

ESTUDIOS INTERÉTNICOS



Instituto de Estudios Interétnicos
y de los Pueblos Indígenas
Universidad de San Carlos de Guatemala

latindex
catálogo

Núm. 31 - Año 26
Octubre 2020
ISSN: 2415-0703



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 Heisler Gómez Méndez

Estudios Interétnicos

Instituto de Estudios Interétnicos y de
los Pueblos Indígenas (IDEIPI)

Número 31. Año XXVI. Octubre 2020

Consejo Editorial Revista Estudios Interétnicos

Coordinador General de la Revista y Director del Instituto
de Estudios Interétnicos y de los Pueblos Indígenas
Dr. Heisler Alexander Gómez Méndez

Director de la Revista

Lic. Álvaro Caballeros

Miembros del Consejo Editorial

Lic. Lina Eugenia Barrios

Investigadora IDEIPI

Dra. Tatiana Paz Lemus

Investigadora

Dra. Ana Silvia Monzón

FLACSO Guatemala

MSc. Marta Juana López Batzín

Escuela Historia USAC

Dra. Irma Alicia Velásquez Nimatuj

Stanford University, EE.UU.

Dr. Angel Valdez

Escuela Historia USAC

Dr. Rony Roma

Investigación y Acción Biocultural

Anima Mundi, AC.

Dra. María Teresa Rodríguez

CIESAS Golfo, México

Dr. Laurent Faret

Universidad Paris-Diderot, Francia

6



Créditos

Fotografía de Portada

Serviprensa

IDEIPI 300

E82

31

Estudios Interétnicos / IDEIPI.

–Revista No.31, Año 26, Octubre 2020

–Guatemala: Instituto de Estudios
Interétnicos y de los Pueblos Indígenas –
Universidad de San Carlos de Guatemala.
Guatemala, Serviprensa 2020.

Páginas 268: Ilustraciones; 25.5cm.

ISSN: 2415-0703

PUEBLOS INDÍGENAS - POLÍTICAS PÚBLICAS -
POLÍTICAS EDUCATIVAS - MINERÍA - RELIGIÓN -
RELACIONES DE PODER - ACUERDOS DE PAZ -
IDIOMAS MAYAS - DERECHOS DE LOS PUEBLOS
INDÍGENAS - PODER - RACISMO - VIOLENCIA - IT.

Serviprensa

ISSN: 2415-0703

Contacto: usacidei@gmail.com

Página electrónica: www.idei.usac.edu.gt

11 calle 9-38, zona 1. Guatemala, Centroamérica

PBX: (502) 2251-2391

Contenido

9 Presentación

Artículos

17 La reglamentación de los procesos de Consulta
Previa, Libre e Informada: una violación a la
autodeterminación de los pueblos indígenas

Carla Judith Cetina Castro

43 La acumulación por desposesión y sus restricciones
al ejercicio ciudadano de los pueblos indígenas
en Guatemala. El caso de la mina Marlin en
San Miguel Ixtahuacán, San Marcos

Negli René Gallardo Alvarado

67 La evolución de las instituciones locales y
las reglas de uso del bosque en Cerro
El Amay, Quiché, Guatemala.

Rony Roma

85 Evangelización y violencia, la contención de las
comunidades kaqchikeles, en la época colonial

Edgar Esquit

111 Relaciones de poder y resistencia indígena
en la Diócesis de Jalapa (1951-1965)

Claudia Dary

147 Itinerarios de la movilidad del
pueblo chuj de Yalambojoch

Álvaro Caballeros

169 Barreras políticas e ideológicas para el
cumplimiento de los Acuerdos de Paz y de
los derechos de pueblos indígenas en Guatemala

Gloria Patricia de la Roca Girón

- 195 Situación metodológica de enseñanza-aprendizaje
del kaqchikel como L2 ciclo básico
Pedro Morejón Patzán

Documentos

- 211 Discurso de la doctora Irma Alicia Velásquez Nimatuj
durante la recepción del premio Martin
Diskin LASA/Oxfam 2020
Irma Alicia Velásquez Nimatuj

- 231 “Carta Abierta a la Honorable Junta de
Gobierno y Pueblo de Guatemala”:
Transcripción de documentos de archivo sobre
kaqchikeles acusados por las masacres
de Patzicía, en 1944
Transcripción de Edgar Esquit

- 239 Yo y el racismo
Leonor Hurtado

Reseñas de libros

- 255 Humberto Ak’abal: testimonio de un indio k’iche’
Claudia Dary
- 263 Últimos seis números de la revista y libros publicados
Estudios Interétnicos

Presentación

La Revista Estudios Interétnicos, del Instituto de Estudios Interétnicos y de los Pueblos Indígenas –IDEIPI– de la Universidad de San Carlos de Guatemala se complace en arribar al número 31 de su edición; dato significativo, debido a las dificultades recurrentes en el ámbito bibliográfico. Mantener la periodicidad es un indicador importante que condensa el esfuerzo del equipo de investigación del instituto, académicos de diversas instituciones, disciplinas y países, así como la constante colaboración del consejo editorial, directorio y equipo técnico que durante 26 años han concurrido en torno a los múltiples temas que tratan de constituirse en aportes para el análisis, entendimiento y transformación de las relaciones interculturales, tanto desde las dimensiones teóricas, metodológicas, empíricas y prácticas.

El número 31 de la Revista Estudios Interétnicos, tiene como eje transversal y sujeto priorizado a los pueblos indígenas, ya que la totalidad de los artículos, les refiere en tanto sujetos políticos y sociales en un contexto fuertemente determinado por el ejercicio y amenaza de los derechos colectivos, la constante movilización política, las estrategias de evangelización y sus efectos colaterales, las dinámicas de movilidad y los procesos de invención territorial, así como en la formulación de políticas públicas y las políticas educativas desarrolladas en la sección de artículos. En la sección Documentos, se aportan importantes reflexiones sobre el compromiso de la ciencia social, la investigación y la participación académica en el acompañamiento de las luchas de los pueblos. Se plantean reflexiones que dan cuenta de los altos niveles de discriminación y racismo como una constante que ensombrece las relaciones entre pueblos indígenas y ladinos.

► 9

Los ámbitos de análisis que se identifican incluyen aspectos determinantes en el actual contexto como el legítimo derecho y práctica de la defensa del territorio, tanto desde la perspectiva del derecho colectivo internacional y los acuerdos y convenios que les amparan, como en la realidad de las comunidades y pueblos que sufren las consecuencias de un Estado que hace caso omiso a sus compromisos y tolera explícitamente la operación de proyectos extractivistas independientemente de los derechos colectivos.

La otra vertiente del análisis gira en torno a las religiones y cómo estas han impactado en las dinámicas organizativas, las relaciones de poder y la construcción de vínculos, procesos y transformaciones de visiones, prácticas, valores contrastantes entre la fuerza identitaria y de la cosmovisión de los pueblos con los contenidos e intereses de la iglesia católica. En el cuerpo de la Revista se encontrarán reflexiones sobre las políticas hacia los pueblos indígenas que parten de una negación sistemática a un bloqueo permanente que explica las condiciones de vida en la actualidad. También se ilustran las experiencias metodológicas sobre la apuesta de la educación bilingüe intercultural en el pueblo Kaqchikel.

El primer artículo, elaborado por la doctora Carla Judith Cetina Castro, denominado “*La reglamentación de los procesos de Consulta Previa, Libre e Informada: una violación a la autodeterminación de los pueblos indígenas*”; realiza un análisis del derecho de consulta previa establecido en el Convenio 169 de la OIT, la obligación que ha contraído el Estado de Guatemala con la ratificación de instrumentos internacionales que tratan sobre este asunto y cómo la reglamentación de los procesos de consulta previa representan una clara violación a la autodeterminación de los pueblos indígenas. Plantea que la forma espontánea y con factores culturales propios de los pueblos es auténtica y legítima.

El artículo “*La acumulación por desposesión y sus restricciones al ejercicio ciudadano de los pueblos indígenas en Guatemala. El caso de la mina Marlin en San Miguel Ixtahuacán, San Marcos*” escrito por el maestro Negli René Gallardo Alvarado, aborda este fenómeno desde una perspectiva histórica, caracterizándolo como un nuevo proceso de acumulación por desposesión que se sirve de estos territorios para solucionar las crisis de sobreacumulación al desplazarles parte de los excedentes de capital en forma de inversión extranjera directa, IED. El caso abordado representa de forma ejemplar los efectos negativos que esta forma puede llegar a tener sobre la vivencia de sus principios cosmogónicos —como el Qchwinqlal del pueblo Mam—.

El tercer artículo presenta una experiencia del manejo de los bienes forestales entre comunidades indígenas del país, “*La evolución de las instituciones locales y las reglas de uso del bosque en Cerro El Amay, Quiché, Guatemala*” del doctor Rudy Roma, que examina las relaciones entre la conservación del bosque y la evolución de las reglas e instituciones locales en cuatro comunidades localizadas en Cerro El Amay, Quiché, Guatemala. Se plantea que el interés reciente en la promoción de áreas protegidas y pagos por servicios ambientales están influenciando las decisiones tomadas por los actores locales, ya que agregan complejidad a las decisiones tomadas respecto a endurecer regulaciones relacionadas al uso del bosque.

Un segundo segmento temático presentado en la Revista Estudios Interétnicos, plantea dos experiencias que vinculan la religión y la acción política. El artículo “*Evangelización y violencia, la contención de las comunidades kaqchikeles, en la época colonial*” del doctor Edgar Esquit, analiza los mecanismos de coerción implementados por la iglesia católica como un factor decisivo en la implementación de los dispositivos de dominación colonial, enfocado en la experiencia del pueblo Kaqchikel, indaga sobre la relación entre procesos de gobierno y violencia en la historia de comunidades indígenas, presenta algunos eventos sobre cómo los sacerdotes intervinieron en la vida de los pueblos con el fin de construir la normalidad colonial y expone

algunos casos de conflictos que hubo en comunidades mayas, mostrando cómo los sacerdotes y autoridades intervinieron en la definición de las formas violentas de contención sobre los kaqchikeles.

El quinto artículo, presentado por la doctora Claudia Dary, titulado *“Relaciones de poder y resistencia indígena en la Diócesis de Jalapa (1951-1965)”*, presenta una perspectiva histórica contextualizada en los inicios del conflicto armado en el país, en el marco de la guerra fría y el discurso anticomunista sobre el campesinado en el oriente de Guatemala en un momento de reposicionamiento de la iglesia católica afectada por las políticas liberales y de constantes movilizaciones campesinas. El artículo establece las formas a través de las cuales los campesinos indígenas manifestaron su resistencia o aceptación frente a la labor evangelizadora de los agentes religiosos (sacerdotes, grupos laicos de catequistas y otros). Se presenta una tipología de los conflictos y se detallan algunos casos para ejemplificar cada categoría de análisis.

En la línea del vínculo entre territorio, movilidad e inmovilidad, con perspectiva histórica de largo aliento, el artículo *“Itinerarios de la movilidad del pueblo chuj de Yalambojoch”*, escrito por el sociólogo Álvaro Caballeros realiza un recorrido histórico por las experiencias de movilidad de las familias de esta comunidad chuj, identifica los contextos que la provocaron, analiza las transformaciones asumidas y

presenta las fragmentaciones familiares y ciudadanas en torno al refugio y el retorno, así como a una constante y creciente dinámica de configuración de relaciones transnacionales y transfronterizas. El autor, ubica la movilidad y la invención territorial como un factor transversal en la historia de los pueblos indígenas con particular énfasis en la comunidad chuj de Yalambojoch, Nentón, Huehuetenango.

Las políticas hacia los pueblos indígenas o la ausencia de estas, determina en cierta medida las condiciones de vida actuales. El artículo de la licenciada Gloria Patricia de la Roca Girón, *“Barreras políticas e ideológicas para el cumplimiento de los acuerdos de paz y de los derechos de pueblos indígenas en Guatemala”* reflexiona sobre los principios estructurales del sistema que han conducido a la negación de los derechos humanos, para suprimir las debilidades que minan el camino hacia la autodeterminación, identificando con perspectiva histórica y regional las falencias de los Estados para resolver los factores estructurales y contextuales que prolongan las relaciones desiguales entre la ciudadanía de cada país, con especial énfasis en Guatemala, evidenciando que a pesar de los acuerdos de paz y del Acuerdo sobre identidad y derechos de los pueblos indígenas la realidad para los pueblos indígenas sigue presentando un alto déficit.

Al final de la sección, se presenta el artículo *“Situación metodológica de enseñanza-aprendizaje del kaqchikel como L2 ciclo básico”*

del licenciado Pedro Morejon Patzán el cual identifica y analiza la metodología que aplican los docentes en la enseñanza del idioma kaqchikel como segunda lengua enfocado en la experiencia de Institutos Nacionales de Educación Básica de los municipios de Patzicía, San Juan Comalapa, Patzún, San Andrés Itzapa y Chimaltenango cabecera. El artículo identifica que los docentes no aplican una metodología en particular, sino procedimientos en forma aislada, señalando que la motivación y la sensibilización como recurso pedagógico ha sido descuidada.

12 ◀

En la sección Documentos, se comparte el discurso de la doctora Irma Alicia Velásquez Nimatuj, enunciado en el momento en que recibió el premio Martin Diskin de la Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA) y Oxfam 2020. El planteamiento de Velásquez se constituye en un importante horizonte de posibilidades para la interrelación entre calidad y compromiso académico con vinculación y acompañamiento de las luchas de los pueblos indígenas para la construcción de sociedades más justas, equitativas, respetuosas de la diversidad y de la riqueza de la identidad y resistencias de los pueblos indígenas.

En la misma sección, se presenta una transcripción realizada por el doctor Edgar Esquit del documento “*Carta abierta a la Honorable Junta de Gobierno y Pueblo de Guatemala*” presentada por un grupo

de kaqchikeles acusados por instigar el levantamiento indígena que provocó la masacre de Patzicía el 22 de octubre de 1944. El documento presenta pormenores, poco abordados en los estudios sobre este acontecimiento y devela las lógicas, justificaciones y estrategias de manipulación de argumentos racistas que provocaron acciones de odio y muerte entre los ladinos de Zaragoza y los Kaqchikeles de Patzicía como producto de la segregación y la racialización que había organizado el Estado guatemalteco a lo largo del siglo y medio, desde su fundación.

El testimonio de Leonor Hurtado titulado “*Yo y el racismo*” postula que para crear una nueva sociedad justa y digna para todas y todos los ciudadanos es indispensable conocer, comprender y verse dentro de la estructura actual de racismo y discriminación de la sociedad y del Estado. Es indispensable conocer y asumir el racismo como característica individual que debe ser eliminada. El relato toma en cuenta la experiencia profesional de su padre, el doctor Juan José Hurtado Vega, el vínculo armonioso y respetuoso con poblaciones indígenas con quienes interactuó y la transmisión de valores a su hija, ahora una profesional, ladina que en la actualidad busca en la riqueza cultural de los pueblos sus asideros para construir una sociedad sin segregación, discriminación y racismo.

Finalmente, en la sección Reseñas, la doctora Claudia Dary aporta la síntesis del

libro “*Humberto Ak’abal: testimonio de un indio k’iche’*” publicado en 1993 en francés por Catherine Vigor e impreso en español hasta el 2020. El libro biográfico presenta con una narrativa propia, la vida, carencias, vicisitudes, problemáticas, logros y riquezas espirituales del poeta k’iche’ quien en su persona encarna la historia, discriminación, estrategias de sobrevivencia, pobreza y la migración de los pueblos indígenas a la vez una vida que se nutre de la fuerza de la tierra, los árboles, el territorio, los astros, los pájaros y las plantas que fueron su asidero de energía hasta que los tiempos se declararan invencibles.

La Revista Estudios Interétnicos trata de constituirse en una ventana desde la cual se promueva un diálogo interdisciplinario para abordar con perspectiva crítica y propositiva la realidad de los pueblos indígenas, las relaciones entre los grupos y la construcción de sociedades y Estados plurinacionales.

Álvaro Caballeros

Guatemala, octubre de 2020.

Artículos

La reglamentación de los procesos de Consulta Previa, Libre e Informada: una violación a la autodeterminación de los pueblos indígenas

The regulation of the Free and Informed Prior Consultation processes: a violation of the self-determination of indigenous peoples

*Carla Judith Cetina Castro*¹

Resumen: El presente artículo tiene por objetivo realizar un análisis del derecho de consulta previa establecido en el Convenio 169 de la OIT, la obligación que ha contraído el Estado de Guatemala con la ratificación de instrumentos internacionales que tratan sobre este asunto y cómo la reglamentación de los procesos de consulta previa representan una clara violación a la autodeterminación de los pueblos indígenas. En los últimos años se han realizado consultas comunitarias que utilizaron como fundamento el Código Municipal, siendo una respuesta de los pueblos indígenas ante la inoperancia del Estado, en la realización de procesos de consulta previa. Para poder analizar la situación de la consulta previa, será utilizado el método de análisis de doctrina, legislación e informes de órganos internacionales. Será analizada la importancia de la no reglamentación de consulta previa, en cumplimiento del derecho de autodeterminación y los problemas que genera la homogeneización del proceso de consulta, ya que uno de los principios fundamentales en que se sustenta este derecho, es que debe llevarse a cabo a través de procesos culturalmente adecuados. Se pudo constatar que la Consulta Previa que trata el Convenio 169 de la OIT, no es utilizada como fundamento para las Consultas Comunitarias realizadas en Guatemala, ya que estas son fundamentadas en el Código Municipal. Con la experiencia de otros países, y en el escenario político guatemalteco, donde no existe ningún tipo de participación de los pueblos indígenas en la creación de políticas públicas y leyes, es un peligro latente defender

► 17

¹ Licenciada en Ciencias Jurídicas y Sociales, Abogada y Notaria por la Universidad de San Carlos de Guatemala. Maestra en Derecho Ambiental por la Universidad del Estado de Amazonas. Estudiante de doctorado en Ciencias del Ambiente y Sustentabilidad en el Amazonas, por la Universidad Federal del Amazonas.

la necesidad de que el Estado de Guatemala cree una ley de consultas, existen otros caminos donde los pueblos indígenas pueden ejercer su autodeterminación y determinar sus propios procesos de consulta que básicamente son los mismos procesos internos de toma de decisión, conforme su organización social.

Palabras clave: consulta previa; autodeterminación; pueblos indígenas; ley de consulta previa.

Abstract: The objective of this article is to carry out an analysis of the right to prior consultation established in ILO Convention 169, the obligation that the State of Guatemala has contracted with the ratification of international instruments that deal with this matter and as the regulation of prior consultation processes represent a clear violation of the self-determination of indigenous peoples. In recent years, community consultations have been carried out that used the Municipal Code as a foundation, being a response of indigenous peoples to the failure of the State, in carrying out prior consultation processes. In order to analyze the situation of the prior consultation, the method of analysis of doctrine, legislation and reports of international bodies will

be used. The importance of the non-regulation of prior consultation will be analyzed, in compliance with the right to self-determination and the problems generated by the homogenization of the consultation process, since one of the fundamental principles on which this right is based is that it must be carried out through culturally appropriate processes. It was found that the Prior Consultation that deals with ILO Convention 169 is not used as a basis for the Community Consultations carried out in Guatemala, since these are based on the Municipal Code. With the experience of other countries, and in the Guatemalan political scene, where there is no type of participation of indigenous peoples in the creation of public policies and laws, it is a latent danger to defend the need for the State of Guatemala to create a law of previous consultations. There are other ways in which indigenous peoples can exercise their self-determination and determine their own consultation processes, which are basically the same internal decision-making processes, according to their social organization.

Keywords: previous consultation; self-determination; indigenous peoples; prior consultation law.

Consideraciones iniciales

Para iniciar este artículo, es necesario contextualizar al lector de la magnitud de asuntos que pueden ser abordados cuando se trata el derecho de los pueblos indígenas a ser consultados de forma previa, libre e informada. Los asuntos pueden ser tan amplios y diversos como pueblos indígenas existen en el mundo. Si generalizar es un equívoco en la academia, cuando se trata de derechos de los pueblos indígenas es imperdonable. Esto hace que sea necesario delimitar a profundidad el asunto principal de este artículo. Cuando se estudia el derecho de consulta previa, el horizonte nos presenta que este ha sido aplicado de forma diferente en todas partes de América Latina (obviamente siempre guardando algunas similitudes). Esto se debe a que la naturaleza jurídica del derecho de consulta previa, y por lo tanto la aplicación del derecho de autodeterminación, es adaptarse o ajustarse a las peculiaridades en la forma de organización social, política y jurídica de los pueblos indígenas en el mundo.

Tenemos entonces, que la consulta previa no será entendida de la misma forma por el pueblo Baniwa² que por el pueblo

Xinka³, porque la organización, forma de vivir, pensar, costumbres y tradiciones de ambos son diferentes.

Esta es una de las características más importantes e innovadoras dentro del ámbito jurídico de los derechos de los pueblos indígenas, el derecho indigenista⁴, y que encontramos su fundamento en el derecho de autodeterminación.

Es importante resaltar que en el presente artículo se trabaja la categoría de derecho indigenista y derecho indígena⁵ porque al tratar sobre la consulta previa, y en general

Venezuela, habitando estos también cascos urbanos (Instituto Socioambiental, 2002).

3 Pueblo indígena que habita el suroriente de Guatemala, en los departamentos de Santa Rosa, Jalapa, Jutiapa y Escuintla. Son mencionados en varios documentos coloniales y actualmente lidian con una lucha por la protección de su territorio (Dary, 2015).

4 Derecho indigenista se refiere al conjunto de normas, principios, instituciones, doctrina y jurisprudencia, que existen dentro de un ordenamiento jurídico hegemónico, dominante, producido dentro de un Estado Nacional, que reconoce la existencia de derechos de los pueblos indígenas, que en mayor o menor medida buscan la protección de estos como un grupo social diferenciado. Como ejemplo tenemos los artículos constitucionales que reconocen los derechos a educación y salud diferenciadas, al territorio, identidad, tradiciones, costumbres e idiomas propios de los pueblos indígenas alrededor del mundo. Es importante mencionar que este reconocimiento ha sido posible por la lucha de grandes líderes indígenas, ambientalistas, académicos y personas comprometidas con la lucha de estos pueblos. Entre los principales instrumentos normativos en el ámbito internacional encontramos el Convenio 169 de la OIT, la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, y otros tratados en derechos humanos. Ya en ámbito nacional, la mayoría de los países ha destinado algunos artículos de sus cartas magnas para reconocer la existencia de estos grupos sociales diferenciados.

5 En contraposición del derecho indigenista, el derecho indígena corresponde al conjunto de normas, principios e instituciones, que emanan de los pueblos indígenas y corresponden a un ordenamiento jurídico propio que

2 Pueblo indígena que habita la frontera entre Brasil, Colombia y Venezuela, actualmente se encuentra a lo largo del río Içana y sus afluentes. Los primeros contactos con este pueblo se remontan al siglo XVIII. Como la mayoría de los pueblos en el Amazonas, y en América Latina en general, la mayor parte de su población fue diseminada durante la época de la colonia. Según datos oficiales se estima que existen 7,145 indígenas Baniwa en el Amazonas de Brasil, 7,000 en Colombia y 3,501 en

al hablar de los derechos de los pueblos indígenas, es necesario entrar al campo del pluralismo jurídico. Como Santos defiende, uno de los principios en que se sustenta el Estado Nación, es el principio de soberanía. Dentro de un territorio determinado es el Estado quien tiene el monopolio de la producción y aplicación del derecho.

“En el plano sociológico e incluso jurídico, la justicia indígena, como fuente de derecho, es más antigua que cualquiera de los factores arriba mencionados y este hecho se reconoció sin grandes sobresaltos en el periodo colonial. Esto para no argumentar que la justicia indígena comenzó formando parte de las estructuras políticas que ya existían en Abya Yala al momento de la conquista colonial. Solo con el positivismo jurídico del siglo XIX y su manera de concebir la consolidación del Estado de derecho moderno —el Estado para consolidarse requiere que haya una sola nación, una sola cultura, un único sistema educativo, un solo ejército, un único derecho— la justicia indígena se transformó en una violación del monopolio del Estado.” (Santos y Jiménez, 2012: 19)

Por lo tanto, la existencia del derecho indígena se da independientemente del reconocimiento que el Estado haga de este. Los pueblos indígenas alrededor del mundo continúan aplicando sus sistemas jurídicos propios, y reivindicando la necesidad del reconocimiento de estos por parte del Estado moderno de derecho. No como un acto constitutivo y sí declaratorio, que evitaría varios conflictos socioambientales, como los ocasionados por la construcción de megaproyectos en territorios que estos pueblos habitan.

Como será tratado más adelante, el derecho de consulta previa está interrelacionado con las formas propias, internas de cada pueblo indígena, de tomar decisiones, con su organización social. Y, ¿qué es el derecho, sino la expresión de la necesidad de organización, inherente al ser humano cuando vive en sociedad?

Por lo tanto, en las siguientes líneas se intentará exponer los aspectos más importantes del derecho de consulta previa, como lo son: sus principios, naturaleza jurídica, características, fundamento legal y un breve análisis del reconocimiento de este derecho en Guatemala, para analizar si su reglamentación viola o no el derecho de autodeterminación de los pueblos indígenas.

Por ser el derecho una ciencia que trata sobre principios, instituciones, doctrina y normas jurídicas, ya preestablecidas, los debates que giran en torno a luchas sociales

muchas veces se encuentran en conflicto. La ratificación del Convenio 169 de la OIT fue una conquista para todos los pueblos indígenas de América Latina.

A pesar de ser una conquista, en la actualidad se nos presenta otro conflicto: la aplicabilidad y protección de estos derechos ya reconocidos por los Estados Nación.

En el caso del derecho de consulta previa se analizará que es a través del ejercicio de la autodeterminación que los pueblos indígenas en otras partes del mundo han conseguido hacer cumplir este derecho. Así mismo, el peligro que representa para el ejercicio de esta autodeterminación que el Estado cree una ley de consultas para homogeneizar los procesos internos, siendo esta una medida exógena, sin la participación de los pueblos, y que no se ajustará a la realidad de cada comunidad.

La Consulta Previa, Libre e Informada como instrumento para efectivizar el derecho de autodeterminación de los pueblos indígenas

El derecho de Consulta Previa, Libre e Informada, es un derecho reconocido por primera vez en el Convenio 169 de la OIT, promulgada en 1989, y ratificada por varios países alrededor del mundo, incluido Guatemala, este derecho representa la

piedra angular⁶ de tan importante cuerpo normativo. El Convenio 169 de la OIT, es un marco jurídico internacional que ha traído grandes avances, en las relaciones de los pueblos indígenas y los Estados.

Por su parte en Guatemala, el Convenio 169 de la OIT, por tratarse de un tratado internacional en derechos humanos, tiene preeminencia sobre el derecho interno, es decir en cuanto a jerarquía normativa, ocupa un lugar superior a cualquier Ley ordinaria, como lo son Decretos o Acuerdos Gubernativos, estando por debajo solamente de la Constitución. Por esto, al tratar de consulta y consentimiento previo, libre e informado, se hace referencia a un derecho humano, protegido por la legislación internacional

► 21

6 El Convenio 169 de la OIT, viene a dejar sin efecto el Convenio 107 sobre poblaciones indígenas y tribales, de 1957, que era uno de los máximos cuerpos normativos que reconocía derechos a los pueblos indígenas. Este instrumento que todavía tenía una idea integracionista, racista y discriminatoria (los indígenas tenían que integrarse a la sociedad nacional, avanzada y civilizada), iba al lado de las leyes nacionales en la mayoría de los países latinoamericanos. El salto abismal que da el Convenio 169 de la OIT en el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas es indiscutible. Se deja a un lado esa idea de integración y se reconoce la autodeterminación como un derecho fundamental para que estos grupos sociales puedan coexistir con el resto de la sociedad. Es a través del derecho de consulta previa que la participación de los pueblos en la toma de decisiones que les afectara es posible. Al afirmar que la consulta previa es la piedra angular del Convenio 169 de la OIT, se debe a que, es a través de esta, que los principios en se que fundamenta este importante instrumento normativo cobran materialidad. El respeto por el derecho de la consulta previa es una de las principales reivindicaciones de los pueblos indígenas en la actualidad, y representa un instrumento importantísimo como mecanismo de defensa de sus derechos y territorios.

y nacional, como es el caso de Guatemala por haber ratificado este convenio desde 1996.

Este aspecto es importante porque muchas veces existe el equívoco (por desconocimiento o impulsados para servir a intereses particulares) que el Convenio 169 de la OIT, y por lo tanto todos los derechos que se reconocen en este, no pertenece al ordenamiento jurídico guatemalteco, o que este no tiene fuerza de ley, lo que dificulta la defensa de los derechos de los pueblos indígenas que son fundamentales para su sobrevivencia física y cultural.

22 ◀ Estas aclaraciones pueden parecer innecesarias, pero como podrá ser constado más adelante, este problema es evidente en algunas sentencias del sistema de justicia guatemalteco, donde se da una interpretación inadecuada al derecho a consulta previa de los pueblos indígenas.

La consulta previa se ha caracterizado por reunir en sí misma, una serie de elementos que permiten la participación de los pueblos indígenas en la toma de decisiones que les afectan directamente. Esta surgió a partir del derecho de autodeterminación, establecido también en el Convenio 169 de la OIT. Se puede decir que la consulta previa es la instrumentalización del derecho de autodeterminación, por medio del cual los pueblos indígenas deciden la forma en que guiarán su vida.

El derecho de autodeterminación, o libre determinación de los pueblos, puede definirse desde dos ámbitos de aplicación. A un nivel externo que representa el derecho de los Estados nación de construir como Estados independientes y soberanos en relación con el resto de la comunidad internacional. Y el derecho de autodeterminación a nivel interno, que nos incumbe en este artículo, que determina que los pueblos con organización social, política, jurídica, y económica diferenciada del resto de la sociedad dominante, puedan y deban guiar su propio desarrollo (Cetina, 2016: 59).

Encontramos entonces el derecho de consulta previa establecido en el artículo 6 del Convenio 169 de la OIT (OIT, 1989):

“Artículo 6: 1. Al aplicar las disposiciones del presente Convenio, los gobiernos deberán: a) consultar a los pueblos interesados, mediante procedimientos apropiados y en particular a través de sus instituciones representativas, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles directamente; (...)”.

Encontramos en la literal a) del artículo 6º que es un deber (obligación) de los gobiernos consultar a los pueblos indígenas en dos escenarios: el primero, cuando se pretenda implementar una medida administrativa, y el segundo, cuando se

pretende emitir una medida legislativa, en ambos casos cuando afecten a un pueblo indígena de forma directa.

Una medida administrativa es toda aquella decisión que emana del poder ejecutivo, de la administración pública, como por ejemplo un acuerdo gubernativo, o una licencia ambiental, o una decisión municipal. Por su parte una medida legislativa, es toda aquella que emana del poder legislativo: leyes.

El artículo 6º anteriormente mencionado (OIT, 1989), continúa estableciendo en el numeral 2, que “Las consultas llevadas a cabo en aplicación de este Convenio deberán efectuarse de buena fe y de una manera apropiada a las circunstancias, con la finalidad de llegar a un acuerdo o lograr el consentimiento acerca de las medidas propuestas”.

La consulta debe ser previa, libre, informada, de buena fe y culturalmente adecuada

Para iniciar con las características del derecho de Consulta Previa es importante resaltar que esta se relaciona con otros derechos humanos de los pueblos indígenas, fundamentales para el respeto a la dignidad humana. Así como afirma el Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial y el Comité de Derechos Humanos de la ONU, la consulta previa guarda relación con los principios de la no discriminación

e integridad cultural, y los gobiernos están obligados a garantizarle a los pueblos indígenas el disfrute de los derechos en condiciones de igualdad, en relación a su participación en el ámbito jurídico, así como también, están obligados a no tomar decisiones sin el consentimiento informado de estos, ya que esta norma tiene fundamento en el autogobierno y la autodeterminación (ANAYA, 2005: 237).

Cuando se dice que la consulta es previa esto se refiere a que debe ser realizada antes de tomar cualquier decisión. Así mismo, debe ser realizada en todo el proceso de adopción de la medida administrativa o legislativa, no solamente al final. Esto con el objetivo de que exista una efectiva participación de la comunidad.

Existen muchos casos de construcción de megaproyectos donde el derecho de consulta previa no es respetado conforme los lineamientos establecidos internacionalmente. Entre estos casos se puede mencionar el del Pueblo Mura⁷, que vio su territorio atacado por la empresa Potassio do Brasil, Ltda., que realizó todo el proceso de licenciamiento ambiental, y obtuvo la licencia previa para explorar

► 23

7 Mura es un pueblo indígena que se localiza en el Estado del Amazonas, Brasil. En su mayoría se encuentran localizados a las orillas de los ríos Madeira, Amazonas y Purus. Son grandes navegantes, y sobreviven de la pesca, agricultura (*roça*) y su historia está marcada por una época muy sangrienta conocida como la *Cabanagem*, donde la corona portuguesa los declaró enemigos de la corona, lo que justificaba ser muertos y no evangelizados como otros indígenas.

silvinita (potasio). Todo este proceso administrativo fue llevado a cabo sin que el pueblo indígena tuviera conocimiento y sin que fuera celebrado ningún proceso de consulta. Realizando los estudios para el licenciamiento, la empresa perforó un antiguo cementerio dentro de la Tierra Indígena Jauary, lo que provocó la indignación de todo el Pueblo Mura. Estos denunciaron y el Ministerio Público Federal del Amazonas presentó una acción⁸ en la justicia federal, para que esta declarase la nulidad de la licencia, por no haber consultado de forma, previa, libre e informada al Pueblo Mura.

24 ◀

Actualmente, la empresa Potassio do Brasil, Ltda., tiene sus actividades suspensas por orden judicial, prohibición de acercarse, intimidar o comprar a líderes del Pueblo Mura, en cuanto dure el proceso de consulta previa.

Tenemos entonces que, al momento de emitir una licencia de estudio, exploración y explotación mineral, la consulta previa debe ocurrir desde el primer acto administrativo que la empresa interesada realice ante el órgano encargado de otorgarla. La consulta previa se trata, no de una audiencia o reunión, esta corresponde a un conjunto de audiencias, reuniones, conversaciones, actividades,

seminarios, conferencias o cualquier otro tipo de actividad que los pueblos indígenas necesiten para poder manifestar su consentimiento.

Esta característica es fundamental para crear un ambiente de confiabilidad entre los sujetos involucrados, en donde debe prevalecer la honestidad y claridad de intenciones, ya que la consulta previa no representa un requisito de forma, un paso más dentro de un proceso administrativo o legislativo que debe ser cumplido, para continuar con los demás requisitos. La consulta previa representa un requisito esencial (sin el cual el acto debe ser considerado nulo), ya que será una medida que afectará directamente a un pueblo indígena en sus derechos reconocidos en instrumentos internacionales y nacionales.

Esta primera característica la encontramos en el artículo 6º del Convenio 169 de la OIT (OIT, 1989), ya que regula que las consultas “deben ser efectuadas de buena fe y de forma apropiada a las circunstancias, con el objetivo de llegarse a un acuerdo y conseguir el consentimiento acerca de las medidas propuestas”.

La expresión “llegar a un acuerdo” y “medidas propuestas” manifiestan el espíritu de la consulta, en lo relativo que no puede existir una imposición, debe existir un diálogo, un consenso sobre las medidas propuestas y no sobre las medidas que ya fueron decididas unilateralmente.

8 Acción Civil Pública, que es un instrumento procesal del derecho brasileño que se presenta ante el organismo judicial, para defender intereses difusos, colectivos e individuales. Es la acción más utilizada para defender los derechos de los pueblos indígenas.

Así como afirma Mazariegos (2014: 480) que la consulta sea previa, permite que exista tiempo suficiente para que las comunidades se informen y preparen para participar del proceso de decisión de la medida que se plantea emitir:

“Los procedimientos deben garantizar, entonces, que las comunidades y pueblos cuenten con suficiente anticipación para informarse y prepararse para participar. Esto implica que la consulta no debe llevarse a cabo, como sucede generalmente, cuando la licencia de exploración o explotación ya está concedida y necesita legitimarse la autorización por parte del Estado a través de un trámite expedito, sino desde el momento de la planeación al definir las reglas del juego.” (Mazariegos, 2014: 480)

Con esto se debe entender, que no es suficiente afirmar que la consulta debe ser previa a la toma de decisión final, sino que esta debe ser previa a cualquier actividad que tenga por objetivo establecer una medida administrativa o legislativa, durante todo el proceso, tomando en consideración que esta impactará de forma positiva o negativa el desarrollo y la vida de una comunidad.

Se dice que la consulta previa debe ser libre, porque esta debe darse sin presiones o coacción por parte de las autoridades

del Estado o de las empresas o sujetos involucrados. Esto porque se pretende que a través de la consulta previa se obtenga el consentimiento de la comunidad.

Así mismo la consulta previa es un acto jurídico, y todo acto jurídico produce efectos cuando se perfeccionan las características de discernimiento, intención y libertad (autonomía de la voluntad). Para que la decisión de la comunidad sea legítima, no se puede permitir ningún acto que violente la manifestación de voluntad de la comunidad.

Se considera que la consulta debe ser libre ya que los interesados tienen derecho de conocer a detalle las consecuencias que la medida traerá, para que, según toda esta información puedan emitir o no su consentimiento. El proceso de consulta debe ser una negociación horizontal entre las comunidades, Estado y empresas, respetando los métodos de toma de decisiones tradicionales, los cuales son aceptados, conocidos y legitimados por la comunidad (Mazariegos, 2014: 430).

Se determina que la consulta previa debe ser informada, porque unida a la característica de la libertad, es imposible llegar al consentimiento previo de la comunidad, sin brindar todas las informaciones sobre los beneficios, costos y riesgos, que traerá la medida.

Que la consulta previa sea informada significa que, deben cumplirse estudios

precisos para informar a las comunidades todo el panorama de lo que podría acontecer con la adopción de una medida administrativa o legislativa. Así como afirma Mazariegos (2014: 483) “Para llevar a cabo la consulta es imprescindible la puesta a disposición de información oportuna, completa, transparente e inteligible a las comunidades indígenas, con el fin de propiciar una decisión consciente y libre, basada en argumentos y no en suposiciones, prejuicios, engaños o errores”.

La construcción de este camino de confianza en la negociación es un camino muy difícil. En la práctica los procesos de consulta realizados se han caracterizado por la desconfianza constante por parte de las comunidades indígenas, provocada por las actitudes inescrupulosas de empresas de explotación mineral que han dividido a los miembros de las comunidades, invadiendo las tierras ancestrales, y promoviendo criminalización de líderes comunitarios, lo cual se puede observar en toda América Latina.

La consulta previa debe ser realizada de buena fe: esta característica la podemos encontrar en el artículo 6º anteriormente citado, cuando establece que: “Las consultas realizadas en la aplicación de este Convenio, deberán ser realizadas con buena fe y de manera apropiada a las circunstancias, con el objetivo de llegarse a un acuerdo y conseguir el consentimiento acerca de las medidas propuestas” (OIT,

1989); esto quiere decir que durante el proceso de la consulta, la negociación entre las comunidades, empresas y el Estado, debe ser guiado por la buena fe de los sujetos involucrados; sus actuaciones deben estar libres de presiones, evitando cualquier acto que pueda provocar que la manifestación de la voluntad de la comunidad, se vea afectada.

Esta confianza y respeto por parte de los sujetos involucrados durante los procesos de consulta previa son fundamentales así como establece Mayén, Erazo y Lanegra (2014: 22), los intentos de confrontación de los miembros de la comunidad, negociaciones paralelas o cooptación de líderes comunitarios no son prácticas acorde con el espíritu de la consulta previa:

“De conformidad con el párrafo 186 de la sentencia de la CIDH en el caso Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku vs. Ecuador, la consulta no debe agotarse en un mero trámite formal, sino que debe responder al objetivo último de establecer un diálogo entre las partes basado en principios de confianza y respeto mutuos, y con miras a alcanzar un consenso entre las mismas, siendo inherente al proceso el establecimiento de un clima de confianza mutua.” (Mayén, Erazo y Lanegra, 2014: 22).

La Corte IDH trae este aspecto fundamental del derecho de consulta previa: debe existir un ambiente de confianza y respeto mutuo. Durante el proceso de consulta previa no puede existir un diálogo por medio del cual se busque el consentimiento previo de un pueblo indígena, si las autoridades de un gobierno, los funcionarios de una empresa privada intimidan, ofenden o agreden a los pueblos.

Continúan afirmando:

“Por ello, la buena fe exige la ausencia de cualquier tipo de coerción por parte del Estado o de sus agentes o terceros que actúan con su autorización o aquiescencia. La buena fe en el proceso de consulta es incompatible con prácticas tales como los intentos de desintegración de la cohesión social de las comunidades afectadas, sea a través de la corrupción de sus líderes o mediante el establecimiento de liderazgos paralelos, o por medio de negociación con miembros individuales de las comunidades que son contrarias a los estándares internacionales.” (Mayén, Erazo y Lanegra, 2014: 22).

En el caso del pueblo Kichwa de Sarayaku la empresa que tenía interés en explotar petróleo en el territorio de este pueblo, utilizó varios mecanismos para desestabilizar y crear diferencia entre los

integrantes de la comunidad, para debilitar la lucha por la defensa de su territorio. Esto recibió una mención especial por la Corte IDH, ya que, según su entendimiento, al momento en que sería realizado el proceso de consulta no existirá un ambiente de confianza, lo cual perjudica el diálogo.

En cuanto a la característica que las consultas previas deben ser culturalmente adecuadas, esta fue ampliamente desarrollada por sentencias de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (Corte IDH), y consiste en que la consulta previa debe ser realizada respetando los usos, costumbres y tradiciones de los pueblos indígenas. El proceso debe respetar las formalidades que determina la organización social, política y jurídica de los pueblos indígenas, lo cual incluye sus entidades representativas.

Específicamente esta característica aparece en la sentencia del Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku vs. Ecuador, de fecha 27 de junio de 2012. La Corte IDH afirma que:

“Las consultas a Pueblos indígenas deben realizarse a través de procedimientos culturalmente adecuados, es decir, en conformidad con sus propias tradiciones. Si bien no hay un único modelo de procedimiento apropiado, este debería tener en cuenta las circunstancias nacionales y de los pueblos indígenas, así como contextualmente la naturaleza de

las medidas consultadas.” (Corte IDH, 2012)

Así como afirma CNH (2016: 11) “se debe realizar a través de asambleas y de las instituciones representativas de cada pueblo indígena. Se debe tener en cuenta las peculiaridades de los pueblos, formas de gobierno, usos y costumbres. Así como tener un diálogo intercultural con las partes.”

Es importante aclarar en este punto, que esta característica representa un aspecto fundamental para entender y aplicar la consulta previa: en primer lugar, al afirmar que esta debe ser culturalmente adecuada, se reconoce la sociodiversidad de los pueblos indígenas, para lo cual es imposible pensar en homogeneizar procesos de consulta.

La forma en que un pueblo indígena en México toma sus decisiones no es la misma en que las toma un pueblo indígena en Perú o en Colombia, porque su organización social no es la misma; su situación sociopolítica en los Estados nación donde se encuentran, no son las mismas; la forma de entender el mundo no es la misma.

En segundo lugar, es fundamental entender que el proceso de consulta por ser culturalmente adecuado no puede estar determinado por los Estados, es decir, no son estos quienes determinan cómo debe guiarse el proceso de consulta, y sí cada pueblo respetando sus particularidades,

en cumplimiento con el derecho de autodeterminación. No es el Estado quien determina quién debe ser consultado, en qué momento y de qué forma. Son los pueblos según su organización social, y fundamentados en su derecho de autodeterminación, que determinan la forma más adecuada de realizar los procesos de consulta.

La imposición de un proceso homogéneo, general de consulta previa, reproduce prácticas coloniales, donde se desconoce las diversas epistemologías que los pueblos poseen desde antes de la llegada de los españoles.

Esto ha representado un problema en la implementación del derecho de consulta previa en Guatemala, tanto para los órganos de justicia, como para los de la administración pública, y los propios pueblos indígenas.

La imposibilidad de entender el derecho como un sistema integrado, donde los derechos funcionan como partes integrales de todo un sistema, ha ayudado con que el derecho de consulta previa sea constantemente violentado.

La negación del derecho de autodeterminación de los pueblos, que el sector empresarial guatemalteco insiste en resaltar; la apropiación ilegal de tierras ancestrales que se dio durante el conflicto armado interno; la falta de cohesión de

una clase política comprometida con la reivindicación de los pueblos indígenas, ha contribuido con que el derecho de consulta previa no sea respetado y sea necesario que los pueblos acudan al organismo judicial para que declare la existencia de un derecho ya establecido en la legislación guatemalteca.

Desde la ratificación del Convenio 169 de la OIT, el Estado de Guatemala estaba obligado a adecuar su legislación para cumplir con los compromisos que contrajo con la comunidad internacional. Estas adecuaciones no tratan sobre establecer un proceso de consulta previa, y sí de adecuar la legislación interna para que este derecho conste como un requisito esencial, para tomar una medida administrativa o legislativa.

Un ejemplo de esto sería que, en la Ley de Minería, se establezca que las licencias, de estudio, exploración y explotación, no serán otorgadas sin antes haber consultado al pueblo indígena que sería afectado con la implementación del proyecto.

Las políticas públicas juegan un papel fundamental para la divulgación y entendimiento del derecho de consulta previa para la sociedad en general y para todos los funcionarios y servidores públicos que tengan relación con medidas que puedan afectar a los pueblos.

Sujetos activos del derecho de Consulta Previa, Libre e Informada

Es importante aclarar que el Convenio 169 de la OIT establece los sujetos a quienes están dirigidos los derechos reconocidos en este. El artículo 1º establece que se aplica a pueblos indígenas: pueblos que habitaban territorios que fueron invadidos, como en el caso de América, por los europeos, con costumbres y tradiciones propias, y que conservan sus instituciones sociales y políticas o parte de ellas.

También se aplica a pueblos que se diferencian de los otros sectores sociales, y son regidos por sus propias instituciones, costumbres y tradiciones o legislaciones diferentes. Estos últimos fueron denominados tribales, aunque en la doctrina este término ya está siendo cuestionado.

En esta última categoría se pueden encuadrar los pueblos con raíces africanas (por ejemplo, en Brasil el pueblo quilombola) como es el caso del pueblo Garífuna en Guatemala, y pueblos o comunidades que viven de forma diferenciada y que guardan una estrecha relación armónica con su ambiente, como es el caso de las comunidades tradicionales en Brasil.

Así pues, teniendo de referencia lo establecido en el artículo 1º del Convenio

169 de la OIT, y el artículo 6º podemos concluir que la consulta previa debe ser aplicada a cualquier pueblo indígena que, por causa de una medida administrativa o legislativa, será afectado directamente.

En este sentido es importante aclarar, que esta afectación puede ser en sentido negativo o positivo. Es decir, se debe consultar cuando se intente implementar un proyecto de explotación mineral donde se contaminará el agua, o provocará algún tipo de daño al territorio de los pueblos indígenas, así como también cuando se pretenda construir una carretera, que puede considerarse traerá efectos positivos para la comunidad.

Es fundamental que, al analizar el derecho de consulta previa, y los derechos de los pueblos indígenas en general, se deje atrás la idea colonizadora de pensar que es el gobierno, las empresas de explotación mineral, hidroeléctricas, o el “otro” quienes llevarán desarrollo y progreso a las comunidades.

Son los pueblos indígenas quienes conocen sus territorios, y deben determinar las formas en que desean guiar su desarrollo.

En este sentido también es importante resaltar, que los procesos de consulta no se tratan de aceptar o negar. El objetivo de llevar a cabo procesos de consulta previa es llegar a un consenso y obtener al final

del proceso el consentimiento previo, libre e informado del pueblo que será afectado. Esto nos permite afirmar que el proceso de consulta no es una simple votación, este consiste en todo un proceso de información e intercambio de conocimientos, donde debe prevalecer el aspecto vinculante de la consulta previa: la decisión de la comunidad debe ser cumplida y respetada por todos los sujetos interesados.

El aspecto vinculante de las consultas previas está interrelacionado con el consentimiento previo. En la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, se reconoce como la finalidad de las consultas previas: obtener el consentimiento previo, libre e informado de los pueblos sobre las medidas que les afecten (ONU, 2007).

Así mismo, el artículo 6º del Convenio 169 de la OIT, al afirmar que “las consultas previas deben ser conducidas de buena fe, de manera adecuada, para que pueda alcanzarse un acuerdo o consentimiento relacionado a las medidas propuestas”, deja claro que las consultas no pueden ser un “consultar por consultar”, estas necesariamente deben vincular la decisión, es decir, sin el consentimiento o acuerdo entre el pueblo indígena y los demás sujetos interesados, no es posible que se emita la medida administrativa o legislativa.

Consultas comunitarias en Guatemala

Guatemala ha ratificado el Convenio 169 de la OIT, estando obligado el Estado al cumplimiento de la normativa que ratificó en 1996. Es decir, desde el momento en que se pretende emitir una medida administrativa o legislativa, y esta afectara a los pueblos indígenas (Maya, Xinka y Garífuna) es obligación del Estado guatemalteco consultar previamente a estos pueblos. La realidad se muestra muy desalentadora en este sentido.

Ante la invisibilidad que el Estado guatemalteco ha hecho del efectivo y adecuado cumplimiento de la consulta previa, de sus obligaciones internacionales en el respeto de este importante instrumento jurídico, y el nulo respeto a la autodeterminación, los pueblos indígenas han organizado y llevado a cabo consultas que se han denominado “Consultas Comunitarias”.

Así como afirma Ameller (2012: 119)

“Como reacción a dicha omisión, en las comunidades indígenas donde se llevan a cabo proyectos de exploración o explotación minera, se han realizado consultas promovidas por los propios pobladores, los alcaldes municipales e, incluso, algunas empresas han informado a las comunidades, en el marco del

reglamento antes citado; a este tipo de consultas se las ha denominado “consultas comunitarias”. (Ameller, 2012: 119)

Debido a la falta de interés de la clase política guatemalteca, y las presiones del sector empresarial (oligarquía guatemalteca que se ha apropiado de la mayoría de las tierras ancestrales de los pueblos indígenas), para que no sean respetados los derechos de los pueblos indígenas, la normativa nacional no se ha adecuado a las obligaciones que Guatemala contrajo cuando ratificó el Convenio 169 de la OIT.

Con esto es importante aclarar que al hablar de “adecuar la normativa nacional” no significa emitir una ley de consulta, que establezca un procedimiento de consulta general, homogéneo para todos los pueblos indígenas.

Con esto nos referimos a que el Convenio 169 de la OIT trata de derechos fundamentales para que los pueblos indígenas puedan desarrollarse, respetando su autonomía. Derechos como la demarcación de territorios, derecho a la salud y educación diferenciada, a practicar sus tradiciones y costumbres conforme los pueblos así lo decidan, derecho a tener una organización social, política y jurídica propias, son obligaciones que el Estado guatemalteco contrajo con la ratificación del Convenio 169 de la OIT (así como en los Acuerdos de Paz), que aun en la actualidad, no se ven aplicados.

Un claro ejemplo de esto se ve reflejado en los casos de explotación mineral, donde el Ministerio de Energía y Minas y el Ministerio de Ambiente y Recursos Naturales, encargados de otorgar licencias de exploración y explotación, después de elaborados los estudios de impacto ambiental que determina la ley, no consideran la consulta previa como un requisito esencial para otorgar dichas licencias, lo cual va en contra del Convenio 169 de la OIT.

También los casos en que las empresas mineras colocan en tela de juicio la existencia de un pueblo indígena en la región donde están explotando minerales, para negar así el derecho de consulta previa.

Podemos observar que, en Guatemala, como en la mayoría de América Latina, los procesos de consulta solamente son realizados cuando se acude al sistema judicial. Es decir, los gobiernos no consideran la obligación de consultar a los pueblos como un derecho humano, fundamental para emitir una medida administrativa.

Esta omisión del Estado en realizar consultas previas representa un gran problema, no solamente cuando se trata de la implementación de megaproyectos de explotación mineral, sino también en construcción de carreteras e hidroeléctricas y en general en la adopción de medidas administrativas y legislativas que afectarán

a los pueblos indígenas, de forma positiva o negativa, en sus derechos.

Otro ejemplo que podemos traer es el caso de la mina Marlin. La comunidad manifestó su descontento sobre la implantación de la empresa en su territorio, ya que el gobierno omitió la realización de la consulta previa, al otorgar la licencia de explotación, por lo que fue propuesto al gobierno la realización de una consulta basándose en una legislación interna, una institución que se encuentra regulada en el Código Municipal, la cual permite realizar consultas comunitarias a través de la municipalidad (MAZARIEGOS, 2014: 29).

Así como afirma Anaya (2011: 9) la primera consulta comunitaria fue realizada en 2005, a partir de esta, fueron desarrolladas otras consultas comunitarias, que siempre tuvieron el mismo resultado, la negativa para la implementación de empresas mineras. Estas consultas comunitarias han representado una forma de oponerse a los megaproyectos que afectan sus territorios, ante la indiferencia del gobierno:

“La primera de estas ‘consultas comunitarias’ fue convocada y realizada por el Concejo Municipal de Sipacapa en 2005, en relación con la mina Marlin, expresando la oposición mayoritaria de los miembros de las comunidades consultadas a dicho proyecto. Desde entonces, se han sucedido casi medio

centenar de consultas similares a las comunidades indígenas afectadas por distintos proyectos, que han contado con la participación amplia de los miembros de dichas comunidades. La gran mayoría de estas iniciativas han expresado una rotunda negativa a estos proyectos, llevando en algunos casos, como en Huehuetenango, a la declaración de “zonas libres de minería”. (Anaya, 2011: 9)

Continúa afirmando Anaya (2013: 21, 22):

“En algunos casos, los pueblos indígenas han formalizado sus decisiones en contra de las medidas o proyectos impulsados por los Estados y de las consultas con los Estados, mediante procesos altamente participativos. En Guatemala, comunidades Mayas han organizado lo que han denominado ‘consultas comunitarias de buena fe’, al margen de las consultas con el Estado. Esta consiste básicamente, en una discusión entre los integrantes de una comunidad sobre un proyecto de minería o de otro tipo impulsado por el Estado, pero sin su presencia y seguido por un referéndum sobre el proyecto. En todos los proyectos de minería y de inversión, estos han llevado a decisiones colectivas claras en su contra. Líderes Mayas han

insistido en mantener posiciones en contra de los proyectos basados en estos procesos y generalmente han resistido entrar en diálogo con el Estado o las empresas promotoras de los proyectos, argumentando que la consulta debida ya se ha realizado y que su negativa a los proyectos es vinculante”. (Anaya, 2013: 21, 22)

Podemos ver aquí, cómo las comunidades en Guatemala han buscado una forma de hacer respetar su derecho de consulta previa, y oponerse a la imposición de megaproyectos, a través de la realización de estas consultas comunitarias, sin embargo, es importante resaltar que estas consultas surgieron en la práctica por la omisión de los Estados en realizar la consulta previa que se establece en el Convenio 169 de la OIT.

La rápida aceptación de estas consultas comunitarias quedó evidenciada, ya que a partir de la realización de la primera estas comenzaron a realizarse con mayor regularidad. En el 2004 y 2005 fueron realizadas solamente cuatro, estas fueron incrementando en los años 2006, las cuales fueron ocho, en 2007 fueron trece, en 2008 dieciséis, este último año fue en el que más consultas comunitarias se realizaron. Ya en 2009 fueron realizadas diez, en 2010 seis, y del 2011 al 2012 fueron realizadas once consultas comunitarias. Estas en su mayoría tuvieron como resultado la negativa a la minería (AMALLER, 2012: 124).

Estas consultas comunitarias tienen como fundamento legal el artículo 17 del Código Municipal (GUATEMALA, 2002), inciso K:

“ARTÍCULO 17. Derechos y obligaciones de los vecinos. Son derechos y obligaciones de los vecinos:

(...)

k) Pedir la consulta popular municipal en los asuntos de gran trascendencia para el municipio, en la forma prevista por este Código.”

34 ◀

Como se puede constatar, las consultas populares de que trata el Código Municipal están destinadas para los vecinos de un municipio, esta no es específica para los pueblos indígenas.

Esto representa un problema fundamental cuando se intenta defender y reivindicar los derechos de los pueblos indígenas, porque al fundamentar la consulta comunitaria en el Código Municipal y no en el Convenio 169 de la OIT, sin seguir las características y principios de esta última, se está dando herramientas para que las consultas comunitarias sean fragilizadas.

Las consultas populares que son reconocidas por el Código Municipal son una herramienta para que las personas que habitan una determinada circunscripción municipal participen en las decisiones que les afectarán dentro del municipio. Esta no

es específica para los pueblos indígenas, y no cuenta con la fuerza jurídica que sí tiene la consulta previa del Convenio 169 de la OIT.

Por su parte la consulta previa establecida en el Convenio 169 de la OIT, es un derecho humano de los pueblos indígenas, que posee jerarquía superior que las leyes ordinarias, es decir cualquier norma que sea contraria a lo establecido en el Convenio 169 de la OIT, no tiene validez. Por lo tanto, si se otorga una licencia de explotación minera sin haber realizado la consulta previa a los pueblos indígenas que podrían ser afectados, esta licencia es ilegal.

Con esto no se intenta justificar la omisión del Estado en respetar los derechos de los pueblos indígenas, todo lo contrario. El Estado guatemalteco está obligado a cumplir con la obligación de realizar la consulta previa y reconocer su carácter vinculante, y no realizar ninguna medida administrativa o legislativa sin antes consultar a los pueblos indígenas afectados por esta, ya que ratificó el Convenio 169 de la OIT. Es responsabilidad del Estado consultar a los pueblos indígenas.

La realización de consultas comunitarias fundamentándose en el Código Municipal solamente reflejan la ausencia del compromiso del Estado, y la organización de las comunidades, que han encontrado este mecanismo para expresar su rechazo a la implementación de megaproyectos

ilegales (por no cumplir con los requisitos legales de consulta previa), que afectan sus territorios y colocan en riesgo la integridad física y cultural de los pueblos indígenas⁹.

La reglamentación de la consulta previa como una clara violación al derecho de autodeterminación de los pueblos indígenas

Es el denominador común en los países en América Latina, utilizar la falta de reglamentación del Convenio 169 de la OIT, para negar la realización de procesos de consulta previa. Esto ha sido atacado de forma vehemente por la academia en los últimos años. Así también en informes de relatores sobre los derechos de los pueblos indígenas, esta cuestión ha sido ampliamente debatida. Los Estados que han ratificado el Convenio no pueden alegar la falta de realización de procesos de consulta por el hecho de no tener una ley específica que establezca procedimientos de consulta a los pueblos indígenas.

Guatemala ratificó el Convenio 169 de la OIT el 05 de junio de 1996, entrando este al ordenamiento jurídico nacional a través del decreto No. 9-96 del Congreso de la República, en este se establece su aprobación, siguiendo las disposiciones que se encuentran en la Constitución Política de la República.

Por tratarse de un Convenio que trata sobre derechos humanos esta es superior a cualquier ley ordinaria. Esto según el artículo 46 de la Constitución.

Por lo tanto, la consulta previa, aunque no se encuentre establecida en alguna ley ordinaria o en la propia Constitución, esta forma parte del ordenamiento jurídico guatemalteco, desde el momento en que el Convenio 169 de la OIT fue ratificado.

Esto está siendo levantado en estas líneas, porque los Estados, y algunos operadores del derecho, funcionarios y servidores públicos, utilizan el argumento de la falta de normativa para negar el derecho de consulta de los pueblos indígenas.

Esto también lo podemos ver reflejado en la sentencia de la Corte de Constitucionalidad de 2018, emitida en el caso de la Minera San Rafael.

En esta sentencia son levantados varios aspectos interesantes: en primer lugar, fueron solicitados estudios antropológicos a instituciones de investigación del país, lo

⁹ Se afirma que son proyectos ilegales porque no cumplieron con todos los requisitos establecidos en la ley: el derecho de consulta previo, libre e informado. Es una práctica común que las grandes empresas, así como los gobiernos no cumplan con el requisito esencial de llevar a cabo consultas previas, pero esto no significa que por mandato legal no estén obligados. En muchos casos se ha judicializado y se ha pedido la nulidad del proceso de licenciamiento. Estos casos los podemos encontrar en Guatemala con las sentencias de la Corte de Constitucionalidad que ha ordenado la celebración de procesos de consulta.

cual es un punto importante y novedoso en los procesos judiciales. De esto pueden ser aprovechadas experiencias no solamente en lo que se refiere a la autoidentificación de los pueblos indígenas, sino también al derecho que los pueblos tienen sobre sus territorios.

Es decir, es importante que dentro de los procesos judiciales se comiencen a utilizar herramientas como los estudios antropológicos o geográficos, para recabar pruebas de la existencia de pueblos indígenas en una región y la existencia de tierras que están siendo tradicionalmente ocupadas, de forma ancestral por estos pueblos.

36 ◀

Esto último respetando el derecho de autoidentificación de los pueblos indígenas amparados por el Convenio 169 de la OIT. Es decir, no será el estudio antropológico que dará validez a la autoidentificación, ni el Estado, son los propios pueblos que se autoidentifican como pueblos indígenas.

En segundo lugar, fue determinado en la sentencia que para emitir licencia de exploración a la Minera San Rafael el Ministerio de Energía y Minas, tenía que esperar a que el pueblo Xinka fuera consultado (CC, 2018: 545):

“Si esta circunstancia acaeciera en época en la que ya hubiere sido emitida por el Congreso de la República la regulación relativa al derecho de consulta a los pueblos indígenas, el proceso consultivo

deberá agotarse conforme tal regulación; de lo contrario, deberá ser realizado conforme las pautas descritas en el presente fallo.” (CC, 2018: 545)

En este trecho, podemos observar que la Corte de Constitucionalidad sigue el criterio que debe existir una ley ordinaria que establezca el procedimiento de consulta previa, y que en caso esta aun no haya sido emitida, debe seguirse lo determinado en la sentencia.

Esto representa un gran problema, ya que al ordenar al Congreso de la República emitir una ley de consulta, existe la posibilidad que se establezca un procedimiento uniforme para los pueblos indígenas que existen en Guatemala.

Como fue apuntado en líneas anteriores, una de las características de la consulta previa es que esta debe ser culturalmente adecuada. El proceso de consulta no puede entenderse como una serie de pasos preestablecidos por asesores o diputados que difícilmente conocen la realidad y organización social y política de los pueblos indígenas.

Una homogeneización de procesos de consulta, atenta contra el derecho de autodeterminación de los pueblos que establece que son ellos los que realmente saben la forma en que sus vidas serán guiadas. Y más importante aún, son ellos quienes conocen sus procesos internos de

toma de decisión. No es el Congreso de la República, quien determina la forma en que los pueblos indígenas deben ser consultados.

La falta de normas ordinarias que establezcan un procedimiento de consulta previa ha permitido en otras partes del mundo que los pueblos indígenas tomen el protagonismo de sus propios procesos de decisión, los cuales en la realidad son practicados de forma ancestral.

Esto lo podemos observar muy claramente en Brasil, donde los pueblos indígenas, comunidades tradicionales y quilombolas, ante el peligro que representaba la reglamentación de procesos de consulta por parte del Congreso Nacional, tomó la iniciativa de crear los Protocolos de Consulta y Consentimiento Previo, Libre e Informado.

Estos instrumentos que se fundamentan en el derecho de autodeterminación son documentos que explican la forma en que los pueblos indígenas, comunidades tradicionales y quilombolas, toman sus decisiones. Es una forma de explicar a las autoridades cómo ellos quieren ser consultados. Son elaborados de forma participante, por la comunidad, respetando y siguiendo su organización social e instituciones representativas.

Estos protocolos de consulta previa son un instrumento que contiene los procesos de toma de decisión. La mayoría de estos

protocolos establecen quiénes serán consultados: ancianos, mujeres, hombres, niños, profesores, etc. Los pasos a seguir, si serán dos tres o veinte reuniones de conversación, seminarios, asambleas generales, o conferencias.

Existen varios protocolos de consulta¹⁰, y estos son toda una experiencia de aprendizaje y apropiación de instituciones y terminologías que son exógenas e impuestas a los pueblos indígenas (procedimientos de licenciamiento, creación de leyes, etc.). También sirve como una forma de consolidar y fortalecer la organización social, política y jurídica de estos grupos sociales¹¹.

Esta dinámica de creación de Protocolos de Consulta solamente fue posible por la falta de una ley rígida que encasille a los pueblos indígenas, estos tienen la libertad para crear instrumentos que expresen realmente el espíritu de comunidad de los pueblos, y cada particularidad de sus culturas. Estos son escritos en sus idiomas indígenas, con lenguaje poco técnico.

¹⁰ El primer protocolo de consulta en Brasil fue elaborado por el Pueblo indígena Waiampi, que se localiza en el estado de Amapá.

¹¹ Este caso es muy evidente con el Pueblo Mura del Amazonas, que antes de realizar su protocolo de consulta, tenía una organización social muy segregada. No contaba con una organización representativa que pudiera defender los derechos de todos los Mura. A partir de la elaboración de su Protocolo de Consulta Previo, que llevó un año para ser finalizado, surgieron varios líderes que tomaron una posición mucho más activa en la defensa de los derechos del Pueblo Mura.

Consideraciones finales

Como pudimos constatar, en el recorrido del presente artículo, la consulta previa es un mecanismo por medio del cual los pueblos indígenas tienen el derecho, y el Estado la obligación, de ser consultados cuando una medida administrativa o legislativa les afectará directamente en sus derechos. Es a través de la celebración de procesos de consulta previa que los pueblos indígenas pueden efectivizar el derecho de autodeterminación, son ellos mismos los que deciden sus caminos de desarrollo y si una medida traerá beneficios y prejuicios a la colectividad.

38 ◀

La realización de las consultas comunitarias por parte de los alcaldes municipales y líderes comunitarios representa una forma en que los pueblos indígenas pueden expresar su oposición a grandes proyectos de explotación mineral, hidroeléctricas o construcción de carreteras. Es el Estado de Guatemala el obligado en celebrar procesos de consulta previa, y son los pueblos los que determinan las formas adecuadas de diálogo y participación para que puedan tomar el protagonismo en decisiones que les afectarán, así como la realización de sus propios procesos de consultas previas conforme lo establecido en el Convenio 169 de la OIT, y conforme sus usos, costumbres, tradiciones y organización social, y formas internas de toma de decisiones.

La forma en que la consulta previa es desarrollada, y sus características y

principios son aplicados: siendo esta culturalmente adecuada, libre, previa, informada, de buena fe, que se trate de todo un proceso y no de una reunión o audiencia, ha sido fundamental para permitir un diálogo intercultural entre pueblos indígenas, Estado y empresas.

Los Estados utilizan como justificativa para no realizar consultas previas, la inexistencia de leyes ordinarias que reglamenten los procesos de consulta previa. Estas leyes no son necesarias toda vez que el Convenio 169 de la OIT es claro en el sentido de obligar a los Estados a consultar a los pueblos indígenas cuando una medida administrativa o legislativa les afectará directamente.

Porsu parte, la reglamentación de la consulta previa impide a los pueblos indígenas adecuar sus procesos de toma de decisión. No permite que exista un reconocimiento a la diversidad de organizaciones sociales y políticas existentes en estos pueblos, por lo cual pensar en procesos de consulta que sigan un mismo patrón es un atentado contra el derecho de autodeterminación.

No todos los pueblos toman sus decisiones de la misma forma, por lo que es imposible pensar en un solo proceso de consulta previa, ya que iría contra sus principios y fundamentaciones.

La no reglamentación del proceso de consulta previa permite a los pueblos ir adecuando a su propia organización social,

política y jurídica, las medidas que intenten implementarse en sus territorios y afecten sus derechos.

Los Estados deben asegurar el cumplimiento del Convenio 169 de la OIT, y los

procesos de participación que en este se reconocen, creando para esto mecanismos adecuados para que los pueblos indígenas puedan llevar a cabo, conforme sus usos, costumbres y tradiciones, sus propios procesos de decisión.

Bibliografía

- Ameller, Vladimir, (2012). *Derecho a la Consulta Previa de los Pueblos Indígenas en América Latina*. La Paz-Bolivia: Fundación Konrad Adenauer (KAS) – Programa Regional de Participación Política Indígena (PPI).
- Anaya, James, (2005). *Los pueblos indígenas en el derecho internacional*. Tradução: Luis Rodríguez-Piñero Royo. Madrid. Editorial Trotta, S. A,
- Anaya, James, (2009). *Promoción y protección de todos los derecho humanos, civiles, políticos, económicos, sociales y culturales, incluido el derecho al desarrollo. Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas*. Organização das Nações Unidas. Distr. General. Consejo de Derechos Humanos. (Série Texto Técnico, A/HRC/12/34)
- Anaya, James, (2011). *Informe del Relator Especial sobre los derechos de los pueblos indígenas. Observaciones sobre la situación de los derechos de los pueblos indígenas de Guatemala en relación con los proyectos extractivos, y otro tipo de proyectos, en sus territorios tradicionales*. Organización de las Naciones Unidas. Distr. General. Consejo de Derechos Humanos. (serie Texto Técnico A/HRC/18/34/Add.3).
- Anaya, James, (2013). *El derecho a la consulta previa en el derecho internacional. Encuentro extraordinario de la Federación Iberoamericana del Ombudsman. El derecho a la Consulta Previa de los Pueblos Indígenas. El rol de los ombudsman en América Latina*. Lima. Defensoría del Pueblo.
- CC, Corte de Constitucionalidad (2018). Guatemala. *EXPEDIENTE 4785-2017. Sentencia de Acción Constitucional de Amparo*. Guatemala. CC.
- CNDH, Comisión Nacional de los Derechos Humanos, (2016). *La consulta previa, libre, informada, de buena fe y culturalmente adecuada: pueblos indígenas, derechos humanos y el papel de las empresas*. México. CNDH.
- Cetina, Carla Judith Castro (2016). *O direito de autodeterminação dos povos indígenas e a instrumentalização da consulta prévia, livre e informada, na Guatemala e no Brasil*. Tesis de maestría. Universidad del Estado de Amazonas. Programa de posgraduación en Derecho Ambiental. Manaus, Brasil
- Dary, Claudia F., coord. *Historia e Identidad del Pueblo Xinka*. Universidad de San Carlos de Guatemala. Dirección General de Investigación. Instituto de Estudios Interétnicos.

- Programa Universitario de Investigación en Cultura, pensamiento e identidad en la sociedad guatemalteca. Disponible en: <<https://digi.usac.edu.gt/edigi/pdf/xinka.pdf>> Acceso en: 11 de octubre de 2020.
- Fundación para el Debido Proceso, (2015). *Derecho a la consulta y al consentimiento previo, libre e informado en América Latina. Avances y desafíos para su implementación en Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Guatemala y Perú*. Washington: Oxfam.
- García, Carlos Ochoa, (2002). *Derecho Consuetudinario y Pluralismo Jurídico*. Guatemala: Cholsamaj.
- García, Pablo Ajpub', (2009). *Raíz y espíritu del conocimiento maya*. Guatemala: Universidad Rafael Landívar, Instituto de Lingüística y Educación: Programa de Educación Intercultural Multilingüe de Centroamérica.
- Guatemala. (1986). *Constitución Política de la República de Guatemala*. Guatemala. Asamblea Nacional Constituyente.
- Guatemala, (2012). Decreto Número 12-2002. Código Municipal. Congreso de la República de Guatemala. ► 41
- Instituto Socioambiental, (2016). *Consulta livre, prévia e informada na Convenção 169 da OIT*. Análisis de la Consulta Previa establecida en el Convenio 169 de la OIT, sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes. Disponible en: <http://www.socioambiental.org/inst/esp/consulta_previa>. Aceso en: 10 junio de 2020.
- Instituto Socioambiental, (2002). *Povos Indígenas no Brasil. Baniwa*. Disponible en: <<https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Baniwa>> Acceso en: 11 octubre de 2020.
- Mazariegos, Mónica, (2014). *Derecho a la consulta y disenso. Por el uso contrahegemónico del derecho*. Tesis de Doctorado en Derechos Humanos. Universidad Calor III de Madrid, Instituto de Derechos Humanos “Bartolomé de las Casas”. España.
- Mayén, Guisela; Erazo, Daniela; Lanegra, Ivan, (2014). *El Derecho a la consulta previa, libre e informada. Hallazgos de un proceso de aprendizaje entre pares para la investigación y la acción en Ecuador, Guatemala y Perú*. Perú. NEGRAPATA S. A. C.
- OIT, Organización Internacional del Trabajo, (1989). *Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales*. ONU. Disponible en: <<https://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=->

NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_INSTRUMENT_ID:312314>. Acceso en: 14/10/2020.

ONU, Organización de las Naciones Unidas (2007). *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*, ONU. Disponible en: <https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf>. Acceso en: 14/10/2020.

Santos, Boaventura de Sousa; Jiménez, Agustín Grijalva, (2012). *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador*. Ecuador: Abya Yala, Fundación Rosa Luxemburg.

La acumulación por desposesión y sus restricciones al ejercicio ciudadano de los pueblos indígenas en Guatemala. El caso de la mina Marlin en San Miguel Ixtahuacán, San Marcos

Accumulation by dispossession and its restrictions on the citizen exercise of indigenous people's rights in Guatemala. The Marlin Mine case, San Miguel Ixtahuacán, San Marcos

Negli René Gallardo Alvarado

Resumen: Dentro de la implementación de las políticas neoliberales de ajuste estructural en América Latina, se presentó un escenario propicio para la expansión de la inversión extranjera directa (IED), sobre todo, en forma de proyectos extractivos como la minería metálica. En el caso guatemalteco, al implementarse estos proyectos en los territorios ancestrales de los pueblos indígenas han restringido más su ejercicio ciudadano. El artículo aborda este fenómeno desde una perspectiva histórica, caracterizándolo como un nuevo proceso de acumulación por desposesión que se sirve de estos territorios para solucionar las crisis de sobreacumulación al desplazarles parte de los excedentes de capital en forma de IED. Se aborda el caso de la mina Marlin, en San Miguel Ixtahuacán, San Marcos, como un caso ejemplar de los efectos negativos que esta forma de IDE puede llegar a tener sobre la vivencia de sus principios cosmogónicos —como el *Qchwinqlal* del pueblo Mam—.

► 43

Palabras clave: acumulación por desposesión, pueblos indígenas, racismo y ciudadanía.

Abstract: Within the implementation of neoliberal structural adjustment policies in Latin America, a favorable scenario was presented for the expansion of foreign direct investment (FDI), especially in the form of extractive projects such as metal mining. In the Guatemalan case, by implementing these projects in the ancestral territories of indigenous peoples, they have further restricted their citizen practice. The article approaches this phenomenon from

a historical perspective, characterizing it as a new accumulation by dispossession process that uses these territories to solve the crisis of over accumulation by displacing part of the surplus capital in the form of FDI. The Marlin mine case, in San Miguel Ixtahucán, San Marcos, is approached as an exemplary case of the

negative effects that this form of FDI can have on the experience of its cosmogonic principles – such as the *Qchwinqlal* of the Mam people–.

Keywords: accumulation by dispossession, indigenous people, racism and citizenship.

Introducción

44 ◀

En Guatemala, a partir de la firma de los Acuerdos de Paz, se abre un ciclo intensivo de implementación de políticas neoliberales que buscaban la captura de cuotas mayores de Inversión Extranjera Directa (IED). Desde el inicio de la primera década del siglo XXI, se observa un repunte notorio en el otorgamiento que el Estado hizo de licencias a proyectos extractivos, dentro de los que destacan la minería metálica a cielo abierto y la generación de energía eléctrica mediante hidroeléctricas. Uno de los casos más sobresalientes fue el de la mina Marlin, en el municipio de San Miguel Ixtahuacán –habitado principalmente por el pueblo Mam–, del departamento de San Marcos, que entre 2005 y 2017 extrajo 63.2 toneladas de oro (Escalón, 2018). Dicha implementación implicó, además del deterioro ambiental debido a la minería a cielo abierto, nuevas restricciones al ejercicio ciudadano de sus habitantes, en la forma de

acceso disminuido a servicios de salud y educación, como de un goce mermado de sus derechos culturales y laborales.

Este tipo de proyectos suelen ser llamados –por las agencias de cooperación internacional, los gobiernos y las élites económicas– como de desarrollo para las comunidades receptoras. Sin embargo, a pesar de que el desarrollo no es un concepto unívoco, su alusión dentro de la industria extractiva ha servido de soporte para su creciente proliferación, sobre todo en territorios indígenas que consolida aún más el racismo estructural en el país. Con ello, las corporaciones transnacionales, en colusión con la oligarquía y el Estado, quieren negar la condición de sujetos políticos colectivos a estas comunidades, que recurrentemente han planteado una resistencia vigorosa porque, con base en su cosmovisión, creen en formas alternas para alcanzar su bienestar.

El artículo aborda los efectos, en la participación política de los pueblos indígenas, que tiene la acumulación por desposesión en forma de proyectos extractivos que han sido justificados mediante aforismos como el desarrollo que supuestamente les acompañan. Para lo que se explora la relación que han vivido los pueblos indígenas con la consolidación de un Estado-nación monocultural, y sus efectos en su participación social, que desemboca en la síntesis de los argumentos con un breve estudio de caso de la mina Marlin en el municipio de San Miguel Ixtahuacán, San Marcos. Como breve acotación metodológica, cabe mencionar que, para este estudio de caso, la temporalidad abarcada va desde 1997, en que el Estado guatemalteco realizó modificaciones a la ley de minerías para atraer IDE, hasta el 2017 cuando se suscita el cierre de las operaciones de la mina. Como fuentes de información se utilizaron documentos, entre los que se encuentran reportajes periodísticos, datos censales e informes de investigación, así como entrevistas a profundidad a líderes comunitarios durante el mes de febrero del 2010. Se recurre a esta técnica con el propósito de describir la evolución reciente de la acumulación por desposesión, generada por las actividades productivas de la industria extractiva, así como para analizar e interpretar, a la luz de la teoría, los efectos e implicaciones que esta tiene sobre la participación ciudadana de los pueblos indígenas en Guatemala.

La economía-mundo capitalista y su actual contexto neoliberal

La economía-mundo capitalista

Para hablar del contexto actual guatemalteco, en el que se registra desde finales del siglo XX un auge generalizado de proyectos productivos extractivos, principalmente explotación de hidrocarburos, minerales metálicos y la generación de energía, se debe hacer una breve descripción del sistema social mundial del que forma parte el país. La mejor manera de caracterizar este sistema es cómo una economía-mundo capitalista nacida en Europa a finales del siglo XV, que dadas sus propias características políticas se expandió hasta abarcar prácticamente todo el mundo en la actualidad.

Por economía-mundo se debe entender una zona geográfica amplia en la que existe, por razones históricas, una división extensiva del trabajo, un enorme intercambio de mercancías y grandes flujos de capital y empleo. Un punto clave de su organización, sostenibilidad en el tiempo y expansión geográfica es que no está circunscrita a las fronteras de una misma estructura político-administrativa de carácter unitaria, más bien sucede lo opuesto, ya que esta zona la componen una gran cantidad de unidades políticas menores dentro de un sistema interestatal —que viene a ser el conjunto integrado de los Estados-nación actuales—. A su vez,

contiene en su interior múltiples culturas y grupos sociales en constante interacción, que, sin embargo, no ha impedido el surgimiento de algunos patrones culturales comunes y hegemónicos. Asimismo, este sistema social otorga prioridad a la acumulación incesante de capital, lo que le confiere el apelativo de ser un sistema capitalista (Wallerstein, 2004).

De lo anterior, es importante resaltar que, la economía-mundo capitalista, dada su histórica división del trabajo, separa en su seno procesos productivos que pueden nombrarse centrales y periféricos, dado que los primeros obtienen un margen mayor de ganancia generado por una mayor incorporación de la técnica a sus mercancías —es decir, de mayor industrialización—. Esto implica que el mundo quede dividido en tres zonas, un centro, una semi periferia y una periferia que son integradas por todos los países, en función del papel que juega cada uno dentro de esta división del trabajo. Dicha división genera unas condiciones inequitativas en el intercambio de mercancías entre países con un constante flujo de excedentes económicos de los productores de la periferia hacia los del centro. De lo que también, en términos políticos, se desprende el tener estados centrales, semi periféricos y periféricos con relación a su injerencia sobre la política internacional (Wallerstein, 2004).

El actual contexto neoliberal dentro de la economía-mundo capitalista

Dadas sus contradicciones internas, esta economía-mundo capitalista, presenta continuamente crisis de sobreacumulación que, “se expresan como excedentes de capital y de fuerza de trabajo que coexisten sin que parezca haber manera de que puedan combinarse de forma rentable a efectos de llevar a cabo tareas socialmente útiles. Si no se producen devaluaciones sistémicas (e incluso la destrucción) de capital y fuerza de trabajo, deben encontrarse maneras de absorber estos excedentes. La expansión geográfica y la reorganización espacial son opciones posibles” (Harvey, 2005a: 99 y 100).

A principios de la década de 1970, se presentó una nueva crisis de sobreacumulación que vino a abrir las puertas para el surgimiento e implementación mundial de una teoría de prácticas político-económicas, conocida como neoliberalismo, que proponía alcanzar el bienestar humano a través de liberalizar el mercado, el comercio y el emprendimiento individual, pero sobre todo mediante un marco institucional que garantizara los derechos de propiedad privada y un papel limitado del Estado que se enfocara en mantener estas condiciones (Harvey, 2005b). Con base en estas premisas, y de la mano de

políticos influyentes como Ronald Reagan y Margaret Thatcher, el neoliberalismo se tradujo en una serie de políticas públicas dirigidas a la desregulación de la mayoría de actividades productivas rentables, a la regulación en favor de los derechos y garantías de la propiedad privada y a la privatización de activos estatales con alto potencial productivo. Estas políticas abrieron la posibilidad para salir de esa crisis mediante ajustes espacio-temporales del proceso de acumulación de capital y absorber, de forma rentable, los excedentes de trabajo o de capital que la originaron.

En términos generales, dos son las principales formas para la absorción de estos excedentes: “(a) el desplazamiento temporal a través de las inversiones de capital en proyectos de largo plazo o gastos sociales (tales como educación e investigación), los cuales difieren hacia el futuro la entrada en circulación de los excedentes de capital actuales; (b) desplazamientos espaciales a través de la apertura de nuevos mercados, nuevas capacidades productivas y nuevas posibilidades de recursos y de trabajo en otros lugares; o (c) alguna combinación de (a) y (b)” (Harvey, 2005a: 100 y 101).

El caso (a) se refiere a la inversión de capital, en gasto social, dentro de las fronteras políticas del Estado en el que se presenta la sobreacumulación —principalmente ubicados en el centro de la economía-mundo capitalista—, mientras que en el caso (b) implica el desplazamiento en el espacio

de la inversión de capital hacia el territorio de un Estado —por lo general periférico— que ofrezca las condiciones adecuadas para obtener un retorno óptimo que viabilice —nuevamente— el proceso de acumulación. Es así como, para América Latina, el segundo mecanismo, el b, activó una ola de ajustes espaciales de capital dando origen a nuevos procesos de acumulación por desposesión¹ de alto beneficio para los Estados del centro de la economía-mundo capitalista. Por ello, a partir de la década de 1980, se va a abandonar definitivamente la estrategia de crecimiento económico de la industrialización para la sustitución de las importaciones (ISI) y se retornará a una estrategia basada nuevamente en la exportación de commodities —productos agroalimentarios, minerales y otras materias primas—. Ello le otorgó un papel fundamental a la explotación de minerales metálicos, como el oro y la plata, fuertemente demandados en países asiáticos como la República Popular de China o la India, así como al petróleo y los monocultivos (Veltmeyer y Petras, 2015). Hasta hoy, se observa una proliferación de proyectos extractivos a lo largo de la región².

1 La acumulación por desposesión “se caracteriza por (...) [el] despojo y desposesión de recursos naturales, del territorio, del paisaje, de los centros ceremoniales (...) implica un vuelco hacia el modelo extractivista —la minería, los hidrocarburos—, y al modelo agroproductor con las bio-tecnologías” (Millán, 2010: 329).

2 Al respecto, el Fondo de Acción Urgente (FAU) indicó en su reporte del año 2016 que, “A partir de 1994 la región se convirtió en la principal receptora de la inversión mundial en exploración minera, superando los 5.000 millones de dólares en 2012 y concentrándose en Perú, México, Brasil,

Desafortunadamente, los gobiernos latinoamericanos con mayor frecuencia llegan a depender cada vez más de la Inversión Extranjera Directa (IED) destinada a la explotación de commodities, que, al final de cuentas, les permite recaudar una cantidad limitada de ingresos públicos (Veltmeyer y Petras, 2015); que se traduce en una contracción del gasto público afectando directamente a la implementación de políticas públicas de protección social. En conclusión, y puesto de forma sucinta, “Las reformas neoliberales han facilitado en dos niveles [la] acumulación por desposesión: en primer lugar, al transferir recursos públicos al sector privado en la forma de derechos minerales y de compañías minerales estatales, y, en segundo lugar, al despojar a los agricultores a pequeña escala y a las comunidades indígenas de los recursos de la tierra y el agua para permitir que las compañías mineras lleven a cabo sus actividades” (Tetreault, 2015: 254).

Guatemala y su rol periférico dentro de la economía-mundo capitalista

Guatemala pertenece, dado su proceso de colonización e inserción económica, a la periferia de la economía-mundo capitalista, ofreciendo mercancías con

bajos niveles de remuneración por unidad producida debido a que, mayormente, estas son materias primas o productos de baja industrialización. Ese lugar periférico es el que le ha sido conferido a Guatemala desde el momento de su invasión y colonización, forzándole a basar su actividad económica en la explotación de la mano de obra —sobre todo indígena— en la extracción de materias primas exportables al mercado mundial.

Algo importante de señalar es que, la expansión de la economía-mundo capitalista, implicó para Guatemala, aproximadamente desde 1870, el impulso del café como su principal producto de exportación. Esto, a su vez, internamente ocasionó una nueva organización de la tenencia de la tierra como de las relaciones sociales, ambos procesos en torno a la finca cafetalera como la nueva unidad productora dominante dentro de su economía. Y con ello, la constitución del Estado liberal oligárquico³, sustentado en el establecimiento de relaciones de producción predominantemente serviles, sobre todo entre la población indígena que era forzada a desplazarse desde el Altiplano para trabajar durante las épocas de siembra y cosecha de este cultivo (Tischler, 1998). Esta forma de organización, que implicó el sometimiento y negación de los pueblos indígenas arrastró, hasta el siglo XX, por lo menos

Chile y Argentina (...) captó el 30% de la inversión minera en el mundo en 2013, resaltándose los porcentajes de Bolivia, Chile y Trinidad y Tobago, que ascienden a más del 50%” (Carvajal, 2016: 13 y 14).

3 Este Estado no se puede entender de otra forma que no sea como un “momento o forma política de la relación construida en torno a la finca cafetalera y sus vinculaciones con el mercado mundial” (Tischler, 1998: 75).

tres grandes problemas: (a) la estructura agraria, (b) el racismo y discriminación, y (c) la violencia consustancial del régimen hacia esta población.

Con referencia a la estructura agraria, “la distribución de la tierra en Guatemala en la díada lati-minifundio se empezó a conformar durante el período colonial y se ha venido agudizando y complejizando en los períodos siguientes” (Sáenz, 2005: 27). En cuanto al racismo⁴ y la discriminación, “la dominación española estableció una diferencia y una relación asimétrica entre indígenas y españoles —en un primer momento— y entre indígenas y otros grupos sociales en los siglos siguientes. Esta ideología racista se construyó y desarrolló articulada a procesos económicos y políticos, y pretende legitimar la exclusión y la dominación de la mayoría de la población guatemalteca” (Sáenz, 2005: 28).

Por su lado, la violencia, sobre todo política, ha sido el principal vehículo para frenar cualquier intento por alcanzar una democratización política y económica de Guatemala. Se podría afirmar que el

extremo más dramático de dicho intento se encuentra en el conflicto armado interno que duró 36 años y dejó por lo menos 444 pueblos desaparecidos, 250 mil personas asesinadas y aproximadamente un millón más desplazadas hacia México, Estados Unidos o Canadá, entre otros países. A lo que se debe sumar un claro tinte racista en dicha política de Estado, pues el 83% de las víctimas fueron personas de origen maya, así como el 85% de estas atrocidades fueron cometidas por el ejército guatemalteco (Velásquez, 2005). Es importante detenerse brevemente y revisar la relación de estos pueblos con el Estado guatemalteco.

Estado y pueblos indígenas: una ciudadanía limitada

Dentro de los pueblos indígenas que habitan actualmente Guatemala, se pueden encontrar tres grupos diferentes: mayas, garífunas y xincas, que tienen historias y orígenes diferentes, pero exclusiones económicas y políticas comunes. Nunca está de más mencionar que, buena parte de la diversidad actual de Guatemala se debe al proceso de colonización iniciado en el siglo XVI, que ocasionó una ruptura abrupta de las sociedades originarias. No se debe de olvidar que, “a principios del siglo XVI, la población (...) estaba organizada en entidades políticas complejas con diferente grado de organización social, económica, administrativa y militar (...) La invasión y ocupación militar española destruyó las

4 El racismo no es otra cosa que “la valoración generalizada y definitiva de unas diferencias, biológicas o culturales, reales o imaginarias, en provecho de un grupo y en detrimento del Otro, con el fin de justificar una agresión y un sistema de dominación. Estas actitudes pueden expresarse como conductas, imaginarios, prácticas racistas o ideológicas que como tales se expanden a todo el campo social formando parte del imaginario colectivo. Pueden proceder de una clase social, de un grupo étnico o de un movimiento comunitario; o provenir directamente de las instituciones o del Estado, en cuyo caso hablaremos de racismo de Estado” (Casaús, 2006: 14).

entidades políticas superiores y preservó las unidades básicas de las mismas: los pueblos de indios se constituyeron sobre la base de las unidades fundamentales de estas entidades. Fue en estos pueblos donde se reconstituyeron los lazos e identidades sociales básicas que, en una dinámica de transformación tuvieron continuidad en el tiempo” (Sáenz, 2005: 26). A diferencia de otros lugares colonizados por las potencias europeas de esa época, en Guatemala estas sociedades originarias no fueron exterminadas, si no por el contrario, se constituyeron en la base de la explotación económica colonial.

50 ◀ Dentro de la economía-mundo capitalista es el Estado, independientemente de su papel central, semi periférico o periférico, la institución que termina por fijar, por lo menos en términos legales, las reglas mediante las cuales va ser posible el ejercicio ciudadano. No se debe olvidar que la ciudadanía, como el ejercicio de las obligaciones y derechos del depositario de la soberanía dentro del Estado-nación —es decir, el ciudadano—, se va expresar en diferentes dimensiones de la realidad social. Aquí se priorizan tres, “Dimensión económica, incluye el derecho al trabajo no precario y/o propiedad de la tierra; Dimensión social, derecho a los servicios sociales básicos, particularmente, salud, educación y seguridad social; Dimensión política, abarca tres componentes lo organizativo y lo electoral (el derecho a elegir y ser electo así como el derecho a

organizarse), los derechos humanos (...) y, los derechos culturales (la organización y movilización desde una perspectiva cultural, corresponde también para el caso guatemalteco a la esfera política)” (Sáenz, 2005: 83).

A lo largo de la historia guatemalteca, se observan diferentes momentos constitutivos de esa ciudadanía, pues durante la época colonial, por el afán de la Corona española, existían dos repúblicas, una de españoles y otra de indígenas, que colocó en una consideración y trato de menores de edad a los segundos negándoles la capacidad para la toma de sus propias decisiones (Sáenz, 2005). La revolución del 20 de octubre de 1944 presenta una ruptura parcial al instaurar mecanismos para ampliar la participación ciudadana de los pueblos indígenas con el surgimiento de instituciones como el Seguro Social, la ampliación de la red de escuelas públicas —tipo federación, por ejemplo—, el derecho y estímulo a la organización política, y la universalización del derecho a la obtención de un salario a cambio del trabajo realizado. No obstante, los dejos de racismo, discriminación y exclusión hacia los pueblos indígenas aún siguen vigentes. El racismo, con formas modernas y contemporáneas de dominación social, ha jugado un papel ideológico central en la configuración de las relaciones sociales, propiciando la negación del pleno ejercicio de los derechos ciudadanos a las personas indígenas. La mitificación y tergiversación

de las diferencias biológicas y culturales de su población, desde la colonización hasta el presente, es un factor que justifica, y en buena parte sostiene, la desigualdad⁵. Porque, desafortunadamente, el racismo “se hace tan cotidiano que se convierte en la mejor arma de reproducción de desigualdades económicas, de exclusión social y sobre todo en un mecanismo de dominación” (Casaús, 2006: 14).

Como parte de este racismo estructural de la sociedad guatemalteca, obsérvese que el Gasto Público (GP) del Estado para el año 2015, entre población indígena y mestiza, muestra una brecha alarmante. De acuerdo con un análisis realizado por el Instituto Centroamericano de Estudios Fiscales (ICEFI), el Estado guatemalteco invirtió Q.10,676.0 millones en la población indígena por Q.31,947.4 millones en la población mestiza, es decir un 2.2% frente a un 6.5% del Producto Interno Bruto (PIB) de ese año (ICEFI, 2017). Brecha que se deja ver en servicios clave para el ejercicio ciudadano como el acceso a educación o la salud; obsérvese el cuadro a continuación.

Cuadro 1
Brecha en el gasto público entre población indígena y mestiza (año 2015)

Gasto por tipo de servicio	Población indígena	Población mestiza
Servicios educativos	Q4,564.9 millones	Q8,451.6 millones
Servicios de salud	Q1,657.4 millones	Q8,502.0 millones
Gasto total a nivel individual	Q3.10	Q6.90

Fuente: Elaboración propia con base en ICEFI (2017).

Esta desigualdad en el GP es desfavorable para la población indígena, restringe su ejercicio ciudadano de forma simultánea en las dimensiones económica, social y política, y termina por reforzar aún más las mismas estructuras que le dan origen. Un menor acceso a servicios de educación termina por constituir, para las personas indígenas, un obstáculo en el desarrollo de sus capacidades innatas que se traduce en menores posibilidades de una mejor participación dentro del mercado laboral y por consiguiente, no poder mejorar sus condiciones de vida. Asimismo, dicha exclusión, también va a restringir su participación en la dimensión política de la ciudadanía.

A la élite oligárquica, que ha impulsado el racismo y a un Estado excluyente que tanto beneficio le ha permitido, actualmente se le

5 Precisamente, una de las características del racismo “ha sido el mantenimiento de una fuerte correlación entre etnia y reparto de la fuerza de trabajo a lo largo del tiempo (...) alegaciones de que los rasgos genéticos y/o “culturales” (...) son las principales causas del reparto diferencial de las posiciones en las estructuras económicas” (Wallerstein, 1988: 68 y 69).

puede asociar con 22 familias⁶ que han sido un aliado clave para posibilitar los ajustes especiales a la crisis de sobreacumulación en los países centrales de la economía-mundo capitalista, en forma de acumulación por desposesión, sobre todo en los territorios ancestrales de los pueblos indígenas. Una muestra clara de ello es el comunicado que su brazo político, el Comité Coordinador de Asociaciones Agrícolas, Comerciales, Industriales y Financieras (CACIF), emitió el 30 de octubre de 2017 con relación al cierre temporal de operaciones de la Mina San Rafael —por obviar el proceso de consultas comunitarias en territorios indígenas—, ordenado por la Corte de Constitucionalidad, en el que calificaba de lamentable que “las cortes propicien un precedente negativo (...) donde es necesario agilizar el desarrollo y generar oportunidades para todos” (CACIF, 2017). Mensaje que trataba de restar importancia a la violación del derecho de los pueblos indígenas a realizar consultas comunitarias como parte del ejercicio político de su ciudadanía y decidir sobre sus territorios.

La oligarquía, organizada en torno al CACIF, no solo ha jugado un

papel preponderante en la recurrente obstaculización de la participación ciudadana de los pueblos indígenas guatemaltecos, sino que lo ha hecho con el firme objetivo de maximizar sus propios beneficios. Por ello, no debe de resultar extraño su particular interés en que el Estado respalde con todas sus instituciones, incluidas las de seguridad y defensa, la IED de los recientes proyectos extractivos de minería, petróleo e hidroeléctricas de los que sus miembros resultan ser socios estratégicos, planteando este tipo de inversión como supuestas oportunidades de desarrollo. Al final de cuentas, el desarrollo en abstracto, se vuelve un recurso discursivo para justificar los proyectos extractivos en territorios ancestrales de los pueblos indígenas.

Desarrollo, un relato puesto al servicio de la hegemonía estadounidense

La Segunda Guerra Mundial (SGM) marcó un reajuste dentro de las relaciones de poder a nivel internacional, ya que catapultó la hegemonía estadounidense y su nuevo sistema financiero internacional de Breton Woods —de donde nacen los organismos intergubernamentales (OIG) de fiscalización financiera como el Banco Mundial (BM) y el Fondo Monetario Internacional (FMI)—. Este sistema financiero se constituyó en un mecanismo idóneo de apuntalamiento de su economía

6 Estas 22 familias “controlan la mayor parte de la industria, la agroexportación, las finanzas y el comercio. La principal fuente de acumulación de capital (...) procede de la agricultura, después han pasado a otros sectores de la producción (...) Estas 22 familias vienen ejerciendo directa o indirectamente el poder político en Guatemala, y miembros de todas ellas forman parte del CACIF, órgano de máximo poder de la iniciativa privada con una gran influencia política en sucesivos gobiernos, que concentra y representa el poder económico” (Casaús, 2010: 177).

a nivel global, que le ha permitido, hasta el día de hoy, controlar los hilos de la economía mundial. No se debe obviar que, debido a ese dominio incontestado de los Estados Unidos de América (EUA), su política exterior ha condicionado, directa o indirectamente, las relaciones sociales a lo interno de la mayoría de países sujetos a su influencia. No es casualidad que el presidente Harry Truman, en su discurso del 20 de enero de 1949 pusiera sobre el tapete geopolítico la supuesta necesidad de resolver los problemas de las áreas geográficas que nombró como “subdesarrolladas” —como la antítesis de los países altamente industrializados—. Su propósito era, “crear las condiciones necesarias para reproducir en todo el mundo los rasgos característicos de las sociedades avanzadas de la época: altos niveles de industrialización y urbanización, tecnificación de la agricultura, rápido crecimiento de la producción material y los niveles de vida, y adopción generalizada de la educación y los valores culturales modernos” (Escobar, 2007: 20).

En buena medida, muchos de los propósitos perseguidos se han desprendido del encumbramiento de la modernidad occidental como proceso de emancipación de la humanidad. No hay que perder de vista que, la modernidad occidental, no es más que una “justificación de una praxis irracional de violencia” (Dussel, 2005: 49). Que en realidad viene a ser un mito para la dominación, basado en las siguientes ideas:

la sociedad moderna se autocomprende como superior, tiene la autoexigencia moral de desarrollar a los que considera primitivos, para lo cual se debe de seguir el ejemplo de Europa y EUA; esta dominación crea víctimas de un sacrificio necesario, que se justifica en la medida de ser su propia culpa por ser primitivos y que además es de carácter inevitable (Dussel, 2005).

Tener presente estos elementos históricos es importante para la discusión sobre el discurso del desarrollo y sus implicaciones para América Latina, y Guatemala en particular. Lo es en la medida que, al salir de la segunda posguerra, existía “la voluntad creciente de transformar de manera drástica dos terceras partes del mundo en pos de los objetivos de prosperidad material y progreso económico. A comienzos de los años cincuenta, esta voluntad era ya hegemónica en los círculos de poder” (Escobar, 2007: 21).

Así las cosas, el desarrollo se constituyó en el concepto central de todas las discusiones en torno a las diversas problemáticas sociales que aquejaban a las sociedades de poca o nula industrialización, dando así origen a una realidad social en sí misma, ya que, “El desarrollo se había convertido en una certeza en el imaginario social (...) La realidad, en resumen, había sido colonizada por el discurso del desarrollo” (Escobar, 2007: 22). A partir de ese momento, el desarrollo, como realidad imaginada, cobró vida de forma tajante y estrictamente ajustada a

los propósitos enunciados por Truman en 1949; que se pueden resumir en la transición de lo que se consideraba tradicional a lo que se consideraba occidentalmente moderno —es decir, industrialización, urbanización, tecnificación o educación y ciudadanía liberales—.

Este hecho no debe ser ignorado, ya que, “Los discursos, tanto desde la academia como desde las instancias políticas, van a reiterar una serie de ideas-fuerza que terminarán por construir el desarrollo como algo imprescindible y la modernización como algo irrenunciable” (Valenzuela, 2009: 133).

54 ◀

Dentro de este entramado discursivo, el concepto de desarrollo viene a justificar en América Latina otra etapa más de desposesión, a partir de las políticas neoliberales de reajuste estructural, mediante la apertura de sus fronteras a las industrias extractivas que han llegado a explotar la naturaleza e incrementar el deterioro de las condiciones de vida de sus poblaciones —en especial, las de los pueblos indígenas—. Hay dos elementos a destacar de esta nueva ola de ajustes, primero que se han materializado en un enorme auge de proyectos mineros, hidroeléctricos y agroindustriales —principalmente para la generación de biocombustibles—, y segundo que su implementación, por lo general, se lleva a cabo en las tierras que los pueblos indígenas reconocen como ancestrales (Sneider, 2015). Lo cual ha

abierto un nuevo ciclo de protesta social en contra de la explotación de la naturaleza y sus bienes de uso colectivo, como en contra de la violación de los derechos culturales de los pueblos indígenas. A manera de síntesis de estos procesos, a continuación se explora el caso de la mina Marlin que operó entre 2005 y 2017 en el municipio de San Miguel Ixtahuacán en el departamento de San Marcos.

La acumulación por desposesión a nivel local: el caso de la mina Marlin⁷

El ajuste espacial a las crisis de sobreacumulación en forma de proyecto minero

En Guatemala, después de la firma de los Acuerdos de Paz, bajo la administración del presidente Álvaro Arzú, se da inicio a la implementación de las políticas neoliberales que han servido de base para la atracción de IED en forma de proyectos extractivos. Un caso ejemplar de este tipo de inversión es el de la mina Marlin —propiedad de la compañía canadiense Gold Corp Inc.—,

7 El estudio de caso es una técnica utilizada para “explicar el carácter evolutivo y complejo de los fenómenos que conciernen a un sistema social que tiene sus propias dinámicas (...) consiste, pues, en referir una situación real tomada en su contexto y en analizarla para ver cómo se manifiesta y evolucionan los fenómenos (...) El caso que se estudia proporciona de hecho un lugar de observación que permite identificar o descubrir procesos particulares” (Mucchielli, 1996: 102).

que durante 12 años —entre 2005 y 2017— extrajo oro y plata en el municipio de San Miguel Ixtahuacán, en el departamento de San Marcos, a cambio de una serie de externalidades para sus habitantes.

El municipio de San Miguel Ixtahuacán cuenta con una extensión territorial de 184 kilómetros cuadrados y se encuentra a una elevación de 2,065 metros sobre el nivel del mar. En cuanto a sus colindancias, al norte de su territorio se localizan los municipios de San Gaspar Ixchil y Santa Bárbara —Huehuetenango—, al sur los municipios de Tejutla y Comitancillo —San Marcos—, al este el municipio de Malacatancito —Huehuetenango— y el municipio de Sipacapa —San Marcos—, y, por último, al oeste con el municipio de Concepción Tutuapa —San Marcos—. En cuanto a sus lugares poblados, además de su cabecera municipal —que lleva el mismo nombre del municipio—, cuenta con 19 aldeas, 41 caseríos y un cantón (Consejo Municipal de Desarrollo y Secretaría de Planificación y Programación de la Presidencia, 2010).

En términos poblacionales, de acuerdo con datos censales, para el 2002 —tres años antes de que la mina iniciara sus operaciones—, este municipio contaba con 29,658 habitantes, de la cual el 9% residía en el área urbana por el 91% que lo hacía en el área rural; y el 98% era indígena —casi en su totalidad perteneciente al grupo lingüístico Mam—. Un 64% de la población mayor a los 6 años de edad sabía

leer y escribir, así como un 80%, del 29% de la población económicamente activa (PEA), se dedicaba a actividades agrícolas (Instituto Nacional de Estadística, 2002). En resumen, un territorio habitado por uno de los pueblos mayas, cuya principal actividad económica era la agricultura que, al contar con minerales preciosos en su suelo, se volvió atractivo para la IED disfrazada de desarrollo.

La condición periférica del Estado guatemalteco, constantemente sujeto a la dinámica y directrices hegemónicas del sistema-mundo capitalista, le hizo funcionar como engranaje para hacer operativas, dentro de su territorio, las políticas necesarias para la atracción de IED. Así, en 1997 se reformó, a solicitud del Partido de Avanzada Nacional (PAN), la Ley de Minería con el fin de otorgar mayores incentivos a estas inversiones⁸. En el caso de la mina Marlin, fue la administración del presidente Alfonso Portillo —del Frente Republicano Guatemalteco (FRG)—, la que el 27 de noviembre de 2003 autorizó su licencia de explotación. Y durante el mandato del presidente Oscar Berger —de la Gran Alianza Nacional (GAN)—, con el uso legítimo de la fuerza otorgó seguridad y certeza jurídica a su proyecto (Solano,

8 No es secreto que, "durante los 90 la mayor parte de países latinoamericanos (...) llevaron a cabo una profunda reforma del marco regulatorio, para conceder amplios beneficios a las grandes empresas transnacionales, que ya vienen operando a escala global" (Svampa y Antonelli, 2010: 15).

2005). Además, fue su administración la que le permitió registrarse como maquila para evitar el pago de impuestos de importación por maquinaria e Impuesto Sobre la Renta (Cabria, 2016). Lo anterior muestra claramente que no fue el producto de un personaje o un gobierno, sino más bien de una política de Estado.

Dos factores clave de la acumulación por desposesión se entrelazaron e hicieron presentes en este caso particular. Por un lado, la operatividad de un sistema interestatal, con Estados débiles y subordinados⁹, para el sostenimiento del capitalismo —con sus constantes ajustes tiempo-espaciales—, y por el otro, el territorio de un pueblo indígena con potencial minero que dentro del contexto de un país racista le confiere la categoría de población y territorio dispensables, en términos de la modernidad occidental y su noción de progreso, y disponible para su explotación en clave capitalista (Millán, 2010). Por ello es que, de 2005 a 2017 Marlin, operó en condiciones idóneas para sus intereses, a costos muy bajos¹⁰ hasta el

punto de lograr ganancias hasta por Q33 mil millones.

Al revisar estos elementos es donde cobra relevancia lo discutido en secciones anteriores de este artículo con relación al papel de la discriminación racial como factor para justificar, bajo el paraguas del concepto de desarrollo, la implantación de este tipo de proyectos mineros en el territorio de pueblos indígenas¹¹. Este proyecto minero no fue otra cosa más que una nueva imposición de las políticas globales coloniales a las que se han tenido que enfrentar a lo largo de los cinco siglos de vida de la economía-mundo capitalista. Ello ha acarreado una serie de implicaciones para sus territorios y habitantes, entre las que destaca la limitación a su ejercicio ciudadano —sobre todo en su dimensión política— que se presentan a continuación.

La acumulación por desposesión en territorio indígena

Como se mencionó en la sección tres de este artículo, la ciudadanía se ejerce, por lo menos, en tres dimensiones interrelacionadas —económica, social y política—, que permite a cada individuo integrarse a sus colectivos inmediatos y dar forma a la sociedad mediante la cual dará satisfacción a sus necesidades. Situación

9 La pertenencia a la periferia de la economía-mundo le hace un Estado débil, subordinado y básicamente intermediario de las decisiones de los Estados del centro (Aguirre, 2003).

10 Para el 2011, se reportaron aproximadamente US\$607 millones de ganancias para sus accionistas —un 67% de los ingresos brutos de la compañía—, en buena medida porque el costo de producción de la onza de oro fue de US\$297 y el de la onza de plata fue de US\$6.14, que en ambos casos equivalía a un 18% de su precio de venta en el mercado internacional (Díaz, 2012). En contraste ese año, en el municipio, la pobreza total rural se registraba en 91% y la pobreza extrema rural en 28% (Instituto Nacional

de Estadística, 2013), mostrando un claro contraste y la lógica extractiva de este tipo de proyectos productivos.

11 El racismo ha servido de base ideológica a nivel mundial para justificar la desigualdad (Wallerstein, 1988).

que se torna complicada, y en muchos casos hasta injusta, dentro del contexto de los actuales Estado-naciones que de manera arbitraria tienden a buscar una homogeneización en el ejercicio de los derechos que le dan vida a la ciudadanía, y con ello niegan la diversidad cultural que les caracteriza. Para muchos países latinoamericanos, como Guatemala, la diversidad cultural de sus sociedades ha sido negada y vilipendiada desde las élites económicas y desde los mismos Estados. La modernidad occidental, impulsada en el país a partir de la llamada revolución liberal de 1871, ha sido el vehículo mediante el cual se ha sostenido la lógica lucrativa del capitalismo. De esta forma, se subordinaron las concepciones ontológicas de los pueblos

indígenas calificándolas de “primitivas”, así como desfasadas, por lo que debían ser sustituidas por la racionalidad capitalista; esa de índole instrumental que requiere contar con medios puntuales para alcanzar el fin de acumular capital. Y así es como, la naturaleza, y todos los elementos que la conforman, es entendida nada más como un insumo para la producción de mercancías. Donde los pueblos indígenas ven un todo lleno de vida del cual forman parte —Madre Naturaleza—, y que les permite ser y estar en el mundo, las corporaciones transnacionales y los gobiernos ven insumos útiles para la producción lucrativa (Trentavitz, 2010). En el siguiente cuadro se presenta ese contraste ontológico de forma resumida.

► 57

Cuadro 2
Ontologías antagónicas entre corporaciones transnacionales y pueblos indígenas

Realidad	Corporación transnacional	Pueblos indígenas
La tierra	La posibilidad de mercado y ganancias. Un elemento sujeto a la propiedad de un individuo para su explotación.	Un lugar de existencia y un espacio vital. Todos los seres vivos, incluidos los humanos, pertenecen a la tierra y no al revés.
El entorno vital	La tierra y los recursos no tienen vida alguna.	Todo tiene vida en el mundo.
El proceso de toma de decisiones	Se da en relación única y directa con las autoridades gubernamentales legalmente constituidas.	Se da de forma colectiva a nivel comunitario y mediante procesos de consulta entre sus miembros.

Fuente: Elaboración propia con base en Trentavitz (2010).

Precisamente, en el caso de la mina Marlin, al pueblo Mam de San Miguel Ixtahuacán, le fue impuesto en su territorio un proyecto que, mediante técnicas altamente destructivas para el ambiente, extrajo oro y plata por aproximadamente doce años. Sin más, con el beneplácito del Estado, sus operaciones dañaron el entorno vital de sus habitantes al haberlo considerado únicamente como un insumo de la producción y no como un ambiente lleno y otorgador de vida.

Un principio básico dentro de la ontología del pueblo Mam es alcanzar lo que denomina Qchwinqlal¹², que se interpreta como su salud, su bienestar, su vida, su plenitud desde una perspectiva colectiva, pues está basada en lo que llama su completitud. Que, a su vez, implica, el respeto y el reconocimiento de las otras vidas con las que se interactúa, es un principio fuertemente arraigado en las raíces históricas de este pueblo (Jiménez, 2013). Un líder comunitario de San Miguel Ixtahuacán, amplía estas ideas de la siguiente manera, “...no solo se practicaba la comunitariedad sino que también se practicaba la solidaridad. Y no se practicaba el individualismo, porque todos sentíamos la necesidad del otro... [Vivir] Como lo mandan los municipios mayas: la dualidad... la dualidad significa que, o complementariedad,

que todos nos complementamos. No solo con la Madre Naturaleza, sino también con nuestros hermanos... Como quien dice yo soy parte de ti y tú eres parte de mí” (Líder comunitario de San Miguel Ixtahuacán, febrero 2010).

Como se puede leer, este principio, propone una interacción entre el ser humano y la naturaleza alternativa a la impuesta por el actual contexto económico neoliberal, que busca la apropiación de los elementos de la naturaleza para poder explotarlos, sin reparar en su deterioro, con tal de obtener una jugosa renta económica. Con respecto a la mina Marlin y este irrespeto, otro líder comunitario de San Miguel Ixtahuacán expresaba que, “(...) ni siquiera hicieron una ceremonia maya antes de abrir allí, para ellos hubiera sido de risa, entonces realmente ahí ellos violaron todos nuestros principios culturales, nuestros principios de vida, nuestra cosmogonía, violaron toda nuestra forma de sentir, forma de apreciar y de cómo valorar nuestra Madre Naturaleza, violaron todo (...) y realmente desde ese punto de vista está malísimo” (Líder comunitario de San Miguel Ixtahuacán, febrero 2010).

Justamente, se debe notar que, el ejercicio ciudadano, en la dimensión política, no puede eludir la expresión de la cultura propia, de lo contrario este adquiere un carácter restrictivo. De acuerdo con sus patrones culturales, el pueblo Mam, ha basado la toma de decisiones de forma colectiva para todos aquellos procesos que afectan la vida de sus comunidades –lo que suele llamarse formas de democracia

12 Este principio de vida, explica que, “el ser humano es «una hebra del tejido cósmico», es un elemento más del sistema de vida. En este sentido, el ser humano no está para dominar u objetivar la naturaleza (...) el Pueblo Maya, al igual que otros Pueblos Originarios del mundo plantean un paradigma distinto” (Jiménez, 2013: 111).

directa—. Sin embargo, y a pesar de los compromisos internacionales en esta materia adquiridos por el Estado, los habitantes del municipio no fueron debidamente consultados respecto a su sentir en torno a la implementación de este megaproyecto minero. Lo anterior implica una nueva restricción a su ejercicio ciudadano, en la dimensión política, al negar lo simbólico¹³ de su relación simbiótica con la naturaleza —su madre— como de manifestar —colectivamente— su opinión sobre este proyecto. Y de la noche a la mañana, parte de sus cerros fueron reducidos a escombros para extraerles sus preciados minerales altamente demandados por el mercado internacional.

Respecto al daño y contaminación causados, en 2009, la Universidad de Michigan realizó un estudio en San Miguel Ixtahuacán en el que midió los niveles de metales pesados tanto en personas —a través de orina y sangre— como de afluentes hídricos, mostrando que las personas que vivían más cerca de la mina presentaban mayores niveles de concentración de mercurio, cobre, arsénico y zinc en la orina, y de plomo en la sangre que personas que vivían a mayor distancia —a siete kilómetros, por lo menos—. En cuanto a la calidad del

agua, encontró un pH más elevado, así como mayores niveles de aluminio, manganeso, cobalto y, en una quebrada, hasta arsénico (Universidad de Michigan, 2010). Por lo que, del tipo de minería implementada —a cielo abierto— se externaliza el deterioro ambiental hacia sus habitantes¹⁴, pues son estos los que tendrán que continuar viviendo en un territorio —su entorno vital— degradado, y por consiguiente padecer un empeoramiento en sus condiciones de vida. Otro líder comunitario de San Miguel Ixtahuacán, expresa de la siguiente manera su sentir respecto al deterioro de la naturaleza ocasionado por las operaciones de la mina Marlin, “(...) *contaminar la tierra, envenenar la tierra, peor envenenar el agua, el agua es sagrada para la cultura maya; el agua, el fuego, los cuatro elementos son totalmente sagrados*” (Líder comunitario de San Miguel Ixtahuacán, febrero 2010).

Este tipo de deterioro y daño ambiental, y su consustancial irrespeto cultural, suele quedar, en la discusión pública, oculto pues la atención se fija en torno a la inyección temporal económica que acompaña a estos proyectos. Como bien menciona Sebastián Escalón (2018), en el caso de San Miguel Ixtahuacán, durante el tiempo de vigencia de la mina, aproximadamente 1,400 residentes encontraron un empleo

¹³ No se debe olvidar que el territorio es la resultante de un proceso de apropiación y valorización de un espacio geográfico por un colectivo humano, que no responde únicamente a un carácter *instrumental-funcional*, sino también a uno de índole *simbólico-expresivo*, en el que se ven proyectadas las concepciones del mundo de los actores sociales (Giménez, 1999).

¹⁴ No se debe pasar por alto que, “la minería a cielo abierto no requiere únicamente la utilización de sustancias tóxicas que implican altos niveles de afectación del medio ambiente y deja cuantiosos pasivos ambientales sino también un uso desmesurado de recursos, entre ellos el agua y la energía” (Svampa y Antonelli, 2010: 30).

estable, con salarios que podían llegar a los Q5,000.00 mensuales, e incluso hasta los Q15,000.00 por operar maquinaria especializada, y hasta la municipalidad recibió ingresos adicionales por un total aproximado de Q386 millones. Obviamente que, ese flujo monetario, implicó cierto dinamismo económico, así como la proliferación de obra gris, sin embargo, pasados ya los 12 años en que la empresa extrajo hasta un total de 63.2 toneladas de oro, dejando cerca de Q33 mil millones (US\$4.4 mil millones) de ganancias a sus accionistas, con su cierre, el 31 de mayo de 2017, implicó el despido de la mayoría de sus trabajadores y, con esto, un enorme golpe para la economía local.

60 ◀

Ahora, este municipio emerge del espejismo en el que llegó a vivir, ya que, “tiene una apariencia de opulencia para el Altiplano guatemalteco, con calles adoquinadas, una gran cantidad de polideportivos, pero con vecinos otra vez sin dinero” (Escalón, 2018). Porque al final de un proyecto de esta índole, los residentes permanentes de estos espacios geográficos de reajuste espacial del capital, vuelven a enfrentarse a la realidad que les precedió. Que no es otra más que el tener que decidir entre “cultivos de subsistencia en una tierra cada año más seca, [o] migración temporal a las fincas cafetaleras y cañeras” (Escalón, 2018). Sirva de referencia que, para el 2018 —un año después del cierre de operaciones—, de acuerdo con datos censales, la población de 15 años o más era de 26,269 personas y

únicamente el 20% se encontraba ocupada¹⁵ (Instituto Nacional de Estadística, 2019), mostrando que los proyectos extractivos, como la mina Marlin, no están concebidos para hacer modificaciones estructurales que amplíen sostenidamente la participación ciudadana en los territorios habitados por los pueblos indígenas.

Conclusiones

La economía-mundo capitalista presenta, de forma periódica, crisis de sobreacumulación en las que los excedentes de capital y trabajo van a sobrepasar la capacidad de absorción dentro de aquellos lugares donde se originan, por lo que una de las alternativas, históricamente recurrente, ha sido que adopten la forma de IED en los países de su periferia para volver a viabilizar el proceso de acumulación de capital. En este contexto, el Estado periférico, sobre todo en América Latina —sujeto a fuertes presiones de parte de las oligarquías locales—, ha jugado un papel central como intermediario que, con su política pública, ha allanado el camino para la concreción de este tipo de inversión.

Esta IED, por lo general, adquiere la forma de acumulación por desposesión que tiene un impacto particularmente serio para los pueblos indígenas, en cuyos territorios

15 De este porcentaje, un 51% lo hacía en actividades agrícolas, un 9% en actividades de enseñanza, un 7% en actividades de construcción, y un 6% en actividades comerciales —entre otras de menor magnitud— (Instituto Nacional de Estadística, 2019).

ancestrales suele materializarse, debido a que potencia los factores estructurales que han restringido históricamente su ejercicio ciudadano. Lo anterior implica que las condiciones socioeconómicas y políticas previas a su establecimiento, vuelven a hacerse presentes en la forma de menores oportunidades educativas, acceso a servicios permanentes de salud o de empleo digno. A ello se añade el agravante del deterioro ambiental que viene a dificultar aún más la agricultura de subsistencia como forma mayoritaria de sustento económico, incluso, pudiendo llegar a desatar otras problemáticas sociales como la migración internacional forzada¹⁶.

Retomando el caso de la mina Marlin, en San Miguel Ixtahuacán, se podría concluir, sin exageración alguna, que en el contexto actual de acumulación por desposesión —y extractivismo—, alcanzar el *Qchwinqlal* —marco ético del pueblo Mam— resulta altamente improbable debido a que la mercantilización de los bienes ambientales sociales, como el agua, el bosque, el suelo y subsuelo, implica su destrucción parcial o total que degrada seriamente el ambiente. Al ser entendido, y sentido, el ambiente como

un todo al que se pertenece, y como una madre que provee, el daño ocasionado por la minería a cielo abierto deja una enorme herida y sufrimiento entre sus habitantes que, incluso, afecta sus vínculos íntimos y ancestrales con su territorio. Como lo expresa de forma elocuente una lideresa comunitaria, “*Para la gente en el campo, en el caso de San Miguel, su tierra es todo. Significa bastante. Y luego también por la herencia recibida por los bisabuelos y los abuelos significa mucho (...) los abuelos veían la tierra como una madre que les da de comer. Y entonces, al estar herida esta madre, ¿qué va a pasar? Los hijos se van a morir (...) para la gente esto tiene un gran significado*” (Lideresa comunitaria de San Miguel Ixtahuacán, febrero 2010). Claramente, las operaciones de minería a cielo abierto llevadas a cabo por Marlin durante 12 años dejaron una severa herida sobre el imaginario colectivo del pueblo Mam respecto a su territorio y el trascendental papel que juega este en sus vidas.

Por otro lado, pasada la bonanza económica que puede llegar a acompañar a este tipo de proyectos productivos, las condiciones estructurales preexistentes al mismo vuelven a aflorar, dejando nuevamente al descubierto sus condiciones de precariedad laboral y acceso restringido a servicios básicos, mermando su ejercicio ciudadano. Solamente resta mencionar que, este tipo de IED termina por ser lo opuesto a un auténtico y endógeno desarrollo porque en vez de ampliar la ciudadanía entre los pueblos indígenas termina por restringirla.

¹⁶ Por citar un ejemplo relacionado con la mina Marlin, Michael Villatoro, de 22 años cuenta que, antes del cierre de la mina, logró trabajar por 14 meses conectando tuberías subterráneas en ella, y logró ganar, entre sueldo y bonificación, Q5,000.00 al mes. Y que, después del cierre, ante la falta de oportunidades, pagó Q60,000.00 —provenientes de ahorros e indemnización— a un coyote para irse a los Estados Unidos de América de forma irregular junto a otros 15 ex trabajadores de la mina (Escalón, 2018).

Bibliografía

- Aguirre, Carlos (2003). *Immanuel Wallerstein: Crítica del sistema mundo capitalista*, México: Ediciones Era.
- Cabria, Elsa (2016). “Cómo Maldonado agilizó la ampliación de la mina Marlin” (artículo del periódico *Nómada*). <https://nomada.gt/pais/maldonado-agilizo-ampliacion-de-la-mina-marlin/>. Recuperado el 14 de marzo de 2020.
- CACIF (2017). “CACIF hace llamado a magistrados de la Corte de Constitucionalidad” (portal electrónico del CACIF) <https://www.cacif.org.gt/noticias-1/2017/10/31/ae5z4647z55w7wa489zy0xtqugwpbq>. Recuperado el 7 de octubre de 2018.
- Carvajal, Laura (2016). “Extractivismo en América Latina. Impacto en la vida de las mujeres y propuestas de defensa del territorio” (informe elaborado por el Fondo de Acción Urgente) https://fondoaccionurgente.org.co/site/assets/files/1175/extractivismo_en_america_latina.pdf. Recuperado el 22 de febrero de 2018.
- Casaús Arzú, Marta (2006). La verdadera magnitud del racismo: ensayo para una definición y algunas consideraciones, *Revista Puntos de Vista: Cuadernos del Observatorio de las Migraciones y de la Convivencia Intercultural de la Ciudad de Madrid*. No. 6: Pp. 7-27.
- Casaús Arzú, Marta (2010). *Guatemala: Linaje y racismo*, Guatemala: F y G Editores.
- Consejo Municipal de Desarrollo del Municipio de San Miguel Ixtahuacán, San Marcos y Secretaria de Planificación y Programación de la Presidencia. Dirección de Planificación Territorial (2010). *Plan de Desarrollo San Miguel Ixtahuacán, San Marcos*. Guatemala: SEGEPLAN/DPT. <https://www.segeplan.gob.gt/nportal/index.php/departamento-de-san-marcos/file/204-pdm-san-miguel-ixtahuacan>. Recuperado el 24 de septiembre de 2020.
- Díaz, Leonel (2012). “Marlin duplicó sus ganancias durante el 2011. Guatemala” (artículo del periódico *Prensa Libre*). https://www.prensalibre.com/guatemala/marlin-duplico-ganancias_0_658134197-html/. Recuperado el 14 de marzo de 2020.
- Dussel, Enrique (2005). Europa, modernidad y eurocentrismo, En: *La Colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Lander, Eduardo (comp), Cuba: Editorial de Ciencias Sociales, Pp. 41-56.

Escalón, Sebastián (2018). “Viaje al pueblo tras la Mina Marlin: la debacle económica y moral (1/2)” (asrtículo del periódico Nómada) <https://nomada.gt/identidades/guatemala-rural/viaje-al-pueblo-tras-la-mina-marlin-la-debacle-economica-y-moral-1-2/>. Recuperado el 14 de marzo de 2018.

Escobar, Arturo (2007). *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*, Venezuela: Fundación Editorial el perro y la rana.

Giménez, Gilberto (1999). Territorio, cultura e identidad. La región socio-cultural, *Estudios sobre las culturas contemporáneas*. No. 9: Pp. 25-57.

Harvey, David (2005a). El “nuevo” imperialismo: acumulación por desposesión, En: *Socialist Register 2004: El nuevo desafío imperial*, Panitch, Leo y Leys, Colin (Eds), Argentina: CLACSO: Pp. 99-129.

Harvey, David (2005b). *A Brief History of Neoliberalism*. New York: Oxford University Press.

Instituto Centroamericano de Estudios Fiscales (2017). ¿Cuánto invierte el Estado en los pueblos indígenas?, Guatemala: ICEFI.

► 63

Instituto Nacional de Estadística (2002). *Censo XI de Población y VI de Habitación. Características de la población y de los locales de habitación censados*, Guatemala: INE.

Instituto Nacional de Estadística (2013). *Mapas de pobreza rural en Guatemala 2011*, Guatemala: INE.

Instituto Nacional de Estadística (2019). *Censo XII de Población y VII de Habitación. RESULTADOS CENSO 2018*, Guatemala: INE.

Jiménez, Ajb´ee (2013). Territorio y desarrollo. En: *Territorio, poder y política*, Guatemala: Centro de Estudios y Documentación de la Frontera Occidental de Guatemala-CEDFOG. Magna Terra Editores: Pp. 95-111.

Millán, Márgara (2010). ¿Hacia una nueva reconfiguración de lo global-nacional? Historia, repetición y salto cualitativo, En: *Revista Crítica y Emancipación*, Argentina: CLACSO, No. 3: Pp. 323-335.

Mucchielli, Alex (1996). *Diccionario de Métodos Cualitativos en Ciencias Humanas y Sociales*. Madrid: Editorial Síntesis.

Sáenz, Ricardo (2005). *Elecciones, Participación Política y Pueblo Maya en Guatemala*, Guatemala: INGEPI, Instituto de Investigaciones y Gerencia Política.

Solano, Luis (2005). *Guatemala petróleo y minería en las entrañas del poder*. Guatemala: Fotopublicaciones.

Sneider, Rachel (2015). “La hidroeléctrica Xalalá, las demandas Q’eqchi’ y la consulta en Guatemala” (artículo del periódico Centro de Medios Independientes). <https://cmiguate.org/la-hidroelectrica-xalala-las-demandas-qeqchi-y-la-consulta-en-guatemala/> Recuperado el 1 de marzo de 2020.

Svampa, M. y Antonelli, M. (2010). *Minería transnacional, narrativas del desarrollo y resistencias sociales*, Argentina: Editorial Biblos.

Tetreault, Darcy (2015). México: La ecología política de la minería. En: *El Neoextractivismo: ¿Un modelo postneoliberal de desarrollo o el imperialismo del siglo XXI?*, Veltmeyer, Henry y Petras, James. México: CRÍTICA: Pp. 253-279.

Tischler, Sergio (1998). *Guatemala 1944: Crisis y revolución. Ocaso y quiebre de una forma estatal*, Guatemala: Universidad de San Carlos de Guatemala, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Investigaciones Históricas, Antropológicas y Arqueológicas e Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades.

Trentavitz, Bárbara (2010). *Itinerario del movimiento indígena americano: la Cumbre de Puno*. Guatemala: F y G Editores.

Universidad de Michigan (2010). “Científicos detectan niveles elevados de metales potencialmente tóxicos en algunos vecinos de la Mina Marlin en Guatemala y recomiendan estudios adicionales” (noticia publicada por el portal electrónico en español de la Universidad de Michigan). <https://espanol.umich.edu/noticias/2010/05/18/cientificos-detectan-niveles-elevados-de-metales-potencialmente-txicos-en-algunos-vecinos-de-la-mina-marlin-en-guatemala-y-recomiendan-estudios-adicionales/> Recuperado 21 de febrero de 2020.

Valenzuela, Pablo (2009). Mitificación del desarrollo y mistificación de la cultura: el etnodesarrollo como alternativa. En: *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, No. 33: Pp. 127-140.

Velásquez Nimatuj, Irma (2005). Entre el cuerpo y la sangre de Guatemala, En: *Luchas mayas a través del tiempo y el espacio*. MESOAMÉRICA, No. 47, enero-diciembre.

Veltmeyer, Henry y Petras, James (2015). ¿Un nuevo modelo o imperialismo extractivo? En: *El Neoextractivismo: ¿Un modelo postneoliberal de desarrollo o el imperialismo del siglo XXI?*, Veltmeyer, Henry y Petras, James. México: CRÍTICA: Pp. 45-82.

Wallerstein, Immanuel (1988). *El capitalismo histórico*. España: Siglo xxi Editores.

Wallerstein, Immanuel (2004). *World-Systems Analysis. An Introduction*. United States of America: Duke University Press.

La evolución de las instituciones locales y las reglas de uso del bosque en Cerro El Amay, Quiché, Guatemala.

The evolution of local institutions and forest regulations at El Amay mountain, Quiché, Guatemala

Rony Roma

Resumen: Este artículo examina las relaciones entre la conservación del bosque y la evolución de las reglas e instituciones locales. Se emplea la información colectada durante tres meses de trabajo de campo en cuatro comunidades localizadas en Cerro El Amay, Quiché, Guatemala. Analizando la información colectada en 2010, encontramos que la conservación del bosque en la zona de estudio es un producto de la evolución de las instituciones y reglas locales debido a los efectos de la guerra civil que severamente afectó a las poblaciones humanas y evitó cualquier uso del bosque. El interés reciente en la promoción de áreas protegidas y pagos por servicios ambientales están influenciando las decisiones tomadas por los actores locales, ya que agregan complejidad a las decisiones tomadas respecto a endurecer regulaciones relacionadas al uso del bosque.

► 67

Palabras clave: Instituciones locales. Reglas comunitarias. Bosque. Guerra Civil. Guatemala. Conservación.

Abstract: This article examines the relationship between forest conservation and the evolution of community rules and institutions. It uses the information gathered via three months of field research in four communities located at El Amay mountain, Quiché, Guatemala. Drawing on the information collected in 2010, we found that forest conservation in the study zone is a product of the evolution of community rules and institutions and the effects of civil war that severely affected the human life in the zone and avoided any forest use. The upcoming interest on the promotion of Governmental protected areas and PES are influencing the decisions taken by the community actors. This research shows the importance of considering historical background for understanding forest conservation status in countries in which civil war has severely affected community

DR. RONNY ROMA ARDÓN,
DOCTOR EN DESARROLLO RURAL, UNIVERSIDAD
AUTÓNOMA METROPOLITANA UNIDAD XOCHIMILCO, MÉXICO.
INVESTIGACIÓN Y ACCIÓN BIOCULTURAL ANIMA MUNDI A.C.
CORREO: RONNY@ANIMUNDI.ORG.
FECHA DE RECIBIDO 09 DE JUNIO 2020
FECHA DICTAMEN 26 DE OCTUBRE 2020

institutions and social regulations, and how current environmental trends add complexity to the decisions taken by local institutions.

Keywords: Local institutions. Community rules. Forest. Civil War. Guatemala. Conservation.

Introducción

68 ◀

La Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y Alimentación (FAO 2010) reporta que las comunidades y pueblos indígenas son propietarios de 116 millones de hectáreas de bosque, los cuales representan el 3 por ciento de los 4,077 millones de hectáreas de bosque que existen a nivel mundial. Esta organización a su vez indica que en América Central existen 9.2 millones de hectáreas de áreas de conservación de la biodiversidad, las cuales corresponden al uno por ciento del total de todos los bosques protegidos a nivel mundial. Aunque esto no necesariamente implica que estos sean considerados áreas protegidas. Además, es importante notar que estas estadísticas no consideran el carácter y la variabilidad inherente a la gobernanza de los bosques a nivel mundial (Agrawal et al. 2008).

Considerando el carácter y la variabilidad de la gobernanza de bosques, es fundamental entender cómo los arreglos de gobernanza funciona al considerar si los dueños del bosque, usuarios, técnicos y actores políticos están tomando los mejores enfoques hacia la gobernanza de

bosques en diferentes niveles (Ostrom et al. 2007; Chhatre & Agrawal 2008). Son decisiones clave la definición cuidadosa de los derechos de uso y las responsabilidades, el incremento de la rendición de cuentas horizontal de tomadores de decisión, y la participación de aquellos quienes usan y dependen de los bosques (Poteete et al. 2012; Ostrom et al. 2007). Además son importantes de mejorar el monitoreo de bosques, fortaleciendo los derechos de propiedad y los arreglos de gobernanza, e invirtiendo en las capacidades locales. A su vez, los niveles regionales y nacionales han sido identificados como factores importantes para una gobernanza efectiva en el contexto de países tropicales (Agrawal et al. 2008).

Debe hacerse notar que aunque existe grandes conocimientos e investigación acerca de la importancia de los arreglos de gobernanza local de los recursos naturales considerando el uso y manejo de la biodiversidad (Berkes et al. 1989; Chhatre & Agrawal 2008; Nelson 2010; Pretty 2003; Porter-Bolland et al. 2013), es aún ampliamente debatido si la gobernanza

en territorios ricos en biodiversidad debe depender de las comunidades indígenas, el Estado, o ambas (Terbogh 1999; Schwartzmann et al. 2000; Borrini-Feyerabend et al. 2004; Ibarra et al. 2011).

Agrawal y coautores (2008) indican que cerca del 18 por ciento de los bosques a nivel mundial son manejados por comunidades que han establecido reglas de uso común y donde el uso del bosque contribuye de manera importante a la sobrevivencia, la absorción de carbono, la conservación de la biodiversidad, la autodefensa, el respeto y la equidad (Borrini-Feyerabend et al. 2004; Hayes 2006; Chhatre & Agrawal 2008). A nivel internacional el Convenio de Diversidad Biológica (CBD) reconoce la importancia de los derechos de las comunidades y las decisiones en el manejo en el Artículo 8(j) (Porter-Bolland et al. 2013). Asimismo, el programa de trabajo del CBD sobre Áreas Protegidas reconoce la importancia de la equidad y los derechos de Pueblos Indígenas en la conservación (Objetivo 2.2) (Duddley 2008). Una de las formas más avanzadas de reconocimiento oficial de las iniciativas de conservación basadas en la comunidad en el reconocimiento creado por la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (UICN) que se denomina Territorios y Áreas Conservadas Comunitarias de los Pueblos Indígenas (ACC) (Porter-Bolland et al. 2013). Las ACC son manejadas principalmente, pero no necesariamente, por comunidades

locales e indígenas (Monterrubio-Solís & Newing 2013), y han sido reconocidas en la actualidad de diversas maneras a nivel mundial (Ibarra et al. 2011).

El Cerro El Amay actualmente no tiene estatus de área protegida gubernamental, y está poblada principalmente por comunidades indígenas. El área de estudio aun posee un remanente importante de bosque nuboso de 100 km² y es rico en biodiversidad y recursos hídricos. Maas (2000) y CONAP (2005) indican que su actual nivel de conservación se debe a su lejanía, la topografía inclinada y los efectos colaterales de la guerra civil. Ha existido un debate de si estos factores han jugado un rol central en la conservación de este Cerro, o por el contrario si su relativo estatus de conservación es una consecuencia de las reglas creadas por las comunidades que viven en él. Basados en la colecta de datos, revisión de archivo histórico y las entrevistas, en este artículo trataremos de examinar las reglas comunitarias como elementos clave en la conservación del bosque nuboso y la influencia de la política gubernamental.

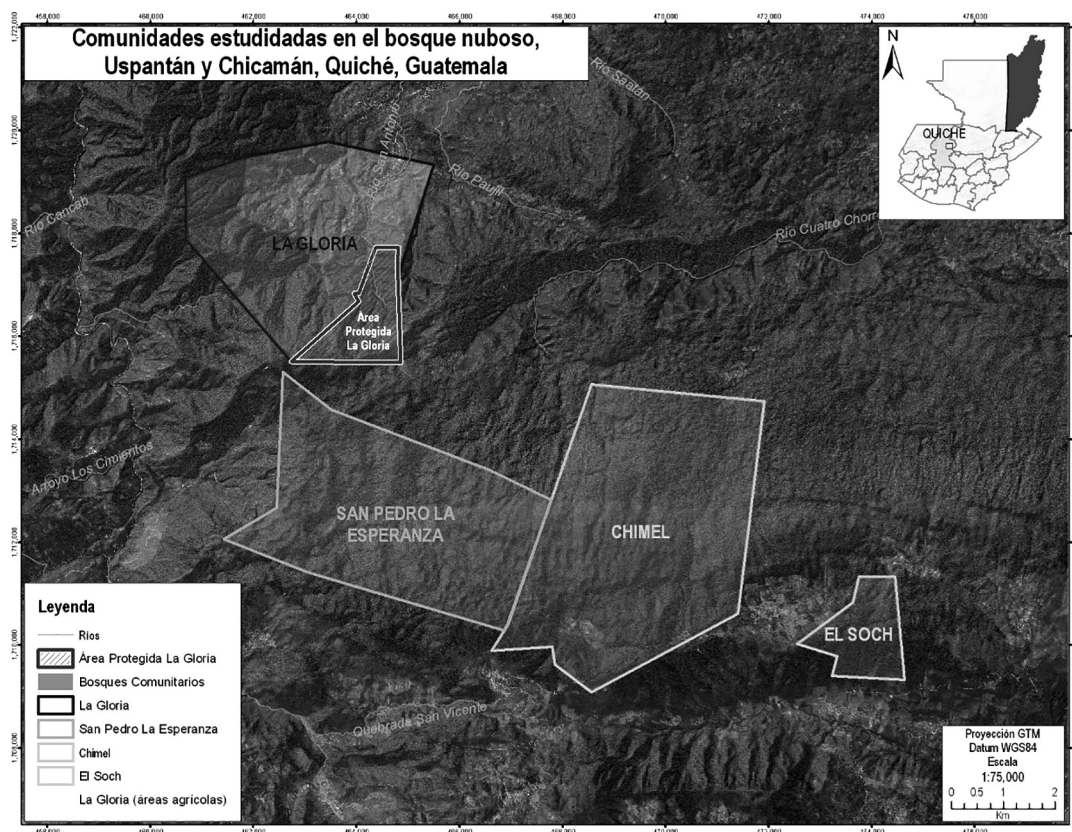
Zona de estudio

El Cerro El Amay está localizado al norte del departamento de Quiché, Guatemala (Mapa 1). Forma parte de la región hidrológica del Golfo de México. La zona presenta uno de los niveles más altos de biodiversidad y representa uno de los

bosques nubosos mejor conservados de Guatemala (CONAP 2005). Sin embargo el nivel de pobreza afecta al 82.7% de su población (UNPD 2016). El estudio se realizó en cuatro comunidades: La Gloria, Chimel, San Pedro La Esperanza y El Soch (Tabla 1). La dureza de su topografía hace

que el acceso a las comunidades sea difícil, ya que toma alrededor de 10 horas el llegar a ellas desde Ciudad de Guatemala. Existen aproximadamente 20 comunidades que tienen títulos de propiedad en el Cerro y áreas cercanas.

Mapa 1



Fuente: elaboración propia a partir de las coordenadas de los polígonos comunitarios obtenidos ante INAB 2010

Tabla 1
Comunidades y sus características

Comunidad	Número de condueños	Población	Grupo étnico predominante	Extensión (Ha)	Distancia a la ciudad principal
La Gloria	34	335	Q'eqchí	1530	85
Chimel	57	456	K'iché	2745	26
San Pedro La Esperanza	54	300	K'iché	2793	26
El Soch	115	1200	Poqomchí	540	19

El territorio incluye un mosaico de diferentes tipos de hábitat incluyendo bosque tropical siempre verde, bosque nuboso, bosques de encino, pinos, agricultura migratoria, cardamomo bajo asocio agroforestal y bosque secundario. Los rangos altitudinales oscilan entre los 300 – 2600 metros sobre el nivel del mar. La cobertura de dosel está arriba del 90% con la presencia en las tierras bajas de San Juan (*Vochysia guatemalensis*), mezcal (*Ulmus mexicana*), encino (*Quercus sp.*), Pamac (*Geonoma seleri*), y en las tierras altas de Canoj (*Phoebe spp.*), encino (*Quercus spp.*), pacaya (*Chamaedorea sp.*), Q'ip (*Chamaedorea tepejilote*). Este bosque provee habitat a varias especies de animales y plantas raras, que a su vez están amenazadas como el quetzal (*Pharomacrus mocino*), gallito de monte (*Penelopina nigra*), jaguar (*Panthera onca*) y la orquídea monja blanca (*Lycaste skinneri var. Alba*).

Métodos

Consentimiento previo, libre e informado (CPLI)

El CPLI fue obtenido siguiendo códigos de ética profesionales y de convenciones internacionales. Este se obtuvo en asamblea general en cada una de las comunidades, en donde se explicaron claramente los alcances de la investigación y se enfatizó en los beneficios y posibles riesgos de una investigación de este tipo.

Observación participante

Esta se refiere a convivir con la gente y compartir con esta los distintos aspectos de la vida. Esta fue conducida en los tres meses que duró la fase de campo de esta investigación, realizada en el primer trimestre de 2010. La participación

en eventos propios la comunidad y en actividades de subsistencia como labores agrícolas, colecta de leña, patrullajes en el bosque, nos dieron elementos respecto a las relaciones sociales comunitarias y su vínculo con el territorio.

Entrevistas estructuradas y semi estructuradas

Esta consiste en entrevistar a un grupo selecto de informantes para que responda a un mismo conjunto de preguntas. Realizamos entrevistas semi estructuradas de manera individual en las cuatro comunidades (n=96). Los entrevistados dieron su autorización vía CPLI en asamblea general. En algunos casos fue necesario el apoyo de intérpretes locales debido al alto porcentaje de habitantes monolingües. Se realizaron cuatro entrevistas estructuradas a cada Junta Directiva de la Comunidad. Estas entrevistas se centraron en entender la organización de la comunidad antes, durante y después de la guerra civil, proceso de creación de ellas y la aplicación de ellas siguiendo ejemplos hipotéticos, siendo los resultados presentados en este trabajo, producto de largas horas de entrevistas con las Juntas Directivas de las comunidades. Dado lo delicado de las temáticas se decidió guardar el anonimato de los testimonios.

Análisis de datos

La información colectada fue sistematizada empleando el programa Microsoft Acces[®]. A través de dicho programa la información se ordena en bases de datos que permiten su análisis. Posteriormente, esta información fue triangulada empleando la guerra civil como un punto de referencia cualitativo para el análisis, dada su influencia en la creación de reglas e instituciones locales tanto en el pasado, como en el presente y futuro. Esta información nos permitió analizar cómo la gobernanza de los recursos naturales fue creada y dirigida por las propias comunidades bajo diferentes contextos.

Resultados

Período antes de la guerra: Bosque comunal percibido como infinito

Las áreas alrededor de Cerro El Amay fueron pobladas por campesinos de origen étnico diverso, quienes arribaron a finales de los años 1930. Las familias eran originarias de los departamentos de Alta Verapaz, Huehuetenango y Totonicapán, con una composición étnica predominante de maya q'eqchi, maya k'iché, maya poqomchi', maya ixil y ladino (mestizo). La mayoría de los habitantes fueron antiguos peones en fincas de terratenientes en otras partes

del país. Siguiendo las tradiciones de sus ancestros, ellos aclararon áreas del bosque para crear áreas donde realizar la práctica de agricultura migratoria, y crearon una organización comunitaria para alcanzar la posesión legal de la tierra, siguiendo los procedimientos del Instituto Nacional de Transformación Agraria (INTA).

En los años 1960 el principal objetivo de los campesinos era asentarse y expandir su tierra agrícola, con tal de demostrar que toda la tierra aclarada era de su propiedad. La gente no consideraba la madera como un recurso escaso, ya que, como uno de los líderes comunitarios expuso *“veíamos el bosque como infinito, así que nunca nos preocupó conservarlo, pues nuestra idea era la de obtener derechos sobre la tierra. Por tanto el bosque era*

un obstáculo para alcanzar tal reconocimiento”. La extracción de madera y leña no estaba regulada. En el período anterior a la guerra civil, solo La Gloria y San Pedro La Esperanza crearon regulaciones locales que restringían la tala rasa en lugares que se consideraron localmente importantes para el suministro de agua y laderas de montaña, que eran inapropiados para usos agrícolas

Este esfuerzo de adquirir legalmente títulos sobre la tierra fue interrumpido por la institucionalización de la contraofensiva de parte del Ejército de Guatemala a comienzo de los años 1980, ya que las fuerzas armadas creían que la mayoría de pobladores en esta región apoyaba al Ejército Guerrillero de los Pobres, que tenía presencia en esta zona.

► 73

Tabla 2
Regulaciones comunitarias antes de la guerra civil

Institución comunitaria	Objetivo	Reglas aplicadas
Comité Pro Tierra La Gloria	Proteger zonas de recarga hídrica y evitar erosión del suelo	Se prohibió la actividad agrícola para evitar la erosión del suelo y contaminación del agua
Comité Pro-Tierra San Pedro La Esperanza	Proteger laderas de montaña	No se autorizaba cortar árboles maderables No se permitía la colecta de leña No se autorizaba el clareo de sitios Se prohibió la cacería

Reglas comunitarias durante la guerra civil: control severo bajo fuego

La guerra civil causó situaciones que cambiaron las dinámicas comunitarias drásticamente. El Ejército desarrolló e implementó una feroz política de contrainsurgencia que no distinguía entre simpatizantes activos de líderes locales, forzando a muchos pobladores de comunidades a huir. La política de tierra arrasada incluía la destrucción de las comunidades, así como el secuestro y asesinato de líderes locales, activistas religiosos, técnicos de salud y profesores. Esta campaña se extendió más allá de la zona de estudio, todo el departamento de Quiché, Huehuetenango, Alta Verapaz, Baja Verapaz y Petén (Castañeda 1998; REMHI 1998).

Las comunidades K'iché de Chimel, Q'eqchi de La Gloria y K'iché de San Pedro La Esperanza sufrieron severamente esta política. Los poblados fueron reducidos a cenizas y los sobrevivientes de estas acciones huyeron a Uspantán, la ciudad de Guatemala o Chiapas (México). Los bosques fueron usados como refugios, de tal manera que el Ejército intensificó sus políticas de incendiar, bombardear y buscar miembros de la guerrilla en la montaña. Los miembros de las comunidades no se adentraban en el bosque para coleccionar leña o madera, con tal de evitar ser confrontados por miembros del Ejército o la guerrilla.

Las familias que decidieron permanecer fueron reubicadas a una comunidad bajo control (denominada *Polo de Desarrollo*) como parte de una estrategia militar en la cual los hombres mayores de edad debían unirse a las Patrullas de Autodefensa Civil (PAC). Los pobladores de dichos centros, fueron sujetos a nuevas instituciones locales (representadas por el comisionado militar) y reglas. En La Gloria y San Pedro La Esperanza todos los hombres mayores de 18 años fueron forzados a unirse a las PAC. Los bosques no eran empleados como fuentes para el abastecimiento de madera y leña, sino que estos se obtenían de lugares cercanos en horarios de 9 a 11 de la mañana. Las actividades agrícolas se encontraban concentradas en las parcelas cercanas al centro del polo. El Ejército distribuía arroz, frijol negro y maíz a las familias. Quienes no aceptaron este mecanismo de control social, buscaron refugio en el bosque y crearon las Comunidades de Población en Resistencia (CPR) (REMHI 1998; Taylor 2007).

En medio de estas severas restricciones, la amnistía gubernamental anunciada en 1984 permitió a los miembros de las comunidades comenzar a reconstruir las instituciones locales e invitar a nuevos colonos a ser parte de la comunidad. El principal objetivo era alcanzar el número de personas que se necesitaba para cumplir con los requerimientos del Instituto Nacional de Transformación Agraria (INTA) referidos a obtener el estatus de dueños de la tierra.

Regulaciones comunitarias después de la guerra civil: Nuevas instituciones y reglas

De los años 1990 en adelante, mucha gente retornó a sus lugares de origen, especialmente con la firma de los acuerdos de paz el 28 de diciembre de 1996 entre el Ejército de Guatemala y la guerrilla, con lo cual oficialmente se finalizó con 36 años de guerra civil. Los sobrevivientes que retornaron inicialmente trataron de recuperar sus tierras basados en los títulos que poseían del INTA y tomaron decisiones relativas a incorporar a nuevos migrantes, permitir la propiedad de la tierra a la mujer y reconstruir las instituciones locales que los representan. A su vez varias instituciones gubernamentales y ONGs empezaron a trabajar en la zona, principalmente centrados en resolver el acceso a necesidades humanas básicas como educación, suministro de agua potable, puestos de salud y derechos indígenas.

En la comunidad K'iché de Chimel, Q'eqchi de La Gloria y K'iché de San Pedro La Esperanza los pobladores tomaron la decisión de crear nuevos comités locales

que permitieron la creación de regulaciones locales, que enfrentaban el reto de la implementación, especialmente cuando la mitad de los dueños, por razones del desplazamiento forzado, producto de la guerra civil, viven en la actualidad fuera de los territorios de las comunidades como sucede con Chimel y San Pedro La Esperanza. La creación de nuevas reglas obedeció a los cambios en la percepción que existían sobre los recursos naturales presentes en el territorio. El bosque ya no era un recurso infinito, sino concentrado a las áreas más lejanas de los centros urbanos de las comunidades. El tamaño de la tierra que generaba discusión en el pasado, por tenerse una distribución desigual, fue de las normativas que para los condueños de Chimel y La Gloria lograron cambiarse, permitiendo un acceso igualitario en tamaño a todos los propietarios. Caso contrario ocurrió en San Pedro La Esperanza, donde las iniciativas por distribuir de manera igualitaria la tierra, chocaban con la reticencia de aquellas familias que habían acaparado más área y que presionaron para que este punto no se abordara cuando se discutieran las nuevas normas.

Tabla 3
Regulaciones locales creadas en el período de Posguerra

Comunidad	Nuevas reglas creadas
Q'eqchi de La Gloria	- Ajustar los dueños de la tierra a 34 condueños - Dividir la tierra agrícola en parcelas de idéntica extensión (15 hectáreas) - Mantener el área protegida local (210 hectáreas) - Poner un límite a la tierra destinada para uso agrícola - Regular el uso y acceso al bosque a partir de decisiones comunales
K'iché de Chimel	- Ajustar los dueños de la tierra a 57 condueños - Dividir la tierra agrícola en parcelas de igual tamaño (45 hectáreas) - Considerar el bosque como un área protegida comunitaria (2000 hectáreas)
K'iché de San Pedro La Esperanza	- Ajustar los dueños de la tierra a 53 condueños - Regular el uso y acceso al bosque a partir de decisiones comunales - Respetar el tamaño de las parcelas agrícolas que cada condueño poseía previo a la llegada de la guerra civil
Poqomchi' de El Soch	- Dividir la tierra agrícola en parcelas de igual tamaño (0.6 hectáreas) - Trabajar colectivamente para restaurar áreas donde la tierra está severamente erosionada. - Permitir la recolección de leña y la tala justificada de un árbol/familia en el área protegida comunal (258 hectáreas)

Entre los años 1999 y 2000 las comunidades comenzaron a recibir visitas de diferentes técnicos gubernamentales del Consejo Nacional de Áreas Protegidas y del Instituto Nacional de Bosques que mostraban los beneficios de acceder a los pagos por servicios ambientales y el establecimiento de áreas protegidas locales (ACC), por medio de implementar nuevas regulaciones y arreglos institucionales que cambiaran la naturaleza mediante la cual la gobernanza local era realizada, permitiendo a los

técnicos gubernamentales la supervisión e influencia en decisiones locales enfocadas a la regulación del acceso y uso de los bosques. Tales decisiones causaron divisiones locales ya que en Chimel y San Pedro La Esperanza miembros de la comunidad sintieron que estas nuevas regulaciones podrían poner en riesgo las actividades de colecta de leña, obtención de madera para el aserrío y acceso a otras especies no maderables existentes en los bosques.

Tabla 4
Cambios en las instituciones y reglas locales

Comunidades	Cambios en las regulaciones creadas
Q'eqchi de La Gloria K'iché de Chimel K'iché de San Pedro La Esperanza Poqomchi' de El Soch	- Crear asociaciones, las cuales cuentan con reconocimiento del Estado. - Implementar la figura del Representante Legal, como un intermediario entre las necesidades locales y gubernamentales. - Prohibir la recolección de leña y madera de árboles caídos - Permitir la supervisión en campo de técnicos gubernamentales por acceso a incentivos forestales

Discusión

Antes del inicio de la guerra civil, las comunidades no tenían fuertes regulaciones para limitar la recolección de leña y la obtención de madera, debido a que sus habitantes no percibían estos recursos como escasos, sino como infinitos. El objetivo principal era obtener el reconocimiento del INTA aclarando zonas del bosque, como un tipo de mejoramiento Lockeano. La regulación de uso del bosque no era un asunto considerado importante en esos años, aunque es clara la influencia en las decisiones locales de la forma en como estaba redactada la política pública gubernamental de acceso a la tierra, que daba posibilidades de iniciar procesos a la tenencia si esta se encontraba bajo uso agrícola comprobado.

Estamos de acuerdo con Berkes y Turner (2006) quienes indican que cuando las personas no perciben la escasez de

recursos, ellas no desarrollan normas para controlar el acceso a los recursos naturales, debido a una percepción falsa de considerar a los bosques como improductivos o un obstáculo para alcanzar el desarrollo local que fue ampliamente promovida en el Sur (Merino-Pérez & Segura-Warnholtz 2007; MacSwiney-González et al. 2018)

Durante la guerra civil, la población que fue reubicada en los poblados controlados por el Ejército, obtenían la leña de bosques cercanos. El riesgo de ser secuestrado o asesinado y la contraofensiva de tierra arrasada fueron frenos al acceso de los bosques. Estos hallazgos no son específicos para la zona de estudio sino para otras regiones similares, donde se reportan comportamientos sociales influenciados por la política gubernamental (Castañeda 1998; Taylor 2007; Cordero 2011). Situaciones similares han sido identificadas por distintos investigadores en otros continentes como en África (Thorpe et al.

2009), Asia (Baral et al. 2005), y diferentes países de América Latina (Álvarez 2003; Kaimowitz & Faune 2005).

Después de la guerra civil las instituciones locales de la comunidad Q'eqchi de La Gloria, comunidad K'iché de Chimel y comunidad K'iché de San Pedro La Esperanza promovieron cambios para ajustar iniquidades en la tenencia de la tierra, al decidir dividir todas las parcelas con un mismo tamaño, de manera de reducir la conflictividad agraria local. Además, estas comunidades crearon reglas para prohibir la extracción de leña y madera de los bosques declarados como áreas de conservación comunitaria. Estas regulaciones iniciales no tenían reconocimiento *de jure*, y fueron establecidas por las comunidades sin la intervención de entidades externas o reconocimiento del Estado. Ostrom et al. (2007) indica que los usuarios de recursos cuentan con la capacidad para crear derechos *de facto* que actúan como si estos derechos fueran reconocidos *de jure*.

Al darse la llegada de técnicos de instituciones de gobierno, estos promovieron que las comunidades se involucraran en los Pagos de Servicios Ambientales y en el reconocimiento del Estado a las Áreas de Conservación Comunitaria (ACC). Esto llevó a que se reforzaran los mecanismos locales de prohibición del acceso a los bosques, lo cual causó que los habitantes de las comunidades se indignaran, especialmente

en la comunidad K'iché de Chimel y la comunidad K'iché de San Pedro La Esperanza, ya que esto limitaría la colecta de leña y madera. Después de varias reuniones aclaratorias estas comunidades permitieron tales actividades en zonas específicas, ya que la leña es la principal fuente de energía para cocinar. Phelps y colegas (2008) indican que las comunidades deben ser conscientes respecto a la pérdida de autonomía y recentralización de la gobernanza de los recursos naturales, lo cual puede llevar a crear reglas estrictas que pongan en riesgo necesidades humanas básicas como ha sido documentado en África (Modzwamuse 2010) y otros países de América Latina (Ibarra et al. 2011).

Las comunidades Q'eqchi de La Gloria y Poqomchi' de El Soch, decidieron permitir la recolección de leña y madera en las parcelas destinadas para labores de subsistencia, más no en los bosques comunales, por el interés de las Juntas Directivas de recibir incentivos forestales por la conservación del bosque. Sin embargo tal consideración podría poner una perspectiva que confíe solo en incentivos económicos para desarrollar los principales objetivos de la comunidad, lo cual puede conllevar a riesgos en la participación voluntaria, lo cual ha sido documentado en otros países de América Latina (Ibarra et al. 2011; Monterrubio-Solís y Newing 2013). El porqué en estas comunidades se dispuso impedir el acceso a los bosques, se debe a que los conductores de La Gloria y El Soch, viven en su totalidad en

sus territorios, dependen de los recursos del bosque para obtener leña para combustible y madera, por tanto al recibir incentivos forestales, se decidió que esta fuese extraída de sus parcelas agrícolas quedando a criterio de las Juntas Directivas otorgar permiso para la corta de un árbol por familia basado en una necesidad de uso comprobable. Caso contrario es la situación de las comunidades Chimel y San Pedro La Esperanza, donde sus propietarios viven, en su mayoría, con sus familias en la cabecera municipal de Uspantán, por tanto no dependen para su supervivencia directa del uso del bosque, además la distancia para llegar a dichas comunidades es un impedimento que frena el acceso directo a los recursos, por lo cual para sus pobladores, no representa una amenaza a su supervivencia destinar la totalidad del bosque para conservación y recibir incentivos por ello, puesto que resuelven sus necesidades de otra manera y en un lugar que no es el territorio del cual son dueños.

Conclusión

El estado de la conservación del bosque en la zona de estudio es debido a la evolución de las reglas e instituciones comunitarias, las cuales han tenido la influencia de la política pública gubernamental. Como se indicó, el objetivo inicial de las comunidades era obtener el reconocimiento legal sobre la tierra, donde el bosque no era visto como un recurso escaso, sino como un obstáculo para obtener la oportunidad

de ser considerados en procesos de titulación de baldíos nacionales. Aunque dicha titulación se logró, nuevamente es otra política gubernamental relacionada a la contrainsurgencia la que les hace abandonar sus territorios debido al desplazamiento forzado derivado de la política de tierra arrasada que llevó a los pobladores a huir hacia otros lugares en busca de la sobrevivencia.

Aunque posteriormente la presencia de técnicos de agencias gubernamentales reforzaron el manejo forestal comunitario, en el caso de las cuatro comunidades estudiadas en el Cerro El Amay, está claro que para las comunidades el acceso a pagos por incentivos forestales e iniciativas de conservación, fueron una oportunidad para acceder a ingresos económicos difíciles de alcanzar. Sin embargo, aunque esta decisión regula el acceso para la colecta de leña, el aserrío de madera y la prohibición de ampliar las tierras agrícolas, causando enojo y desconfianza en algunos copropietarios, es a través del diálogo dentro de la comunidad que se han promovido cambios en las regulaciones que no atenten contra la supervivencia local, y que demuestra que las regulaciones pueden ser adaptadas a las particularidades locales y que no están escritas para mantenerse de forma inalteradas a través del tiempo.

Por tanto, la reconstrucción de las instituciones locales permitió cambios en las iniquidades por acceso y tamaño

de la tierra e iniciar la discusión para establecer áreas comunitarias de conservación, lo cual muestra la habilidad de resiliencia comunitaria para negociar y crear internamente reglas locales, que nuevamente vuelven a estar influenciadas por las políticas gubernamentales. Por tanto la conservación del bosque natural es un resultado de la influencia de la política gubernamental respecto al acceso a la tierra, de control social debido a la política de contrainsurgencia y la política derivada de la conservación de bosques y acceso a pagos por servicios ambientales.

Si bien las comunidades consensuaron libremente la creación de reglas, estas se vieron influenciadas directa e indirectamente por las políticas gubernamentales que les impedían alcanzar dicho reconocimiento, les forzaron a huir y reubicarse, y por último les influyen en la creación de regulaciones de acceso

al bosque y para recibir pagos por su conservación. Puede que las comunidades mantienen el control sobre sus territorios y adaptan sus reglas e instituciones para sus propios fines, bajo un fin principal que es su supervivencia y la reproducción social de su forma de vida, pero no puede negarse la influencia de la política gubernamental que ha moldeado las mentes de los propietarios de estos territorios a través del tiempo con fines de supervivencia.

Agradecimientos

A Elías Barrera, Elmir López, Juliche González, Imerio Lobo y Selvyn Pérez. En las comunidades se tuvo el apoyo incondicional de don Ovidio Yat, don Julio Ríos (QEPD), don Alejandro Cardona, don Augusto Chen, don Juan Pu, don Alejandro López, don Florencio Chitop, don Simeón Tox, don Nicolás Chivalán y don Juan Chivalán.

Bibliografía

- Agrawal, A, Chhatre, A, & Hardin, R (2008). Changing governance of the world forests. *Science* No. 320; Pp. 1460-1462
- Álvarez, M. (2003) Forests in the time of violence: conservation implications of the Colombian war. *Sustainable Forestry* No. 16 (3-4); Pp. 47-68
- Baral, N, & Heinen, J (2005). The Maoist people's war and conservation in Nepal. *Politics and the life Sciences* No. 24 (1-2); Pp. 2-11
- Berkes, F, Feeny, D, McCay, B, & Acheson, J (1989). The benefit of the commons. *Nature* No. 340; Pp. 91-93
- Berkes, F & Turner N (2006). Conocimiento, aprendizaje y resiliencia de los sistemas ecológicos. En L. Merino & J. Robinson (Eds.) El manejo de los recursos de uso común: la conservación de la biodiversidad. México. CSMSS, The Christensen Fund, Fundación Ford, SEMARNAT, INE. Pp. 22-31
- Borrini-Feyerabend G, Kothari, A, & Oviedo G (2004). Indigenous and local communities and protected areas. Towards equity and enhanced conservation. Gland, Switzerland. IUCN.
- Castañeda, C (1998). La lucha por la tierra, retornados y medio ambiente en Huehuetenango. Guatemala. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- CEPAL (2005). Boletín demográfico: América Latina: proyecciones de población urbana y rural 1970-2005. CEPAL.
- Chhatre, A & Agrawal, A (2008). Forest commons and local enforcement. *PNAS* No. 105 (36); Pp. 13286-13291
- Clark, W, & Dickinson, N (2003). Sustainability Science: The emerging research program. *PNAS* No. 100 (14); Pp. 8059-8061
- CONAP (2005). Estudio Técnico del Cerro El Amay. Fondo Nacional para la Conservación de la Naturaleza. Guatemala. Pp. 105

- Conger, J, & Kanungo, R (1988). The empowerment process: Integrating theory and practice. *The Academy of Management Review* No. 13(3); Pp. 471-482
- Cordero Vila, M (2011). “El comandante después de la guerra” (Artículo del *Suplemento Cultural del diario vespertino La Hora*). https://issuu.com/lahoragt/docs/cultural_19022011. Recuperado el 2 de febrero de 2011
- Dudley, N (2008). Guidelines for applying protected area management categories. Gland, Switzerland. IUCN.
- FAO (2010). Evaluación de los recursos forestales mundiales 2010. Roma, Italia. FAO.
- Hayes, T (2006) Parks, people and forest protection an institutional assessment of the effectiveness of protected areas. *World Development* No. 34(12); Pp. 2064-2075
- Ibarrar J, Barreau, A, Del Campo, C, Camacho, C, Martin, J, & McCandless, S (2011). When formal and market-based conservation mechanisms disrupt food sovereignty: impacts of community conservation and payments for environmental services on an indigenous community of Oaxaca, Mexico. *International Forestry Review* No. 13 (3); Pp. 318-337
- Kaimowitz, D, & Faune, A (2003). Contrasts and commanders. *Sustainable Forest* No. 16; Pp. 21-46
- Liu, J, Dietz, T, & Carpenter, S, et al. (2007). Complexity of coupled human and natural systems. *Science* No. 137; Pp. 1513-1516
- Maas, R (2000). Diagnóstico ambiental en tres municipios de Quiché (Cunén, Uspantán y Chicamán). Guatemala. Movimondo Molisv.
- MacSwiney González, C, López, J, Velázquez, N, Rodríguez, & E, Muñoz, C (2018). Estado actual y oportunidades para la conservación y manejo en el valle de Uxpanapa. En Silva-Rivera, E, et al. (Eds) De la recolección a los agroecosistemas. Soberanía alimentaria y conservación de la biodiversidad. Xalapa, México. Universidad Veracruzana.
- Mérino-Pérez, L, & Segura-Warnholtz, G (2007). Las políticas forestales y de conservación y sus impactos en las comunidades forestales en México. In Merino, L. et al. (Eds) Los bosques comunitarios de México. Manejo sustentable de paisajes forestales. Ciudad de México. INE-SEMARNAT.

- Modzwamuse, M (2010). Adaptive or anachronistic? Maintaining indigenous natural resource governance systems in northern Botswana. In: Nelson, F. (Ed.) Community rights, conservation & contested land. The politics of natural resources governance in Africa . Washington DC. IUCN. Pp. 241-258
- Monterrubio-Solís, C & Newing, H (2013). Challenges in ICCA governance: The case of *El Cordon del Retén* in San Miguel Chimalapa, Oaxaca. In: Porter-Bollad, L, et al. (Eds.) Community action for conservation. Mexican Experiences New York. Springer. Pp.63-82
- Nelson, F (2010). Community rights, conservation & contested land. The politics of the natural resource governance in Africa. Washington DC. IUCN.
- Ostrom, E, Jansen, M, & Andenies, J (2007). Going beyond panaceas. *PNAS* No. 104(39); Pp. 15176-15178
- Phelps, J, Webb, E, & Agrawal, A (2010). Does REDD+ threat to recentralize forest governance? *Science* No. 328; Pp. 312-313
- Porter-Bolland, L, Ruiz-Mallén, I, Camacho-Benavides, C, & McClandless, S (2013). Community action for conservation. Mexican experiences. New York. Springer.
- Poteete, A, Janssen, A, & Ostrom, E (2012). Trabajar juntos. Acción colectiva, bienes comunes y múltiples métodos en la práctica. Ciudad de México. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Pretty, J. (2003). Social capital and the collective management of resources. *Science* No.302; Pp. 1912-1914
- REMIH (1993). Impactos de la violencia. Tomo I. Guatemala.
- Schwartzmann, S, Nepstad, D, & Moreira, A (2000). Arguing Tropical Forest Conservation: People versus Parks. *Conservation Biology* No. 14(5); Pp. 1370-1374
- Taylor, M (2007). Militarism and the environment in Guatemala. *Geo Journal* No. 69; Pp. 181-198.
- Thorpe, A, Witmarsh, D, Ndomahina, E, et al. (2009). Fisheries and failing states: the case of Sierra Leone. *Mar Policy* No. 33; Pp. 393-400

Terboggh, J (1999). *Requiem for nature*. Washington DC. Island press/shearwater Books.

UNDP (2016). Estadísticas pobreza y desigualdad. Indicadores de la pobreza multidimensional. Informe nacional de desarrollo humano Guatemala.
<https://desarrollohumano.org.gt/estadisticas/estadisticas-pobreza-y-desigualdad/indice-de-pobreza-multidimensional-segun-nivel-de-privaciones-por-departamento/>.
Recuperado el 3 de abril de 2017

Villacorta, M (1980). *Recursos Económicos de Guatemala*. Guatemala. Editorial Universitaria.

Evangelización y violencia, la contención de las comunidades kaqchikeles, en la época colonial

Evangelization and violence, the containment of the Kaqchikel communities, in colonial times

Edgar Esquit

“No puede haber colonialismo sin coerción, ni el sometimiento de todo un pueblo en su tierra por parte de extraños, sin uso explícito de la fuerza.”

R. Guha.

Resumen: Este texto propone que el proceso de evangelización fue importante en el gobierno de los *pueblos de indios*, en la región kaqchikel, durante la época colonial. Se indaga sobre la relación entre procesos de gobierno y violencia en la historia de comunidades indígenas. El primer apartado presenta algunos eventos sobre cómo los sacerdotes intervinieron en la vida de los pueblos con el fin de construir la normalidad colonial. El segundo expone algunos casos de conflictos que hubo en comunidades mayas, mostrando cómo los sacerdotes y autoridades intervinieron en la definición de las formas violentas de contención sobre los kaqchikeles.

► 85

Palabras clave: historia, comunidad, pueblos, política indígena, hegemonía.

Abstract: This text proposes that the evangelization process was important in the government of the Indian peoples, in the Kaqchikel region, during the colonial period. The relationship between government processes and violence in the history of indigenous communities is investigated. The first section presents some events on how priests intervened in village life in order to build colonial normality. The second exposes some cases of conflicts that occurred in Mayan communities, showing how priests and authorities intervened in defining violent forms of containment on the Kaqchikeles.

Keywords: history, community, village, indigenous politics, hegemony

EDGAR ESQUIT
DOCTOR EN CIENCIAS SOCIALES, EL COLEGIO DE MICHOACÁN.
INSTITUTO DE ESTUDIOS INTERÉTNICOS Y DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE
LA UNIVERSIDAD DE SAN CARLOS DE GUATEMALA.
EMAIL: EESKIT@GMAIL.COM.
FECHA DE RECIBIDO 09 DE JUNIO 2020
FECHA DICTAMEN 26 DE OCTUBRE 2020

Ruk'u'x tzij: Chupa re jun tanaj wuj re nitzijox rij ri k'ayewal xb'ek'ulumpe pa kiwi ri kaqchikela' winaqi', rojonel ri juna, toq ri españoli' xepae' chwach ri kitinamit. Nutzijoj rij ronojel ri xib'riil, ri kamik xkib'eyakape re winaqi re, pa kiwi ri kaqchikela' tinamit. Re samaj nuk'un pa ka'i' tanaj, nabey nutzijoj rij achike rub'eyal xesamäj re padrei' pa taq tinamit. Nusol rij

ri samaj xuchäp ri *iglesia* richin xechajix ri kaqchikela' winaqi, richin nikinimaj ri kitzij ri españoli'. Ri rukan tanaj nutzijoj rij ri oyowal xeb'an pa taq tinamit, po chuqa nusol rij achike rub'eyal xkusäx ri ch'ayonik, rachib'ilan ri kamik, richin xechap ri maya winaq kuma ri kaxlani, ri kepe juk'an chik ya'.

Introducción

86 ◀

El epígrafe con el que se inicia este artículo sostiene que el uso de la fuerza es uno de los factores fundamentales del colonialismo. Esto significa que la contención de los colonizados solo se puede mantener mediante el establecimiento, promoción y firmeza de un aparato represivo. Los *pueblos de indios*, en sentido general, fueron los receptáculos en donde los indígenas fueron parcialmente inmovilizados en la época colonial. ¿Ahora bien, quiénes participaron en el aparato de la violencia para mantener a los indígenas en el límite? Obviamente fueron las milicias, los corregidores y alcaldes mayores, los jueces repartidores, las autoridades indígenas de las propias comunidades y la iglesia a través de los sacerdotes. Este artículo pone especial énfasis en diferentes acciones llevadas a cabo por los párrocos en los

pueblos de indios, apoyando las operaciones de otros funcionarios para inmovilizar a los mayas en todo momento.

El *pueblo de indios* fue un espacio político, social y cultural importante en la época colonial. La permanencia de los sacerdotes en cada lugar, sin embargo, fue fundamental para mantener el dominio sobre los indígenas. La tarea de los religiosos estuvo basada en dos condiciones; a través de la evangelización intentaron apoyar la creación de un gobierno que estabilizara la vida en el pueblo. Por medio de las ideas religiosas y morales así como usando los rituales y una organización indígena alrededor de las cofradías, guachibales y los servicios en la iglesia, pretendieron construir la administración y conducción de los pueblos. Cuando este sistema de control fue

desbordado por diferentes razones –tanto por las acciones de españoles como por los indígenas– ellos abiertamente ayudaron a sujetar a los mayas mediante la violencia. Este escrito presenta algunos detalles y propuestas analíticas sobre la relación entre el gobierno de estos pueblos y el lugar de la religión y la violencia en la construcción de la dominación colonial española sobre los kaqchikeles en la época colonial.

Las preguntas que guían el trabajo son ¿Cómo los agentes religiosos, principalmente los sacerdotes locales ayudaron a constituir el dominio colonial sobre los kaqchikeles? y ¿De qué manera participaron en la cimentación de la violencia sobre los kaqchikeles? Como se ha dicho, el control de las personas y las familias en los *pueblos de indios* estuvo bajo la responsabilidad directa de los alcaldes, gobernadores y principales. Los sacerdotes en cada comunidad, tuvieron un papel importante interviniendo sobre la población en las cuestiones religiosas y para el cumplimiento de las obligaciones que los indígenas tenían con los encomenderos, es decir, para entregar trabajo y el tributo. De la misma forma, influyeron en los líderes demandándoles acciones concretas en el control de la gente, en la recaudación de dinero, de bienes, productos o en la organización del trabajo que debía ser entregado a la iglesia o a los españoles.

Muchos indígenas del común y las autoridades locales desarrollaron vínculos

estrechos con los sacerdotes y en diversos momentos confiaron en que podrían desarrollar alianzas con estos personajes. En otros momentos se opusieron ante los religiosos, cuando veían vulneradas su dignidad, ideas, lógicas de organización religiosa, su existencia humana material y espiritual. En este sentido, tanto los indígenas como los sacerdotes buscaron cierta estabilidad en los intereses de unos y otros con el fin de que el gobierno local no fuera alterado. Esta *normalidad*, sin embargo, fue precaria porque en muchos momentos los españoles y sacerdotes sobrepasaban los límites tolerables de la exacción económica, de la imposición de ideas religiosas o porque directamente reprimieron las prácticas religiosas mayas.

La acción de coartar las prácticas religiosas indígenas, estuvo ligada al intento por la reproducción del cristianismo a nivel local, pero también fue un asunto político directo, que definía el poder español a nivel de los pueblos y la eliminación de todo foco de sedición. Así, una de las formas del dominio español en las comunidades fue la presencia de los sacerdotes, cuya voz autorizada indicaba a los indígenas las rutas de la *obediencia*. La sumisión ante los preceptos cristianos también implicaba la obediencia de las leyes coloniales que obligaban a los indígenas a entregar el tributo y su fuerza de trabajo a los españoles.

Este trabajo muestra datos sobre el papel de los sacerdotes en la construcción

del gobierno local, sus mecanismos de intervención sobre los alcaldes y principales de los pueblos, así como la forma en que iban definiendo ideas, acciones que moldeaban el pensamiento, la práctica social y política en las localidades. Al mismo tiempo, informa sobre los límites de los sistemas de control porque, a pesar de que el gobierno colonial aprovechó la organización y la cultura local para imponerse, esas formas sociales también tenían su propio desarrollo político que muchas veces fue usado para cuestionar el régimen colonial.

88 ◀

Guha (2019: 50) ya ha dicho que la fuerza o la violencia, se convirtió en una de las formas básicas del dominio colonial. En este sentido, hay que decir que el poder de los españoles sobre los mayas y los kaqchikeles en particular, no solamente necesitó la violencia en el momento del contacto. En cambio, la conquista entendida como guerra y como terror, fue algo que se impuso a lo largo de todo el período de dominación colonial; desde la perspectiva dominante sin violencia los indígenas habrían tomado su autonomía total. La fuerza de las armas se constituyó en la posibilidad del dominio sobre los *pueblos de indios* o las comunidades indígenas. Lo que se aporta en este trabajo es la idea de que la *violencia ejercida* y la *violencia como amenaza* fueron las tácticas de contención que, en muchos sentidos, dieron forma a la vida en los pueblos y el dominio español sobre los colonizados.

Gobernar y ordenar la comunidad indígena

Cabezas (1994) argumenta que la concentración de los indígenas en los pueblos tenía sus antecedentes en la posición adoptada por los letrados españoles sobre que los “nativos” debían vivir junto a los españoles para que pudieran civilizarse o cristianizarse. Reunir a los indígenas, en este sentido, era “poner en policía” a las personas, ponerlos bajo vigilancia constante. Tanto las autoridades indígenas como los agentes coloniales, sacerdotes y administradores, debían velar porque dichos indios anduvieran vestidos, durmieran en camas o aprendieran los preceptos del catolicismo. El fracaso de esta política de civilización, afirma Cabezas (1994), no surgió de la “incapacidad de los indígenas”, sino de la reacción de estos ante la forma que tomó dicho proceso (Cabezas, 1994). La violencia con la que se impusieron los cambios fue un hecho importante que muestra, por qué los indígenas rehuyeron el contacto con los españoles.

En 1516, informa Cabezas (1994) una corriente de teólogos y de letrados que estaban en contra de la idea de convivencia entre españoles e indios, logró que a través de las leyes se estableciera la separación residencial para los indígenas. En 1537, la corona española ordenó juntar a los indígenas con el fin de cristianizarlos, esta orden fue reiterada en 1540, pero, fue hasta 1549 cuando se inició de forma sistemática

la reducción. Esta acción se desarrollaba agrupando a los indígenas en poblados, se les asignaba autoridades propias y se preparaba un asentamiento con diseño urbano, es decir, con plazas, iglesia y cabildo (Cabezas, 1994). El proceso de reducir a los indígenas en poblados, fue parte del gran proyecto político colonial español que estaba presente en las leyes nuevas, fue la manera de institucionalizar el orden colonial.

Lo más importante para los fines de este trabajo es observar que en cada uno de estos espacios organizados, se estableció un gobierno dirigido por indígenas. Este régimen, de diversas maneras, usó el orden político del posclásico maya, en donde el prestigio social y político de los linajes tenía una gran importancia para definir o para nombrar a los dirigentes. Junto a esto, también tuvo mucha importancia la legalidad colonial, porque en términos formales, el pueblo ya no se organizó a través de los Nim Ja'¹ sino que, los linajes se organizaron a través de un cabildo y un sistema de principales.² De esta manera, desde el principio, los sistemas de ordenamiento social y legal anteriores a la conquista, tuvieron importancia en la formación de los pueblos. Con el paso de los años la comunidad conformó

un sistema de ordenamiento legal que vinculó diversas tradiciones (la antigua, la cristiana y el derecho colonial) dando forma a la comunidad indígena que surgió en el siglo XVI. El *derecho indígena comunal* que se moldeó, tuvo importancia en la reproducción de la comunidad, pero también sirvió a los intereses del gobierno colonial, tanto en el control de la población como en la extracción de fuerza de trabajo y de bienes, desde las mismas comunidades.

Elección de autoridades en las comunidades indígenas colonizadas

Al pasar de los años, después del primer momento del contacto, las comunidades se fueron estabilizando a través de múltiples procesos. Las elecciones anuales de autoridades se fueron conformando como procedimientos importantes en el derecho indígena comunal y fueron definiendo la legitimidad de los líderes. En la documentación de archivo hay datos sobre algunos procesos políticos en el altiplano kaqchikel. Por lo menos podemos encontrar los nombres de personas que asumieron cargos en diferentes años, inclusive desde el siglo XVI. Por ejemplo, se sabe que en 1584, las autoridades indígenas de Sumpango eran Luis Páez, Gobernador, Julio Pérez y Francisco López, principales.³

► 89

1 Casa Grande, lugar o forma de gobierno.

2 Cabezas (1994) afirma que el cabildo indígena se estableció como un organismo político-administrativo. Esto se hizo para que los indígenas, se decía, vivieran en razón, para que implementaran labranzas y crianzas que sería lo que sustentaría a la república de indios y de españoles.

3 AGCA. AI. L. 5930. E 51838. Cabezas (1994), usando la información de Fuentes y Guzmán afirmó que el Cabildo indígena fue una imitación del municipio español. Que

Pocos años después, en 1591 los alcaldes, en el mismo pueblo, fueron Andrés Pérez y los regidores Diego Pérez, Diego López, Juan Pérez. También se había nombrado como alguacil mayor a una persona de nombre Diego. Los principales del pueblo eran Juan Pérez, Diego Pérez Cagueca, Lucas Ortega, Luis Pérez y Pedro Belasto, principales.⁴

Aunque estos datos son limitados, pues, se registran solamente los nombres de las personas, de alguna manera se puede visualizar a través de estos casos, que muy a principios del dominio colonial, en la segunda parte del siglo XVI, ya se había estructurado un sistema de cargos en los pueblos kaqchikeles. Los puestos que se anotan fueron los de gobernador, alcalde, regidores, alguacil y los principales.

De cualquier manera, diversos historiadores ya han escrito sobre el sistema de cargos o de autoridad que se estableció en los pueblos. Carmack (1995), Piel (1989) o Martínez (1979) tienen trabajos agudos al respecto. Estos investigadores muestran que, en cada comunidad, hay un entramado social, religioso y político que involucra cofradías, linajes, prestigio, conocimientos culturales y políticos, rituales, control sobre la población y dominio masculino. Obviamente en cada comunidad se pueden visualizar hechos particulares,

pero en términos generales, el régimen de autoridad en una comunidad, en la época colonial, estaba definido como un *sistema de cargos*. Es decir, una estructura en la que ingresaban los jóvenes en los cargos más bajos, pasando por las cofradías, sirviendo como alcaldes hasta llegar al cargo de principal, cuando alcanzaban su adultez.

En el siglo XVIII los mismos indígenas hablaban sobre su sistema de elección de autoridades y de cargos como una *tradición*, es decir, como un hecho legitimado por la comunidad a través del tiempo y la organización. En 1707, por ejemplo, los alcaldes y regidores de Comalapa, Chimaltenango, hablaron sobre los *usos y costumbres* en la elección de “oficiantes de república” afirmando que tenían la *tradición* de hacer la elección de sus autoridades el día 25 de noviembre. En ese entonces eligieron a las autoridades que dirigirían el pueblo en 1708, las personas escogidas para cada cargo fueron: Nicolás García Ajoch como alcalde, Melchor López Chonay como alcalde segundo. Los regidores electos fueron Balthazar Elías, Francisco Pérez Cosal, Juan de la Cuy Medina, y Pedro Atem. En este proceso, también fue electo como alcalde de obra Sebastián Pablo Cuj, como alguaciles mayores se eligió a Jorge Punay y a Martín Iboy, finalmente se escogió a Andrés García Saquel y a Martín Sarjia Cali, como fiscales.⁵

los primeros cabildos indígenas estaban formados por dos alcaldes ordinarios, cuatro regidores, un escribano, algunos alguaciles ejecutores y ministros de vara.

4 AGCA. A1. L 5932. E 51869. A 1591.

5 AGCA. A1. L 163 E 3272 A 1707.

En Patzicía, en abril de 1750, el gobernador del pueblo informó sobre las elecciones realizadas el 26 de ese mes, en ese entonces fueron electos el alcalde primero, Pascual Pérez Bajchac, alcalde segundo, Bernardino López Choy. Esteban Yrol (Itzol), Bernardino Ajtzib, Francisco Poxon (Poron) fueron electos como regidores. Gaspar Ramírez Muj, Sebastián López Sitán, Diego Choy, Andrés Simalef fueron nombrados como regidores de la Santa Iglesia, mayores de cabildo. Como mandadores de convento fueron escogidos Manuel Loche, Juan Macú, Juan Sicay, Esteban Choy, Francisco Macú, Manuel Gabriel, Andrés Sicay, Antonio Solomán, “esta es nuestra elección que hemos hecho”.⁶

Pastorear a los indios en los pueblos

Pastorear a las ovejas significa cuidarlas para que no se extravíen, llevarlas por un camino bueno, velar para que no sean atacadas, inspeccionar de que consuman un pasto bueno, una comida óptima, vigilarlas para que no se extravíen. Pastorear a los *indios*, tendría que implicar ideas similares si esta viene de los sacerdotes, pues, la metáfora del pastoreo en diversos sentidos da forma a la cristiandad. Foucault (2006) afirma que la relación pastoral es específicamente la relación entre Dios y los *hombres* como rebaño, es una relación exclusiva y religiosa.

También reflexiona que el poder pastoral es algo que se ejerce sobre un grupo y quien la ejecuta guía hacia un lugar específico, en ese sentido, el pastor es un intermediario hacia esa meta.

Se podría considerar en este caso que los sacerdotes, durante la época colonial tenían esa función, la de llevar a los indígenas hacia el cristianismo. En ese proceso de mediación, sin embargo, ellos también ayudaron en la conquista y a la estructuración del sistema de gobierno colonial porque la forma de dominación que se estableció, también se justificó como evangelización. Así, los sacerdotes ayudaron a apaciguar a los indios mediante la cristianización o mediante el látigo, apoyando de esta manera su explotación, racialización y despojo. Foucault (2006) argumenta que la Iglesia *coaguló* todas las ideas de poder pastoral en mecanismos precisos e instituciones definidas, organizando una forma de poder que particularizó al occidente cristiano, es decir, como la más conquistadora, arrogante y sangrienta.

Los sacerdotes fueron agentes coloniales importantes nombrados en cada pueblo no solamente para evangelizar sino para mantener el control mediante la palabra y la violencia. Su designación era esencial porque, a través de sus acciones, tenían el deber de difundir el cristianismo o la civilización entre los indígenas. Es obvio que la función de los sacerdotes,

6 AGCA. A1. L 163 E 3283 A 1750.

en la época colonial, iba más allá de la cristianización, tenían la obligación de velar por el mantenimiento del orden, no solamente moral, sino también política, es decir, contrarrestar de alguna manera la desobediencia de las leyes cristianas y las que había establecido el Rey, el corregidor o el encomendero.

Por eso los sacerdotes debían poseer ciertas cualidades para el buen gobierno de los pueblos o de las comunidades indígenas y al parecer, también era importante tener conocimientos sobre los idiomas mayas, como se muestra en el caso siguiente. En 1712, se sustituyó al sacerdote del pueblo de Santa María de Jesús, del obispado de Guatemala, de la administración de la religión de San Francisco. El sacerdote que dejó este pueblo, el padre Sebastián de Porras, fue propuesto como párroco en Cotzumalguapa. Para el pueblo de Santa María de Jesús fue sugerido Joseph González de la orden de los frailes menores. Se dijo que este había sido examinado y aprobado en la suficiencia de cura y de la lengua kaqchikel que se hablaba en dicha doctrina. Esta petición se basó en una Real Cédula cuyo contenido ordenaba que los ministros de los pueblos hablasen la lengua de los indígenas.⁷

En tanto que vivían en los pueblos, los sacerdotes también tenían la obligación de organizar la vida en esos espacios,

por eso, los sacerdotes llegaron a tener una relación cercana con las autoridades de estas comunidades. El trato entre estos actores seguramente fue estrecho porque los funcionarios locales también eran intermediarios, *pastoreaban* o eran considerados los *padres* de la gente de la comunidad.⁸ En este sentido, las autoridades indígenas estaban obligadas (comprometidas con los españoles) a controlar a la población, a cumplir con los requerimientos del gobierno colonial; al mismo tiempo, en tanto intermediarios, también llegaron a adquirir obligaciones con la comunidad. Debían mediar en los conflictos locales, dirigir las obras públicas, establecer los mecanismos para defender la tierra comunal incluso, en algunos momentos, se opusieron a los abusos que cometían los sacerdotes, los encomenderos o los mismos corregidores. Las personas que gobernaron los pueblos se preocuparon por impartir justicia, representar a la comunidad o reproducir las tradiciones, por otro lado, a nivel local, condujeron los proyectos del gobierno colonial incluyendo los mandatos de los sacerdotes.

En 1711, en Patzún, el gobernador Joseph Loch y los alcaldes Pascual Jocholá, Nicolás Chojú, junto a sus regidores Lucas Racaá, Juan Suquel, Pedro Cocom y Jacinto Ordóñez, escribieron un documento en nombre de los demás justicias y común,

7 AGCA. A1. L 1579. E 10223. A 1712.

8 Como pastores o como padres, según concepciones indígenas, tenían que cuidar a las personas o a la comunidad en general.

afirmando que el pueblo no tenía servicio de agua para la manutención de las familias y que por eso era imposible hacer pilas o establecer cañerías en el convento o en la plaza del pueblo. Por esta razón solicitaban al gobierno colonial que autorizara la realización de una obra pía para traer el agua a tres casas del pueblo.⁹ Es altamente probable que esta acción haya sido demandada por el sacerdote del pueblo debido a la justificación que se aduce, pues, la introducción de agua a través de tubería no se requería solamente porque las familias necesitaban el líquido sino para evitar la *inmoralidad en el pueblo*. Las autoridades afirmaron que las mujeres de esta comunidad cometían actos inmorales en el barranco, a una legua del pueblo, donde recogían el agua que usaban en sus casas. Los líderes comunales plantearon en el documento que, debido a que no había agua en el pueblo algunas personas provocaban grandes ofensas a Dios. Se dijo que las mujeres doncellas y casadas iban solas al barranco para acarrear agua y que a partir de ello se habían producido muchos desórdenes, iban casi todas las noches para traer el líquido. Las autoridades terminaron diciendo que estaban dispuestas a trabajar para enviar el agua al convento y a la plaza.¹⁰

En el mismo año –1711– las autoridades de Tecpán, es decir, el gobernador Diego

Expansai, así como Gregorio Ruiz y Francisco Xalel, posiblemente alcaldes que hablaban en nombre del común, aseveraron que la iglesia y el convento del pueblo estaban deteriorados y que necesitaban ser reparados.¹¹ Así mismo, afirmaron que era importante introducir el agua al pueblo y que construirían una pila, probablemente en la plaza o en el convento. Así como las autoridades de Patzún, los indígenas de Tecpán pidieron hacer una obra pía para sufragar los gastos que implicaba la realización de dichas obras y afirmaron que la introducción del agua podría servir para los *hijos del pueblo*,¹² “con que se evitan muchas culpas y ofensas contra Dios con respecto a dicha agua metidas en los barrancos y a veces salen algunas muchachas doncellas y mujeres casadas, de que se originan algunas y muchos desórdenes...” Se reafirmó que la introducción del agua sería para el beneficio y el bien común.¹³

Como se sabe, el trabajo para abastecer de agua a los hogares fue realizado principalmente por las mujeres. La reproducción de la vida en la casa, estuvo ligada a la posibilidad de tener a la mano el líquido ya sea para cocinar, lavar la ropa, para el aseo personal o quizá para regar pequeños jardines y huertos. Desde la época antigua el agua fue importante para los diferentes grupos mayas, era concebido

9 En la época colonial una obra pía era una fundación de caridad para agenciarse de fondos y sufragar gastos que eran dirigidos para resolver necesidades de los pobres o las mujeres, hospitales y otros (Loreto Rosalva, 1998).

10 AGCA. A1. L 163 E 3274 A 1711.

11 AGCA. A1. L 163 E 3275 A 1711.

12 Con esta frase se confirma la metáfora que define a las autoridades como *padres* y la gente del común como *hijos*.

13 AGCA. A1. L 163. E 3275. A 1711.

como un elemento sagrado en donde emergía la vida. En la época colonial el agua siguió siendo esencial, como se percibe en los datos ofrecidos. En la actualidad para los kaqchikeles es algo importante como un bien vinculado al territorio y a las comunidades pues, en cada localidad hay un comité de agua. Los mayas han desarrollado diversos conocimientos a alrededor del uso de dicho líquido. Como se ve, en Patzún y Tecpán, en el siglo XVIII, el agua se empezó a trasladar al pueblo por medio de tubería y se acumuló en pilas públicas. El líquido se guardó en estanques, fuentes o pilas y el establecimiento de estos nuevos espacios trajo consigo diferentes prácticas que también reprodujeron imaginarios, rituales y procesos cotidianos en los pueblos.

Lo más importante para este trabajo es observar, a través de estas ventanas, que la relación entre gobierno colonial, estabilización y comunidad tomaron formas distintas; en este caso las autoridades indígenas intentaron llevar adelante el proyecto ordenador que imponía el gobierno colonial y la iglesia, en los pueblos. Las autoridades indígenas jugaron un papel en este proceso, por ejemplo, normalizando la idea de que el agua debía ser entubada hacia la plaza o el convento para el bienestar de los hogares. Al mismo tiempo, reprodujeron la idea, bajo la demanda de los sacerdotes, de que el agua entubada ayudaría a evitar actos inmorales entre los indígenas y específicamente los cometidos

por las mujeres. A través de estos datos puede verse con bastante nitidez la relación entre el hecho de *cristianizar-moralizar* y el acto de *gobernar-estabilizar* la vida de la población como un asunto en donde el sacerdote intervenía de manera eficiente, cumplía su papel de intermediar el orden local que recaía directamente, en este caso, sobre la actividad y la vida de las mujeres.

En el siguiente año (1712) el gobernador de Tecpán fue Diego Espancia, los alcaldes eran Francisco Salbin, Joseph Lan, Diego Ahiquip y los regidores Pascual Cos, Manuel Marroquín y Bernardino Qoesh. En ese año, estas personas afirmaron que las iglesias no tenían monumentos (“molumentos” en el documento de archivo) para el jueves santo y que, en este sentido, no había un lugar adecuado para depositar el “santísimo cuerpo y sangre de Nuestro Señor Jesucristo”. Por esta razón ellos pidieron licencia para que, de los bienes de comunidad, se usaran 450 tostones para hacer la obra deseada.¹⁴ En 1750 el común del pueblo de Comalapa, había solicitado fondos para reconstruir su iglesia.¹⁵ En 1779 los kaqchikeles de San Martín requirieron licencia para reparar el “quebranto” debido a los temblores. En ese año los indígenas de Sumpango estaban haciendo gestiones para que se les autorizara gastar 5,553 tostones en reparaciones del servicio.¹⁶ Finalmente,

14 AGCA. A1. L 163 E 3276 A 1712.

15 AGCA. A1. L 163 E 3284.

16 AGCA. A1. L 163 E 3290 y 3291.

los representantes de los justicas de San Miguelito Xepak, en la jurisdicción de Santa Ana Chimaltenango, estaban demandando en 1779 la construcción de una iglesia nueva.¹⁷

En 1727 se pidió a las autoridades de Tecpán que pagaran a tres carpinteros que habían trabajado en la reparación de la iglesia del pueblo. Las autoridades adujeron que no tenían dinero para ello y que, por otro lado, había sido costumbre inmemorial no pagar por este tipo de trabajo de manufactura que era en beneficio de la iglesia. Esto significa que, cuando el trabajo era conceptualizado como comunal, las tareas hechas para el beneficio de la iglesia del pueblo se consideraban *contribuciones*. Los trabajos realizados, según se sabe, fueron la elaboración o reparación de los retablos de la iglesia, en este caso los carpinteros se remudaban por semanas para su descanso. Los carpinteros fueron Diego Jucbal, Antonio León, Diego Gustaj, Nicolás Ahquehay originarios de Tecpán.

Fueron los carpinteros los que hicieron la queja, pidieron que se les pagara lo que se les debía según ellos. Los carpinteros revelan que para la realización de esta obra se autorizó usar la cuarta parte del tributo del pueblo.¹⁸ Se afirmó que en Tecpán había, en ese entonces, dos carpinteros y cuatro

albañiles. Cuando se hicieron los trabajos en la iglesia en 1727, probablemente también se construyeron los retablos. Los trabajadores se quejan de que no habían recibido ninguna cantidad de dinero, ni un maravedí, siendo su trabajo con la que pagaban sus tributos. Reclamaron también el uso y desgaste de sus herramientas.¹⁹ En este ejemplo se puede ver el estrecho límite entre trabajo comunal y la coerción. Parece ser que no todos estaban de acuerdo, en la comunidad, de que el trabajo entregado a la iglesia era una acción comunal. La duda permanecía y tal como en este caso, los carpinteros creyeron que reparar retablos era una actividad remunerable ¿Acaso las autoridades usaron el concepto de trabajo comunal para obligar a los indígenas a realizar actividades que para las comunidades no eran tales, comunales?²⁰

Algunos investigadores han informado que la comunidad indígena en la época colonial fue un espacio cerrado o una zona de refugio (Wolf, 1981). Las comunidades, sin embargo, fueron espacios estrechamente vinculados con el sistema de gobierno y producción de lo colonial. Los alcaldes indígenas estaban bastante vinculados con el sacerdote del pueblo y es obvio que también con el corregidor o alcalde mayor a quienes

► 95

17 AGCA. A1. L 163 E 3002.

18 No queda muy claro en el documento si a los carpinteros se le eximió del pago de tributo o se usó una parte del tributo para realizar las obras y por esta razón ellos están pidiendo una remuneración. AGCA. A1. L 163 E 3278 A 1727.

19 AGCA. A1. L 163 E 3278 A 1727.

20 Procesos similares podrían estar sucediendo en la actualidad cuando el Estado usa el trabajo comunal en las aldeas para realizar alguna obra de infraestructura. Las aldeas siempre son obligadas a aportar *algo* que generalmente es trabajo en la construcción de un edificio, por ejemplo. Ello, generalmente, no sucede en las ciudades.

hacían peticiones constantes. Además de reproducir las tradiciones y política comunal, los líderes indígenas respondieron a los requerimientos de dichos funcionarios coloniales. Introducir el agua en el pueblo con el fin de fomentar la moralidad demandada por los agentes cristianos. Construir o reparar iglesias, levantar retablos o altares, seguramente fueron proyectos avalados por los sacerdotes y por las autoridades indígenas. El uso del dinero recaudado entre los miembros del común nos da pautas para pensar que los mayas también desarrollaron su propia política, buscando estabilizar su espacio de convivencia y la reproducción de la vida comunal. La misma comunidad se fue ordenando, estableciendo sistemas de trabajo, de gobierno que al final normalizaron la vida y el orden político. La hegemonía colonial se fue estableciendo a través de estos procesos cotidianos que permeaban el imaginario y la acción de las autoridades y del común. No obstante, es importante volver a decir que la normalidad en los pueblos estuvo bajo vigilancia, influenciada por los sacerdotes y la anuencia de las demás autoridades coloniales porque cada gasto, cada proyecto, cada gesto político y cultural local, eran supervisados por los corregidores.

De cualquier manera, dado que la hegemonía en realidad es un campo de lucha, las formas de gobierno y normalidad que se fueron estableciendo en los pueblos, muchas veces fueron rotas por acciones concretas en contra de los alcaldes, gobernadores y autoridades

locales en general. A través de la iglesia católica, bajo la presión de los sacerdotes, los españoles lograron mantener períodos de estabilidad. El balance se rompía cuando los mismos agentes coloniales abusaban de las condiciones o los límites que los indígenas habían *aceptado* como tolerables. Aun así, no hay que dejar de decir que la relación entre estabilidad y coerción era estrecha y había sido tejida de manera fuerte, a través de múltiples estrategias, palabras, imaginarios y amenazas directas. De esta manera, la estabilización o el dominio, como se ha dicho, en realidad no estaban relacionados con un consenso sino con la omnipresencia de la intimidación en el régimen colonial. La *obediencia* estaba vinculada con la inminente y amenazadora existencia universal de la violencia sobre los subalternos, en cualquier régimen colonial.

Desbordando la comunidad a través de la violencia

Aunque la coacción se presentó de múltiples maneras en la época colonial, la que se ejerció en contra de los indígenas del común o hacia los líderes que se opusieron abiertamente a los excesos o desbordes de las autoridades locales tuvo el carácter de ser aterradorante, además de golpear o quitar la vida de los culpables e inocentes, tenía el propósito de infundir temor, pánico y aprensión en el resto de la población. Era una violencia que no buscaba solamente escarmentar a los acusados sino a toda la comunidad; se formulaba como represalia

o como castigo colectivo. Por otro lado, la fuerza contra los indígenas bajo el dominio colonial español, no necesitaba justificación pues el hecho de que los colonizados debían vivir bajo obediencia era parte del sentido común. Tal como se había planteado a través del requerimiento en la época de la conquista, los que se resistieran a la autoridad española eran objetos de la muerte.

Lo que se muestra en este apartado son algunos eventos en donde se puede observar cómo los indígenas y los españoles se mantuvieron en el límite del consenso y la violencia en momentos precisos. Los españoles rozaron el límite de la *tolerancia indígena* y al contrario, los kaqchikeles y otros grupos mayas cuestionaron la dominación española y trascendieron los límites que imponían las leyes al defender a sus comunidades. En diversos momentos los españoles atravesaron el límite de la *tolerancia indígena*, desvirtuando la vida comunal y provocando las reacciones violentas de los mayas, las que por otro lado fueron aplacadas con más violencia en forma de castigos individuales y colectivos que buscaban aterrorizar, para alcanzar obediencia. Demandaban un nuevo momento de estabilidad condicionada con la misma violencia de la conquista.

Los tres primeros hechos que se narran no sucedieron entre la población kaqchikel, pero son importantes para la explicación que se persigue. Muchos de los

levantamientos y rebeliones indígenas en la época de la dominación colonial española estuvieron vinculados a los abusos de los encomenderos. Algunos se desarrollaron en contra del tributo o en otros casos, se presentaron como oposición ante las arbitrariedades de las mismas autoridades indígenas (Peláez, 1979). González y Luján (1994) afirman, sin embargo, que en la época colonial los mayas también protestaron contra la iglesia católica, por la represión hacia sus rituales religiosos. Según los autores citados los indígenas, en muchos momentos, enfrentaron a los sacerdotes que persiguieron sus prácticas religiosas, esas acciones vinculadas por los frailes a las ideas dominantes sobre la idolatría o el paganismo. Los sacerdotes siempre sospecharon que los indígenas mantenían actividades que no estaban alineadas a la doctrina católica (Cortés y Larraz, 1958).

Los sacerdotes reprimieron la espiritualidad indígena por razones que pudieron ser económicas y religiosas. Esta persecución obviamente estuvo ligada a las ideas dominantes sobre el ser cristiano, la *inferioridad* de los indígenas que, al no responder a los preceptos católicos, fueron definidos como paganos; que sería lo mismo como incivilizado. Desde sus orígenes esta palabra, *pagano* del latín *aldeano*, era un adjetivo para nombrar a las comunidades infieles, no bautizadas. Es decir, este concepto lleva en sí mismo una carga de segregación entre la ciudad y la aldea (lo rural) que inferioriza al otro

no cristiano que, según el imaginario dominante, vive en los campos y bosques, vinculado a prácticas depravadas. Pero lo más importante en todo esto es que la iglesia justificaba el hecho de que la idolatría debía ser enfrentada con violencia. Los religiosos, en todas partes, habrían usado ciertos versos de la Biblia como Éxodo 32:1-28, en donde Moisés manda torturar y masacrar a los idólatras, para justificar la represión en contra de los indígenas rebeldes (Tavárez, 2012). En Guatemala, durante el siglo XVII, los curas consideraron que la idolatría continuaba entre los indígenas debido a que la Audiencia había prohibido azotar y castigar corporalmente a los indígenas desobedientes. Cuando esa norma se había puesto en práctica, muchos indígenas habían dejado de asistir a misa, repitieron los sacerdotes (González y Luján, 1994).

A continuación, se presentarán datos sobre protestas protagonizadas por los indígenas, vinculadas a las acciones de los religiosos en diversos pueblos. El propósito es tratar de ver a través de estos casos cómo los mismos sacerdotes vinculados a los corregidores y otros agentes coloniales viabilizaron la violencia en los pueblos y sobre los indígenas. Importa analizar la relación entre control religioso y la reproducción del castigo a través del terror organizado por los corregidores y de alguna manera influidos por los sacerdotes o la iglesia católica.

Durante el siglo XVIII, en Quetzaltenango, se sustituyó al cura doctrinero del pueblo, se trataba del franciscano Fray Lucas. Este religioso estaba interesado en permanecer en aquel lugar, pues, solicitó el apoyo de los indígenas para mantenerse en su cargo. Los k'iche' accedieron a apoyar al cura, así que cuando llegó el nuevo párroco la gente armada con palos y piedras intentó expulsarlo. En el informe sobre este caso se dijo que 600 indígenas se habían hecho presentes, encabezados por alcaldes y principales protestando por dicho cambio. Testigos españoles dijeron que, en este proceso, una mujer indígena había golpeado al religioso y le habría dicho: "Estas son las gallinas que has de comer" y otras cosas ofensivas. En este altercado participó el Juez Comisionado que, pretendió detener a varios de los indígenas presentes, incluyendo a los cabecillas, entre ellos Cristóbal Chahal, pero había desistido por temor a ser agredido. Los españoles, entonces, pidieron a los alcaldes indígenas que detuvieran la protesta, pero estos se negaron afirmando que las personas "estaban muy alzados y no los obedecían" (González y Luján, 1994, p. 305) Esta protesta finalmente fue controlada y los indígenas que participaron fueron procesados imponiéndoseles un castigo público, se afirmó que con este tipo de acciones se penaba a los culpables, pero que también se establecía un acto ejemplar.

Otro caso fue una protesta en el pueblo de San Juan Atitán, en los Cuchumatanes,

en donde el sacerdote del pueblo trataba de limitar los rituales indígenas. No se conocen los detalles del proceso, según el discurso oficial los indígenas de la localidad veneraban a un hombre enano originario de Comalapa (Chiapas). Cuando esta práctica fue castigada se sabe que muchos de los indígenas que participaron fueron reprimidos por el teniente general, Francisco de Santiago. En ese proceso fueron apresados Sebastián de Mendoza y Nicolás Rosario, quienes confesaron su delito y fueron escarmentados de la manera siguiente: “a vista de los pueblos más inmediatos de aquella cabecera, paseándolos con azotes por las calles públicas y dándoles dos años como esclavos de la iglesia de Huehuetenango”. La persona que juzgó y sentenció a estos indígenas afirmó, legitimando sus acciones, “creo que no excedí en su castigo, antes bien me recelo haber quedado corto” (González y Luján, 1994: 306).

Lo interesante de estos casos es que, aunque los indígenas estuvieron de lado de uno de los sacerdotes, el alegato de la mujer sobre la entrega de gallinas, nos muestra el descontento generalizado en la entrega de este tributo a la iglesia. Por otro lado, la sanción que se impuso a los insurrectos siempre se produjo en los términos coloniales, es decir, como ejemplo con el fin de apaciguar o amedrentar al resto de la población. En el diccionario de la RAE se admite que el uso del término *pagano* está vinculado a la idea de que este es el que *paga* un abuso cometido por él,

pero también puede *pagar* las culpas de cuentas ajenas. Se deduce que el indígena *pagano* sería castigado en nombre de la comunidad. El indígena *pagano* salda la culpa de la comunidad indígena en general, considerada incivilizada, no cristiana.

En Mixco, en la segunda parte del siglo XVII, los indígenas se pusieron en contra de su cura doctrinero, Fray Lorenzo de Guevara, “religioso bien conocido, por la claridad y perfección de su virtudes, ciencia y don excelente de gobierno” (González y Luján, 1994: 308). La contradicción con el sacerdote surgió cuando prohibió algunas ceremonias que consideraba supersticiosas, las que realizaban los indígenas cuando eclipsaba la luna. Se dijo que en aquel momento los mayas habían gritado, hicieron ruidos de atabales y golpes de tambores. El sacerdote estaba en contra de estos rituales y por eso había amonestado a los indígenas quienes por su lado intentaron matarlo. Según el reporte oficial, el sacerdote abandonó el pueblo y se dirigió a la ciudad de Santiago. No hay un reporte sobre si en este proceso se castigó a los indígenas, pero este altercado nos muestra que, las prácticas rituales indígenas eran defendidas, es decir, tenían un valor en la formación de las comunidades indígenas y por eso inclusive, los mayas recurrieron a la violencia cuando el sacerdote reprimió una práctica vinculada a su mundo sagrado.

Un nuevo proceso se vivió en Comalapa en 1735. En ese año la acusación fue hacia

un grupo de kaqchikeles, en contra de las autoridades indígenas, en donde el cura intervino para defender los derechos de los hacendados españoles.²¹ En 1735 un grupo de personas miembros del común de Comalapa hablaron de la represión de la que habían sido objeto por parte de los justicias de dicho pueblo, ellos pedían que se les amparara ante dicha situación. Frente a la denuncia de los indígenas el Juez Repartidor, Juan de Mencos, pidió a las autoridades indígenas que informasen sobre los hechos y que todos los “indios maceguals y demás principales” se juntasen en el cabildo. Los justicias informaron que los maceguals tenían mucha renuencia a ir a las labores a trabajar cuando se les indicaba. Se dijo que los maceguals estaban *amotinados* y durante la intermediación del Juez de Partido y del sacerdote de la localidad, los indígenas habían pedido que se les librase del tequio de ir a trabajar a las labores, porque tenían mujeres e hijos que mantener y que les “dejaran buscar la vida”. El Juez dijo que él no podía librarlos de tal tequio y que si así lo querían que lo pidieran al gobierno superior –tanto los justicias como los maceguals– para que la autoridad española resolviera al respecto.

21 Es interesante ver el caso de Patzún en donde los indígenas protestan contra el maestro de su escuela. En otro momento (1766) dos indígenas de Patzún piden la remoción de su maestro de escuela Josph Bizcarra. En el documento se habla de que dicha persona estaba “vendiendo” a los jóvenes, a uno por tres pesos, a otro por carneros y “otros salen de la escuela sin saber leer y escribir”. AGCA. A1. L 163. E 3285

En diferentes momentos, los maceguals contradijeron al sacerdote, en relación a la forma de resolver el caso. Los justicias se quejaron ante el cura y el Juez sobre que Lorenzo Chicol, Lorenzo Tartón y Diego Tzimilox les habían perdido el respeto haciendo resistencia a asistir a las labores. El religioso habló con los insurrectos preguntándoles por qué no querían cumplir con el mandato de sus justicias, siendo su obligación precisa obedecer los preceptos de sus superiores y más, “cuando son de tarde en tarde por el crecido número que son de dichos maceguals”. El sacerdote indignado por la actitud de los indígenas dijo que estos habían respondido “redondamente” que no querían ir a trabajos; que los indígenas del común habían tomado esa conducta por influencia de Lorenzo Chicol, Lorenzo Tartón y Diego Tzimilox.²²

La expresión de los indígenas cuando afirmaron que lo que querían era que los “Dejar(an) buscar la vida” es relevante. Dejar que buscaran la vida, se puede entender como una declaración contra el trabajo forzado y a favor de la autonomía. Es decir, esa frase, además de ser una expresión de la lucha de clases también lo es de la política indígena. Junto a esto se puede notar la momentánea impotencia del sacerdote cuando afirma que los indígenas sin ningún recato habían respondido que aún si era su obligación atender los

22 AGCA. A1. L 163 E 3279 A 1735.

trabajos no lo harían. La resistencia de los kaqchikeles amenazó la autoridad de los alcaldes indígenas, la del Juez Repartidor y la del sacerdote. Lo que estaba sucediendo era una forma de protesta pacífica, una especie de huelga de brazos caídos, pero que tenía un poder político bastante grande. No se sabe qué pasó con estos indígenas, es decir, de qué manera fueron reprimidos. Lo que es claro es el papel del sacerdote en este proceso, este invocaba preceptos morales, es decir, la obediencia que se debía a los *superiores* (españoles).

Finalmente se va a presentar un caso acontecido en Comalapa que es muy inusitado porque además de mostrar la dinámica en la relación entre autoridades indígenas y el común con la iglesia, también resalta la forma en la que las autoridades planificaban la represión contra los kaqchikeles. En 1774 los justicia, principales y común de Comalapa, del Valle de la Ciudad, informaron a las autoridades que a causa de la peste y el miedo que existía en la localidad, se había capturado a dos “indios que portaban calaveras en las calles del pueblo”. Las autoridades locales habían castigado a dichas personas y, mientras hacían la denuncia, mantuvieron preso a uno de ellos. Las versiones sobre este caso son contradictorias. Según parece, esta denuncia estuvo muy relacionada con el mandato del cura del pueblo, para que las autoridades vigilaran las calles y que, en dado caso, capturaran a otras personas que tuviesen la misma práctica (de portar calaveras).

En la confusión y dado el estado de aprensión que había en dicho pueblo, los indígenas pusieron guardias en diferentes puntos y, cabalmente, en un lugar del pueblo que llamaban la Huerta vieron a Fray Joachim (miembro de la iglesia de Comalapa) que llevaba algo brillante en la mano, cubierto por su túnica y hábito. Cuando las autoridades indígenas corrieron tras él, se dice, el religioso huyó, dejando tirado su hábito y que al llegar a su casa había apagado las velas, inmediatamente. Las autoridades dijeron que los *semaneros* (de la iglesia) podían dar fe de este hecho; esto significa que el fraile entró o se escondió en la casa de la iglesia. Cuando llegaron hasta dicha propiedad Baltazar Toxcom, tocó la puerta, él habría dicho: ¿Padre qué anda haciendo, vuestro padre es justicia? ¿*Anda rondando o está haciendo penitencia?* ante estas preguntas el sacerdote respondió que había ido a la casa de Juan.

Al escuchar esa respuesta, las autoridades se encaminaron a la residencia de dicha persona, pero esta desmintió al sacerdote, afirmó que no había visto al padre, que al terminar de cenar se había ido a la cama. Las autoridades se alarmaron así que, después de hablar con Juan fueron a buscar a los principales y también llevaron a los *semaneros* para que los acompañaran. Todos juntos, *semaneros*, justicias y principales fueron a la casa del padre coadjutor, es decir, a la de fray Antonio a quien le informaron lo que había pasado. El sacerdote, asustado, atendió a la gente,

les dijo que no podía actuar y sugirió que le devolvieran el hábito al padre. Que él se encargaría de que fray Joachim se fuera de Comalapa pues, también le inquietaba lo que dicho sacerdote había hecho.

No se sabe con certeza lo que fray Joachim había realizado, pero a través de este caso, se puede observar las acciones de los líderes de los pueblos y su papel en la vida de las comunidades. Esa noche las autoridades indígenas no entregaron el hábito al padre pues, seguían inquietos en relación a lo que estaba pasando y tenían dudas sobre las acciones del fraile. Los indígenas, seguramente pensaron que el hábito sería una prueba fehaciente que podría apoyar sus argumentos y acciones cuando se presentaran ante otras autoridades regionales. Así lo hicieron, acudieron ante el corregidor y le pidieron que determinara algo sobre este caso, “lo que él hallase conveniente o que les dijera a las autoridades indígenas lo que debían hacer”. En ese momento, los kaqchikeles afirmaron que no querían que el padre viviera en el pueblo y solicitaron que se les asignara otro sacerdote para la “recta administración de las almas”. No obstante, repitieron, todo quedaba en la mejor decisión del “superior corregimiento a quien humilde veneramos justicia”. Los indígenas pidieron justicia ¿qué significaba eso para la comunidad y para el régimen de gobierno colonial?

En el documento que se cita no aparece una respuesta directa del corregidor a los indígenas, pero sí planteó ciertas disposiciones que comunicó a sus subordinados. Estos casos se debían resolver pronto para que no *tomara cuerpo* (estaba haciendo referencia a que los indígenas de Comalapa estaban *amotinados*). Pidió que inmediatamente se solicitara al Coronel Melchor de Mencos un moderado auxilio de milicianos y armas con los que debía presentarse en Comalapa. El corregidor dio instrucciones precisas sobre la forma de tratar a los indígenas, dijo lo siguiente:

“en el pueblo se manejará V. Merced con prudencia, según vea llamando y reprendiendo a los justicias con la prevención de que comparezcan aquí los que resultasen más culpados o remitiéndolos con buena custodia y procurando castigarlos antes con algunos azotes y en su remisión entenderá V. Merced a menos que los hallasen sosegados y no convenga mover mi ebante. La especie o que reconozca V Merced que con el castigo que hiciese hubiese quedado apaciguados, cuide V. Merced con maña, si tienen alguna queja fundada contra su cura y coadjutor, advirtiéndolo al primero que si se le permite el estado de su salud y no recela con fundamento se inquieten más con su vista baya inmediatamente al citado pueblo pues muy del caso su asistencia para que procure aquietarlos con sus pastorales insinuaciones y que no

les falte el pasto en la actual situación de las enfermedades que padecen.”

Esta orden fue fechada el 17 de septiembre de 1774.²³ El proceso nos muestra un caso particular del enfrentamiento de los líderes indígenas frente a su sacerdote, se puede ver muy bien la relación que tuvieron los indígenas con las autoridades coloniales y todo el proceso de control que había sobre ellos a través de conceptos que insinúan ideas sobre el pastoreo. Sigue el documento de esta manera:

“En consecuencia de lo ordenado por respuesta a la consulta que su Merced el alcalde ordinario de primer voto Don Miguel de Asturias remítase a la M y S presente inmediatamente se constituyó su Mrc. del pueblo de Comalapa acompañado de la escolta que le pareció necesaria y estando en el expresado pueblo debía mandar y mandó se procediese a tomar declaración a los hijos de él y principalmente a los alcaldes y demás principales que hayan tenido y sido cómplices sobre el levantamiento que se juzga haber tenido. Inmediatamente estando todos los milicianos en el patio del referido pueblo llamó a su merced el teniente de Iztapa (Itzapa) Antonio Gómez bastante instruido en el idioma de la lengua de dicho pueblo”.²⁴

Uno de los interrogados en este proceso fue el señor Julián Ovalle, principal del pueblo de Comalapa. Se le recomendó que hablara detalladamente del motivo de la sublevación de los indígenas del pueblo y sobre el desacato al padre coadjutor. En el interrogatorio Ovalle afirmó que Miguel Toscón le había avisado, estando Ovalle en su casa, que Melchor y otra persona llamada Juan Osloy (Otzoy), estando junto a San Felipe, vieron un animal del tamaño de un ternero, afirmaron que dicho animal se había introducido en un alfalfar y que después había desaparecido por unos solares de los Tojines. En el mismo hecho estando en la esquina de Diego Tubac, Antonio Estepán y otras personas, fueron vistos por Toscón quien les habría dicho –aquí están ustedes, porque al padre lo tenemos encerrado en el gallinero y pidieron que nadie dijese nada.

El interrogatorio siguió entre confusiones, porque otro declarante dijo que el padre no estaba en un gallinero sino en una celda. Sebastián Oxlaj afirmó que mientras estaba en su casa había escuchado voces, que cuando salió vio a tres personas desconocidas en su patio. Oxlaj dijo que después de hablar con ellas, se fue a acostar pero que luego oyó un “tropel de naturales” que decían que el padre coadjutor era el culpable de la mortandad y de tanta enfermedad. En el proceso Oxlaj declaró que esa noche habló con Jorge Toxcón, Antonio Estepan, Juan Oxlax y Juan Tubac en el patio de su casa; afirmó que

23 AGCA. A1. L 163 E 3289 A 1774.

24 AGCA. A1. L 163 E 3289 A 1774.

ellos lo habían insultado diciéndole que era un “alcaguete” del padre, que consentía que el sacerdote los estaba matando con tantas enfermedades, con una calavera en sus manos.

Oxlaj acompañó al resto de indígenas (aproximadamente 100 personas) a la casa del padre quien durante la entrevista había mostrado un crucifijo; los indígenas molestos le habían dicho que él no sabía nada sobre el Cristo que es Dios, ni cómo es. Frente a ello el sacerdote habían cerrado y atrancado la puerta, pero seguramente hubo forcejeos porque fue en ese momento cuando los indígenas le quitaron su hábito. El declarante afirmó que otras personas hablaban de que el sacerdote había entregado 12 reales y cinco al alcalde y al alguacil respectivamente, para salir de noche a “repartir enfermedades”. Una lideresa de este movimiento en contra del sacerdote era Ana Chalí.²⁵ No se tienen más pormenores sobre este hecho pero se sabe que en ese proceso se condenó a los indígenas a 25 azotes cada uno y a dos semanas de servicios públicos sin sueldo. A las mujeres se les recluyó igual tiempo y se les condenó a 12 azotes. A Jorge Toxcón se le capturó y se le golpeó con 100 azotes en la picota de Comalapa, condenándolo a seis meses de servicios públicos. A Catalina Catuc se le castigó con 25 azotes y se le recluyó dos meses.²⁶

En la mayoría de protestas descritas, pero principalmente en esta última, se puede ver que las autoridades y el común de Comalapa luchaban para defender a su comunidad. Ellos creyeron en las posibilidades de salvar a su gente frente a la enfermedad, si encontraban la causa del mal que, finalmente, la visualizaron en las extrañas prácticas rituales de sus sacerdotes. Ante esto los indígenas demandaron justicia ante el corregidor, es decir, solicitaron que interviniera para expulsar a los sacerdotes del pueblo y de esta manera también a la enfermedad. En este caso, *justicia* significaba la defensa de la comunidad, la movilización indígena se había producido buscando la protección del pueblo. Obviamente el corregidor no encontró ningún juicio en los argumentos de los indígenas y su lógica más bien se vinculó al peligro que representaba el levantamiento de los indígenas. De esta manera, los kaqchikeles no encontraron al aliado que buscaban para la defensa de la comunidad, lo que hallaron fue represión.

Este caso también nos muestra que muchas autoridades coloniales habían razonado sobre los levantamientos y tenían una especie de protocolo para enfrentar la protesta de los mayas. Así, frente a estos casos lo primero que se requería era la intervención de las milicias que se presentaban en los pueblos para desestructurar rápidamente los movimientos y organización a su alrededor, *quitarle cuerpo*. Los militares debían llegar al pueblo y aún si convenía

25 Aparece un listado de por lo menos 25 personas que fueron encarceladas y acusadas de participar en el *motín*.

26 AGCA. A1. L 163 E 3289 A 1774.

tomar precauciones lo primero que debían hacer era implementar una rápida etapa de represión a través de azotes, obviamente, para apaciguar la energía y el ímpetu de los *amotinados*. Luego, los mismos militares debían averiguar si los indígenas tenían algún fundamento, es decir, si la protesta tenía una causa real. En estos procesos el sacerdote podía ser requerido en la comunidad para que hablara con la gente y los convenciera con “pastorales insinuaciones”, es decir, el cura debía convencer a los indígenas que ellos estarían protegidos, resguardados por Dios, por el sacerdote mismo o incluso por las autoridades coloniales ante la dificultad que enfrentaban, por ejemplo, cuando surgía una enfermedad o cualquier otro problema. Esto significa que el trabajo del sacerdote, entre los indígenas, seguía siendo a lo largo de los siglos, mantener la “conquista pacífica” o una suerte de gobierno religioso sobre los colonizados.

No se informa si el Coronel Mencos cumplió con el mandato de aplicar un primer momento de represión. Lo que sí se sabe es que este funcionario indagó entre los indígenas sobre la causa del levantamiento que, finalmente era una etapa importante en los procesos de contención que seguían las autoridades coloniales. De cualquier manera, aun con el proceso de interrogatorio, una vez rodeados o con las milicias en el pueblo, los indígenas estaban realmente en peligro. Como última etapa del proceso, los indígenas eran azotados

sin importar si eran culpables o no porque, como se puede observar, en los términos coloniales la *justicia* no implicaba resarcir un agravio sino, usar la violencia para coartar la desobediencia, humillar a los indígenas, para mantener así el control colonial.

Conclusión: La frontera de la dominación y la protesta

El principal argumento que los españoles adujeron para establecer su dominación sobre los indígenas en América fue el *derecho de conquista*. Esta idea estaba legitimada, según ellos, en la historia de las guerras y las relaciones políticas en Europa. Las muertes provocadas por las guerras de conquista en América, fácilmente fueron justificadas bajo una visión del mundo, historia y organización política occidental. Los derechos de conquista justificaban el saqueo, la imposición de gobiernos y el hacer súbditos. Todo estaba vinculado a las ideas sobre la *guerra justa* como práctica y como teoría política.

El exponente más reconocido de esta perspectiva fue Juan Jinés de Sepúlveda quien planteó que la iglesia no había querido ver lo evidente, es decir, que los príncipes cristianos, habían usado la fuerza contra los turcos y entre ellos mismos. Así construyó una doctrina específica, tomando fragmentos de la Biblia y de las ideas filosóficas de Aristóteles para plantearla. Explicó que la guerra es injusta cuando es contraria a la ley natural pero

cuando no contradice a esta, la guerra es legítima. Él se esforzó en conciliar el uso de la violencia con los valores prescritos en la Biblia. Afirmó que los cristianos, si les importaba el Estado, no podrían permitir que este y la comunidad se postraran ante los agravios de los otros sino, más bien debían vengarlos, contestando la violencia con violencia. Según Sepúlveda la guerra justa se basaba en cuatro procesos que debían ser evidentes: tenían que *repeler la violencia, recobrar bienes, castigar al ofensor y* avasallar a los indios. (Muñoz, 2019: 49).

106 ◀

La dominación colonial que siguió después de las guerras de conquista en América, estructuró el despojo, subalternizó a los colonizados volviéndolos siervos y racializó a los grupos, así como a las personas. Junto a esto la dominación colonial dio fuerza a la idea de que los conquistadores eran portadores de conocimientos religiosos verdaderos y superiores frente a los que manejaban los indígenas. A partir de este proceso los colonizadores se dieron a la tarea de organizar sus dominios de tal manera que pudieran establecer una forma de gobierno sobre los hombres y mujeres sojuzgados que, entonces, fueron llamados *súbditos, indios, común*.

Las formas de gobierno, fueron establecidas en principio, a través de las Leyes Nuevas y después, a través de una serie de disposiciones legales específicas. La fundación de los pueblos, en principio fue reconocida como una forma de ordenar

a la población, con el fin de extraer los productos de la tierra a través de la fuerza de trabajo de los sojuzgados, pero también para civilizarlos o cristianizarlos, infundiendo otro sistema de pensamiento, bastante vinculado a la idea de sumisión ante los poderes superiores. La forma de gobierno establecido se presentó como un intento de ordenamiento, es decir, de definir un sistema de relacionamiento que normalizara la dominación. En muchos sentidos, los colonizadores lograron sus objetivos porque los indígenas *aceptaron* la dominación que estaban viviendo. Hasta cierto punto, los mismos indígenas normalizaron el hecho de que debían trabajar para los españoles o que debían pagar una cantidad de dinero y productos como tributo, de alguna manera, *aceptaron* su lugar subalterno en la estructura social y política colonial.

Para explotar y *ordenar* el *pueblo de indios* el gobierno colonial organizó el repartimiento de indios y nombró a los sacerdotes en los nuevos asentamientos. Junto a estos, se estructuró un sistema de gobierno local—de gobierno indirecto— en donde participaron los indígenas que provenían de los linajes dirigentes en la época antigua. Todo el sistema de alcaldes, caciques, gobernadores y principales, tenían la obligación de velar por el orden local, es decir, establecer la policía, controlar a los trabajadores, la entrega del tributo, la movilidad de los indígenas y su cristianización. Las autoridades de los pueblos, en este sentido, sí contribuyeron a organizar los intereses

económicos y políticos de los sacerdotes y de los españoles en general.

No obstante, las congregaciones o los *pueblos de indios*, en principio fundados por los españoles para la explotación, con el tiempo se volvieron comunidades en donde los habitantes indígenas lograron construir nuevas formas de ordenamiento social, desarrollaron convenciones, se definieron hábitos y nuevas ideologías religiosas. En este proceso los indígenas no vieron el cristianismo como *totalidad* o como religión única, pero sí la vincularon a la cultura comunal que se estaba formando. La *admisión* del cristianismo en el espacio comunal, se produjo dentro del marco histórico general del pensamiento maya que visualizaba *formas complementarias* en la *reproducción de la vida* (Jiménez, 2011). Así, el cristianismo agregó elementos nuevos a la comunidad y su sistema religioso, durante la época colonial.

Por una parte, se puede ver que la explotación de los indígenas, su minorización y racialización fue un hecho contundente en la formación del colonialismo español, es decir, como una forma de sometimiento. No obstante, también es importante decir que el rechazo del trabajo obligatorio, del tributo y el repartimiento de bienes tuvo un lugar importante en la vida de los pueblos. Las rebeliones, las protestas y la huida o abandono de los pueblos fueron constantes, en la misma época. Las autoridades locales no aceptaron siempre las órdenes de los sacerdotes, la de los encomenderos y

corregidores. El *comunalismo* que surgió en los pueblos de indios, se volvió un hecho y proceso que ayudó a cuestionar la dominación. El *comunalismo* fue una forma de organización, de reproducir y al mismo tiempo de pensar la vida y la política, difícil de controlar por parte de los agentes coloniales, incluyendo a los frailes.

Por otra parte, analizando el *comunalismo* en los pueblos, se puede mirar que el dominio colonial fue un hecho relativo pues, se estableció como un balance inestable. Su rompimiento se produjo como *exceso* y como *protesta* que, en muchos momentos, estuvo vinculado a la violencia, tanto la que desató la comunidad como la que propagó el gobierno colonial. En este sentido, se podría decir que tanto el *atropello* como el *castigo* fueron los límites de lo tolerable y lo transgredible.

En esos momentos del *desequilibrio* la mayoría de las veces provocada por los administradores coloniales, por los encomenderos, los sacerdotes o los propios agentes del gobierno local (alcaldes y gobernadores) la vida de los indígenas estaba en peligro. El desborde provocado por los dominadores muchas veces estimuló la protesta de los indígenas pues afectaba sus vidas de manera directa. En este sentido, usando las ideas de Guha (2019) se puede decir que la insurgencia kaqchikel, estaba bastante vinculada a una conciencia sobre los momentos de estabilidad, los límites del disenso y la importancia de la protesta

para preservar la comunidad; aún si los insurgentes estaban expuestos a perder la vida. Por el otro lado, el gobierno colonial también creó estrategias para enfrentar los alzamientos indígenas desarrollando tácticas y tecnologías de violencia para mostrar su poder y en donde la iglesia tuvo un rol específico y fundamental. A través de las acciones de los sacerdotes, es decir, usando nociones morales y religiosas sobre el pastoreo de los indígenas y el castigo dirigido hacia los paganos.

Agradecimiento

Este artículo no habría sido posible sin el apoyo financiero y académico de la Dirección General de Investigación, de la Universidad de San Carlos de Guatemala. Este escrito es producto de una fase de investigación en dicha entidad durante el 2018. Se realizó el proyecto “Formación del territorio kaqchikel en la época colonial 1542-1750” con partida presupuestaria No. 4.8.63.0.12 En el programa universitario de Cultura, Pensamiento e Identidad de la Sociedad Guatemalteca.

Bibliografía

- Cabezas, Horacio. (1994). “Organización política de los indios”. En: Ernesto Chichilla. *Historia General de Guatemala*, Tomo II. Guatemala: Asociación de Amigos del País.
- Carmack, Robert. (1995). *Rebels of Highland Guatemala. The Quiché-mayas of Momostenango*. Oklahoma: University of Oklahoma Press.
- Cortés y Larraz, Pedro. (1958). Descripción geográfica moral de la diócesis de Goathemala. Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala.
- Foucault, Michel. (2006). *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- González, Magda y Luján, Jorge. (1994). “Transformaciones sociales”. En: Ernesto Chinchilla. *Historial General de Guatemala*, Tomo II. Guatemala: Asociación de Amigos del País.
- Guha, Ranajit. (2019). *Dominación sin hegemonía, historia y poder en la India colonial*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Jiménez, Ajbee’. (2011). *Winaq: Kynaab’il / Kyna’b’il Qxe’chil Fundamentos del Pensamiento Maya*. Guatemala: Universidad Rafael Landívar.
- Loreto, Rosalva. (1998). “La caridad y sus personajes: las obras pías de don Diego Sánchez Peláez y doña Isabel de Herrera Peregrina, Puebla, siglo XVIII”. En: Martínez, María del Pilar, et al. *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*. México: Universidad Autónoma de México. <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/cofradias/capellarias.html>
- Martínez, Severo. (1979). *Lapatriadelcriollo*. Costa Rica: Editorial Universitaria Centroamericana.
- Muñoz, Santiago. (2019). *Civilizar o exterminar a los bárbaros*. España: Editorial Planeta.
- Piel, Jean. (1989). *Sajcabajá*. Guatemala. Centro de Estudios Mexicanos Centroamericanos.
- Tavárez, David. (2012). *Las guerras invisibles, devociones indígenas, disciplina y disidencia en el México colonial*. México: Universidad Autónoma “Benito Juárez” de Oaxaca.

Wolf, Eric. (1981). “Comunidades corporativas cerradas de campesinos en Mesoamérica y Java Central”: En *Antropología Económica. Estudios etnográficos*, Barcelona: Anagrama.

Relaciones de poder y resistencia indígena en la Diócesis de Jalapa (1951-1965)

Power Relations and Indigenous Resistance in the Diocese of Jalapa (1951-1965)

Claudia Dary

Resumen: Las relaciones parroquiales pueden expresarse como complejos problemas sociales, culturales y políticos que involucran a distinto tipo de actores civiles y religiosos. El presente artículo describe la relación entre la Iglesia Católica y el campesinado en el oriente de Guatemala en un periodo marcado por la ideología anticomunista de la Guerra Fría. Este artículo aborda algunos conflictos parroquiales de la Diócesis de Jalapa entre 1951 y 1965. Asimismo, establece las formas a través de las cuales los campesinos indígenas manifestaron su resistencia o aceptación frente a la labor evangelizadora de los agentes religiosos (sacerdotes, grupos laicos de catequistas y otros). Se presenta una tipología de los conflictos y se detallan algunos casos para ejemplificar cada categoría. La metodología aplicada fue cualitativa; se condujeron entrevistas abiertas, semiestructuradas y talleres. También se recurrió a recursos periodísticos, bibliográficos y de archivo.

► 111

Palabras clave: memoria, violencia, indígenas, iglesia católica, contrarrevolución

Abstract: Parish relationships may include complex social, cultural and political problems that involve different types of civil and religious actors. This article describes the relationship between the Catholic Church and the indigenous peasantry in Eastern Guatemala during the times of the Cold War. This article describes some parochial conflicts of the Diocese of Jalapa between 1951 and 1965. The forms through which peasant communities expressed their resistance or acceptance in the face of the evangelizing work of religious agents (priests, lay groups of catechists and others) are established. The article presents peasant stereotypes, as well as a typology of the conflicts. Some cases are described to exemplify each category. The methodology applied was qualitative; Open, semi-structured interviews and workshops were conducted. Journalistic, bibliographic and archival resources were also used.

Keywords: Memory, Violence, Indigenous Peoples, Catholic Church, Counterrevolution

DRA. CLAUDIA DARY

MAESTRÍA UNIVERSIDAD DE PITTSBURGH 2000 Y DOCTORADO UNIVERSIDAD
ESTATAL DE NUEVA YORK, SUNY 2008 EN LA MISMA DISCIPLINA. INVESTIGADOR DEL IDEIPI.

EMAIL CLAUDIA_DARY@YAHOO.COM.

FECHA DE RECIBIDO 09 DE JUNIO 2020.

FECHA DE DICTAMEN: 05 DE OCTUBRE 2020.

Introducción

Desde los años 1940, la Iglesia Católica que había estado relegada a un segundo plano político por los liberales, buscaba recuperar su influencia en la sociedad y extenderse hacia territorios que habían sido abandonados. Para ello, intentaba cambiar sus estrategias de evangelización e incrementaba, poco a poco, el número de sacerdotes en las distintas diócesis y parroquias del país. Por entonces la influencia de la Iglesia y sus conexiones sociales estaban depositadas en los estratos medios y altos del área urbana y de las cabeceras departamentales (Cal, 2012: 101). Las intenciones del avance católico hacia el área rural, cuya población se quería evangelizar, no solo obedecieron a una inspiración religiosa sino a un trasfondo político. La jerarquía eclesiástica estaba preocupada por el desarrollo de un pensamiento social y el enfoque del gobierno hacia los campesinos y obreros, el cual fue calificado primero, como socialista y luego, comunista (Hernández, 2019; Bendaña, 2011).

Los conflictos parroquiales trascienden la esfera religiosa; en realidad constituyen complejos problemas sociales, culturales y políticos que involucran a distinto tipo de actores, tanto a laicos como a religiosos (Gómez, 1999). Partiendo de la afirmación anterior, el presente artículo tiene los objetivos siguientes: primero; conocer el carácter de las relaciones parroquiales

(clero-feligresía) de la Diócesis de Jalapa entre 1951 y 1965, identificar los conflictos existentes así como sus actores, motivos y vías de solución. Segundo, establecer las formas a través de las cuales los campesinos expresaron su resistencia o aceptación frente a la presencia y estilo evangelizador de la Iglesia Católica, de los laicos misioneros y de los protestantes.

Hasta mediados del siglo XX los indígenas solían celebrar rituales y honrar a los santos católicos según sus propias lógicas y costumbres; es decir, con quema de incienso, velas, consumo de comidas tradicionales, bebidas fermentadas, ejecución de danzas, música, procesiones y otras maneras que no eran bien vistas por la Iglesia, quien concebía que tales manifestaciones culturales tenían tintes paganos. Las prácticas y pensamientos religiosos del campesinado indígena y mestizo muchas veces chocaron con las iniciativas de algunos sacerdotes —en cuanto agentes de cambio— que querían imponer un catolicismo ortodoxo apegado a las directrices de la jerarquía de la institución que representaban (Falla, 1972; Calder, 1970). Los sacerdotes, quienes regularmente no eran originarios de la región que se les encomendaba, carecían de las destrezas o preparación necesarias para entender a los pobladores rurales, sus prácticas culturales, religiosidad popular y formas organizativas (Chea, 1988;

Falla, 1978). Sin embargo, algunas veces, los campesinos terminaban por aceptar ciertos cambios que los agentes religiosos introducían. Para fomentar un catolicismo correcto y cambiar las prácticas religiosas indígenas, la Iglesia fomentó la creación de grupos de laicos, quienes apoyaban la tarea de los sacerdotes. Así surgieron, por ejemplo, las Sociedades Religiosas, el Movimiento Familiar Cristiano, la Acción Católica Rural (ACR), el Apostolado de la Oración, entre otras (Bendaña, 2011: 207). Estas agrupaciones, junto a los sacerdotes, las religiosas y los evangélicos constituyen lo que aquí se denomina agentes religiosos.

La relación entre la población local, los grupos laicos procatólicos y el clero se vio marcada por algunos procesos de resistencia, así como de acomodo sociocultural. La resistencia de la población —especialmente rural— a cambiar su modo de expresar su religiosidad adoptó diferentes formas: desde el uso de procedimientos formales para hacer valer su punto de vista o sus decisiones, hasta manifestaciones claras de violencia física y verbal. Pero no toda relación entre la Iglesia y los sujetos sociales era conflictiva; tampoco se quiere afirmar que todos los conflictos se originaran por una mera incompreensión cultural por parte de los religiosos. Más bien, se argumenta aquí que existió una imbricación de elementos religiosos, políticos y económicos que se enmarcan en un periodo histórico permeado por la ideología anticomunista. Por ello en este

trabajo se abordaron de manera articulada los conflictos parroquiales, la violencia política y el imaginario que se forjó sobre los campesinos y los indígenas en una subregión del oriente de Guatemala. Esta estuvo integrada por los departamentos de Jalapa, Jutiapa y El Progreso, los que juntos conformaron la Diócesis de Jalapa, desde 1951 hasta el 2016, cuando se creó la de Jutiapa. El imaginario sobre el campesinado oriental se forjó como un proceso histórico que inició desde la época colonial, la Guerra de la Montaña del siglo XIX (Woodward, 1982) y la contrarrevolución de 1954.

Un aspecto central del argumento de este trabajo es que, en varios conflictos, los campesinos no rechazaron a los religiosos *per se* ni a las nuevas enseñanzas espirituales que estos impartían. Más bien, la tensión ocurría por la incursión de los agentes socio religiosos que desafiaron las formas organizativas cívico-religiosas tradicionales y el manejo que estas hacían de su territorio físico y simbólico.

Con esta investigación se espera contribuir al conocimiento de la historia regional en un periodo histórico determinado, dando cuenta de las relaciones de poder imperantes. Ocupa un lugar central, la construcción de los imaginarios sociales y de la resistencia indígena al cambio, así como sus luchas por la defensa de su autonomía.

El presente trabajo se divide en cuatro partes: en la primera se expone el marco

teórico que orientó la investigación y que permite interpretar los hallazgos a la luz de categorías analíticas específicas; así también se describe la metodología. En la segunda sección se expone el contexto histórico; en la tercera y central, los principales conflictos identificados. Por último, se ofrece una breve discusión de los mismos.

Este artículo es un subproducto del proyecto de investigación denominado “Conflictos parroquiales, violencia política y resistencia campesina en el oriente de Guatemala: el caso de la Diócesis de Jalapa”, el cual fue financiado por la Dirección General de Investigación (DIGI) y avalado por el Instituto de Estudios Interétnicos y de los Pueblos Indígenas (IDEIPI), ambos de la Universidad de San Carlos de Guatemala. El proyecto se desarrolló entre febrero y octubre del 2019 y contó con la colaboración de la investigadora Lilia I. Cap, a quien la autora agradece en este espacio, por su apoyo y sugerencias. Asimismo, se está en deuda con 29 personas de Jalapa y Jutiapa, quienes concedieron entrevistas y participaron en talleres de memoria histórica. Por respeto a la privacidad de la identidad de ellas y ellos, se omiten sus nombres.

1. Marco teórico y metodología

Las categorías teórico-analíticas que orientan este trabajo son básicamente, las relaciones de poder y la resistencia. Según Foucault las relaciones de poder no solo

se presentan en el ámbito del derecho o la política, sino en la totalidad de las relaciones sociales en determinadas condiciones sociohistóricas. El poder se define como la voluntad o intención de dirigir la conducta del otro. Toda relación de poder manifiesta el deseo de imponer a otros ciertas formas de actuar, de pensar y de ser, que se consideran válidas para uno mismo (Foucault, 1988). Una determinada relación de poder no puede imponerse de una vez y para siempre. Mientras se trate de una relación entre sujetos libres, habrá pugna entre quienes buscan organizarse para instaurar una relación de poder, favorable a sus intereses, y quienes no están de acuerdo con que eso ocurra y se oponen. Por ello es que el citado autor propuso que en una investigación se tomen como punto de partida las formas de resistencia contra los diferentes tipos de poder observando en dónde se inscriben esas relaciones de poder y los métodos que utilizan. Para comprender en qué consisten las relaciones de poder “deberíamos analizar las formas de resistencia y los intentos hechos para disociar estas relaciones” (Foucault, 1988: 5).

Para Foucault el poder no es algo que posee la clase dominante, sino que es una estrategia. Los mecanismos de represión e ideología son estrategias extremas del poder (Ávila-Fuenmayor, 2006. 232)

Por otro lado, para el autor citado existen tres tipo de luchas: “las que se oponen a las formas de dominación (étnica, social y

religiosa); las que denuncian las formas de explotación que separan a los individuos de lo que producen, y las que combaten todo aquello que ata al individuo a sí mismo y de este modo lo somete a otros (luchas contra la sujeción, contra formas de subjetividad y de sumisión)” (Foucault, 1988: 7).

Una de las formas de poder que el sociólogo francés analiza es el poder pastoral, el cual, entre otras cosas, no solo ha buscado guiar a la gente a su salvación en el otro mundo, sino de asegurarla en el presente, en este mundo. Para el autor, la salvación adquiere distintos sentidos, ya no solo en el plano espiritual, sino material ya que las metas mundanas comienzan a reemplazar a las metas religiosas. Esto quiere decir que el poder de tipo pastoral, vinculado a una institución religiosa particular (la Iglesia cristiana), se extiende a todo el cuerpo social, encontrando apoyo en múltiples instituciones (Foucault, 1988: 9,10).

Esta forma de poder pastoral requiere conocer la mentalidad y el pensamiento de la gente para poder guiarla: “esta forma de poder no puede ejercerse sin conocer el pensamiento interior de la gente, sin explorar sus almas, sin hacerlos revelar sus secretos más íntimos. Ello implica el conocimiento de la conciencia y la habilidad de guiarla” (Foucault, 1988:8-9). “El poder pastoral cristiano exige el sometimiento a una verdad determinada como condición indispensable para alcanzar la salvación” (Fragio, 2013: 95). Quiere decir esto que

el poder pastoral ejerce una influencia ideológica considerable en las personas equiparadas con un rebaño de ovejas las que, sin un pastor, se sentirían perdidas. El pastorado introduce una técnica de poder mediante la cual se produce e impone una verdad y una obediencia.

El poder pastoral debe ser analizado en el campo de lo que Foucault denominó “la historia de la gubernamentalidad”, entendiendo por esto al gobierno como la “conducción de la conducta de los otros y de uno mismo” (Campillo, 2011: 33; Scholten, 2013). En la época medieval, los reyes o gobernantes acaparaban el poder estatal y pastoral, pero el Estado moderno occidental no logra quedar al margen del segundo. Como dice Foucault, el Estado Moderno incorpora esa vieja técnica de poder pastoral que nació en las instituciones cristianas (Foucault, 1988: 8). Es decir que aunque algunas sociedades son hoy menos religiosas, el poder pastoral del cristianismo prevalece. “Este nuevo tipo de poder pastoral inventado por la Iglesia cristiana no se conocía en ningún otro lugar del mundo, y desde su aparición no ha cesado de desarrollarse, extenderse, modificarse e intensificarse. Y en sus casi dos mil años de existencia, no ha sido nunca abolido ni superado. Las modernas sociedades secularizadas, tanto las democracias liberales como los regímenes comunistas, no han sido capaces de librarse o desprenderse de él” (Campillo, 2011: 38).

Por otro lado, hay que subrayar que donde hay relaciones de poder también hay resistencia, pues esta supone que los sujetos se oponen a ciertas relaciones de poder y tratan de instaurar otras. “No hay una relación de poder sin resistencia, sin escapatoria o huida, sin un eventual regreso” (Foucault, 1988: 19). El campesinado indígena que se aborda en este trabajo no es un todo homogéneo y monolítico. Al fragmentarse políticamente, un sector de este pudo apoyar y legitimar el poder de la Iglesia y al poder político contrarrevolucionario; mientras que otro manifestó su resistencia y optó por mantener su independencia organizativa, o bien, dar su apoyo al partido gobernante. Es así que en este artículo se observará la resistencia abierta, es decir, el comportamiento social que es visible y reconocido por otros, tanto por sus metas, intereses y objetivos como por los observadores. Existen otros procesos de resistencia sutil y subterránea, a los que el presente artículo no puede dedicarse (Scott, 1990). Scholten, quien analiza el abordaje de Foucault del poder pastoral en sus clases del curso *Seguridad, territorio y población* de 1978, explica que el despliegue o la “difusión del poder pastoral vendrá acompañada de las correspondientes resistencias (el ascetismo, las comunidades, la mística, etcétera)...” (Scholten, 2013: 158).

Las situaciones conflictivas que se exponen en este trabajo fueron recopiladas a través de métodos y técnicas cualitativas. Se recurrió a varias fuentes, tanto orales (entrevistas abiertas y en profundidad, memorias y

narrativas) como escritas (documentos del Archivo Histórico Arquidiocesano de Guatemala, libros, tesis de postgrado y artículos periodísticos). Algunos conflictos fueron referidos a la autora por campesinos residentes en algunas de las aldeas del municipio de Jalapa. En este caso, lo que ellos contaron fue confrontado por la información hemerográfica. Se siguen ciertos lineamientos de la nueva historia, la cual surge como una reacción contra el paradigma tradicional en la disciplina de la historia decimonónica que privilegiaba las versiones documentales y el protagonismo de los grandes hombres. En vez, la nueva historia expone la historia de las mentalidades y de las representaciones colectivas y en esto se acerca a la antropología histórica (Gómez, 2012: 2).

El muestreo que se utilizó fue opinático: se identificó y seleccionó a los colaboradores según sus experiencias personales y conocimientos sobre el tema de la investigación. Se condujeron 16 entrevistas individuales con personas comprendidas entre los 55 y los 91 años de edad y se realizaron dos talleres colectivos de reconstrucción de la memoria histórica: el primero con la participación de siete personas y el segundo con la de trece. Los colaboradores fueron entrevistados en la cabecera departamental de Jutiapa, en la de Jalapa y en varias aldeas del municipio de Jalapa. Las referencias al departamento de El Progreso fueron hemerográficas y archivísticas. Entre los entrevistados hubo

dos sacerdotes y una religiosa, el resto de personas fueron laicos.

Se visitaron tres aldeas del municipio de Jalapa en donde ocurrieron algunos conflictos parroquiales: La Toma, La Laguneta y Palo Verde (municipio de Jalapa), en las cuales se aplicó también la observación participante. Esto permitió tener una idea de la forma de vida de la población y conocer los sitios en donde tuvo lugar el hecho histórico específico que las personas relataron.

2. El contexto histórico

A inicio de los años cincuenta, la Iglesia Católica carecía de una presencia significativa en cuanto al número de clero en los diferentes departamentos del país. Esta situación era un producto heredado de las reformas liberales de finales del siglo XIX cuando se expropiaron muchos bienes de la Iglesia y se expulsó a los jesuitas. Desde la perspectiva legal se sujetó a la Iglesia en varias vías, la principal de ellas, la constitucional. La vida política y social de Guatemala, desde entonces, se dividió entre liberales y conservadores. En este sentido, los gobiernos liberales que se instauraron desde entonces, rechazaban la idea de que la Iglesia recuperara el poder político y económico del que había gozado durante la colonia y parte del periodo independiente.

Durante los gobiernos de la Revolución (1944-1954) no se llevaron a cabo

reformas constitucionales que devolvieran a la Iglesia sus propiedades, privilegios; ni mucho menos su influencia sobre las instituciones educativas. Sus actividades se restringieron al interior de los templos y se negó su personería jurídica. Esta situación causó un enorme resentimiento en la jerarquía eclesiástica y se reflejó en numerosos escritos de Mons. Mariano Rossell y Arellano, quien prácticamente emprendió una cruzada personal contra dichos gobiernos acusándoles repetidas veces de comunistas (Torres-Rivas, 2008; Bendaña, 2011: 230-232).

La Iglesia Católica se percataba de la necesidad de aumentar el número de religiosos en la provincia, pues existían vacíos en la evangelización. Esta demanda no solo obedecía a una inspiración religiosa sino, sobre todo, a un trasfondo político ya que a la Iglesia le preocupaba la incursión de las ideas y actividades consideradas comunistas (Bonpane, 1984; Calder, 1970; Chea 1988). Algunos creían que la presencia de los sacerdotes en el área rural contribuiría a contener la ideología “roja”, así como a los protestantes. En las décadas de los cuarenta y cincuenta, las publicaciones periódicas católicas como *Verbum*, *Revista Eclesiástica y Acción Social Cristiana*, expresaban precisamente esta preocupación. Este último medio, particularmente, acusaba a los protestantes de ser “la bisagra del comunismo en Guatemala”; mientras que el diario *La Hora* difundía que solo “el catolicismo

puede resistir al comunismo” (Garrard-Burnett, 2009: 131). Desde 1945 y, según la percepción de algunos religiosos católicos y políticos conservadores, los protestantes se volvieron gentes peligrosas por sus supuestos vínculos con el comunismo. Este temor se alimentó al constatar que, durante el período de gobierno de Juan José Arévalo, los protestantes colaboraron activamente con las campañas de alfabetización en las áreas urbanas y rurales y, además, algunas veces lo hacían en los idiomas indígenas (Garrard-Burnett, 2009: 123).

Los protestantes se esforzaban por traducir la Biblia a los idiomas mayas. Hay que recordar que para el protestantismo la lectura de la Biblia es importante para alcanzar la salvación. Por esta razón fueron vistos con desconfianza por los sectores conservadores, irritados porque los campesinos y trabajadores agrícolas de las bananeras estaban aprendiendo a leer y escribir (Garrard-Burnett, 2009: 123-127). Algunos entrevistados, quienes fueron catequistas, explicaron que en los años cuarenta y cincuenta del siglo XX, los religiosos católicos desaprobaban que la gente de los pueblos y las aldeas leyera la Biblia porque decían que podían aprender cosas de masonería: *“en el campo lo más que leíamos era el catecismo pero la Biblia estaba prohibida”* (Entrevista 16, ciudad de Jutiapa, 2019; Segura, 2001: 107). En algunos de sus escritos, la Iglesia Católica solía relacionar a los liberales, los protestantes,

los masones y a los comunistas (Garrard-Burnett, 2009: 130).

Luego de la Revolución de Octubre, las comunidades comenzaron a dividirse según líneas políticas y religiosas: los costumbristas, los nuevos católicos y los protestantes. Estos grupos no solamente tenían distintas prácticas espirituales, sino también ideas y afiliaciones políticas diferentes dependiendo de si apoyaban a los gobiernos revolucionarios de Arévalo y a Árbenz o bien, si se distanciaban de ellos (Calder, 1970). La disputa por el poder local se inicia en este momento histórico. Los indígenas y los ladinos comienzan a participar en los partidos políticos y a contender por alcanzar el gobierno municipal. Como bien apunta Sáenz de Tejada (2017: 154), “las transformaciones políticas en el ámbito comunitario no estuvieron exentas de fuertes conflictos. En algunos casos, la contienda entre los partidos políticos por el poder municipal incorporó el conflicto entre ladinos e indígenas, que construyeron alianzas con partidos y líderes capitalinos para proteger sus posiciones u ocupar espacios. Los cambios en el mundo religioso, particularmente las autoridades cívico-religiosas tradicionales –la costumbre–, iniciaron un prolongado enfrentamiento religioso que se prolongaría en las siguientes tres décadas”. Así pues, durante el periodo revolucionario la intranquilidad que explotó en el área rural tuvo que ver con el esfuerzo de las comunidades por mantener su identidad

y autonomía; lo cual tenía que ver con el mantenimiento de sus formas propias de organización alrededor de las jerarquías religiosas y civiles, las cofradías y todo lo que tuviese que ver con el control comunal de la tierra (Handy, 1999: 4).

El 17 de junio de 1952 entró en vigor la Ley de Reforma Agraria o el Decreto 900, el cual “motivaría la peor ofensiva de parte de la vieja oligarquía y de la *United Fruit Company*, con la cada vez más descarada participación del Departamento de Estado Norteamericano” (Navarrete, 2012: 21; Paz, 2014). Para la implementación de la ley mencionada se crearon los Comités Agrarios Locales (CAL)¹. Estos fueron bienvenidos y apoyados por los trabajadores sin tierra que trabajaban en las fincas en donde se sentían explotados. Sin embargo, en las comunidades indígenas y mestizas (propietarias de tierras comunales); como algunas² que formaban parte de la Diócesis de Jalapa, los CAL fueron rechazados. Las comunidades corporativas u organizaciones tradicionales que administraban los asuntos de la tierra común, sintieron amenazada su autoridad frente a los nuevos comités (Handy, 1988 a y b; Handy, 1999). Por su lado, los terratenientes y los religiosos en

el oriente del país, utilizaron la Reforma Agraria como argumento para demostrar que el comunismo ateo estaba llegando hasta las aldeas y que había que oponerse a él a toda costa. Los párrocos locales no hacían más que seguir la lógica de la jerarquía de la Iglesia y con ello, azuzaron los ánimos de los campesinos (Entrevista 7, agosto 2019).

A inicio de 1953, Monseñor Rossell y Arellano (1894-1964) emprendió la *Peregrinación Nacional del Señor de Esquipulas*, la que en realidad fue una cruzada contra el comunismo (Torres-Rivas, 2008: 44). Los liberacionistas nombraron a la imagen como su “comandante general” (Bendaña, 2011: 220). No se le hizo tarea fácil al Arzobispo pretender sacar la imagen de la Basílica Santuario del Santo Cristo Crucificado de Esquipulas ya que “se suscitaron una serie de protestas de parte del pueblo y las autoridades municipales, que amenazaron con impedir hasta por la fuerza que su imagen fuera sacada, ‘manoseada’ decía un volante. El propio arzobispo fue abucheado al llegar un fin de semana al templo” (Navarrete 2012: 21). Rossell culpó al Partido Comunista de ser el instigador de esta negativa: “el Partido Comunista lanzó sus huestes al propio recinto del templo y organizó a los campesinos para que impidieran la salida de la copia de la bendita imagen del Señor de Esquipulas (...) la imagen del Santo Cristo iba predicando dos cosas, solamente dos: no se puede ser cristiano y comunista,

1 Los Comités Agrarios Locales estaban integrados por cinco miembros; el representante del gobernador, uno de la municipalidad y tres por los sindicatos y organizaciones campesinas. Los casos y decisiones de los CAL eran trasladadas al Comité Agrario Departamental (CAD) (Sáenz de Tejada, 2017: 158).

2 Podría citarse como ejemplo de estas, a la Comunidad Indígena de San Cristóbal Jutiapa, a la Comunidad Indígena de Santa María Xalapán y otras.

no se puede ser guatemalteco y comunista [...]” (Rossell, 1955: 15 citado por Vela, 2005: 105).

El 3 de enero de 1953, Monseñor Rossell renunció al título de ‘Hijo Predilecto de Esquipulas’, en protesta por la oposición colectiva de la población. Esta situación hizo que se recurriera a una réplica de bronce de la citada imagen, tarea que se encomendó al escultor, Julio Urruela. Fue así que, con esta imagen símil de la original acompañada de sendos mensajes pastorales, inauguraron la caravana anticomunista del Arzobispo, el 25 de enero de 1953 (Navarrete, 2012: 22).

En los últimos días de junio de 1954, el gobierno de Árbenz fue derribado en un proceso que incluyó a la prensa, la oligarquía, las clases medias urbanas, la jerarquía de la Iglesia Católica y la amplia intervención de los Estados Unidos. Se trató de un evento histórico que no se describirá con detalle en este lugar por razones de espacio y para cuya comprensión existen suficientes fuentes especializadas (Sáenz de Tejada, 2017; Vela, 2005; Gleijeses, 1991; Schlesinger & Kinzer, 1982; Jonas, 1981).

El 29 de octubre de 1954 se instaló la Asamblea Constituyente y, en 1956, se aprobó una nueva Constitución, la cual abrió las puertas para que la Iglesia Católica inaugurara instituciones educativas, tuviera personería jurídica, adquiriera bienes y recuperara una vida pública más

activa en comparación con el periodo anterior (Chea, 1988: 81). De esta forma y, con un gobierno más proclive a la Iglesia, el Vaticano convenció al arzobispo Rossell y Arellano de la necesidad de enviar sacerdotes extranjeros al país. De esta forma y, pese al nacionalismo del arzobispo, nuevos religiosos arribaron a Guatemala (Bendaña, 2011; Chea, 1988).

Las tareas y proyectos en los que los sacerdotes y las monjas se involucraban dependían de la línea de trabajo de la orden religiosa a la que pertenecían, a su ideología, a la región en donde trabajaban y al tipo y calidad de nexos que establecían con las élites locales (Durstun, 1972). Sobre el terreno y según el enfoque social de su orden, los religiosos podrían ser agrupados en dos grandes grupos: los progresistas y los conservadores. Los primeros predominaron en el occidente del país, por ejemplo, los Maryknolls en Huehuetenango y los misioneros del Sagrado Corazón en Quiché (Hernández, 2019; Calder 1970: 70). Se trataba de religiosos que no se limitaban a la administración sacramental sino que se daban a la tarea de apoyar activamente a la población con proyectos de salud, educación y desarrollo económico. Así, fundaban dispensarios, escuelas, radios comunitarias y cooperativas. Estas últimas tenían como finalidad, lograr la independencia económica de los campesinos en regiones en donde los finqueros se aprovechaban de su trabajo y capacidad productiva. Los segundos, es decir los conservadores, predominaron en

el oriente y centro del país. Si bien, en el oriente hubo algunas excepciones, por lo general, puede decirse que predominaron los sacerdotes de orientación reservada frente a los problemas sociales que atravesaban los feligreses (Calder, 1970: 63).

La Diócesis de Jalapa

Las Diócesis de Jalapa, Zacapa, Sololá y San Marcos se fundaron en 1951 a través de una Bula Pontificia del 12 de marzo de 1951. El acontecimiento obedeció a que se consideraba que los obispos tenían capacidades organizativas importantes para obtener buenos resultados en la calidad de la evangelización (Arquidiócesis de Santiago de Guatemala, 1951 a: 681). El 30 de abril de 1951 se nombró a Monseñor Miguel Ángel García Arauz (1911-2003) como primer obispo de la Diócesis de Jalapa, quien tomó posesión el 29 de julio del mismo año (Guzmán, 1969: 20). La creación de las nuevas diócesis en Guatemala, se inspiraba en el Concilio Vaticano II, en el sentido de buscar la renovación de la Iglesia (Diócesis de Jalapa, 2018). Un componente de las líneas de trabajo de Monseñor García Arauz fue un acercamiento a las comunidades urbanas y rurales; la fundación de colegios con orientación católica y un seminario para formar a los jóvenes que optaban por la vía religiosa. García Arauz fundó el Liceo Jalapa, en 1952 y otros similares en Asunción Mita, Jutiapa y Moyuta (Jutiapa) y, en Sanarate (El Progreso) (Guzmán,

1969: 21-23). El obispo también fue ferviente motivador de los grupos de *boyscouts*.

Desde la perspectiva política, el nuevo obispo coincidía con las ideas conservadoras y anticomunistas del Arzobispo Rossell. García Araúz era, como lo indicó un entrevistado, “una persona que contemporizaba con la jerarquía de la Iglesia y con el Gobierno”; no era alguien dado a cuestionar el estado de las cosas ni a querer cambiarlas desde sus bases (Entrevista 2, comunicación personal, junio de 2019). Esta actitud no podría ser de otra manera toda vez que existía un ambiente impregnado por la ideología anticomunista y, en donde las autoridades civiles también esperaban que el nuevo obispo participara de la línea de pensamiento del arzobispo y de esta manera su presencia en Jalapa sería como “una muralla contra el alud anárquico y disociador del comunismo” (Arquidiócesis de Santiago de Guatemala, 1951 e: 684-685).

De 1951 a 2016³ la Diócesis de Jalapa estaba integrada por los departamentos de El Progreso, Jutiapa y Jalapa. Su sede episcopal se instituyó en la ciudad de Jalapa, cuya iglesia fue elevada a la categoría de Catedral y estaba dedicada a la Expectación del Parto de la Bienaventurada Virgen María (Arquidiócesis de Santiago de Guatemala, 1951 c: 688).

3 La Diócesis de San Francisco de Asís de Jutiapa fue creada por el Papa Francisco en 2016, siendo su primer obispo el sacerdote Antonio Calderón Cruz; comprende todos los municipios de dicho departamento.

Desde la perspectiva étnica, la región comprendida por la diócesis era mixta. La población mestiza y ladina era predominante, pero había también indígenas: los poqomam se concentraba en San Luis Jilotepeque, San Pedro Pinula, parte de Monjas y de San Carlos Alzatate (Jalapa) y; en Santa Catarina Mita (Jutiapa). La población xinka se distribuía en una parte de la montaña occidental de Jalapa y parte de San Carlos Alzatate, así como en varias localidades de Jutiapa.

122 ◀

De acuerdo con el Sexto Censo de Población realizado por la Dirección General de Estadística (DGE), en 1950, Guatemala tenía 2, 790, 869 habitantes (53.6% indígena); el departamento de El Progreso presentaba una minoría de población indígena (9.4%); Jutiapa (19.6%) y Jalapa (50.5%). Los criterios que utilizó la DGE para asignar la identidad de la población estaban en coherencia con la perspectiva indigenista en boga en el periodo 1950-1970, la cual privilegiaba la práctica de un idioma indígena y el uso de la indumentaria de manera habitual. Según esto, se consideraba a una persona como indígena por el mecanismo de evaluación externa o hetero-reconocimiento, y según exhibiera marcadores étnicos ostensibles. En 1950 se recogió la información según el “porcentaje de la población indígena de 7 años y más que habitualmente usa traje indígena por departamento” (3%

en El Progreso; 17.6% en Jalapa y 1.4% en Jutiapa) (DGE, 1950). En los censos siguientes, se muestra la misma tendencia, según la cual el departamento que tiene menor número de indígenas es El Progreso.

Según lo anteriormente expuesto, es probable que la población que no utilizaba un vestido indígena tejido artesanalmente, apareciera en los registros censales como ladina. De esta manera, a través de los censos se invisibilizó a muchos indígenas que por razones diversas habían dejado de utilizar una indumentaria distintiva y que se comunicaban en español en el espacio público.

Por otro lado, la educación escolarizada en los años 1950 se limitaba preferentemente a los centros urbanos. Así, el porcentaje de analfabetismo en Guatemala en 1950 era del 72% y, en el área rural ascendía al 82%. Según el censo de 1964 la situación mejoró un poco en el nivel general, pues se registró un 61% de analfabetos. No obstante, en el área rural la cifra casi no se modificó, ya que un 81% de la población no sabía ni leer ni escribir (Calder, 1970: 75-76; Dirección General de Estadística, 1964).

En cuanto a la variable religiosa, el Censo de 1950 arrojó que un 96.86% de la población guatemalteca total era católica y apenas un 2.80% era protestante, siendo ínfimo el porcentaje de personas practicantes de otras religiones, un 0.33%. Entre los indígenas, los católicos ascendían al

98.29% (Dirección General de Estadística, 1950: LIII). En 1964, la población católica total era del 91.50% y la protestante había crecido un poco, al 8.17%. Hay que indicar que en el Censo de 1964 se prefirió la categoría de “cristiana no católica” en vez de protestante que se había utilizado en el censo anterior (Dirección General de Estadística, 1964). Desde el Censo de 1973, los censos de Guatemala dejan de recoger la variable religiosa.

3. Los conflictos parroquiales

En los años 1940 y 1950 la influencia y conexiones sociales de la Iglesia estaban depositadas en los estratos medios y altos del área urbana o de las cabeceras departamentales o municipales (Cal, 2012: 101). Esta situación continuó así hasta dos décadas después. Por ejemplo, y para la región que interesa en este artículo, el 9 de septiembre de 1963, el padre diocesano Carlos Córdón Paredes hizo entrega de la parroquia de San Pedro Pinula (Jalapa) al padre Miguel Ángel Solórzano Morán. Como este no encontraba eco entre la población rural, se alió con el sector de los ganaderos instaurando una fiesta religiosa con la cual ellos pudieran sentirse identificados. El citado religioso “estableció la fiesta de San Lucas Evangelista, la cual se celebra con entusiasmo por parte de todos los ganaderos de la región, ya que San Pedro Pinula es el municipio ganadero por excelencia...” (Guzmán, 1969: 47).

Este pasaje de la historia eclesiástica de San Pedro Pinula ejemplifica claramente las alianzas entre la Iglesia y las élites locales; así como las dificultades que los sacerdotes tenían para entablar mejores relaciones con los indígenas y la población mestiza rural que se ubicaba en el peldaño más bajo de la pirámide social. Como la Iglesia había estado ausente en el área rural y en varios pueblos, le costó abrirse camino entre el campesinado, al cual no comprendía. Los agentes religiosos carecían de suficiente sensibilidad cultural hacia las formas poco ortodoxas de expresar la religiosidad y, por tal razón, tendían a comunicarse mejor con las personas criollas y mestizas de cultura occidentalizada y de una clase social más acomodada.

De acuerdo con Calder, algunos sacerdotes extranjeros, y aún guatemaltecos se sentían ajenos y hasta superiores, social y culturalmente, frente a los habitantes del área rural (Calder, 1970: 67). Entender este tipo de actitudes es clave para comprender los conflictos parroquiales que tuvieron lugar regionalmente. De alguna manera, las élites ladinas de los pueblos pensaban que la llegada de sacerdotes ayudaría a alejar a los protestantes y a que los indígenas cambiaran culturalmente, abandonando sus antiguas prácticas espirituales, muchas de las cuales eran consideradas como brujerías. Un escritor jalapaneco, por ejemplo, escribió acerca de las múltiples ventajas que tendría la llegada de un sacerdote para el pueblo de San Luis Jilotepeque (Jalapa). El

cronista local expresaba que la falta de un cura residente “ha dado espacio a que se propague el protestantismo, y la brujería, la que no han abandonado los indígenas y cierta clase de gente ignorante, al grado de servirse de ella, como medicina para sus enfermedades” (Bonilla, 1953: 58).

Los conflictos en los que se vio involucrada la Iglesia Católica en su relación con las poblaciones locales tuvieron motivaciones distintas. Aquí se han dividido en cinco tipos: 1) Las pugnas entre los párrocos, las cofradías y otras asociaciones religiosas que se originaron en el empeño que puso la Iglesia por imponerse y fortalecer la autoridad parroquial eliminando las costumbres paganas. Se trata de conflictos que surgían cuando los sacerdotes querían introducir prácticas católicas ortodoxas en contra de las populares. Este tipo de conflicto fue el más común y recurrente en las casi tres décadas que fueron examinadas; 2) Problemas entre el sacerdote y los feligreses en torno a asuntos económicos: el manejo de fondos de las cofradías, de las hermandades y los cobros por la administración de los sacramentos; 3) Los conflictos causados por el involucramiento de los curas en la política y su influencia ideológica sobre el campesinado; 4) Enfrentamientos entre la Iglesia y la sociedad civil alrededor de la propiedad de la tierra y en torno a las decisiones sobre el tipo de obra o proyecto a realizarse en una comunidad determinada. Se trata de conflictos que se generan por establecer quién tenía la autoridad

a nivel local: la Iglesia, la municipalidad o la comunidad indígena; 5) Conflictos ocasionados por el arribo de los protestantes. En este artículo, y dadas las limitaciones de espacio, se describirá un ejemplo de los tipos de conflicto uno, tres y cuatro.

Conflictos causados por la tensión entre la Iglesia y los costumbristas

En la época colonial y parte de la independiente existieron muchas cofradías en el oriente y suroriente de Guatemala. Estas se vieron disminuidas progresivamente y, con más rapidez, a partir de la segunda mitad del siglo XX. En parte el dilema obedeció a problemas económicos de las mismas cofradías, por el empobrecimiento de sus integrantes, la pérdida de sus posesiones y tierras y, por la falta de personas que quisieran encargarse de sostenerlas (Dary, 2016). Otro factor que incidió en el debilitamiento y extinción de las cofradías estuvo asociado a la campaña que en contra de ellas, emprendieron los sacerdotes. Algunos religiosos objetaban el consumo del licor, las danzas y otras manifestaciones propias de la costumbre e insistieron en sustraer la organización de las festividades en honor al santo patrono, de las manos de los mayordomos de las cofradías para que pasaran a ejecutarlas nuevas agrupaciones religiosas y laicas. Entre estas, se formaron los “comités de festejos”.

En 1945, los indígenas de Jutiapa solicitaron el cambio de sacerdote, ya que le acusaban de “oponerse a las costumbres del pueblo y, de este modo, beneficiar a los evangélicos” (Gómez, 1994: 142). Al año siguiente ocurrió una confrontación entre los cofrades de San Luis Jilotepeque (Jalapa) y el sacerdote, quien no había comprendido que el santo patrono pasaba un tiempo en la cofradía de la parte de arriba del pueblo, y otro tanto igual, en la parte de abajo. El religioso observó que uno de los mayordomos a cargo de la imagen vivía en concubinato y decidió quitarle la potestad de atender la imagen de San Luis, causando con ello un gran revuelo. Para evitar fricciones entre los cofrades de ambos lados del pueblo, el religioso dispuso que la imagen se quedara en el centro del mismo; adentro de la iglesia. Consecuentemente, también allí quedarían las limosnas y obsequios que la gente le dedicaba al santo. Todo esto causó una conmoción en la comunidad porque además se agregó el factor político partidista, ya que algunos vecinos afiliados apoyaban a los cofrades y otros al cura local (Gillin, 1958).

En 1947, un sacerdote de Mataquescuintla (Jalapa) quiso suprimir la visita de San Francisco, un santo que era llevado en andas y a pie, de Santa Rosa hasta Mataquescuintla (Jalapa), en donde solía hacer la visita al patrón Santiago. El sacerdote no estaba de acuerdo con esta costumbre porque según él “era motivo

únicamente de borracheras y comilonas”; también intentó suprimir la venta de reliquias dentro del templo (Gómez, 1994:156). Ese mismo año ocurrió una seria confrontación entre los feligreses y el cura de Santa Catarina Mita (Jutiapa) a quien los primeros acusaron de ladrón. Resulta que un grupo de feligreses de Santa Catarina Mita denunciaron al padre Schumacher, a raíz de que este se llevara de la iglesia dos copones para la visita pastoral de Asunción Mita. Por este motivo, el canciller del gobierno eclesiástico tuvo que enviar, el 29 de mayo de 1947, al Ministerio de Gobernación y Justicia, un informe sobre los derechos del párroco con respecto a los bienes sagrados y parroquiales, solicitado para el proceso que se instruía. En el documento aclaratorio, el canciller exponía que los párrocos, como responsables de estos bienes, tenían facultades para usarlos y trasladarlos conforme a las necesidades de las iglesias a su cargo. El 4 de agosto, el Secretario de Primera Instancia del Departamento de Jutiapa, archivó el expediente contra Schumacher, por considerar que no existió robo alguno (Gómez, 1994: 154). Este caso es interesante porque muestra que para la población local, los enseres de la iglesia son sagrados y privativos de la misma, independientemente del sacerdote de turno. Asimismo, indica que a los habitantes de la localidad no se les consultó antes de tomar la decisión de usar los enseres en un pueblo vecino.

En San Agustín Acasaguastlán, pueblo de origen colonial, con población indígena (probablemente alagüilac), mestiza y ladina, se acostumbraba a celebrar la Semana Santa, de una manera no bien descrita por las fuentes, pero que, probablemente era similar a la de Morazán (El Progreso), en donde los campesinos solían llevar y traer a los santos de la iglesia a las aldeas en peregrinaciones. Para la misa del domingo de Resurrección, los aldeanos solían llevar en andas a San Juan, del atrio a la puerta y viceversa, varias veces, lo cual era una tradición que no era aceptada o comprendida por los sacerdotes (Entrevista 01, comunicación personal, junio de 2019). Probablemente algo de esto debió suceder en 1946 cuando la jerarquía eclesiástica impidió ciertas costumbres.

Un oficio de la Iglesia de 1946, prohibió a los vecinos de San Agustín Acasaguastlán, la celebración de la Semana Santa. Según la jerarquía católica la manera en que la gente de este pueblo celebraba esta sagrada fecha era incorrecta. El Oficio 147, del 13 de abril de 1946, denota cierta pugna entre la Iglesia y los vecinos de San Agustín Acasaguastlán en torno a la Semana Santa. La carta del canciller de la curia va dirigida a la Sra. Soledad O. de Ayala y los demás firmantes de este pueblo:

En respuesta al atento Memorial que con fecha 31 de Marzo del año en curso enviaron Uds. Al Excmo. Señor Arzobispo, me dirijo a Ud. y por su medio a los demás firmantes

para comunicarle, en nombre de su Excia, que este Gobierno Eclesiástico de NINGUNA MANERA LES AUTORIZA⁴ para celebrar la Semana Santa en la forma que indican en su memorial, porque este Gobierno Eclesiástico está en antecedentes de lo profano y hasta blasfemos que antaño eran esos actos en San Agustín Acasaguastlán.

Por otra parte, me encarga su Excia, decir a Ud. y a los demás firmantes que la celebración de la Semana Santa en esa parroquia quedará autorizada en la forma piadosa y correcta, según el verdadero espíritu cristiano, que la dejó el Exmo. Obispo Auxiliar de Quetzaltenango cuando estuvo de párroco en San Agustín. Firma del canciller (AHAG. Of 147).

Al parecer la población de San Agustín se resistió ante esta medida, pues siete años después se registró una nueva confrontación entre esta y el sacerdote. Handy refiere esta situación ocurrida en abril de 1952, indicando que la población estaba furiosa porque el cura les impedía realizar sus celebraciones. El sacerdote tomó las llaves, cerró el templo y huyó del pueblo. Entonces los pobladores recurrieron al gobernador para que aquellas

4 Frase escrita en mayúsculas en el documento original.

fueran devueltas y se pudiera abrir las puertas del templo; acción que finalmente se logró. Los cofrades estaban apoyados por la liga campesina local. Cuando se vieron libres del sacerdote, la gente gritó “¡viva el pueblo que manda!” (Handy, 1988 a: 720; Handy, 1999: 11).

En 1950, el secretario del gobierno eclesiástico encargó al padre David Arbizú, por ese entonces párroco de Sanarate, que “no permitiera costumbres paganas. Pero el sacerdote no tuvo ningún éxito y, pasada la Semana Santa, debió informar sobre los conflictos violentos que tuvieron lugar en su parroquia entre dos grupos rivales, uno de los cuales contaba con su apoyo” (Gómez, 1994: 165).

En los años sesenta se hizo cargo de la parroquia de Nuestra Señora de Lourdes (municipio de El Progreso, Jutiapa), el padre Emmanuel Faraone, quien desaprobaba que las festividades patronales estuvieran a cargo de las cofradías y creó un comité de festejos para sustituirlas y reforzar actitudes católicas ortodoxas en torno a las celebraciones. El cura “trabajó sin descanso por hacer comprender que no era conveniente que la fiesta patronal estuviese a cargo de mayordomías que no dejaban de desvirtuar con su conducta el intrínseco espíritu religioso de la misma, habiendo organizado para el efecto un comité de Festejos que ha venido realizando, año con año, una positiva labor... los festejos patronales tienen ahora

su propio espíritu, de acuerdo no con la costumbre sino con el rito religioso que la impregna” (Guzmán, 1969: 55).

En 1961 la parroquia de San Pedro Pinula (Jalapa) estaba dirigida por el joven sacerdote Carlos Cordón Paredes, quien enfrentó algunos dilemas con los miembros de la cofradía, quienes se habían declarado en su contra. Un periodista jalapaneco, narra que los indígenas le negaban obediencia y autoridad al sacerdote, “llegando al extremo mortificante de acusarlo falsamente ante las autoridades civiles y militares sin respetar su dignidad, situación esta que prevaleció por mucho tiempo, pero gracias al carácter decidido del Padre Cordón y a la oportuna intervención del Prelado, logró por fin alcanzarse una relativa paz (Guzmán, 1969: 46-47).

Parece ser que los vecinos de la parroquia de San Pedro Pinula no aceptaban algunos aspectos modernos del sacerdote Cordón, a quien, según una nota periodística, los vecinos habían inventado apodos: “su presencia desde un principio contribuyó a hacer cundir la desconfianza entre los campesinos. El sacerdote, joven y activo, al hacer con frecuencia viajes en moto entre San Pedro Pinula y Jalapa era llamado el Águila Negra, con simpatía por algunos, y con sorna por otros” (“La desconfianza y el temor...”, 1965). El problema entre los indígenas de Pinula y el sacerdote se resolvió a través de la intervención del Apostolado de la Oración, el cual era

un grupo de laicos que colaboró con la cofradía para resolver los problemas. Este caso es importante para ejemplificar la usual tensión entre la Iglesia y las cofradías; como bien apuntó Calder “hay muchas formas de acercarse a las cofradías, pero de un error circunstancial puede originarse un conflicto capaz de hacer casi imposible todo el trabajo en una parroquia por varios años. No es sorprendente, por lo mismo, que el clero moderno describa casi siempre en términos negativos a las cofradías” (Calder, 1970: 91).

Las cofradías no solamente tenían que ver con expresiones propias de la religiosidad local, sino que además, sus integrantes incidían en la toma de decisiones políticas, sociales y económicas de la comunidad. Era claro entonces que esta organización cívico religiosa jugaba un papel central en el escenario de las relaciones de poder local. Por ello, “cuando el que se enfrenta al sistema es un sacerdote moderno y de carácter fuerte (no precisamente una persona razonable), que desea recobrar sus prerrogativas y las de la Iglesia, o bien desea ‘reformar’ las prácticas que él considera paganas o en desacuerdo con el catolicismo moderno, indudablemente entra en conflicto con las cofradías” (Calder, 1970: 95).

A inicio de 1965, la comunidad jutiapaneca entró en conflicto con un sacerdote norteamericano, con ideas modernizantes. En este caso, el religioso restringió “el doble de las campanas de la iglesia a la

muerte de un fiel (lo cual se cree ser un paso para ayudar al alma a entrar al cielo), exclusivamente a los que él juzgaba como ‘buenos católicos’.” (Durstón, 1972: 91; Calder, 1970:103). El padre deseaba fomentar un catolicismo correcto y producir mayor asistencia a las misas, pero el hecho de haber limitado el repique de campanas produjo una situación de malestar en la comunidad y hasta de violencia pues los parientes del difunto decidieron hacer sonar las campanas de la iglesia a pesar de la prohibición del cura.

En la obra *La Estructura de Poder en una Región Ladina de Guatemala*, John Durstón (1972) explica el clímax y epílogo de este evento como sigue: “durante la disputa los hombres la emprendieron a empujones contra el párroco y dañaron algunos bienes de la iglesia. El párroco decidió tomar un camino legal y presentó su demanda en el juzgado municipal. Sin embargo, el secretario municipal estaba de parte de los defensores de los acusados por el párroco, con el apoyo del alcalde, quien había tenido a su vez otras disputas con él. Parecía que el caso nunca iba a llegar a los tribunales. Pero entonces el sacerdote informó al Gobernador departamental acerca de su problema. Como consecuencia, el secretario fue amonestado severamente y el caso fue decidido en favor del sacerdote, a quien se le pagaron daños y perjuicios” (Durstón, 1972: 91). El citado autor indica que como el Jefe de Gobierno era devoto católico, era evidente que los problemas

entre la iglesia y el alcalde se resolverían a favor de la primera. De tal cuenta, este no malgastó su influencia ni sus esfuerzos en una disputa en donde llevaba todas las de perder. Este ejemplo da muestras de que la Iglesia tenía bastantes nexos de poder con las autoridades regionales y nacionales (Durstun, 1972).

Conflictos parroquiales causados por asuntos políticos e ideológicos: el fusilamiento de campesinos en La Toma

Si bien es cierto que los conflictos anteriores tienen implicaciones en el campo político, inicialmente fueron motivados por choques entre los sacerdotes y la población en torno a formas culturales de celebrar fechas o eventos religiosos. En este apartado, se expone un ejemplo que involucra el posicionamiento de los campesinos frente a la contrarrevolución de 1954 y hacia su propia comunidad.

Durante el segundo gobierno de la Revolución, los campesinos se dividieron entre quienes apoyaban al gobierno revolucionario y quienes se oponían a él; quedando seguramente muchos a quienes preocupaba más su propia subsistencia económica que las facciones políticas. Mientras unos, como los de la comunidad agrícola San Antonio Las Flores (Mataquescuintla, Jalapa) fueron detenidos y acusados de comunistas (Morales, Donis,

s.f.); otros —como los de algunas aldeas de Xalapán— fueron tildados de “cangrejos” (que caminan para atrás) o anticomunistas (Segura, 2001).

Parte del problema residió en que algunas organizaciones campesinas del oriente del país, las cuales administran sus tierras comunales, estuvieron en desacuerdo con la formación de los comités agrarios locales y departamentales, porque los vieron como un desafío a su autonomía y forma organizativa ancestral, la cual estaba y aún está dirigida por sus autoridades tradicionalmente electas (Handy, 1988a: 172-175).

Determinadas comunidades rurales —como la de Santa María Xalapán— interpretaron la Reforma Agraria y al presunto comunismo como estrategias para disponer de sus posesiones, desde la tierra hasta sus propias mujeres. La población del área rural se vio muy influenciada por el discurso del anticomunismo asociado al ateísmo forjado desde la jerarquía de la Iglesia. Cuando, en junio de 1954, se iniciaron los movimientos de los liberacionistas para derrocar al presidente Árbenz, del lado de las fuerzas revolucionarias entraron en acción los Comités de Defensa de la Revolución. De acuerdo con Edelberto Torres-Rivas, estos comités “fueron particularmente importantes en las zonas rurales, donde, de hecho, en los últimos días de la crisis, pasaron insensiblemente a desempeñar funciones de vigilancia, orden y control, a

veces en colaboración con, y otras tantas al margen de las operaciones de la Guardia Civil (Policía Nacional). En la región de Santa Rosa y Jutiapa, en el suroriente del país, comités campesinos capturaron saboteadores y bultos con armamentos arrojados desde el aire y con el propósito de crear internamente una insurrección general” (Torres-Rivas, 2008: 45). Los comités campesinos de Santa Rosa confiscaron una tonelada de armas en las fincas de los terratenientes. Dichas armas habían sido lanzadas con paracaídas desde aviones; cuando los santarroseños las recogieron, luego las entregaron al Ejército (Torres-Rivas, 2008: 46).

130 ◀

El 17 de junio de 1954 y, con el apoyo del gobierno de Estados Unidos, el coronel Carlos Castillo Armas lideró una invasión vía terrestre que entró a Guatemala por varios puntos de la frontera con Honduras (Gleijeses, 1991; Flores A. 1974; Putzeys, 1976). “El 18 de junio de 1954, Guatemala fue bombardeada en varios sitios al mismo tiempo, por aviones sin identificación con bases en territorio nicaragüense; tales aviones destruyeron los tanques de petróleo en San José (el puerto más importante del Pacífico), otros volaron sobre la Ciudad de Guatemala haciendo fuego contra objetivos militares, sin bombardearlos, y otros, finalmente, en la zona de Puerto Barrios, en el Atlántico” (Torres-Rivas, 2008: 44).

Las personas de la tercera edad de la comunidad indígena de Santa María

Xalapán (Jalapa) recuerdan que la última semana de junio de 1954 ocurrió un acontecimiento relacionado con esos aviones y que provocó un evento de violencia por el cual 17 campesinos fueron fusilados. Como se ha mencionado, entre los planes de Castillo Armas y los contrarrevolucionarios, se encontraba el lanzamiento de bultos con armas desde varias avionetas, a las que el ingenio chapín llamó “sulfatos”. Esto, por supuesto, para que sus aliados las tomaran en tierra y lucharan contra el ejército (Putzeys, 1976). Esta operación estaba contemplada en el Plan Azul de los liberacionistas. En Jalapa la operación falló por varias razones: los campesinos no estaban preparados y porque hubo un mal cálculo cuando se lanzó la maleta o bulto con el armamento. Además, muchos campesinos no estaban enterados acerca del envío que iba a caer en el campo.

Según algunas personas entrevistadas, en aquel día de finales de junio de 1954, una avioneta lanzó un paquete en los campos de la aldea Miramundo (municipio de Jalapa), muchas personas atemorizadas fueron a esconderse a las montañas. Según los campesinos, cuando el gobierno se enteró de los movimientos contrarrevolucionarios en el oriente, desplegó al ejército para buscarlos. Fue así como, según los aldeanos y cronistas locales, los soldados (o bien, pudo tratarse de los Comités de Defensa de la Revolución) se adentraron en la montaña de Jalapa y comenzaron

a indagar acerca del paradero de quienes apoyaban a los liberacionistas. Cuando los encontraron decidieron ultimarlos a tiros. Fueron 17 campesinos, todos hombres, el menor de ellos tenía 14 años de edad. La relación que este trágico evento tiene con la Iglesia Católica es la instigación ideológica de los campesinos por parte de sacerdotes. Algunos entrevistados recordaron a los padres Juventino y David Arbizú⁵, así como el padre Juan Antonio Rodas como personas asociadas a los liberacionistas. Según periódicos de la época, el padre Juventino tenía un programa sabatino, *La Hora Celeste*, en Radio Ciro desde donde predicaba y opinaba. Una nota de prensa del 24 de agosto de 1954 informaba que este religioso “había prestado un valioso aporte al ejército de la liberación en los días amargos de la lucha contra el comunismo” (CIRMA, 1954). Un campesino y profesor rural de la aldea La Laguneta (municipio de Jalapa) rememora: “*Cuando pasó lo de Miramundo yo tenía 14 años, recuerdo que fue un sacerdote el que encabezó el movimiento: el padre David Arbizú fue el que vino acá e hicieron una reunión en casa de mi abuelo Sabino González. Ellos (los padres David y Juventino Arbizú) eran descendientes (originarios) de Montañitas, El Progreso*” (Entrevista 7, comunicación personal, 21 septiembre de 2019).

La persona anteriormente citada explicó que el sacerdote David Arbizú⁶ le dijo a su abuelo, quien era un líder local, que iba a enviar un lote de Biblias y que personal del ejército se encargaría de enseñar a los campesinos la forma de usarlas: “Nosotros éramos patojos y no entendíamos por qué iban a mandar tanta Biblia y por qué los del ejército nos tenían que venir a enseñar cómo leerlas”. Ese era un mensaje indirecto pues lo que se iba a lanzar desde las avionetas era un bulto con armas, con la finalidad de que los campesinos las tomaran cuando aquellas cayeran a tierra. Esto debía suceder en el campo de fútbol de la aldea La Toma. No obstante, por un error de cálculo del piloto, el bulto no cayó en el lugar planificado (La Toma o La Laguneta) sino en terrenos de la aldea Miramundo, un sitio relativamente cercano. Algunos campesinos agarraron las armas y fue por ello que el grupo mencionado fue escarmentado. Según referencias orales, algunos campesinos apoyaban a los liberacionistas porque temían que los “comunistas” llegaran a quitarles sus tierras y a destruir a sus familias. Sin embargo, otros campesinos eran ajenos a los movimientos políticos que

► 131

5 El apellido de estos religiosos unas veces aparece escrito como Albizú y otras como Arbizú.

6 La participación del sacerdote Arbizú es confirmada por Marroquín Rojas (1956) en su obra *La derrota de una batalla*, libro en el que hace una réplica a Guillermo Toriello Garrido. En referencia a los acontecimientos del 17 de junio de 1954, cuando los liberacionistas cruzaron la frontera entre Honduras y Guatemala, Marroquín indica que la zona militar de Jutiapa envió tropas a través de Jalapa, para combatir a la Liberación, pero que “un levantamiento de los montañeses de Jalapa, encabezados por el Padre Arbizú, detuvo parte de esta tropa, la distrajo de su misión...” (pág 127)

se estaban gestando y corrieron buscando refugio ante la confusión.

Según el cronista local, Orlando Segura, cuando los campesinos se enteraron de que los soldados o defensores de la Revolución (“los agrarios”), que se habían acantonado en las montañas de La Corona, se aproximaban, se escondieron en distintos lugares. Finalmente, varios hombres fueron sacados de los lugares en donde se habían ocultado, por parte de hombres que les decían: *‘hoy sí vamos a sacar a esos cangrejos de sus piedras o ya van a probar las primeras píldoras’* (Segura, 2001: 67). Luego, los aldeanos fueron trasladados a un punto de la aldea La Toma de Agua, muy cercano a donde hoy se encuentra la escuela, y se les fusiló frente a un poste. De acuerdo con el citado cronista, entre los muertos hubo gente inocente, como unos hombres que jugaban baraja y otros que estaban en una cantina bebiendo licor; ellos también fueron arrastrados hasta el lugar del fusilamiento (Segura, 2001: 68). Algunas personas recuerdan este evento, con un gran dolor, pues sus padres y abuelos perdieron la vida ese desafortunado día (Dary, 2010:101-102). Los campesinos fueron enterrados en la aldea La Toma, en un sitio en donde se improvisó un pequeño camposanto. Sin embargo, en el lugar no existe ninguna señal para recordarlos.

Fue así que en los años 1950 comenzó el divisionismo político en la Montaña de Santa María Xalapán porque unos

campesinos eran simpatizantes del partido de gobierno (Partido de Acción Revolucionaria) mientras que otros iban por la línea anticomunista que impulsaba el liderazgo de la Iglesia Católica, junto a algunos párrocos de las localidades y otros grupos conservadores encabezados por Castillo Armas.

Para dar algún alivio a los familiares de las víctimas, Monseñor Rosell y Arellano coordinó la elaboración de un informe sobre los hechos así como el envío de una ayuda en víveres y dinero para los huérfanos y las viudas de los asesinados. Este aporte se entregó un mes después de los acontecimientos (“Informe sobre la actuación del comité integrado por el arzobispado para auxiliar a las víctimas en la lucha de liberación contra el comunismo” AHAG, 1954). Este hecho histórico fue motivado por la movilización política local incitada por los políticos conservadores, los terratenientes locales temerosos de la Reforma Agraria y los sacerdotes metidos a política, quienes de alguna manera, contribuyeron a dividir a la población rural. Algunos campesinos caídos probablemente estaban ajenos a los movimientos de los liberacionistas. Sin embargo, otros se involucraron movidos por sus propios intereses: la defensa de sus tierras comunales, sus mujeres y sus cosechas.

Hay que recordar que por aquellos años, la jerarquía de la Iglesia Católica estaba influenciada y simpatizaba con el catolicismo nacional español, el

franquismo, el movimiento del Opus Dei y, un tanto con la falange y, eso explica su condena a las reformas sociales del gobierno, a las que calificaron de comunistas (Garrard-Burnett, 2009: 129). En los años 1950, el clero español que trabajaba en el país, superaba al guatemalteco (Vela, 2005: 93, 106). Es importante tener en cuenta la asociación de las ideas religiosas con las políticas como un factor clave que permeó de manera poderosa en las mentes de los guatemaltecos. El discurso contrarrevolucionario fue una elaboración ideológica que se aprovechó de la idea de Dios y que explotó los binomios: Dios/contrarrevolución; Diablo/comunismo (Vela, 2005: 103-104). Monseñor Rosell y Arellano escribía cartas pastorales y discursos en los cuales solía asociar a Dios, con la noción de patria y el rechazo al comunismo. “Mientras el Comunismo hablaba de Rusia, la Iglesia hablaba de Guatemala y de nacionalidad y de nuestras glorias y de que era más ser guatemaltecos que satélites de Rusia” (Rossell, en Vela, 2005: 98). “‘Luchamos contra el comunismo por antiguatemalteco y anticristiano...’, advertía el arzobispo de Guatemala” (Vela, 2005: 104).

Todas estas ideas contribuyeron a legitimar la violencia contra “el otro”, el adversario (el comunista, anticristiano, antiguatemalteco y antipatriota), en este caso los revolucionarios en el poder. De esta cuenta, es bien sabido cómo se utilizó al Santo Cristo de Esquipulas como baluarte

de la contrarrevolución por parte de los liberacionistas y del Arzobispo Rossell y Arellano (Vela, 2005: 105; Navarrete, 2012). Esta escultura ya había sido utilizada por los políticos con anterioridad (Urquizú, 2014: 20). Monseñor Rossell y Arellano, oriundo de la villa de Esquipulas, estaba ligado “a los grupos de poder tradicionales con quienes se había congraciado desde la toma de posesión de su cargo en 1939, hasta encabezar la magna celebración del II Centenario del Arzobispado de Guatemala” (Urquizú, 2014: 23).

Lo importante con los acontecimientos descritos, que significan más que puras anécdotas locales, es —como lo indica Manolo Vela—, que la ideología de la contrarrevolución de los años cincuenta sienta las bases del pensamiento que “acompañaría la historia de Guatemala hasta la década de los noventa” (Vela, 2005: 97).

► 133

Conflictos parroquiales en torno a las decisiones sobre las propiedades comunales: el levantamiento campesino en el caserío La Laguneta, Jalapa

El 16 de junio de 1965 ocurrió un conflicto entre la Iglesia, las fuerzas de seguridad del Estado y el campesinado de la Montaña de Jalapa. En aquellos momentos, Guatemala estaba bajo la presidencia de Peralta Azurdia (1963-1966) y, cuando sucedió el levantamiento indígena y campesino

que en adelante se describe, el país se encontraba en estado de sitio. El conflicto reflejaba una situación compleja de tensión entre la Comunidad Indígena de Santa María Xalapán⁷ y la jerarquía de la Iglesia, lo cual venía ocurriendo desde hacía dos o tres años.

Siguiendo las nuevas directrices emanadas del Concilio Vaticano II, Monseñor García Arauz, perseguía extender el Evangelio al área rural de la Diócesis a su cargo. El obispo había girado instrucciones para que un sacerdote residiera en la montaña de Santa María Xalapán. Esto permitiría que los habitantes no tuvieran que bajar al pueblo ni que el sacerdote tuviera que estar yendo y viniendo entre las aldeas y la cabecera departamental. Era más práctico, según lo apreciaba el obispo, que el padre viviera entre la gente que iba a evangelizar. Según Don señor Perfecto González (comunicación personal, septiembre, 2019) así como los registros depositados en la Parroquia del Carmen (Jalapa), hacia 1962-1963 era párroco de Nuestra Señora de la Expectación del municipio de Jalapa el padre Joseph Malaquías Murphy, quien

fue el primer sacerdote en residir en un caserío (La Laguneta), parte de la aldea El Durazno en la Montaña de Santa María Xalapán.

Según algunos vecinos de La Laguneta, el padre Murphy estaba contento de estar allí, pero pronto algunos campesinos lo miraron con desconfianza; pensaban que él causaría problemas y vendería las tierras. La mayor preocupación de los indígenas era que la parroquia se podría convertir en municipio y luego se fraccionara la unidad de la Montaña y de sus tierras comunales. Los campesinos estaban influidos por las ideas del periodista Marroquín Rojas, quien los apreciaba, pero quien también tenía sus propios intereses políticos. 1965 era año electoral, y en 1966, el periodista jalapaneco ascendió a la vicepresidencia de la república.

Para evitar problemas con los campesinos, el padre Murphy prefirió abandonar su misión en la Montaña. Entonces, alrededor de 1963 o 1964 fue sustituido por el padre Carlos Antonio Córdón Paredes. Anteriormente, como se ha mencionado, este sacerdote había sido párroco de San Pedro Pinula (Guzmán, 1969). De acuerdo con declaraciones que en su momento el obispo García Arauz dio a la prensa, la idea de establecer una iglesia en el caserío La Laguneta (o Lagunetas, como se le dice localmente) era para facilitar el trabajo de los religiosos y garantizar una mejor evangelización ya que a las personas de las aldeas les costaba viajar a la cabecera para

7 La Comunidad Indígena de Santa María Xalapán, se localiza en la parte centro occidental del municipio de Jalapa. Los registros históricos informan que la misma tiene varios siglos de existencia y está conformada por más de 50 sitios poblados, entre aldeas y caseríos. La comunidad tiene una junta directiva que se elige popularmente; además de un reglamento y normas específicas de acceso y uso de la tierra comunal. La comunidad es propietaria de tres grandes fincas que en total suman 394.32 caballerías de extensión (SAA, 2015). Esta comunidad forma parte de la parroquia de Nuestra Señora de la Expectación del municipio de Jalapa.

oír misas y atender otros servicios religiosos (“Sangrientos desorden..., 1965”).



Foto de la portada de Prensa Libre del 16 de junio de 1965.

Pero la junta directiva de la Comunidad Indígena y muchos vecinos de la montaña estaban en desacuerdo con la presencia del sacerdote morando entre ellos: “Queremos al padre, pero en Jalapa, no aquí –decían” (“Sangrientos sucesos...”, 1965). Ellos pensaban que “al residir un sacerdote en la montaña, el gobierno convertiría este lugar en un municipio. Como consecuencia habría nuevas autoridades, la comunidad perdería su poder y sus miembros serían despojados de sus tierras” (Sangrientos sucesos... 1965”). Los indígenas no decían esto sin fundamento. En épocas anteriores habían perdido parte de sus tierras a través de procesos complejos, muchos de los cuales tuvieron que ver con las titulaciones

supletorias (SAA, 2015). Por eso, los campesinos creían que un sacerdote residiendo en la Montaña podría contribuir a modificar los aspectos inherentes a la tenencia de la tierra, es decir, lo observaban como una amenaza. Lo creían así porque al fundarse una nueva parroquia, se generarían actividades comerciales y probablemente llegarían a residir allí más personas. Sin embargo, hay que indicar que había un grupo de comuneros que simpatizaba con el sacerdote Cordón, porque este había fundado el Movimiento Familiar Cristiano, era jovial, le gustaba la música, tocaba la concertina, iba de caza con su rifle, montaba a caballo e incluso había fomentado el fútbol entre los jóvenes creando equipos y celebrando campeonatos en varias aldeas. Nunca antes un cura se había puesto a jugar con los jóvenes indígenas de la montaña (Entrevista 7, 21 de septiembre de 2019). Otros valoraban positivamente que el sacerdote había emprendido importantes obras de infraestructura, como proyectos de agua potable, carreteras y la construcción de la iglesia, obra iniciada por el padre Murphy (Pérez, s.f., 169).

Las distintas noticias que se publicaron en los periódicos coincidieron en los motivos por los cuales los campesinos de Santa María Xalapán rechazaban al sacerdote. En lo que difieren es en la descripción de los hechos de violencia que se desencadenaron el 16 de junio de 1965 y en la culpabilidad que tuvieron los distintos actores en los

hechos. Hay que subrayar aquí que detallar este incidente, o bien, determinar las culpabilidades no es lo más importante de este caso. Se presenta para ilustrar el nivel de tensión que el evento suscitó entre los distintos actores sociales y políticos que intervinieron: la comunidad indígena y sus autoridades, el obispado, la nunciatura, la municipalidad de Jalapa, la policía, el ejército y la prensa.

Entre los comuneros y el sacerdote, hubo un tercer actor instigando los ánimos de los primeros: el periodista y político jalapaneco Clemente Marroquín Rojas, quien había tomado el bando de los primeros en contra del religioso y del obispo García Arauz. Marroquín utilizaba el espacio de su periódico *La Hora* para desprestigiar tanto a Mons. García Aráuz tildándole de necio y al padre Córdón, de “curita demagogo” (Marroquín, 17 de junio de 1965: 3). Mauricio Chaulón (2016), demuestra cómo Marroquín Rojas se caracterizó como un escritor abiertamente anticomunista, quien utilizó sus columnas para desgastar el proceso revolucionario:

“Si nuestro organismo humano se puede pasar sin el apéndice, sin la vesícula biliar, sin las amígdalas, el Estado se puede pasar sin un Obispo, sin un cura que están provocando situaciones serias en un momento en que el país está a las puertas de una agresión marxista. Setenta años nos pasamos tranquilos, alejados de estos

problemas sin la cantidad de curas y obispos que hoy tenemos. En Jalapa, querido amigo, hizo mucho más la Señora Nicolasa Cruz que monseñor en su Obispado. Y Jalapa no se ahogó por falta de Obispo, ni de cura, y todos vivimos en paz. Se quiso mucho al padre Arteaga, al padre Benítez; pero le dimos de trompadas a un curita abusivo que una vez nos llegó a tratar como a los pueblos de indios donde él había servido” (Marroquín, 26 de junio de 1965).

A nivel local, la gente de la aldea de La Laguneta y en general, de toda la Comunidad Indígena de Santa María Xalapán, estaba dividida, entre quienes apoyaban al padre y quienes se oponían a él. La junta directiva de la Comunidad Indígena citada, encabezada por el Mayordomo y el Principal Mayor, representaban a los opositores.

El 16 de junio de 1965, la ciudad de Jalapa se preparaba para recibir al nuncio apostólico Bruno Torpigliani, quien inauguraría la casa parroquial de la Iglesia del Sagrado Corazón a cargo del padre John O'Reilly. Todo estaba listo para recibirle en la mañana, sin embargo la celebración se vio interrumpida por la detención y golpiza que un grupo de comuneros dio al padre Carlos Córdón cuando este atravesaba los caminos de Santa María Xalapán, en el trayecto que de Mataquescuintla conduce hasta el pueblo de Jalapa. Resulta que

campesinos cansados de solicitar que el padre retirara su domicilio de la montaña, salieron a su encuentro en el lugar conocido como La Fuente; allí algunos individuos desafectos le dieron empujones, golpes y planazos de machete en el cuello; mientras que al padre Guillermo Mazariegos, quien le acompañaba, le respetaron.

Los campesinos jalapanecos Gregorio González y Benigno Cruz, quienes apoyaban al padre Cordón, y trabajaban en la construcción de la iglesia, fueron asesinados por un grupo de enardecidos opositores. Algunos familiares del señor González fueron heridos. Hubo saqueos en las casas de varios campesinos, incluyendo las viviendas del Mayordomo y del Principal Mayor de la Junta, así como de otras autoridades comunales. A ellos habrá que agregar disparos al aire, amenazas, insultos, aparentemente, por parte de ambos bandos.

Ante estos hechos un grupo de campesinos dio alerta a las autoridades y pronto la Montaña experimentó la llegada de policías y soldados que apresaron a alrededor de 500 campesinos, de ambos bandos (simpatizantes y opositores del padre) y amarrados con lazos y de tres en tres, los condujeron a lo largo de varios kilómetros al estadio Tribuna de las Flores situado en la ciudad. Los asesinos del señor González serían enviados a la cárcel con pena de cinco a 10 años y el resto iba a ser juzgado por desorden público con una pena de

hasta seis meses conmutables (“Sangriento desorden”... 1965; “La desconfianza y el temor..”, 1965; “500 campesinos...”, 1965; “Fuerza de 100 soldados...”, 1965). Los campesinos poco a poco fueron liberados, permaneciendo más tiempo presos aquellos de la junta directiva comunitaria.

Es interesante mencionar que los campesinos integrantes de la Junta Directiva de la Comunidad Indígena enviaron al diario *La Hora* dos memoriales dando su versión de los hechos. (“Los sucesos de Jalapa fueron..”, 1965: 1-2). En uno de los documentos, los indígenas directivos expresaron que cuando le pidieron al obispo de Jalapa, por segunda vez, que hiciera el favor de retirar al padre Cordón de la montaña, fueron tildados por este de “comunistas y evangelistas”, veamos:

“Monseñor García Aráuz visitó el Cantón La Puente en ocasión que se celebraba la fiesta religiosa del Corazón de Jesús y allí nombró una comisión para oír la opinión de los 600 habitantes reunidos, quienes volvieron a protestar por el sacerdote instalado allí, a lo cual dijo Monseñor que él se responsabilizaba por si llegaba a pasar algo y los comuneros le dijeron que esto motivaba más desunión, volviendo a decir monseñor que ‘se responsabilizaba de todas maneras’. Los comuneros le dijeron que el buen Pastor hacía buenas ovejas, que

él siendo autoridad del Clero podía arreglar este mínimo incidente para que no pasara nada. Entonces dijo Monseñor que los allí reunidos eran ‘comunistas’ y evangelistas y que por eso protestaban” (“Larga exposición de los Montañeses, 1965: 4-6).

Este evento es referido ampliamente por muchos habitantes de las distintas aldeas de Xalapán, es decir, forma parte viva de su memoria colectiva. El evento es recordado con dolor por algunos residentes del caserío La Laguneta, ya que perdieron a sus familiares; otras personas hablan del evento con pena, otros con vergüenza por la actitud exhibida frente a representantes de la Iglesia. Otras personas si bien no justifican las acciones violentas, explican que nada de eso hubiese ocurrido, si se hubiera respetado la decisión de la Junta Directiva desde un principio “porque aquí no es una tierra de nadie sino una finca privada, pero a nombre de la comunidad” (Entrevista 8, julio de 2019).

4. Discusión

En el presente trabajo se analizaron los motivos de la resistencia campesina frente a ciertas actividades y disposiciones de la Iglesia Católica, particularmente del obispado de la Diócesis de Jalaqpa, así como las lógicas detrás de los conflictos locales que se enmarcaron en el periodo de la Guerra Fría y en el acontecer

político del periodo revolucionario y años subsiguientes.

El conflicto con mayor resonancia mediática fue el ocurrido en 1965 en el caserío La Laguneta, aldea El Durazno (municipio de Jalapa) e involucró a varios actores; ejército, policía, gobernador, obispado, sacerdotes y un grupo de campesinos detenidos, el cual llegó casi a los 450 individuos. En este caso, las formas a través de las cuales los campesinos expresaron su resistencia frente a la decisión de la Iglesia de instaurar una parroquia en el territorio indígena fueron las siguientes: la vía pacífica tuvo cuatro aristas: 1) solicitud oral hecha al Arzobispo para el retiro de un sacerdote del territorio comunal; 2) recurrir a la prensa escrita para enviar telegramas al presidente de la república y dar a conocer a la ciudadanía su versión de los hechos; 3) arreglo de los campesinos con los políticos para hacer avanzar su posición; 4) recurrir a los tribunales. La vía de resistencia violenta tuvo las siguientes expresiones: retención por la fuerza de un religioso; golpes, empujones, planazos con machete y, la violencia verbal: insultos, ofensas y amedrentamiento.

Los conflictos más recurrentes y numerosos obedecieron a la insistencia de las cofradías indígenas de mantener su autonomía en el manejo de sus propios recursos, así como el modo de realizar las celebraciones de los santos, según la costumbre y formas organizativas propias. No obstante, para la

perspectiva de la Iglesia, los indígenas no hacían una correcta inversión del dinero (fondos de la cofradía); tampoco hacían una adecuada ejecución o interpretación de los rituales inherentes a la catolicidad ya que –a juicio de la iglesia– introducían elementos paganos y hasta blasfemos. En este punto se destaca una forma de dominio eclesial al mantener su discurso como la verdad e insistiendo en la obediencia de los indígenas a acoplarse a unas normas, lo que encajaría con la perspectiva del poder pastoral. Puede establecerse que la resistencia de los indígenas contra las políticas de la Iglesia se manifestó también a través de la persistencia misma de la cofradía, la cual funcionó como un mecanismo social y religioso, que le permitía a la gente ejecutar sus rituales de herencia prehispánica, pero revestidos de aspectos católicos.

Este trabajo dialoga con el de Gómez (1994), en el sentido de que cuando se presentaron serios conflictos entre la Iglesia y las cofradías de las comunidades indígenas, la gente apelaba a la sociedad civil, a los sindicatos y a los medios de comunicación para quejarse pero también buscando vías de solución. De alguna manera esto implica un debilitamiento de la autoridad de la Iglesia y un empoderamiento de las comunidades en el sentido de querer resolver sus problemas por la vía de las instituciones laicas que funcionaban como espacios de intermediación. Es decir, que de alguna manera la figura de la Iglesia y de los religiosos se debilita o diluye dejando

de ser una autoridad a la que los pobladores locales iban necesariamente en busca de consejo y consuelo.

Es importante la recuperación de las voces subalternas que comunican cómo los sujetos reaccionaban frente a las iniciativas externas a la comunidad que perseguían transformarla bajo lógicas o directrices que no se habían comunicado ni discutido con esta. Se constató que el deseo de mantener la autonomía política de las cofradías y de las comunidades indígenas corporativas estuvo detrás de varios conflictos. El imaginario socialmente construido acerca de los campesinos como personas recalcitrantes y atrasadas, estuvo en relación con el pensamiento indigenista en boga y el etnocentrismo de los agentes religiosos. Los discursos de algunos religiosos católicos por medio de los cuales se identificaba a los campesinos defensores de su territorio como comunistas revoltosos, probablemente, incidieron en la manera en que se les castigó.

Finalmente, las entrevistas sostenidas con religiosos, una religiosa y laicos en la ciudad capital, en Jalapa y Jutiapa, invitan a reflexionar sobre la necesidad de realizar investigaciones que tomen en cuenta no solo los conflictos *per se*, sino distintas dinámicas del trabajo pastoral de la Iglesia católica a nivel regional y local. Es decir que, sin esquivar el hecho de que existieron ciertos conflictos, estos no pueden definir todo un trabajo evangelizador, social y educativo realizado por la Iglesia Católica.

Bibliografía

Acción Social Cristiana (1951). El Obispo de Jalapa, Excelentísimo y Reverendísimo Monseñor Miguel Ángel García Arauz. *VII*, (299). Guatemala: Tipografía Sánchez & De Guise.

AHAG (1946). Oficio 129. Guatemala: Archivo Histórico Arquidiocesano de Guatemala. Fondo Diocesano.

AHAG (1946). Oficio 147. Guatemala: Archivo Histórico Arquidiocesano de Guatemala. Fondo Diocesano.

AHAG (1950). Carta sin título, firmada por Mons. Rosell y Arellano y depositada en el Archivo Histórico Arquidiocesano, Fondo Diocesano.

AHAG (1954). *Informe sobre la actuación del Comité nombrado por el Arzobispado para auxiliar a las víctimas en la lucha de liberación contra el comunismo. Recorrido por la zona oriental*. Guatemala: autor (mim).

140 ◀

Arquidiócesis de Santiago de Guatemala (1951 a). Las nuevas diócesis de Guatemala. *Revista Eclesiástica*. XXII (2). 681-682.

_____ (1951 b). Provisión de la primera nueva diócesis. Jalapa con su primer obispo. *Revista Eclesiástica*. XXII (2). 683-685.

_____ (1951 c). Bulas pontificias de erección de los cuatro nuevos obispos. *Revista Eclesiástica*. XXII (2). 687-690.

_____ (1951 d). Alocución de Monseñor Vittore Ugo Righi, encargado de Negocios de la Santa Sede, el 15 de Agosto de 1951, en la Catedral Metropolitana, con ocasión de la lectura de la Bula de erección de las nuevas Diócesis de esta Provincia Eclesiástica de Guatemala. *Revista Eclesiástica*. XXII (2). 691-696.

_____ (1951 e). El Primer Obispo de Jalapa en Posesión de su cargo. Monseñor Miguel Ángel García Aráuz calurosamente acogido por el pueblo. *Revista Eclesiástica*. XXII (2). 684-685.

Ávila-Fuenmayor, Francisco (2006). El concepto de poder en Michel Foucault. En, *Telos*, 8 (2). Maracaibo, Venezuela: Universidad Privada Dr. Rafael Belloso Chacín. 215-234.

- Bendaña, Ricardo (2011). *La iglesia en la historia de Guatemala: 1500-2000*. Guatemala: Editorial Artemis Edinter.
- Bonpane, B. (1984). The Church in the Central American Revolution. *Thought: Fordham University Quarterly*, 59 (2), 183-194.
- Cal, José (2012). La iglesia Católica en Guatemala después de la reforma liberal: continuidades e incertidumbres de una recuperación, 1879-1931. En D. Díaz A., & Viales H. (Eds). *Independencia, estados y política (s) en la Centroamérica del siglo XIX: las huellas históricas del bicentenario*. 89-101. San José: Centro de Investigaciones Históricas de América Central.
- Calder, Bruce. J. (1970). *Crecimiento y cambio de la Iglesia Católica guatemalteca 1944-1966*. Guatemala: Seminario de Integración Social Guatemalteco/ José de Pineda Ibarra.
- Campillo, Antonio (2011). Del gobierno del alma al gobierno del mundo: el nacimiento de la Compañía de Jesús. En, *Eikasia. Revista de Filosofía V* (37). <http://www.revistadefilosofia.com>
- Chaulón, Mauricio J. (2016). Clemente Marroquín Rojas como operador político del anticomunismo guatemalteco: 1954-1978. *Estudios Digital*, 8(4).
- Chea, José Luis (1988). *Guatemala: La cruz fragmentada*. San José, Costa Rica: DEI.
- CIRMA (1954). *Álbum de la Contrarrevolución*. Antigua Guatemala: Archivo Histórico del Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica.
- Dary, Claudia (2010). *Unidos por nuestro territorio. Identidad y organización social en Santa María Xalapán*. Guatemala: Editorial Universitaria.
- _____ (2016). ¡Esta es nuestra fe y nuestra cultura! Relaciones históricas entre las cofradías de los xinkas y la iglesia católica en el suroriente de Guatemala. *Estudios Interétnicos*, 22 (27). pp. 55-80. ISBN: 24150703.
- Diócesis de Jalapa (2015). *Proyecto Pastoral Misionero de la Diócesis de Jalapa, 2016-2021*. Recuperado de: https://issuu.com/diocesisdejalapa/docs/proyecto_pastoral_misionero_de_la_d
- Diócesis de Jalapa (2018). *Historia de la Diócesis de Jalapa*. Recuperado de: <https://diocesisdejalapa.com/diocesis/>

Dirección General de Estadística (1950). *Sexto Censo de Población, 1950*. Guatemala: Departamento de Estadísticas Demográficas y Sociales. Autor.

Dirección General de Estadística (1964). Departamento de Censos. *VII Censo de Población, 1964*. Tomo II. Guatemala: Departamento de Censos. Autor.

Dirección General de Estadística (1973). *VIII Censo de Población, 1973*. Tomo I. Guatemala: Autor.

Durston, John. (1972). *La Estructura de Poder en una Región Ladina de Guatemala, el departamento de Jutiapa*. Guatemala: Seminario de Integración Social Guatemalteca e Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Texas.

El Espectador. Guatemala, 9 de julio, 1954, págs. 1 y 5.

Early, John (2011). *Los mayas y el catolicismo. El encuentro de dos visiones del mundo*. Guatemala: AVANCSO.

Falla, Ricardo (1972). La Evolución Político-Religiosa del indígena rural en Guatemala (1945-1965). *Estudios Sociales Centroamericanos* 1.

Falla, Ricardo (1978). *Quiché Rebelde: estudio de un movimiento de conversión religiosa rebelde a las creencias tradicionales en San Antonio Ilotenango, Quiché (1948-1970)*. Guatemala: Editorial Universitaria.

Flores A. Guillermo (1974). *Memorias 1900-1970*. Tomo II. Guatemala: Editorial del Ejército.

Foucault, Michel. (1988). Sujeto y poder. *Revista Mexicana de Sociología*, 5(3), 3-20.

Fragio, Alberto (2013). Blumenberg y Foucault: el análisis del poder pastoral como un ensayo de metaforología política. En, *Universitas Philosophica* 60, Año 30. 83-98 – ISSN 0120-5323.

Fuerza de 100 soldados salió del M. Zavala hacia Jalapa. (16 de junio de 1965). *El Imparcial*,

500 campesinos intervinieron en una riña tumultuaria. (16 de junio de 1965). *El Imparcial*.

Gleijeses, Piero (1991). *Shattered Hope, the Guatemalan Revolution and the United States 1944-1954*, Princeton: Princeton University Press.

- Gómez D., Francisco J. (1994). *El reformismo jesuítico en Guatemala durante la época de la Guerra Fría (1945-1970)*. (Tesis de doctorado). Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Geografía e Historia, España.
- Gómez D., F. J. (1997). La debilidad y el miedo: factores condicionantes de la actitud de la Iglesia ante la Revolución, Guatemala (1945-1954). *Hispania Sacra*, 49 (99).
- Gómez D, F. J. (1999). La Iglesia Católica en Guatemala frente a la década revolucionaria y la liberalización (1944-1954). *Hispania Sacra*, 51 (103).
- Gómez G., Jorge (15 de septiembre, 2012). La Nueva Historia: una herencia del pasado. En, *Revista de Claseshistoria*. Publicación digital de Historia y Ciencias Sociales, Artículo No. 316. Recuperado de: <http://www.claseshistoria.com/revista/2012/historial-septiembre.html>
- Gillin, John. (1958). *San Luis Jilotepeque: la seguridad del individuo y de la sociedad en la cultura de una comunidad guatemalteca de indígenas y ladinos*. Guatemala: Editorial del Ministerio de Educación Pública.
- Guzmán M, H. & Moscoso, B. (1969). *Diócesis de Jalapa. Homenaje de la Diócesis de Jalapa al excelentísimo y reverendísimo Monseñor Miguel Ángel García Aráuz, Primer Obispo de la Diócesis de Jalapa, en el XXV Aniversario de su Consagración Episcopal*, 3 de septiembre de 1944 a 3 de septiembre de 1969. Guatemala: Imprenta Ibería-Talleres Gutenberg.
- Handy, Jim (1988a). National Policy, Agrarian Reform, and the Corporate Community during the Guatemalan Revolution, 1944-1954. *Comparative Studies in Society and History*, 30 (4), 698-724. doi:10.1017/S0010417500015498
- _____ (1988b). The Most Precious Fruit of the Revolution: The Guatemalan Agrarian Reform, 1952-1954. *The Hispanic American Historical Review*, 68(4), 675-705. doi: 10.2307/2515678
- _____ (1989). A Sea of Indians: Ethnic Conflict and the Guatemalan Revolution, 1944-1952. *The Americas*, 46 (2), 189-204. doi:10.2307/1007082
- _____ (1999). Comunidad y revolución (traducción de Oscar G. Peláez A.). En, *Guatemala 1944-1954: los rostros de un país*. Oscar G. Peláez A. (compilador) Guatemala: Universidad de San Carlos de Guatemala, Centro de Estudios Urbanos y Regionales, Universidad de Trømsø, Noruega.

Hernández S., B.L. (2019). *Guatemala's Catholic Revolution. A History of Religious and Social Reform, 1920-1968*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.

Jonas, Susanne (1981). *Guatemala: plan piloto para el continente*. San José de Costa Rica: Editorial Universitaria Centroamericana.

La desconfianza y el temor a la pérdida del estatuto comunal y la tierra provoca hechos de sangre en las montañas. (17 de junio de 1965). *El Gráfico*, pp. A2, A8

Larga Exposición de los Montañeses de Jalapa (8 de julio de 1965). *La Hora*, pp. 4-6.

Los sucesos de Jalapa fueron así (18 de junio de 1965). *La Hora*. pp.1-2.

Marroquín Rojas, Clemente (ca 1956). *La derrota de una batalla: réplica al libro "La batalla de Guatemala"* del ex-canciller Guillermo Toriello. Guatemala: s.e.

144 ◀ _____ (17 de junio, 1965 a). Frente a los graves sucesos de Jalapa, *La Hora*. Guatemala.p.2

_____ (8 de julio de 1965 b). No prolonguen ese Estado caótico en Jalapa. *La Hora*. Guatemala.

Marroquín Rojas, Clemente (26 de junio de 1965). Ante la carta de uno de nuestros lectores. En, *La Hora*.

Morales D., A. (s.f.). *Memorias de un comunero*. Mataquescuintla, Jalapa.

Navarrete, Carlos (2012). Un cristo negro en el derrocamiento del presidente Árbenz. *Archipiélago. Revista Cultural de Nuestra América*. 20 (78). Silvina M. Romano, comp. México: Universidad Nacional Autónoma de México. 21-22 pp.

Paz C., Guillermo (2014). *Guatemala, Reforma Agraria*, 4ª. ed. Guatemala: Editorial Universitaria.

Pérez G., J. A. (s.f). *Historia y cultura jalapaneca*. Guatemala, Compress Impresos.

Pintos de Cea-Naharro, J. (2015). Apreciaciones sobre el concepto de imaginarios sociales. *Miradas* 13(1), 150-159. doi: 10.22517/25393812.12281

- Putzeys R., G. (1976). *Así se hizo la Liberación*. Guatemala: Tipografía Nacional.
- Ramírez, O. (25 de septiembre de 2013). La fundación de la Diócesis de Jalapa. *La Hora*. Guatemala. <https://lahora.gt/hemeroteca-lh/la-fundacion-de-la-diocesis-de-jalapa/>
- SAA (2015). *Investigación histórico-catastral de los conflictos territoriales entre la Comunidad Indígena de Santa María Xalapán, Jalapa con vecinos de la cabecera y aldeas de Sansare, El Progreso*. Informe Final. Guatemala: Secretaría de Asuntos Agrarios de la Presidencia de la República.
- Sáenz de Tejada, Ricardo (2017). Revolución, guerra y democracia (1944-1996). En, E. Torres- Rivas (Coord). *Historia de Guatemala, Un resumen crítico*. Guatemala: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- Sangriento desorden, un muerto y varios heridos en las montañas de Jalapa. (16 de junio de 1965) *Prensa Libre*. pp. 1, 15 y 41.
- Sangrientos sucesos de Jalapa confirman lo que tanto ha combatido nuestro director (16 de junio de 1965). *La Hora*. Pp.1, 8.
- Schlesinger, Stephen y Stephen Kinzer (1982). *Fruta amarga. La CIA en Guatemala*. México: Siglo Veintiuno.
- Scholten, Hernán (2013). El poder pastoral en la obra de Michel Foucault. En, *Anuario Epimeleia. Estudios de Filosofía e Historia de las Religiones*. Año III, No. 4. Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli. Recuperado de: https://www.academia.edu/43647515/El_poder_pastoral_en_la_obra_de_Michel_Foucault
- Scott, J. (1990). *Los dominados y el arte de la resistencia: discursos ocultos*. México D.F., México: Ediciones Era.
- Segura, Orlando (2001). *Memorias de un condueño*. Jalapa, Guatemala: Imprenta Jumay.
- Tobar Cruz, Pedro (1971). *Los montañeses: la facción de los Lucíos*. Guatemala: Editorial Universitaria.
- Urquizú, Fernando (2014). Notas para el estudio del uso de la escultura del Santo Cristo de Esquipulas en el ideario guatemalteco. En, *Revista Estudios Digital 3 (2)* Guatemala: Universidad de San Carlos de Guatemala, Escuela de Historia, IIHAA.

Vela C., Manolo E. (2005). Guatemala, 1954: las ideas de la Contrarrevolución. *Foro Internacional*, XLV (1).89-114.

Woodward, Jr. Ralph Lee (1982). Liberalismo, conservadurismo, y la actitud de los campesinos de la montaña hacia el gobierno de Guatemala, 1821-1850. *Anales de la Academia de Geografía e Historia de Guatemala*. Tomo LVI. Guatemala. 195-210.

Itinerarios de la movilidad del pueblo chuj de Yalambojoch

Itineraries of the mobility of the chuj people of Yalambojoch

Álvaro Caballeros

Resumen: La historia de la comunidad chuj de Yalambojoch inicia, se ha desarrollado y está fuertemente ligada a la movilidad. Desde sus orígenes ancestrales hasta la actualidad, la comunidad vive una intensa, esperanzadora, dramática, expectante y angustiante relación con las movilidades. Cada una de estas experiencias depende del contexto histórico. Ancestralmente la comunidad se funda por familias exploradoras que encontraron tierras aptas para su asentamiento, un segundo momento de movilidad fue forzada y se debió a las masacres cometidas por el ejército guatemalteco. El retorno al país a su comunidad es otra variante de un nuevo proceso de reasentamiento y a partir de esa experiencia muchos de los comunitarios, sus hijos y familias emprenden nuevos viajes, esta vez hacia Estados Unidos de forma irregular invirtiendo importantes cantidades de recursos y no siempre con la garantía de llegar y establecerse. También migran hacia distintos destinos de México, la mayoría con documentos que acreditan su doble nacionalidad.

► 147

El artículo que se presenta, realiza un recorrido histórico por las experiencias de movilidad de las familias de esta comunidad, los contextos que la provocaron, las transformaciones asumidas y las fragmentaciones familiares y ciudadanas en torno al refugio y el retorno, así como a una constante y creciente dinámica de configuración de relaciones transnacionales y transfronterizas.

Palabras clave: Movilidad, historia, pueblos indígenas, políticas coloniales, políticas liberales, conflicto armado, refugio, retorno, migración internacional

Summary: The history of the Chuj community of Yalambojoch begins, has developed and is currently strongly linked to mobility. From its ancestral origins to the present, this community lives an intense, hopeful, dramatic, expectant and distressing relationship

with mobility. Each of these experiences depends on the case and the historical context. Ancestrally the community was founded by explorer families who found lands suitable for their settlement, a second moment of mobility was forced and was due to the massacres committed by the Guatemalan army, the return to the country and their community is another variant of a new process of resettlement and from this experience many of the community members, their children and families undertake new trips, this time to the United States in an irregular way investing significant amounts of resources and not always with the guarantee of arriving and settling down.

The article that is presented, makes a historical journey through the mobility experiences of the families of this community, the contexts that caused it, the transformations assumed and the family and citizen fragmentation around refuge and return, as well as a constant and growing dynamics of the configuration of transnational and cross-border relationships.

Keywords: mobility, history, indigenous peoples, colonial policies, liberal policies, armed conflict, refuge, return, international migration

Una región de movilidad y circulación ancestral

Diversos factores demuestran la ancestralidad de la presencia de los pueblos que actualmente habitan el norte de Huehuetenango así como las dinámicas de circulación que prevalecieron desde siglos previos a la llegada de los ejércitos de la Corona española y las misiones de la iglesia católica.

Se trata de un territorio rico en historia, en biodiversidad, en microclimas, en recursos hídricos, bosques, flora y fauna que además

es parte de la zona de origen del maíz y cuenta con un mineral privilegiado: la sal negra que facilitó el asentamiento de poblaciones, el trazo de caminos y las intensas dinámicas de comercialización. Dichas dinámicas han logrado trascender los avatares políticos, espaciales y las formas de organización territoriales impuestas sobre sus territorios en distintos momentos de la historia. (Limón, 2009, Piedrasanta, 2009, Tejada, 2002)

Se trata de una región que comparten varios pueblos cuyos idiomas son de origen protomaya y se desarrollaron hace cientos de siglos, tales como el q'anjob'al, jacalteco, acateco, tojolabal y mocho. El idioma chuj, surgió tras aproximadamente 21 siglos de reapropiación formando su propia rama lingüística (el chujeano) (ALMG, 2007, URL & UNICEF, 1997, Limón, 2008, Piedrasanta, 2009).

Los sitios arqueológicos son evidencia irrefutable que correlaciona y condensa la presencia humana en dicha región. La zona que ocupan los pueblos chuj abarca una totalidad de 31 sitios arqueológicos oficialmente reconocidos (Piedrasanta, 2009), destacando Chaculá, Quen Santo, Chinkultik, Tres Lagunas, Ixquisis, Copalar, Piedra Redonda II y Wajxaklajunh (Navarrete, 1978; Wölfeg y Castillo, 2015; Piedrasanta, 2009).

Solamente en Yalambojoch existen tres importantes sitios, Yal1 a las orillas del río Yalasal, Uninwitz (Cerro del Niño) y las pirámides de San Francisco, ambas pertenecientes cronológicamente a un espacio transicional entre el Clásico Tardío y el Posclásico (Wölfel y Torres, 2015)¹.

De los sitios arqueológicos, uno de los más impresionantes lo constituye Wajxaklajunh, situado justo donde se fundó la cabecera municipal, este sitio está asentado precisamente en los yacimientos de sal negra, situación que marca la trascendencia de contar con tal mineral, fundamental en la cultura culinaria de todos los pueblos circunvecinos, con quienes comerciaban y establecieron importantes intercambios culturales. (Limón, 2008, Piedrasanta 2009).

En este período, los diferentes reinos establecieron diversas relaciones, algunas bélicas, otras comerciales, culturales y en general es la cuna donde se asentaron importantes contingentes de poblaciones que dieron como resultado los pueblos que actualmente habitan este territorio. Eran comunes para la época las prácticas agrícolas estacionales, la movilidad territorial para satisfacer abastecimientos alimentarios (cacería, intercambios comerciales, siembras estacionales, exploraciones para ampliar territorios), y en general la movilidad no había experimentado limitaciones de orden estructural, como ocurrió durante la colonia.

Inmovilidad y resistencias a las instituciones coloniales

Las fuerzas coloniales y sus instituciones llegaron relativamente tarde a la zona alejada y agreste de la sierra de los Cuchumatanes, en comparación con las experiencias en los territorios de los pueblos k'iches y

¹ Las comunidades no solo han sido las pioneras en descubrir estos sitios, sino que han realizado esfuerzos mínimos por conservarlos, reconociendo su importancia y solicitando su conservación, sin embargo, permanecen en total abandono, San Francisco por ejemplo es un potrero, Uninwitz está en una parcela y ha sido protegida por comunitarios y Yal1, se encuentra al margen de cualquier atención.

kaqchikeles. Este proyecto se enfrentó a una serie de limitaciones geográficas, bélicas, climáticas y administrativas.

El territorio del pueblo chuj, estuvo en relativa distancia de los dominios de las naciones k'iches, kaqchikeles y mames, potencias militares y económicas de la época prehispánica. Esta ubicación significó una ventaja estratégica que supieron aprovechar para mantener sus dinámicas comerciales alrededor de la sal. Durante los primeros años de la Colonia, seguía siendo una ventaja, ya que se mantenía alejada del centro administrativo y militar que los españoles construyeron en el centro de la Capitanía General de Guatemala.

Aunque las primeras tropas españolas hicieron acto de presencia para someter militarmente a los aguerridos pueblos chuj y kanjobales entre 1529 y 1535 (Piedrasanta, 2009, Tejada 2002), fue hasta 1540 cuando se inició la fase de la colonia en la región de los Cuchumatanes, proyecto que encontró diversas problemáticas “por su aspereza y destemplado frío”, con obstáculos extremos para “alcanzar las aspiraciones espirituales y económicas del imperio” (Lowell, 1990, citado por Limón, 2009, p. 160).

Además, las resistencias y rebeliones en contra del régimen militar imperial y colonial fueron constantes y permanentes durante la implementación de las instituciones coloniales, es decir que se trató de un proceso largo, difícil y gradual,

inacabado y siempre con resistencias y escapatorias al yugo colonial (Tejada, 2002) un sistema que a los pueblos indígenas en general les parecía “extremadamente desagradable” y vivían “absolutamente desdichados” (Sapper 1985 en Lowely Lutz, 2000). Las nuevas instituciones, apoyadas por los misioneros dominicos, establecieron la obligatoriedad de trasladar las viviendas de las familias al pueblo, alrededor de las iglesias y las instituciones coloniales, como estrategia para mantener bajo control a las poblaciones, para garantizar el pago de tributos y para administrar a los grupos de trabajadores para las haciendas o las minas si fuera necesario. También formaba parte de la misión someterlos al adoctrinamiento católico y enseñarles el idioma castellano.

Estas biopolíticas sobre poblaciones (Foucault, 1978), generaron altas tasas de concentración, férreos controles sobre los desplazamientos y sometieron a miles de indígenas a realizar sus propios movimientos en el territorio, impusieron sistemas de control para agrupar a las familias, severos dispositivos de sanción y en general, negaron el derecho de libertad de movimiento de los habitantes en su propio territorio. Desde entonces y por siglos más adelante, los diferentes ropajes de trabajo forzado condenaron a generaciones de poblaciones indígenas a desplazarse forzosamente hacia las zonas de trabajo, fuera en las haciendas, en la construcción de edificios coloniales, en la apertura de brechas, caminos y carreteras o

en diversas formas de servidumbre (Palma Murga, 2004).

Además de las medidas de confinamiento e inmovilidad, las enfermedades que llegaron desde Europa (viruela, varicela, sarampión, peste, tifus, etc.) afectaron la salud de los pueblos indígenas reduciendo enormemente las poblaciones durante los primeros años del sometimiento colonial. Solamente en la zona de los Cuchumatanes, en 160 años transcurridos entre 1520 y 1680, las poblaciones disminuyeron en aproximadamente 90% pasando de 260,000 habitantes a 16,000 (Lowell y Lutz, 2000).

El otro factor que provocó la disminución en los censos realizados por las autoridades de la Corona, con fines tributarios más que demográficos o para la formulación de políticas públicas, fue que ante el descontento y lo extremadamente cruel de los tratos hacia las familias enteras, muchas encontraron en la movilidad una alternativa al yugo colonial. En efecto, fue una estrategia de casi todos los pueblos, el chuj no es la excepción y el pueblo de origen de estas constantes resistencias por medio de la movilidad fue San Mateo Ixtatán.

De acuerdo con Ruth Piedrasanta, citando a historiadores de la región, “esporádicas oleadas de mateanos fugitivos de la cabecera llegaron a habitar antiguos emplazamientos agrícolas, inauguraron aldeas y muy paulatinamente repoblaron

sus viejos dominios, sin respetar el nuevo emplazamiento demográfico al que la autoridad colonial los consignó” (2009, p. 160).

Gracias a estas acciones de rebeldía, se fundaron poblaciones alejadas del dominio español como la aldea Asantic en 1673 (De Vos, 1988, citado por Piedrasanta, 2009), otra comunidad alejada de la cabecera de San Mateo y fundada por pioneros exploradores y rebeldes al régimen es Bulej (Limón, 2008).

A pesar de que el régimen colonial fue severo y drástico, por conveniencia tributaria para la Corona, se mantuvieron algunas de las estructuras básicas del pueblo chuj, como las tierras comunales, el sistema de autoridades indígenas, las prácticas estacionales de siembra y la presión por los recursos agrarios no era tan alta. El hecho de encontrarse alejada del centro administrativo colonial de la Capitanía y lo agreste del camino no había alcanzado el interés para otros grupos de colonizadores. Además, la independencia política de España en 1821, y las prioridades de las nuevas autoridades criollas, entre liberales y conservadoras, fueron definir el rumbo de las Provincias Unidas de Centro América, tiempo en el cual, las comunidades indígenas y sus familias tuvieron oportunidades para aprovechar el vacío que el poder colonial dejara.

A medida que pasaba el tiempo y se incrementaba la población “ladina” una

especie de mestizaje asociado con el poder que se incrementó en calidad y cantidad, durante las tensiones entre republicanos y liberales, fueron llegando a los territorios aislados y alejados y se posicionaron como nuevos interesados en explotar los bienes del pueblo chuj.

Fragmentación del territorio chuj: fronteras, municipios, aldeas y fincas

El Estado de Guatemala, formalmente se consolidó en 1847, luego que se decretara su carácter soberano, independiente y autónomo del resto de países de la región (Pinto, 1980). Desde entonces y hasta 1871 bajo el régimen republicano, las prioridades fueron políticas y la mayoría de actividades económicas y comerciales se situaban en el centro y el altiplano central de Guatemala, cuya economía agroexportadora giraba en torno a la cochinilla, pero la invención de la tinta sintética en Alemania provocó el derrumbe de su cultivo (Wagner 1987).

En las tierras altas del norte de Huehuetenango, sucedían procesos diametralmente opuestos, por un lado, se experimentó una relativa libertad para explorar, colonizar y crear comunidades indígenas y paulatinamente fueron llegando inmigrantes ladinos y alemanes cuyo interés era aprovechar el contexto agrario para convertirse en poderosos finqueros en el departamento.

Con la llegada al poder de los liberales y la consolidación del proyecto, a partir de 1875 las políticas impulsadas representaron giros estratégicos y cambios abruptos para las poblaciones y su territorio que ya habían establecido nuevas comunidades.

La fórmula del despojo territorial, la explotación laboral y la reconfiguración de la nomenclatura departamental y municipal, así como la definición de las fronteras político administrativas del país, con su vecino México, fueron los rasgos de esta nueva época. La movilidad y la resistencia continuaron como una herencia invariable de las nuevas generaciones que recibieron de sus ancestros el carácter para redescubrir e inventar nuevos territorios, como la fundación de Yalambojoch en Guatemala y Tziscão en México. (Piedrasanta, 2014, Piedrasanta 2009, Limón, 2009, Caballeros, 2017).

El territorio y la población chuj experimentaron una fragmentación inusitada. La demarcación definitiva de la frontera con México, la creación de nuevos municipios, la fundación de aldeas y caseríos en ambos lados de la frontera, así como la expropiación de sus tierras para otorgárselas a inmigrantes alemanes en Guatemala, fueron la constante en un largo período.

Respecto a la definición limítrofe de Guatemala con México se formalizó en 1882 fecha en la que el Estado de Guatemala bajo el mando del General

Justo Rufino Barrios cede al reclamo territorial de Guatemala a México sobre el Soconusco y Chiapas, mediante la firma del Tratado Herrera Mariscal en Nueva York. La demarcación de la frontera cruzó parte del territorio ancestral chuj y dejó a varios pueblos (poptís, chuj, mames y q'anjobales) divididos en dos naciones (Limón, 2008, Piedrasanta, 2009, Torras, 2007).

Los pueblos indígenas que quedaron del lado mexicano, fueron sometidos a políticas que se enfocaron en tratar de negar sus orígenes mediante la implementación de políticas de “mexicanización”, la prohibición explícita de usar las lenguas indígenas de origen guatemalteco, como el chuj, mam y q'anjobal sufriendo reiteradas políticas de segregación y racismo (Limón, 2008).

La frontera es el inicio del desencuentro de los chuj, que a lo largo de la historia se vio afectado por las disposiciones gubernamentales, con algunas coincidencias y diferencias importantes. Dentro de los temas en común, se trata de pueblos en situación de marginalidad, con poca o nula cobertura estatal, con mínimas oportunidades educativas en los niveles medios y superiores, con baja inversión en infraestructura, con dificultades para acceder a la salud, así como en un relativo abandono, situación que fue más marcada del lado guatemalteco. La diferencia determinante radicó en que cien años después de la definición de la frontera,

el pueblo chuj fue sometido a políticas de exterminio mediante las masacres contrainsurgentes (Falla, 2011).

Otra apuesta del régimen liberal guatemalteco consistió en un reordenamiento territorial municipal mediante la creación de nuevos municipios ladinos como de Nentón, fundado en 1876 y Santa Cruz Barillas en 1888, cuya extensión territorial se conformó de las tierras despojadas a los municipios de San Mateo Ixtatán y de San Sebastián Coatán (Piedrasanta, 2009). Posteriormente se fundaron más municipios fronterizos y cafetaleros, tales como La Libertad en 1922 y La Democracia en 1924 para poblar estas regiones fronterizas ante cualquier eventualidad con el vecino país.

Las dinámicas de repoblamiento de las familias chuj había aprovechado el contexto abierto por la fundación de la República siendo pioneros al colonizar otras regiones, como Yuxken, Yalkastán, Atzamtik, Waxakana y Yalambojoch. La mayoría de estas nuevas comunidades fueron fundadas por familias chuj provenientes de San Mateo Ixtatán.

Yalambojoch, cuyo nombre significa “debajo de la casa de Bojoch”, el apellido del pionero que exploró y convenció a varias familias mateanas para que fueran a establecerse a este valle, irrigado por dos ríos y rodeado de montañas con bosque abundante y muy cercana a la laguna

Yolnajib. De acuerdo con los relatos de varios vecinos, se estima que la comunidad fue fundada entre finales de 1890 y los primeros años de 1900 (Caballeros, 2016).

Simultáneamente a la fundación de la comunidad Yalambojoch, otro grupo de diez familias procedentes de San Mateo Ixtatán se estableció y fundó del lado mexicano, la comunidad Tziscaco, entre 1898 y 1903, atraídas por la posibilidad de sembrar en sus propias parcelas y mejorar sus condiciones de existencia (visita a museo de Tziscaco 10/10/2018, Limón, 2009).

El régimen liberal representó nuevas reconfiguraciones, cada vez más férreas y excluyentes hacia los pueblos indígenas; a diferencia de la colonia, esta nueva época tuvo mayor interés en el control territorial y por supuesto, bajo nuevos argumentos legales, ideológicos y políticos esclavizó de nuevo a los habitantes. En este contexto, por un lado, los ladinos emergen como un grupo asociado al poder y por otro, se refuerza el carácter colonizador, promoviendo la inmigración de ciudadanos europeos, especialmente alemanes, bajo el argumento de promover el desarrollo, orientado a atraer capitales y tecnología del exterior. (Wagner, 1987).

En el caso de la comunidad Yalambojoch, las disposiciones liberales les expropiaron de una importante proporción de los terrenos que venían gestionando ante las autoridades del gobierno central, que

les había favorecido con la titulación comunitaria, pero durante el régimen de Barrios, fueron cedidas al inmigrante alemán Gustavo Kanter, quien llegó a acumular 240 caballerías, introdujo el café y sometió a las poblaciones chuj a mecanismos de trabajo forzado. Kanter fue considerado “ilimitado dueño y señor de la tierra” (Falla, 2011).

Este momento también significó férreos sistemas de control y generación de mecanismos de dependencia de las familias antiguas propietarias de las tierras, quienes realizaban extenuantes jornadas, bajo el sistema del mozo colono que los alemanes perfeccionaron en el país, los relatos de los ancianos, la memoria de esa época oscura ofrece evidencias importantes.

“Quienes hacían el trabajo del cultivo de café eran las personas Chujes de Aguacate, Yuxk’én y Yalambojoch, la gente se encargaban de sembrar el café, limpiaban, cortaban, despulpaban, como en la laguna no había mucho espacio para secarlo, el sol no pegaba bien, la gente tenía que cargar el café despulpado hasta la aldea Chaculá, hasta allí estaba la secadora. Llegaba la pobre gente con grandes bultos de carga en puro lomo, cansados y bajo un intenso sol, estaban bajo un trabajo forzado, gratuitamente trabajaba la gente bajo el orden de Gustavo Kanter” (Entrevista Domingo Mateo, Yalambojoch, 2016 en Caballeros, 2017).

Desde entonces Tziscão, poblado que quedó fundado del lado mexicano, siempre fue un lugar de refugio para muchas familias, cien años antes de las masacres, en ese contexto decenas de familias encontraron opciones para escapar de la tiranía de los finqueros alemanes, *“Si alguien no quería trabajar para el alemán o deja el trabajo abandonado, entonces el alemán daba la orden de quemar sus casitas, desalojarlos hasta que llegan en otro lugar, definitivamente se quedaban sin casas y sin terreno...el patrón los correteaba.”* (Entrevista Pedro Mateo, Yalambojoch, 2016 en Caballeros, 2017).

Represión, refugio y retorno

La década de los años ochenta es sin duda la peor de todas las fases de la historia del pueblo chuj en términos del terror y la sobrevivencia. Luego de la relativa estabilidad lograda al recuperar sus tierras de los finqueros alemanes, en 1930 la comunidad generó su vida de una manera aislada, produciendo sus propios alimentos y estableciendo relaciones comerciales con su pueblo de origen y eventualmente en regiones al otro lado de la frontera. Pasar a México, no era difícil y era relativamente fluida la circulación comercial, cultural, deportiva y los vínculos entre comunidades persistieron en un ámbito fronterizo abierto.

A inicios de la década, como parte de la estrategia de guerra popular revolucionaria en el área, el Ejército Guerrillero de los Pobres, (EGP) había definido su campo

de operaciones políticas y organizativas en la zona del pueblo chuj, ganándose la confianza de las comunidades que eventualmente colaboraron con la causa. Varios acontecimientos y combates en la región, llamaron la atención del Ejército Nacional de Guatemala y convirtieron las olvidadas zonas del territorio chuj en escenario de la guerra. Como respuesta y sin existir argumentos sólidos que involucraran a las poblaciones, la política de terror se hizo presente y el ejército instaló destacamentos militares improvisados en las comunidades. En Yalambojoch, se instaló en un cerro en medio de la comunidad y desde ahí coordinó algunas acciones militares, tanto de control como de hostigamiento y combate contra la guerrilla.

En la medida en que la guerrilla ganaba terreno y apoyos, el ejército respondió contundentemente, especialmente durante el gobierno de facto del general y miembro de la iglesia neopentecostal El Shaddai: impuso estrategias contrainsurgentes tales como: concentraciones de las poblaciones indígenas en polos de desarrollo y aldeas modelo, controladas por el ejército, programas asistencialistas, reclutamiento forzado de jóvenes indígenas, patrullas de autodefensa civil, en el mismo tiempo inició la estrategia de “tierra arrasada” que provocaron en general más de 642 masacres contra pueblos indígenas principalmente. (Vela, 2012, Falla, 2018).

El sacerdote jesuita y antropólogo Ricardo Falla (2018), concluye que el pueblo chuj fue objeto de las más graves y atroces matanzas entre niños, mujeres, hombres y ancianos. Una de las más representativas por su saña y crueldad, fue la masacre de San Francisco, Nentón, Huehuetenango, ocurrida el 17 de julio de 1982, en la que fueron asesinadas 373 personas del pueblo chuj (Falla, 2018).

La masacre ocurrió a menos de un kilómetro de la aldea Yalambojoch; según los relatos de los ancianos hasta en la comunidad escuchaban el sonido de las metralas, los gritos de la gente y al final de todo, llegó el olor de los cuerpos calcinados, lo que provocó el temor y el inicio de las salidas de la comunidad (Entrevista a Juan Jorge, Yalambojoch, 07/07/2017).

Nuevamente el pueblo chuj se vio forzado a desplazarse, con el fin de poner a salvo sus vidas, miles de familias se refugiaron en varias comunidades del lado mexicano, las primeras llegaron a Tziscaco. La sola presencia del ejército en la zona provocó constantes oleadas de refugiados que paulatinamente llegaron a más de 45 mil personas.

Como si se tratara de una historia de nunca acabar, los refugiados fueron trasladados a campamentos en los municipios de La Trinitaria, La Independencia, Ocosingo, Las Margaritas, Frontera Comalapa, Bella Vista del Norte y Amatenango de la Frontera (Falla, 2018). Mas adelante, algunos fueron

trasladados a otras regiones en los Estados de Campeche y Yucatán. De acuerdo con Limón (2008), nueve por ciento del total de refugiados reconocidos era chuj.

El refugio fue una experiencia que duró en promedio 15 años, pero algunas familias chuj de Yalambojoch dispusieron retornar pasada la crisis, otras esperaron más tiempo. A partir de 1991 el contexto de Guatemala cambió y se dieron las condiciones para pensar en retornos colectivos, institucionalizados y con acompañamiento de la comunidad internacional. De acuerdo con Verónica Ruiz Lagier, entre 1993 a 1999, retornaron 23 mil personas a Guatemala (2018). De esa manera regresaron al país miles de familias que iniciaron un proceso de reintegración, pero que no dejaron atrás el tiempo y las experiencias, la convivencia y los beneficios obtenidos del Estado mexicano que brindó asistencia educativa, de salud, tierras: y más adelante naturalizó a todos aquellos que decidieran quedarse en la tierra que los puso a salvo de la persecución en su país de origen.

De manera simultánea al retorno, cientos de familias chuj decidieron aprovechar las oportunidades abiertas por el programa de estabilización migratoria y obtuvieron su naturalización como mexicanos, de acuerdo a la Comisión Mexicana de Atención a los Refugiados se otorgaron diez mil cartas de naturalización hasta el 2005 (Ruiz Lagier, 2018), otros que nunca fueron

reconocidos como refugiados y mucho menos favorecidos como naturalizados, se quedaron de todas formas, siendo un grupo importante que vive en México pero

carece de documentos de identificación y si regresan a Guatemala tampoco tienen cómo acreditar su ciudadanía (Lagier, 2018).



Fuente: elaboración propia con base a encuesta en Yalambojoch 2018

► 157

Las razones para quedarse fueron muchas: dependiendo de la edad de salida al refugio, muchos formaron nuevas familias, tuvieron hijos en México, otros accedieron a las escuelas, muchos perdieron a toda su familia del lado guatemalteco, otros no superaron el miedo y no creyeron en el gobierno guatemalteco, algunos no tenían tierras al retornar y si obtuvieron en México, entre una larga lista de factores. Quienes se quedaron se establecieron en las colonias El Horizonte, San José Belén, Santa Rosa el Oriente del municipio de La Independencia. De estos resalta la comunidad Santa Rosa el Oriente, porque fue fundada únicamente por familias

originarias de Yalambojoch (Rodríguez y Caballeros, 2018).

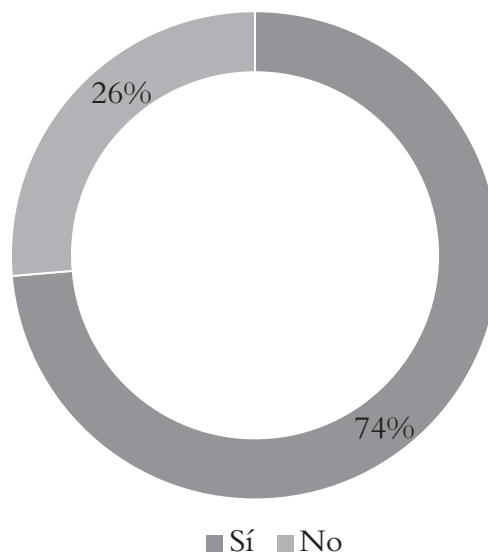
Esta partición de la comunidad provocó la emergencia de nuevas relaciones familiares transfronterizas, así como una especie de ciudadanía fronteriza binacional porque algunos regresaron con hijos nacidos en México y otros retornaron a Guatemala ya regularizados como ciudadanos mexicanos (Limón, 2008).

De acuerdo a una encuesta realizada por estudiantes del Diplomado Territorio, fronteras e identidades, realizado en el marco de la investigación sobre dinámicas

fronterizas y familiares, entre el Instituto de Estudios Interétnicos y de los Pueblos Indígenas (IDEIPI) y el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en

Antropología Social CIESAS Xalapa, se documentó que 74% de los residentes de la comunidad cuentan con papeles mexicanos.

Residentes de la comunidad con papeles mexicanos

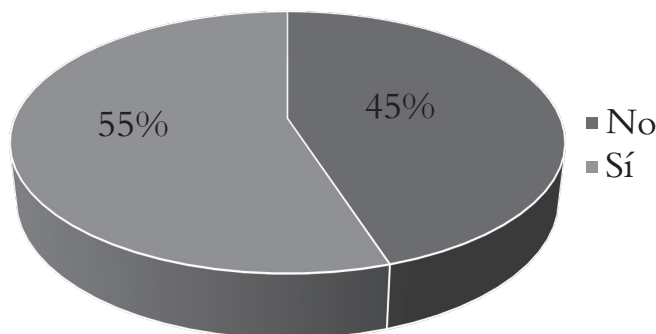


Fuente: elaboración propia con base a encuesta en Yalambojoch 2018

La mayoría de personas que cuentan con papeles mexicanos, son los padres de familia que se refugiaron en México, sus hijos nacidos en el refugio, algunos hermanos, tíos y primos que experimentaron el refugio (Encuesta Yalambojoch, 2018).

El otro dato interesante se refiere a la doble nacionalidad, se trata de una proporción menor en comparación a quienes tienen documentos de identidad mexicanos únicamente, indica que algunos no renunciaron a su nacionalidad guatemalteca o han tramitado la doble nacionalidad.

Familiares con doble nacionalidad en Yalambojoch



Fuente: elaboración propia con base a encuesta en Yalambojoch, 2018

Tras la búsqueda de otros horizontes, migración chuj a Estados Unidos y México

La movilidad, el desarraigo y la capacidad de adaptarse a nuevos entornos acompaña a las poblaciones chuj desde sus orígenes, ha sido un rasgo transversal y generacional con pocas excepciones en el continuum histórico. Sin duda alguna, la experiencia del refugio abrió nuevas oportunidades de movilidad, justo en un contexto en el que la migración internacional se constituyó en la tendencia dominante, debido a una serie de factores de atracción que facilitaron nuevas búsquedas más hacia el norte del continente.

La relativa libertad experimentada hasta mas o menos la década de los años noventa fue determinante en este nuevo éxodo, ahora por factores económicos, ya que ni el retorno, ni la naturalización garantizaron condiciones de vida dignas, siempre

la pobreza y la falta de oportunidades prevalecía en ambos lados de la frontera, por lo que la migración internacional se convirtió en una oportunidad para experimentar cierta movilidad social, o al menos construir una vivienda digna, garantizar ingresos para asegurar el futuro y dejar de sobrevivir el día a día, eso sí, solamente cuando el intento migratorio culminaba en la inserción laboral en el país de destino.

La migración de los chuj de Yalambojoch hacia Estados Unidos ocurrió estando en México, donde algunos aprovecharon la condición de refugiado y los papeles que les acreditaban para atravesar el gran corredor mexicano, para ese entonces la frontera estadounidense aun no estaba amurallada y los controles empezaban a incrementarse, pero no era tan difícil lograr llegar a su destino. Los primeros migrantes chuj se establecieron en ciudades donde ya había

algún paisano o conocido, otros fueron abriendo nuevas rutas, como auténticos pineros y con el paso del tiempo se construyeron importantes redes sociales y culturales migratorias.

El relato del pionero en la comunidad Yalambojoch indica que el primer migrante que viajó a Estados Unidos fue Prudencio Epitafio en 1999, se fue porque ya conocía a otros amigos chuj y abrió las posibilidades para que luego se fueran familiares, paisanos y amigos que tejieron una densa red en varias ciudades de Estados Unidos (Falla y Yojcom, 2014).

160 ◀ De las redes comunitarias transnacionales se facilitó la integración laboral de los yalambojochenses en actividades agropecuarias, agrícolas y de servicios. Como el destace de pollos, ganado, agricultura (tomate, uvas, chile) y en menor escala en restaurantes como ayudantes de cocina. De esa cuenta los principales destinos de migrantes de origen Chuj se establecieron en Tenerife, Portland, Carolina del Sur, Misisipi y Missouri y Atlanta. (Mateo Lucas, Yalambojoch, 2016 en Caballeros, 2017).

Respecto a la identidad cultural se identifican dos tendencias, una de desdibujamiento principalmente entre las generaciones que nacieron en Estados Unidos, y un fortalecimiento de la identidad cultural, entre padres, organizaciones de inmigrantes por pertenencia étnica y

organizaciones de oriundos, que impulsan actividades culturales, replican las fiestas patronales, realizan eventos de belleza y de tradición. Es decir que reproducen a la distancia su herencia cultural y trata de organizarse en función de sus orígenes comunitarios, en base a ciertas fechas y costumbres locales, situación que ha creado lo que Solares denomina “ciudades espejo”, es decir, “caseríos remotos, expulsados y vueltos a construir, en lejanas tierras” (Solares, 2016 p.16).

Los patrones de asentamiento de los pueblos indígenas también han contribuido a ampliar la presencia de la diáspora guatemalteca en otros Estados, distintos a los tradicionales destinos migratorios, gracias a la construcción de redes étnicas o culturales, en donde la pertenencia a un pueblo o comunidad lingüística es un factor de peso, además de otros vínculos familiares y comunitarios. Es común encontrar condados conformados por habitantes de pueblos indígenas, en Omaha, Nebraska, o en poblados de Iowa, por ejemplo, es importante la población mam de San Juan Atitán, la población popetí en Júpiter, Florida, entre otros destinos creados en pueblos alejados de las grandes ciudades.

No existen estadísticas oficiales ni comunitarias sobre la cantidad de yalambojochenses radicados en Estados Unidos, pero según la encuesta realizada en la comunidad, 120 de 200 familias

encuestadas tienen familiares en Estados Unidos, especialmente hijos (41 casos), hermanos (30), padres de familia (22) y primos (15 casos), tasa que representa más del 60% de tasa de emigración familiar hacia Estados Unidos.

El otro destino de los habitantes de la comunidad es México, país con el que tienen no solo una cercanía, sino todas las facilidades para transitarlo sin dificultades. Es una tendencia dominante en la zona fronteriza que las comunidades de retornados realicen trabajos temporales en México, los principales destinos son las regiones fronterizas, la zona turística de Quintana Roo, la ciudad de México y algunos logran involucrarse en procesos de trabajo temporal en el estado de Chihuahua, donde son muy valorados por su capacidad y resistencia para el trabajo agrícola, es tanta la importancia que las empresas reclutan a los trabajadores en las comunidades del municipio de La Trinitaria, Chiapas, como San Lorenzo, para llevarlos temporalmente a los estados norteros. (Entrevista en San Lorenzo, marzo 2019).

La migración a la ciudad de México también se explica por la experiencia del refugio. Los pioneros que llegaron a la ciudad de México se establecieron en las colonias Pinar del Río, Santa Catarina, Santa Mónica, Santa Lucía, San Fernando, San Mateo Tlaltenango, Santa Rosa, Valle de las Monjas e Iztapalapa. Es decir, no se

ubican en una misma área o sector de la ciudad, sino se encuentran dispersos en la Ciudad de México (Entrevista a Marcos Domingo, Yalambojoch, mayo 2018). Su ubicación espacial está directamente relacionada con los lugares de trabajo, por ejemplo quienes viven en el Valle de las Monjas o en San Mateo Tlaltenango se insertan laboralmente en la construcción de edificios de la zona de Santa Fe, quienes viven en Iztapalapa cerca de la Central de Abastos, se relacionan en actividades de reciclaje de cajas para contener frutas y verduras y un grupo que se ubica alrededor del mercado La Merced, que realizan actividades vinculadas con el comercio de verduras y frutas.

► 161

Las estrategias de asentamiento en la Ciudad de México dependen de la intención de migrar que es permanente o temporal; siendo la temporal la tendencia dominante en estos flujos migratorios. En el primero de los casos, se trata de grupos familiares que decidieron trasladarse definitivamente a la ciudad, fuera porque iban en migración y paulatinamente se fueron quedando, o porque encontraron ventajas respecto a las condiciones en su comunidad de origen, población carente de tierras, con poca familia extensa y porque encontraron trabajos estables.

Quienes llegan a la ciudad a laborar temporalmente, optan por alternativas que implican ahorro, como compartir apartamento entre 4 o 6 paisanos, hacer sus

desayunos y cenas en el espacio que habitan, no invierten en compra de menaje y siempre están en constante comunicación con sus familias en las comunidades de origen por medio del teléfono celular. Regularmente estas temporadas migratorias coinciden con las temporadas de alta demanda en el destino y poca demanda laboral en parcelas o fincas en las regiones de origen, implicando estrategias para la generación de ingresos monetarios que complementan la economía familiar campesina y rural. (Observación Ciudad de México, agosto 2019 y grupo focal Santa Rosa el Oriente, marzo 2019).

162 ◀

En cuanto a la circulación transfronteriza, las comunidades indígenas mantuvieron una estrecha relación con la producción agroexportadora, principalmente durante la fase de cosecha de algunos cultivos importantes en la región, como el café, la caña de azúcar y en la cosecha de maíz, cuando se trata de circulaciones transfronterizas cortas. En los últimos años los contratistas llegan a las comunidades fronterizas chuj del municipio de La Trinitaria para integrar a sus filas a trabajadores agrícolas que son trasladados entre cuatro y seis meses para recoger la cosecha de fresas, uvas y manzanas en el norte de México, reconociendo las habilidades de los oriundos de estos pueblos en la faena agrícola, su disciplina laboral y capacidad de soportar prolongadas jornadas de trabajo. Otra tendencia consolidada en las últimas dos décadas remite a las dinámicas de circulación de mediana distancia, desde

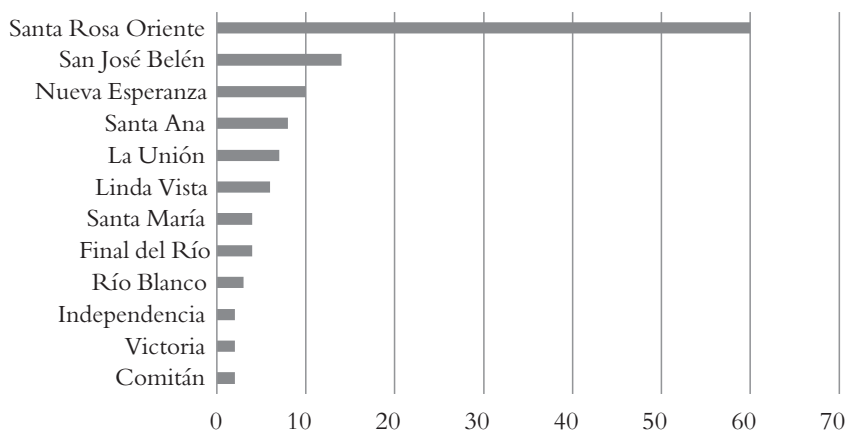
las comunidades chuj situadas en ambos lados de la frontera hacia donde se dirigen a aprovechar la demanda laboral en la construcción de edificios para hoteles, para emplearse en los servicios de hotelería, como trabajadoras en servicios domésticos y en diversos asuntos comerciales en los mercados, tales como restaurantes populares, ventas de comida, entre otras.

Circuitos de movilidad pendular y familiar transfronteriza

Estas circulaciones son además de las más antiguas, las más intensas y persistentes a lo largo de la historia de la movilidad del pueblo chuj de Yalambojoch, se originan desde tiempos ancestrales, se bifurcan con la delimitación fronteriza y se encuentran nuevamente con la experiencia del refugio y el retorno. La comunidad y las familias de Yalambojoch, prácticamente quedaron divididas en dos, la del lado guatemalteco y la de lado mexicano, que se conoce como Santa Rosa el Oriente.

De acuerdo a la encuesta realizada en octubre del 2018, 82% de la comunidad tiene familiares en el lado mexicano, esta relación familiar está compuesta principalmente por tíos que representa el 43%, hermanos 30%, abuelos 6%, cuñados 6% y padres 3%, y un 12% otros. Estas estadísticas reflejan la existencia de familias familiares transfronterizas que establecen vínculos y relaciones constantes.

Familiares con doble nacionalidad en Yalambojoch



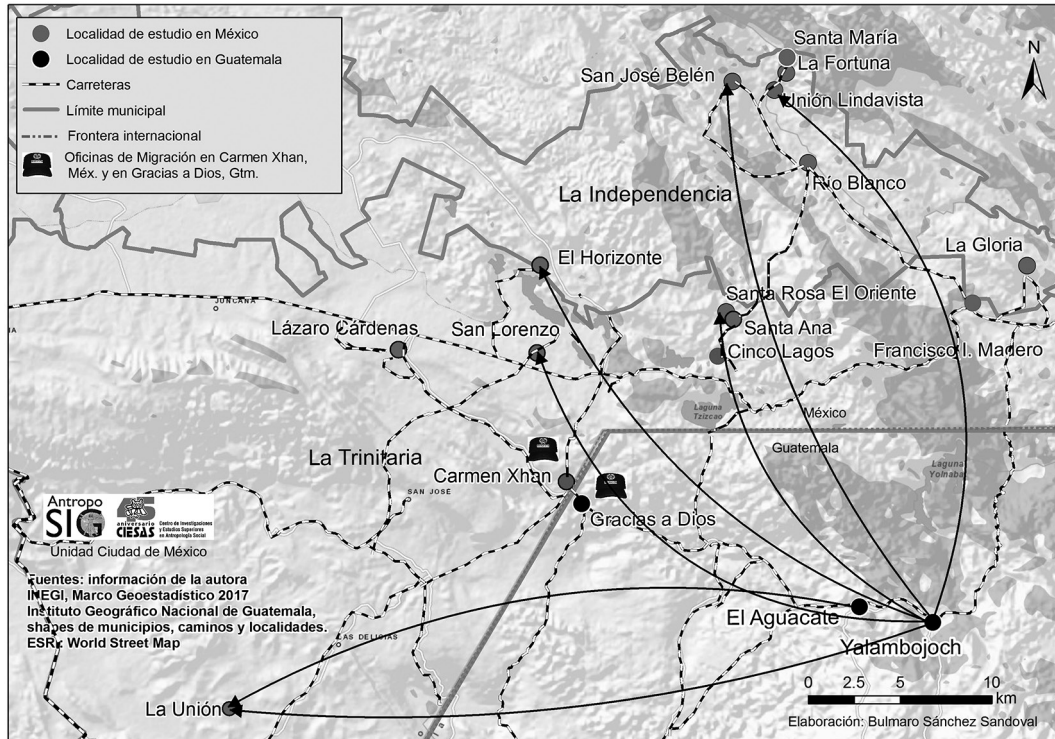
Fuente: elaboración propia con base a encuesta en Yalambojoch, octubre 2018

Las comunidades con mayor presencia de familiares de Yalambojoch radicados en la zona fronteriza de México con Guatemala son, Santa Rosa Oriente, San José Belén, Nueva Esperanza y Santa Ana.

Aunado a los vínculos familiares, las dinámicas comerciales transfronterizas también inciden en la intensa circulación de mercancías básicas que suministran la

mayoría de tiendas ubicadas en Guatemala, donde la mayoría de productos son de origen mexicano, situación que no representa un contrabando sino un aprovechamiento de los beneficios que se encuentran en un mercado cercano, donde existe diversidad de mercancías, precios más bajos en relación a los del mercado guatemalteco y un tipo de cambio favorable para los guatemaltecos (Q100 por \$250 pesos).

Dinámicas de movilidad familiar transfronteriza de Yalambojoch y El Aguacate, Nentón, a localidades de los municipios de La Trinitaria y La Independencia, Chiapas



Fuente: <http://www.rtmg.org/documents/645>

Reflexiones finales

El pueblo chuj, como otros pueblos originarios del norte de los Cuchumatanes han experimentado a lo largo de su historia diversas formas de movilidad, asociadas en la mayoría de casos desde la Colonia hasta la globalización a factores que los expulsan, sea para escapar del dominio colonial, de los dispositivos de trabajo forzado del liberalismo y de la explotación de las fincas alemanas, hasta para poner a salvo sus vidas mediante el refugio en México. Esta situación provocó otros mecanismos

de arraigo y posteriores desarraigos, como lo fueron los reasentamientos en los campamentos de refugiados y el retorno para cerrar este ciclo de larga data.

La experiencia del refugio y el retorno fue un tiempo relativamente corto, pero determinante porque miles de guatemaltecos obtuvieron sus documentos como mexicanos naturalizados, miles de hijos de familias refugiadas nacieron en territorio mexicano y muchos más optaron por quedarse, mientras que otras unidades familiares decidieron retornar al país que

los expulsó. En toda esta gama de procesos, se incrementó el número de guatemaltecos con papeles mexicanos y se configuró una identidad ciudadana binacional que reforzó los vínculos históricos.

Dicha experiencia, aunada a los procesos emergentes en las dinámicas de migración internacional, intensificaron la diáspora y abrieron otras posibilidades para explorar, arraigarse y construir una comunidad transnacional que construye vínculos familiares, culturales, comunitarios.

Las relaciones transfronterizas y familiares forman parte de una intensa movilidad que recrea la ancestral forma de articularse previa a la colonia, que persistieron a pesar de la delimitación fronteriza y que se reforzaron a lo largo de un intercambio constante previo a la política de tierra arrasada. La frontera se constituyó en una especie de escudo que puso a salvo a las poblaciones chuj de la persecución criminal del ejército guatemalteco.

El retorno y la fragmentación de la comunidad y las familias, también es otro factor que dinamiza las circulaciones comerciales, personales y culturales entre

los pueblos situados a ambos lados de la frontera.

Se trata de una de las zonas fronterizas más intensas, dinámicas, diversas y ricas, integrada por comunidades, aldeas y municipios a ambos lados de la frontera que a lo largo de la historia han establecido importantes y recíprocas dinámicas de colaboración, circulación y resistencias en un territorio aislado, marginado y con poco o nula presencia estatal, situación que ha reforzado el vínculo transfronterizo y ha naturalizado las formas de colaboración y relación, comercial, laboral, agrícola, política y social en una frontera particular, que hasta tiempos coloniales formaba parte de una de las zonas comerciales más activas, gracias al camino real de los Altos.

Las poblaciones chuj fronterizas que carecen de documentos experimentan severas dificultades para movilizarse en su territorio, situación que demanda de políticas fronterizas con pertinencia cultural que reconozcan las relaciones familiares, comunitarias y fronterizas y otorguen un trato diferenciado a las poblaciones que residen en las comunidades, a ambos lados de la frontera.

Bibliografía

- Academia de Lenguas Mayas de Guatemala (2009). Comunidad Lingüística Chuj -Historia. Guatemala, ALMG
- Caballeros, Á. (2018). Procesos de reintegración de niños, niñas y adolescentes migrantes indígenas a sus comunidades de origen. Ciudad de Guatemala, DIGI.USAC.
- Falla, R. (2011). Negreaba de zopilotes. Masacre y sobrevivencia. Finca San Francisco, Nentón, Guatemala (1871-2010), Ciudad de Guatemala: AVANCSO.
- Falla, Ricardo (2018). Las lógicas del genocidio guatemalteco. Febrero 1982 a agosto de 1983, Ciudad de Guatemala, AVANCSO, (Al atardecer de la vida, Escritos sobre Ricardo Falla, Volumen 6)
- Limón, F. (2007). Chuj: Pueblos indígenas de México, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI)
- Limón, F. (2008). La ciudadanía del pueblo chuj en México. Una dialéctica negativa de identidades, en *Alteridades*, 18 (35), pp. 85-98.
- Limón, F. (2009). Historia chuj a contrapelo. Huellas de un pueblo con memoria. Tuxtla Gutiérrez: ECOSUR-CONACYT del Estado de Chiapas.
- Lowell, G. (2002). Los mayas del altiplano: supervivencia indígena en Chiapas y Guatemala, *Anuario de Estudios Americanos*, 59 (1). Pp. 147-192.
- Navarrete, C. (1978). The prehispanic system of communications between Chiapas and Tabasco. Rn Thomas Lee y Carlos Navarrete (eds.). *Mesoamerican communications routes cultural contacts*, UTAH: New World Archaeological Foundation, Brigham Young, pp. 75-106.
- Navarrete, C. (1979). Las esculturas de Chaculá, Huehuetenango, Guatemala. Serie Antropológicas, 31. México: UNAM.
- Navarrete, C. (2002). Relatos mayas de tierras altas sobre el origen del maíz. Los caminos de Paxil. México: UNAM. Pinto Soria, J. (1980) "Acerca del surgimiento del estado en Centroamérica". *Mesoamérica* 11 79-103.

- Piedrasanta, R. (2007). “Apuntes sobre transmigración y remesas entre los chuj de Huehuetenango”. En Manuela Camus (ed.), *Comunidades en Movimiento. La migración internacional en el norte de Huehuetenango*. Ciudad de Guatemala: INCEDES. CEDFOG, pp. 95-112.
- Piedrasanta, R. (2009). *Los Chuj. Unidad y Rupturas en su espacio*. Ciudad de Guatemala: ARMAR Editores.
- Piedrasanta, R. (2014). Territorios indígenas en frontera: los chuj en el período liberal (1871-1944) en la frontera Guatemala-México. *Boletín Americanista*, 2(69), pp. 69-78.
- Rodríguez, M, Caballeros, A. (2018). “Entre nuevas y antiguas fronteras. Movilidades y reconfiguraciones de la territorialidad chuj en México y Guatemala”. Ponencia presentada en Congreso del Laboratorio Mixto Internacional, LMI. San José, Costa Rica.
- Rodríguez, M, Caballeros, A. (2020). “Más allá de la frontera. Movilidad y reconfiguraciones familiares entre los chuj de México y Guatemala”, *Frontera Norte*, en línea Tijuana, consultado el 2 de septiembre 2020 disponible en <https://fronteranorte.colef.mx/index.php/fronteranorte>
- Ruiz Lagier, V. (2018). “Los refugiados guatemaltecos y la frontera-frente de discriminación, explotación y desigualdad” *Alteridades* 28 (56): Págs. 47-57
- Solares, P. (2016). “Las ciudades espejo”, *Prensa Libre*, <https://www.prensalibre.com/opinion/ciudades-espejo/>, consultado el 17/06/2019.
- Torras, M. y Piedrasanta, R. (2004). *Más que una línea, historia y dinámicas en la frontera Guatemala México*. Seire Fabrica Mig SA. Número 07 CEMCA México, DF
- Universidad Rafael Landívar (1997). *Historia y memorias de la comunidad étnica chuj. Volumen II. Versión Escolar*. Ciudad de Guatemala: URL-UNICEF.
- Vela, M. (2012). “Memorias del genocidio. Guatemala: masacre, aniquilamiento y sobrevivencia” *Desacatos* No. 39 212-217
- Wagner, R. (1987). “Actividades empresariales de los alemanes en Guatemala, 1850-1920” *Mesoamérica* 13 87-123

Wölfeg, Ulrich y Víctor Castillo 2015. Investigaciones arqueológicas en la región de Chaculá, Huehuetenango. En Bárbara Arroyo, Luis Méndez Salinas y Lorena Paiz (eds.) XXVIII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2014. Ciudad de Guatemala: Museo Nacional de Arqueología y Etnología, pp. 351-364.

Barreras políticas e ideológicas para el cumplimiento de los Acuerdos de Paz y de los derechos de pueblos indígenas en Guatemala

Political and ideological barriers to compliance with the Peace Accords and the rights of indigenous peoples in Guatemala

Gloria Patricia de la Roca Girón

Resumen: El objetivo de este artículo es analizar la influencia que ha tenido la Doctrina de Seguridad Nacional en el cumplimiento de los Acuerdos de Paz firmados en Guatemala, ya que los principios de conquista de territorios a precios bajos, preferiblemente sin derramamiento de sangre que sufren los pueblos indígenas, el desprestigio para quienes se consideran enemigos, el mantenimiento de la incertidumbre a nivel nacional e internacional y la explotación máxima de las deficiencias de los opositores o enemigos internos, son acciones vigentes en el país.

Palabras clave: principios, guerra, poder, racismo, exclusión.

► 169

Abstract: The objective of this article is to analyze the influence that the National Security Doctrine has had in the fulfillment of the Peace Accords signed in Guatemala, since the principles of conquering territories at low prices, preferably without bloodshed suffered by the indigenous peoples, the loss of prestige for those who consider themselves enemies, the maintenance of uncertainty at the national and international level and the maximum exploitation of the deficiencies of opponents or internal enemies, are actions in force in the country.

Keywords: principles, war, power, racism, exclusion.

Introducción

Los resultados de la evaluación efectuada por la Secretaría de la Paz (SEPAZ) en el 2016, de los Acuerdos de Paz, indican que para esa fecha se había cumplido el 48% de los 750 compromisos adquiridos durante el gobierno de Álvaro Arzú. De este universo de compromisos, los acuerdos medulares, que son los de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas (AIDIPI) y los de Aspectos socioeconómicos y situación agraria, tienen un 25% de avance (SEPAZ, 2017). Por esta razón hay coincidencia de criterios entre los académicos y observadores internacionales, en que el racismo y la estructura agraria actual son la causa del estancamiento para conseguir el anhelado desarrollo integral, “humano” y en última instancia, económico del país (Tauli-Corpuz, Victoria, 2018).¹

En este orden de ideas, el objetivo central de este artículo es aportar elementos de análisis que expliquen, a través de la documentación de los antecedentes históricos, económicos y políticos de Guatemala ¿por qué hasta el año 2020, no se han cumplido los propósitos de la política más elaborada y extensa del país como son los Acuerdos de Paz?

Para el análisis propuesto, en la primera parte del artículo se presenta una reseña

histórica que contextualiza la realidad nacional desde dos puntos de vista:

- a. El de las transformaciones de las políticas para pueblos indígenas desde la colonia hasta la firma de los Acuerdos de Paz, que siguen alimentando relaciones de dominación y,
- b. Desde el análisis de la poderosa influencia que, en la política interna de los países amerindios, ha tenido la Doctrina de Seguridad Nacional (DSN), aún vigente y próxima a convertirse en la “Estrategia de Seguridad Nacional”.

En la segunda parte se analizan los principios de la DSN por considerar que es el factor con mayor incidencia en el incumplimiento no solo de los Acuerdos de Paz en el caso de Guatemala, sino de todos los tratados internacionales que conciernen a los países de América Latina sobre derecho indígena. Porque es claro que, sin la presión de esta doctrina y el temor al régimen comunista siempre presente en los Estados Unidos, más que en Guatemala, no se habría desatado una guerra cruenta como la que vivieron, especialmente las poblaciones indígenas del altiplano guatemalteco. Según la Comisión para el Esclarecimiento Histórico fue la que sufrió el 70% de violaciones. El 10% fue contra ladinos y en un 19.9% no fue posible

¹ El informe puede ubicarse en <https://www.ohchr.org/SP/NewsEvents/Pages/DisplayNews.aspx?NewsID=23068&LangID=S>

determinar adscripción étnica (ODHAG, 2007:10).

En la tercera parte junto a los resultados del monitoreo y evaluación efectuado por la SEPAZ sobre los Acuerdos, se presentan la consecuencia de que el Estado guatemalteco, como indica la ODHAG, no tenga la voluntad política para impulsar, fortalecer, crear, las condiciones para activar, reactivar o darle seguimiento y acompañamiento a los temas y compromisos adquiridos. (ODHAG, 2007). La última parte es la reflexión pertinente sobre la participación ciudadana, único medio organizado para la gestión de la paz.

Evolución de las políticas públicas. Desde la Colonia hasta el siglo XXI

Recurrir a instancias internacionales y nacionales para hacer efectivos los derechos de los ciudadanos es un indicador del tipo de regímenes políticos que han prevalecido en la América Indolatina. Desde el principio de la historia colonial, las poblaciones originarias han sido sujetas de violaciones a sus derechos humanos, tanto desde el punto de vista ideológico (el más crítico), como desde el económico y social. Y desde entonces podría decirse que existen las políticas de pueblos indígenas, dictadas por peninsulares y criollos, en función de aprovechar la fuerza de trabajo nativa y por supuesto el vasto territorio

que les pertenecía hasta antes de la llegada de los españoles. Y a principios del siglo XX y lo que va del XXI, gestionadas por los pueblos originarios como reacción a los regímenes capitalistas que maximizan la explotación de “su” fuerza de trabajo, le niegan su derecho inalienable a la propiedad de la tierra, contaminan sus principios de propiedad comunal con ideas occidentales más retorcidas que apegadas a la lógica, y minan, en síntesis, su derecho a una existencia digna.

En la época de la Colonia la creación de instituciones como el repartimiento y las encomiendas son un claro ejemplo de esas primeras políticas que pretendían hacer o por lo menos presentar al mundo europeo, un balance razonable entre los preceptos morales de la iglesia católica y la explotación desmedida e inhumana de los pueblos originarios, que incluía por supuesto, la usurpación del territorio. Efectivamente, los desmanes observados en el proceso de conquista, motivaron las quejas e intenciones de defensa de la iglesia católica hacia los agraviados, y al mismo tiempo, la irrefrenable ambición de riquezas y poder de los conquistadores. Los intereses de la tríada: Corona, conquistadores e iglesia, que por sí mismos y al mismo tiempo representaban poder político, económico, militar e ideológico, eran difíciles de equilibrar. Tal como sucede 496 años más tarde, considerando que la conquista de lo que hoy es Guatemala inició en 1524.

Desde el punto de vista ideológico, los repartimientos, ligados a la primitiva encomienda, que, según Martínez Peláez, duraron aproximadamente 20 años, de 1524 a 1544, suscitaban en la monarquía española justificaciones como que “la corona permitía los repartimientos porque los indios quedaban así encomendados a quien los recibía, quien velaría por la indoctrinación cristiana y salvación de sus almas” (Martínez Peláez (a), 1986: 6). Así sutilmente comienza la penetración ideológica, la imposición de un credo, y el repartimiento del territorio.

Hubo tres instituciones coloniales llamadas repartimientos, la primera es esta que se ha descrito y que precedió la reorganización de la sociedad colonial acaecida a mediados del siglo XVI. El segundo, el repartimiento de tierras, ocurrido en este mismo período, en que los conquistadores gobernaban a través de sus Ayuntamientos y se distribuían las tierras y las gentes conquistadas por ellos. Luego el repartimiento feudal, en que el indígena, adscrito a su pueblo y además obligado a tributar, era enviado por semanas a trabajar a las haciendas a cambio de una paga insuficiente que se realizaba “solo cuando el trabajador terminaba la tarea”. Este repartimiento fue por su significación económica y social y por su duración (siglos XVIII y XIX), la institución económica más importante de la época colonial (Martínez Peláez, 1986:13).

Existieron a la vez otras dos clases de repartimiento, el de mercancías, llamado

también de enseres y el de las hilazas o algodones, destinados al beneficio exclusivo de los Corregidores o Alcaldes Mayores. Los Corregidores “tenían un sueldo simbólico y su verdadera retribución radicaba en los grandes negocios que el funcionario podía realizar durante los años de su gestión”. Todas estas eran instituciones reconocidas y aceptadas dentro del régimen colonial (Martínez Peláez, 1986:14-15). Las semejanzas con la realidad política actual, no son más que variantes “mínimas”, ya que hoy los parlamentarios, gobernadores y alcaldes, no tienen lo que se diría un sueldo “simbólico”.

Luego la Independencia no abolió el repartimiento colonial de temporadas y la Reforma Liberal, y la serie de dictaduras cafetaleras posteriores, tampoco. Barrios rompió la estructura colonial al convertir en propiedad privada las parcelas de las tierras comunales de los pueblos y lanzó grandes masas de indígenas sin tierra a las rancherías de las fincas. (Martínez Peláez, 1986:17) Posteriormente, José María Reyna Barrios y Jorge Ubico matizaron el trabajo forzoso de los indígenas inventando reglamentos y leyes para beneficio de los hacendados, pero nunca con justicia para los trabajadores indígenas. El trabajo forzado, no fue abolido sino hasta 1945 y hasta entonces, hubo un cambio en este sentido según Decreto del Congreso de la República de fecha 23 de marzo de 1945 (Martínez Peláez, 1986).

Los cambios revolucionarios posteriores, que Guatemala recuerda como los años de primavera (1945-1954), despertaron la inquietud de los Estados Unidos, que enfrentaba la Segunda Guerra Mundial, en el ambiente de la guerra fría durante los primeros años de la década de los cincuenta (Murillo Jiménez, 1985). El gobierno de Arévalo fue visto por ellos con respeto, pero también con recelo por ser un líder carismático, postulado por el Partido de Acción Revolucionaria (PAR); ser el primer presidente electo democráticamente en el país cuando el sufragio no era universal, sino que estaba reservado a quienes sabían leer y escribir, incluyendo a las mujeres. Dignificó el magisterio, fundó el Instituto Guatemalteco de Seguridad Social (IGSS) “para los trabajadores”. Se adhirió a la Convención sobre el Instituto Indigenista Interamericano y con el apoyo de la Sociedad de Geografía e Historia ratificó la Convención de Pátzcuaro, a lo que Ubico se había negado en 1940. Creó el Instituto Indigenista Nacional mediante Decreto 269, el 28 de agosto de 1945. Antonio Goubaud Carrera fue el primer director de esta institución. Cada iniciativa de Arévalo, sin duda más humana que la de sus predecesores, generaba entre quienes habían perdido temporalmente el poder, la intención de derrocarlo, por lo que enfrentó varios intentos de golpe de Estado (Hemeroteca PL, 2017; Rostica, 2014).

El gobierno de Árbenz, fue la excusa de la intervención norteamericana para ejecutar

los intereses estratégicos de Washington, a través de “Operation Success” cuando decidió impulsar la Reforma Agraria y expropiar las tierras obtenidas a bajo precio, por la United Fruit Company (UFCO), la mayor productora de banano del mundo y fabricante de compotas infantiles (Murillo Jiménez, 1985; Raymont, 2007). Por eso el 21 de febrero de 1954 en apoyo a la United Fruit Company, el periódico The New York Times afirmaba: “Los comunistas estaban listos para asumir el control directo en Guatemala”.

A pesar de que Franklin D. Roosevelt había establecido que “el gobierno de Estados Unidos había dejado de ser una agencia de cobranzas de las empresas norteamericanas”, el gobierno de Eisenhower junto a John Foster (Secretario de Estado) y Allen Dulles² (director de la CIA) apoyaron a la frutera, respondiendo a las acciones que ya eran parte de una política de intervención contra el comunismo. Eso explica los ataques sistemáticos a los gobiernos de Arévalo y Árbenz, que culminaron con el derrocamiento del último, la supresión de la Constitución de 1945, el socavamiento de la movilización campesina y la ejecución de entre 2 mil y 5 mil campesinos que habían sido beneficiados con la reforma agraria

► 173

2 Los hermanos Dulles, eran antiguos abogados de la firma Sullivan and Cromwell y consejeros legales de la UFCO para Centroamérica. Henry Cabot Lodge, embajador en las Naciones Unidas y John Moors Cabot, subsecretario de Estado para América Latina, eran accionistas de la UFCO. (Murillo Jiménez, 1985:151)

(Figuerroa Ibarra, 2004; Raymont, 2007; Murillo Jiménez, 1985; Rostica 2014:3).

Pese a que el discurso de Árbenz no tenía nada que ver con el comunismo porque esperaba: “convertir a nuestro país de una Nación dependiente y de economía semi-colonial, en un país económicamente independiente; convertir a Guatemala de un país atrasado y de economía predominantemente feudal, en un país moderno y capitalista; y hacer porque esta transformación se lleve a cabo en forma que traiga consigo la mayor elevación posible del nivel de vida de las grandes masas del pueblo” (Gleijeses, 1991:1) la reacción de los Estados Unidos fue inmediata y posiciona en Guatemala los mismos objetivos de su política externa en toda América Latina. Estos eran la lucha contra el comunismo, la asimilación cultural de los pueblos indígenas y la integración social a favor del mercantilismo, el dominio económico y militar. Así se comienza a “modelar al enemigo interno” (Rostica, 2017:).

La coyuntura política entre Arévalo, Árbenz y el contexto histórico del continente, presentaba la siguiente lectura:

- En 1945 se firmaba el acta de Chapultepec que proponía la defensa colectiva del continente frente a la inconclusa Guerra Mundial.
- En 1946 por medio del plan Truman se consolidaba la unificación militar continental.

- En 1947 “ambas medidas fueron la antesala del Tratado Interamericano de Asistencia Recíproca (TIAR)”, acuerdo clave que implicó la integración de las instituciones militares de América Latina a un bloque bélico cuya dirección estratégica estaba a cargo de los Estados Unidos. (Leal, 2003:78)

Después de 1954 y durante las dos décadas siguientes logran consolidarse todas las políticas y estrategias de dominación y guerra anticomunista. Para ellos, hubo un avance acelerado en la imposición de ese modelo extractivista que hoy, ha evolucionado al neoliberalismo y la globalización, pero con profundos resabios de feudalismo. Para la Guatemala multicultural, no occidental, fue un retroceso desde que las conquistas laborales³ a través de los sindicatos fueron consideradas ilegales y, desde que se restituye la mayor parte de tierras expropiadas a las clases poderosas (Rostica, 2017:27).

De 1956 a 1970 varios sucesos históricos marcaron nuevamente a Guatemala desde la perspectiva ideológica y económica para afianzar el neoliberalismo. En las siguientes líneas de tiempo se pretende mostrar, con base al documento de Rostica, ese proceso. La primera línea se enfoca en lo ideológico, político y militar, mientras que la segunda en lo económico.

3 Desde 1945, Truman mostraba preocupación por la expropiación de la *Guatemala Airways*, la aprobación del Código de Trabajo en Guatemala y los alegatos de Anastasio Somosa García de que Guatemala estaba controlada por los comunistas. (Murillo Jiménez, 1985)

1. Lo ideológico-político-militar

1956. Se modifica la Constitución, se decretan como punibles las acciones “consideradas” comunistas, se incorpora la noción de desarrollo, objetivo principal de la Comisión Económica para América Latina (CEPAL).

1957-1960. El Comité Coordinador de Asociaciones Agrícolas, Comerciales, Industriales y Financieras (CACIF) y la élite agraria (AGA), se conforman para ser una unidad de choque contra el gobierno en defensa de sus intereses.

1970. Los militares pactan con la empresa privada y partidos políticos de derecha sus alianzas contra la izquierda. Ellos fueron: Carlos Manuel Arana Osorio (1970-1974); Kjell Eugenio Laugerud (1974-1978); Romeo Lucas García (1978-1982). Aunque Rostica no lo menciona, aquí no hay que olvidar el corto período de Ríos Montt (1982-1983).

“Se intensifica el terror en la zona urbana; ocurren detenciones arbitrarias, el asesinato y la desaparición aproximadamente de siete mil doscientas personas”. Esto desembocó en el genocidio de finales de los años setenta y principios de los ochenta, que ha contabilizado 200,000 muertes, un millón y medio de desplazados internos y medio millón de refugiados” (Rostica, 2017:27).

2. Lo económico

1956CEPAL: promueve la industrialización sustitutiva de importaciones y, de forma paralela, el Mercado Común Centroamericano.

1960: Se configura la economía de agro exportación con la introducción del algodón, la carne y el azúcar. Crecía la burguesía comercial e industrial que se alineó a la élite agraria (Rostica, 2017:27).

A la par de estas políticas contrainsurgentes, el triunfo de la revolución cubana y la Guerra Fría, principal inspiración de la Doctrina de Seguridad Nacional (DSN) en América Latina, reaccionaban las primeras organizaciones armadas en el país, compuestas por sectores medios urbanos, en Guatemala. (Rostica, 2017:35-36).

A partir de 1972, iniciaron los Seminarios Indígenas debido al conocimiento del español aprendido por los catequistas y otros activistas y mediante los cuales los indígenas se ponían en contacto entre sí; el acceso a la educación superior de algunos de ellos, permitió un nuevo vínculo entre indígenas y ladinos. Para 1977, en la ciudad surgieron una serie de organizaciones sindicales y un año más tarde, en el campo se iniciaba una represión masiva e indiscriminada con la masacre de Panzós el 29 de mayo de 1978 (Rostica, 2017:35).

Desde una perspectiva ideológica, de 1960 hasta los 70, el indigenismo como política de Estado frente al llamado problema indígena, se transformó en integracionismo como modelo alternativo. El artículo 110 de la Constitución indicaba: “El Estado fomentará una política que tienda al mejoramiento socioeconómico de los grupos indígenas para su integración a la cultura nacional”. Se redujo el presupuesto del Instituto Indigenista Nacional que se había fundado en el gobierno de Arévalo, y se creó el Seminario de Integración Social Guatemalteca. También se crea la estrategia anticomunista articulada a través de diferentes propuestas religiosas: protestantes y católicas (Rostica, 2017:28).

Pero en esta etapa histórica, la intención de anular los preceptos de la religión judeo-cristiana aunado a un movimiento intelectual indígena y ladino que emerge en 1972, dan un giro distinto a la historia a través de la “teología de la liberación”. Algo probablemente inesperado, pero que nuevamente cobró la vida de quienes manifestaron su resistencia a las ideas que nunca habían sido parte de sus pueblos y, la de algunos sacerdotes de la Iglesia Católica. De acuerdo con Malik Tahar, la teología de la liberación fue la expresión del compromiso revolucionario de clérigos y militantes católicos en el terreno de la acción colectiva (Tahar, 2007: 428).

Origen, principios y evolución de la Doctrina de Seguridad Nacional. La concepción de una cerradura al progreso amerindio

Los momentos de la historia que se han reseñado no pretenden ilustrar el detalle ni la profundidad de cada época, sino explicar cómo cada principio de seguridad nacional se ha implementado con precisión en el continente americano y en el mundo a través del tiempo. Para ello, y sin olvidar la anterior reseña, se compara en el siguiente recuadro el origen de la DSN.

Según Leal los presupuestos doctrinarios de la seguridad nacional se complementaron avanzado el siglo XX, con la absorción de principios militares de la España franquista. Las doctrinas geopolíticas europeas ligadas a la defensa nacional se presentan en la tabla 1. En la tercera columna de la tabla, se exponen los objetivos de la DSN, que Según Velásquez fueron la sistematización de teorías y experiencias relacionadas con la geopolítica y se adoptó una vez concluida la Segunda Guerra Mundial (Velásquez Rivera, 2002).

La guerra se asumió según Velásquez, como la integración de las distintas esferas de la acción militar en las que tenía que incursionar la seguridad nacional: en lo económico, sociológico, e ideológico. Así

surge el concepto geopolítico de “guerra total”. Posteriormente, se utilizó el término de **guerra total y “permanente”**, o sea la Guerra Fría, que además de lo económico abarcaba lo financiero, político, psicológico, científico y tecnológico.

Desde el desarrollo económico hasta la educación y la religión, determinó los criterios fundamentales que deberían ser tomados en cuenta para afianzar el proceso del combate al supuesto enemigo interno (Velásquez, 2002: 12-13).

Tabla 1
Evolución del pensamiento estratégico y geopolítico
en Europa y Estados Unidos.
De los principios de la seguridad nacional a los de la
Doctrina de Seguridad Nacional

Doctrinas geopolíticas europeas	Modelo geopolítico estadounidense de la Guerra Fría: teoría realista de las relaciones internacionales	Objetivos de la Doctrina de Seguridad Nacional, táctica posbélica de EE. UU, en el marco de la Guerra Fría en 1945
1. La de corte darwiniano del siglo XIX que hacía énfasis en: - La concepción orgánica del Estado - El carácter estratégico de los recursos naturales y las fronteras - El conflicto potencial entre países vecinos motivado por el control del espacio y los recursos limitados. Principios básicos en la justificación doctrinaria del viejo militarismo que se proyectó hacia los años sesenta. (Leal, 2003)	Se basó en la geopolítica clásica de origen alemán e inglés. Plantea la necesidad de mantener el <i>statu quo</i> como la situación más segura, tanto en el plano nacional como el internacional. En el plano nacional se propende por el sostenimiento del orden jerárquico y las posturas hegemónicas.	1. Conquistar al precio más bajo posible, preferiblemente sin derramamiento de sangre, las áreas y territorios previstos como aptos para una integración política. 2. Conducir al enemigo al desprestigio e incertidumbre en los territorios aptos para la conquista. 3. Fomentar y cimentar el pensamiento político de la población en los territorios con condiciones favorables para la propaganda proselitista.

Continúa...

Doctrinas geopolíticas europeas	Modelo geopolítico estadounidense de la Guerra Fría: teoría realista de las relaciones internacionales	Objetivos de la Doctrina de Seguridad Nacional, táctica posbélica de EE. UU, en el marco de la Guerra Fría en 1945
2. Concepciones de Erich von Ludendorff sobre la “guerra total” que enfatizaba en los aspectos psicológicos y la visión monolítica de la sociedad basada en la fuerza “anímica” del pueblo y la eliminación de la oposición.	Considerar un mundo anárquico, en el cual cada Estado nación es responsable de su propia supervivencia, al confiar solo en sí mismo para protegerse de los demás.	4. Mantener inquietud en el ambiente nacional e internacional. 5. Explotar al máximo las fallas o deficiencias que ofrezcan los opositores (Velásquez, 2002:12)
3. La visión bismarckiana sobre el papel del ejército en la unidad nacional, que tuvo influencia en la orientación del desarrollo económico.	La tutela hegemónica se justifica al considerar que la democracia solo es posible en los Estados modernos. Por eso, era necesario proveer seguridad a los regímenes de los países atrasados frente a la influencia de la Unión Soviética. El apoyo a las dictaduras militares fue la manera más expedita para la aplicación de estos principios. (Leal, 2003:78)	

Fuente: Elaboración propia en base a los documentos citados.

Denota una experiencia militar de siglos, la forma en que esta doctrina va aplicando rápidamente las estrategias y tácticas que le dieron vida desde el siglo XIX y cómo es nuevamente “la tradición ibérica en

América del Sur la que planteaba como función militar, la intervención en la política interna y en los asuntos civiles de los países, lo que a su vez dio lugar a la formación de los Estados nacionales en

la región” (Leal, 2003). Un término que se convierte en el marco de la exclusión racial, en la medida en que se pretende que la nación está conformada solo por quienes están alineados al pensamiento occidental.

Al finalizar la Segunda Guerra Mundial y la Guerra Fría, hubo un declive de la DSN. Pero en Centroamérica en los años setenta, la seguridad nacional reaparece en la agenda internacional con el triunfo de la defensa sandinista en Nicaragua, la guerra civil en El Salvador y con ello la reanudación de los principios de la Guerra Fría por Reagan, a principios de los ochenta, cuando presidía el país Ríos Montt tras el golpe de Estado a Lucas García. Entonces, Estados Unidos crea una modalidad complementaria denominada “guerra de baja intensidad” (Leal, 2003). Una descripción corta de lo que representó la guerra de baja intensidad en Guatemala, la describe Deborah Barry, citada por García Fanlo:

“En la Guerra de Baja Intensidad (GBI), las fuerzas contrainsurgentes operan desde una premisa de descubrir la lógica de la lucha enemiga, descifrar y aprender sus tácticas para aplicarlas en defensa de sus propios intereses y destruir al adversario en su propio campo y con sus mismas armas políticas. La GBI replantea cómo lograr el objetivo estratégico de la guerra; no busca la eliminación física del enemigo por medios militares sino, más bien,

deslegitimarlo, aislarlo y sofocarlo, a tal grado que los insurgentes y los gobiernos revolucionarios dejen de considerarse como una alternativa política posible o estable. El ganar o perder la guerra se mide en el plano político, al cual queda subordinado el elemento militar” (García Fanlo, 2007).

Al observar el continuum histórico anterior y el desarrollo e influencia profunda que tuvo la DSN en la región, inician los cuestionamientos acerca de si los principios de esta doctrina no interfieren negativamente en el cumplimiento de los objetivos propuestos en los Acuerdos de Paz, ya que cada vez que se quieren ejecutar surgen acusaciones de comunismo para el pueblo con el claro afán de impedir los cambios estructurales que realmente proporcionarían justicia social. La trascendencia de la pregunta estriba también en los condicionamientos reales, no ficticios, que representa para el país el vínculo inevitable para su desarrollo “humano” con la clase política dominante, con el ejército y la empresa privada al interno del país y, con los Estados Unidos a través de sus relaciones internacionales y su política exterior. La simple percepción es que en los tres niveles a lo interno (política, empresa privada y ejército) y a lo externo, existe corrupción y un apego innegable a detener el tiempo y quizás a regresar al siglo pasado...para mantener el *status quo*.

¿Qué mecanismos utilizar para cambiar la situación del país y de los pueblos indígenas ante la visión monolítica y hegemónica estadounidense? ¿Qué hacer ante las alianzas entre las clases económicas poderosas y el ejército, que siguen siendo una realidad? ¿Qué prioridad tiene para estas élites la observancia de las políticas para pueblos indígenas? ¿Es o no conveniente para ellos que exista diversidad y resistencia entre las poblaciones latinoamericanas? ¿Y por qué tendría que interesarles apoyar a través de tratados internacionales o nacionales una reforma agraria realmente justa o una política de inclusión, no de integración o asimilación, aspectos que se han convertido en la necesidad centenaria?

180 ◀

Se insiste en lo agrario porque de acuerdo con Alberto Cruz y colaboradores, en su documento de PUEBLOS ORIGINARIOS EN AMÉRICA. Guía introductoria de su situación: “No se puede apoyar solo el derecho a la educación en su propia lengua de los pueblos originarios, por poner un ejemplo, sin hacer lo mismo por la lucha por la tierra. Esta es una crítica que hay que hacer a ciertas ONGs que están comenzando a trabajar en estos campos y que lo hacen como la luz pasa por el cristal, sin tocarlo ni mancharlo. Eso también lo hacen todos los gobiernos, con mayor o menor entusiasmo. Pero ese entusiasmo hacia los pueblos indígenas desaparece de inmediato cuando se trata de la tierra” (Cruz, Ramiro, González, & Mailer, 2010:11)

Totalmente de acuerdo también con estos autores, en cuanto a que, pese a la evolución hacia formas menos brutales de dominación, no ha desaparecido por ello la marginación y la explotación. De acuerdo también con sus observaciones sobre el papel de las Naciones Unidas y los países de occidente, que se presentaban como defensores de derechos humanos, desde 1948, ante la Declaración Universal de los Derechos Humanos (la única que defienden) pero que, sin embargo, se los negaban “sin el menor sonrojo, no solo a los pueblos originarios, sino a países y pueblos enteros a quienes sometían a una brutal colonización” (Cruz, Ramiro, González, & Mailer, 2010: 16-17).

La parte oculta de la historia sobre la defensa de los derechos humanos que los autores sacan a luz, es cómo los intentos de los países del entonces llamado “socialismo real”, de incluir en los derechos humanos los referentes a los pueblos sometidos a colonización y/o dependientes, como propuso Yugoslavia, fueron rechazados una y otra vez por las potencias occidentales. (Cruz, Ramiro, González, & Mailer, 2010: 16-17).

Otra nota no menos interesante es el surgimiento de instituciones a favor de resolver “el problema del indio” con la finalidad de visibilizar a un sector que no podía ser ignorado a partir de las rebeliones campesinas como la de Emiliano Zapata entre 1911 y 1919. Dichas

iniciativas surgen en los años 30 y cuajan en 1940, con el Convenio de Pátzcuaro y el Instituto Indigenista Interamericano. Las dos propuestas fueron de la Unión Panamericana, antecedente de la actual Organización de los Estados Americanos, del cual formaron parte Bolivia, Costa Rica, Cuba, El Salvador, EEUU, Honduras, México y Perú⁴.

Nuevamente con la pretensión de “asimilar” a los indígenas incidiendo, sobre todo, en el ámbito educativo...todo para tener una mayor consideración hacia ellos, sin poner en cuestión lo más importante: el control de sus territorios y la desposesión de sus recursos. Era reconocerles para incluirlos en la sociedad nacional. “Algo como el discurso de la OIT, pero en este no se mencionaba la cuestión de la tierra” (Cruz, Ramiro, González, & Mailer, 2010: 19).

Muchas de las preguntas formuladas al principio, pueden contestarse al analizar el comportamiento de occidente y sus principios de guerra total y permanente en su defensa contra el comunismo. Sobre el convencimiento de la necesidad de mantener el *statu quo* como la situación más segura, tanto en el plano nacional como el internacional, aludiendo a su teoría realista de las relaciones internacionales o, los de las DSN: Conquistar al precio

más bajo posible, preferiblemente sin derramamiento de sangre, las áreas y territorios previstos como aptos para una integración política.

Estados Unidos, Inglaterra, España, por lo general no ratifican los tratados fundamentales de derechos humanos en los que ven comprometidos sus principios de estado monolítico y hegemónico, solo propone Convenios que los benefician a ellos, como sucede con el Convenio de Diversidad Biológica, por ejemplo, firmado pero no ratificado por EEUU.

Para terminar con este apartado, se cita una vez más a Cruz, quien refiere que en la definición sobre qué son derechos y libertades fundamentales, del artículo 1, Resolución 32/130 aprobada por la Asamblea General de la ONU y que tomó naturaleza jurídica en 1977, dicho artículo proponía, entre otros, estos cuatro:

“a) Todos los derechos humanos y libertades fundamentales son indivisibles e interdependientes; deberá prestarse la misma atención y urgente consideración a la aplicación, promoción y protección tanto de los derechos civiles y políticos como a los derechos económicos, sociales y culturales.

b) La plena realización de los derechos civiles y políticos sin el goce de los derechos económicos, sociales y culturales resulta imposible; la consecuencia de su progreso duradero en la aplicación de

⁴ Hay que recordar que en esa época el presidente de Guatemala era Jorge Ubico y se negó a formar parte del Convenio de Pátzcuaro.

los derechos humanos depende de unas buenas y eficaces políticas nacionales e internacionales de desarrollo económico y social, como se reconoce en la Proclamación de Teherán de 1968.

c) Todos los derechos humanos y las libertades fundamentales de la persona humana y de los pueblos son inalienables.

d) En consecuencia, las cuestiones de derechos humanos deberán examinarse en forma global, teniendo en cuenta el contexto general de las diversas sociedades en que se insertan y la necesidad de promover la dignidad plena de la persona humana y el desarrollo y bienestar de la sociedad”

182 ◀

La resolución fue aprobada por 123 votos de los 149 Estados que formaban parte entonces de la ONU. No hubo votos en contra, pero sí 15 abstenciones entre las que hay que mencionar las de EEUU, España, Francia, Gran Bretaña y Alemania. De nuevo Occidente veía con resquemor que se reconociesen este tipo de derechos. Once países prefirieron ausentarse de la sala antes de votar” (Cruz, Ramiro, González, & Mailer, 2010:20)”.

Si bien las Naciones Unidas es una instancia fuertemente influenciada por la hegemonía occidental, es también la que promueve espacios que sería importante aprovechar, sobre todo cuando son países como Noruega, con un pensamiento más incluyente, los que las dirigen.

Pero hablando ahora de Guatemala y su participación en eventos que buscan soluciones efectivas para los pueblos indígenas, y de años más recientes: 2011, encontramos que por alguna razón, a pesar de ser uno con mayor población indígena del continente, es un país que no siempre participa en los diagnósticos de situación sobre el tema. Tal es el caso del Proyecto Regional Diagnóstico y Plan de Acción para la efectiva realización de los derechos de los pueblos indígenas en Centroamérica, financiado precisamente por el Ministerio de Relaciones Exteriores de Noruega.

En este evento se pretendía considerar las propuestas de los pueblos indígenas para integrar sus derechos sociales, políticos, culturales y económicos, pero Guatemala estuvo ausente. Y esa ausencia se nota en párrafos del informe como el siguiente: “Para integrar el enfoque de las mujeres en el Diagnóstico, se realizaron grupos focales con mujeres de todos los países, excepto Guatemala” (OACNUDH, 2011:21)

En la determinación de la estructura del análisis del diagnóstico se seleccionaron los siguientes temas: 1. Tierras, territorios y recursos naturales, 2. Consulta, 3. Libre Determinación, 4. Acceso a la justicia, 5. Participación Política, 6. Educación, 7. Salud, 8. Igualdad y No Discriminación. (OACNUDH, 2011:21).

En 2018 las gestiones de Sandra Jovel (Ministra de Relaciones Exteriores)

y Jimmy Morales (Presidente de la República) por retirar al embajador de Suecia del país, incriminándolo por ser su benefactor al donar nueve millones de dólares a la Comisión Internacional Contra la Impunidad (CICIG) y decir la verdad sobre la corrupción que impera en altas esferas, son acciones preocupantes que reafirman la nula voluntad política por viabilizar la justicia y a la vez refleja la complicidad del gobierno en obstruirla. La Deutsche Welle, *Made for minds*, escribió un reportaje, ante las reacciones gubernamentales que exigían el retiro del embajador Kompass y que puede seguirse en el link de la nota de pie de página (DW *Made for minds*, 2018)⁵.

Grado de Cumplimiento de los Acuerdos de Paz Firme y Duradera. Guatemala 1996.

Hasta aquí se han desarrollado los momentos de la historia política de Guatemala que definieron la vinculación inevitable entre la DSN y los propósitos de desarrollo que se esperaban con la firma de los Acuerdos de Paz, último que representaba, la voluntad política del gobierno y la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca para evitar la confrontación armada que

produjo aproximadamente 200,000 muertes, la destrucción y aniquilamiento de pueblos enteros.

Estaba claro que la causa principal de tanta violencia era la inequidad en la distribución de la tierra, el despojo y la negación a la población indígena de sus derechos universales. También estaba claro que la solución estaba en revertir todo eso que minaba el avance del país, no tanto hacia la “modernidad y la democracia”, como a la autodeterminación de los pueblos.

Se formularon 12 Acuerdos de Paz, de los cuales cinco son operativos y se formularon para: el cese al fuego de la guerra, la incorporación de la Unidad Nacional Revolucionaria Guatemalteca (URNG) a la participación ciudadana como partido político, las reformas a la ley electoral y los que definieron el cronograma para la paz firme y duradera. Los otros siete acuerdos, son los sustantivos, es decir, los que a largo plazo tenían que cumplirse para lograr los cambios esperados después del conflicto armado. Los criterios de evaluación utilizados para definir el cumplimiento de los acuerdos son los siguientes:

► 183

⁵ El enlace permanente de este medio de comunicación es el siguiente: <https://p.dw.com/p/2y5BQ>. En la red y sobre esta noticia: <https://www.dw.com/es/guatemala-reacciona-a-cr%C3%ADticas-por-retiro-de-embajador-sueco/a-43872280>

Tabla 2
Criterios de evaluación de la SEPAZ sobre los Acuerdos de Paz

Cumplido	Cumplido en su totalidad, y en este no se prevén acciones de seguimiento
Cumplido sostenido	Cumplido en su totalidad, y sus acciones se han mantenido en el tiempo
Cumplido parcialmente	Las acciones de un compromiso no se han realizado en su totalidad
Cumplido formalmente	Cumplido en la formalidad de su enunciado, pero no en las acciones consecutivas de su espíritu y alcances
Incumplido	No se han realizado acciones para su consecución

Fuente: (SEPAZ, 2017:11)

184 ◀

Al analizar estos criterios no se comprende la diferencia entre cumplido formalmente e incumplido, ya que al indicar que se cumplió en la formalidad de su enunciado (como todos) pero no en las acciones para lograr su cumplimiento, se deduce que realmente no hay un resultado concreto, es decir, que tampoco se ha cumplido. Resulta interesante observar que el criterio cumplido sostenido, que sería importante para todos los acuerdos, suma seis.

Independientemente de los criterios que se han utilizado para evaluar los avances, en el proceso de la firma de la paz el gobierno firmó 750 compromisos, de los cuales, según la SEPAZ, se han cumplido 366. Parcialmente se han cumplido 169 y se han dejado de cumplir 142. De los 142 que no se han cumplido (sin considerar los que dicen cumplidos formalmente) los de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas y los de Aspectos Socioeconómicos y

Situación Agraria, constituyen el 61% aproximadamente⁶. Como se observa en la tabla, para cada uno de los acuerdos hay una cantidad de compromisos. En este trabajo y por razones de espacio, solamente es posible presentar de manera general los cumplidos e incumplidos tal como los presenta la SEPAZ.

⁶ El cálculo es aproximado porque en los acuerdos sobre aspectos socioeconómicos y situación agraria, se encontró un error al desglosar la información, y según este análisis los compromisos que no se han cumplido son 64, no 61 como indica el documento de SEPAZ.

Tabla 3
Síntesis de los compromisos cumplidos y pendientes –SEPAZ–

No.	Acuerdos de Paz Estado de cumplimiento	Cumplido	Cumplido y sostenido	Cumplido parcialmente	Cumplido formalmente	Incumplido	Total
1	Acuerdo Marco sobre Democratización para la Búsqueda de la Paz por Medios Políticos. Querétaro; México, 25 de julio de 1991	1	1	4	2	0	8
2	Acuerdo Global sobre Derechos Humanos; Ciudad de México, 29 de marzo de 1994	46	3	10	3	1	63
3	Acuerdo para el reasentamiento de las poblaciones Desarraigadas por el enfrentamiento armado; Oslo, 17 de junio de 1994	21	0	12	7	22	62
4	Acuerdo sobre el Establecimiento de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico de las violaciones a los Derechos Humanos y los Hechos de Violencia que han Causado Sufrimientos a la Población Guatemalteca; Oslo, 23 de junio de 1994	26	0	0	0	0	26
5	Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas; Ciudad de México, 31 de marzo de 1995	23	2	56	11	26	118
6	Acuerdo sobre Aspectos Socioeconómicos y Situación Agraria; Ciudad de México, 6 de mayo de 1996	71	0	63	12	61	207
7	Acuerdo sobre Fortalecimiento del poder civil y Función del Ejército en una Sociedad Democrática; Ciudad de México, 19 de septiembre de 1996	81	0	14	7	27	129

Continúa...

No.	Acuerdos de Paz Estado de cumplimiento	Cumplido	Cumplido y sostenido	Cumplido parcialmente	Cumplido formalmente	Incumplido	Total
8	Acuerdo sobre el Definitivo Cese al Fuego; Oslo, 4 de diciembre de 1996	35	0	0	0	0	35
9	Acuerdo sobre reformas Constitucionales y Régimen Electoral; Estocolmo, 7 de diciembre de 1996	22	0	2	23	5	52
10	Acuerdo sobre Bases para la Incorporación de la URNG a la legalidad; Madrid, 12 de diciembre de 1996	40	0	8	2	0	50
11	Acuerdo sobre Cronograma para la Implementación, Cumplimiento y Verificación de los Acuerdos de Paz; Ciudad de Guatemala, 29 de diciembre de 1996	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A
12	Acuerdo de Paz Firme y Duradera; Ciudad de Guatemala, 29 de diciembre de 1996	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A
		366	6	169	67	142	750

Fuente: (SEPAZ, 2017:17-18)

Aunque la investigación que dio origen a este artículo incluyó la extracción en tablas separadas del Acuerdo Marco sobre democratización para la búsqueda de la paz por medios políticos, Acuerdo Global sobre Derechos Humanos, Acuerdo de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas y Acuerdos sobre Aspectos Socioeconómicos y Situación Agraria, por las razones indicadas solamente se harán algunas reflexiones sobre los que se

formularon para promover la participación ciudadana en los espacios políticos, muy importantes para hacer efectivos los cambios en el país y lograr el respeto irrestricto a los Derechos Humanos, así como el reconocimiento a la identidad y derechos de los pueblos indígenas, mismos que están contemplados en los Acuerdos Marco sobre Democratización para la Búsqueda de la Paz.

Compromiso 1: Eliminar para siempre la represión política, el fraude e imposición electoral, las asonadas y presiones militares y las acciones desestabilizadoras antidemocráticas. La SEPAZ considera que este compromiso aún no se ha logrado cumplir a cabalidad, es más solamente se ha cumplido formalmente. Existe debilidad en la aplicación de instrumentos internacionales. El 19 de abril de 2016 el Congreso dejó fuera las propuestas como la paridad de las candidaturas. (SEPAZ, 2017:20)

Compromiso 2. Respeto irrestricto a los derechos humanos. Justamente dos años después de la firma de los Acuerdos de Paz, en 1998, asesinan a Monseñor Juan José Gerardi Conedera, quien había presentado dos días antes, el 26 de abril, el informe: Guatemala, Nunca Más. Según SEPAZ, este es uno de los compromisos con menos avances. (SEPAZ, 2017:20)

Compromiso 3: La subordinación de la función de las fuerzas armadas al poder civil se considera un compromiso cumplido y sus acciones se han mantenido en el tiempo. Se fijó el 0.33% del PIB para el gasto militar. Hubo cierre de bases militares y el Estado Mayor Presidencial fue reemplazado por un cuerpo de protección presidencial de carácter civil. En 2003 fue puesto en vigencia el servicio cívico en que los jóvenes pueden prestar un servicio social en lugar de prestar servicio militar. (SEPAZ, 2017:20)

Compromiso 4: El reconocimiento a la identidad y derechos de los pueblos indígenas. La evaluación de la SEPAZ menciona nueve leyes y políticas para contrarrestar la discriminación, pero da ejemplos sobre cómo se perpetúa la situación de marginación y poca atención a los pueblos indígenas, al hacer la estimación, por ejemplo, de la cantidad de médicos que atienden la región Quiché en la que, según el contexto de 2016, hay 0.1 médicos por 10,000 habitantes. Hay poca voluntad política, poco o ningún compromiso ni responsabilidad del Estado.

Por cierto **Quiché** en el 2019, año que **ya no es considerado en esta evaluación** y guía de los acuerdos por cumplir, es una región que al igual que las más ricas del país como Alta Verapaz, Huehuetenango, la costa sur y Petén está en la mira de grandes empresas extractivas que buscan incrementar su capital, razón por la cual se evidencia un considerable movimiento de despojo de tierras so pretexto de que los recursos naturales susceptibles de explotación son propiedad del Estado.

Jimmy Morales derogó en este año y antes de dejar su mandato, el Acuerdo Gubernativo 117-2014 del 25 de marzo: Creación del Gabinete de Pueblos Indígenas e Interculturalidad, que amparaba a la población de estas regiones en la gestión del territorio y en el que se proyectaba la construcción de un complejo hidroeléctrico. Irónicamente,

Pérez Molina había creado el Gabinete en el marco del 19 aniversario de la firma del Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas (Cordero, 2019)⁷.

Compromiso 5: El efectivo resarcimiento de las poblaciones desarraigadas por el enfrentamiento armado interno. El resultado después de 20 años indica que a través de diversas organizaciones de la sociedad civil e internacionales se logró el reasentamiento de la población en sus tierras de origen. Pero su situación socioeconómica, política y cultural (algo fundamental) todavía es deficiente según el análisis de 2016. Se sigue trabajando en brindar los servicios básicos de vivienda, salud, vías de acceso y electricidad. Para las familias que han pedido apoyo al Estado se han proveído servicios básicos, pero está pendiente la reincorporación a nivel socioeconómico y político. (SEPAZ, 2017:21)

Compromiso 6: Que la democratización requiere garantizar y promover la participación en forma directa o indirecta, de la sociedad civil en general en la formulación, ejecución y evaluación de las políticas de Gobierno en los diferentes niveles administrativos, reconociendo el derecho de todos los grupos sociales constitutivos de la nación a desarrollarse

en relaciones de trabajo justas y equitativas, en sus formas propias culturales y de organización, en un pleno respeto a los derechos humanos y a la ley.

Sobre este compromiso, se concluye que a pesar de que la participación de la ciudadanía aumentó, en los comicios comprendidos entre 1999 a 2015 llegando al 71.3%, esto es efectivo solamente para la primera vuelta, ya que en la segunda la participación baja hasta en un 15%, a pesar de que se cuenta con el Sistema de Consejos de Desarrollo Urbano y Rural, integrado por 17 sectores, entre ellos las organizaciones campesinas, pueblo maya, xinca, garífuna y mujeres. Pero en la práctica se observa que no hay una participación real y activa de los interesados porque los consejos y juntas directivas influyen sobre las decisiones de las personas que lo conforman (SEPAZ, 2017:22).

Compromiso 7: Desarrollarse en relaciones de trabajo justas y equitativas, en sus formas propias culturales y de organización en un pleno respeto a los derechos humanos y a la ley. La SEPAZ considera que los Acuerdos de Paz han contribuido poco a este propósito, porque no se alcanzaron los cambios legales contemplados y continúan siendo materia pendiente para la institucionalidad pública del Estado de Guatemala. Más parece haber un retroceso, ya que la Corte de Constitucionalidad en el 2004 resolvió inconstitucional la actividad sancionatoria de la Inspectoría de Trabajo,

7 Puede consultarse la noticia en el siguiente link: <https://www.prensalibre.com/ciudades/quiche/la-derogatoria-del-gabinete-de-pueblos-indigenas-e-interculturalidad-deja-un-vacio-legal-para-las-consultas-comunitarias/>

por lo que sigue pendiente la revisión del Código de Trabajo (SEPAZ, 2017:23)

Compromiso 8: sobre democratización indica que el acuerdo debe ser divulgado ampliamente al pueblo de Guatemala y en particular a los sectores dialogantes en las reuniones que se produjeron en cumplimiento del Acuerdo de Oslo y el Diálogo Nacional, debiendo ser informados por el conciliador para procurar su adecuada comprensión. Se tiraron solamente 20,000 ejemplares de los Acuerdos en 1997. Participaron 12,000 personas convocadas por MINUGUA en charlas informativas y se capacitó a 10,000 personas del sector popular, magisterial y de las fuerzas de seguridad, pero se constató que en el área rural hay desconocimiento de los Acuerdos, pues la información está centralizada (SEPAZ, 2017:23). Las evaluaciones de la SEPAZ sobre el Acuerdo Marco para el 2016, establece un período de ocho años para terminar con el cumplimiento de los Acuerdos desde 2018 hasta 2026.

El 50% de estos compromisos se ha cumplido parcialmente, ya que no se han eliminado para siempre las formas de represión del Estado, sobre todo en lo que concierne a la defensa del territorio de los pueblos indígenas. Tampoco el fraude electoral ni la imposición política, como se observó en los comicios de agosto de 2019, cuando negaron la candidatura de quien consideraron una amenaza. Tampoco hay

difusión ni educación constante a todo nivel, sobre los Acuerdos de Paz.

Como se recordará como parte de los Acuerdos de Paz, se intentó en 1999 su incorporación a la Constitución Política de la República. Pero hubo vicios en ese proceso que lograron el cometido de confundir a la población, como la formulación de preguntas que parecían estar dirigidas más al gremio de abogados del país que a un pueblo con altos índices de analfabetismo, por ejemplo:

“Pregunta 1: Ratifica usted las reformas a la Constitución Política de la República de Guatemala, aprobadas por el Congreso de la República en materia de “Nación y Derechos Sociales”, contenida en los Artículos:1,66,70,94.110,135 literal g), 143. Transitorios 13,30,32 ” (OEA, 1999: 3).

Además el informe de resultados de la consulta, presentado por la OEA muestra un grave error de sumatoria de votos, pues muestra un total de 4,085,832. Pero al revisar la suma el total real es de 3,933,458 de votos, lo cual representa un diferencia de 152,374 votantes prácticamente inexistentes. Lo que asombra es que era la OEA la observadora del proceso. El informe presentó un abstencionismo del 82% de la población masculina y 88% de la femenina (OEA, 1999: 15-29). Otro movimiento poco honorable, fue la manipulación de la opinión pública a través de los medios de comunicación que

claramente señala Verdugo al citar una nota del periódico Siglo XXI, y que responde de nuevo a las políticas de la DSN, sobre el desprestigio contra el enemigo y el sostenimiento del *status quo*:

“(...) Es una genuina preocupación de muchos ciudadanos, ver que la igualdad, el pilar que nuestra Carta Magna subraya para evitar –precisamente– la discriminación y la hegemonía de un grupo sobre otro, está siendo incuestionablemente violada en la Constitución Política de Guatemala, al otorgarle –con nombre y apellido– privilegios especiales a un sector de nuestra sociedad” (Verdugo, 2007:667).

190 ◀

La Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala (ODHAG) también señala en su evaluación del 2006 una tendenciosa y débil divulgación de los Acuerdos, pero sobre todo, la desarticulación de la Coordinadora de Pueblos Mayas de Guatemala (COPMAGUA) que era legítima, representativa y legal, y que no se restituyó, lo cual dificultó continuar de forma integral y coordinada la implementación del AIDIPI, así como su divulgación y monitoreo continuo. Esto como consecuencia de la decepción por el fracaso de la consulta popular (ODHAG, 2007).

Luego hubo funcionarios de gobierno que al ser entrevistados respondieron sobre el seguimiento a los Acuerdos: “Allí sí no le podría decir porque yo no he monitoreado qué compromisos han sido adquiridos y

qué no, y por primera vez soy funcionario y nunca he estado comprometido o vinculado al tema”, (ODHAG, 2007:45). Estas experiencias dan cuenta de la gravedad de la situación y la profundidad del golpe desarticulador. En ese momento el sector indígena por su parte, ya percibía que el AIDIPI solamente se había cumplido en un 20% de los acuerdos, que un 30% se había cumplido “a medias” y un 50% no se había cumplido (ODHAG, 2007).

Sobre los problemas de la tierra la ODHAG señala la forma sistemática en que la Cámara del Agro se opone a cualquier reforma respecto a la problemática agraria, como la que propuso la Corte Suprema de Justicia sobre la necesidad de crear Tribunales Agrarios y darle solución a las necesidades de los campesinos y comunidades indígenas que aún no contaban con la certeza jurídica de la tierra. (ODHAG, 2007)

En el 2016, el mismo año en que SEPAZ publica los resultados del seguimiento a los Acuerdos, que se discuten en este documento, también lo hace el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo y recuerda que “el cumplimiento de los Acuerdos de Paz es un compromiso histórico e irrenunciable, no solo para el gobierno sino para todos los guatemaltecos”. (PNUD, 2016)

Sobre la implementación del AIDIPI la valoración del PNUD es que son positivos, porque el reto de cambiar una estructura

de Estado que lleva siglos funcionando es fuerte y aunque parezcan muchos 20 años de lucha con pocos resultados, han contribuido a sentar precedentes jurídicos nacionales e internacionales a favor de los derechos de los pueblos indígenas en los ámbitos públicos y privados, especialmente en la lucha contra la discriminación legal y de hecho. (PNUD, 2016)

Además se ha tipificado la discriminación étnica como delito y se ha ratificado el Convenio 169 de la OIT. Los pueblos indígenas tienen el desafío de profundizar acciones en este escenario. La implementación del AIDIPI, según el PNUD puede fortalecer los procesos de articulación y reconstitución territorial (PNUD, 2016).

Sobre el problema de la tierra indica que se debe retomar la implementación de los derechos relativos a la tierra puesto que tendría la oportunidad de anclarse en “el amplio desarrollo jurisprudencial –local e internacional– donde hay una activa participación de profesionales pertenecientes a los propios pueblos indígenas, lo cual no existía 20 años atrás. Las bases jurídicas serían la Ley Marco de los Acuerdos de Paz, el Convenio 169 de la OIT, la Declaración de las Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas y la Constitución Política de la República. (PNUD, 2016)

El análisis realizado por el PNUD en la lucha por la discriminación indicaba en

2016, un avance del 54%; en los derechos culturales del 29.15% y en los derechos civiles, políticos, sociales y económicos en un 20.6%. Concluye que en promedio se ha obtenido un 34.73% en la implementación del AIDIPI. (PNUD, 2016).

Conclusiones

Desde la época colonial las estrategias de dominación occidental, han asegurado tal como se lee en sus principios de seguridad nacional, su hegemonía en el continente, porque se basan en una cultura de guerra, ofensiva y combativa que desarrollaron a lo largo de su propia historia. La conquista de nuevos territorios, la ambición de riqueza y la superioridad militar, no hizo más que elevar su etnocentrismo y su determinación por hacer suyos los territorios descubiertos. Eso significaba imponer sus leyes, su idioma, su política y su religión.

La resistencia de los pueblos conquistados ha sido por eso un problema, porque en Guatemala, como en otras regiones, prevalecen los idiomas nativos, el vestuario, la espiritualidad y su arte, por lo que puede decirse que aún no han sido conquistados. No ha sido la violencia, que no es lo mismo que poder, ni los intentos de integración, que no son lo mismo que autenticidad, ni los vejámenes psicológicos producto de la intolerancia, armas suficientes para anular a los pueblos.

Pero sí ha sido sin duda, un arma poderosa, aquella que ha dividido a las poblaciones a través del dinero, privilegios, religiones y símbolos militares, logrando a través de un engaño fútil penetrar la mente y conciencia de algunos que se creyeron la falsa idea de que es vergonzoso ser maya, xinca o garífuna. Finalmente el desprestigio de la esencia, ha sido un principio maquiavélico que logró la destrucción entre congéneres antes y ahora. Y aún más, logró la división entre el indígena y ladino (o no indígena) aunque ambos sufrieron en mayor o menor grado el azote de la pobreza y el racismo.

Hablando del aparato de Estado, está claro que no contribuirá al fortalecimiento de la institucionalidad, debilidad aprovechada y explotada por la hegemonía mundial, que encontrará en la inexistente responsabilidad de los Estados, la excusa para no incidir en las políticas de pueblos indígenas. De tal manera que el cumplimiento de las políticas como los Acuerdos de Paz están sujetas a la determinación de la ciudadanía activa, crítica y consciente de la confrontación oculta y a la vez manifiesta que a diario nos someten.

Bibliografía

- Cordero, H. (7 de marzo de 2019). La derogatoria del Gabinete para Pueblos Indígenas e Interculturalidad deja un vacío legal para las consultas comunitarias. *Prensa Libre*.
- Cruz, A., Ramiro, P., González, E., & Mailer, M. (2010). *Pueblos originarios en América. Guía introductoria de su situación*. Pamplona-Iruña: ALDEA ALTERNATIVA DESARROLLO.
- DW Made for minds. (22 de Mayo de 2018). Guatemala reacciona por críticas al retiro del embajador sueco. *DW Made for minds*.
- García Fanlo, L. (2007). El laboratorio de la contrainsurgencia. Las formas de la guerra y el conflicto de baja intensidad en Guatemala (1960-1996). En F. Nieves, *Aportes para una sociología de la guerra*. Buenos Aires, Argentina: Proyectos.
- Gleijeses, P. (1991). *La Esperanza Rota. La revolución guatemalteca y los Estados Unidos, 1944-1954*. Princeton: Editorial Universitaria.
- Hemeroteca PL. (10 de septiembre de 2017). *1904: nace Juan José Arévalo Bermejo*. (P. Libre, Productor) Recuperado en mayo de 2020, de Prensa Libre: <https://www.prensalibre.com/hemeroteca/hace-111-aos-nacio-juan-jose-arevalo/>
- Leal, F. (15 de junio de 2003). La doctrina de seguridad nacional: Materialización de la guerra fría en América del Sur. *Revista de Estudios Sociales* (15), 74-87.
- Martínez Peláez (a), S. (febrero de 1986). Algo sobre repartimientos. *Investigación para la docencia*, 2, 1-19.
- Murillo Jiménez, H. (1,985). La intervención norteamericana en Guatemala en 1954, dos interpretaciones recientes. (U. d. Rica, Ed.) Costa Rica.
- OACNUDH. (2011). El pasado es nuestro futuro y el futuro nuestro pasado. *Diagnóstico sobre la situación de los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas de América Central*. (OACNUDH, Ed.)
- ODHAG. (2007). Informe sobre su cumplimiento a 10 años de su vigencia. Acuerdo de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas. Guatemala.

- OEA. (1999). *Observación electoral. Consulta Popular 16 de mayo de 1999. Reformas Constitucionales*. Guatemala.
- PNUD. (2016). *Acuerdos sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas. Avances y desafíos, a 20 años de la firma de los Acuerdos de Paz*. Guatemala.
- Raymont, H. (2007). *Vecinos en conflicto: la historia de las relaciones entre Estados Unidos y Latinoamérica, desde Franklin Delano Roosevelt*. México: Siglo Veintiuno.
- Rostica, J. (2017). El anticomunismo y el fracaso de la “integración” del indio. Hacia la coyuntura crítica del genocidio en Guatemala”. *THEOMAI, Estudios críticos sobre Sociedad y Desarrollo*, 1-19.
- Rostica, J. C. (Abril de 2014). Las legitimaciones de la dictadura militar en Guatemala (1982-1985). *Aletheia*, 4(8).
- SEPAZ. (2017). *Agenda Política de la Paz 2016-2017, compromisos por cumplir*. Guatemala : Serviprensa, S.A.
- Tahar, M. (julio-septiembre de 2007). La teología de la liberación en América Latina. *Revista Mexicana de Sociología*(3), 427-456.
- Tauli-Corpuz, Victoria. (2018). *Declaración final de la Relatora Especial de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, Victoria Tauli-Corpuz al concluir su visita a Guatemala*. Guatemala: Naciones Unidas. Derechos Humanos. Oficina del Alto Comisionado.
- Velásquez Rivera, É. (enero-abril de 2002). Historia de la Doctrina de Seguridad Nacional. (C. C. Sociales, Ed.) Colombia.
- Verdugo, L. (2007). La frontera racista y el discurso de los medios en Guatemala. *Discurso y Sociedad*, 663-680.

Situación metodológica de enseñanza-aprendizaje del kaqchikel como L2 ciclo básico

Methodological situation of teaching-learning of kaqchikel as L2 basic cycle

Pedro Morejón Patzán

Resumen: Esta investigación se realizó con el objetivo de identificar la metodología que aplican los docentes en la enseñanza del idioma kaqchikel como segunda lengua. Como parte del proceso se realizó una investigación bibliográfica, luego el trabajo de campo que consistió en visitar los centros educativos para obtener información con estudiantes y docentes de Institutos Nacionales de Educación Básica de los municipios de Patzicía, San Juan Comalapa, Patzún, San Andrés Itzapa y Chimaltenango cabecera, mediante una boleta de opinión.

Se verificó que los docentes no aplican una metodología en particular, sino procedimientos en forma aislada; en cuanto a procesos metodológicos la motivación y la sensibilización como recurso pedagógico ha sido descuidada. Se sugiere asociar los procedimientos metodológicos con las técnicas y recursos didácticos y fortalecer la autoestima del estudiante mediante la sensibilización. Asimismo, promover la comunicación en la segunda lengua que permita adquirir la competencia comunicativa.

► 195

Palabras clave: Idioma, Kaqchikel, Metodología, Segunda Lengua, Enseñanza.

Summary: This research was carried out with the aim of identifying the methodology applied by teachers in teaching the kaqchikel language as a second language. As part of the process, a bibliographic investigation was carried out, followed by fieldwork that consisted of visiting educational centers to obtain information with student and teachers from National Institutes of Basic Education in the municipalities of Patzicía, San Juan Comalapa, Patzún, San Andrés Itzapa and Chimaltenango header, through an opinion ballot.

It was verified that teachers do not apply a particular methodology, but rather procedures in isolation; regarding methodological resource have been neglected. It is suggested to associate methodological procedures with didactic techniques and resources and to strengthen

the student's self-esteem by raising awareness. Also promote communication in the second language to acquire communication skills.

Keywords: language, kaqchikel, methodology, second language, teaching.

I. Introducción

196 ◀

El tema por tratar es con relación a la enseñanza del idioma kaqchikel como subárea Idiomas Mayas L1 (primera lengua) y L2 (segunda lengua) idioma kaqchikel en el nivel medio ciclo básico en el área de Comunicación y Lenguaje, que se está desarrollando a partir de la construcción de un nuevo Curriculum Nacional Base (CNB), que contempla como un eje de la multiculturalidad e interculturalidad, en busca de una educación para la unidad, diversidad y convivencia.

El idioma kaqchikel como elemento cultural identifica a las personas de ascendencia maya kaqchikel, según Chacach (1999) “desde la época colonial, los idiomas indígenas no han tenido el apoyo para su desarrollo e implementación, debido al sistema dominante lingüístico imperante en Guatemala” (p.14). Ahora existen fundamentos legales que favorecen la promoción de los idiomas nacionales según

el Decreto Legislativo 19-2003. En este caso el idioma kaqchikel debe fomentarse en la educación formal que se imparte en los centros educativos, especialmente en la formación de los estudiantes del nivel medio en el ciclo básico.

La enseñanza de los Idiomas Mayas es una nueva implementación en el sistema educativo nacional, por eso la importancia de haber realizado esta investigación en el 2012 con el aval de la Universidad Rafael Landívar de Guatemala, sobre la Metodología que se utiliza en la enseñanza del idioma kaqchikel como segunda lengua en el nivel medio ciclo básico, con la finalidad de identificar cómo se desarrolla el proceso de enseñanza y qué metodología aplican, para después de su análisis, hacer propuestas que contribuyan a mejorar la enseñanza del idioma kaqchikel como segunda lengua para fortalecer y valorar el idioma kaqchikel.

El resultado de la investigación da a conocer cómo se desarrolla actualmente el proceso de la enseñanza del idioma kaqchikel como segunda lengua, la metodología que se aplica y las habilidades lingüísticas del docente; esto contribuye a evaluar el proceso y formular nuevas estrategias metodológicas para lograr la efectividad y calidad de los estudiantes, enriquecer los conocimientos que ya poseen, que adopten actitudes que valoran su identidad, capaces de desempeñarse en la vida diaria y sean agentes de un cambio social y cultural.

Debido a que el idioma kaqchikel no tiene el mismo estatus con el idioma español, no se desarrolla con el mismo interés de parte de docentes y estudiantes, de esa manera no existe una exigencia de la efectividad de la enseñanza, aunque el Curriculum Nacional Base sí proyecta a través del aprendizaje del idioma kaqchikel como segunda lengua, un cambio de actitud en el estudiante por el fortalecimiento de su identidad cultural y autoestima personal. Con la investigación se demuestra que el idioma kaqchikel, como cualquier idioma de prestigio, requiere para su enseñanza de una metodología adecuada al contexto; de esa manera se hace conciencia en el docente que tiene a su cargo el desarrollo de esta subárea, la importancia de aplicar una metodología adecuada.

En la aplicación de metodologías para la enseñanza de idiomas mayas, generalmente se piensa en el idioma maya como L1, sin embargo, las nuevas generaciones

kaqchikeles, poseen el castellano como lengua materna, es necesario desarrollar el idioma kaqchikel como segunda lengua.

Una metodología de enseñanza de idioma como segunda lengua, comprende los siguientes componentes: la planificación y el desarrollo de este en el aula o ambiente educativo con los estudiantes, abarca los siguientes aspectos: la motivación, los recursos didácticos, el uso de la tecnología, la relación docente-alumno, comportamiento del alumno en clase y el nivel de aceptación de parte del estudiante.

Para obtener la información de los componentes y aspectos necesarios de una metodología, se aplicó una boleta de opinión con diez preguntas a docentes en servicio y estudiantes de primero básico, con esto se verificó el proceso de enseñanza del idioma kaqchikel como segunda lengua que desarrollan los docentes en los centros educativos seleccionados.

Debido a la amplitud del área geográfica de la región kaqchikel, la investigación únicamente se realizó en cinco institutos nacionales de los municipios de: Patzicía, San Juan Comalapa, Patzún, San Andrés Itzapa y Chimaltenango cabecera. Para la selección de la muestra se tomó en cuenta la ubicación geográfica para la movilización hacia los municipios, la población en su mayoría son mayas kaqchikeles, municipios donde se manifiesta la pérdida del idioma kaqchikel como lengua materna.

La investigación presenta las debilidades de la formación docente en la aplicación de la metodología para la enseñanza del idioma kaqchikel como segunda lengua y las fortalezas que poseen en el desarrollo de la formación integral del estudiante. De esta manera los y las docentes puedan conocer la realidad en el desarrollo de la enseñanza del idioma kaqchikel, presten atención a la importancia del uso de técnicas y recursos pedagógicos, para motivar al estudiante en el proceso de aprendizaje, asimismo las autoridades educativas al conocer al respecto presten la debida atención para tomar acciones en beneficio de lograr una educación de calidad en el contexto de la multiculturalidad y multilingüismo que caracteriza al país.

A nueve años después de realizada la investigación, los resultados obtenidos aún siguen siendo los mismos, dado a que desde los órganos superiores del Ministerio de Educación y docentes, no han tomado acciones para fortalecer el proceso de enseñanza aprendizaje y lograr las competencias en los estudiantes del ciclo básico, tal como lo establece el CNB.

II. Método

Los sujetos de esta investigación lo conformaron 10 docentes en servicio y 135 estudiantes de cinco Institutos Nacionales de Educación Básica de los municipios de Patzicía, San Juan Comalapa, Patzún, San Andrés Itzapa y Chimaltenango

cabecera. Considerando que la cantidad de docentes que desarrollan el idioma kaqchikel por establecimiento educativo es un máximo de 2 catedráticos, se tomaron como sujetos el 100%, que hacen un total de 10 docentes. En cuanto a estudiantes se calculó que hay un promedio de 50 en primero básico en cada instituto, que hacen un total de 250, de este universo se tomó una muestra simple aleatoria de 135 estudiantes hombres y mujeres, a quienes se les aplicó una boleta de opinión para encontrar las respuestas de la metodología de enseñanza del idioma kaqchikel que aplican los docentes en primero básico de los cinco institutos.

La selección de los centros educativos y municipios sujetos de la investigación se hizo en base a los siguientes criterios: (a) Centros educativos del sector oficial; (b) Aplicación del nuevo Curriculum Nacional Base del área Comunicación y Lenguaje la subárea de Idioma Kaqchikel como L2 y (c) Estudiantes kaqchikeles culturalmente que han perdido el idioma kaqchikel como lengua materna, lo cual significa que el idioma kaqchikel es su segunda lengua. Fueron seleccionados cinco municipios representativos de la región kaqchikel del área urbana donde la mayoría de las familias son indígenas kaqchikeles, que por diversas razones han perdido el uso del idioma kaqchikel como lengua materna, el castellano es la lengua de comunicación, asimismo por el factor tiempo fueron seleccionados los

municipios que se ubican en el área central de la región lingüística kaqchikel.

Instrumentos

Para la recopilación de información se aplicó una encuesta dirigida a docentes y estudiantes que cursan primero básico de los mismos establecimientos educativos, los resultados fueron analizados para encontrar respuestas a la pregunta generadora: ¿Qué metodología aplican los docentes en la enseñanza del idioma kaqchikel como segunda lengua? Tomando en cuenta que la variable es de carácter cualitativa, la encuesta consistió en diez preguntas cerradas, para encontrar las diferentes opiniones sobre las metodologías aplicadas en el proceso de enseñanza del idioma kaqchikel como segunda lengua, asimismo una guía de entrevista utilizada en la comunicación con los docentes donde se obtuvo información sobre la variante dialectal, duración de los períodos de clase, texto que utiliza y los mayores obstáculos que afronta.

Procedimientos

Para lograr los objetivos de la investigación se desarrollaron las siguientes actividades tanto de gabinete como de campo:

- a) La selección del tema de investigación se realizó mediante un diagnóstico del avance en el desarrollo de la enseñanza del idioma kaqchikel en los centros

educativos oficiales del nivel básico; se construyó el perfil del tema de investigación, el planteamiento del problema y los objetivos;

- b) Luego de la aprobación del perfil del proyecto de investigación, se inicia la elaboración del marco teórico en base a la consulta de bibliografías existentes;
- c) Se elaboraron instrumentos, que fueron utilizados en la recopilación de información, dicho instrumento fue validado mediante juicio de expertos;
- d) Visita a los centros educativos seleccionados donde se contactó a las autoridades educativas para solicitar la autorización de realizar la investigación;
- e) Se aplicaron los instrumentos en el momento de acuerdo a lo acordado con cada una de las autoridades del centro educativo que dependió de la jornada de trabajo, en algunos casos fue matutina y en otra vespertina;
- f) Se realizó una interpretación de toda la información recabada en los cinco establecimientos;
- g) Se procedió a realizar un análisis minucioso y la discusión de los resultados obtenidos;
- h) Se elaboró el informe final para presentarlo a las autoridades de la Universidad.

III. Presentación y análisis de resultados

Se aplicó un procedimiento sistemático para tabular los datos de las boletas de opinión que contienen diez preguntas, aplicando procedimientos estadísticos para la interpretación de las respuestas a la interrogante ¿Qué metodología aplican los docentes en la enseñanza del idioma kaqchikel como segunda lengua en cinco Institutos Nacionales de Educación Básica del departamento de Chimaltenango? de esta manera el resultado que se obtuvo es significativo y confiable.

200 ◀

Resultados

El 50% de los maestros encuestados indicó motivar a sus alumnos a través de cantos, juegos, chistes e historias para lograr que aprendan el idioma kaqchikel; mientras que un 50% no contestó.

El 70% de maestros indicó que cuando imparte el idioma kaqchikel, los estudiantes manifiestan interés en la clase, un 20% muestran motivación y el 10% muestran aburrimiento.

Todos los docentes encuestados manifestaron que cuando los estudiantes se confunden en la pronunciación de palabras, las correcciones se hacen en el mismo momento.

El 60% de los catedráticos hacen uso del diálogo con los estudiantes en el aula

para facilitar el aprendizaje del idioma kaqchikel, mientras que el 30% lo hace algunas veces y el 10% nunca lo hace.

Todos los catedráticos indicaron estar de acuerdo y es fundamental que el docente domine muy bien la habilidad oral del idioma kaqchikel para desarrollar dicha enseñanza como segunda lengua.

El 70% de docentes desarrolla con prioridad la habilidad de escritura en el proceso de la enseñanza, mientras que el 30% lo hace muy poco.

La mitad de los docentes encuestados indicó que desarrolla con mucho énfasis el aprendizaje de la gramática con los estudiantes y la otra mitad lo hace poco o nada.

Con relación a la actitud de los estudiantes en el aprendizaje del idioma kaqchikel, la mitad de los docentes encuestados indicó que muestran poco interés en el aprendizaje, únicamente un 30% manifestó haber observado mucho interés.

Más de la mitad de los docentes encuestados indicó estar de acuerdo que el estudiante al aprender a leer y escribir en kaqchikel le facilita hablar y entender posteriormente, mientras que el resto manifestó que esto puede darse algunas veces.

Casi todos los docentes encuestados manifestaron estar totalmente de acuerdo que la lectura y escritura en idioma kaqchikel

son dos habilidades que deben desarrollarse juntamente con escuchar y hablar.

El 47% de los estudiantes encuestados indicaron que el docente motiva el aprendizaje del idioma kaqchikel a través de cantos, juegos, chistes e historias, mientras que más de la mitad no contestó, lo cual significa que el catedrático/catedrática no motiva a los estudiantes.

Casi la mitad de los estudiantes encuestados manifestaron que el catedrático cuando desarrolla la clase de idioma kaqchikel, da mucha participación durante la misma, mientras que la otra mitad algunas veces, poco o nada.

El 78% de los educandos encuestados indicó que el profesor/profesora corrige en el momento los errores de pronunciación cuando intentan hablar en kaqchikel, mientras que un 20% lo hace algunas veces en su momento o posteriormente.

La mitad de los estudiantes encuestados manifestó que existe una relación de confianza con su profesor/profesora de kaqchikel en el aula, mientras que la otra mitad indicó poco o nada. Casi todos los estudiantes encuestados indicaron que su profesor/profesora habla perfectamente el idioma kaqchikel.

Más de las dos terceras partes de los estudiantes encuestados manifestaron que el profesor/profesora prioriza mucho la

lectura y escritura del idioma kaqchikel en la clase, mientras que una mínima parte prioriza algunas veces o nunca.

El 60% de estudiantes encuestados indicó que el profesor/profesora prioriza mucho la enseñanza de la gramática del idioma kaqchikel en los contenidos del curso, mientras que el 40% algunas veces, poco o nada.

La mitad de los educandos encuestados indicó que el catedrático/catedrática organiza pequeños diálogos que los motiva a aprender el idioma kaqchikel, mientras que la otra mitad lo hace algunas veces, poco o nunca.

Casi todos los estudiantes encuestados manifestaron que en la clase de kaqchikel el profesor/profesora prioriza la enseñanza de la lecto-escritura y la correcta aplicación de las normas gramaticales.

La mitad de los estudiantes encuestados indicó que el profesor/profesora utiliza el idioma kaqchikel para dar su clase y la otra mitad utiliza muy poco, es decir que utiliza más el castellano.

IV. Discusión

Los resultados de la investigación realizada con docentes y estudiantes mediante una boleta de opinión, manifiesta que los docentes han descuidado la motivación de los estudiantes para el aprendizaje del

idioma Kaqchikel; únicamente el 50% de los maestros motiva a través de cantos, juegos, chistes e historias; asimismo la boleta de opinión de estudiantes el 47% indicó que son motivados a través de cantos, juegos, chistes e historias. La motivación como un recurso metodológico es necesaria para sensibilizar y despertar el interés en el estudiante; tal como lo indica en su tesis Duarte (2007) cuando señala “la importancia de tomar en cuenta el clima de afecto y confianza para que el educando fortalezca su autoestima y se sienta motivado hacia el aprendizaje de una segunda lengua” (p.77) Asimismo la metodología del enfoque comunicativo según Hernández (2009) indica: “Para lograr el fortalecimiento del aprendizaje de una segunda lengua, es necesario motivar y sensibilizar al estudiante sobre el aprendizaje de la segunda lengua, su valor histórico, cultural y el desarrollo social y personal que implica dominarlo” (p.56) en este caso el idioma kaqchikel.

Con relación a la participación activa del estudiante en el aula, el 47% de estudiantes indicó que el docente permite la participación activa, mientras que la otra mitad manifestó algunas veces, poco o nada; la participación activa es muy importante para el aprendizaje de un segundo idioma, tal como indica la tesis de Rodas (2004) “Es necesario implementar una nueva metodología haciendo que el estudiante participe en su aprendizaje de forma activa y no pasiva” (p. 81) La metodología de la

enseñanza debe ser activa y dinámica, que responda a las necesidades de los educandos y al contexto, asimismo el docente que las aplica sea un ente de cambio social, cultural y tecnológico, aspectos que influyen en la vida de todos los educandos.

Las correcciones en la pronunciación en el intento de hablar en kaqchikel, según la boleta de opinión de docentes el 100% hace las correcciones a los estudiantes cuando se equivocan en el momento cuando intentan hablar en kaqchikel, asimismo los estudiantes el 78% indicó que las correcciones las recibe cuando se equivocan en el momento de intentar hablar en kaqchikel; esto indica que los docentes corrigen a los estudiantes cuando se equivocan en la pronunciación de las palabras en el mismo momento cuando hacen el intento de hablar. Según la metodología del enfoque comunicativo propuesta por Hernández (2009) indica tener presente, “como es una segunda lengua dificultará la familiarización de sonidos propios como el orden de la estructura gramatical de las frases y oraciones, por eso las correcciones nunca deben impedir el proceso comunicativo” (p.61) buscar un momento oportuno para hacer las correcciones.

El diálogo como una técnica en el proceso para el aprendizaje del idioma kaqchikel con los estudiantes, según la información recabada en la boleta de opinión de maestros el 60% de los docentes utiliza el

diálogo, mientras que un 40% lo hace pocas veces o nunca. Esta información indica que casi la mitad de los docentes desarrolla la clase en forma teórica o memorística, no se aprovecha el diálogo como un recurso valioso para lograr la habilidad de hablar y escuchar en el estudiante. Según Oñate (2005) indica que, “El docente debe auxiliarse de materiales técnicos y recursos didácticos para facilitar el proceso de aprendizaje de una segunda lengua a los estudiantes” (p.71); de la misma manera Stephen K. (1981) al referirse a la adquisición de una segunda lengua indica “Las tareas comunicativas o el diálogo en el aula es una técnica pedagógica que favorece la interacción entre los participantes en el sentido de ayudarse mutuamente en el aprendizaje de una segunda lengua” (p.101) la interacción debe darse entre estudiante y docente y entre los mismos estudiantes; esta técnica pedagógica lo establece con mucha importancia la metodología natural propuesta por Krashen y Terrell (1983), donde explica “A través del diálogo el estudiante entra en contacto directo con la lengua, comparte situaciones vivas de comunicación oral y escrita” (p.46); es la razón que las actividades en el aula deben ser comunicativas entre los mismos estudiantes, lo cual permite que la clase sea activa y dinámica.

En la boleta de opinión de docentes todos indicaron que dominar bien el idioma kaqchikel es fundamental para desarrollar la enseñanza como segunda lengua; los

estudiantes (89%) manifestaron que su maestro/maestra domina perfectamente el idioma kaqchikel en forma oral, esta situación favorece el proceso de la enseñanza; coincide con uno de los requerimientos propuestos por Oñate (2005) sobre la metodología del enfoque comunicativo, “El docente debe ser hablante del idioma y manejar bien la variante dialectal de la región” (p.80); este perfil lo tienen los docentes que desarrollan la enseñanza del idioma kaqchikel en los cinco centros educativos investigados, lo cual fue verificado a través de la entrevista con los docentes.

Según la boleta de opinión de docentes el 50% indicó que prioriza el aprendizaje de la habilidad escrita de acuerdo con las normas gramaticales del idioma kaqchikel en la enseñanza, así también creen que aprender a leer y escribir en kaqchikel, facilita hablarlo posteriormente; los estudiantes (60%) manifestaron que su profesor y/o profesora enfatiza la enseñanza de la lectura y escritura. Esta priorización es una de las características que establece la metodología gramática-traducción propuesta por Pardo y Vigil (2005) se basa en “la memorización de reglas gramaticales y lista de vocabulario descontextualizado, donde el estudiante aprende sistemáticamente la sintaxis y la morfología” (p.63); este método no tiene interacción oral en la segunda lengua; procedimiento que permite a los estudiantes alcanzar la habilidad de lectura y escritura, lo cual resta importancia a la

habilidad de escuchar y hablar. Mientras el objetivo principal es que el estudiante logre comunicarse con personas hablantes del idioma que está aprendiendo, no es necesario que maneje las estructuras gramaticales sin errores.

V. Conclusiones

- A) Se verificó que los docentes que desarrollan la subárea de Idioma Kaqchikel como Segunda Lengua en primero básico de cinco Institutos Nacionales de los municipios de: Patzicía, San Juan Comalapa, Patzún, San Andrés Itzapa y Chimaltenango, cabecera, no aplican una metodología en particular, sino hacen uso de procedimientos metodológicos en forma aislada, hace falta combinar las acciones, con las técnicas y recursos didácticos, para que la enseñanza responda a las necesidades del educando, asimismo que la forma de enseñar se adecue al contenido y contexto sociocultural donde se desarrolla el aprendizaje.
- B) La motivación es un recurso pedagógico necesario en los procesos metodológicos para la enseñanza aprendizaje del idioma kaqchikel como segunda lengua, lo cual ha sido descuidado por los docentes según muestra la información recabada. El éxito del aprendizaje de un segundo idioma depende del grado de

motivación que tenga el estudiante, si está motivada presta atención y colabora con el docente en el aula.

- C) La sensibilización es importante e indispensable como proceso metodológico en el aprendizaje de un segundo idioma, en este caso el idioma kaqchikel, por ser un idioma indígena históricamente el hablante ha sido víctima de la discriminación y racismo, es necesario cambiar esa mentalidad y crear nuevos conceptos para que el estudiante aprendiz del idioma kaqchikel desarrolle una autoestima que le permita identificarse a la cultura que pertenece.
- D) El diálogo entre estudiantes y docentes o entre los mismos estudiantes es una técnica efectiva en el aula poco utilizado por los docentes en el desarrollo de las clases, esto nos indica que la clase se limita a conocimientos teóricos no así el desarrollo de la habilidad de escuchar y hablar. De acuerdo a la información recabada se identificó que hacen uso de algunas técnicas, aunque en mínima parte de los cuales mencionaron: el canto, chistes, juegos e historias.
- E) Se identificó que los docentes priorizan la escritura gramatical en la enseñanza-aprendizaje, esto permite que el estudiante logre aprender normas ortográficas, reglas gramaticales, pero no así la habilidad de comprender

y expresar mensajes en el segundo idioma, competencias establecidas en el área de Comunicación y Lenguaje subárea Idiomas Mayas L2.

- F) Cuando los estudiantes intentan hablar en el segundo idioma, lógicamente la pronunciación de ciertos sonidos no es la correcta, esto no debe impedir el proceso comunicativo, conforme se avanza en la práctica se va mejorando; sin embargo, según datos recabados indican que los docentes hacen las correcciones en ese mismo momento, esto desmotiva a los estudiantes y pierden el deseo por continuar el proceso de aprendizaje.
- G) Se identificó que los docentes que desarrollan la subárea de Idioma Kaqchikel como Segunda Lengua en los cinco institutos nacionales investigados, dominan bien el uso del idioma kaqchikel en su forma oral, requisito indispensable para el docente que desarrolla esta subárea, lo cual favorece su desenvolvimiento como docente, sin embargo no se descarta la importancia de tener la habilidad de lectura y escritura, quienes manifestaron tener deficiencias en el conocimiento sobre la gramática del idioma kaqchikel; así también en el uso de técnicas, recursos didácticos y metodología para desarrollar con profesionalismo la enseñanza del idioma kaqchikel como segunda

lengua y así alcanzar los objetivos según el Curriculum Nacional Base.

- H) Una de las dificultades que afrontan los docentes es la falta de materiales para auxiliarse en el desarrollo del idioma kaqchikel, no existe un texto guía para el docente, como también un texto pedagógico para uso del estudiante, cada docente ha construido una guía de contenidos de acuerdo con la Maya Curricular presentada en el CNB del nivel medio ciclo básico.
- I) El obstáculo que enfrentan los docentes en el desarrollo del idioma kaqchikel es la limitación del tiempo, indicaron que únicamente tienen un período semanal de 30 o 35 minutos y a veces por ciertas actividades en el establecimiento no se desarrolla la clase correspondiente; esto atrasa el proceso y se pierde el ritmo o la secuencia en el desarrollo de los contenidos.

► 205

VI. Recomendaciones

- A. Seleccionar y aplicar procedimientos de las diversas metodologías, asociarlos con las técnicas y recursos didácticos, promoviendo la comunicación en la segunda lengua en busca de alcanzar en el estudiante las cuatro habilidades: la comprensión auditiva, la comprensión escrita, la expresión oral y la expresión escrita, que permitan adquirir la competencia comunicativa.

- B. Identificar la diversidad de técnicas de motivación como un recurso pedagógico necesario en el proceso de aprendizaje de un segundo idioma, para aplicarlas en el desarrollo de las clases correspondientes. Las técnicas deberán estar acordes al contexto sociocultural componente de mayor influencia a la hora de enseñar y aprender, debido a que se aprende de forma integral y en contextos reales relacionados con la vida cotidiana.
- C. Cambiar la mentalidad negativa y fortalecer la autoestima del estudiante mediante las actitudes del docente, en el sentido de utilizar el idioma kaqchikel en todos los ámbitos, no quedarse únicamente en el discurso; tomar en cuenta este aspecto como una forma de motivar y sensibilizar al estudiante sobre la importancia del dominio de una segunda lengua.
- D. Aprovechar los espacios cívicos culturales en los centros educativos para promover y dar a conocer los conocimientos adquiridos por los estudiantes, de esa manera incentivar y sensibilizar sobre la importancia del conocimiento del idioma kaqchikel como un elemento de identidad cultural y nacional.
- E. Utilizar el diálogo y la dramatización con los estudiantes como una técnica pedagógica en el aula, porque a través de este se induce al estudiante a la comprensión auditiva y a la respuesta correspondiente, lo cual conlleva a la conversación inicial; desarrollando temas de interés acordes al contexto educativo y al perfil de los estudiantes; asimismo no olvidar la importancia del uso de los recursos didácticos que se encuentran a su alrededor, tanto materiales y humanos, y los recursos tecnológicos como equipo de cómputo y material de audio.
- F. Dar prioridad a que el estudiante adquiera la habilidad de escuchar y hablar, hasta lograr entablar una comunicación con alguien hablante del idioma, aunque paralelamente se avance también en la lectura y escritura, pero con énfasis en el aprendizaje oral de acuerdo con lo que establece el Curriculum Nacional Base en el área de Comunicación y Lenguaje subárea Idiomas Mayas L2.
- G. Evitar hacer las correcciones a los estudiantes cuando intentan pronunciar frases y les dificulta la pronunciación de ciertos sonidos propios de la segunda lengua, es natural que asemejen los sonidos a su primera lengua, no impedir el proceso comunicativo, conforme se avanza en la práctica se va mejorando.
- H. Solicitar a las Direcciones Departamentales de Educación

- y Coordinaciones Técnicas Administrativas, capacitación a los docentes encargados de la subárea de Idiomas Mayas como L1 y L2 en los centros educativos del nivel medio en el ciclo básico, en cuanto a conocimientos gramaticales del idioma kaqchikel y las metodologías para la enseñanza de segunda lengua.
- I. Crear un profesorado para la enseñanza de Idiomas Mayas como L1 y L2, para lograr la efectividad de la enseñanza y formar nuevas generaciones con una alta autoestima personal y cultural que identifique a una Guatemala multilingüe e intercultural.
- J. Construir un texto pedagógico para desarrollar la enseñanza-aprendizaje del idioma kaqchikel para cada grado, tomar en cuenta la experiencia de las personas e instituciones educativas que han venido desarrollando esta enseñanza.
- K. Ampliar a tres períodos semanales la subárea de idioma kaqchikel, tal como lo sugiere la tabla de distribución de horarios en el Curriculum Nacional Base.
- L. Aplicar la Pedagogía de Texto para la enseñanza - aprendizaje del idioma kaqchikel como segundo Idioma.

Bibliografía

Chacach C. Martín (1999). *Rujotay Kaqchikel Ch'ab'äl – Escribamos el Kaqchikel*. Instituto de Lingüística y Educación, Proyecto Edumaya, Universidad Rafael Landívar 1999.

Duarte M. (2007). “Impacto de las metodologías de enseñanza utilizadas por el docente sobre la efectividad del aprendizaje del idioma inglés”. Universidad Rafael Bellosó Chacín. Maracaibo, Venezuela. <http://www.redalyc.org/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=99318750008> (23-04-2012)

Hernández F. (2009). Los métodos de enseñanza de lenguas y las teorías de aprendizaje. Universidad de Pinar del Río, Cuba. <http://encuentrojournal.org/textos/11.15.pdf> (12-02-2012)

Krashen, S. and Terrell D. (1983). *The Natural Approach: Language Acquisition in the Classroom*. Pergamon/Alemany

208 ◀ MINEDUC (2007). *Curriculum Nacional Base. Ciclo básico del Nivel Medio*.

Oñate, D. (2005). “Enseñanza del Mapudungun como segunda lengua: una experiencia desde la investigación acción”. Tesis Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba, Bolivia. http://bvirtual.proceibandes.org/bvirtual/docs/tesis/proceib/Tesis_Domingo_Onhate.pdf (11-03-2012)

Pardo K. y Vigil N. (2005). “La enseñanza del castellano como segunda lengua en las escuelas Ebi del Perú”. http://www.aulaintercultural.org/article.php3?id_article=960 (15-04-2012)

Rodas, J. (2004). Boletín Electrónico No. 04 Facultad de Ingeniería, Universidad Rafael Landívar de Guatemala. Web: http://www.tec.url.edu.gt/boletin/url_04_inv05.pdf (05-03-2012)

Stephen K. (1981). “La Adquisición de una Segunda Lengua”. Web: <http://www.brays-ingles.com/adquisicion-de-una-segunda-lengua.html> (23-03-2012)

Documentos

Discurso de la doctora Irma Alicia Velásquez Nimatuj durante la recepción del premio Martin Diskin LASA/Oxfam 2020¹

Irma Alicia Velásquez Nimatuj

Buenas tardes, hermanas, hermanos, compañeros y colegas. Quisiera empezar agradeciendo este honor. El premio Martin Diskin, que otorga anualmente LASA y Oxfam es importante porque subraya un elemento esencial pero muchas veces ausente de la academia, que es el activismo comprometido con causas que buscan el bien colectivo.² Muchos de mis predecesores en este honor han dado ejemplo de vida de cómo conectar la academia con el trabajo participativo y de acción, así como de las lecciones que podemos aprender con el correr de los años. Sin embargo, como nos encontramos en un momento histórico para la humanidad, dada la pandemia de la COVID-19, este reconocimiento me ha hecho reflexionar sobre la necesidad de que el activismo no sea solo una adenda en algunas disciplinas o un elemento para mejorar currículos o carreras, sino una prioridad para poder aportar a un mundo que nos advierte hoy, sobre las luchas futuras que libraremos si no logramos construir alternativas al actual sistema regido por un capitalismo voraz, despiadado y extractivo que les robará el futuro a nuestros descendientes.

► 211

Este momento histórico que estamos viviendo todos en las cuatro esquinas del mundo, está sirviendo también para revelar que las extremas desigualdades no se encuentran solo en los barrios marginalizados y excluidos de nuestros países del llamado “tercer mundo”, sino también en los mismos espacios académicos e institucionales que habitamos, muchos de los cuales están aquí en el “primer mundo”. Por lo tanto, hablar y honrar el activismo, la inclusión, la justicia social, los derechos humanos y la generación del conocimiento al servicio de la humanidad, temas que Martin Diskin defendió durante su vida y su carrera de forma oportuna y necesaria, quisiera decir que hoy, requieren, también, de repensar la organización de instituciones, universidades, departamentos y hasta de conferencias, que la mayoría de veces dejan fuera a los intelectuales verdaderamente orgánicos de las luchas, aquellas hermanas y hermanos sin títulos académicos, y a muchos generadores de pensamiento y acción local de nuestros países y comunidades que entregan literalmente la vida por defender la sobrevivencia de sus pueblos.

Desde la invasión española, a finales del siglo XV, este continente se ha debatido, en crear o recrear espacios territoriales en donde nunca se ha dejado de luchar por sobrevivir en

¹ Pronunciado el 15 de mayo de 2020. Recibido para publicar en la Revista el 06 de junio 2020.

² Quiero agradecer profundamente los comentarios que recibí de María Aguilar Velásquez, Charlie R. Hale y Jorge Ramón González Ponciano los cuales fueron muy oportunos.

medio de agudas opresiones coloniales y neocoloniales, que han sido feroces, por eso, han logrado desaparecer a cientos de pueblos originarios y en otros casos, diezmar a los que sobrevivieron. Hoy en el Tzolk'in, uno de los calendarios mayas de mis ancestros, guardado y transmitido de manera práctica de una a otra generación, es el día Keb' Iq'. El Keb' tan unido a mi vida presente y el nawal Iq', que alumbró mi nacimiento. No es, entonces, casualidad que ambos coincidan en este día para acompañarme frente a esta responsabilidad. Mientras en el calendario gregoriano es viernes 15 de mayo. El tiempo en ambos calendarios registra que el número más alto de personas fallecidas por el contagio de la COVID-19 está en el territorio de Abya Yala³. Y dentro de Abya Yala, es Estados Unidos la nación que todo el mundo observa porque lidera el número de personas contagiadas y fallecidas, números que han crecido exponencialmente desde enero de este año por el letal virus.⁴ Así la nación más rica del mundo, la nación más poderosa, la más armada de esta época que invierte anualmente más de 700 millones de dólares para gastos de

defensa, está siendo afectada por un virus que no vemos, pero cuya transmisión está atacando agresivamente a poblaciones focalizadas.⁵ Y nos encontramos con que la potencia más grande de la humanidad no tiene la capacidad para dar respuesta a sus ciudadanos.⁶

Pareciera entonces, que el poder del hombre blanco junto a sus símbolos está quedado desmitificado, aquí se evidencia una vez más que el patriotismo xenófobo, de estos tiempos, elevado como un faro en el marco de las ideas para el mundo, no sirve de mucho cuando se alienta a través de los medios de comunicación hegemónicos y las redes sociales que han servido para adormecer o manipular colectivamente las conciencias. Aquí se cumplen las proféticas palabras del Gran Jefe Seattle del Pueblo Swamish, que en 1854 envió una carta al presidente de los Estados Unidos Franklin Pierce, en donde advertía que el hombre blanco que contaminaba

3 Para el 11 de marzo los Estados Unidos reportó 20,110 muertes el número más alto a nivel mundial mientras el total de infectados era de 1,754,457, mientras que para el 15 de mayo el número de fallecidos en USA era de más de 87,500. A nivel mundial para el mismo 15 de mayo el número de infectados superaba los 4 millones 600 mil y el número de fallecidos, también a nivel mundial superaba las 308 mil personas. Según la página de la Universidad Johns Hopkins. <https://coronavirus.jhu.edu/map.html>

4 <https://instituciones.sld.cu/hfandrade/2020/05/04/transmision-asintomatica-y-presintomatica-del-sars-cov2-la-cara-oculta-de-la-covid-19/>

5 El 15 de abril, que era el Junlajuj E, la humanidad superó los 2 millones de personas contagiadas.

6 La discusión dentro de Estados Unidos por la pandemia entre republicanos y demócratas se ha mantenido dentro de los espacios del juego político, pero no han ido más allá, por ejemplo, Hillary Clinton, dijo, que la pandemia "está teniendo un impacto desproporcionado en las líneas del frente: en las mujeres que trabajan, en las mujeres que cuidan de los demás, en las mujeres que sostienen el hogar mientras pasamos por esto juntas". Agregó: "Solo piense en la diferencia que haría en este momento si tuviéramos un presidente que no solo escuchara la ciencia, pusiera los hechos sobre la ficción, sino que nos uniera". En la misma línea las críticas del expresidente Barak Obama intentan levemente ser públicas, pero no rebasan la línea de lo políticamente correcto, a pesar de que sería el momento. <https://www.sandiegouniontribune.com/en-espanol/noticias/story/2020-05-16/obama-critica-respuesta-de-gobierno-de-eeuu-al-coronavirus>

su lecho perecería contaminado en sus propios desechos, caminando así, hacia su autodestrucción.⁷ Como lo advirtió el Jefe Swamish, hoy estamos viendo el final de la vida autodestructiva y empezamos a recorrer el inicio de la época por la sobrevivencia. En estos momentos, desde los epicentros, no hay héroes ni heroínas nacionales que salven a los que están colocados en los escaños finales de la pirámide racial, por eso, las personas que están pereciendo, son miembros de las poblaciones afrodescendientes, hispanas, y miembros de las Primeras Naciones que fueron despojados de sus territorios y hoy viven abandonados por el Estado.⁸ Y dentro de la categoría de hispanos, un número de ellas y ellos son originarios de los pueblos indígenas de América Latina que se vieron forzados a migrar.

Observamos una vez más que a los de abajo nadie los salva, nunca serán prioridad. Para ellos no se escriben finales felices. Por el contrario, ellas y ellos, son los permanentes desclasados sociales, los caídos en guerras, los que son arrasados en los desastres naturales y los que ahora llenan los hospitales por la COVID-19, que ahora fallecen en absoluta soledad y cuyos cadáveres nadie reclama, por eso, terminan

amontonados en camiones aparcados en calles y avenidas de ciudades cosmopolitas. En momentos de crisis humanitaria, como estos, es cuando se evidencia que los de abajo, ni siquiera pueden aspirar a ser enterrados en fosas comunes.

De igual manera, las banderas blancas de las millones de personas que a lo largo de Abya Yala están siendo agitadas pidiendo no morir de hambre no son sino la materialización de las mujeres y de los hombres invisibles que ahora salen en los medios de comunicación porque están emergiendo de los barrancos o de las limonadas de las ciudades o de las comunidades que han sido esquiladas.⁹ Estas banderas blancas desnudan las estructuras de exclusión que en tiempos “normales” son escondidas por fraudulentas políticas laborales o caritativas que son estatales o privadas, pero que son falsos paliativos porque mantienen a sectores completos en la línea de la subsistencia, justo para que no mueran porque el sistema económico necesita de su fuerza laboral para seguir aumentando la riqueza de las oligarquías nacionales y de la elite mundial. Y a pesar de eso, muchos de los hombres y mujeres pertenecientes a estos sectores pobres o de clase media, creen en este sistema explotativo, quizá los ejemplos más brutales los podemos observar en Brasil y Estados Unidos.

► 213

7 <http://herzog.economia.unam.mx/profesores/blopez/valoracion-swamish.pdf>

8 <https://www.npr.org/sections/coronavirus-live-updates/2020/03/26/822037719/coronavirus-cases-spike-in-navajo-nation-where-water-service-is-often-scarce>
<https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-52642716>

9 <https://www.youtube.com/watch?v=Il3BdbH-Jgs>

En países profundamente estratificados, como los de América, donde la brecha entre la opulencia y la pobreza no ha dejado de ensancharse, crisis humanitarias como la actual no hacen sino combinarse con otras explosiones sociales.¹⁰ Yo nací en uno de esos países y crecí observando esos extremos: entre los pocos que acceden a los centros exclusivos de formación, frente a las mayorías que a penas terminaron la primaria en una escuela que en verdad era una galera a punto de caer y aun así, el Estado la registraba como parte de la cobertura educativa; entre los que se alimentaban tres veces al día, frente a quienes comían lo que podían; entre los que tenían acceso a la salud a través de planes privados comprados en un avorazador mercado, frente a los que no tenían ni un centro de salud a donde acudir para salvar sus vidas. En esta permanente inequidad no se puede esperar que quienes se encuentran en el lado en donde han recibido lo peor, lo poco, o las sobras del sistema, puedan sobrevivir. No hay forma, no existen los milagros para ellas y ellos a pesar de su profunda fe, que es muchas veces lo único que los sostiene, no tienen cómo, porque ellas y ellos no han tenido el derecho a tejer un colchón de seguridad mínimo, especialmente porque incluso, la

seguridad colectiva de sus comunidades ha estado siendo minada.

Frente a esto, los Estados en América Latina son sistemas políticos profundamente elitistas, racistas y patriarcales, que nos han sido vendidos como “democráticos” pero que han sido articulados por infinidad de viejas y nuevas instituciones que pocos de los ciudadanos aprenden a manejar, algunos llegan a conocer algunas secciones porque trabajan allí o porque necesitan usarlas. Por eso, no salimos de la época de las crisis del sistema “democrático”, porque fue creado para no funcionar, para enredarnos la vida y mantener a millones de seres humanos embarullados, alienados y alejados de la resistencia, y de formas de vida humanas. Al final, las pequeñas pero poderosas elites políticas y económicas de nuestros países y del mundo, saben que la vida activa de una persona es corta, por lo tanto, el reto es mantenernos distraídos, controlados o divididos durante esos años porque del resto se encargan las enfermedades, las adicciones o la desesperanza.

Hoy la pandemia nos señala uno de los errores de la humanidad y de la academia, donde lo importante no ha sido cuánto ha avanzado el conocimiento, ni cuántos premios nobeles se han alcanzado en la ciencia, sino lo poco que la ciencia ha sido puesta al servicio de la humanidad. Por eso, cuando la ciencia es impulsada por los intereses del capital y no por los intereses colectivos, termina trivializada, en salones de universidades,

¹⁰ https://www.gt.undp.org/content/guatemala/es/home/presscenter/pressreleases/2020/04/29/covid-19--nuevas-tablas-de-datos-del-pnud-revelan-enormes-difere.html?fbclid=IwAR1GpK8XrycpqI_m1OI8AA8oS483WnudJ-ggQ2Fx-lyqDfsAL5Vfcghus
En este informe el PNUD alertó de las enormes diferencias entre las capacidades de los países para enfrentar la Covid-19, señalando que se está ante una crisis sistémica del desarrollo humano.

invitada a recepciones en palacios o a sedes de instituciones mundiales, pero alejada de los sectores a quienes realmente debe servir y allí las consecuencias son dramáticas para los que menos han tenido, porque mientras hoy, se continúa preparando la conquista de Marte, avanzando en la construcción de un campamento en la Luna, aquí en la tierra nunca se invirtió ni se preparó a los Estados y menos a los cuerpos de salud para enfrentar enfermedades como esta. Nunca se proveyó a los hospitales públicos con equipos o instrumentos necesarios. Al contrario, desde Utqiagvik, en Alaska hasta Ushuáia en Argentina, Tierra del Fuego, año con año, lo poco que queda de los servicios públicos se han ido desmantelando bajo el argumento de que lo público no sirve y que lo privado es lo único y es lo mejor. Por eso, se entregaron los mejores activos estatales a empresas privadas y a cambio se instauraron servicios de electricidad, agua potable, carreteras, transporte, telefonía entre otros a precios impagables, que solo han empobrecido a las naciones. En momentos como estos de poco sirve un viaje más a la Luna si en la Tierra miles de personas están muriendo por la falta de un ventilador. Las prioridades siempre han estado al revés, pero hoy las vemos claramente frente a nuestros ojos, pero nosotros también somos responsables porque hemos aceptado al quedarnos en silencio, sin actuar o al aceptar los sistemas podridos para que nos gobiernen y al seguir manteniendo a verdaderos corruptos en el poder.

Los centros de poder mundial que han controlado la ciencia y la investigación tenían conocimiento de que se preveían pandemias de esta magnitud en base a las enfermedades infecciosas que mostraron que el ser humano es una incubadora humana y que atacaron a Malasia en 1999, Nigeria en 2004 y 2014, India 2018, la China en 2003, entre otros países con contagios de virus agresivos y mortales. Sin embargo, aunque algunos especialistas e investigadores han intentado levantar su voz, el mundo y las potencias se han rehusado a escuchar. Por eso, a la llegada de la COVID-19 había muy pocos países en el mundo con la capacidad de enfrentarlo no solo en los hospitales sino, además, en términos de medidas sociales, culturales y psicológicas, y como resultado ahora vemos a los sistemas de salud y las morgues colapsadas, en América Latina el caso dramático es el de Guayaquil en Ecuador, pero también a ciudades y países con poblaciones sumidas en una crisis económica y emocional de sobrevivencia y desesperación.¹¹

Pero ¿Por qué no se dio la voz de alerta?, ¿por qué no se preparó al mundo y a las instancias médicas para lo que estamos viviendo y viendo en directo? La respuesta está en las planas de los principales periódicos del mundo, en los centros de pensamiento, en las universidades, en los ministerios de

¹¹ <https://www.elmundo.es/internacional/2020/04/01/5e84d472fdddf4618b45c6.html>

economía y de hacienda que nos informan directa o indirectamente que, a la pequeña elite que controla la economía del mundo, que es hoy la más poderosa, no hay gobierno que se le oponga, de hecho, todos los gobiernos que se proclaman “democráticos”, son sostenidos por ese uno por ciento de la población mundial que controla la riqueza de la economía global. Por eso, sabemos que la mayoría o la totalidad de los gobernantes fueron colocados por empresas multinacionales que controlan la millonaria e imparable maquinaria de la producción y el consumo mundial.

216 ◀

Y en medio de la pandemia, la lucha que estamos presenciando ahora mismo en Europa, Asia, África o en América, no es la lucha por ver quién produce ventiladores, no se discute cómo se accede a ellos o cómo se ponen al servicio de los países que están siendo afectados, tampoco es la lucha por ver cómo se protege al personal médico del mundo, o cómo se rompe con esa decisión infernal de tener que negarles a los ancianos un ventilador bajo el argumento de que ya vivieron.¹² No, para nada, la lucha en los países grandes y pequeños es por abrir a la brevedad los mercados. Las primeras planas

de los periódicos reportan la urgencia, no de salvar vidas, no de cómo salvar a la humanidad, sino de cómo salvar los mercados. La presión es poderosa, es total, no solo la sentimos sino casi la podemos oler. Por eso, mientras los poderosos y también los pobres quieran recorrer ese camino, será difícil salvar a la humanidad, pero sobre todo será casi imposible salvar a la madre tierra. No tenemos futuro con pseudo dirigentes mundiales de este calibre, “ni los ricos ni los pobres tienen líderes” ha dicho recientemente José Mujica. Los pueblos están solos y las personas que no tienen pueblo o no han construido una comunidad, están mucho más solas. Un desafío entonces es cómo organizarnos frente al capital mundial con inteligencia y sagacidad.

La Covid-19 llegó para mostrarnos que llamar estadistas a quienes están al frente de las naciones y que tienen la responsabilidad y obligación de salvar la vida de sus conciudadanos, es una falacia. Por eso, estamos presenciando la decadencia del arte de la política y el fracaso de las naciones, allí está la Comunidad Económica Europea, enseñándonos que la diferencia de clase es permanente, no es lo mismo Italia que Holanda o Italia que Alemania, y en esa división radica la nula ayuda que dieron a Italia, mientras los dirigentes de los países ricos optaron por observar desde las pantallas de sus ordenadores cómo las y los italianos morían antes que atreverse a tomar acciones inmediatas y concretas,

¹² <https://www.lavanguardia.com/vida/20200331/48209813778/belgica-ancianos-morir-debiles-coronavirus-fuera-hospitales.html>
https://www.clarin.com/mundo/coronavirus-italia-confirman-declaraciones-medico-masacre-ancianos-_0_KTlbdnca.html
<https://www.infobae.com/americamundo/2020/03/25/el-conmovedor-relato-de-un-hombre-que-describe-la-vulnerabilidad-a-la-que-se-enfrentan-los-ancianos-en-espana/>

quiera por humanidad. El mismo presidente de la región de Lombardía, la más golpeada de Italia, Attilio Fontana, afirmaba la primera semana de abril que “la Unión Europea es un proyecto fallido.”¹³ Ha quedado registrado para la historia que los países europeos ricos agudizaron la brecha que existe entre ellos y con sus acciones, también las brechas que existen en el mundo, por eso, se negaron a liderar una respuesta común frente al COVID-19 mientras Italia debió apoyarse en Cuba, China y Rusia.¹⁴

Otro ejemplo de las divisiones sociales y su enraizada estratificación es la India, en donde al decretarse la cuarentena las imágenes nos mostraron ese mar de seres humanos, a quienes llaman “los come ratas” cargando con sus pocas pertenencias, y quienes al quedarse sin trabajo debieron regresar a pie a sus comunidades que quedaban a miles de kilómetros porque era el refugio para aferrarse a la única seguridad social que poseen, mientras el primer ministro Narandra Modi enviaba aviones para repatriar a los miembros de sectores privilegiados que quedaron parados en otros países. Aun en medio de la crisis, los trabajadores pobres, que han hecho millonarios a un sector del capital transnacional regresaban a sus

comunidades a pie, mientras los sectores privilegiados en cómodos aviones.¹⁵

Esta es otra lección, el mundo social y político ha caído como en un efecto de domino, no tiene autoridades que estén a la altura de esta etapa por la que empezamos a caminar los seres humanos. Sin embargo, debemos estar alertas porque de lo que aquí se decida dependerá el futuro de la humanidad, de la ruta que se recorra dependerá que la tierra se salve o se continúe destruyendo.

Dicho esto, no sé si el rol de la academia en el mundo es continuar celebrando eventos o es que acaso el momento histórico le asigna ahora la responsabilidad de liderar la reflexión colectiva sobre ¿cómo llegamos hasta aquí?, ¿cómo terminamos viviendo en un momento surrealista que nos predice que el futuro será de máscaras y mínimo contacto humano?, ¿por qué ni nosotros mismos fuimos capaces de levantar la voz, nosotros que estamos permanentemente publicando, viajando, teniendo acceso a información de primera mano? ¿Nosotros también hemos fallado? Porque a la vez que hemos presenciado y registrado las crisis sociales, también nos hemos enganchado en la maquinaria académica que ha creado el mismo sistema económico que cuestionamos.

► 217

13 <http://www.5septiembre.cu/crisis-sanitaria-podria-herir-de-muerte-union-europea/>

14 Italia propuso los coronabonos, que también respaldaba España y Francia, pero que chocó con el rechazo de países como Alemania o los Países Bajos.

15 <https://www.theatlantic.com/ideas/archive/2020/04/the-pandemic-exposes-indias-two-worlds/609838/>

En estos momentos, en que miles de nuestras hermanas y hermanos están en nuestros países enfrentando el impacto emocional, el daño psicológico, sobreviviendo con el alma golpeada, el trauma histórico aumentado, separados o arrastrando muchos otros dolores permítanme pensar en una academia humana y acorde a la realidad, menos performativa quizá, corriendo menos al ritmo del capital y más al lado, de aquellos seres humanos que individual o colectivamente siempre han levantado su voz frente a la destrucción de sus espacios y entornos de vida. Quiero apelar a una academia que vea a los invisibles no solo para retratar sus miserias sino para caminar con ellos y entender que sus miserias no son precisamente eso, para que realmente los escuchen y para aprender de su sabiduría, tan urgente en este momento, y que será la que necesitaremos para las propuestas de vida que debemos elaborar para desafiar los retos del futuro inmediato.¹⁶

En este marco, me pregunto ¿es realmente la COVID-19 una pesadilla?¹⁷ Como muchos lo han planteado, ¿es la pesadilla que queremos que acabe? Cada quién tendrá su propia respuesta, pero desde mi espacio, creo que la verdadera pesadilla ha sido el sistema económico mundial en el que estamos sumidos y que nos

ha colocado en esta crisis humanitaria, por eso, nunca como ahora la lucha de los pueblos indígenas, que, han vivido permanentemente bajo constantes guerras, genocidios, enfermedades, despojos, arrinconamientos e invisibilizaciones, es clave para intentar salvar a la humanidad. Nunca como hoy, la sentencia de las y los hermanos zapatistas de “nada sin nosotros” cobra tanta vida y certeza, no por “moda académica” sino porque no podrá haber otro mundo si no volvemos a retomar elementos de los mundos indígenas para vivir de aquí en adelante. La COVID revela con dolor y drama las contradicciones e injusticias imperdonables del sistema que los pueblos indígenas han denunciado por 500 años, sin ser atendidas. Y ahora, en vez de tomar la “pausa global” para repensar el futuro, las elites ponen toda su energía en “volver a la normalidad” y en “abrir sin cuestionamiento los mercados.”

Los más de 5,000 pueblos indígenas que están de pie en el mundo a pesar de los diferentes procesos de colonización que enfrentan, han estado enseñando a la academia una y otra vez que la documentación de los hechos por sí sola no tiene sentido, especialmente si esta solo termina en las bibliotecas y no se genera dentro de un marco de coparticipación y coconstrucción reconociendo y enfrentando las desiguales relaciones de poder que existen entre unos y otros. Es necesario que el conocimiento producido

16 <https://www.youtube.com/watch?v=RiOxELt8DtY>

17 <https://elpais.com/internacional/2020-05-06/los-indigenas-de-la-amazonia-lanzan-un-sos-para-reclamar-proteccion-ante-la-pandemia.html>

sirva de guía para que vivan todos y no solo los más ricos o los más fuertes.

Por eso, los pueblos indígenas no pueden seguir siendo estudiados bajo las políticas de representatividad e identidad que han sabido conjugar los proyectos económicos con los proyectos culturales y sociales hegemónicos que, hasta hoy siguen prevaleciendo en la academia. En donde se usan los símbolos, discursos o demandas indias pero se deja fuera a los pueblos de sus propios espacios históricos de poder frente a los desafíos mundiales que han encarado de múltiples formas. Esto implica que no puede seguirse ensañado sobre los pueblos indígenas como si fueran los derrotados ahistóricos, los víctimas perpetuas, los pobres mendigos, los indigentes sociales o los perdedores permanentes de la historia. Debe de ser al revés, a los pueblos indígenas hay que ir con humildad a aprender más que a enseñar. Los pueblos indígenas están cansados de que a los territorios se llegue a tratar de implementar todo tipo de proyectismo, aunque hayan sido concebidos de buena fe. Están cansados de que su participación sea mediatizada por cualquier medio y que al final sus esfuerzos no se traduzcan en cambios sustantivos que como seres y pueblos aspiran y tienen derecho.

Aún en medio de esta crisis, he encontrado en la casi totalidad de espacios públicos globales una negación racista que ignora las permanentes advertencias y protestas sobre

la destrucción ambiental que han mantenido los pueblos indígenas de América Latina. Quienes, a pesar de haber sido los poseedores de todo este territorio, 500 años después y constituyendo alrededor de 50 millones de personas, o poco más del 9 o 10 por ciento del total de la población, viviendo en 826 pueblos, de los cuales 200 han decidido vivir en aislamiento voluntario, son quienes mejor han sabido mantener el equilibrio entre la vida humana, la vida natural y mineral.¹⁸ Gracias a eso, esta región del mundo aún posee una tercera parte del agua dulce que bebemos diariamente. Además, 6 de los 17 países megadiversos del mundo están aquí, y son México, Brasil, Colombia, Ecuador, Venezuela y Perú. Y a pesar de que América Latina solo posee el 15 por ciento de la superficie terrestre resguarda nada menos que el 40 por ciento de la biodiversidad mundial. El hermoso y profundo Amazonas con sus 6.7 millones de bosque que aún le quedan nos provee de más de 40 mil especies de plantas que terminan siendo las farmacias de nuestros pueblos, sin esa medicina ancestral muchos de las y los indígenas no estaríamos hoy aquí.¹⁹

En América Latina los pueblos indígenas han resguardado en sus territorios todos los biomas: lagos, manglares, desiertos y matorrales xerófilos, bosques de coníferas templados y bosques de hoja ancha

¹⁸ <https://www.cepal.org/en/publications/7115-pueblos-indigenas-indigenous-people>

¹⁹ https://c402277.ssl.cf1.rackcdn.com/publications/889/files/original/LIVING_AMAZON_REPORT_2016_MID_RES_SPREADS.pdf?1465588596

húmedos, tropicales y subtropicales. Pero la biodiversidad, como bien lo sabemos los indígenas, es una red de vida compleja pero sumamente delicada y frágil, como frágil es hoy la vida humana en el planeta, por eso, se ha exigido el respeto a los bienes de los territorios, porque son vitales para el futuro de la humanidad. Por eso, para la mayoría de indígenas la tierra es nuestra querida madre, es nuestra amada madre, es la que nos recibe al nacer, nos alimenta y provee mientras vivimos y en el otoño de nuestra vida, es la que nos prepara para volver a ella, para confundirnos con ella, enseñándonos sabiamente que apenas somos parte de un círculo que tiene inicio y que tiene fin, por eso, debemos evitar a toda costa que se quiebre, que se rompa, si queremos que nuestros pueblos no desaparezcan.²⁰

Y aunque, el grito permanente de los pueblos indígenas no ha cesado en denunciar la destrucción de nuestra casa mundial, hay que aceptar que, aunque a veces sí han sido escuchados, no se han asumido acciones concretas de cambio desde los centros de poder. Frente a esto permítanme recordar algunas de las amenazas que enfrentan los pueblos indígenas y los territorios que han conservado con inteligencia y sabiduría.²¹ Primero, el despojo por empresas extractivas, especialmente la minería y

la producción de petróleo.²² En 2013, el 30 por ciento de la inversión directa mundial en minería fue en los países latinoamericanos, por eso, no es extraño que entre el 30 al 40 por ciento de los proyectos mineros de oro y plata de todo el mundo estén en nuestros territorios. Por ejemplo, el gobierno de México en 2010 y 2011 concesionó nada menos que casi la mitad del territorio del Pueblo Wixárika (Huichol) a compañías canadienses para explotar oro y plata. Y estas concesiones estatales han ido en aumento, en el 2015, el 50 por ciento de los proyectos mineros de cobre de todo el mundo estaban en Chile y Perú. Por eso, hoy poco más del 19 por ciento de los territorios indígenas de Latinoamérica están amenazados por la minería. Y el impacto de esta destrucción ha provocado daños irreparables, a partir de 2007 cuando el 30 de la selva amazónica ecuatoriana empezó a ser severamente contaminada luego de la apertura de alrededor de 300 pozos petroleros.²³

En estos momentos en que los precios del petróleo mundial están en los suelos para los ecosistemas y los pueblos indígenas no ha significado una pesadilla de la que se quiera salir sino un respiro. La tierra, nuestra madre ha descansado de

20 <https://medium.com/@PrensaComunitar/carta-abierta-a-la-sagrada-madre-tierra-206a57fb7fc5>

21 Para la presentación de los cuatro desafíos aquí presentados quiero agradecer el apoyo en investigación de mi colega Aileen Ford.

22 Economic Commission for Latin America and the Caribbean (ECLAC), based on the registry of extractive industry projects in indigenous territories, Support Project for the United Nations Special Rapporteur on Indigenous Peoples, University of Arizona. Cited in Altomonte and Sánchez, 2016.

23 Véase el caso Chevron-Texaco.

nosotros, por eso, las aguas del planeta se cristalizaron y los animales salieron para volver a retomar sus territorios, el aire se ha limpiado y los ríos se aclararon. La madre tierra ha descansado del hombre y de sus acciones violentas y etnocidas. Las especies que el mundo indígena ha guardado ahora por primera vez en siglos se sienten libres. Esperamos que el mundo aprenda, en estos momentos, que el petróleo como el negocio más grande del mundo y el sector minero han traído muerte y destrucción no solo para los indígenas sino para el mundo como un ser viviente.

Una segunda línea de amenazas para los pueblos indígenas son los megaproyectos de infraestructura y generación de energía. Estos conllevan una desmedida construcción de carreteras, redes eléctricas, sistemas de comunicaciones, plantas hidroeléctricas, instalación de torres para transporte de energía, torres telefónicas entre otras instalaciones que requiere la tecnificación. Procesos financiados por Estados, empresas privadas y organismos internacionales como el Banco Mundial, el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), el Fondo Monetario Internacional (FMI) pero además instituciones financieras asiáticas y europeas. Estas inversiones de unos pocos han llegado a sembrar en las comunidades confrontaciones y divisiones internas, allí tienen ustedes el caso del Parque Nacional y Territorio Indígena Isiboro Sécure, TIPNIS en Bolivia o el actual proyecto del gobierno mexicano de

impulsar a cualquier costo el mal llamado “Tren Maya”, ambos proyectos no solo destruirán frágiles ecosistemas sino además mantienen enfrentados entre sí, a varios sectores de los pueblos indígenas.²⁴

La tercera línea es la agroindustria, ganadería y siembras de monocultivos a gran escala. Por ejemplo, la soya, palma africana, banano, caña de azúcar, la ganadería y otros, que traen consigo un impacto ambiental que barre con los bosques, contamina las fuentes de agua por el uso excesivo e intenso de químicos y pesticidas, reduce la biodiversidad, aumenta las zonas desérticas y rompe la cadena natural de vida de los animales, mata de sed a la vida silvestre y humana e impone semillas genéticamente modificadas que junto a los pesticidas erosionan y degradan los suelos. Mientras el impacto a corto y mediano plazo en la salud de los pueblos indígenas se traduce en desnutrición, cáncer, alto número de niños que nacen con malformaciones, amenazas a la supervivencia física y cultural, y una excesiva concentración de la tierra que ocurre a través de la transferencia de tierras y recursos de los pueblos indígenas a propietarios privados, nacionales e internacionales, a través de medios ilegales pero que legalizan a través de los corruptos sistema de justicia nacionales.

Ningún Estado, rico o pobre, del primer o del tercer mundo, respeta el derecho que

24 Cuadernillo “TIPNIS, la resistencia es dignidad.” Territorios en Resistencia: Bolivia sin fecha.

tenemos como pueblos al consentimiento previo, libre e informado y a la consulta de buena fe garantizado en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo. Es más, la consulta ha sido prostituida por Estados que han impulsado su reglamentación para que siempre beneficie a las empresas y no a los pueblos. Y la lucha porque se respeten los marcos internacionales y nacionales, como los pocos instrumentos a los que se puede recurrir en medio de la globalización económica ha traído asesinatos de hermanas y hermanos, juicios fabricados, masacres, genocidios, engaños, conflictos armados, terror estatal, apropiación intelectual y abusiva de nuestros múltiples saberes y sabidurías, y la imposición de mecanismos de mercado en espacios de vida que operan con otra dinámica y lógica.

Permítanme señalar un solo caso, el pueblo Ayoreo-Totobiegosode en Paraguay. Que es uno de los últimos pueblos que ha decidido vivir en aislamiento voluntario y algunas de sus ramas son los últimos indígenas no contactados en América del Sur, fuera de los que viven en el Amazonas. Las y los hermanos Totobiegosode a pesar de que han sido los guardianes del Gran Chaco en Bolivia, Argentina y Paraguay, en 2013 enfrentaron una de las tasas de deforestación más altas del mundo, tierra que fue destinada para sembrar pasto y producir ganado. Esto acabó con buena parte de sus espacios de vida y ejemplifica las amenazas a los que están expuestos los indígenas en el mundo, que deben aguantar

desde sectas misioneras fundamentalistas, fuerzas armadas de los estados, policías privadas de las empresas (trans)nacionales, crimen organizado, hasta los depredadores de la selva.²⁵ Pero, además, a enfermedades para las que no tienen defensas y que los coloca en el límite de la extinción, similar a lo que el mundo está viviendo con la COVID-19. Pero también los obliga a tener que aceptar la introducción de ganado y otras especies ajenas a sus territorios por empresas extranjeras, lo que produce la acelerada pérdida de su casa que es el bosque. El pueblo Ayoreo-Totobiegosode llevó al Estado paraguayo a los tribunales y la Corte Interamericana de Derechos Humanos emitió medidas de protección en 2016, finalmente, luego de 26 años de lucha lograron el año pasado —en 2019— que el estado les reconociera su tierra ancestral.²⁶ Irónico, no. La misma institución que ha permitido su destrucción es la misma que se abroga el derecho absoluto de reconocimiento de los territorios indígenas.

Y la cuarta línea de amenazas que mencionaré, por el tiempo, es la criminalización de las y los defensores de los derechos de la madre tierra. En 2015 fueron documentados 185 casos de defensores ambientales asesinados en todo el mundo. De ese total, 50 fueron asesinados en Brasil. De los 185, el 60 por ciento de ellas y ellos

25 https://elpais.com/elpais/2018/06/25/album/1529962056_988282.html#foto_gal_1

26 <https://www.survival.es/noticias/12126>

fueron ejecutados en América Latina. Y el 40 por ciento fueron hermanas y hermanos indígenas. El asesinato de nuestra hermana Berta Cáceres en 2016 fue un duro golpe para la lucha por la defensa del territorio, pero a pesar de la cobertura e indignación mundial, la muerte sigue llegando y la cifra de asesinatos ha continuado aumentando. En 2017, según Global Witness, de 207 asesinados a nivel mundial la cuarta parte fueron indígenas.²⁷ Somos el 5 por ciento del total de la población mundial, pero estamos poniendo la mayor cantidad de muertos por la defensa de la madre tierra.²⁸ Miles de mujeres y hombres indígenas están hoy bajo vigilancia, enfrentan acoso, amenazas, intimidación, ataques, detención arbitraria, demandas maliciosas a menudo financiadas por los bufetes de las corporaciones transnacionales. Aquí deseo mencionar y honrar a algunos de las y los líderes que viven criminalizados, que están o estuvieron encarcelados Lolita Chávez, Maya K'iche' de Guatemala, Bernardo Caal Xol y Abelino Chub Caal del pueblo Maya Q'eqchi' de Guatemala; a los líderes del Pueblo Mapuche Alberto Curamil, Álvaro Millalen, Daniel Canio, Jorge Cayupan, Pablo Trangol, José Cáceres. A las compañeras Patricia Gualinga y Salomé Aranda del pueblo Kichwa de Sarayaku Ecuador, a Agustín Wachapá y José Acacho del pueblo Shuar de Ecuador. A los hermanos del Pueblo Náhuatl de México, Dominga González Martínez, Marco

Antonio Pérez, Lorenzo Sánchez, Teófilo Pérez González, Rómulo Arias Mireles y Pedro Sánchez Berriozábal.

Todas ellas y ellos representan a los miles que con dignidad resisten en las cuatro esquinas del mundo y cuya persecución evidencia la existencia de un claro y permanente patrón de criminalización que es mundial, porque mundial es el sistema de dominación y de explotación de los recursos naturales que defiende los intereses del gran capital. Y aquí también hay que cuestionar a las naciones ricas que por un lado tienen una política de cooperación, pero simultáneamente impulsan una política de inversión en nuestros recursos. Hago un llamado porque no pueden seguir manteniendo esa doble moral, no deben, por un lado, apoyar a nuestros pueblos, mientras empresas transnacionales con sede en sus países destruyen nuestros bosques o se llevan la riqueza mineral asesinando a nuestras hermanas y hermanos e impulsando la corrupción estatal en nuestros países, donde tenemos gobiernos estructuralmente corruptos. Este sistema, esta mirada y este actuar imperial y colonial que aún existe, entre ellos y nosotros, debe de acabar de una vez y por todas. Este es el momento histórico, esta es la oportunidad para hacerlo, si de veras quieren heredar un mundo para sus hijos y para nuestros hijos.

► 223

En medio de esta pandemia, reafirmo la necesidad de fortalecer mis principios Maya-K'iche' para seguir asumiendo la vida

²⁷ <https://www.globalwitness.org/en/>

²⁸ https://elpais.com/elpais/2018/07/23/planeta_futuro/1532363870_921380.html

en comunidad. Pero también para repensar la forma en que fui formada y moldeada en la escuela occidental. Cada vez más me siento obligada a problematizar dentro de mis espacios de vida, trabajo y lucha términos coloniales como “pobreza”, “desarrollo”, “industrialización”, “crecimiento”, “educación”, “progreso”, “modernidad”, entre otros. Ya que estas no son categorías universales que apliquen a todos por igual, como consecuencia los organismos no pueden medirnos con los mismos instrumentos, con la misma metodología o con los mismos marcos teóricos a todos los pueblos. Problematizar esto me obliga a cuestionar ¿hasta dónde como indígenas nacimos pobres o hasta dónde el largo colonialismo de siglos convirtió a nuestras comunidades en pobres, perpetuándolas en esa posición a través de la creación de los Estado Nación? Si el momento actual está cuestionando el desequilibrio y el abuso que el capital ha hecho a la madre tierra, ¿hasta dónde queremos ser partícipes del retorno de ese “desarrollo” normalizado que es el que nos ha destruido? ¿hasta dónde debemos revisar los conceptos impuestos por los Estados e instituciones mundiales? Porque lo que el occidente ha considerado atraso, pobreza o subdesarrollo, es para muchos pueblos indígenas la vida, el balance y el ejercicio pleno de su cosmovisión.

Mientras elaboraba esta respuesta escuché los consejos de varias hermanas y hermanos indígenas sobre cómo enfrentar la pandemia en sus territorios, y pensé

largamente en los pueblos que han optado por vivir en aislamiento voluntario. En el fondo, el que ellos vivan lejos del occidente, allí radica su riqueza. Ellas y ellos saben que en el momento en que permitan que la concepción occidental penetre sus mundos habrán perdido ese delicado y hermoso equilibrio que ahora permite que sean los únicos pueblos del mundo, totalmente autosostenibles, que no necesiten absolutamente nada de este otro mundo que hoy llora porque se han resquebrajado sus pilares económicos que lo sostenían y, por eso, vive una pesadilla.

Esa es un poco la misma autosostenibilidad que vivieron nuestros abuelos y nuestros padres pero que fue socavada lentamente con la introducción del abono químico y de las “semillas mejoradas” a mediados del siglo pasado y que mató nuestras tierras y con ella las producciones naturales de nuestros alimentos.

Llegó “el progreso” nos dijeron y sustituimos la hoja de mashán para envolver por las bolsas de plástico. Y vean, allí está hoy el mar cargando nuestros desechos y miserias. Hay que dejar de ser “indios atrasados” nos gritaban y aceptamos dejar de sembrar nuestros alimentos y pasamos a sentirnos parte del “desarrollo” en la medida en que entrábamos a los centros comerciales a comprar lo que dejamos de producir, nuestro maíz, frijol, habas y vegetales. Carlos Vilas nos recuerda que para 1970 en el altiplano de mi país, en pequeñas parcelas

de menos de 10 manzanas se concentraba la producción de granos básicos que alimentaban a Guatemala.²⁹

De hecho, uno de los recuerdos que guarda mi mente de niña es el arrasamiento del cultivo del trigo, que recién documentó Mario Aníbal González, y que en mi región no solo nos alimentaba anualmente, sino, además, proveía de trabajo y cuidaba la tierra que se abonaba naturalmente y evitaba toneladas de basura.³⁰ Pero nosotros estábamos presionados por múltiples instituciones, incluyendo la escuela, la iglesia, la prensa, el Estado entre otros, para dejar de ser “indios shucos”. “Dejen de cargar la basura a sus terrenos” –nos decían– “eso es perder el tiempo, entren a la “modernidad”, paguen el servicio de extracción de basura”, hoy el relleno municipal en donde vivo ha colapsado convirtiéndose en uno de los focos más grandes de contaminación y afectando severamente los territorios, la vida y la salud de las comunidades en donde fue instalado. Hoy a la producción de comida

que teníamos y que producíamos sin abono se le llama comida orgánica, es la más saludable pero también la más cara en el mercado mundial, mientras nosotros arruinamos nuestra tierra con el abono y las semillas introducidas. Hoy a la separación de la basura se le llama reciclaje y nuestros padres dejaron poco a poco de practicarlo para no avergonzar a sus hijas que íbamos a la escuela privada. Mi madre casi analfabeta pero exitosa como comerciante en su comunidad, y yo una niña atrapada en un choque de ideologías y mundos que buscaba alejarme lo más que pudiera de ese patrón que ella representaba, porque era sinónimo de “atraso” y yo quería caminar hacia el “progreso”. Y hoy ¿a quién le pedimos cuentas de la destrucción material y emocional que nos trajo a nosotros ese “desarrollo” en nuestras vidas y nuestros territorios? ¿Qué institución se hace responsable de los daños que nos infligieron en nombre de la modernidad?

¿Qué es entonces, la “pobreza”? ¿Acaso una creación, producción e instauración de criterios medibles en donde ser campesino implica no tener valor sino ser subestimado? Aún en medio de esta crisis celebramos a los médicos que tienen todo el mérito y yo me uno a este acto, pero ni siquiera nos acordamos de quienes en el campo están trabajando bajo las inclemencias diarias solo para que no falte comida en nuestra mesa ¿Por eso, se apostó desde la academia, los Estados y los organismos a la descampesinización y se impulsó la urbanización que hoy es

29 En Guatemala la Costa Sur concentró el auge agroexportador con sólo 13% de la superficie nacional, generaba a fines de la década de 1970 entre 40% del producto agrícola del país. La producción de granos básicos se concentraba en cambio en el Altiplano Occidental, en el que predomina el minifundio: 50% del área de esa región correspondía a fincas de menos de 10 manzanas, mientras que a nivel nacional esas fincas representaban sólo 19% (Hintermeister 1982:18). Carlos Vilas, *Mercados, Estado y Revoluciones. Centroamérica 1950-1990*. México 1994. El autor analiza como la modernización capitalista de Centroamérica fue apoyada por principalmente por el BID y el BM.

30 Nacimiento, Vida y Muerte del Trigo en Guatemala. 2019. Mario Anibal González USAC, CUNOC.

en donde la pandemia de la Covid-19 se ha enganchado? Quizá como indígenas debemos revelarnos a que dejen de medir nuestras vidas con indicadores externos, colonizados y que no reflejan nuestras realidades.

Frente a esta pandemia, la vida indígena de antes y de ahora debemos revisarla, la introducción a nuestras vidas de un mundo que llegó a alterarnos y que hoy coloca a las mayorías como poblaciones pobres, cuando la pobreza está en la imparable voracidad del sistema económico que impulsa el despojo de nuestros últimos territorios que aún nos quedan. Si realmente se quiere acabar con la pobreza indígena, con la inequidad y la desigualdad que enfrentan las mujeres y las niñas, con la imparable migración de hermanos de distintas generaciones hacia este país, la receta es sencilla. El poder económico debe alejarse, debe dejar que los pueblos indígenas decidan por ellos mismos ¿cuál es el camino que desean recorrer? y toda la humanidad podrá ser testiga de la diversidad creativa que poseemos para vivir. Dejen de seguir permitiendo a través de las instituciones estatales que las comunidades sean despojadas de sus medios de vida, paren el saqueo de los recursos que posee el suelo y el subsuelo en donde vivimos, dejen de desviar los ríos, que son de todos, hacia los extensos sembradíos de monocultivos, ya no sigan bajando las montañas para extraer el oro, la plata y otros minerales, paren de perforar el océano y dejen de dividir para engañar

y vencer. Allí están las soluciones parecen sencillas, pero para el sistema capitalista está en juego la generación de su riqueza, por eso, no será fácil.

En medio de esta crisis humanitaria, los pueblos indígenas a lo largo y ancho seguirán resistiendo y abriendo caminos, que profundizarán la larga lucha ancestral mediante la permanente recuperación de los territorios, seguirán luchando por el respeto al derecho a la autodeterminación, recordando siempre que tenemos proyectos de vida que poseen diferencias con el que se nos ha impuesto. Por eso, nos toca despojarnos de una cantidad de necesidades creadas que solo nos han traído hambre, excesos y dolor y nos han convertido en esclavos de un mundo al que no le importa la fraternidad, ni la colaboración sino solo la creación de consumidores.³¹

Un sistema económico mundial personificado en la agresividad y la depredación, en el boicot y los abusos, en el racismo y el machismo, en la asimilación y el despojo, en la homofobia y el cinismo, en la migración y el rechazo, en los excesos y los monopolios que han acabado jodiendo a quien nos cobija y nos alimenta. Un sistema dirigido por inmorales y acomplexados políticos, empresarios, banqueros y tecnócratas que se burlan sin piedad de quienes no apuestan a sus valores. Esperamos que muchos escuchen. Y que

31 <https://elpais.com/cultura/2020-04-11/edgar-morin-vivimos-en-un-mercado-planetario-que-no-ha-sabido-susitar-fraternidad-entre-los-pueblos.html>

esta “pausa” provoque una transformación de conciencia. Por el bien de la humanidad debería de ser así.

Si de esta pandemia no aprendemos a cuidar y agradecer con humildad a nuestra “Casa Grande”, a la Pachamama, a la “Loma Santa”, a la “Tierra sin mal”, o a nuestra “Madre Tierra” realmente merecemos la extinción como especie porque hoy estamos viendo que contra la madre naturaleza no podremos ir, no hay “progreso” que desvíe los designios naturales.

Agradezco a LASA y a Oxfam, al comité que me nominó y al comité de selección, y quisiera decir que en agosto de 1997 cuando falleció el profesor Martin Diskin, dejando un legado político y académico inquisitivo, y de persistencia, fue el mismo mes en que recibí mi carta de aceptación para iniciar mis estudios de posgrado en este país, cinco meses después estaba empezando mis estudios, con la profunda convicción de que mi objetivo era usar la academia como una herramienta para nuestras luchas indígenas.

Tuve la fortuna de nutrirme y crecer académicamente rodeada de un grupo de profesoras y profesores, mentores y compañeros que creían también en la importancia del accionar en la vida social y académica, y no solo en la creación del discurso. Colegas que saben que el verdadero compromiso con los pueblos debe ser firme, de largo plazo y para el resto de nuestra vida.

Este desafío es el que deseo que las nuevas generaciones de activistas, defensores, estudiantes y académicos jóvenes lleven consigo. Especialmente las generaciones de hermanas y hermanos migrantes en su mayoría indígenas que llegaron por diversas tragedias y ahora viven en este país, y a las y los jóvenes indígenas de nuestros países, quienes luchan y sobreviven en medio de agudas vicisitudes. Los indígenas que están dispersos aquí con los de allá, serán quienes cargarán consigo la responsabilidad de defender y luchar por un mundo que lleva siglos siendo destruido, y por eso, deben practicar día a día y aunque cueste, la colectividad, la lucha y el compromiso que mamaron en sus comunidades y en sus familias, y tratar de materializarlo a donde quiera que vayan. Nunca se avergüencen de sus orígenes indios a donde quiera que vayan, sean fuertes y no se suelten, para que no tengan que enfrentar lo que mi generación vivió.

Permítanme, entonces, conectar aquí el propósito de fondo de este premio que es el de apostar por una academia políticamente comprometida. Y aunque es difícil proponer cómo la academia podría construirse de manera radicalmente diferente, si seguimos “enganchados en la maquinaria,” que mencioné al inicio, entonces ¿cómo desenganchamos? Implícitamente, lo que trato de decir es que la antropología activista como se concebía enseñaba y practicaba hace dos décadas, y que Martin Diskin usó; tuvo y

sigue teniendo sus méritos, pero también hay que reconocer que no ofrece ya una agenda de transformación adecuada para el momento histórico que vivimos.

Frente a esto ¿Qué hacer entonces ante los dos puntos fundamentales de la crisis que mencioné? Por un lado, la revelación de lo devastador del sistema y por el otro, lo que la pausa obligada está mostrándonos, como algunas líneas de un futuro diferente, menos dependencia en el consumo global; menos contaminación; más atención a formas de autosostenimiento y a las relaciones humanas. El dilema radica en que esta pausa está causando sufrimiento y dolor —como consecuencia de las inequidades que ya venían arrastrándose y que fueron creadas por el sistema económico—, por eso, varios sectores de personas pobres están exigiendo que se “abra la economía” para que puedan comer. Entonces, la pregunta que surge es: ¿volver a la normalidad bajará el dolor para las mayorías? Si esto es así, ¿cómo apostamos a espacios alternativos quienes estamos en posiciones de privilegio relativo? Esto es complejo, porque tiene que ver con una adicción al sistema de mercado, al consumo, a la mentalidad de que no hay alternativas, para los pobres o la clase media, que es promovido por las élites. Aquí es, entonces, donde la conciencia y práctica ancestral indígena entran con importancia, porque las comunidades, saben exactamente qué hacer frente a la crisis: sembrar y cosechar su propia comida, como lo han hecho por cuatro mil años. Pero al mismo tiempo,

no podemos obviar ni cerrar los ojos ante la brecha entre esa conciencia, la práctica indígena y la población humana (incluyendo una parte significativa de los mismos pueblos indígenas) que han sido cooptados y viven cooptados. Entonces: ¿Cómo plantear propuestas, que no opaquen el dolor que se está viviendo pero que sí tengan la habilidad de convertirse en posibles formas de resistencias de los mismos pueblos? ¿Será que nos toca trabajar en la transformación de las conciencias de quienes han sido los más “utilizados” y cooptados por el sistema?

El reto en el que estamos todos es que tenemos que ir más allá, dar los siguientes pasos que implican pasar por una crítica y autocrítica, pero también por repensar las instituciones que nos lleven a propuestas alternativas en donde los pueblos, las múltiples comunidades, los jóvenes y las luchas de las mujeres diversas guíen los parámetros, en donde sin duda, esos caminos serán diversos, algunos dentro de los Estados mientras otros buscarán un distanciamiento parcial, temporal o total con los estados. Algunos serán procesos mixtos, otros autonómicos o federativos. En el mundo indígena y el mundo académico del futuro, sin duda, seguirá prevaleciendo la diversidad organizativa que hoy se intenta minimizar o trivializar pero sobre todo seguirá siendo un campo fértil para seguir cosechando, imaginando y creando.

Agradezco este honor en nombre del pueblo Maya-K'iche' en donde nací, un

pueblo que no se ha doblegado y que desde inicios del año de 1524, decidió no negociar con las huestes españolas, en cambio se preparó para enfrentarlos en la primera batalla, en Xetulul, contra el despiadado Pedro de Alvarado, así un buen número de descendientes hemos seguido resistiendo y hoy 496 años después no hemos sido subyugados, por eso, nuestras hijas e hijos, nuestras nietas y nietos, tienen la responsabilidad de continuar con esta lucha con dignidad y los que se apartaron por múltiples razones o aún no están deben saber que aquí les espera su lugar, aquí está su petate, aquí está su escudía y su batidor.

El premio Martin Diskin cumplió hace dos años su primer katún y el primero en recibir este honor fue nuestro querido maestro Ricardo Falla por su caminar con las Comunidades de Población en Resistencia, CPR, que el Estado se negaba a reconocer, y por dar a conocer al mundo la forma cruel en que el ejército literalmente descuartizaba a nuestros hermanos y hermanas mayas, junto al arrasamiento de sus comunidades en las selvas de mi país. En 2012 Claudia Paz y Paz, la destacada y valiente fiscal hizo historia, no solo por ser la primera mujer en asumir ese cargo en Guatemala, sino porque se comprometió

a que se investigara desde el Ministerio Público el genocidio contra el Pueblo Ixil, una demanda maya permanente, lográndose que fuera sentenciado en 2013, el general José Efraín Ríos Montt, uno de los generales más sanguinarios y temidos de América Latina del siglo XX. Y hoy, por primera vez, este honor es concedido a una descendiente de los pueblos mayas, espero que en adelante otras hermanas y hermanos indígenas de Abya Yala sean reconocidos por su inculdicable lucha y por sus aportes al saber universal.

Para finalizar, deseo decir que en mi caminar me he alimentado de otras luchas de hermanas y hermanos indígenas, pero también no indígenas, que nunca soñé conocer, y que me han llenado, más que de rabia o de venganza, de mucha fuerza e inspiración, de esperanza y sobre todo de mucha ternura para no claudicar en medio, a veces de tanta destrucción de nuestros entornos, de tanto racismo que enfrentamos desde que nacemos, de la continua agresión, irrespeto y violencias hacia nuestras vidas y nuestros cuerpos, hacia nuestras familias, hacia nuestros pueblos y nuestros territorios.

Maltiox chawe siguan tinamit

“Carta Abierta a la Honorable Junta de Gobierno y Pueblo de Guatemala”: Transcripción de documentos de archivo sobre k'aqchikeles acusados por las masacres de Patzicía, en 1944

Transcripción de Edgar Esquit

Breve contexto: En la tarde del 22 de octubre de 1944 en el municipio de Patzicía, Chimaltenango, un grupo de indígenas k'aqchikeles se levantaron contra los ladinos del pueblo asesinando a 16 de ellos. Los siguientes tres días los ladinos del municipio, con auxilio de otros originarios de Zaragoza y Antigua, organizaron tres días de venganza colectiva asesinando a por lo menos 300 indígenas en las calles del pueblo, en las casas habitadas por k'aqchikeles hasta alcanzar a los que se escondían en los barrancos y montañas cercanas al pueblo. Conocer estos acontecimientos es importante en la historia de este municipio, pero también en la historia de Guatemala, porque los hechos mostraron descarnadamente los extremos que podía alcanzar la segregación y la racialización que había organizado el Estado guatemalteco a lo largo del siglo y medio, desde su fundación.

► 231

En los libros sobre la Revolución de 1944, se suele citar a través de uno o dos párrafos dichos acontecimientos intentando con ello mostrar el contexto histórico general en el cual se producía la Revolución y el carácter histórico de la etnicidad en la sociedad guatemalteca de ese momento. Las pocas líneas dedicadas a estos hechos en dichos textos, muestran la marginalidad de la rebelión indígena y la falta de un tratamiento detenido sobre un proceso tan importante en la historia de Guatemala como la racialización de la población indígena. Es probable que la mayoría de historiadores no se haya interesado en este proceso debido a la dificultad para acceder a la documentación de archivo sobre lo sucedido. El único trabajo que ha intentado reconstruir los hechos es el realizado por el antropólogo Richard Adams, que buscó información a través de la historia, oral, hablando con indígenas y ladinos de Patzicía, en los años noventa.

El documento de archivo que podría arrojar otro tipo de información sobre los hechos es el juicio seguido a varios líderes locales del municipio de Patzicía que fueron acusados de instigar el levantamiento. Desafortunadamente ese documento, aún si se ha buscado, no se ha logrado localizar en los archivos respectivos. Hace varios años, Héctor Concohá me proporcionó la copia de varias hojas que se encuentran resguardadas en los fondos del Archivo General de Centro América, AGCA, relacionados a esos juicios, siendo una pequeña muestra de documentos de archivo relacionados a esos hechos y que son los que se transcriben en este momento para su publicación en la Revista Estudios Interétnicos.

Los documentos que se presentan fueron escritos en 1945, por kaqchikeles que estaban detenidos en la cárcel de Chimaltenango. El primero fue presentado por el militar Trinidad Esquit y el segundo por un grupo encabezado por Francisco Bajchac. En los dos casos, las personas implicadas fueron acusadas de perpetrar la matanza en Patzicía, en octubre de 1944. En ambos memoriales se pide indulto a los gobernantes pues los acusados hablan abiertamente de su inocencia. Cada uno de los documentos tiene particularidades, el primero, por ejemplo, se elabora como una Carta Abierta no solamente a la Junta de Gobierno sino al Pueblo de Guatemala. El segundo documento más escueto está hecho por un grupo de kaqchikeles reconocidos como líderes en la historia

oral de Patzicía, todos ellos calzan el documento con sus nombres y firmas, la mayoría muy bien elaborados. Eso es significativo porque entonces buena parte de esos líderes habrán sido letrados o por lo menos sabían leer y escribir.

Estos documentos revelan algunos pormenores de los hechos acontecidos en dicho municipio, en la fecha mencionada. Como se ha dicho, lo poco que hasta ahora se ha escrito sobre este hecho está respaldado por entrevistas realizadas a kaqchikeles y ladinos de Patzicía y muy poca información proviene de documentos de archivo. Quizá es importante decir, para descargo de los historiadores que la indagación en estos últimos lugares, es lenta y a veces infructuosa. Así que, los documentos que se presentan son interesantes y vale la pena darlos a conocer a través de esta sección de la Revista del IDEIPI.

Finalmente, es necesario decir que, los kaqchikeles que hablan en estos textos, fueron acusados de asesinar a los ladinos de Patzicía. No obstante, en ningún archivo se encontrará algún juicio contra los ladinos (o quienes hayan sido) los culpables de asesinar a 300 kaqchikeles en el mismo mes y año, en Patzicía. Esto es así, porque el Estado guatemalteco no tuvo ninguna reacción legal para enjuiciar a los culpables de esos asesinatos. Pareciera que para el Gobierno de ese momento la matanza de indígenas pasó desapercibida o fue algo normal y por eso no necesitó ningún tipo

de resarcimiento, los mismos kaqchikeles acusados, lo dijeron de alguna manera hace 75 años. La matanza de ladinos y de indígenas fueron dos hechos distintos si se coloca en el marco de la segregación racial que existía en Guatemala en ese momento o en la opresión colonial que vivían los mayas. Si se borra esa realidad, lo cual sería política y sociológicamente aberrante, es probable que los kaqchikeles hayan sido acusados como provocadores y se les culpe de la violencia y asesinato, tanto contra ladinos como contra los indígenas.

Archivo General de Centro América. AGCA. Signara B, Secretaría de Gobernación y Justicia, Legajo 32618, Expediente 109, año de 1945.

Interesado: Trinidad Esquit Morales

Asunto: Relativo a los sucesos ocurridos el 22 de octubre del 44 en Patzicía.

Carta abierta a la honorable Junta de Gobierno y pueblo de Guatemala

Señores revolucionarios:

TRINIDAD ESQUIT MORALES, de 57 años, teniente lineal en el arma de Infantería; originario del PATZICIA, donde desempeñaba las funciones de COMANDANTE LOCAL, con un sueldo mensual de DIEZ QUETZALES

(Q.10.00); sin Guarnición permanente a mi mando; con la seguridad de ser oído por Uds. y por el pueblo honrado de Guatemala, vengo respetuosamente a relatar a grandes rasgos, los hechos sangrientos que ocurrieron en Patzicía la tarde del día 22 de octubre último.

Los hechos a que me voy a referir, están demostrados en el proceso que se me siguió a mí y a otros enjuiciados por el Tribunal Militar de Chimaltenango.

El Tribunal de Primera Instancia a que me refiero, no hizo un estudio detenido y sereno de los diferentes pasajes del proceso, probablemente por lo voluminoso de las actuaciones, su complejidad y por los términos perentorios del código militar. Y de ahí, su sentencia condenatoria que nada menos consiste en la pena capital para mí y para diez indígenas que actuaron directamente en los acontecimientos.

El proceso se encuentra ahora en Apelación ante la Sala 2ª. constituida en Corte Marcial. Pero como según el Decreto No. 17 de la Junta Revolucionaria, este alto mando ha asumido las funciones del Poder Judicial y derogado la Constitución Política de nuestra Patria, considero que el mismo proceso estará ahora en manos del grupo de patriotas que han traído para Guatemala, la verdadera libertad y verdadera justicia, que es lo único que pido en el trascendental momento en que el Destino me ha colocado.

Dios que está sobre todas las miserias humanas, ha permitido que mis Jueces sean los patriotas del 20 de octubre. En corazones vibrantes y apasionados de la LIBERTAD y la JUSTICIA, no puede haber un solo acto violento, sin examen sereno y ecuánime, ni mucho menos de venganza que cercenara una vida más que nunca se ha manchado. Me presento pues, Honorable Junta Revolucionaria, con toda la serenidad de un soldado que conoce sus deberes militares y es inocente, BAJO PALABRA DE HONOR. Pero si por razones para mí desconocidas, ajenas a mis honorables Jueces, el fallo me fuere adverso; si por uno de esos sucesos me suceden en la historia de la humanidad en que muchas veces se ha dado muerte a hombres inocentes, y después de lo irreparable se prueba que los jueces se equivocaron; en fin, si mi destino es contribuir con mi sangre inocente a la gloriosa revolución libertadora, espero el fallo inapelable de ustedes, con el dolor de no haber podido –por mi suma pobreza– disponer de medios más activos en mi defensa. Pero señores Jueces, espero el fallo con resignación JESUCRISTINA.

Hechos

Desde que el Partido Liberal se organizó de nuevo en el departamento de Chimaltenango, la Jefatura de esa entidad política la tuvo el Capitán BERNARDO MÉNDES RODRÍGUEZ, quien desarrollando una labor insana, inicua e

insidiosa, con el manifiesto y franco apoyo de la primera autoridad departamental, inauguró sus actividades entre la clase indígena con el deliberado propósito de establecer una lucha de clases entre ladinos adversos al Partido Liberal y los indios dóciles a sus pretensiones de conseguir el mayor número de adeptos.

A Patzicía llegaba frecuentemente diciendo a los indígenas que si daban su voto por el General Ponce, serían recompensados con las fincas expropiadas a los alemanes y otras tierras que tenía el General Ponce. Pero que tuvieran recelo de los ladinos porque ellos también querían esas tierras. Esta labor criminal fue denunciada varias veces por la prensa capitalina y era muy conocida del Jefe Político y Comandante de Armas como de otros empleados que colaboraban públicamente en la propaganda don Méndez Rodríguez, y no era hecha solo en Patzicía, sino en todo el Departamento donde prevalece la raza indígena. Progresivamente se fue creando un odio más acendrado entre el indio para el ladino.

Los acontecimientos políticos del 20 de octubre divulgados en Patzicía el día 21 sin la certeza de lo que efectivamente había ocurrido en la Capital, escuchándose por radio que el Gobierno de Ponce había dominado la situación, trajeron como consecuencia inmediata la alarma entre los indígenas y la zozobra en toda la población, cuya paz no había sido alterada.

La noche del 21 de dicho mes de octubre, tuvo conocimiento que el Intendente Municipal había dispuesto que un considerable número de ladinos rondara la población. Como no se me tomara en cuenta para ese servicio, me presenté al Intendente a inquirir sobre el particular, informándome que los ladinos desconfiaban de los indios. Posteriormente supe que la ronda de esa noche, se había concretado a provocar a algunos indígenas lanzando piedras a sus casas.

Para seguir adelante este relato, Honorable Junta Revolucionaria, debo repetir que como Comandante Local —ridículamente llamado así— nunca contaba con Guarnición permanente, pues mis verdaderas atribuciones como tal, eran cuidar las 124 armas SIN PUNZÓN, 2 fusiles en buen estado y 25 cartuchos que era la dotación de parque con que se contaba. Las armas sin punzón, servían para las prácticas del jueves y domingo de la Compañía de soldados llamados “voluntarios”. Tanto las dos armas en buen estado, como los 25 cartuchos a mi cargo y los 124 fusiles sin punzón, fueron entregados por mí, completos; recibidas por el propio señor Comandante de Armas nombrado por los señores de la Junta Revolucionaria, Coronel C. GABINO SANTIZO ROMAN, quien puede decir si es cierto que entregué completo el armamento y parque que estaba bajo mi custodia y de cuya entrega, se levantó un acta al tomar posesión mi sustituto Teniente

Leocadio Barrios; acta que debe figurar en el proceso. Este relato de las armas lo hago porque se ha dicho calumniosamente, que armé con fusiles nacionales a los indígenas, lo que es absolutamente falso, pues ya dije que solo dos fusiles podrían disparar, y en tal caso, los 25 cartuchos a mi cargo, se habrían convertido en cascabillos.

El día 22 de octubre, reunidos como 100 ladinos en la Intendencia Municipal, de los cuales más de la mitad estaban armados de pistolas, daban parte que había un movimiento inusitado de indígenas en la población y que temían ser atacados. Esto pasaba en las horas de la mañana. No obstante, lo grave de la situación, a mí no se me tomaba en cuenta para nada; todo era con el Intendente. A esas horas las nueve a.m. más o menos, hubiera sido tiempo de conjurar el peligro si el Intendente a quien recurrían los vecinos, hubiese sido más previsor, toda vez que los hechos sangrientos se desarrollaron en las últimas horas de la tarde del mismo 22 de octubre; mediando al contorno de ocho horas, entre los temores denunciados y los sucesos tremendos de la tarde.

¿Qué podría yo haber hecho para evitar lo ocurrido, sin un solo soldado a mis órdenes, ni menos armamento adecuado...? Al contrario de la prudencia que aconsejaba la situación, José Mata, Antonio Marín, Leocadio Gálvez y Porfirio Ruiz, precipitadamente por la misma nerviosidad que reinaba en el ambiente, dieron muerte

a los dos primeros indígenas, sin que por parte de los indios se hubiera iniciado el ataque. Este hecho grave a presencia de los indios que iban invadiendo en grupos la plaza, fue el principio de la tragedia inmensamente dolorosa. Mi actitud en esos mismos momentos fue correr de mi Despacho a la oficina de telégrafos comunicándome por teléfono con el Señor Comandante de Armas General Ramón Corzantes, informándole lo que ocurría y pidiendo que mientras llegaba un refuerzo adecuado de la Cabecera, se ordenara al Comandante local de ZARAGOZA, distante de Patzicía como una legua, proporcionara dicho auxilio; como efectivamente sucedió, llegando a tiempo ya que, de otro modo, las desgracias habrían sido más grandes.

En medio de los disparos de los ladinos y los machetazos de los indios, me mantuve tratando de aplacar a los indios enfurecidos. Criminalmente se me ha calumniado diciendo que yo estimulaba a los indios para que continuara la matanza; gritándoles “Tecún”, “Viva el Partido Liberal”; “Viva Ponce”; todo esto señores es falso, pues de haber ocurrido así, alguno de los ladinos que disparaban sus pistolas, habrían apuntado a mí en medio de la confusión del tumulto. Mis paisanos en su dolor, que también es el mío, injustamente me han elegido como víctima propiciatoria, para vengar en algo más consciente que los 300 y pico de indígenas sacrificados, su justa indignación. También han sorprendido a la opinión

pública con versiones tenebrosas acerca de un hombre humilde como yo, tratando de pintarme como criminal e inhumano.

En el proceso, no hay una sola declaración que diga o compruebe que yo haya herido a alguna persona. Si yo hubiera tenido armas en buen estado y cartuchos suficientes, habría improvisado con los ladinos una tropa para poner en orden a los indígenas, antes de que ocurriera la muerte de los primeros dos de ellos que fue donde se originó la masacre.

El verdadero responsable del odio racial que trajo los asesinatos ocurridos, es el Capitán Bernardo Méndez Rodríguez, por la propaganda insana que realizó en todo el departamento; pues también en la población de Itzapa, ocurrieron hechos sangrientos que las autoridades a cuatro kilómetros de la Cabecera, no pudieron evitar; mucho menos en Patzicía que dista catorce kilómetros de la ciudad de Chimaltenango.

No quiero cansar más de atención de mis Jueces. Ellos que tienen el proceso en sus manos, y no solo el proceso, sino la vida mía, dentro del más elevado espíritu de justicia, sabrán estimar que todos mis acusadores, son directamente interesados, como ofendidos, en el proceso; y que por lo tanto, de acuerdo con el valor jurídico de la prueba, esta no existe en mi contra por no ser idóneos ni imparciales, ninguno de los que hayan vertido cargos en mi contra.

Repito que soy inocente de los cargos que se me formulan; y como dije al principio: espero tranquilo el fallo de la verdadera JUSTICIA, que en manos de la Honorable Junta Revolucionaria de Gobierno, no puede ser otra que la inspirada por los trascendentales y elevados postulados de la Revolución, que jamás consentiría en que se derramara la sangre de un inocente.

Con todo respeto.

Prisión de Chimaltenango, 30 de noviembre de 1944. Trinidad Esquit M.

Archivo General de Centro América. AGCA. Signara B, Secretaría de Gobernación y Justicia, Legajo 32618, Expediente 19, año de 1945.

Francisco Bajchac y compañeros, reclusos en las cárceles de Patzicía piden indulto.

Señor Secretario de Gobernación, Trabajo y Previsión Social, Guatemala.

FRANCISCO BAJCHAC Y COMPAÑEROS, todos vecinos de Patzicía de este departamento, reclusos en las cárceles departamentales, sin tener ningún delito, únicamente por haber pertenecido al partido liberal poncista, atribuyéndose los hechos sangrientos acaecidos el veintidós de octubre en el pueblo de Patzicía, con motivo de la revolución, cuyos verdaderos hechores

ya son fallecidos, algunos, y otros que son verdaderos responsables, o sean los principales ladinos provocantes de la masacre, señores José de Matta, Antonio y Amado Marín, gozan de su libertad y de prerrogativas; ante Ud. Con todo respeto manifestamos: que según se nos notificó, nuestra solicitud de indulto presentado al Señor Presidente de la República, pasó a ese Despacho de su digno cargo, y que es por eso que nos dirigimos ante Ud. Reiterando nuestras súplicas, es de justicia.

Señor: todos los gobernantes han acostumbrados de tiempos inmemoriales, conceder indulto a los pobres presos, como un acto de benevolencia y de humanidad, por ello no dudamos en que el actual Gobernante, principalmente él, siendo eminentemente democrático, tenga un rasgo de conmiseración para nosotros.

Por lo expuesto, pedimos al señor ministro se sirva interponer sus valiosos oficios a efecto de que se obtenga una favorable resolución en nuestra solicitud.

Chimaltenango, 6 de abril de 1945.

Francisco Bajchac, Daniel Mich, Simeón Gómez, Vicente Ajsivinac L. Luciano Bajchac, Julián Ordoñez M. Alberto Ajquejay Xico, José Alonzo, Andrés Barrios Cuá, Guillermo Toj, Antolín Racanac, Tomás Cán, Pedro Gómez, Agustín Ajuchán, Marcelo Alonzo, Luis Esquit, Gerónimo Xicay Xicay, Catarino

Yanco(ba) Cuá, Juan Ajsivinac, Rufino
Per, Yanuario Gómez, Simeón Perobal,
Domingo Ajsivinac, Felix Arriaga, Felipe

Choy, Dionicio Miculax, Tereso Alonzo
H. José Trinidad Miculax.

Yo y el racismo

Leonor Hurtado

Testimonio

Al iniciar el año 2003 sentí que era el momento de encontrar al Maestro que me guiara para comprender el calendario sagrado Maya. Esta necesidad de aprendizaje surgió en Totoncapán en 1990, cuando el Ajq'ij¹ Benedicto me dijo que mi nawal² es Kab'lajuj B'atz' y que tengo el don para aprender a contar los días.

Viviendo en San Juan Sacatepéquez empecé a preguntar por alguna persona que celebrara la ceremonia Maya. Después de mucho preguntar, conseguí el nombre de Don Hilario Boj y señas de dónde vivía. Dos días después le visité, deseaba conocerlo y solicitarle que me guiara. Platicamos largo tiempo. Él me interrogó y trató de descubrir en mí la verdadera motivación para solicitar ese apoyo. Cuando corroboré mi nawal y se sintió satisfecho, me contó que hacía más de cuarenta años, mi papá siendo el médico en San Juan Sacatepéquez lo había ayudado, había confiado en él y se había arriesgado. Luego confesó tener una deuda pendiente con mi papá por ese favor.

—No es casualidad que usted venga a buscar mi servicio, dijo Don Hilario. No, no es casualidad. Yo tengo una deuda con su padre y este es el momento de pagarla. Yo recordaba esa deuda que tenía, dijo, pero nunca había pensado que tendría que pagarla directamente, nunca me había preocupado por buscar cómo pagarla. Yo rezaba por su padre y por su familia, y creía que cuando fuera el momento aparecería la forma de pagar mi deuda. Ahora viene usted solicitando mi servicio. Usted me hace un favor al permitirme pagar la deuda que yo tengo.

► 239

La esposa de Don Hilario, Nabisa, tuvo muchos problemas durante el embarazo, por ello decidieron que diera a luz en un hospital privado en la Capital, donde trabajaba el Dr. Juan José Hurtado Vega³,

1 Ajq'ij, persona que lleva control del tiempo en forma sistemática y conoce la aplicación del calendario sagrado en la vida personal y social. Sac Coyoy, Audelino, (1999), *Cholq'ij Pa Tijonem, Calendario Sagrado en la Educación*, Guatemala: Cholsamaj.

2 Nawal, veinte energías que potencian la vida, de acuerdo al movimiento en ciclos impregnan su energía al ser que nace. Complementan el yo con atributos y capacidades. Cada persona tiene un nawal de acuerdo al día de su nacimiento. Zapil Xivir, Juan, (2007), *Aproximación Lingüística y Cultural a los 20 nawaes del Calendario Maya practicado en Momostenango*, (2007). Guatemala: Universidad Rafael Landívar.

3 Juan José Hurtado Vega, Médico y Cirujano, Pediatra, Historiador, Maestría en Antropología Médica.

quien también trabajaba en San Juan Sacatepéquez y en quien confiaban. Todo se resolvió bien para la mamá y el niño, pero lo que el hospital cobró era muchísimo más de lo que Don Hilario había calculado y para lo que estaba preparado. En ese momento personal del hospital dijo —la Señora y el niño no pueden abandonar el hospital hasta que cancele la deuda. Desesperado Don Hilario recurrió al Dr. Hurtado pidiendo ayuda. El Dr. habló con el director del hospital y le dijo: —Si el Señor Hilario da su palabra que vendrá a pagar, Usted debe creer, él es una persona honrada y debemos confiar en su palabra. Yo asumo la responsabilidad de la deuda, añadió. De esta forma tan inusual dentro del sistema capitalista, el hospital confiando en la palabra del Dr. y mi papá confiando en la palabra de Don Hilario los dejaron salir. En cuanto pudo Don Hilario canceló la deuda y el hecho quedó suspendido en el tiempo. El valor de la palabra empeñada y la confianza de una persona sensible a esa palabra se ataron en ese momento.

Al fondo del patio entramos a un cuarto pequeño, bastante oscuro. Don Hilario colocó una mesa al centro y la cubrió con un mantel con los colores característicos de los tejidos de San Juan. Luego colocó un pequeño canasto donde depositó sus semillas de *tz'ite'*. Nos sentamos frente a frente con la mesa entre los dos. Entonces Don Hilario empezó a hacer la consulta. Tres veces sacó semillas del canasto y las ordenó en grupos de cuatro. Luego dijo:

—Tendremos que hacer cuatro ceremonias, en cuatro altares diferentes para pedir permiso antes de iniciar su formación.

Si el Corazón del Cielo y el Corazón de la Tierra: Uk'ux Kaj, Uk'ux Ulew, reciben la ofrenda y expresan su aprobación, entonces podremos empezar. La primera ceremonia la haremos dentro de algunas semanas, será en el día Waqxaqib' Noj, porque es el día cuando los Abuelos y las Abuelas pidieron al Creador, al Formador la sabiduría para obrar correctamente, y eso es lo que nosotros queremos pedir con la ceremonia. Yo necesito sabiduría para aceptar la responsabilidad de formarla y usted tendrá que construir la sabiduría necesaria para recibir su Vara Sagrada.

Así dos energías desconocidas se juntaron, convergieron nuestras fuerzas para pedir permiso e iniciar mi formación para recibir la Vara Sagrada.

Reflexión

En la literatura resulta verosímil que, dentro de cierta magia dos personas se conozcan e inicien un proceso compartido. En Guatemala esta situación es totalmente anormal, porque Don Hilario era un Ajq'ij Kaqchikel, sacerdote Maya, y yo una mujer ladina profesional. El racismo⁴ imperante en nuestro país condiciona nuestra mente y nuestra vida desde nuestra concepción, e

4 El racismo es un fenómeno global que abarca todos los niveles de la sociedad, afecta íntimamente la personalidad individual y las relaciones sociales, incide directamente en la identidad personal y de grupo. Casaús Arzú, Marta Elena, (1998), *La Metamorfosis del Silencio*, Guatemala: Cholsamaj.

impide construir una relación respetuosa y sincera entre personas socialmente consideradas en estatus diferentes.

Se han realizado variados estudios sobre racismo en Guatemala y los Acuerdos de Paz de 1996 reafirman el Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas⁵, el cual establece derechos y obligaciones; aunque, después de 24 años de haber sido firmado este Acuerdo, aún no se ha implementado políticas para que estos Acuerdos se cumplan. Tampoco hemos asumido un compromiso personal para cambiar esta situación. Las personas individualmente no somos culpables de la estructura histórica, económica, política, social, cultural y ambiental racista en que vivimos, la cual conforma nuestra forma de pensar, sentir, ser y actuar. No somos culpables, pero sí responsables de nuestra conducta cotidiana y es eso lo que primero debemos cambiar.

Para crear una nueva sociedad justa y digna para todas y todos los ciudadanos es indispensable conocer, comprender y verme yo misma dentro de la estructura actual de racismo y discriminación de la sociedad y del Estado. Es indispensable conocer y asumir el racismo como característica individual que debe ser eliminada, para

contribuir en la eliminación de esta injusta práctica que caracteriza nuestra sociedad y nuestra vida personal.

Era la tercera ceremonia para pedir permiso. Salimos de madrugada y caminamos por un angosto sendero. En el trayecto solo nos cruzamos con dos señores con quienes nos saludamos despacio y amablemente. Bajo la densa sombra de los árboles no sentí que el sol calentara. Cuando llegamos a la cima, el cielo se abrió azul hacia el infinito y respiramos la claridad del día.

En silencio organicé la ofrenda. Don Hilario me dijo que no la colocara aún en el suelo donde sería quemada, sino que la pusiera dentro del canasto. Extendí mi pañuelo rojo adentro del canasto y encima coloqué el ensarte, las candelas, los puros, el cuilco, el azúcar, y las botellas de agua florida y de aguardiente que llevaba. Cuando todo estaba listo, don Hilario me dijo que levantara el canasto y que presentara mi ofrenda al Corazón del Cielo y al Corazón de la Tierra.

Don Hilario empezó a orar en voz alta, pidiendo permiso para celebrar la ceremonia, pidiendo perdón. Expresó agradecimiento por la vida, dos y tres veces. Mi espíritu oraba junto al suyo, sentía que éramos un solo espíritu comunicándonos con el Corazón del Cielo y el Corazón de la Tierra.

► 241

5 Gobierno de Guatemala – Misión de Verificación de las Naciones Unidas, (1997). *Acuerdos de Paz firmados por el Gobierno de la República de Guatemala y la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca*. Guatemala: Universidad Rafael Landívar, Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales, 2a edición.

Generalmente, la persona agredida —pueblo indígena, población garífuna y afrodescendiente, población pobre— está abierta a conocer el origen y funcionamiento del racismo, la opresión y la discriminación; porque padece cotidianamente la agresión y sabe que, conocer y comprenderlo le permite crear estrategias y conductas para sentirse bien y tener fuerza para cambiar esa injusta situación. La persona que ha gozado de supremacía —población ladina, blanca y rica— tiene gran dificultad y poco interés en reconocer los privilegios que le han permitido ser lo que es y que explican su sentimiento de superioridad; porque es más fácil creer que ha alcanzado lo que tiene gracias a su esfuerzo y méritos personales o de sus antepasados. Prefiere ignorar que gran parte de lo que tiene es producto de las ventajas y los beneficios que disfruta por su origen étnico y de clase privilegiada.

Me veo desnuda, como soy, mujer mestiza, crecí y viví en un ambiente privilegiado. Por diferentes razones, desde mi infancia reconocí y cuestioné el racismo, eso determinó mi conducta y mi compromiso con el proceso de cambio social... pero muy poco ha cambiado, dominan la explotación y el racismo. Al mismo tiempo, veo a Don Hilario, indígena, sabio, pobre, dispuesto a compartir lo más valioso que tiene, su conocimiento ancestral y lo que interpreta a través de la energía de los días y el lenguaje del fuego. Siento un dolor infinito, una vergüenza indescriptible por

ser lo que soy y lo que he logrado ver, tan profundo y escondido.

De pronto empecé a sentir que el canasto pesaba mucho, mucho y mis brazos se sintieron débiles para seguir cargándolo. Traté de persuadirme diciéndome: soy fuerte y capaz, el canasto no es tan pesado. Pero parecía que el peso aumentaba y que no podía sostenerlo. Sentía el intenso deseo de colocar el canasto sobre el suelo, pero una fuerza interior me impedía hacerlo, me exigía más fuerza, decisión y compromiso.

Como una luciérnaga brilló dentro de mí una explicación, reconocí que es muy grande la responsabilidad que pretendo asumir. En ese momento sentí vergüenza por ser prepotente y con sencillez pedí permiso al Corazón del Cielo y al Corazón de la Tierra para atreverme a solicitar tal responsabilidad. Sentí que la humildad me inundaba, me sentí como el cauce de un río, un camino que está ahí, que sin ser visto facilita que el agua corra. En ese instante el canasto empezó a flotar, parecía haber perdido peso, parecía reposar entre mis brazos como una dulce paloma. Comprendí que el Corazón del Cielo y el Corazón de la Tierra me daban la bienvenida y aceptaban mi disposición de servir. Sentí una felicidad tranquila, muda, con olor a flores y brillo de estrellas.

Comprendo que ese proceso para mí fue una racionalización, un quitarme culpabilidad

y sentirme libre, sin responsabilidad directa en la discriminación cotidiana que existe. Al asumir esa tranquila felicidad como un llamado de atención y toma de conciencia, decidí invertir más energía y creatividad en la Asociación Cultural Q'anil de San Juan Sacatepéquez, que con un grupo de personas Kaqchikeles habíamos creado. Yo era la presidenta por decisión unánime. El razonamiento fue que a mí por ser ladina se me abrirían las puertas institucionales y las posibilidades de apoyo más facilidad que a cualquiera de ellos, también argumentaron que era yo quien tenía mayor formación académica y eso también abriría mayor espacio de acción.

Como Asociación Q'anil empezamos a enriquecer la biblioteca municipal, hacíamos gestiones para conseguir libros. Creamos un boletín mensual principalmente promoviendo la organización comunitaria para la defensa de sus derechos y resaltando logros de organizaciones y personas indígenas. Organizamos charlas y foros invitando a especialistas, con el propósito de conocer hechos históricos, políticos y sociales relevantes, para reafirmar la identidad indígena y su autoestima.

Invitamos a Jorge Solares⁶ para platicar sobre identidad y derechos de los pueblos indígenas. Su charla conmovió a todos y nos sacudió a los miembros de la Asociación

Q'anil. Afirmó que la dimensión política de la etnicidad siempre ha sido medular en los conflictos sociales, porque las relaciones de poder sobre los recursos naturales y sociales mantienen una estructura colonial. Reconoció el valor de la Asociación Q'anil y resaltó que lo importante es lograr condiciones de justicia y equidad social en busca de un desarrollo integral, que no es lo mismo que el desarrollo económico. Toda la gente desea ser feliz, y eso es lo que trae la equidad social, afirmó. También nos vinculó a un escenario más amplio al señalar que el movimiento Maya tiene muchas posibilidades, pero requiere de unidad. La mayoría partimos de dos pensamientos erróneos, indicó Jorge: la lucha se gana, todo o nada, y se logra ahora o nunca, pero la historia ha demostrado que la mayoría de veces se logran avances parciales. No debemos olvidar que desde la década de 1980 para acá sí hemos logrado avances en áreas grises. El pueblo Maya está resurgiendo, pero requiere de acuerdos entre la intelectualidad y la población para lograr los espacios que merecen.

► 243

Luego Don Hilario me dijo que preparara la ofrenda colocando trece velas de cada color en cada esquina del universo. Con aguardiente dibujé el símbolo de Q'anil sobre la tierra lisa frente a una enorme piedra, luego tracé el símbolo nuevamente con azúcar y coloqué encima el ensarte. Organicé la ofrenda como he observado que lo hace don Hilario. Me esforzaba por no pensar, por dejar libre mi mente;

6 Jorge Solares, Odontólogo, Historiador, Maestrías en Antropología Social y en Salud Pública y Nutrición.

pero muchas ideas me invadían, también sentía miedo, pena, vergüenza, tristeza, abandono, sentimientos inexplicables y desconocidos.

Don Hilario encendió el fuego e inició la oración. Saludamos a las esquinas del Universo y sus energías, recordamos a las Abuelas y a los Abuelos, agradecemos dos y tres veces todo lo que nos han dado, todo lo que nos han enseñado y pedimos su permiso, compañía y protección. Don Hilario saludó al nawal del día, Kawoq. Don Hilario habló directamente con las Abuelas y los Abuelos, para presentarme, pedir su permiso y pedir su bendición.

244 ◀

—El Fuego Sagrado está enojado, dijo Don Hilario. No quiere recibir su ofrenda. Entonces Don Hilario intercedió por mí. ¿Abuelas, Abuelos por qué están descontentos? Ambos nos arrodillamos y Don Hilario oró.

—Las Abuelas y los Abuelos están descontentos con las Abuelas y los Abuelos de su cultura, dijo Don Hilario. Ellos han causado mucho daño, han hecho mucha maldad, han sido injustos. Las Abuelas y los Abuelos Mayas solicitan que Ud. reconozca esa culpa y que pida perdón.

El Estado de Guatemala fue creado y opera con una ideología colonial, es una estructura histórica que determina las instituciones públicas y la sociedad civil

manteniendo el racismo institucional. El Estado racista permite, consiente y favorece la creación de desigualdades y exclusiones en el acceso a los servicios públicos y en la participación política y cultural de sus ciudadanos.⁷ Durante el período de 2008–2014 el Estado asignó 1,3 veces y ejecutó 1,4 veces más inversión pública por habitante al conglomerado de municipios con población indígena menor al 4% que al conglomerado de municipios con población indígena mayor al 92%.⁸ La discriminación del Estado también se manifiesta en el sistema político, al desconocer a las autoridades indígenas⁹; en el sistema judicial, al reconocer exclusivamente el sistema de justicia occidental¹⁰; y en el ámbito político electoral, al limitar la participación indígena.¹¹

La inversión del Estado en políticas de desarrollo, en políticas públicas que

7 Casaús Arzú, Marta Elena (2009), El racismo y la discriminación en el lenguaje político de las élites intelectuales en Guatemala, *Discurso & Sociedad*, vol. 3(4): 592-620.

8 Zapil, Samuel (2015), A mayor pobreza, menor inversión, *Revista Estudios Sociales*, N° 78, Pp 61-63

Guatemala, Instituto de Investigación y Proyección sobre Economía y Sociedad Plural, Universidad Rafael Landívar.

9 Ochoa, Carlos Fredy (2013), *Alcaldías indígenas diez años después de su reconocimiento por el Estado*, tomo I, Guatemala: Asociación de Investigación y Estudios Sociales.

10 ASIES-Asociación de Investigación y Estudios Sociales (2008), *El acceso de los pueblos indígenas a la justicia desde el enfoque de derechos humanos: perspectivas en el derecho indígena y en el sistema de justicia oficial*, serie Derechos Humanos, Guatemala: Fundación Konrad Adenauer.

11 Novales Contreras, Hugo (2016), *Tres caminos al poder: éxito electoral de candidatos indígenas*, Guatemala: ASIES, Fundación Konrad Adenauer.

favorezcan la democracia, la justicia y las relaciones étnico culturales positivas son casi inexistentes. Son alarmantes las cifras que evidencian la desigualdad en todos los aspectos de la vida económica, política y social. En 2014, casi cuatro de cada cinco personas indígenas eran pobres, y la pobreza entre la población indígena fue 1,7 veces mayor que entre la no indígena. La brecha de desigualdad más grande se da entre las áreas urbanas y las rurales, que es donde la mayoría de la población indígena vive. El 2% de los propietarios de tierra poseen 57% de la mejor tierra para cultivar y ninguno de ellos es indígena.¹² La desnutrición crónica afecta al 50% de los niños menores de 5 años, en su mayoría indígenas.¹³ La esperanza de vida es 17 años menor para la población indígena que para la población no indígena. La mortalidad materna se duplica en la población indígena. El analfabetismo afecta a 18% de la población no indígena y al 42% de la población indígena.¹⁴

Me sentí desconcertada. Estoy dispuesta y me siento obligada a pedir perdón por algo negativo que yo haya hecho, pero no me sentía obligada a pedir perdón por algo histórico que no depende de

mí. ¿Por qué debo de pedir perdón si siempre he luchado contra el racismo y la explotación?, me pregunté. Tuve que reflexionar profundamente para pedir perdón desde el corazón, honestamente. Entre el fuego vi la imagen cuando mis hijos hicieron algo incorrecto y avergonzada pedí perdón por ellos. Luego vi cuando mis padres tuvieron actitudes negativas contra mis compañeros, sentí tristeza y apenada pedí disculpas. Estas imágenes me llevaron a comprender que sí existe motivo para pedir perdón. Pertenezco al grupo de gente dominante, gente que ha explotado y oprimido a la población indígena. Reconozco que tengo muchos privilegios, que soy producto de la maldad y de la injusticia cometida por mis Abuelas y mis Abuelos no indígenas. Reconocí que todo lo que tengo y soy es gracias a las ventajas que he tenido por ser parte del grupo dominante, no indígena. Sentí que soy beneficiaria y producto de la injusticia histórica. Sentí un profundo dolor, pena y vergüenza, como nunca antes. Comprendí que es indispensable pedir perdón y lo hice. Con humildad apelé a su generosidad para ser aceptada.

Don Hilario rezaba a veces en kaqchikel y a veces en castilla. Cuando lo hacía en kaqchikel yo trataba de pensar en el día, en el nawal, en la energía que saludábamos y cuando lograba entender alguna palabra trataba de ubicarla en el contexto. Cuando oraba en castilla, mi espíritu se convertía en el mismo espíritu

12 Garoz Byron, Alonso Alberto y Gauster Susana (2005). *Balance de la aplicación de la política agraria del Banco Mundial en Guatemala 1996-2005*, Guatemala.

13 INE (Instituto Nacional de Estadística) (2016). *Encuesta Nacional de Empleo e Ingresos (ENEI) 2016*, Guatemala.

14 InforpressCentroamericana (2006), "Cifras de la Exclusión", informe, <https://www.elmundo.es/elmundo/2006/06/02/solidaridad/1149265094.html>. Recuperado el 27 de abril del 2020.

con el suyo. Entonces descubrí que mi espíritu y el fuego se reflejaban uno en otro y se comunicaban. Cuando comprendía todo el diálogo con el Corazón del Cielo y el Corazón de la Tierra el fuego crepitaba de alegría y la llama girando se elevaba al cielo. Parecía que el fuego nos envolvía por completo y que nos convertíamos en uno, en una oración. También observé que cuando don Hilario hablaba en kaqchikel el fuego se tranquilizaba, la llama reducía su tamaño y destellos de sol se colaban entre las ramas de los árboles.

Cuando saludábamos a Kab'lajuj Aq'abal don Hilario pidió claridad, claridad en el camino. Afirmó:

—Sabemos lo que estamos haciendo y te pedimos que ilumines nuestro camino.

En ese momento escuchamos un estallido en el fuego. Don Hilario me miró a los ojos y dijo:

—Nos está escuchando. Gracias, gracias por oír nuestra plegaria y preguntó: ¿Pensás que seguimos el buen camino? ¿Corazón del Cielo, Corazón de la Tierra, aceptás la ofrenda, nos vas a iluminar? Volvimos a escuchar un fuerte estallido en el fuego. Don Hilario siguió orando y el fuego creció majestuoso.

Tuvimos que realimentar el fuego, parecía pedir más alimento y colocamos ocote, Don Hilario lo llevaba, pues no

lo había pedido como parte de la ofrenda. Al saludar Waqxaqib' Kej' hubo varias explosiones en el fuego. Entonces fui yo quien buscó la mirada de Don Hilario para interrogarlo.

—Sí, me dijo, vamos bien. Mi Vara me reveló que Waqxaqib' Kej' es el nawal de quien será su Vara y ahora se está manifestando. Nos pusimos entonces de pie. Me di cuenta que había pasado mucho tiempo de rodillas sin sentir dolor, sin darme cuenta que estaba de rodillas. Don Hilario me presentó:

—Aquí está tu esposa espiritual, Waqxaqib' Kej' acéptala, acompáñala, enséñale a caminar, enséñale el camino. El Fuego se expresó con intensas explosiones y la llama nos hizo un solo ser.

Al terminar la ceremonia, cuando el fuego terminó su esplendor y el canto del bosque inundó el espacio, me di cuenta que logré percibir el lenguaje del Fuego Sagrado.

Vivir en los Estados Unidos los últimos 14 años y sufrir directamente la discriminación y la opresión por ser migrante, me ha permitido de alguna manera sentir qué es, cómo hiere y cómo agrade mi vida. Por el acento que tengo al hablar inglés soy calificada como una “mujer de color” y se desata la discriminación racista. Para afrontar y manejar el trauma que la discriminación ha provocado en mí, he tenido necesidad de leer y estudiar el

fenómeno. He logrado comprender el origen histórico, económico, político y social del racismo. Esto me ha permitido construir un proceso de liberación personal. Este ha sido un proceso complejo de aprendizaje y de transformación personal, que requiere determinación y compromiso; porque me obliga a ver y decidir sobre lo esencial de la vida: mi identidad, mi acción y mis relaciones, en una proyección colectiva. Sé que mi experiencia es incomparable a lo que sufre la población indígena que nace con el estigma de ser indígena: conquistado, vencido, inferior y con enormes limitantes para vivir y realizarse íntegramente como persona. Sin embargo, ser discriminada me permitió comprender en una nueva dimensión la discriminación, siendo víctima.

Vivir las destructivas y dolorosas manifestaciones del racismo y la discriminación, comprender profundamente que es una práctica injusta con objetivos de dominación, me comprometen a denunciar esta inhumana práctica y a participar en todo lo que ayude a eliminarla. Me estimula a apoyarnos, compartir y reconstruirnos como personas dignas, íntegras y capaces; como personas que podemos ser libres, personas que exigimos y logramos el respeto de nuestros derechos.

Conclusión

En la nueva era que vivimos amenazados por el COVID-19, mucho se habla acerca que el virus ataca a todas las personas por igual, que solo la higiene y el aislamiento físico pueden evitarlo. Esta me parece una afirmación cínica, porque al consultar fuentes estadísticas observamos una desproporcionada diferencia entre personas enfermas y fallecidas en las llamadas “minorías de color” en los Estados Unidos, donde actualmente vivo. Por ejemplo en Chicago donde un tercio de la población es afroamericana el 75% de las personas fallecidas pertenecen a este grupo. En Milwaukee donde un cuarto de la población es afroamericana el 70% de los fallecidos pertenecen a este grupo.¹⁵

► 247

A nivel nacional también se observa esta impactante desproporción. Hasta la mitad de abril del 2020 habían muerto 92 por cada 100,000 habitantes afroamericanos; 75 latinos y 45 blancos por cada 100,000 habitantes. Esta disparidad se puede explicar porque el racismo establece categorías económico sociales, injusticia que determinan la vulnerabilidad de las personas. La “población de color” vive en áreas densamente pobladas donde se dificulta el distanciamiento físico. Vive en comunidades segregadas sin servicios

15 Hill Golden, Sherita, (2020), “Coronavirus in African Americans and Other People of Color” (artículo de John Jopkins Medicine). <https://www.hopkinsmedicine.org/health/conditions-and-diseases/coronavirus/covid19-racial-disparities>. Recuperado el 30 de abril del 2020.

o con servicios de baja calidad y escasa cobertura, lejos del abastecimiento de alimentos y medicamentos, y en hogares multigeneracionales. Un cuarto de la población de color trabaja en fábricas que han continuado laborando durante la pandemia, donde no tiene reconocimiento económico por enfermedad. Otro amplio sector de la población de color trabaja informalmente y carece de cualquier servicio de salud. Esta población además de tener limitaciones económicas y falta de acceso a servicios, sufre mayor vulnerabilidad por su condición física crónica producto de la pobreza (obesidad, enfermedades cardíacas, diabetes, estrés). Finalmente, la mayoría de los reclusos en prisiones, centros de detención y campos de concentración de inmigrantes es población de color.¹⁶

No dispongo de datos sobre la situación en Guatemala, pero sé que la población indígena y afrodescendiente es la más vulnerable por las mismas razones que afectan a la población de color en los Estados Unidos. También sé que el Estado no tiene la voluntad política ni la capacidad para actuar responsablemente, como es su obligación y mejorar las condiciones de vida de estos sectores de la población. Por ello, esta población será la más golpeada con enfermedad, sufrimiento y muerte.

Hace 24 años se firmaron los Acuerdos de Paz, que vislumbramos como posibilidad de avances paulatinos para cambiar la injusta situación económica, política y social nacional; pero muy poco se ha avanzado. Somos un país que se deteriora, con una economía que favorece únicamente a la población rica.

Pienso que la pandemia y el cambio que provoca en nuestra vida, ha de obligarnos a ver la vida personal y social de diferente manera, y llevarnos a crear y actuar para exterminar la explotación, opresión y la discriminación en nuestra sociedad. La pandemia ha evidenciado que las personas somos parte de la naturaleza y que somos vulnerables a los desastres que como especie hemos provocado. También nos demuestra que no todas las personas tenemos la misma responsabilidad ante la crisis, y que las personas afectadas reviven prácticas ancestrales de solidaridad y ayuda mutua. Las manifestaciones positivas me inspiran y devuelven la esperanza.

Las personas dueñas de la mayor parte de la tierra y de la industria, aproximadamente el 2% de la población guatemalteca, son responsables de la mayor parte de la explotación y acumulación desigual de los bienes y riqueza. Pero el 98% de la población restante no hacemos lo necesario para cambiar esa situación. Al buscar una explicación pienso en que un grupo pequeño, al que yo pertenezco, pequeña burguesía, por etnia pertenecemos al

¹⁶ Centers of Disease Control and Prevention. (2020). COVID-19 in Racial and Ethnic Minority Groups. (Informe CDC). <https://www.cdc.gov/coronavirus/2019-ncov/need-extra-precautions/racial-ethnic-minorities.html>. Recuperado el 11 de mayo del 2020.

grupo dominante y podemos ser altaneros, insensibles, crueles, injustos y ciegos a la desigualdad, incapaces de reconocer que son los privilegios los que nos permiten ser y tener. Otro grupo más numeroso de trabajadores ladinos con alguna estabilidad, busca identificarse con los poderosos y aspira alcanzar los privilegios. Y los ladinos más pobres cuentan con el privilegio de “no ser indios”. Así conformamos la mitad de la mayoría de trabajadores ladinos que no somos dueños de los medios de producción.

La otra mitad son el pueblo indígena y afrodescendiente, quienes son explotados y discriminados, ellos han sido condenados por el Estado, la sociedad y la ideología racista que nos domina. Reconozco que desde la guerra interna (36 años) y con la firma de los Acuerdos de Paz, aunque no haya habido cambios legislativos ni administrativos significativos, la presencia de personas, comunidades, autoridades, pensadores, artistas, trabajadores y científicos indígenas es importante y visible en la vida nacional. Teniendo todo en contra de su desarrollo integral, personas discriminadas han logrado formarse, organizarse, movilizarse y ocupar un espacio admirable en Guatemala.

La justicia y la resiliencia nos impulsan a transformar nuestra esencia como Pueblo, para reconocer que la diferencia étnica es una diferencia creada para dominarnos. La pandemia y los cambios que ha provocado en nuestra forma de vida deben transformarnos

para tener la valentía de admitir que la diferencia real que existe entre nosotros –indígenas, afrodescendientes y ladinos– ha sido creada para que la minoría, dueña de los medios de producción, domine y confronte entre sí a las y los trabajadores por ser diferentes. Seremos trabajadores capaces de vivir bien y en armonía cuando reconstruyamos la vida con justicia, equidad, dignidad y respeto. Cada persona en su medio actual ha de asumir su responsabilidad y revisar qué debo cambiar para aportar al bienestar de todos.

Las y los trabajadores indígenas, afrodescendientes y ladinos debemos aliarnos y trabajar unidos para alcanzar el cambio que aspiramos. Pero actualmente es muy difícil trabajar juntos por la ideología racista y de opresión que domina nuestro pensamiento y acción. Para lograr trabajar juntos con respeto y fuerza debemos dismantelar el racismo que nos domina y reconocernos como trabajadores con una enorme fuerza de trabajo que podemos invertir de manera creativa y organizada para lograr el bienestar de las comunidades y del pueblo.

Empecemos reconociendo y abordando los traumas específicos que el racismo histórico colonial ha provocado en mí y en toda la sociedad guatemalteca. Sé que yo debo cambiar para ser una persona íntegra, debo exterminar las prácticas racistas inconscientes que dominan mi pensamiento y conducta. Al enunciarlo,

llena de amor y esperanza, reafirmo mi capacidad para crecer, cambiar y ser una nueva persona después de la pandemia.

Yo, como persona ladina-blanca sufro un trauma histórico.¹⁷ Una característica de este trauma histórico es que he sido educada con una ideología y con una identidad de superioridad, la superioridad del ladino, la superioridad del blanco, del conquistador y colonialista. Ello conforma en mí una conducta discriminadora para mantener mi posición privilegiada. Me enseñaron a verme a mí misma como una persona capaz y trabajadora, que ha construido el espacio y el bienestar que tengo con mi propio esfuerzo, sin valorar todas las ventajas que he tenido. Ingenuamente creo que no soy racista, porque no maltrato a la persona indígena o negra. Esta contradicción de saberme correcta y al mismo tiempo reconocer que soy racista, me lleva a reflexionar: soy racista porque me han educado para ser racista, porque he gozado de privilegios inmerecidos. El racismo es una conducta negativa e injusta de la cual yo me apropié inconscientemente, pero que conscientemente rechazo y busco eliminar.

Reconocer que soy racista me desconcierta, me provoca duda, vergüenza, tristeza y me inmoviliza. Pienso que nosotras las personas ladinas debemos ser humildes, reconocer las ventajas históricas, económicas, políticas y sociales que hemos gozado por ser ladinas-blancas, y al mismo tiempo reconocer que esta herencia no es nuestra culpa. Estas dos aceptaciones: soy racista, pero no es mi culpa; me permiten integrar mi identidad, me permiten actuar responsablemente y me abren la posibilidad de cambiar. Acepto que soy racista y me comprometo a eliminar esa ideología y práctica injustas y negativas, para participar socialmente en igualdad y respetuosamente con las personas que históricamente han sido discriminadas y oprimidas. Las personas de otros grupos tienen ideas y prácticas diferentes a las mías. Soy capaz de reconocer que hay diferencias, pero que ninguna práctica es mejor que la otra. Son diferentes y ambas las podemos aplicar para construir el bienestar de toda la población trabajadora indígena, ladina y afrodescendiente, teniendo cada grupo la libertad de decidir cómo quiere vivir.

El trauma histórico provoca que las personas indígenas y afrodescendientes frecuentemente padezcan racismo internalizado.¹⁸ Vivir en condiciones

17 El trauma histórico (TH) es un trauma colectivo infligido a un grupo de personas que comparte una identidad o afiliación, que se caracteriza por el legado transgeneracional de los eventos traumáticos experimentados, y se expresa a través de diversas respuestas psicológicas y sociales. Borda, Juan et al. (2015), Trauma histórico. Revisión sistemática de un abordaje diferente al conflicto armado, *Revista Colombiana de Psiquiatría*, volumen: 44, 41-49.

18 El racismo internalizado es una forma de opresión internalizada, producto de la subordinación histórica impuesta por el colonialismo, que idealiza al opresor y subestima a la persona y su grupo condicionando la conducta individual y colectiva. Pykeja, Karen, (2010), What is Internalized Racial Oppression and Why Don't

desiguales, injustas y negativas económica, política y socialmente provoca en la persona discriminada un sentimiento de inseguridad, desvalorización propia o inferioridad. La persona discriminada ha sido obligada a creer que su pobreza, falta de desarrollo académico y toda limitante que sufre son producto de su inferioridad, falta de esfuerzo o haraganería personal y social de su grupo. A veces no visualiza que su situación personal y de su comunidad es producto de condiciones injustas y negativas históricamente establecidas y mantenidas por el Estado y la sociedad. La persona discriminada, cuya vida ha sido agredida y cohibida, también sufre el trauma de opresión internalizada.¹⁹

Las personas indígenas y afrodescendientes siempre han sufrido discriminación del Estado, la sociedad y de las personas ladinas con quienes se relaciona. Esta persistente situación, generalmente las obliga a aceptar su situación como algo normal o natural. No llegan a ver la dimensión de la injusticia. A veces la religión (impuesta) promueve resignarse y pensar que en la otra vida serán felices. La opresión internalizada no solo se expresa con conductas contra sí misma sino también en contra de personas de su grupo a quienes

considera inferiores: niños, mujeres, ancianos y personas más pobres. Este trauma lleva a que la persona discriminada y oprimida subestime a su propio grupo, y a que imite la injusta conducta opresora, porque inconscientemente aspira parecerse al opresor a quien considera superior. La opresión internalizada provoca conductas injustas e incluso violentas, personales y sociales dentro del mismo grupo.²⁰

El racismo es un arma de dominación y nos afecta a todos los grupos: indígenas, afrodescendientes y ladinos. Nos afecta de manera diferente, por eso debemos reflexionar, dialogar y dismantlar el racismo dentro de nuestro propio grupo, comprendiendo cómo lo han impuesto y cómo nos afecta. Liberándonos de esa opresión impuesta que nos impide ser personas íntegras, respetuosas y responsables para construir un futuro compartido. Existen alternativas comunitarias que ayudan a sanar. Es necesario buscar el consejo de las personas mayores, de las y los guías espirituales y de profesionales. También ayuda platicar en familia sobre el trauma histórico, el complejo de superioridad de los ladinos, el racismo internalizado y la opresión internalizada en la persona indígena y afrodescendiente. Es indispensable abordar y superar el racismo para poder trabajar construyendo alianzas reales y confiables entre los diferentes grupos.

► 251

We Study It? Acknowledging Racism's Hidden Injuries, *Sociological Perspectives*, 53: 551-572

19 La opresión internalizada provoca que la persona actúe en contra de sí misma y en contra de personas de su propio grupo, copiando los patrones de conducta injustos y negativos del grupo opresor. Fanon, Frantz, (1963), *Los condenados de la tierra*, México: Fondo de Cultura Económica.

20 Duran, Eduardo y Bonnie, (1995), *Native American post Colonial Psychology*, Albany: New York State University.

Paulo Freire en su libro *La pedagogía del oprimido*²¹ hace un detallado análisis de los mecanismos de opresión, examinando las relaciones entre los que define como “opresores”, los colonizadores y los “oprimidos”, los colonizados. Resalta que la realidad social, objetiva, no existe por casualidad sino es producto de la acción de las personas, y de la misma manera no se transforma por casualidad, sino a través de la práctica consciente y organizada. Freire argumenta que, la liberación recae en la educación del oprimido para que pueda reconocer las estructuras de la clase opresora y vencerlas. Insiste que solo cuando los oprimidos comprenden la opresión pueden luchar organizadamente por su liberación, cuando comprenden empiezan a creer en sí mismos, superando así su complicidad con el régimen opresor.

Freire destaca que “nadie se libera solo” y que tampoco es una “liberación hecha por unos para otros”. La persona oprimida se libera a sí misma en el proceso de reconocerse como persona íntegra, capaz de transformarse y cambiar su realidad, como persona que ama la vida y se compromete a ocupar el espacio que le corresponde

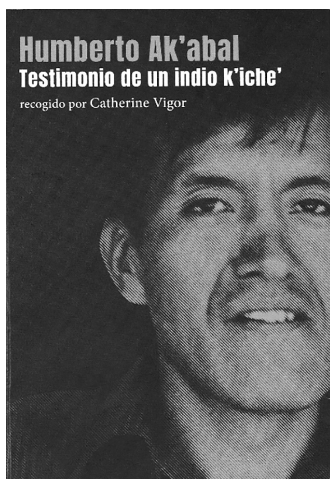
para ejecutar el cambio. La liberación del oprimido, la crea el oprimido y su proceso de liberación libera al opresor.

Las personas enajenadas con ideología racista y opresora, personas ladinas conscientes y comprometidas con el cambio, que comprendemos la problemática y participamos, asumimos la responsabilidad de destruir el racismo en nuestro pensamiento y acción. Esta es nuestra primera respuesta política, cambiar nuestra ideología. A partir de ese pacto y de la reconstrucción personal, con amor nos comprometemos y facilitamos la formación, organización y liderazgo de las personas oprimidas para construir una nueva forma de vida, justa, digna y respetuosa.

La pandemia nos ha conmovido profundamente y ha cuestionado nuestra forma de ser y de vivir. Esta nueva situación nos hace un llamado urgente y nos abre una alternativa para construir una vida diferente, sustentada en la justicia, la libertad, la igualdad, el respeto y la dignidad de todas las personas.

21 Freire, Paulo, (1996), *La pedagogía del oprimido*, México: siglo XXI.

Reseñas de libros



Humberto Ak'abal: testimonio de un indio k'iche'

Recogido por Catherine Vigor

Traducción y prólogo de Philippe Hunziker

Primera edición en castellano, SOPHOS, S.A. 209 páginas

Guatemala, enero de 2020

Título del original en francés: *Atanasio. Parole d'Indian du Guatemala*

(Paris, Éditions L'Harmattan, 1993).

ISBN: 978-9929-745-148

Claudia Dary

El testimonio de la vida del escritor k'iche' Humberto Ak'abal fue recogido entre 1991 y 1992, en varias sesiones que se iniciaron en una cafetería cerca del Parque Central de la ciudad de Guatemala y que continuaron en el Centro de Estudios Mesoamericanos y Centroamericanos, CEMCA. Cuando la artista francesa Catherine Vigor entrevistó al escritor originario de Momostenango, este tenía 39 años y recién acababa de publicar *El Animalero*, en 1991. El poeta accedió a contar su vida pues como indicó “necesitaba liberarme del silencio que me oprimía desde mi niñez” (p. 10). Sin embargo, antes de comenzar a develar su vida frente a una extranjera, lo consultó con dos ancianos de su comunidad. Las entrevistas fueron grabadas, transcritas y traducidas al francés por Vigor. Así, la edición francesa se publicó en 1993

y es hasta hoy, en el 2020, que puede leerse en castellano. Philippe Hunziker, quien escribió la nota introductoria, advierte que el texto original es oral. De allí que al leer el libro pareciera que el lector está realmente escuchando la voz del gran poeta k'iche'.

► 255

El libro está dividido en cuatro partes: La vida de Humberto, Tradiciones indias, Guatemala hoy: un país ‘salvaje’ y La herencia. Ak'abal se identifica como un indio k'iche' y esa es la palabra que utiliza para narrar su historia, la de su familia y la de su gente: indio. Su uso es ex profeso: “la reivindico no para insistir con el sentido peyorativo con el que el no-indígena nos ha llamado o nos ha tratado, sino todo lo contrario, con plena conciencia de su valor social y cultural [...] porque, a pesar de las desventajas con que me he creado, he podido darle voz a la sangre de mis ancestros” (p. 16).

DRA. CLAUDIA DARY

MAESTRÍA UNIVERSIDAD DE PITTSBURGH 2000 Y DOCTORADO

UNIVERSIDAD ESTATAL DE NUEVA YORK, SUNY 2008

EN LA MISMA DISCIPLINA, INVESTIGADOR DEL IDEIPI.

EMAIL CLAUDIA_DARY@YAHOO.COM.

RECIBIDO EL 12 DE JUNIO 2020.

En la primera parte de la obra, “La vida de Humberto”, se cuenta su infancia acaecida entre 1950 y 1960 en el municipio de Momostenango (Totonicapán). La miseria que padeció su familia aflora de las páginas. Se narra también su primer contacto con el trabajo urbano, tanto informal como asalariado. Destaca su temprana incursión en el trabajo de la industria textil a donde llega siendo muy joven. Ak’abal no se victimiza por el hecho de no haber estudiado en la universidad, sino que en esta parte del libro exalta la importancia del trabajo manual, de conocer los derechos laborales, de que el obrero reclame, que alce su voz y exija ser respetado por los patronos. El trabajo, no importa cuál sea, siempre que esté bien hecho, dignifica al hombre: es el pensamiento que el autor y protagonista sigue a lo largo de toda la obra. Desde el inicio, el libro alude a la opresión que el ladino ejerce sobre el indígena y al sufrimiento que este padece desde que nace. Sin embargo, el escritor dice que “los indios viven en el sufrimiento, pero los ladinos viven en el conflicto” (p.20) Y con esto, se refiere a su crisis identitaria.

‘Primeros años’ es el capítulo en donde Ak’abal cuenta que su infancia transcurrió en Momostenango en donde cuidaba de las ovejas de la familia. Relata cómo influyó en su concepción de la vida, el haber crecido muy cerca del bosque y del río en donde se bañaba con sus hermanos.

Humberto Ak’abal nació en 1952. Su padre murió cuando tenía 44 años y, desde

ese momento, él tuvo que mantener a su madre y a nueve hermanos ya que era el mayor. Probablemente por eso, el poeta desmitifica la idea vendida por la publicidad acerca de vivir felizmente. “El sentido del día de nuestro nacimiento no indica necesariamente que nuestra vida va a ser un sendero de rosas...” En cambio, explica “lo que cuenta para mí es mi manera de ver el mundo y mi vida, y descubrir lo que tienen de positivo” (p. 23).

Ak’abal relata los primeros viajes que hizo a la ciudad capital junto a su padre, quien negociaba los textiles. Recuerda las pensiones humildes de la 18 calle de la zona 1 o de la Avenida Bolívar en donde se alojaba con su progenitor y las penas que pasó con él en la capital. Relata sus angustias y temores infantiles pero también las cosas que le daban alegría.

El servicio militar obligatorio de los jóvenes momostecos por parte del ejército y el impacto que esto tuvo en sus familias es un acontecimiento que quedó grabado en la memoria del escritor y al cual alude en esta parte de su testimonio.

En el capítulo “Experiencias”, Ak’abal relata las responsabilidades que tuvo desde muy niño. “Realmente no tuve niñez. Me desperté a la realidad bruscamente a la edad de siete u ocho años” (p.36). En esa época, la familia subsistía a partir de un sinfín de actividades que el autor tuvo que desempeñar. La muerte temprana de su

progenitor lo lanzó a la búsqueda de trabajo en innumerables lugares: en una finca cafetalera, como ayudante de vendedores indígenas en la 18 calle de la zona 1 de la ciudad capital. En su tierra natal, el trabajo de quien un día se convertiría en insigne poeta, consistía en la costura de chalecos de lana, actividad que combinaba con los estudios primarios; además del corte de leña y la venta de telas. Todo ello en medio del hambre y la fatiga. A pesar de todas sus agotadoras faenas y de la situación de alcoholismo del padre, el escritor no le recrimina ni critica; trata de comprenderle y valora lo que le enseñó en la vida: a usar los instrumentos de labranza, a sembrar y cosechar; a cortar bien la leña y, a respetar la naturaleza.

En “Educación India” Ak’abal cuenta que su asistencia a la escuela fue irregular debido a la necesidad de trabajar. Sin embargo, la educación fue un derecho que sus padres nunca le negaron. Al contrario, hasta donde les fue posible, ellos le alentaron para que aprendiera. Pero aparte de la escuela oficial, las enseñanzas que los abuelos y los padres y madres k’iche’s daban a sus hijos e hijas es algo que el autor valora como parte de una educación integral para la vida. Esta parte de la obra es particularmente interesante porque se explica la relación que tienen los k’iche’ con la naturaleza. El poeta cuenta cómo se le habla a la tierra, a los árboles, a los animales y las ofrendas que se le prodigan; describe lo que aprendió de la relación entre la luna y las semillas, el trato

que debe darse a los pájaros y a las plantas. Para Ak’abal, ser indio es tener amor y respeto por la naturaleza, así también es perpetuar la tradición. Incluso si un indígena es católico o evangélico, sigue las costumbres agrarias. El poeta explica que la forma y el significado del diálogo entre el indio y la naturaleza tiene una musicalidad que es intraducible al español (p. 53). Ak’abal proviene de una familia de músicos pues sus bisabuelos y abuelos tocaban la marimba, instrumento del cual él escribe con actitud afectuosa.

En el capítulo “Mi refugio”, el autor refiere la pérdida de su padre y de varios tíos cuando él contaba con 18 años de edad. Encontró entonces, en la bebida, algún alivio a su tristeza. Pronto se percató que la música y la literatura eran un mejor consuelo. Es así que en este capítulo, describe la manera en que los k’iche’ conciben la vida y la muerte; los rituales en torno a esta última. Humberto Ak’abal refiere que tocaba la guitarra siendo joven, en compañía de un amigo español. Es en esta parte cuando relata el inicio de su pasión por la literatura. Narra el hallazgo genial de una caja de libros que estaba escondida en la casa de su abuelo, a quien admiraba y quería. Tomó la caja sin que nadie se fijara y se la llevó a su casa; pronto comenzó a leer todo género de obras y a conocer los trabajos de los grandes novelistas europeos. Desde ese momento y, aún sin electricidad en la casa, leía con avidez a la luz de la llama del ocote o de candelas todo cuanto caía en sus manos. En este punto,

ocuparon un lugar importante maestros de la escuela que le prestaban libros. Los autores y los nombres de las obras con que Ak'abal se inició en la literatura ocupan el lugar central de este capítulo. El poeta k'iche' leía a cada instante, siempre y cuando su trabajo se lo permitía. Refiere que pedía libros prestados y que intentaba comprarlos cuando podía, prefiriendo no tener dinero para comer antes que carecer de un buen libro. La lectura en ese momento de su vida juvenil alimentó su espíritu, le hizo aliviar sus frustraciones y sentirse vivo; los libros fueron su refugio: "estoy convencido de que el mundo y Guatemala en particular conocerían más paz si la gente leyera" (p. 66).

258 ◀

"Vida Obrera". En este capítulo Akabal narra sus experiencias en un taller de confección de ropa en la capital en donde ingresó como bodeguero y luego fue ascendiendo a mejores posiciones. Allí aprendió a coser toda clase de piezas de ropa y a desempeñarse como dibujante de modelos de vestuario de exportación para El Salvador. Refiere las relaciones interpersonales con compañeros de trabajo indígenas quienes, carentes de suficiente tierra para cultivar en sus municipios de origen, buscaron opciones laborales en las maquilas y en las fábricas capitalinas. Ak'abal se convierte aquí en la voz de esos obreros indígenas y mestizos pobres, y nos traslada sus penas y alegrías. Asimismo, el escritor momosteco narra experiencias difíciles con algunos indígenas que habían ascendido en los puestos de trabajo y,

quienes sintiéndose en una posición de poder, trataban de bloquear a sus coterráneos. Asimismo da a conocer las relaciones de trabajo injustas que establecen los encargados de fábrica, quienes protegen los intereses de los patronos ladinos o descendientes de extranjeros. Se hace referencia a los tratos groseros, al racismo y a la discriminación que los obreros indígenas tienen que soportar en sus labores cotidianas.

El capítulo no se limita a describir lo que sucede adentro de la fábrica sino también da cuenta de las condiciones de vida de esos trabajadores indígenas y los lugares donde tenían que dormir y medio alimentarse. Ak'abal se desnuda acá como un apasionado defensor de los derechos laborales, exige el respeto al trabajador, un trato humano al mismo tiempo que exhorta a los trabajadores a hacer bien su labor, no importando cuál sea esta, las personas deben ser responsables con su trabajo para sentirse satisfechas (p. 78). Ak'abal valora el trabajo manual, el trabajo obrero que realizan los indígenas y cuestiona que la sociedad guatemalteca solo aprecie a aquellos que exhiben un diploma. Aparte de conmovedor, el capítulo es de un valor incalculable para quienes se interesan por conocer las causas y configuraciones de las migraciones internas y la explotación laboral en el ámbito urbano. "Me gustaría que mis hermanos conocieran sus derechos. La mayoría de ellos los ignoran, creen que solo tienen obligaciones" (p. 87).

La segunda parte del libro, “Tradiciones Indias” comienza con el capítulo “El curandero”, en el cual el poeta k’iche’ relata la enfermedad de su abuelo y su experiencia en un hospital de Quetzaltenango. En medio de lo dramático de la vivencia de ver al abuelo enfermo, este episodio de la vida del escritor está narrado de una manera que deja traslucir la complicidad entre abuelo y nieto, al punto de salir huyendo del nosocomio de una manera que, a ratos, adopta un cariz muy gracioso. Este pasaje de la vida de Ak’abal es interesante ya que ejemplifica las experiencias y sentires que tienen los indígenas en los hospitales. Ello permite comprender por qué, muchas veces, los indígenas prefieren atender sus enfermedades en casa y con un terapeuta tradicional, originario de sus mismas comunidades. Un curandero, amigo del abuelo, aparece en escena. El terapeuta, un anciano muy respetado por la familia indígena, vivía muy lejos de la casa del abuelo enfermo y fue necesario hacerlo traer cargado entre varios jóvenes, caminando por barrancos, bosques y veredas escabrosas durante más de un día; un trayecto que es descrito de forma cautivante. Los conocimientos sobre plantas medicinales, las prácticas ancestrales del viejo curandero y, sobre todo, la manera en que la comunidad entera está al pendiente de un vecino gravemente enfermo, son detallados en este capítulo que bien vale tomarlo en cuenta para un curso de etnografía o de antropología médica.

En “Los ancianos”, Ak’abal refiere su experiencia como testigo y acompañante de dos ancianos principales de su comunidad que intervienen en el caso de una mujer con enormes problemas familiares. La turbación de la señora era tal que estuvo a punto de abandonarse a su suerte hasta morir. Los consejos y sabiduría de los ancianos la ayudaron finalmente a salir adelante ya que sus males no venían de su cuerpo sino de su corazón. El capítulo es profundo porque hace reflexionar al lector hasta dónde llegan las responsabilidades de los padres hacia los hijos y en donde empiezan estos a ser dueños de sus propios senderos y destino (p.110). El protagonista y narrador explica el valor que tienen las personas de la tercera edad para la cultura k’iche’: “los ancianos nos hacen ver quiénes somos, tal como somos, nos devuelven una imagen de nosotros mismos como si fueran espejos” (p.111).

“Medicinas” es el título del siguiente capítulo en donde Ak’abal refiere la concepción de los k’iche’ sobre la salud y la enfermedad y las distintas maneras de curarse. “Considero que si estamos vivos y si somos numerosos hoy es, en gran parte, porque nunca perdimos nuestro saber medicinal” (p. 114). Pero el poeta no idealiza esa relación entre los indígenas con las medicinas tradicionales. En cambio, nos explica que hay diferencias generacionales en la fe que cada uno pone en el poder curativo que a esta se le atribuye. De niño y adolescente, al realizar tareas en el campo,

Ak'abal enfermó varias veces y encontró alivio al beber varias infusiones que le dieron sus padres. Así, en este capítulo, el autor describe las flores, tallos de árboles, chiles, jugos de frutas, semillas, resinas, minerales y raíces diversas; elementos naturales cuyas combinaciones y efectos balsámicos han curado los padecimientos de los indígenas por varias generaciones.

“Guatemala hoy: un país ‘salvaje’” se titula la Tercera Parte del testimonio y está dividida en tres capítulos: “Violencia”, “El silencio del indio” y “Éxodo rural”. En esta parte Ak'abal regresa al tema del reclutamiento militar obligatorio y al papel ejercido por los comisionados militares en el occidente del país. El servicio militar no educa a los indígenas, sino todo lo contrario, nos dice el autor, los “salvajiza” porque se les enseña a matar y se les domestica cual si fueran animales (p. 128). El autor traslada al lector lo que observó en su comunidad con los jóvenes llevados a rastras a los cuarteles y la manera en que regresaban a su pueblo luego de cumplir el servicio. Su temprano traslado a la ciudad capital, de alguna manera, salvó al escritor de pasar él mismo por esta dura experiencia ya que lo que refiere es lo que vio y percibió que padecían otros jóvenes. En esta parte del libro Ak'abal opina sobre la soberanía nacional, la actividad guerrillera, la represión, el autoritarismo y el acceso a la justicia que es negada a los pueblos indígenas. Él mismo fue testigo del impacto de la bomba puesta por la guerrilla en el Parque Central de la capital en septiembre

de 1980, durante la presidencia de Romeo Lucas García: un relato desgarrador e impresionante. La gente corría para todos lados desconcertada, “era una cosa loca, infernal” (p.136). En sus idas y venidas, de Momostenango a la capital; llevando telas para vender en aquellos terribles años del conflicto armado interno, Ak'abal presencié la muerte que acechó a tanta gente dejando hogares con niños huérfanos. Las reflexiones sobre el carácter de las relaciones de poder que han engendrado la violencia en el país, sus causas y consecuencias ocupan parte importante en estos tres capítulos.

Ak'abal interpreta las razones detrás del silencio que guardan los indígenas, así como la manera en que se ha interiorizado la opresión. Pero hay momentos de las celebraciones o fiestas indígenas, en las cuales, el poeta dice que son “los únicos momentos verdaderamente indios” (p. 150); espacios lúdicos, funerarios o rituales en los que pueden liberarse y expresarse, “en esas celebraciones, el indio puede encontrarse con otro indio de una manera a la vez personal y colectiva y esos son instantes maravillosos”. Instantes de intimidad comunitaria que asegura, solamente ellos, los indígenas, pueden sentirlos y experimentarlos porque suceden fuera de la presencia ladina y extranjera.

La experiencia política de los indígenas es analizada críticamente por Ak'abal; así como sus ideas sobre la manera en que deberían ser las escuelas rurales; la

forma y los contenidos de la enseñanza dirigida a los niños mayas son tema que también se aborda en la tercera parte del libro. En el capítulo “Éxodo rural”, el autor alude a la situación agraria de las comunidades indígenas: la falta de tierra y su fraccionamiento como dos de los elementos nodales que les expulsan de sus lugres de origen obligándoles a buscar trabajo en la ciudad. Aquí, Ak’abal describe una miríada de trabajos informales que los indígenas desempeñan en el mundo urbano. La narrativa no es, por supuesto, al estilo de las ciencias sociales plagada de estadísticas y datos; sino que procede de la vivencia personal, de ese haber recorrido las calles capitalinas, a pie, pasando hambre, durmiendo en pensiones de mala muerte y a la par de sus coterráneos.

Ak’abal expone su pensamiento sobre lo que afecta la identidad de los indígenas: la asistencia a la universidad, la migración internacional, la exposición al cine y a la música populachera, de baja calidad. El escritor no se muestra en contra de la modernidad ni de la tecnología *per se*, sino refuta que los migrantes indígenas se obnubilen por lo extranjero solo por el mero hecho de serlo; se opone irritadamente a la vulgaridad y lamenta que los indígenas no puedan acceder a lo mejor del arte y la literatura universal. El hecho de conocer los libros de Carlos Fuentes, de Goethe o de Camilo José Cela, no se contradice con la apreciación positiva de las culturas indígenas mesoamericanas. Ak’abal aborda

la desvalorización de la identidad indígena por parte de la juventud que se avergüenza de la misma y prefiere dejar de hablar en su idioma materno para adoptar patrones culturales foráneos. En cambio, para él, la pérdida de la lengua k’iche’, es “perderlo todo” (p. 167).

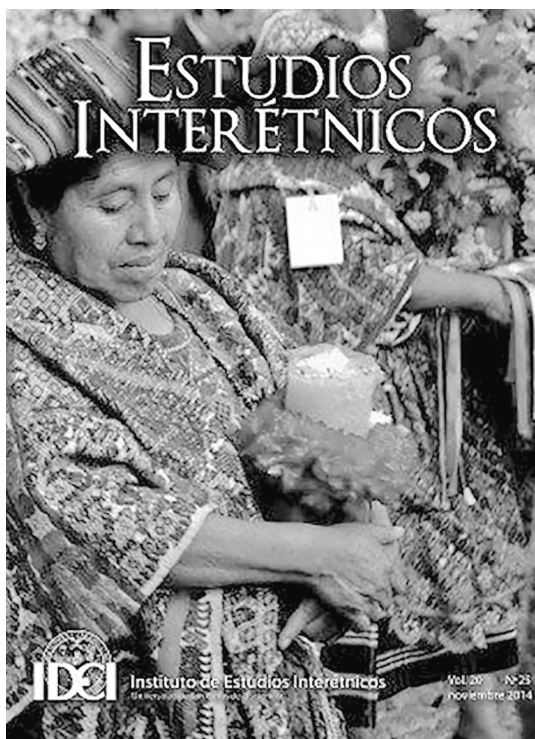
“Herencia” se titula la cuarta parte del libro que se divide en cuatro capítulos breves: “Lo que perdimos”, ¿Dos naciones en una?, “Credo” y “Un solo pueblo”. Aquí, el poeta continúa con las reflexiones expuestas en las páginas anteriores sobre la tradición, la modernidad y las contradicciones de lo que se ha malentendido por el progreso. Expone su conocimiento sobre literatura y títulos de películas que han sido inspiradas en las novelas de grandes autores. Apremiar la televisión o el cine de calidad es enriquecedor, pero los indígenas no tienen acceso a estos recursos o no los conocen sino que observan programas que destruyen su intelecto.

En esta parte de la obra Ak’abal hace una dura crítica a los rituales nacionalistas como el desfile del día de la independencia, los himnos, el culto a la bandera, al escudo, y otras actividades a través de las cuales desde la educación oficial se intenta inyectar a los niños un “amor a la patria”. Para el escritor, en cambio, se trata de actividades impuestas y sin sentido. Nos dice “me burlo de estas tradiciones, pero me preocupa su efecto en mi gente” (p. 183); “si tuviéramos una conciencia cívica, una conciencia nacional

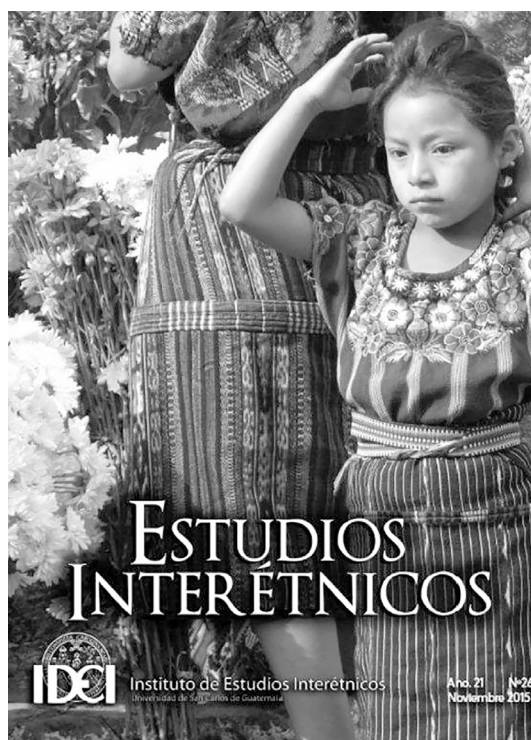
y sobre todo, una conciencia del ridículo que hacemos, tiraríamos a la basura tanta celebración insensata” (p.184). Sin dudar, este breve pero rico capítulo es un material de primera para un curso de sociología de la nación y el nacionalismo. El libro termina con las reflexiones del autor con respecto a dos temas complejos:

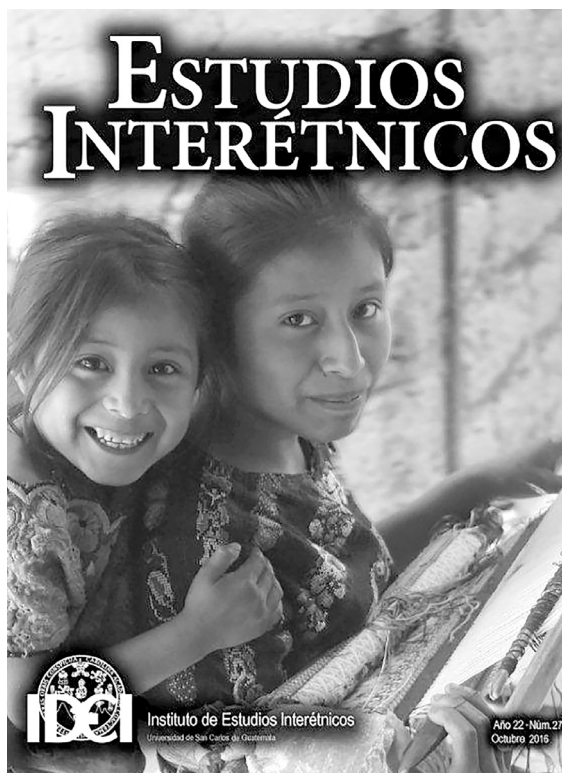
la religión, la religiosidad y la idea de dios. Y, finalmente, la literatura indígena latinoamericana. Ak’abal refiere los temas y motivos que inspiran y unen a los autores indios y las posibilidades inmensas que ofrece la escritura en los propios idiomas originarios del continente.

Últimos seis números de la revista y libros publicados Estudios Interétnicos

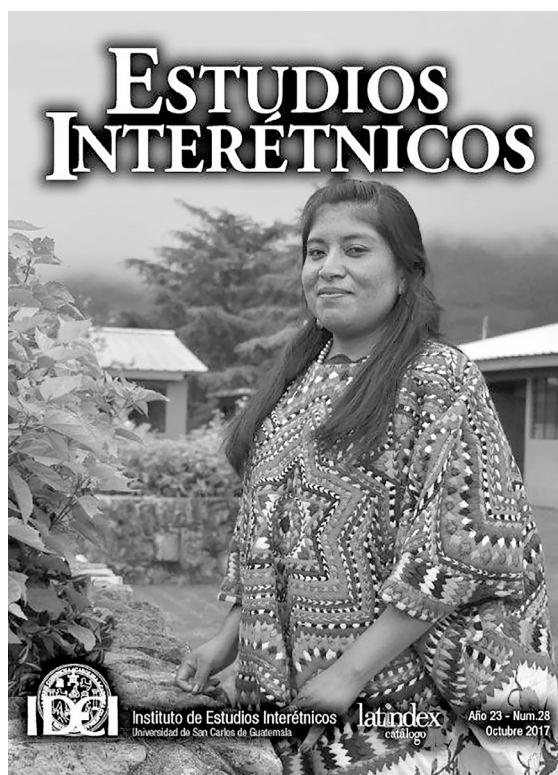


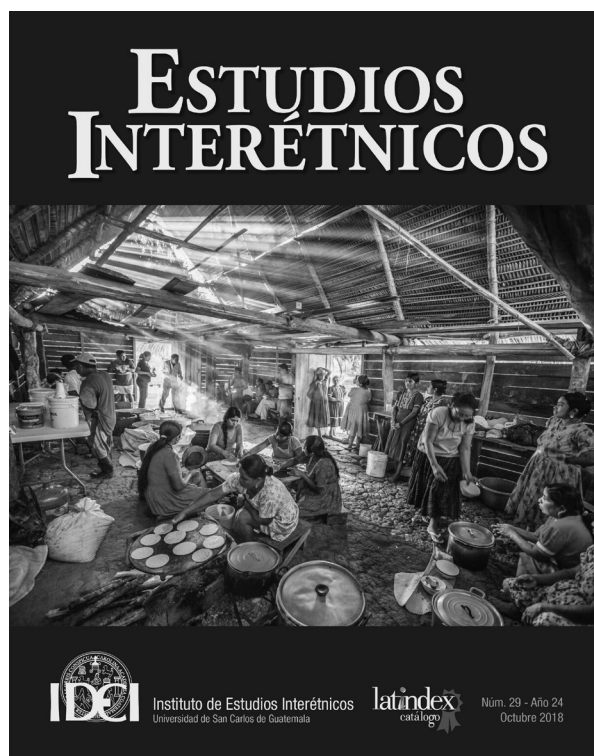
► 263



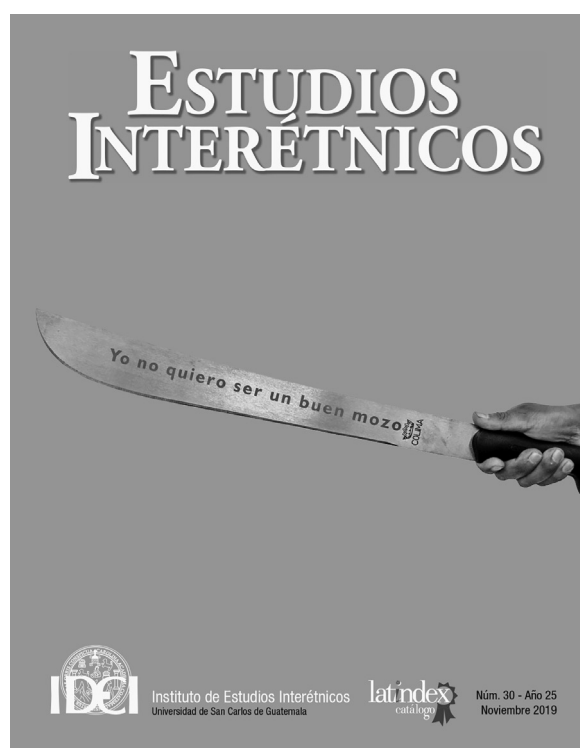


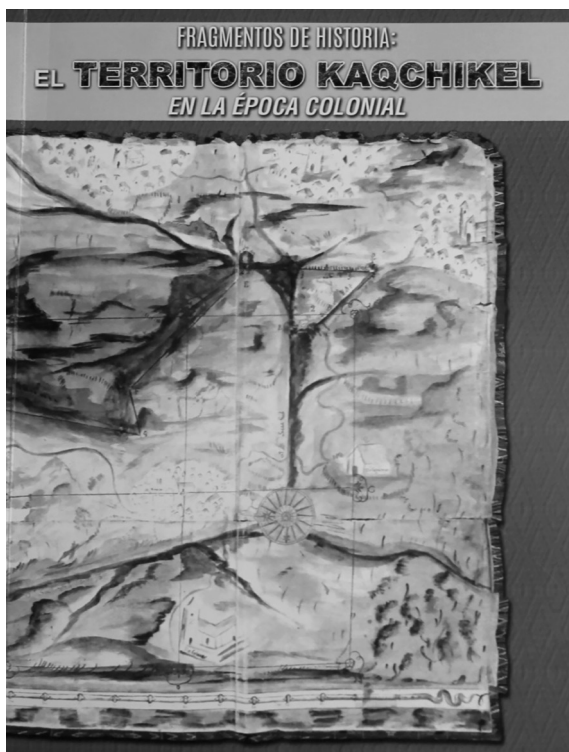
264 ◀





► 265

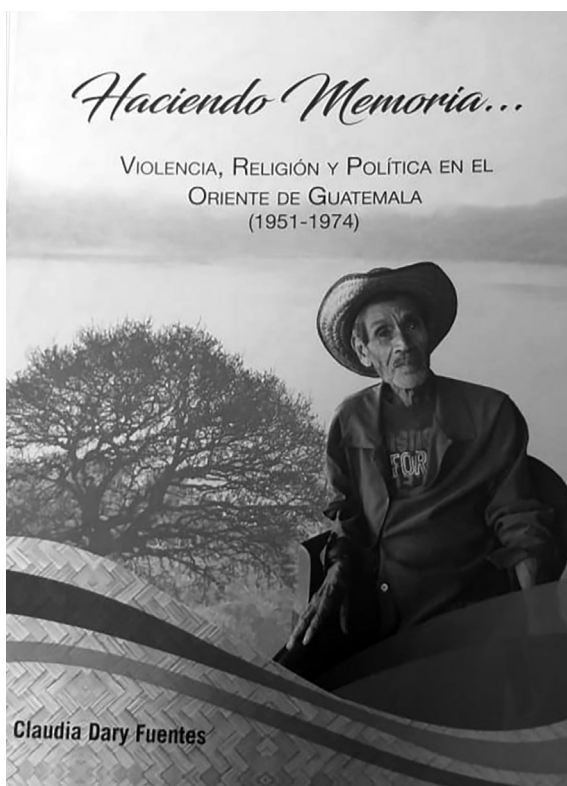




Libro sobre historia kaqchikel
publicado en el IDEI en 2018.

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 noviembre de 2020. La edición consta de 500 ejemplares en papel bond blanco 80 gramos.



ARTÍCULOS DE ESTE NÚMERO

La reglamentación de los procesos de Consulta Previa, Libre e Informada: una violación a la autodeterminación de los pueblos indígenas

Carla Judith Cetina Castro

La acumulación por desposesión y sus restricciones al ejercicio ciudadano de los pueblos indígenas en Guatemala. El caso de la mina Marlin en San Miguel Ixtahuacán, San Marcos

Negli René Gallardo Alvarado

La evolución de las instituciones locales y las reglas de uso del bosque en Cerro El Amay, Quiché, Guatemala.

Rony Roma

Evangelización y violencia, la contención de las comunidades kaqchikeles, en la época colonial

Edgar Esquít

Relaciones de poder y resistencia indígena en la Diócesis de Jalapa (1951-1965)

Claudia Dary

Itinerarios de la movilidad del pueblo chuj de Yalambojoch

Álvaro Caballeros

Barreras políticas e ideológicas para el cumplimiento de los Acuerdos de Paz y de los derechos de pueblos indígenas en Guatemala

Gloria Patricia de la Roca Girón

Situación metodológica de enseñanza-aprendizaje del kaqchikel como L2 ciclo básico

Pedro Morejón Patzán

