

El patrimonio cultural, un tesoro pedagógico.

Reencuentro de la Universidad
con su realidad social y cultural

Eduardo Sacayón Manzo

Una de las limitaciones y deficiencias más significativas de las universidades latinoamericanas, en donde coinciden varios investigadores y académicos, es esa persistente brecha que sigue separando a la universidad de su realidad social, una eufemística forma para referirse muchas veces a las privaciones y miserias que agobian a grandes grupos humanos que viven en el entorno de estas casas de estudio. Una distancia tan grande que tampoco deja observar la riqueza que encierran valiosos saberes y conocimientos de las culturas originarias que sufren del desprecio y la falta de reconocimiento de las élites que resguardan y reproducen el modelo hegemónico de enseñanza aprendizaje de la mayoría de las tradicionales instituciones universitarias de América Latina, incluyendo desde luego a la de Guatemala. Esa separación no es el único desencuentro que muestran las universidades públicas de la región con la realidad social. Pero es sin duda una de las más reiteradas preocupaciones que uno encuentra en los textos y reportes de los últimos años. Este distanciamiento está hoy en el centro de un gran tensión suscitada de la dinámica que envuelve al mundo entero por la globalización, un factor que afecta el carácter de las instituciones universitarias y por la emergencia de nuevos sujetos sociales que hoy reclaman una mirada a la identidad y a la riqueza natural y cultural de donde se originan.

Las direcciones opuestas que derivan de esta tensión bien pueden ensanchar las fisuras, con un aislamiento todavía más dramático para las universidades o bien pueden presentar una ocasión para reencontrar nuevos caminos universitarios de cara a su realidad inmediata, bajo la sustentación de enfoques y teorías educativas con un horizonte más amplio.

En el presente documento se sustenta la idea de que el estudio del patrimonio cultural de los pueblos originarios, es una fuente de enriquecimiento e innovación de los procesos de enseñanza aprendizaje en las aulas universitarias. El legado cultural de estos pueblos se encuentra en ciudades milenarias, museos, saberes y conocimientos actuales que se reproducen en los territorios y comunidades indígenas. El estudio de este patrimonio es una vía para la aplicación de la interculturalidad y el fortalecimiento de la identidad nacional.

En otras palabras, la indagación y estudio de estas -otras- formas de investigación y procesos de conocimiento constituye una oportunidad para el reencuentro de la universidad con la sociedad y el contexto local que la envuelve. Una oportunidad que hasta ahora solo es visible para decenas de universidades extranjeras que se han dedicado por años a estudiar este rico patrimonio cultural ante la indiferencia de las universidades y Estados de toda la región.

Ese reencuentro debería a su vez permitir el uso de nuevos enfoques educativos para la renovación curricular, entre ellos la educación para la sostenibilidad y la interculturalidad, de la mano y en colaboración con el aprendizaje y enseñanza de la ciencia y tecnología más relevante producida en el mundo moderno y sociedades más avanzadas.

Se reconoce que tal iniciativa no es una tarea fácil y se constituye desde ya en un nuevo foco de tensión por la indiferencia universitaria hacia los saberes y tecnologías de los pueblos originarios estimulada por la ignorancia y desconocimiento del valor que estas culturas encierran.

En tal sentido, este ensayo se inicia con una descripción sucinta de carácter histórico de la relación entre la universidad latinoamericana y su realidad social, enumerando los principales focos de tensión que han marcado las dinámicas de su desarrollo en América Latina, hasta la presente época en la cual movimientos regionales y nacionales demandan una mayor diversidad cultural, no solo en el curriculum sino también en el acceso universitario.

En una segunda división, se reseña la diversidad cultural de las sociedades latinoamericanas, con una descripción de las características básicas de sus pueblos indígenas, con referencia particular a las sociedades mesoamericanas y en especial al caso de los pueblos mayas en Guatemala. Se hace referencia a la relación entre la diversidad cultural, ilustrando la variedad de lenguas e idiomas y la diversidad biológica que hace a estas sociedades tener una gran riqueza natural y cultural que desafortunadamente es ignorada y despreciada inclusive en los círculos académicos.

Un tercera parte de este material se detiene en observaciones sobre el origen y desarrollo de la interculturalidad, así como en su fuerza política asociada no solo a las reivindicaciones educativas pertinentes culturalmente sino su desafío a las estructuras de poder dominantes como una opción de real cambio en las relaciones interétnicas en la región.

En la última parte, se pasa revista a la relación específica de la educación superior en Guatemala y los pueblos indígenas con una descripción de una estrategia pedagógica exitosa utilizada para la aplicación de la interculturalidad en la Universidad de Guatemala.

La recurrente crisis y el desprecio a las culturas de los pueblos originarios.

La tensión entre los claustros y su realidad es como el pan diario de la historia de las universidades, es la fuente y motor de su desarrollo, se comprueba invariablemente al revisar modelos, innovaciones o tendencias de desarrollo universitario, derivados de grandes acontecimientos mundiales ya sea políticos, filosóficos, económicos o culturales. Desde sus orígenes, siglo XI, cristalizadas en la era medieval en Europa, trasladadas después, en plena colonización a la América Latina, siglo XVI, hasta nuestros días, en pleno siglo XXI, estos centros de enseñanza superior han estado siempre sujetos al embate de las ideas y pensamientos que hacen mover y revolucionar al mundo y a la sociedad. De los resultados de esta relación no solo podemos asistir a los ocasos institucionales, también se pueden presenciar auges florecientes, pero lo que siempre antecede a estas disyuntivas serán las crisis recurrentes en la vida universitaria.

En verdad la invención de la universidad en Europa fue una verdadera revolución en el mundo occidental, solo comparable a aquellos grandes inventos como la imprenta o la computación en nuestra era. Desde su fundación existieron varias modalidades de universidad. Fueron famosas, la de Bolonia, considerada la primera, que se originó a partir de agrupaciones de estudiantes. La de París, nacida de intereses gremiales de profesores y la de Salamanca, un mezcla de las anteriores. En todo caso surgían de los esfuerzos de las asociaciones de profesores y estudiantes que buscaban un reconocimiento de las autoridades de la época para la lectura y debate del conocimiento de aquella época.

Fueron instituciones unificadas, sin órganos disgregados para la enseñanza de sus materias, en donde sobresalía desde luego la teología. Se consideraban universidades al servicio de las monarquías que dominaban la sociedad feudal junto con las jerarquías eclesiásticas. Dedicadas primordialmente a la formación de abogados, sacerdotes, médicos y otros funcionarios de los órganos de poder o profesionistas liberales al servicio de las élites dominantes. Alejadas de la ciencia, la tecnología, las actividades productivas y prácticas, su tarea primordial fue garantizar la cohesión espiritual que requería el poder feudal.

La revolución inglesa siglo XVII y la revolución industrial siglo XVIII que fundamentaron el liberalismo económico y encajaron con todo el pensamiento de la ilustración fueron detonantes para un periodo que hizo crisis en el modelo dominante universitario que cobijaba la fe y el misticismo como fuente de conocimiento y sabiduría. No fue fácil para el paradigma racionalista imponerse a un pensamientos religioso y escolástico que dejaba a la revelación divina el sustento del conocimiento. Los años de crisis fueron largos y poco

a poco en Europa y el nuevo mundo fue predominando una universidad que apostaba por el estudio de los episodios de la naturaleza y la sociedad con los instrumentos intelectuales que ofrece la razón humana.

Por su parte, en la América Latina, de la post independencia, las élites republicanas buscaron como alternativa al viejo esquema colonial universitario un arquetipo diferente basado en la universidad napoleónica. Este modelo organizativo se plantaba con la integración de escuelas o facultades independientes dedicadas a la enseñanza superior pero separadas de los grandes centros dedicados a la investigación, como menciona Arocena, tomando una cita de Darcy Ribeiro:

"El modelo inspirador de las universidades latinoamericanas de hoy fue el patrón francés de la universidad napoleónica que, en realidad no era una universidad sino un conglomerado de escuelas autárquicas". (Arocena, R. y Sutz, J.; 2000:22)

Cabe mencionar, para no perder el enfoque sobre la relación entre realidad circundante y universidad, que este modelo de universidad nació de la revolución francesa bajo la idea napoleónica del control de todo los sistemas educativos y ponerlos al servicio de la cohesión de la sociedad francesa y de la uniformación cultural del país. La universidad se convierte en un instrumento dedicado a la formación de una identidad nacional propia, en este caso de Francia, con sus egresados al servicio del Estado y no de la sociedad.

Mas adelante, otros acontecimientos que estremecían el planeta entero como las dos guerras mundiales y las luchas independentistas en Africa y Asia también agitarían otras crisis en el pensamiento y enseñanza en las universidades. El antiimperialismo y la lucha por la paz mundial fue una realidad presente en varias universidades del mundo que mas tarde serían afectadas por las luchas ideológicas que brotaban del enfrentamiento contra el facismo y las disputas mundiales por el predominio del capitalismo o el socialismo. En terminos muy generales y ya en nuestra época, uno de los grandes cambios que conmovieron a las universidades en América Latina, derivado de las luchas antiimperialistas fueron las demandas estudiantiles surgidas de la reforma universitaria de Córdoba, Argentina. Un mayor compromiso con la realidad social, autonomía para estas casas de estudio y la participación activa estudiantil en los gobiernos universitarios de manera paritaria fueron las grandes exigencias de ese momento, a grandes rasgos. El cogobierno universitario se convertiría en una exigencia muy original de nuestra región. La extensión universitaria fue precisada como una función vital para responder a las necesidades sociales circundantes. Mas temprano o más tarde estos requerimientos estudiantiles fueron adoptados en casi todas las universidades latinoamericanas con algunas variantes imprimiendo tambien diversos grados de autonomía a sus procesos de gestión sin romper la dependencia financiera de los Estados. Nacieron

también las organizaciones estudiantiles que rápidamente estremecieron políticamente la vida universitaria al convertirse en la voz de los sectores subalternos en contextos muy estrechos a la participación ciudadana y ausencia de regímenes democráticos en la gran mayoría de países de la región. Fueron años de mucha tensión entre las universidades y los Estados autoritarios, que costaron grandes sacrificios humanos.

Luego vendrían las épocas de la sincronización de recetas para el desarrollo económico formuladas e impuestas a todos los países de esta región por organismo internacionales o por intereses políticos de las potencias político económicas mundiales. La llamada vía de la sustitución de importaciones y la búsqueda de una industrialización para romper con la dependencia de los monocultivos dio lugar a un mayor desarrollo urbano y al crecimiento de ciertas capas medias.

Estos sectores muy necesitados de educación expandieron vertiginosamente la cobertura de la escuela primaria y secundaria trasladando en pocos años su demanda hacia la educación universitaria.

Como en otras partes del mundo, la matrícula universitaria se acrecentó extraordinariamente, como quedó escrito en la declaración mundial sobre la educación superior, en 1998: *"La segunda mitad de nuestro siglo pasará a la historia de la educación superior como la época de expansión más espectacular; a escala mundial, el número de estudiantes matriculados se multiplicó por más de seis entre 1960 (13 millones) y 1995 (82 millones)"*. (UNESCO, 1998).

La explosión de la demanda por un lugar en la universidad ha sido incesante y de tal naturaleza que estas instituciones largamente acostumbradas a servir a reducidas elites han sido incapaces de dinamizar sus respuestas, provocándose verdaderas crisis internas irresolubles hasta nuestros días.

Todavía sin resolverse esta explosión de la demanda por estudios universitarios que achica espacios en los campus y recintos facultativos, generando otros desafíos académicos, metodológicos, técnicos y administrativos, asistimos hoy a la presencia de otro movimiento planetario que sacude más fuerte a la universidad como institución. Se trata de la globalización, ese fenómeno multidimensional, cuyo reclamo por la homogenización de sociedades y culturas sirve de asiento para el flujo de altos volúmenes de bienes de consumo por el planeta entero, constatando contundentemente la predicción McLuhaniana de la conversión del mundo en una aldea global. Revoluciones tecnológicas asociadas a este fenómeno mundial también presionan en varios sentidos, por un lado facilitando un mayor intercambio de conocimientos y por el otro generando alteraciones en comportamientos humanos como el individualismo extremo que agudizan aún más las inconsistentes identidades nacionales que buscan legitimar los sectores dominantes en la América Latina actual.

Una inconsistencia identitaria que emerge de los códigos de estas formaciones sociopolíticas que excluyen la fuerza de los valores colectivos de los pueblos originarios y de otras sociedades y comunidades con las que se comparte un mismo territorio.

Millones de indígenas, afrodescendientes y otros cientos de grupos étnicos, desde la colonia hasta nuestros días, continúan considerados ciudadanos de segunda categoría y sus culturas no son más que expresiones marginales y subalternas de las dominantes representaciones imaginarias que magnifican lo blanco y anglosajón en el modelo homogeneizador que insisten en promover las élites de poder en toda la región.

A esta exclusión también siguen aportando las universidades de la región, cuyas singularidades prevaletentes siguen siendo sus enseñanzas totalmente dependientes de Europa y norteamérica, ajenas totalmente a las lógicas del saber y conocimiento que han mostrado históricamente sus sociedades multiculturales. Como bien afirma Varsarky, citado por Huguet, cuando hace el vínculo entre la universidad peruana con el resto de toda América Latina:

"El más breve de los exámenes basta para comprobar que la Universidad peruana se parece a todas las de Latinoamérica en un defecto esencial: no es nuestra. Más que una ventana hacia el mundo, es un enclave, una "base cultural" desde la cual se nos "transfiere" todo lo que los países centrales entienden por ciencia, tecnología, cultura, y a través de ellas su tipo especial de industrialización y economía, sus valores frente al consumo, el trabajo y la sociedad". (Huguet, S.F.).

Sin duda el ADN europeo que portaban las universidades impuestas en este continente, apenas resuelta la conquista y en plena colonización, obligaba a mantener la mirada fija en la metrópoli de origen sin el mínimo atisbo a los saberes y conocimientos de las culturas de los pueblos indígenas, toda vez que los vencidos debían recibir desprecio y explotación.

La reconfiguración de las luchas sociales en la región, ahora con el protagonismo de los pueblos indígenas, en los últimos años, el ámbito del conocimiento y sabidurías se ha convertido en otro foco de tensión para la relación entre la universidad y su realidad social.

Universidad, pueblos indígenas y diversidad cultural

El ultraje y la explotación que impusieron los vencedores a los pueblos originarios de la América se instituyó sobre una jerarquía racial, con una escala que en lo más alto posicionó a los blancos europeos, descendiendo hacia lo más bajo con los indígenas y negros, para apoyar el trabajo forzado, la economía y la supremacía ideológica. Una jerarquización que al reducir la diversidad de los pueblos originarios y descendientes africanos a una especie

de sociedad única y uniforme ha contribuido a la ignorancia e invisibilización de la enorme complejidad y formidable pluralidad de estos pueblos y sociedades en toda la América Latina, hasta la fecha.

Estadísticas oficiales a lo largo de todo el continente certifican cantidades de población indígena tan sorprendentes por sus sub registros como por las incompatibles concepciones y criterios de registro censal. Seis por ciento es la cifra que documentan la mayoría de instituciones internacionales, cuando se refieren a la población indígena en comparación con el total de la población entera de toda la región. Otras conciliaciones ajustan el dato hasta en un 10% (UNICEF; 2009:9).

De esta cuenta, hasta el año 2008, se menciona la existencia de una población indígena de 29 millones, de un total de población de 480 millones en los 21 países de América Latina. Hay que destacar aquí que 5 países, México, Guatemala, Bolivia, Perú y Colombia reúnen la mayor cantidad de población indígena en todo el continente, concentrando el 90% del total de pueblos originarios de la región. Ecuador puede que supere a Colombia, pero los datos oficiales no lo permiten cuando aseguran que su población indígena no supera el 7%, mientras organizaciones indígenas se pronuncian por un porcentaje de hasta el 33%, (UNICEF; s.f.).

En términos comparativos, hay que decir que sólo la población indígena de México, con un 10% del total, aproximadamente 10 millones de personas, supera a la población total de otros estados latinoamericanos como El Salvador, Costa Rica, Panamá, Uruguay, etc. Bolivia y Guatemala son los dos países de la región con los más altos números de población indígena, en términos proporcionales, el primero con un 65% y el segundo con un 44% de población indígena en comparación con sus poblaciones totales.

Los datos cuantitativos son presentados como una referencia de la dimensión demográfica de estos pueblos originarios en la región, sin la intención de reducirlos a una sola sociedad uniforme y homogénea. La variedad de estos grupos es inmensa en expresiones lingüísticas, políticas, sociales, económicas, organizativas y culturales, en general. Aunque la mayoría viven en lugares rurales muy aislados (en "zonas de refugio", como las denominan algunos antropólogos), una opción estratégica para sobrevivir a la guerra de conquista, los indígenas se ubican en zonas urbanas, marginales, participan del comercio formal e informal, en los servicios y en toda la vida económica actual. Sus identidades han evolucionado, aunque mantienen el resguardo de sus saberes.

En el Atlas sociolingüístico de Unicef se constata la diversidad de pueblos originarios y sus idiomas propios, como signo de identidad, cuando se afirma que en los 21 países de Amé-

rica Latina existen actualmente 522 pueblos indígenas. Sobresalen con más de un millón de personas los hablantes de los siguientes idiomas: Quechua, Nahuatl, Aimara, Maya Yucateco y Ki'che, luego con poblaciones entre medio millón y un millón de personas: Mapuche, Maya Quechí, Maya Kaqchikel, Mam, Mixteco y Otomí ((UNICEF; 2009:13).

Hay que recordar que los idiomas son de las expresiones más vivas de la riqueza cultural de las sociedades en el mundo y están estrechamente vinculados a la diversidad biológica, una combinación que le permite a varios de los países latinoamericanos con altas tasas de concentración indígena una presencia en la Organización de Países Mega diversos Afines (LMMC), integrada por los Estados más ricos en diversidad biológica y conocimientos tradicionales asociados, como Guatemala, Bolivia, México y otros de América Latina.

En este sentido, los pueblos indígenas viven y poseen derechos reales sobre vastos territorios con altos niveles de biodiversidad. A su vez, la tierra y la naturaleza tienen una cualidad sagrada que es parte de sus valores y creencias. Los pueblos mayas de Guatemala tienen una visión integral del mundo, en donde todos los elementos del universo tienen vida y están estrechamente interrelacionados, incluyendo la tierra, el cielo, el aire, el agua, los bosques y animales. Esto hace que se tenga una actitud no materialista y de custodia hacia la tierra y los recursos naturales, muy diferente a las occidentales sociedades excesivamente consumistas.

De hecho, la cosmovisión Maya tiene principios de vida ligados a la sostenibilidad, que no significa que todos los descendientes de los mayas cumplen 100%. Tampoco significa que estas prácticas están aisladas de la vida moderna y el uso de las nuevas tecnologías. En la vida real, los principios de la cosmovisión Maya se transmiten de generación en generación, en cada una de sus familias, en cada uno de los diferentes rituales, donde se practica la armonía entre los seres humanos y la naturaleza. Esto es, en las ceremonias de matrimonio, siembras, cosechas y fiestas religiosas.

Sin embargo, el modelo de desarrollo que las elites de poder han promovido, con una disposición rigurosa hacia la exportación de bienes primarios a gran escala, sin mayor valor agregado, más que una mano de obra no calificada o sin adiestramiento previo, para lo cual es funcional mantener a la población indígena rural y campesinos en condiciones de vida muy pobre y en pobreza extrema, sin acceso a los servicios básicos de educación y salud. En las exportaciones de estas economías, los bienes alimenticios que destacan son: café, azúcar, banano, maíz, sorgo, trigo, soya, etc. y en los últimos años, bienes ligados a la extracción minera, con graves daños irreversibles a los recursos naturales.

Para labrar estos procesos económicos y sus instrumentos de sobre explotación de mano de obra, se ha recurrido, desde la invasión y conquista, de una ideología racista que niega la relación entre las antiguas civilizaciones de los pueblos originarios y las prácticas y conoci-

mientos de las culturas vivas actuales. La pobreza extrema y la negación de su pasado, entre otros elementos, obliga a muchos indígenas a utilizar prácticas culturales ajenas a los valores y principios de la cosmovisión ancestral, ampliamente reconocidos por estar estrechamente relacionados con la sostenibilidad de los recursos naturales, particularmente de la tierra, bosques y montañas que se consideran sagrados. Cabe señalar que en todos los modelos de comportamiento humano, ya sea políticos, religiosos o filosóficos, tales como la democracia y los derechos humanos, siempre hay personas y grupos sociales que no son consistentes en su práctica cotidiana ni se adhieren en un 100% con los principios y valores que declaran.

El peligro más aciago para conservar y divulgar el patrimonio cultural ancestral es la ignorancia generalizada producto del racismo y la discriminación dominante. Las élites y las instituciones educativas persisten en ignorar los aportes de los mayas mesoamericanos a la cultura de la humanidad, muchos de ellos nacidos de esa estrecha relación con la naturaleza y de sus sistemáticas y profundas prácticas de observación, como grandes investigadores de su época. Sistemas de conocimientos que se siguen reproduciendo y son vigentes en amplias territorios y comunidades indígenas que con sus prácticas luchan por su sobrevivencia, excluidas de los servicios estatales. Diversos monumentos arquitectónicos construidos por los pueblos originarios de Mesoamérica han sido reconocidos por la UNESCO como patrimonios culturales de la humanidad. Monumentos que demuestran la sabiduría y conocimientos que hoy sorprenden a los académicos de las disciplinas como la arquitectura, agronomía, ingeniería, astronomía, medicina, matemática, arqueología, antropología, sociología, ciencia política, pero no mencionar más. No obstante estos reconocimientos mundiales estas sabidurías y conocimientos han estado alejados de las aulas y prácticas universitarias, contribuyendo nuestras universidades a la invisibilización, discriminación y olvido de estos sistemas de conocimientos.

La interculturalidad una opción regional contra el sistema de dominación.

Desde hace unas tres décadas, las agendas políticas de varios países, de instituciones financieras internacionales y de agencias de cooperación técnica, en el mundo entero y particularmente en América Latina se han cargado con una serie de actividades que aluden a temas y debates sobre la multiculturalidad y la interculturalidad.

El debate ha sido tan abundante que también ha trascendido en los círculos académicos y universidades produciendo, desde luego, una serie de posiciones y tendencias teóricas tan divergentes como contradictorias; de todo lo cual hay que rescatar un hecho significativo, como es la puesta en escena de las necesidades de los pueblos indígenas y el fracaso del tipo de gestión de la diversidad cultural en nuestra región, hasta la fecha.

Los orígenes de este creciente interés son tan disímiles, como las realidades que denotan estas categorías, que han provocado no pocas confusiones y errores conceptuales. En Europa y en los países norteamericanos, así como en las potencias altamente desarrolladas de otros continentes, la multiculturalidad y el multiculturalismo, como narración de una realidad y política de acción hacia la diversidad cultural, respectivamente, surgen de los extendidos arribos de inmigrantes que buscan opciones económicas para resolver proyectos de vida truncados en sus países de origen. La presencia de otras identidades en los países receptores ha presionado a todos los servicios públicos, ante lo cual, el multiculturalismo ha reaccionado con políticas y programas de integración que exigen de las instituciones públicas un ajuste de sus servicios, incorporando un enfoque pertinente de acuerdo a las características culturales de los foráneos, tratando de respetar sus contextos culturales. Se trata de una estrategia que clama por la coexistencia, en el marco de la sociedad hegemónica receptora y de paso hacerle frente a las reacciones xenófobas del racismo extremo que permanece latente en no pocos estratos de estas sociedades que, por otro lado, apelan a la exclusión o la expulsión. Ello ha dado lugar a que proliferen análisis e investigaciones de las universidades y académicos euroamericanos que han llegado a los escenarios universitarios de América Latina.

Coincidentemente, en la misma época en que se acelera esta discusión sobre la gestión de la diversidad cultural en Europa, muy asociada a las nuevas inmigraciones, en nuestra región se asienta el debate sobre la interculturalidad. Un concepto cuyo origen está estrechamente vinculado a las demandas de las organizaciones indígenas, particularmente en la región andina, por una educación con pertinencia cultural y el uso de sus propios idiomas en las escuelas públicas. El destino de una educación bilingüe apropiada a los pueblos indígenas y el cumplimiento de sus derechos culturales se vio indisolublemente unida a la transformación social, política y económica de los Estados nacionales. Las luchas de organizaciones indígenas y de sus intelectuales orgánicos, ya no solo demandan acceso a la educación oficial, cuestionando el modelo educativo hegemónico occidental sino que también exigen opciones alternativa a las estructuras de poder como causa de las desigualdades y exclusiones que sufren:

“... desde los años ochenta y noventa, los indígenas reivindicarían el derecho a una ciudadanía incluyente pero a la vez diferente, bajo el lema de igualdad con dignidad. De sur a norte y norte a sur, un sentimiento de regreso al indio y de reinención histórica, cultural, social y también lingüística anima al continente entero. Hoy no sólo se habla de la gloria del pasado, sino también del derecho a la diferencia y de la diversidad como un valor contemporáneo y para todos en América Latina. Fue en ese contexto en el cual la educación bilingüe, modalidad educativa considerada adecuada para la atención de la población indígena, cambió de paradigma, y de una orientación de uso transitorio de las lenguas indígenas pasó a otra de mantenimiento y desarrollo de las mismas. Paralelamente a ello se acuñó la noción de interculturalidad y la educación para indígenas se volvió intercultural y bilingüe, modelo

que impregnaría la acción del Estado en distintos países, comenzando por los sudamericanos hasta salpicar a todo el continente" (UNICEF; 2009; 36).

A partir de las experiencias educativas de gestión de la diversidad lingüística con pueblos indígenas se fue construyendo una teoría y una práctica acerca de la interculturalidad que como vemos pasa a la arena política demandando una igualdad y equidad en las relaciones entre todos los grupos de la sociedad, como lo explica Catherine Walsh:

"Como concepto y práctica, la interculturalidad significa "entre culturas", pero no simplemente un contacto entre culturas, sino un intercambio que se establece en términos equitativos, en condiciones de igualdad. Además de ser una meta por alcanzar, la interculturalidad debería ser entendida como un proceso permanente de relación, comunicación y aprendizaje entre personas, grupos, conocimientos, valores y tradiciones distintas, orientada a generar, construir y propiciar un respeto mutuo, y a un desarrollo pleno de las capacidades de los individuos, por encima de sus diferencias culturales y sociales. En sí, la interculturalidad intenta romper con la historia hegemónica de una cultura dominante y otras subordinadas y, de esa manera, reforzar las identidades tradicionalmente excluidas para construir, en la vida cotidiana, una convivencia de respeto y de legitimidad entre todos los grupos de la sociedad" (Walsh, 2005:4).

No es casual que la demanda intercultural halla surgido en el seno de organizaciones educativas de base comunitaria y representativas de organizaciones indígenas, en tanto que la educación es de los pocos servicios en donde los Estados nacionales tratan de llegar a las poblaciones rurales de mas lejana ubicación. Además de ser un bien ampliamente aceptado por las poblaciones indígenas ya que es un vehiculo de mucha legitimidad en los afanes de superación de amplios sectores ciudadanos. Aunque la educación ha servido a los intereses asimilacionistas tambien su vertiente liberadora ha sido muy bien aprovechada por la intelectualidad indígena. De suerte que el reclamo por una educación bilingüe intercultural, con su reivindicación al uso de sus propios idiomas en el sistema educativo oficial, se articulara a la confrontación del racismo, la discriminación y la exclusión en todos los ambitos de la vida en sociedad. Desde esta posición, las soluciones a la problemática educativa rebasan el ambito sectorial para para plantease a nivel nacional en correspondencia con cambios en otros sectores de la sociedad en el marco de un proyecto político de renovación, como afirma Walter Gutierrez, ex-presidente del Consejo Educativo Aimara y miembro de la Asamblea Constituyente de Bolivia:

"El Consejo Educativo Aimara es un instrumento que permite formar sus recursos humanos para luego plantear la autodeterminación del pueblo aimara. Entonces el objetivo principal esta planteado en el nivel político. La EIB (Educación Intercultural Bilingüe) es más que una

propuesta educativa o pedagógica.... La EIB abre la posibilidad de una educación propia; esto plantea por consecuencia una lucha de poderes. A través de la EIB como instrumento de liberación, más adelante nos permitiremos detentar el poder, con el solo afán de construir una sociedad más justa y equitativa, de respeto a los derechos que ahora solo estamos soñando. No estamos planteando una lucha armada, estamos planteando una lucha de apropiación del conocimiento, repito, para la construcción de una sociedad más justa" (UNICEF, 2009:37).

Queda claro en este punto, el planteamiento original de la interculturalidad ha pretendido superar la idea de un simple contacto entre culturas, en un intercambio aséptico, neutro y sin conflicto para pasar al desafío de los sistemas de dominación y sus estructuras de poder que mantienen a los pueblos indígenas en una posición de subordinación.

Interculturalidad: entre las agendas nacionales y los espacios de pensamiento universitario.

A medida que los movimientos sociales indígenas crecían incesantemente en América Latina, múltiples factores de transcendencia mundial, como los violentos conflictos étnicos en varios continentes, así como la realización de las convenciones y tratados del Sistema de Naciones Unidas sobre pueblos indígenas en el mundo, el Convenio 169, los dos decenios dedicados a estos pueblos originarios y la declaración internacional sobre sus derechos, fueron creando tal conciencia sobre la necesidad de formular políticas y programas favorables para su desarrollo que los conceptos de interculturalidad y multiculturalidad impregnaron los discursos de instituciones nacionales e internacionales. Constituciones nacionales, instituciones de la administración pública, leyes y normas a varios niveles toleraron reformas y cambios que daban lugar a la presencia y visibilización de pueblos indígenas en toda la región latinoamericana. Organismos internacionales y bancos de cooperación financiera multilateral abrieron sus arcas para proveer de recurso económicos a un sinnúmero de agencias gubernamentales y organismo no gubernamentales bajo el supuesto de impulsar el desarrollo de los pueblos indígenas.

Para manipular todos estos tratados internacionales, acomodados institucionales y seductores soportes financieros, las élites de poder, en muchos países y en áreas específicas de lucha política, realizaron ajustes institucionales e implantaron pactos tácitos para cooptar a algunos liderazgos indígenas, sin poner en riesgo el histórico sistema de dominación. Se crearon infinidad de instituciones indígenas en los servicios públicos y líderes indígenas se hicieron visibles en altas esferas del sistema político, pero sin quebrantar el orden establecido. Como en la Europa del multiculturalismo, ahora se promueven programas para integrar a los pueblos originarios al orden económico, político y social, en donde reina la globaliza-

ción y el poder del mercado, en lo que se ha calificado como multiculturalismo neoliberal o interculturalidad funcional (Walsh; s.f.:8).

En el caso de la educación, los servicios de los niveles primario y secundario, así como las universidades públicas y privadas no se quedaron al margen de estas corrientes. Publicaciones del Instituto de Investigaciones para la Educación Superior para América Latina y el Caribe, IIESALC, de la UNESCO dan cuenta que, ya para finalizar la primera década del presente siglo: hasta el año 2008, existían *“... casi un centenar de arreglos interinstitucionales e IES (instituciones de educación superior) total o parcialmente dedicadas a atender necesidades, demandas y propuestas de formación en educación superior de comunidades de pueblos indígenas y afrodescendientes”* (Mato; 2009:13).

Aunque la pretensión de estos estudios no ha sido la de recoger la totalidad de las iniciativas relacionadas con la educación superior y pueblos indígenas, si evidencian la movilidad de recursos y acciones hacia dichos pueblos en América Latina en los primeros años del presente siglo, un hecho sin precedentes en épocas anteriores. Tampoco las experiencias registradas en los estudios de UNESCO se refieren a esa corriente del multiculturalismo neoliberal.

Mas bien estos programas y proyectos universitarios tienen el desafío de romper con siglos de inequidad y desequilibrio en los sistemas educativos abriendo espacios para el acceso a las aulas universitarias de miles de estudiantes indígenas que historicamente han sido excluidos sino también incorporando saberes indígenas y locales para interculturalizar con los sistemas hegemónicos monoculturales que dominan en la educación superior. Como se señala a continuación:

“El carácter intercultural de una Institución de Educación Superior no es función simplemente de la diversidad cultural de su estudiantado, ni tampoco de su estudiantado y planta docente, sino también (y tal vez incluso en primer lugar) de su currículum. Por eso interesa destacar que todas las IES que calificamos de interculturales no sólo se caracterizan por incluir tal tipo de diversidad, sino que han sido creadas a partir de concepciones e intereses explícitos en aprender tanto de los saberes indígenas y/o afro descendientes, como de lo que en ellas se suele nombrar como «ciencia occidental». En este sentido son curricularmente interculturales...” (Mato, 2009:17).

Se retoma aquí otro principio de la interculturalidad, intimamente ligado al reconocimiento de la diversidad en la sociedad humana, la existencia de otros modos de producción de conocimientos, diferentes a los de la ciencia occidental, con lo cual el debate intercultural se coloca ya en el plano epistemológico.

En efecto, los espacios del conocimiento se han convertido en escenarios de discusión y disputa, en donde han coincidido organizaciones indígenas y grupos académicos con planteamientos alternativos a la tradicional visión monocultural de nuestras universidades. Hasta la primera década del presente siglo una vertiente latinoamericana, especialmente andina, sobre estudios culturales, denominada Modernidad/colonialidad, fue muy activa en la producción de conceptos y materiales escritos, para analizar críticamente la realidad de nuestros países. (Lander, E. 2005. Castro-Gomez, J. 2005).

Según estos académicos la realidad latinoamericana se reproduce sobre herencias coloniales en tres dinámica de la vida en sociedad, el racismo, los estilos de consumo y el eurocentrismo.

En cuanto a este último concepto su relevancia estriba en plantear una explicación a la supuesta superioridad europea sobre el resto del mundo y los procesos que interiorizan esta dominación dentro del imaginario de las poblaciones colonizadas, de tal suerte que los componentes de esta supremacía se convierten en algo natural y propio. En consecuencia, en la hegemonía del saber universitario, la racionalidad científico técnica europea, base de la modernidad, nacida de varias experiencias culturales europeas como el renacimiento italiano, la ilustración, la reforma protestante y la revolución francesa (Castro-Gomez, J. 2005:45), es la fuente principal de las enseñanzas y aprendizajes.

El eurocentrismo constituye la manera como los países coloniales, aun sin tener ejércitos de ocupación, ni instituciones representativas de su poder en ninguna de sus excolonias, mantienen vigentes sus lógicas culturales, conocimientos incluidos, en todo el sistema de vida, como escuelas, academias y universidades. Un discurso que impregna de desequilibrios el valor de los saberes, ya que se inferioriza, excluye e invisibiliza de los programas de estudio, a todo nivel, los conocimientos provenientes de las comunidades indígenas y otros sectores marginados de la sociedad.

Este debate epistémico también ha alcanzado a Europa, en donde otros pensadores, como el luso Boaventura de Sousa Santos, se han referido al argumento de la rigurosidad, como cualidad exclusiva y única de la racionalidad científico técnica para eliminar, desaparecer e invisibilizar del espacio social del conocimiento a otras formas de producir saberes que no sean en el marco de este discurso de la ciencia occidental, como lo explica a continuación:

"... la monocultura del saber y del rigor: la idea de que el único saber riguroso es el saber científico, y por lo tanto, otros conocimientos no tienen la validez ni el rigor del conocimiento científico. Esta monocultura reduce de inmediato, contrae el presente, porque elimina mucha realidad que queda afuera de las concepciones científicas de la sociedad, porque hay prácticas sociales que están basadas en conocimientos populares, conocimientos indígenas, conocimientos campesinos, conocimientos urbanos, pero que no son evaluados como im-

portantes o rigurosos. Y como tal, todas las prácticas sociales que se organizan según este tipo de conocimientos no son creíbles, no existen, no son visibles. Esta monocultura del rigor se basa, desde la expansión europea, en una realidad: la de la ciencia occidental" (De Sousa Santos, B; 2006:23).

El argumento de la rigurosidad científica, como dogma universitario es la principal muralla que obstruye la visión del pensamiento universitario sobre la correcta apreciación de una serie de saberes y prácticas vigentes en comunidades indígenas y descendientes africanos que les ha permitido sobrevivir por largos cientos de años, como la relación con la naturaleza y su medio ambiente, incluyendo el control y uso de plantas medicinales, así como valiosas prácticas agrícolas ancestrales, sus sistemas de creencias y cosmovisión, la administración del orden social y aplicación de justicia, etc.

Contra este estatuto de la modernidad universitaria también se han sumado, recientemente, otras corrientes andinas, muy ligadas a las organizaciones indígenas que vienen planteando nuevos saberes y líneas de pensamiento con raíces en la cosmovisión de los pueblos originarios, como el paradigma del Vivir bien, Suma Qamaña en idioma Aymara, una posición epistémica contrahegemónica que demanda el reconocimiento y la recuperación de experiencias de reproducción social propias de las comunidades indígenas y campesinas (Farah L. y Vasopollo L. 2011:13).

La muralla de la llamada "rigurosidad científica" no será fácil sortearla en nuestras universidades aunque ya esta expuesta a la fricción y roce con el debate intercultural que hoy desde lo local se plantea para generar conciencia que los saberes propios de los pueblos originarios y afrodescendientes deben tener una participación y presencia más activa en el campo del pensamiento universitario.

La educación superior y los pueblos indígenas en Guatemala.

La educación intercultural en Guatemala avanza muy lentamente y sus principales experiencias se ubican apenas en los primeros años de la educación básica luego del proceso de reforma educativa iniciado a principios del presente siglo, con impulsos muy irregulares surgidos a raíz de los acuerdos de paz.

Aunque los antecedentes de educación indígena en el sistema escolar de la primaria y pre-primaria se iniciaron desde hace unas cinco décadas, sus orientaciones siempre giraron en la tónica del asimilacionismo y la integración. Hasta años recientes, con el empuje interna-

cional que la educación intercultural ha recibido se han elaborado planes y proyectos con pertinencia cultural que recogen muchas demandas de los pueblos indígenas.

No sucede lo mismo en la educación superior. Excepto por algunas intervenciones perecederas surgidas con fuerte apoyo internacional. Estas intervenciones se han dedicado al otorgamiento de becas para jóvenes indígenas, la formación y preparación de cuadros en los niveles de licenciatura, maestrías y doctorados, con una fuerte tendencia a las ciencias sociales y un nulo apoyo a la formación de cuadros indígenas en la carreras de las ciencias naturales y tecnológicas.

A pesar de que Guatemala integra con México, Bolivia, Perú y Ecuador, el grupo de los cinco países con mayor proporción de población indígena en la región de América Latina, no tiene todavía una política y programas permanentes relacionados con la ampliación del acceso de jóvenes indígenas a sus universidades mucho menos para la transformación del currículo que vislumbre un dialogo intercultural.

Las pocas programas que se pueden contar, en el ámbito de la formación de profesional, han sido posibles gracias al apoyo financiero de la cooperación internacional, como EDU-MAYA, en la Universidad Rafael Landívar, el cual rapidamente se agotó, una vez alejado el financiamiento de la cooperación norteamericana. En el caso de la Universidad de San Carlos sucede algo similar, el programa de apoyo academico a estudiantes indígenas y su principal centro de investigación de la dinámica étnica, el IDEI, así como los programas de educación bilingüe intercultural, precariamente se han institucionalizado, luego del retiro de las ayudas financieras internacionales que en un momento dado contribuyeron a su nacimiento o fortalecimiento temporal. Otras iniciativas dentro de varias unidades académicas son producto de buenas intenciones de algunos docentes creativos que no encuentran romper con el marginamiento y la dispersión.

Una expresión elocuente de la brecha que mantiene alejadas a nuestras universidades de los pueblos indígenas es la escasa presencia indígena en la educación superior y la persistencia de un modelo educativo universitario ajeno al contexto indígena guatemalteco. Publicaciones del IDEI demuestran que del total de estudiantes universitarios en la USAC, apenas un 10% pertenecen a los pueblos indígenas (IDEI; 2013).

Para ponerse al día con la corriente intercultural que ha inundado a las instituciones públicas en América Latina, la Universidad de San Carlos de Guatemala ha tomado acuerdos que al menos formalmente la ubican a favor de este enfoque, pero sin la fuerza política y financiera de ejecutarlos. Desde el año 2003, dentro de los fundamentos de su Plan Estratégico, la visión hacia el año 2022, sitúa a la Universidad como una institución *"de educación superior estatal, autónoma, con una cultura democrática, con enfoque multi e intercultural, vinculada*

y comprometida con el desarrollo científico, social y humanista..." (USAC; 2005: 13); en este sentido, los elementos estratégicos para desarrollar dicho plan se sustentan en tres ejes que se consideran transversales al currículo; género, medio ambiente e interculturalidad.

En el año 2005, el máximo organismo de la Universidad, el Consejo Superior Universitario estableció como prioridad la implementación de la política de paz en los diferentes planes y programas de estudios de todas carreras establecidas. De nuevo, la interculturalidad se enuncia en esta política universitaria con una singular importancia, al tratar de que los profesionales que egresan de esta Universidad se nutran de la realidad multiétnica, multicultural y plurilingüe del país, pero igualmente, no hay evidencias que esta política se concrete sistemáticamente.

El último de los acuerdos superiores universitarios se aprobó en el año 2012, con motivo de las actividades nacionales vinculadas al calendario maya de los 13 baktunes, cuando se aprobó el Programa Universitario Oxlajuj B'ak'tun. Uno de los componentes de este programa está asociado a la capacitación docente, incluyendo talleres y seminarios para la incorporación de conocimientos indígenas en el curriculum universitario (Perifoneo Universidad de San Carlos No. 225. 31/10/2012, p. 12-13). Sin embargo, tampoco se asignaron fondos para la totalidad de acciones que contemplaba este último programa, excepto por algunas acciones que trataremos de describir en el siguiente apartado. Pero podemos concluir aquí que la Universidad de San Carlos queda más cerca del multiculturalismo neoliberal, cerrándose con esto un decenio universitario de buenas intenciones pero sin estrechar esa brecha que mantiene separada a la universidad de los pueblos indígenas.

Las ciudades mayas, una opción para promover interculturalidad e identidad cultural.

En el programa universitario Oxlajuj B'ak'tun se contempló la formación y capacitación docente sobre saberes y lógicas de conocimientos de los pueblos indígenas y su articulación con los programas de enseñanza vigentes en las disciplinas universitarias. En función de lo cual, el Instituto de Estudios Interétnicos preparó el seminario "Ciudades Mayas, riqueza didáctica", el cual, a manera de proyecto piloto, así como con la convicción de demostrar que hay opciones inspiradoras para la práctica de la interculturalidad, se ejecutó en el segundo semestre del año 2013, bajo una estructura académica que se puede resumir de la siguiente manera.

Se trata de 6 visitas pedagógicas a ciudades mayas y museos para conocer a profundidad las formas de producción del conocimiento de la civilización maya, sus relaciones con la naturaleza y el cosmos, sus bienes tecnológicos y modos de organización económica, social

y política. Las visitas pedagógicas se basan en encuentros didácticos donde varios especialistas interactúan con los asistentes para profundizar sobre el valor del patrimonio cultural maya desde diferentes enfoques: la historia, la arquitectura, la antropología, la psicología, la política, la religión, etc.

Los especialistas son profesionales con conocimientos profundos de cada ciudad maya, egresados de universidades, así como ancianos y sabios locales, que intentan motivar el estudio profundo de estas ciudades.

Se recurre en esta dinámica a un aprendizaje activo, donde los participantes buscan y elaboran conocimiento en el marco de una colaboración recíproca para articular conocimientos occidentales con los conocimientos originarios, ancestrales y prácticas de convivencia actual a las que recurren las comunidades indígenas, heredadas de la civilización maya.

De acuerdo a este planteamiento, los contenidos culturales como la historia, la memoria colectiva de los pueblos, sus héroes, sus costumbres, sus tradiciones y todo el bagaje de su patrimonio cultural deben formar parte de los sistemas educativos para reforzar el sentido de identidad individual y colectiva. De suerte que, como aseveran algunos autores, si respetamos nuestra cultura también respetaremos la diversidad y si valoramos la identidad apreciaremos nuestro pasado y nuestro presente (Norambuena P. y Mancilla V.;2005:220)

Un reencuentro de la universidad con su realidad social y cultural

La base fundamental del seminario parte de la idea de que el estudio de las ciudades mayas es una fuente de enriquecimiento e innovación de los procesos de enseñanza aprendizaje en las disciplinas y carreras universitarias.

El conocimiento sistemático de sus creaciones, conceptos, símbolos, materiales y tecnología, facilita la aplicación de la interculturalidad en las aulas y genera conciencia en la comunidad universitaria de que el patrimonio cultural maya, saberes y conocimientos sean parte fundamental de una identidad nacional. En otras palabras, la indagación y estudio de las formas de investigación y procesos de conocimiento de la civilización maya, cuya evidencia es posible observar en los sitios arqueológicos, ciudades prehispánicas, museos y en muchas comunidades del país, es una oportunidad para el reencuentro de la universidad con la sociedad y el contexto local que la envuelve. Una oportunidad que hasta ahora solo la siguen aprovechando decenas de universidades extranjeras que se han distribuido el patrimonio cultural maya ante la indiferencia de las universidades del país y del Estado guatemalteco, en su conjunto. Ese reencuentro debería a su vez permitir el uso

de nuevos enfoques educativos para la renovación curricular, entre ellos la educación para la sostenibilidad y la interculturalidad, de la mano y en colaboración con el aprendizaje y enseñanza de la ciencia y tecnología producida en países altamente desarrollados y sociedades más avanzadas, actualmente. Se reconoce que tal iniciativa no es una tarea fácil ya que la indiferencia universitaria hacia los saberes y tecnologías de la civilización maya, está estrechamente amarrada a una serie de mitos sobre esta civilización y a la ignorancia de la historia misma de la universidad que también ha dado lugar a otra serie de ficciones sobre su función en la sociedad guatemalteca.

Un patrimonio cultural maya privatizado y en manos de universidades extranjeras

Históricamente, la conservación, resguardo y valoración del patrimonio, bienes y valores heredados de antigua civilización Maya no ha sido una preocupación de las elites e instituciones gobernantes en nuestro país, particularmente por el sesgo ideológico del sistema de dominación impuesto desde la época de la conquista hasta nuestros días de menospreciar toda expresión material o simbólica de los pueblos originarios.

Las principales ciudades que habitaron los pueblos mayas, con toda la riqueza cultural que encierran, siguen en el abandono y el olvido evidenciando rotundamente el desprecio y el desinterés hacia estas muestras de sabiduría, tecnologías y sistemas de conocimientos.

Con excepción de algunos sitios como, Tikal, Quiriguá y Takalik Abaj, cientos de lugares sagrados, históricos y culturales del país se deterioran año con año y sufren de un lacerante abandono, relegadas por el Estado, segregadas territorialmente por los poderes locales de los municipios del país, incomprensibles por el sistema educativo, desconocidas por una ciudadanía que ignora la riqueza cultural que lo rodea.

La ex - directora del Instituto de Antropología e Historia, Ivonne Putzeys: *"... calcula que hay unos cinco mil sitios arqueológicos en el país, de los cuales están registrados dos mil cuatrocientos noventa y nueve, hasta diciembre de 2011... Solo 61 sitios arqueológicos recibieron protección estatal y 35 son sujeto de investigación, casi siempre financiadas por universidades extranjeras.."* (Prensa Libre; 27/05/212:02).

Esta dolorosa irresponsabilidad del Estado a la protección del grandioso patrimonio legado por la civilización maya solo tiene explicación por la obstinada actitud de las elites gobernantes de repudiar a los pueblos indígenas, de devaluar sus sistemas de conocimientos, incluyendo sus logros tecnológicos, así como su persistente discriminación hacia los mayas actuales. Como afirma Casaus:

"Ese imaginario racial, así como la desconfianza de las elites económicas en la capacidad del Estado de preservar el patrimonio, sumado al profundo desprecio y discriminación hacia los pueblos indígenas descendiente de los mayas, provocó una escasa presencia estatal en la preservación del patrimonio nacional..." (Casaus; 2012:110).

Por eso mismo, explica que el manejo del patrimonio cultural prácticamente se encuentra en manos del sector privado y extranjero, cuando sentencia que se ha dejado:

"... a las instituciones extranjeras, universidades norteamericanas en su mayoría, a la iniciativa privada, patronatos de empresas nacionales y centroamericanas, el control casi absoluto del patrimonio cultural hasta la actualidad" (Casaus; 2012:110).

Esta política de Estado hay que asociarla además a la falta de interés de las élites gobernantes de construir un proyecto de nación en donde las representaciones indígenas actuales y pasadas sean parte fundamental del mismo. Nada de esos bienes y símbolos de una riqueza incommensurable es aprovechado para la construcción de una memoria colectiva y de una identidad nacional, con un pasado que nos enorgullezca y que reconozca el vínculo de unidad entre aquellos creadores de esas antiguas ciudades y los mayas actuales.

Una estrategia exitosa, basada en la construcción de redes de especialistas, profesores universitarios y sabios mayas.

La estrategia utilizada para el éxito de esta experiencia educativa ha consistido en la construcción de tres redes que han permitido armonizar recursos universitarios con recursos de las comunidades indígenas.

Red de especialistas profesionales: En la preparación del plan de estudios se recurrió a un equipo de especialistas profesionales de varias unidades académicas de la Universidad de San Carlos de Guatemala, de la Escuela de Historia, de la Facultad de Arquitectura, de la Facultad de Agronomía y de la Dirección General de Docencia. Este equipo se convirtió en una red de profesionales multidisciplinarios integrada por antropólogos, arqueólogos, historiadores, agrónomos, arquitectos y educadores. El propósito de esta red fue el elaborar un plan de estudios para analizar a profundidad la civilización maya ancestral y sus prácticas cotidianas actuales, relacionadas con la planificación urbana, la organización social, la protección de la biodiversidad, el mantenimiento del bienestar de la gente y la cohesión social, el uso de recursos naturales y el arte.

Un plan de estudio muy adecuado a los intereses de todas las disciplinas de la Universidad de San Carlos de Guatemala.

Los contenidos se organizaron alrededor de una guía pedagógica de observación y ejercicios prácticos, en cada ciudad o museo, en un orden de visitas desde el periodo preclásico al postclásico maya, seleccionando espacios y lugares específicos para estudiar integralmente, temas asociados a:

<i>Arquitectura;</i>	<i>Arte y escultura;</i>	<i>Astronomía;</i>
<i>Comercio;</i>	<i>Cosmovisión;</i>	<i>Etnobotánica;</i>
<i>Historia;</i>	<i>Ingeniería hidráulica;</i>	<i>Manejo de medio ambiente;</i>
<i>Minería: jade y obsidiana;</i>	<i>Planificación Urbana;</i>	<i>Sistemas políticos y justicia;</i>
<i>Políticas de conservación y uso del patrimonio cultural maya</i>		

Lugares visitados: Museo Miraflores, Kaminal Juyú, Takalik Abaj, Guaytán, Q'um'arkaj, Iximché

Red de ancianos y sabios mayas:

Se organizó también una segunda red constituida por ancianos y sabios mayas, de las comunidades alrededor de cada ciudad maya visitada. Cada uno de estos sabios y ancianos acompañaban a los estudiantes en las visitas. De manera que los estudiantes conocían tanto los enfoques profesionales de los especialistas universitarios y los enfoques de los sabios y ancianos respecto a los conocimientos indígenas en las ciudades mayas. De esta manera se genera un diálogo intercultural.

Red multidisciplinaria de profesores universitarios.

Los alumnos del seminario fueron seleccionados de más de 15 unidades académicas de diferentes disciplinas, de las ciencias sociales, ciencias de la salud y ciencias exactas. En total fueron 35 docentes y 2 estudiantes líderes universitarios indígenas. Los profesores serán los responsables de multiplicar esta experiencia educativa en sus aulas. Los estudiantes se comprometieron a divulgar esta experiencia con otros estudiantes para replicar estos seminarios también con estudiantes.

Una metodología activa, basada en el diálogo de saberes y el uso de aulas virtuales.

Los procedimientos de estudio se basan en la participación activa de los estudiantes, de manera presencial y virtual, durante tres meses, utilizando dos domingos de cada mes, en tres fases, que definimos a continuación:

Antes de la visita, cada estudiante tiene que hacer lecturas sobre cada ciudad objeto de observación, además de un debate por medio de preguntas generadoras.

Durante la visita, los estudiantes se organizan en grupos de trabajo para resolver una guía escrita con una agenda de los contenidos a desarrollar y preguntas para agudizar su observación y oído en el discurso explicativo de los especialistas universitarios guías y sabios locales, así como en los objetos, estructuras, tecnologías y prácticas sociales seleccionadas.

Después de la visita, los estudiantes en equipos multidisciplinarios resuelven ejercicios prácticos para demostrar el conocimiento alcanzado y su aplicación en la organización de la didáctica de sus programas de enseñanza universitaria. Además de realizar debates para aclarar dudas y plantear preguntas para fortalecer el progreso de su aprendizaje.

El proceso también se asienta en los principios del diálogo de saberes permitiendo una visión intercultural, con equidad, al armonizar la conducción de las visitas entre especialistas universitarios con sabios, aj' qui' ab y otras autoridades indígenas locales.

Como espacio de convergencia para el intercambio se utiliza un aula virtual, con herramientas tecnológicas, de información y comunicación, en donde los estudiantes interactúan, de acuerdo a sus tiempos y posibilidades.

Nuevas competencias alcanzadas.

Como resultado de esa primera experiencia que calificamos de inspiradora, en tanto facilita sorprendentemente el aprendizaje al descubrir crecientemente nuevos conocimientos sobre obras, creaciones y patrimonios que son propios y cercanos, nunca antes valorados y comprendidos. El patrimonio cultural maya se convierte así en una fuente para el aprendizaje significativo de nuestro pasado y presente, dando a los docentes la oportunidad de salir del encierro de las aulas, para que en espacios más amigables compartan multidisciplinariamente, no solo entre profesionales sino también con los ancianos y sabios indígenas, de las comunidades y contextos socioculturales que se visitan. Se fomenta así una mayor sensibilidad y disposición de aprendizaje no solo de los referentes occidentales sino de nuestra realidad multicultural. De su propio peso, poco a poco, en cada gira de trabajo va cayendo el velo del prejuicio y del estereotipo sobre los mayas antiguos y presentes, lo cual crea condiciones apropiadas para la aplicación de la interculturalidad en la didáctica del aula de cada uno de los docentes participantes e indudablemente para fortalecer la identidad cultural.

Tomando en consideración que con recursos propios y cercanos, fuera de las cuatro paredes, se cuenta ahora con:

Un programa de capacitación para formar docentes universitarios en interculturalidad, utilizando como fuente didáctica ciudades mayas y museos.

Un equipo multidisciplinario de docentes universitarios con competencias para aplicar interculturalidad en la didáctica de sus programas de enseñanza universitaria.

Un grupo profesional universitario con una comprensión del valor del patrimonio cultural maya, de los logros científicos y tecnológicos de esta civilización ancestral, de sus prácticas y lógicas de pensamiento para organizar su vida cotidiana actual, la protección de la biodiversidad, el bienestar de las familias y la cohesión social de sus comunidades en el presente.

Un grupo universitario sensible a la necesidad de cambiar el concepto tradicional de la extensión universitaria que en lugar de ir y enseñar está abierto para llegar a las comunidades indígenas con respeto y aprender de sus conocimientos y saberes.

Un grupo profesional con conciencia acerca del abandono de la riqueza y del patrimonio cultural maya, con sensibilidad para apoyar su protección, divulgación y llevar este conocimiento a las aulas universitarias.

Una práctica de trabajo colaborativo en espacios virtuales.

Conclusiones

Las principales transformaciones universitarias desde su fundación han sido provocadas por grandes movimientos sociales, culturales, económicos y políticos cuyos rasgos básicos hemos esbozado algunos pincelazos. Si bien todas las universidades públicas de América Latina son variadas y diversas, con sus particulares ritmos de desarrollo, hay ciertas huellas que la dinámica de la realidad social que las envuelve ha dejado en ellas y que permite confirmar algunos rasgos comunes. Por ejemplo, el origen colonial de un modelo universitario que ha privilegiado la docencia antes que la investigación y el desprecio a las culturas de los pueblos originarios. Otra ilustración importante en el devenir histórico universitario ha sido su función de apoyo a los Estados latinoamericanos en la construcción de una nacionalidad excluyente, inmediatamente después de los procesos post independencia, que se refleja todavía hoy en una inapetencia por el estudio del patrimonio cultural de los pueblos indígenas, la ausencia de sus saberes en los programas de estudio y su subrepresentación en el acceso y presencia dentro de las aulas universitarias.

La ignorancia y el desprecio del patrimonio cultural de los pueblos originarios es el mayor peligro para su conservación y divulgación. A la base de estas actitudes se encuentra el persistente racismo y la discriminación que no permiten en última instancia convertir este patrimonio en materia de estudio e investigación en los sistemas de educación universitaria.

En el ámbito del conocimiento, un recinto por excelencia propio de las universidades, se ha abierto un debate por el derecho de los saberes de los pueblos originarios para ser incluidos dentro de los estudios hegemónicos de estas casas de estudio. Una cuestión que no es fácil de sortear ante las murallas de la llamada rigurosidad científica, muy criticada desde los estudios culturales, de la modernidad/colonialidad, hasta los nuevos planteamientos con raíces en los pueblos andinos y su modelo del Vivir bien o Suma Qamaña, en idioma Aymara.

A pesar de contar con una población mayoritariamente indígena, en el país, las universidades guatemaltecas han mostrado una inapetencia por el estudio de su patrimonio cultural, el cual ha quedado en manos de universidades extranjeras. Tampoco se han preocupado por un mayor acceso y apertura pedagógica a la diversidad cultural de un país pluricultural y multilingüe. Sin embargo, la puesta en práctica de estrategias pedagógicas que demuestren el valor de este patrimonio es una veta importante como se demuestra en la experiencia denominada ciudades mayas, riqueza didáctica.

Bibliografía

Arocena, R y Sutz, J. (2000). La universidad latinoamericana del futuro. Tendencias-escenarios-alternativas. Colección UDUAL. Primera Edición. México.

Castro-Gómez, J. (2005). La poscolonialidad explicada a los niños. Instituto Pensar. Universidad Javeriana. Colombia.

Cazali Avila, A. (1997). Historia de la Universidad de San Carlos de Guatemala: Epoca Republicana (1821-1994). Tomo I. Editorial Universitaria. Guatemala.

De Sousa Santos, B. (2006). La Universidad Popular del siglo XXI. Primera Edición. Programa de Estudios sobre Democracia y Transformación Global. Lima.

De Zubiria Samper, S. (2007). "Universidad, crisis y nación en América Latina". En revista Estudios Sociales; No. 26. Bogotá.

Farah, I. y Vasapollo, L. (coordinadores) (2011). Vivir Bien: ¿Paradigma no capitalista?. CIDES-UMSA. Primera reimpresión. Plural Editores. La Paz.

Haverkort, B. et al. (2013). Hacia el dialogo Intercientífico. Agruco, plural editores. La Paz.
Mato, D. (Coordinador) (2008). Diversidad Cultural e Interculturales en Educación Superior en América Latina. Experiencias en América Latina. IESALC-UNESCO. CARACAS.

Mato, D. (Coordinador) (2009). *Instituciones Interculturales de Educación Superior en América Latina. Procesos de construcción, logros, innovaciones y desafíos*. IESALC-UNESCO. CARACAS.

Mato, D. (Coordinador) (2009). *Educación Superior, Colaboración Intercultural y Desarrollo Sostenible/Buen Vivir. Experiencias en América Latina*. IESALC-UNESCO. CARACAS.

Norambuena P. y Mancilla V. (2005). "La identidad cultural como fuente de aprendizaje significativo". En *Geoenseñanza*. Vol 10-2005 (2). Julio diciembre. P. 219-234. Chile.

Ortega Morales, N. (2001). "Patrimonio, expresión de la identidad de un pueblo. El itinerario histórico-artístico como propuesta didáctica". En *Identidades y Territorios: un reto para la didáctica de las ciencias sociales*. KRK editores. Oviedo.

Oxlajuj Ajpop (2012). *Iniciativa de la ley de lugares sagrados de los pueblos indígenas No. 3835*. Conferencia Nacional de Ministros de la Espiritualidad Maya de Guatemala.

UNICEF (2009). *Atlas sociolingüístico de Pueblos Indígenas en América Latina*. Ecuador.

USAC/IDEI (2013). *Mapa étnico estudiantil. Programa de Apoyo Académico a Estudiantes Indígenas*.

USAC (2005). *Plan estratégico 2022*. Aprobado por el CSU en Acta, No. 28/2003. Guatemala.

Valdés, J. (1997) *Criterios de intervención arqueológica en ciudades mayas*. Ministerio de Cultura y Deportes. Instituto de Antropología e Historia de Guatemala.

Walsh, C. (2005) *La interculturalidad en educación*. Ministerio de Educación. Perú.

Documentos Hemerográficos.

"Arqueología Prehispanica Tesoro nacional". *Prensa Libre*, 27 de mayo, 2012. P. 2.

"En estas ruinas hay tesoros sin desenterrar". *El periódico*, 19 de marzo 2006. P. 20.

"Programa Universitario Oxlajuj B'ak'tun". *Periódico Universidad de San Carlos de Guatemala*, No. 225. 31/10/2012, p. 12-13.

Fuentes Electrónicas:

Casaus Arzú, M. (2012). "Museo Nacional y Museos privados en Guatemala. Patrimonio y Patrimonialización. Un siglo de intentos y frustraciones", en Revista de Indias 2012. Volumen LXXII. Numero 254. España. Disponible en: <http://revistadeindias.revistas.csic.es/index.php/revistadeindias/article/viewArticle/888> Visto el 05/09/2013.

Huguet, A. (s.f.) Apuntes sobre las relaciones entre la universidad y la sociedad. Disponible en: <http://huguet.tripod.com/repensar.htm> Visto el 04/08/2013

Lander, E. (comp.)(2000). La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas, Buenos Aires: CLACSO. Disponible en: <http://saberdescoloniales.universidaddescolonial.org/wp-content/uploads/downloads/2012/Libros%20Completos/La%20colonialidad%20del%20saber.%20Eurocentrismo%20y%20ciencias%20sociales.pdf> Visto el 03/07/2013.

Sichra I. (s.f.) Bilinguismo e interculturalidad en áreas urbanas. Disponible en: http://programa.proeibandes.org/investigacion/lineas/bilinguismo_e_interculturalidad_en_areas_urbanas.pdf visto el 10/9/2013.

UNESCO (1998) Declaración Mundial sobre la Educación Superior en el Siglo XXI: visión y acción. Disponible en: http://www.unesco.org/education/educprog/wche/declaration_spa.htm Visto el 09/09/2013.

UNICEF (s.f.) Los pueblos indígenas en America Latina. Disponible en: http://www.unicef.org/lac/pueblos_indigenas.pdf Visto el 07/08/2013.

Walsh, C. (2005) Interculturalidad, colonialidad y educación. Disponible en: <http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/revistaeypp/article/viewFile/6652/6095> Visto el 12/01/2013

Walsh, C. (s.f.). Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: apuesta (des) de el in-surgir, re-existir y re-vivir. Disponible en: <http://www.saudecoletiva2012.com.br/userfiles/file/didatico03.pdf> Visto el 12/01/2013.

La interculturalidad: aportes teóricos para su comprensión

Claudia Dary F.

La interculturalidad tiene varias connotaciones: como presencia (de grupos distintos), como relación, contacto e interacción sociocultural. Es decir, el término remite a una relación entre personas que tienen culturas diferentes. El factor clave es analizar ¿cuál es el carácter de la interrelación entre los diferentes grupos? La respuesta puede obtenerse dependiendo del enfoque teórico sobre la interculturalidad. Como punto de partida, hay que ubicar el concepto de interculturalidad dentro de un debate ideológico y político (Camus 2001: 120). Como indican Malgesini y Giménez (2000:253) todos los términos están "sujetos a interpretaciones teóricas e ideológicas". En el presente artículo se expondrán las principales corrientes teóricas sobre interculturalidad con la finalidad de orientar al docente y estudiante universitario acerca de las implicaciones que tiene el término.

¿Por qué surge el término interculturalidad? La palabra "interculturalidad" aparece en la última década del siglo XX como una reacción a las limitaciones del término multiculturalismo o multiculturalidad, el cual se percibe como estático. En cambio, la interculturalidad refleja mejor el dinamismo social y contribuye a formular nuevas "síntesis socioculturales" (Malgesini y Giménez 2000: 253). Los principales usos o aplicaciones actuales que se han dado a la interculturalidad nos remiten al campo educativo, la atención en salud y la atención al migrante, sobre todo en los países de acogida.

Sobre definiciones y enfoques

Xavier Albó (2011:7) define la interculturalidad como "la relación entre personas y grupos sociales de diversa cultura o, desde otro ángulo, la relación entre personas y grupos de personas con identidades culturales distintas". De esta cuenta, vemos acá una definición relacional y activa, el intercambio no ocurre entre culturas a secas, sino entre personas concretas y entre grupos de personas que tienen identidades culturales distintas pero que son, al mismo tiempo, identidades cambiantes, en movimiento y no esencializadas. Se trata de analizar entonces *"las relaciones interpersonales y grupales, así como las actitudes, conductas e intercambios que estas relaciones puedan suscitar"* (Idem).

La interculturalidad no es un concepto libre de conflicto. Por el contrario, para Albó (Idem, 8) la interculturalidad puede implicar relaciones positivas y negativas. Las primeras son las que parten del respeto mutuo, conllevan la comprensión y la aceptación del modo de ser del otro. "En este proceso no se pretende llegar a la fusión uniformadora entre dos o más grupos –aunque es siempre posible– sino al enriquecimiento mutuo sin pérdida de las diversas identidades involucradas. Esta es nuestra gran tarea pendiente." Se podría decir que en este punto es en donde se propone que la interculturalidad enfatice la convivencia, que sea un proceso en el que en vez de "señalar las diferencias, se tienda a enfatizar las convergencias" (Camus 2001: 119). Claro está que éste sería un ideal, o lo que es esperado. No obstante, en la práctica, muchas veces sobresalen las diferencias y esto sucede porque históricamente el estatus social y económico de los grupos sociales y étnicos se ha construido sobre las bases de la dominación de unos sobre los otros, bajo procesos de colonización y neo colonización.

A esto último es a lo que Albó llamas **relaciones interculturales negativas**, es decir, éstas son aquellas en las que un grupo se impone sobre el otro. Esta situación conduce al dominio de unos sobre los otros, hasta lograr la disolución o absorción de esos otros por parte de la cultura dominante. En muchos casos, esto fue lo que ocurrió durante la conquista y colonización de varios países latinoamericanos (Albó 2011: 7 y 8). Sin embargo, se sabe que en otros casos el dominio fue económico y político, pero con pervivencia de los aspectos culturales por la resistencia presentada por los sujetos sociales hacia el cambio y la dominación.

De acuerdo con Catherine Walsh, el término interculturalidad tiene distintos usos y aplicaciones dependiendo de los intereses sociopolíticos a los que responde. Para su *mejor comprensión*, ella propone tres enfoques o perspectivas: *relacional, funcional y crítica*. La primera, la relacional, hace referencia a esa vivencia cotidiana en la que hemos estado inmersos en los distintos países de América Latina, es decir, alude al "contacto e intercambio entre culturas, es decir, entre personas, prácticas, saberes, valores y tradiciones culturales distintas, los que podrían darse en condiciones de igualdad o desigualdad (Walsh 2009: 6). El mestizaje ocurrido a lo largo de cientos de años sería el resultado de esos procesos de intercambio cultural. Ahora bien, la autora indica que el problema con esta perspectiva (relacional) es que ignora o minimiza el conflicto, las relaciones de poder, de dominación que son heredadas desde la colonia pero que perduran hasta hoy en día y que suelen colocar a unos grupos sociales y su cultura por encima, mientras que a otros los ubica en un estatus inferior.

La segunda perspectiva citada por Walsh, la funcional, es la que promueve el reconocimiento de la diferencia y la diversidad cultural pero sin trastocar las estructuras socio-

económicas y políticas de un país. En este sentido, si bien se promueve el diálogo, la tolerancia, la convivencia pacífica, y aunque todo ello pueda ser muy loable, al final de cuentas este enfoque resulta ser funcional al sistema, según Walsh, porque no toca las causas de la asimetría y desigualdad social y cultural, ni tampoco “cuestiona las reglas del juego” y por eso, “es perfectamente compatible con la lógica del modelo neo-liberal existente” (Walsh 2009: 6). Siguiendo a la misma autora, *la interculturalidad como fruto de un paradigma mayor (el multiculturalismo)*, responde a la lógica del capitalismo global y al neoliberalismo, con lo cual Walsh se aproxima acá a las ideas de Charles Hale y otros autores sobre el multiculturalismo. Así, la interculturalidad en su versión funcional sería “una nueva estrategia de dominación”. Es dentro de este enfoque que podría ubicarse las reformas multiculturales abordadas en otro espacio (Dary 2011), como por ejemplo, la educación bilingüe intercultural, etc.

La tercera perspectiva propuesta por Walsh, es la crítica, según la cual ese intercambio de culturas y saberes es interpretado y puesto en marcha por los sujetos sociales que históricamente han sido dominados. Es decir y en palabras de la mencionada autora, se trataría aquí “de un reconocimiento que la diferencia se construye dentro de una estructura y matriz colonial de poder racializado y jerarquizado, con los blancos y ‘blanqueados’ en la cima (o cúspide social) y los pueblos indígenas y afrodescendientes en los peldaños inferiores. Desde esta perspectiva, la interculturalidad se entiende como una herramienta y como un proceso, un proyecto que se construye desde la gente -y como demanda de la subalternidad” (Walsh 2009: 7). Los actores claves de esta propuesta intercultural serían “la gente que ha sufrido un histórico procesos de inferiorización y subalternización” (ibid. 7).

Si bajo el enfoque crítico la interculturalidad se observa como una herramienta, el resultado debería ser la transformación de las estructuras sociales, de las instituciones y de las formas de relacionamiento social. Y si se propone realizar estos cambios desde la subalternidad, entonces el resultado positivo sería el de construir nuevas formas de vivir y de relacionarse sobre bases distintas, en donde sea posible “construir nuevas formas de ser, estar, pensar, conocer, aprender y sentir” (Walsh 2009: 7). Esta perspectiva resulta muy importante debido a que incluye el factor creatividad e innovación que es el que, probablemente puede identificarse en las iniciativas y proyecto de los jóvenes.¹ Es claro que, en una sociedad de herencia autoritaria como la guatemalteca, también es posible cuestionarse si los jóvenes están innovando o solo reproducen lo que los adultos les han propuesto.

1 La autora de este artículo realiza una investigación sobre la manera en que los jóvenes diseñan proyectos interculturales o bien, cómo participan en programas interculturales creados por la cooperación internacional o por los adultos.

Por supuesto que Walsh reconoce que la interculturalidad desde este enfoque crítico no es algo que exista de manera identificable objetivamente, sino que es una situación por construir, pero a la que varios conglomerados le apuestan. Por eso se entiende como "estrategia, acción y proceso permanente de relación y negociación entre, en condiciones de respeto, legitimidad, simetría, equidad e igualdad" (Walsh 2009: 7). Así pues, la interculturalidad desde el enfoque crítico, es un proyecto político, social, ético, y epistémico (que incluye intercambio de saberes y conocimientos, en donde no se concibe a unos como superior a otros) (ibídem). En este punto, quisiera hacer notar que para Walsh, el intercambio que ocurre es de saberes y conocimientos en condiciones de igualdad; en cambio Albó (2011) pone más atención en las relaciones sociales, e invita a observar en las conductas y los comportamientos que se generan durante el intercambio.

Si las palabras clave para el enfoque funcional -propuesto por Walsh- son: reconocer, tolerar e incorporar, para el crítico serían reconceptualizar, proponer, refundar estructuras y relaciones sociales, o bien construir una nueva caracterización societal. Si bien, en lo personal, me parece esta perspectiva un tanto idealista, creo que tiene fortalezas en el sentido de que se conecta con la caracterización de la juventud como conglomerado social con capacidades de propuesta, con sus sueños y expectativas reflejadas en sus proyectos colectivos e individuales.

Por su parte, Albó (2002, 2011) propone que la interculturalidad no puede entenderse sin conocer el proceso histórico en el cual determinadas poblaciones están inmersas. La historia no interesa tanto por sus detalles ni por sus curiosidades, sino porque "lo central es el persistente carácter neo colonial subyacente en nuestras estructuras de poder" (Albó 2011:1). Agrega el autor que es muy útil "y productivo intentar cruzar la dimensión étnica-cultural con la de poder y clase" (2002: 2). Asimismo, Albó aconseja que para cualquier estudio o iniciativa intercultural o sobre la interculturalidad, conviene revisar nuestros conceptos de cultura y qué vamos a entender por ella.

Por otro lado, este autor señala que hay tomar en cuenta el juego de identidades, o bien, el carácter múltiple de la identidad - con lo que concuerda con Amin Maalouf (1999) - es decir, no solo se debe aludir a las identidades culturales sino a las sociales y a los roles de los individuos, es decir, además de las identidades culturales y étnicas, se debe mencionar otras identidades que se entrecruzan: la sexual, la profesional, la religiosa y otras.

En este sentido Albó (2011) apunta que "el juego de identidades es muy complejo, porque cada individuo está siempre en una encrucijada entre sus varias identidades grupales: como hombre o mujer, como niño, joven o viejo, por su lugar o territorio más amplio de nacimiento y residencia, su profesión, su religión, sus opciones y opiniones, etc. enfatizará

una u otra identidad de acuerdo a quiénes se quiere parecer o de quiénes se quiera distanciarse en determinadas situaciones concretas. Hay siempre una serie de estrategias más estables o cambiantes, más individuales o colectivas en el manejo de identidades" (Albó 2011: 3), y en ese mismo sentido es el enfoque de Maalouf que aparece en su obra "Identidades Asesinas". A este respecto el aporte de Claude Dubar (2002) es sugestivo para el análisis de la crisis de las identidades dado que los jóvenes son personas en constante formación y aprendizaje, pero al mismo tiempo, en donde se manifiestan dudas o crisis identitarias.

Los terrenos de la interculturalidad

En el ámbito europeo, García Martínez plantea que "la interculturalidad ha de definirse en función de las situaciones en que se manifiesta; y éstas son muy numerosas, siendo las más frecuentes las interpersonales y las intergrupales." (García 2003: 260). Las situaciones interculturales se presentan, en efecto, en numerosos campos de actividad profesional: el trabajo social y la educación social relacionados con situaciones interculturales provenientes de la inmigración y con la lucha contra la xenofobia; los consejeros de las empresas que abordan problemas interculturales de origen económico; las relaciones internacionales en todos sus aspectos, la enseñanza, etc. Por esa razón, sería un error limitar la extensión, la diversidad y la profundidad de los problemas interculturales. Está claro que cada cual, en la práctica, los limita al sector donde trabaja y en los niveles en que se encuentra, lo que no impide el reconocimiento de la necesidad de contar con la diversidad y la complejidad de las facetas de la interculturalidad" (García 2003: 260-261).

García (Ibidem) pone el acento en lo importante que es tener siempre como referencia lo "inter" no importando si lo que se produce entre quienes interactúan o participan sea cooperación o conflicto. Esto es importante, porque no todas las interacciones llevan a la supuesta armonía, parece ser que lo contrario es la regla y ocultarlo no ayuda a avanzar en los procesos

Globalización, mundialización e interculturalidad

Gran parte de las reflexiones sobre la interculturalidad proviene de observar y experimentar los efectos de la globalización, la mundialización y las migraciones transnacionales. En Europa, particularmente en España e Italia, la discusión sobre la interculturalidad surge y se incentiva por la presencia de los inmigrantes. Martín² explica que en España se comienza a hablar de multiculturalismo desde los años 90 aunque era claro que la sociedad española era ya étnica y culturalmente diversa desde mucho tiempo atrás. Pero lo que obligó a los españoles a pensar en el multiculturalismo y en la migración fue su ingreso a la Unión Eu-

² Conferencia de la Dra. Emma Martín Díaz, "La gestión de la diversidad cultural en tiempos de crisis: xenofobia, racismo y exclusión social de los inmigrantes en España". Universidad de Sevilla, 24 de octubre de 2012

ropea (UE), lo cual les obligó a definir su idea de nacionalidad y con respecto a los migrantes, les obligó a pensar cómo relacionarse con ellos, cómo atribuirles o no ciertos derechos a la participación política, al trabajo y a los beneficios económicos. El riesgo, según Martín, es que los académicos y diseñadores de políticas públicas, comienzan a construir un discurso en donde resulta que unas culturas son compatibles (con la cultura oficial) y otras resultan ser "no compatibles", en una suerte de grados de compatibilidad cultural.

Sin embargo, en contextos como el latinoamericano y particularmente guatemalteco, se está utilizando la interculturalidad como receta o remedio para aliviar los prejuicios, la desconfianza entre grupos étnicos y frente la discriminación. Las sociedades latinoamericanas han sido diversas culturalmente desde varios siglos atrás, de allí que la discusión acá, es acerca de la superación del racismo, la penalización de la discriminación y de hacer efectivos los derechos de los pueblos indígenas y afrodescendientes, derechos que fueron negados por años de años-

Los campos, usos o aplicaciones prácticas de la interculturalidad en Guatemala

En este ensayo, me adhiero a la propuesta de Malgesini y Giménez (2000: 254), en el sentido de que la interculturalidad puede formularse como un hecho o fenómeno social dado, pero también como una propuesta de actuación (proyecto sociopolítico e incluso ideal societario). A partir de aquí, los autores identifican cuatro campos del pensamiento social que formulan el concepto de interculturalidad: a) interculturalidad desde la educación, b) interculturalidad en la teoría de la comunicación, c) mediación intercultural, c) interculturalidad como proyecto sociopolítico.

En cuanto a la primera esfera, la interculturalidad desde la educación: Malgesini y Giménez (2000: 254) señalan que las primeras propuestas de interculturalidad, la ven no tanto como fenómeno social sino como "propuesta de actuación" y surgen del campo educativo. "No es casual pues la vida escolar y la práctica del aula son campos de intensa interacción donde se hace evidente la insuficiencia del pluralismo entendido como suma o coexistencia de culturas." (2000: 254). "La necesidad de renovar radicalmente los currículos monoculturales, de no separar los grupos en la escuela, de no presentar como monolíticas las culturas, de llevar al terreno educativo el enriquecimiento que supone la presencia de bagajes culturales diferenciados y, en definitiva, de intervenir educativamente en la sociedad, son algunos de los aspectos que llevaron a plantear este nuevo paradigma educativo en la educación intercultural" (Idem)

En Guatemala, se comienza a hablar de la interculturalidad asociada a la necesidad del reconocimiento del país como pluriétnico, multicultural y plurilingüe, es decir, se trata de un concepto que se inserta en la escena política desde las conversaciones de paz y luego del

llamado "post-conflicto", es decir desde la segunda parte de los años 80, pero sobre todo, de 1990 en adelante. De esta forma la interculturalidad aparece como uno de los lineamientos del Acuerdo de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas (AIDIPI), el cual fuera firmado entre el ejército y la guerrilla en 1995.

La aplicación inicial del término interculturalidad ocurrió en el ámbito educativo, básicamente en las políticas de educación bilingüe, a las que luego se agregó la extensión de "bilingüe e intercultural". Este último enfoque implica que se deseaba ir más allá de la traducción de los textos escolares, sino que se debían incluir contenidos educativos que reflejaran la vida e historia de los distintos grupos que habitan en el país, y, en un segundo lugar, que podrían abordarse mejoras en la convivencia cotidiana en la escuela. Sin embargo, en la práctica, la interculturalidad se ha limitado al cambio en algunos contenidos de los textos educativos. Pese a las deficiencias, algunos autores concuerdan en afirmar que es en el campo educativo "en donde se ha desarrollado más críticamente y ha logrado importantes avances conceptuales y metodológicos" (Camus 2001: 118).

Siguiendo a la Fundación Rigoberta Menchú, Camus (2001: 120-121) explica que la interculturalidad es interpretada y aplicada dependiendo de la orientación política y los intereses particulares de los actores sociales. Así, "en la discusión sobre la educación bilingüe, los mayas –en general– insisten en plantearla en términos de multiculturalidad porque entienden que hace más énfasis en la profundización de la diferencia, permitiéndoles fortalecer su propia cultura. Mientras, las organizaciones de sectores civiles pre-fieren hablar en términos interculturales, que tienden puentes hacia la comunicación y los espacios de encuentro, huyendo del empoderamiento y autonomización de los mayas". Esta perspectiva del encuentro es precisamente la que encontramos en muchas organizaciones civiles y religiosas. Otra perspectiva o idea es la de la interculturalidad como valoración cultural, al rescate de las culturas.

La interculturalidad ha sido el eje que ha articulado iniciativas y proyectos post-acuerdos de paz y en las que se erogaron miles de dólares. Por ejemplo, el proyecto más sonado fue el proyecto Q'anil (semilla) del PNUD (que según Camus se clausuró en el 2000). Tal proyecto era en realidad un planteamiento ético basado en varios principios: 1. El principio de ciudadanía, como reconocimiento de la igualdad de derechos, oportunidades y responsabilidades; 2. El principio del derecho a la diferencia y 3. El principio de la unidad en la diversidad de una nación que ha de ser construida por todos y asumida voluntariamente (Giménez 2000: 26 y 27; Camus 2001: 121).

En efecto, a finales de los años 90 e inicio del siglo XXI, el PNUD se dio a la tarea de incluir el eje de la interculturalidad en su propuesta política de desarrollo humano sostenible. La

interculturalidad debía incluirse en las políticas públicas, en su diseño e implementación como condición fundamental para la democracia. Así, Rolando Castillo, ex director del Proyecto Q'anil B resumía el asunto de la manera que sigue "el enfoque intercultural en las políticas públicas propuesto en este trabajo reconoce en el contexto guatemalteco tres dimensiones de la situación nacional: la diversidad, la desigualdad y la discriminación: favorece la pluralidad y diversidad plena de la nación; enmarca la interculturalidad en la lucha en contra de la desigualdad y a favor del desarrollo humano sostenible; y propone una vigilancia activa para que en su formulación y posterior ejecución las políticas públicas dejen de ser discriminatorias y se conviertan en una lucha contra el racismo" (en Giménez 2000: 12-13).

La crítica a la interculturalidad

La antropóloga Manuela Camus (2001) y otros autores cuestionan el concepto y las aplicaciones de la interculturalidad debido a que al proponer éste una "regulación pacífica de las relaciones interétnicas", no toma en cuenta ni el origen ni las causas históricas de los conflictos sociales y étnicos. Es más, para ella, la interculturalidad pareciera proponer una actitud acrítica frente a los problemas históricos. Para Camus la interculturalidad se convierte "en un eufemismo de las relaciones interétnicas" que puede terminar evadiendo temas controversiales, que tienen que ver con el resarcimiento, la tierra, las nuevas formas identitarias que generan o proponen los jóvenes, etc. En lo personal creo que los grupos sociales no solamente son grupos con su "cultura" y su "identidad", sino además grupos con una relación con la tierra, de la que son dueños o arrendatarios, con una relación con la finca, de la que son dueños o trabajadores, con una relación con la máquina, de la que se benefician o de la cual son operarios, y eso pasa por la etnicidad de un grupo y eso crea conflictos que no se resuelven solo con las buenas relaciones de convivencia.

Por otro lado, la interculturalidad se ha convertido en el sinónimo de lo "políticamente correcto" y se aplica a cualquier iniciativa política, culturalista o de cualquier tipo y se utiliza de manera muy relajada y ambigua, lo que al final conduce a que el término "no ha logrado un arraigo ni comprensión consensuada" (Camus 2001: 119)

Se tiende a equiparar la interculturalidad como el reconocimiento solamente de la población maya y su cultura, de allí que en la práctica a quienes dirigen las prácticas y actividades "interculturales" es a los indígenas y no al resto de la población, razón por la cual algunas organizaciones mayas tenderían a ver el concepto con escepticismo y a sospechar que el mismo es una nueva forma de estrategia asimilacionista (Camus 2001: 119-120). En varias reuniones de las organizaciones sociales, he escuchado quejas de los participantes indígenas acerca de que "ser interculturales" es algo que se impone a ellos únicamente y

no a los ladinos o mestizos a quienes no se invita a aprender lenguas mayas ni a generar lazos de amistad y reciprocidad con los primeros.

Camus señala también que en los textos sobre interculturalidad se asocia erróneamente cultura y pueblos, como por ejemplo, cultura maya y cultura ladina, como entes autocontenidos cuando en realidad, al interior de estos grupos –mayas y ladinos– también hay diferencias culturales, ya no digamos, socioeconómicas. Existen cambios culturales a raíz de las migraciones, por ejemplo, sería éste el caso de los hijos de guatemaltecos nacidos en EEUU, las mezclas lingüísticas del español con el inglés y una serie de fenómenos que no nos permiten encasillar a una cultura como estática (Camus 2001: 123).

Por otro lado, en el enfoque de la interculturalidad, de la manera en que se ha dado, se da escasa importancia al marco histórico: “No se trabaja el por qué de las diferencias y las tensiones que hacen del paisaje multicultural uno de desencuentro y recelo”, “se da escasa importancia a ese marco histórico, sólido y amplio que explique y contextualice la sociedad guatemalteca actual...” “la interculturalidad no escarba la génesis histórica que condujo a esa relación de desigualdades (Camus 2001: 124).

Los principales cuestionamientos a la propuesta intercultural, por Manuela Camus (2001), son los siguientes:

1. *La interculturalidad intenta de desarrollar una “regulación pacífica de los conflictos” pero termina volviéndose “un eufemismo de las relaciones interétnicas” que evade o sustituye temas controversiales, que tienen que ver, por ejemplo, con el resarcimiento, la distribución de la tierra, “el mestizaje cultural”, o las nuevas formas en que los jóvenes se autoidentifican, o como dice la autora “esas nuevas generaciones que no se sienten representadas en ninguno de los pueblos o toda esa población guatemalteca ajena a los Acuerdos de paz” (Camus 2001: 122-123).*
2. *Los textos sobre interculturalidad asocian cultura y pueblos, como “cultura maya” y “cultura ladina”, como entes autocontenidos,*
3. *Existe una heterogeneidad cultural a lo interno de los grupos concebidos como “mayas” o como “ladinos”, la cual, frecuentemente ignoran los proyectos de interculturalidad. Es decir, al interior de estos grupos –mayas y ladinos– también hay diferencias culturales. Por ejemplo, hay cambios culturales a raíz de las migraciones, de tener hijos nacidos en EEUU, de las mezclas lingüísticas del español con el inglés y una serie de fenómenos que no nos permiten encasillar a una cultura como estática (Camus 123).*
4. *Se da escasa importancia al marco histórico. En otras palabras, “no se trabaja el por qué de las diferencias y las tensiones que hacen del paisaje multicultural uno de desencuentro y recelo”, “se da una escasa importancia a ese marco histórico, sólido y amplio*

que explique y contextualice la sociedad guatemalteca actual..." "la interculturalidad no escarba la génesis histórica que condujo a esa relación de desigualdades". (Ibidem 124).

A modo de reflexión final: lo que rescatamos de la interculturalidad

En una reciente conferencia sobre "Pluralismo y políticas multiculturales" llevada a cabo en la Universidad de Sevilla³, el profesor Isidoro Moreno, quien harealizado investigaciones históricas y antropológicas por varias décadas, indicaba que para que la interculturalidad pueda ser una realidad, se requieren determinados requisitos: la igualdad de derechos para los individuos de los distintos grupos y el reconocimiento efectivo del valor que tienen todas las culturas por igual. Asimismo, se requiere tener una visión dinámica de las culturas y una actitud empática hacia ellas. Es fundamental el hecho de aproximarse a una cultura desde una mirada no canónica, es decir sin encasillarla en modelos o esquemas inamovibles.

³ Conferencia del Dr. Isidoro Moreno Navarro. "Interculturalidad e Integración: ¿conceptos para el análisis o discursos para la confusión?". Universidad de Sevilla, 24 de enero de 2012.

Bibliografía

Albó, Xavier (2002). Educando en la diferencia. Hacia unas políticas interculturales y lingüísticas para el sistema educativo. La Paz: Ministerio de Educación, Cultura y Deportes, CIPCA, UNICEF (Cuadernos de Investigación CIPCA, n° 56). 266 pp.

_____ (2011). "Interculturalidad y formación política para América Latina" <http://babaluverde.blogspot.com/2011/10/xavier-albo-interculturalidad-y.html>

Camus, Manuela (2001). "Pensar la interculturalidad. El contexto de la nación guatemalteca de posviolencia". En, Trayectorias, Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Nuevo León. Año 3, Número 4/5.118-132 pp.

Dary, Claudia (2011). Trabajando desde adentro: de activistas a funcionarios. Los mayas frente a los desafíos de la multiculturalización del Estado. Guatemala: Instituto de Estudios Interétnicos, Universidad de San Carlos.

Dubar, Claude (2002). La crisis de las identidades: la interpretación de una mutación. Barcelona: Ediciones Bellaterra.

García Martínez, Alfonso (2003). "Identidad y cultura: efectos en la educación intercultural". En, Pedagogía Social. Revista Interuniversitaria, No. 10. Murcia, España: Universidad de Murcia. 253-264 pp.

Giménez, Carlos (2000). Guía sobre interculturalidad. Segunda Parte. El enfoque intercultural en las políticas públicas para el desarrollo humano sostenible. Guatemala: Proyecto Q'anil B. (Colección Cuadernos Q'anil 2).

Maalouf, Amin (1999). Identidades Asesinas. Madrid: Alianza Editorial

Malgesini, Graciela y Carlos Giménez (2000). Guía de conceptos sobre migraciones, racismo e interculturalidad. Madrid: Los Libros de la Catarata y Consejería de Educación de la Comunidad de Madrid.

Martínez de Pisón, José (2001). Tolerancia y derechos fundamentales en las sociedades multiculturales. Madrid. Editorial Tecnos, Grupo Anaya, S.A.

Walsh, Catherine (2009). "Hacia una comprensión de la interculturalidad". En, Tukari. Año 2, Número 11. Espacio de comunicación intercultural. Guadalajara, Jalisco, México.

Lecturas necesarias para políticas multiculturales de salud en Guatemala

María Teresa Mosquera Saravia

Introducción

La diversidad cultural es un tema recurrente y pendiente de tomarse en consideración en el momento de la legislación, este es un fenómeno que se visualiza no sólo en países latinoamericanos, sino también en los estados europeos. En Guatemala la diversidad de sus habitantes se origina en las culturas mesoamericanas y termina de conformarse en el proceso de conquista que incorpora el elemento hispánico de la colonia, el proyecto de nación de conservadores y liberales, para terminar de consolidarse en el proceso de paz y reconocimiento del movimiento indígena en la finalización del conflicto armado.

La diversidad cultural es un tema que obliga a los Estados a re-plantear constantemente sus políticas públicas ya que es necesaria la inclusión del multiculturalismo y la interculturalidad como ejes transversales de dichas políticas.

La mayoría de los países están obligados a revisar constantemente sus programas y estrategias de atención en materia de salud, educación y acceso a la justicia.

Ese carácter multicultural que debe existir en la mayoría de los Estados, provoca el surgimiento de diversos conflictos, motivo por el cual en escuelas, hospitales, corporaciones municipales, de varios países se ha creado la figura del mediador intercultural, entendiendo que éste actúa allí en donde hay dos o más culturas en contacto, y a veces en conflicto, intentando que las dos partes se entiendan e intenten tolerar sus posturas.

Guatemala se caracteriza por ser una sociedad multicultural y plurilingüe, porque conviven muchos grupos de personas que tienen diferentes culturas e identidades¹.

¹ La mitad de la población guatemalteca es hablante de un idioma mayense, (aunque no se tienen datos oficiales el total de hablantes de idiomas mayas son 4.471.000) y se hablan otros tres idiomas (xinka, garífuna y castellano).

Es así como en este documento se presentan algunos ensayos que intentan dar luces sobre los caminos que se tienen que seguir para la implementación de políticas interculturales de salud.

A lo largo de los ensayos se presenta la situación de salud del país, la conformación multi-lingüe y pluricultural, estos rubros se desarrollan, para que el lector tenga algunos elementos necesarios para abordar el tema de las políticas públicas de salud.

Posteriormente se hace una reflexión sobre la problemática del uso "multiculturalismo" e "interculturalidad" referida primordialmente al contexto guatemalteco.

También se hace una presentación y explicación de los programas con pertinencia cultural implementados en Guatemala en el área de salud.

Las características de salud en Guatemala

Como primer punto se presentan algunas de las condiciones de salud en Guatemala.

La esperanza de vida al nacer en Guatemala es de 67.2² años, las causas principales de defunción en Guatemala son las infecciones en las vías respiratorias e intestinales. (Infecciones respiratorias 69.3%, parasitismo intestinal 40.7%, enfermedad diarreica 27.5%, neumonía y bronconeumonía 20.7%).

Los trabajadores del Ministerio de Salud Pública y Asistencia Social de Guatemala -MSPAS- pasan la quinta parte de su tiempo atendiendo resfriados, el segundo lugar co-rresponde a la atención de las enfermedades transmitidas por agua y alimentos, -como las diarreas o parasitismo intestinal-. Las patologías anteriores son relativamente fáciles de ser prevenidas con acciones intersectoriales e integrales.

La desnutrición que generalmente se manifiesta en el retardo del crecimiento y en la baja talla de los niños (desnutrición crónica), según datos de la última encuesta sobre salud materno-infantil, nos dice que: "A nivel nacional es de 49.8%, lo que indica que la mitad de los niños y niñas menores de 5 años están sufriendo condiciones adversas en su crecimiento, condiciones que generalmente están asociadas a una precaria situación social y económica." ENSMI³ (2010:310)

² Estos datos corresponden a proyecciones realizadas por el Instituto Nacional de Estadística -INE- y la Secretaría General de Planificación -SEGEPLAN-

³ V Encuesta Nacional de Salud Materno Infantil 2008-2009.

Los puestos y centros de salud tienen una cobertura del 82%⁴ de la población a nivel nacional; si esa situación es analizada con los datos anteriores se puede concluir diciendo que un porcentaje importante del tiempo utilizado por los trabajadores de salud está referido a la atención de los padecimientos referidos al grupo materno-infantil.

Tomando en consideración que al menos la mitad de los partos que ocurren en Guatemala no son atendidos por los servicios de salud. De acuerdo a la ENSMI 2008 los nacimientos atendidos en casa de la embarazada o por comadronas⁵ es del 48.3%, tomando en cuenta algunas características como la etnicidad, éste porcentaje aumenta al 70.1% de los nacimientos. De esta forma es claro que en Guatemala, al menos la mitad de los partos aún está en manos de terapeutas tradicionales más que el personal de oficial de salud (médicos y enfermeras).

La atención de otras enfermedades que no se concentran en el grupo materno-infantil se concentra en los hospitales. Otro condicionante importante de la atención hospitalaria en Guatemala está relacionado con el índice de violencia que hay en el país. Los hechos violentos repercuten y desbordan la atención en las emergencias de los hospitales, la atención de lesiones accidentales o auto-infringidas en años recientes se ha convertido en la segunda razón de muerte en el sistema de atención del Ministerio de Salud. Por cada 100 mil habitantes en Guatemala suceden 52 homicidios.

La conformación multilingüe y pluricultural del estado guatemalteco

Guatemala está constituida por un total de 22 grupos con ascendencia maya, éstos son: achi, akateko, awakateko, chachilteko, cho'rti', chuj, itza', ixil, jakalteko, kaqchikel, k'iche', mam, mopán, poqoman, poqomchi', q'ánjob'al, q'eqchi', sakapulteko, sipakapense, tektiteko, tzútuji, uspanteko, sin embargo no se tienen datos oficiales sobre el total de hablantes de idiomas mayas, el dato que se ha venido utilizando es de un total de 4,471,000 hablantes.

Todos estos grupos tienen en común que su idioma se originó en la cultura maya, esta es la razón por la cual se dice que todos pertenecen al pueblo maya, porque son idiomas autóctonos del territorio.

4 Este dato corresponde al año 2007 y es una dato oficial del MSPAS, sin embargo si se hace una análisis minucioso de la cobertura efectiva de los servicios públicos se dice que: "En realidad, la segmentación de la población dentro del sistema indica que únicamente el 11% de la población en el país tiene acceso regular a los servicios de salud cuando lo necesita." Flores(2008:34)

5 Los demás datos corresponden al 35% de partos atendidos en la red de los servicios de salud del Ministerio de Salud, el 4.8% son atendidos por Instituto de Seguridad Social -ICSS-.

También se hablan otros tres idiomas que no son autóctonos. El idioma xinca⁶ hablado por un grupo reducido en Santa Rosa, se dice que es un idioma en vías de extinción. El idioma garífuna hablado por los afro-caribeños de Livingston y Puerto Barrios⁷. La mayoría de la población habla el idioma español⁸, por ello se utiliza como idioma oficial según la constitución.

Guatemala es una sociedad multilingüe y pluricultural porque conviven muchos grupos de personas que tienen diferentes culturas e identidades. Sin embargo esa diversidad es ignorada por algunas personas debido a la existencia de estereotipos y prejuicios. La superioridad o inferioridad de culturas no tiene base científica.

La diversidad cultural que se da en Guatemala debe entenderse como una riqueza porque "algunas personas decidirán adoptar una cierta forma de identidad, otras elegirán vivir de forma dual y habrá quienes opten por crear para sí mismas identidades híbridas." UNESCO(2009:7).

El área rural guatemalteca, se caracteriza porque conviven en ella, una variedad de culturas, etnias y grupos sociales con formas de ser distintas que conviven en territorios comunes. Por ejemplo en Rabinal, Baja Verapaz podemos localizar algunos grupos de personas que se identifiquen como mayas o indígenas, otros grupos del mismo lugar se identificarán como mestizos o ladinos, pero lo más seguro es que cuando uno pregunte a alguno de ellos sobre su identidad: nos digan que son de Rabinal, al utilizar esta categoría nos indican que dan prioridad a su sentimiento de pertenencia a un proceso histórico muy particular de una región guatemalteca.

La problemática del uso "multiculturalismo" e "interculturalidad"

No existe un consenso entre los profesionales de las ciencias sociales en el uso de algunos términos, porque los mismos son producto de grandes discusiones entre autores, escuelas de pensamiento, universidades y países. Este es el caso de las categorías multiculturalismo e interculturalidad.

Es necesario partir de una postura (teórica, escuela de pensamiento, marco conceptual) para entender el multiculturalismo. Esta palabra se utiliza para referirse a la diversidad cultural que hay en un país o en un Estado.

6 El último censo ubica 16 hablantes, mientras que otras fuentes indican que hay entre 110 -250 hablantes.

7 Son aproximadamente 5,860 hablantes.

8 Aproximadamente 9,482,907 hablantes.

En ese sentido el fenómeno se vincula a dos hechos: el primero explica o da cuenta de una situación específica "la diversidad cultural" y el otro delimita esa diversidad a un país o Estado, esta segunda característica se remite a un concepto de carácter normativo que intenta dar respuesta a los problemas jurídicos y morales.

A partir de entender el multiculturalismo como una situación específica o como una ideología, diversos autores presentan y manejan distintos discursos sobre el tema, por ello existen varias escuelas de pensamiento⁹.

Las ciencias sociales discuten el fenómeno del multiculturalismo en base a tres ejes fundamentales:

A.- Los conflictos étnicos en sociedades que no han resuelto dicha problemática y en base a esa situación se sugieren políticas encaminadas a un trato diferente e incluyente.

B.- La reivindicación de grupos sociales que históricamente han sido invisibilizados por el Estado y con ellos el afloramiento de su identidad.

C.- El multiculturalismo filosófico o doctrinario, que se podría decir es "un conjunto de enfoques y posturas éticas que entienden el multiculturalismo como una forma de comprensión y ordenamiento de la sociedad, en función de ciertos valores o principios políticos" Bello (2004:190)

Si el multiculturalismo hace referencia a la diversidad cultural en una sociedad, por consiguiente, la interculturalidad debe entenderse como la relación que existe y se da entre diversas etnias en forma armónica y respetuosa.

Es claro que los dos conceptos no se pueden entender si no se hace referencia a las diferencias, pero la interculturalidad se caracteriza por hacer referencia a la integración y convivencia, esta es la razón por la cual las políticas y estrategias dentro de un gobierno determinado se titulan como "programas o políticas interculturales" porque persiguen una integración sin hacer referencia o dar respuesta al conflicto que genera esas diferencias, motivo último que persigue aclarar el multiculturalismo.

Sin embargo, debido a que la mayoría de la población ha escuchado en diversos medios las categorías de interculturalidad y multiculturalismo las utiliza pero no entiende la diferencia que hay entre ambas, esto sucede en Guatemala. Los representantes del movimiento

⁹ Consúltense algunas obras y autores como: Dietz, Gunter "multiculturalismo, interculturalidad y educación", J. Habermas, "Ciudadanía e identidad nacional", Charles Taylor "El multiculturalismo y la política del reconocimiento", Touraine "Crítica a la modernidad", Kymlicka "El liberalismo y los límites de la justicia", Jhon Gray "Liberalismo" y Sartori "La sociedad multiculturalista".

maya no aceptan que el Estado de Guatemala utilice el término “políticas interculturales” porque ellos consideran que esta es una forma de “disfrazar” o “asimilar a los diferentes”, sin que de verdad se den cambios, y tampoco se tome en cuenta la voluntad de reparar las injusticias históricas. Por otro lado, otros sectores piensan que las políticas interculturales terminan por privilegiar a los mayas sobre los que no lo son. Dicha confusión existe y se explica en el poco conocimiento que tiene la mayoría de la población respecto del manejo de lo que es el multiculturalismo y la interculturalidad. Una problemática que se da a partir de lo anterior es que no hay un consenso en el uso adecuado de categorías, se utilizan diferentes nombres para un hecho en particular.

En ese camino de proponer políticas interculturales y crear pluralismos verdaderos en Estados multiculturales es interesante mencionar el caso de Guatemala respecto a la inclusión de la interculturalidad en la atención de la salud de los pueblos indígenas¹⁰.

Los programas con pertinencia cultural implementados en Guatemala en el área de salud

La adecuación cultural de los servicios de salud es una estrategia y política que se ha implementado muy lentamente en el Ministerio de Salud Pública y Asistencia Social -MSPAS- de Guatemala¹¹ en comparación con otros países latinoamericanos. En México se puede mencionar el programa de interrelación con la medicina tradicional de IMSS¹²-COPLAMAR¹³ y los programas de medicinas paralelas del INI¹⁴ que se implementaron en la década de finales de los años setentas y principios de los años ochenta. (Freyermuth, 1993:13-18.)

En Guatemala son las organizaciones no gubernamentales -ONG'S- quienes han sido las pioneras en la adecuación cultural de los servicios de salud. Son éstas quienes han propuesto el uso y denominación de una medicina diferenciada a la occidental, alopática y/o bio-médica.

10 Los interesados en el tema pueden consultar el capítulo primero del libro: *Lógicas y racionalidades; entre comadronas y terapeutas tradicionales*. En el cual se hace el desarrollo histórico de la relación entre antropología y salud en Guatemala. Ese capítulo fue escrito hace más de cinco años, es necesario agregar otros actores, políticas y programas que han surgido; por ello se pretende actualizar esos datos con el desarrollo del apartado titulado: los programas con pertinencia cultural implementado en Guatemala que aparece a continuación en esta publicación.

11 Se implementa en el año 2,002 con el Programa Nacional de Medicina Tradicional y Alternativa en el Departamento de Regulación de Programas de Atención a las Personas. En el año 2009 se implementa la Unidad de Atención de la Salud de Pueblos Indígenas e Interculturalidad.

12 Instituto Mexicano de Seguridad Social.

13 Programa Nacional de Solidaridad Social por Cooperación Comunitaria.

14 Instituto Nacional Indigenista.

El aporte de las ONG'S para la implementación de una salud con pertinencia cultural comienza con el uso y denominación de una medicina diferenciada, algunos de los términos utilizados por dichas ONG'S son: Medicina tradicional, medicina maya, medicina ancestral, éstos buscan dar una atención diferenciada que comienza por el uso de nombres propios. Es así que su propuesta no es únicamente la utilización de nombres diferenciados, sino fundamentalmente en el nivel de la atención a las personas¹⁵.

Por razones de espacio solamente se mencionará el trabajo de algunas ONG'S, éstas son: Asociación de Servicios Comunitarios ASECSA, Médicos Descalzos, Asindi Rex We, el Instituto de Salud Incluyente -ISIS- y Pies de Occidente .

Es necesario hacer una revisión histórica del papel que han tenido las ONG'S en dicha temática. El comienzo se puede ubicar desde las décadas de los años setentas, la mayoría de las publicaciones referidas a los programas de salud rurales utilizaban el término Medicina Tradicional, para referirse a las actividades que realizaban con los terapeutas tradicionales (comadronas, curanderas, soba huesos, etc.). Pero a partir del año 2002 y concretamente con la publicación de la investigación titulada: Modelo de la medicina indígena maya en Guatemala, documento elaborado por la Asociación de Servicios Comunitarios de Salud - ASECSA-, es que en Guatemala comienza a utilizarse el término medicina maya para referirse a los conocimientos, prácticas, saberes e ideologías de los grupos étnicos, se descarta así el uso del nombre medicina tradicional que se había venido utilizando desde las décadas de los años setentas.

Es necesario esclarecer que hay grandes diferencias entre las ONG'S; porque algunas de estas ofrecen desde hace años una atención con pertinencia cultural, mientras que otras por su modo de operación trabajan en diversos temas como la capacitación, la investigación, etc.

Dos ONG'S, el Instituto de Salud Incluyente -ISIS¹⁶- y Médicos descalzos se han caracterizado porque trabajan desde hace años en la prestación de servicios de salud tomando en cuenta el componente étnico. El trabajo más importante de estas dos ONG'S está referido a las acciones que han realizado para visualizar el trabajo de los terapeutas tradicionales ya que se han ocupado de implementar una epidemiología socio-cultural.

ISIS¹⁷ es la primera ONG en Guatemala que presenta una estadística sobre padecimientos no bio-médicos, atendidos en su mayoría por terapeutas tradicionales, como se puede observar en las tablas siguientes:

15 Algunas otras ONG'S que tienen un trabajo y podrían revisarse son: Toto integrado, CEIBA, Cedro.

Tabla No. 1
 Primeras 10 enfermedades atendidas por terapeuta maya
 De mayor o menor, Boca Costa, 2010

Enfermedad o caso	♀	♂	total
Ojeado	1369	1334	2703
Caída de mollera niño	1343	1331	2674
Alborto lombriz / parasitismo	379	345	724
Embarazo, control	654	---	654
Pone inyecciones	300	88	
Agradecimiento (trabajo)	58	179	237
Ceremonia maya (protección)	63	152	215
Caída de matriz (descompostura)*	204	9	213
Trabajo para retira enf. o daño	86	112	198
Diarrea	108	71	179

*Se ha colocado entre paréntesis el nombre de descompostura que es el nombre correcto, porque no tienen lógica en términos bio-médicos, que a los varones se les caiga la matriz. Esta es una corrección hecha por la autora del ensayo
 Fuente: BINS, 01/01/2010 – 31/12/2010, tomada de informe generado por ISIS.

16 En el caso de ISIS ellos han implementado el componente de género en la atención de los servicios

17 Es importante aclarar que desde el año 2002 la Instancia Nacional de Salud -INS- comenzó con un programa piloto que se tituló: Hacia un primer nivel de atención en salud incluyente: bases y lineamientos, este programa funcionó en el área de la boca-costa de Sta. Catarina Ixtahuacán, Sololá y en el municipio de San Juan Ostuntalco del departamento de Quetzaltenango. Pasados unos años cuando el Ministerio de Salud se comienza a interesar por el mismo, se dan dos cambios, el primero es que desaparece la INS y se convierte en la ONG ISIS y el programa piloto cambia de nombre: "Modelo Incluyente de Salud" MIS. En el año 2012 el Ministerio de Salud Pública y Asistencia Social e ISIS hacen una presentación de su nueva estrategia para el modelo de atención en salud primaria llamado MIS "Modelo Incluyente de Salud", que se ampliará para su inclusión en otros 10 lugares diferentes.

Tabla No. 2

Registro de atención reportado por comadronas de Chinique, El Quiché. Resultados de 8 meses entre 2012 y 2013¹⁸

Tipo de atención	Total	Observaciones
Atención del puerperio normal	1,727	promedio de 5.13 atención por cada una (total de 336)
Control del embarazo	1,624	Promedio de 7 controles por cada una (el total 1624 representan a 232 mujeres atendidas ¹⁹)
Descompostura o caída de la matriz	944	promedio de 5 masajes por paciente (total 188)
Ojeado	359	promedio de 3 atenciones por paciente (total 119)
Atención de parto normal	288	promedio de 20 partos anuales por comadrona
Caída de mollera	244	promedio de 2 atenciones (total 122)
Susto	189	promedio de 3 atenciones e n (total 63)
Fiebre	188	
Enfermedades digestivas	185	
Enfermedades respiratorias	127	

Tomado del Informe de avances relativos a los indicadores, del proyecto: "Mejora de los servicios de atención en salud sexual y reproductiva y medicamentos esencial" de Médicos Descalzos, agosto 2013.

18 Los datos de la tabla corresponde a un total de 14 comadronas pertenecientes a la asociación de comadronas del Quiché.

19 Se realiza 1 visita mensual a partir del cuarto mes de embarazo y dos durante el noveno mes.

Tomado del Informe de avances relativos a los indicadores, del proyecto: "Mejora de los servicios de atención en salud sexual y reproductiva y medicamentos esencial" de Médicos Descalzos, agosto 2013.

Los datos que se presentan en las tablas anteriores, tienen la intención de visibilizar el trabajo realizado por los terapeutas tradicionales, no son datos epidemiológicos. En Guatemala esta información se tiene solamente para los distritos de salud atendidos por ISIS en comunidades de Sta. María Ixtahuacán, Sololá y los otros datos corresponden a algunos municipios del Quiché, trabajo recopilado por Médicos Descalzos y la Asociación de Comadronas del departamento.

La forma de presentar los datos en las tablas es diversa, eso se explica en la diferente forma de trabajo que tiene cada una de estas dos ONG'S.

ISIS forma parte de un proyecto piloto del Ministerio de Salud de Guatemala, esto quiere decir que son los propios trabajadores de salud estatales quienes se ocupan de recoger este tipo de información, los criterios utilizados para hacer la tabla de los datos parten de una lógica bio-médica, muy distante de la realidad cotidiana de los terapeutas tradicionales.

Mientras que los datos presentados en la tabla de Médicos descaltos parten de otros criterios, que se diferencian hasta en la forma de cómo comadronas analfabetas pueden registrar ese tipo de datos. La forma de recolectar los datos en Chinique, es por medio de una serie de dibujos y la utilización de frijoles que las comadronas guardan en un morral.

Esta es una forma o proceso que se ha condicionado para que personas analfabetas pueden hacer ese tipo de actividades. Cada vez que las comadronas atienden a una paciente ellas meten el frijol en el dibujo que corresponde al padecimiento atendido, posteriormente en la reunión mensual que tienen ellas en médicos descaltos entregan el morral a la persona encargada, y esta se encarga de tabular los datos electrónicamente.

Ese proceso de recolección de datos no utiliza ningún tipo de formulario o papelería, proceso burocrático que sí, es utilizado en ISIS.

Son novedosos los métodos no tradicionales que utiliza médicos descaltos para mantener la motivación de comadronas de llevar ese recuento cotidiano de sus consultas. Considero que esto sólo es viable y se entiende en el trabajo comunitario de años que tiene esta ONG en Chinique.

Las otras tres ONG'S, (ASECSA, Asindi Re We y Pies de Occidente) y estas dos ONG'S cuentan con diversas publicaciones, las temáticas de las mismas son diversas²⁰; algunas han publicado propuestas concretas sobre la articulación del modelo de atención occidental con el modelo de atención maya, mientras que otras se han dedicado a difundir las investigaciones que han realizado, a continuación se presentan algunos de los logros más importantes que ha tenido cada una de esas ONG'S.

Comenzando por ASECSA, esta ONG tiene más de 50 años de estar trabajando en Guatemala²¹, aunque su trabajo se ha centrado en la capacitación de los promotores de salud, (guardianes de salud) fue la primera ONG, que en el año 2002, se atrevió a utilizar un término diferenciado para lograr el reconocimiento del trabajo que realizan madres, vecinas y terapeutas en las comunidades. Esta ONG tiene varias publicaciones y proyectos que comparte su ejecución con otras ONG'S como Pies de Occidente, Médicos Descalzos, etc.

En el municipio de Chinique, El Quiché, se encuentran las instalaciones de la ONG Médicos Descalzos sus actividades están orientadas en proporcionar una atención a la salud con elementos propios de la cultura, es por ello que sus instalaciones cuentan con herbarios y laboratorios²² para procesar las plantas medicinales, también tienen su clínica de atención a la salud; en ella, los usuarios pueden atenderse en lógica racional de las representaciones e ideologías del proceso salud/enfermedad/atención.

Es relevante el trabajo que tienen con la asociación de comadronas del Quiché y con los *ajq'ijab'* del municipio, porque con dichos grupos se coordinan varias actividades; como las reuniones mensuales, la organización anual del congreso de comadronas y muchas otras actividades.

Cuentan con trabajos de investigación sobre el uso del Tuj²³, la identificación y proceso de plantas medicinales, la atención de enfermedades a partir del conflicto armado interno, manuales sobre los saberes ancestrales de las comadronas, etc.

Asindi Rex We trabaja en el municipio de San Cristóbal Verapaz, Alta Verapaz. Se ha concentrado en el apoyo a la red de terapeutas tradicionales, sus publicaciones denotan la

²⁰ La mayoría de esas publicaciones aparecen en la bibliografía.

²¹ Motivo por el cual su trabajo no puede ser comparado con otras ong's que llevan menos tiempo de estar trabajando en Guatemala.

²² A la fecha está en construcción el laboratorio, herbario y temascal, se está terminando de equipar la clínica en donde terapeutas tradicionales pueden b

²³ En la cultura maya es un baño de vapor que se realiza en un pequeño cuarto ubicado hecho de adobes de barro.

difícil identificación de dichos terapeutas tradicionales en un área tan extensa como lo es San Cristóbal Verapaz.

Finalmente la ONG, que en un principio se llamaba Instancia Nacional de Salud -INS, y que con el correr de los años se convierte en el Instituto de Salud Incluyente -ISIS-, tiene la primera iniciativa que hay en Guatemala sobre una propuesta de atención a la salud con elementos culturales, ésta se publica en el año 2,002, se titula: Hacia un primer nivel de atención en salud incluyente: bases y lineamientos.

La propuesta de ISIS es un proyecto piloto apoyado en parte por el Ministerio de Salud de Guatemala, este lleva más de 10 años de implementación en dos áreas indígenas. Es importante mencionar que el proyecto no empieza de cero, comienza a trabajar en la infra-estructura implementada por la Clínica Maxeña en la Boca costa de Sololá y Mazatenango, ubicada en sur de Guatemala y para el área del altiplano Occidental cuenta con la infraestructura creada por la Asociación de Investigación, Desarrollo y Educación Integral -IDEI-, implementada en el departamento de Quetzaltenango. Considero que no es posible un programa de salud exitoso si no está de la mano del trabajo comunitario de años de varias instituciones que trabajan en las comunidades.

Por ser el único proyecto que integra los ejes de etnicidad y género en la atención a la salud, es el referente obligatorio que existe en el país; cuando se aborda el tema de la pertinencia cultural en la salud. No se puede negar el éxito que ha tenido el proyecto, sin embargo su éxito es medido oficialmente por el propio personal del Ministerio de Salud. A pesar de los 10 años de implementación del proyecto piloto, los trabajadores de salud estatales no están motivados en llevar la estadística de las actividades que realizan los terapeutas tradicionales, porque no encuentran la lógica y relación de su trabajo con el de ellos, mientras que para el caso de las estadística referida a la cobertura de vacunación, los trabajadores saben de la importancia de este dato.

Pies de Occidente es una de las ONG que más publicaciones tiene sobre el tema²⁴ de la inclusión de la etnicidad en la atención a la salud. Es importante el trabajo que ha venido haciendo con los estudiantes de medicina y enfermería referente a las representaciones y prácticas de los grupos étnicos en el tema del proceso salud/enfermedad/atención. También brinda apoyo a la red de terapeutas tradicionales de Quetzaltenango, Totonicapán y San Marcos.

24 Algunas de sus publicaciones son: Lineamientos para un modelo de servicios de salud culturalmente adecuados en el altiplano occidental de Guatemala: encuentro de dos sistemas médicos: maya y occidental, Conociendo la medicina maya en Guatemala, etc.

Después de presentar los logros de estas cinco ONG'S, por medio de la revisión bibliográfica de sus publicaciones se puede concluir diciendo que: Las ONG'S siguientes: ISIS, ASECSA y pies de occidente, han publicado propuestas sobre la posibilidad de articular el modelo de atención occidental con el modelo de atención maya²⁵. Sin embargo a la fecha, la única que lo ha logrado es ISIS. Respecto del trabajo de Médicos descalzos en Chinique es conocido sólo a nivel comunitario y es escasamente impulsado por el centro de salud de dicha localidad.

Ese camino recorrido por las ONG'S no se puede comparar al seguido por las instituciones del Estado, porque éste no ha sido tan rápido, sin embargo hay un trabajo y li-neamientos que debe ser reconocido.

En el año 2002 se implementa en Guatemala como política de Estado un plan estratégico y como resultado del mismo surge dentro del Ministerio de Salud Pública y Asistencia Social -MPSAS- y concretamente en el Departamento de Regulación de los Programas de Atención a las Personas -DRPAP²⁶-, surge el Programa Nacional de Medicina Popular Tradicional y Alternativo²⁷ -PNMTA- y publica un documento en el cual se presenta: objetivos, plazos, metas e indicadores que se perseguían en la implementación del programa proyectada para el quinquenio 2002-2007²⁸. El documento asumía compromisos para crear actividades y se concentraba en explicar cómo se sensibilizaría y capacitaría a los trabajadores de salud sobre el tema de la medicina tradicional y alternativa.

Con esta acción, se esperaba la inclusión del componente de la interculturalidad en el Ministerio de Salud de Guatemala, se esperaba que en el año 2007 existiera una plena implementación del programa y con ello toda una política de parte del Ministerio de Salud que brindara una atención en salud con pertinencia cultural. Sin embargo, esto no ocurrió debido a que la sensibilización y capacitación del personal de salud no se hizo en todo el territorio nacional, el proceso solamente abordó a los directores de área de los distritos de salud, la sensibilización no llegó directamente a las enfermeras, auxiliares de enfermería y médicos que atienden en los puestos y centros de salud. Para este tipo de estrategias no funciona lo que se conoce como conocimiento en cascada, porque la estrategia no se puede conseguir únicamente con la capacitación y sensibilización.

25 Los nombres de las publicaciones pueden consultarse en la bibliografía.

26 Departamento que tiene a su cargo la creación de toda la normativa para la atención de la salud.

27 Durante el año 2010 se retira del título del programa la palabra popular.

28 El título de la publicación es: Programa Nacional de Medicina Popular Tradicional y Alternativo. Presentado en agosto del 2002.

En el año 2007, Asindi Rex We preocupada por el incumplimiento de la estrategia del Programa Nacional de Medicina Tradicional y Alternativa, -PNMTA- organiza un seminario que tenía como objetivo principal: revisar y analizar los logros en la ejecución del PNMTA del MSPAS, ya que varios sectores de la sociedad civil no estaban contentos con la ejecución de las actividades de dicho programa, se tenía la percepción de que el programa fue creado como una imposición y no como una necesidad real. Desde dicha fecha la población civil tenía una percepción de que las instituciones del Estado tenían pendiente y retrasada la readecuación de los servicios de salud con pertinencia cultural.

Uno de los grandes obstáculos que ha tenido el mismo es que éste es creado dentro DRPAP del MSPAS, pero sin presupuesto propio que le permita investigar para poder proporcionar las normas adecuadas. Sumando a ello también una política incorrecta de la selección de su personal. Dichas acciones han provocado que no se pueda cumplir con las metas, objetivos e indicadores que originariamente se habían planificado en el año de su creación.

Sin embargo, es importante mencionar que en el año 2010, en el PMTPA, comienza con la adecuación intercultural del parto en los servicios de salud estatales, partiendo del descubrimiento del agua azucarada, "el parto vertical", porque se toman los lineamientos de la OMS-OPS respecto del parto y no se reivindica a; los mil años de historia mesoamericana en los cuales las comadronas han venido atendiendo los partos en cuclillas.

Se hace toda una implementación en centros de salud para que las madres de familia puedan decidir dónde y cómo pueden ser atendidas en sus partos. Se reforma el espacio en los Centros de Atención Permanente -CAP- y en los Centros de Atención Integral Materno Infantil -CAIMI-²⁹.

Durante el año 2009, dentro del Ministerio de Salud Pública se dan una serie de acontecimientos, que comienzan con el nombramiento de un nuevo ministro de Salud³⁰, con esas medidas se establecen toda una serie de contactos en el seno de las instituciones estatales para crear y promover la Unidad de Atención de la Salud de los Pueblos Indígenas e Interculturalidad -UASPI- ubicándola directamente en el despacho ministerial³¹.

Es así como a finales del año 2009 se crea la UASPI como un paso importante en los avances que el Estado ha elaborado respecto de políticas de inclusión de los pueblos indígenas. En

29 Para más detalles sobre la implementación de dicha estrategia puede consultarse el libro: MSPAS, UNFPA, et. al. 2010. Sistematización de servicios de salud con pertinencia cultural. Guatemala: MSPAS.

30 Dr. Ludwig Ovalle

31 Aprovecho estas líneas para hacer un reconocimiento público del trabajo elaborado por licda. Lourdes Xitumul y por CODISRA para la creación de dicha unidad.

su creación se formaliza a dos entes rectores: El Despacho Ministerial y la Asamblea de los pueblos indígenas con 13 representantes, ambos están a cargo del funcionamiento de la UASPI. A pesar de su reciente creación, es oportuno mencionar algunas actividades que ha realizado.

En el MSPAS existen dos formas de prestar el servicio, uno enfocado en lo que es la curación que corresponde a la atención brindada en todos los hospitales departamentales que hay en el país, se le conoce como la atención del tercer nivel, o “de hospitales” y otro llamado el Sistema Integral de Atención en Salud -SIAS- éste se encarga de ejecutar y prestar la atención primaria de la salud. Es así como en el año 2010 comienzan diversos estudios y normas, para la implementación de los estándares e indicadores de calidad de atención con enfoque intercultural, con la intención de impulsar una política de fortalecimiento de la interculturalidad, tomando de base la adecuación intercultural del parto, “el parto vertical” que ya se venía impulsando en el Programa de Medicina Tradicional y Alternativa del propio Ministerio de Salud.

Es importante mencionar que como producto de esta estrategia y de un estudio financiado por la cooperación Japonesa, se compran para todos los hospitales regionales en Guatemala la silla de parto. Sin embargo a la fecha estas sillas no se utilizan porque el personal que labora en los hospitales (médicos) no se ha familiarizado con el uso de la misma y las mujeres no le tienen confianza por la altura en la que ocurre el parto.

Esto denota la falta de incorporación de personal de las ciencias sociales en este tipo de estudios y de políticas, por ejemplo en todo ese tiempo en que se hizo el estudio y la compra de las sillas, solo se le consultó a la Unidad de Atención a la Salud de los Pueblos Indígenas e Interculturalidad, -USASPI- ¿cuál tendría que ser el color del foro de la silla del parto?, no se le consultó sobre el posible uso y éxito de la silla por las mujeres indígenas. Este es sólo un ejemplo de cómo a pesar de la sensibilización a los trabajadores de salud sobre el tema, continúan siendo los criterios bio-médicos los únicos y válidos en el Ministerio.

La posición actual del Ministerio de Salud, se centra en una política dirigida a atender los grupos más vulnerables como lo son: madres de familia, recién nacidos, menores de cinco años. Sectores en los cuales se concentran los indígenas y son los grupos con peores condiciones, pero lamentablemente no se ha visualizado la necesidad de aplicar una estrategia o política que tome en parte la etnicidad de dichos grupos, es necesario trabajar en estos temas y considero que son las ONG'S quienes tienen experiencias importantes para ser tomadas en cuenta en dicha temática.

Finalmente quisiera terminar este apartado rindiéndole tributo a Juan José Hurtado Vega, por ser el pionero de la antropología de la medicina en Guatemala.

En la historia de la antropología médica en Guatemala, se visualizan dos caminos: el primero fue el seguido por los antropólogos estadounidenses que comienzan a venir a Guatemala en la década de los años cuarenta del siglo pasado y el segundo camino fue el seguido por los propios guatemaltecos, que se interesaron por el tema.

Es así como en el año 1973 Juan José Hurtado publica el artículo: Algunas ideas para un modelo estructural de las creencias en relación con la enfermedad en el altiplano de Guatemala. Considero que este es uno de los aportes más importantes en el camino de intentar hacer una articulación entre las representaciones, prácticas y conocimientos de los grupos étnicos mesoamericanos con la bio-medicina. De igual forma Hurtado nos dice en una entrevista: *"...por ese artículo, el Dr. Herrera me propuso para dar una las conferencias anuales que en aquel entonces se daban en el Hospital Herrera Llerandi, pero ese fue un interés muy pasajero"*.

La razón por la cual un médico comienza a realizar aportes en el campo de la antropología médica, debe explicarse en que la carrera de antropología surge en el país hasta el año 1974. En esa perspectiva Hurtado nos dice que al terminar sus estudios de medicina, se incorpora a un proyecto de salud comunitaria y es cuando él hace una reflexión de que la universidad no le había preparado para eso: *"...pero conocí a Joaquín Noval, que fue un excelente antropólogo, él fue quien me guió en mis primeros pasos y él me orientó en el proceso de mi tesis de historia, dado que la facultad de humanidades en ese entonces no había antropología, sólo historia, yo tengo un título de licenciatura en Historia, que fue el que me dieron porque no tuve la posibilidad de sacar un título en Antropología y posteriormente me fui a los Estados Unidos a estudiar mi Maestría."*

El espíritu de investigador que ha caracterizado al Dr. Hurtado, lo lleva a complementar su formación médica con estudios en el campo de las ciencias sociales y como conocedor de la cosmovisión maya nos dice: *"a mí me impresionó mucho el final de ese artículo³² cuando describen a los shamanes como esquizofrénicos, este es uno de los primeros artículos sobre antropología médica, es un estudio muy profundo en San Luis Jilotepeque, me impresionó enormemente la descripción tan maravillosa que él hace del problema del susto. ...es una visión biomédica total, de un siquiatra sin ninguna mala intención, sino su visión total es mirarlos como esquizoides, y esto no es posible, esto es un ejemplo total... pero estamos hablando de 1948, es un artículo muy viejo"*.

Juan José en sus investigaciones no se conforma con recoger y recolectar la información, la analiza y así propone una posible clasificación de las enfermedades: *"Como bio-médico*

32 "El mágico temor" de J. Guillín, EN: Cultura Indígena de Guatemala, Richard Adams comp. Guatemala:1956.

encontré una posibilidad de comparación con ciertas bases lógicas y por eso llegue a la conclusión de lo mecánico. Primera cosa que me llamó la atención los nombres que la gente le daba, niño con las varillas rotas, con las varillas caídas, con la mollera hundida, con la mollera caída, me llamó la atención de que todas las denominaciones tenían un componente mecánico, como parte de la lectura de ese libro sobre antropología cognitiva, comencé a pedirle a la gente que me dibujaran y que me explicaran cómo concebían la mollera, entonces ya comencé a relacionar eso con los tratamientos, porque los tratamientos son absolutamente mecánicos, le meten el dedo en la boca al niño para empujarle el paladar, le succionan la parte de la fontanela a los niños, entonces había una correlación y fue por eso que se ocurrió llamarlas así. Los mismos médicos cuando yo estudiaba medicina hablaban de estómago caído, entonces dentro de la bio-medicina estaban esos conceptos, después se fueron abandonando."

Tratar de entender la cosmovisión y su lógica en el campo de la antropología, para luego llevarlo a la racionalidad positivista o bio-médica es el objetivo fundamental del artículo de Hurtado sobre la clasificación de las enfermedades. Se hace la invitación al lector interesado sobre el tema para que lea el artículo del Dr. Hurtado.

Finalmente es necesario hacer un reconocimiento público de los grandes aportes que ha hecho a la antropología médica guatemalteca, el Dr. Juan José Hurtado Vega, su excelente formación no solo en el ámbito de las ciencias sociales, sino también en la bio-medicina lo llevó a realizar un análisis para entender las representaciones y prácticas de los mayas. Es el primer guatemalteco que proporcionó los pilares de la articulación entre lo bio-médico y lo maya.

Un proyecto de investigación que intenta dar respuestas

Desde hace 10 años en el área de salud del IDEI, se ha venido trabajando en la prácticas y representaciones de algunos padecimientos que tienen su origen en la cosmovisión maya, esto se ha hecho con la intención de acercar a comadronas y curanderos/as que trabajan en las comunidades con trabajadores de salud, para ir construyendo un diálogo que arranca en la lógica terapéutica del diagnóstico (síntomas y signos), continuando con la aplicación de una terapia. Ello con la idea de crear pluralismos de salud entre la bio-medicina y la lógica de los terapeutas tradicionales.

En una primera aproximación, se obtuvieron algunas ideas del padecimiento llamado movida/caída de la matriz en Rabinal, Baja Verapaz, pero no fue sino hasta hace dos años que se presentó a la Dirección General de investigación el proyecto titulado: La atención de la movida-caída de la matriz / prolapso genital³³ y el quehacer de los terapeutas tradicio-

nales y del personal de salud; elementos para políticas interculturales de salud. El objetivo primordial del mismo fue establecer si el prolapso genital femenino está relacionado con la movida/caída de la matriz³⁴.

Debido a la trayectoria que tiene el área de salud del IDEI, se decidió trabajar el proyecto en lugares que el personal de salud estuviera sensibilizado y trabajando codo a codo con los terapeutas tradicionales. Los criterios de selección de los lugares también se basaron en datos de epidemiología sociocultural, información que puede ser consultada en las tablas No.1 y 2. Los lugares seleccionados fue el distrito de Guineales, Sta. Catarina Ixtahuacán, Sololá y los terapeutas tradicionales que trabajan con la ONG Médicos Descalzos que opera en Chinique, El Quiche.

Llama la atención que el padecimiento llamado descompostura o caída de la matriz sea el padecimiento que se encuentra en las primeras demandas de atención a comadronas por las mujeres, también sorprende que el padecimiento sea referido no solamente a mujeres, sino también a los varones.

De acuerdo a la normativa y manuales que se elaboraron en el Instituto de Salud Incluyente -ISIS- para poder recolectar información sobre ese padecimiento en particular, la definición que se maneja sobre la caída de la matriz: "Es una de las enfermedades de filiación cultural (Maya Populares) más comunes que enferma principalmente a las mujeres en edad fértil (MEF), siendo el período del puerperio y post aborto los más sensibles; de causa relacionada con la teoría frío-caliente, la teoría de la ruptura del equilibrio mecánico del cuerpo (Movimiento brusco, cargas y trabajos pesados), la pérdida de prácticas de prevención propias de la cultura maya (Fajarse en el puerperio inmediato), o en relación a la teoría de intervenciones sobrenaturales; todo ello provoca la alteración de lugar del órgano o "piso pélvico". (ISIS, s.f:1).

La definición dice que es una enfermedad de filiación cultural, pero en el manual no se tienen datos respecto de su sintomatología, diagnóstico y tratamiento, ya que de acuerdo a la OMS-OPS, todas las enfermedades de filiación cultural se definen como tales, porque cumplen con esos tres requisitos.

33 La definición de prolapso genital puede consultar en las páginas siguientes.

34 En la bibliografía aparecen referencias si es que el lector está interesado en leer más sobre el proyecto de investigación.

Es necesario presentar la definición bio-médica del prolapso genital, para hacer una comparación las definiciones. Prolapso genital: "es la exteriorización de los órganos pélvicos por la vagina. Este se origina por la debilidad de los tejidos de soporte pélvico y de la pared vaginal, ello provoca que dichos órganos descendan a través del punto débil de la vagina y se insinúen al exterior recubierta por ella." (Gómez, 2011:s.p.)

Al hacer la comparación de entre definiciones, se observa que se parecen mucho y no hay diferencia entre ambas. Ello se deduce porque los médicos siempre intentan encontrar una enfermedad similar entre la clasificación bio-médica que tienen. En esa lógica bio-médica no encaja de ninguna forma los mal llamados síndromes de filiación cultural. Es así como, no se entiende el por qué los terapeutas tradicionales atiendan en un varón la caída de la matriz.

En el desarrollo del proyecto de investigación se tienen diversos hallazgos, pero este ensayo en particular dará cuenta sobre la percepción del cuerpo. Es así como se abordarán dos temas:

- La etimología de los órganos que se usan en la bio-medicina vrs la percepción del cuerpo humano y los idiomas mayences.
- El padecimiento llamado b'enaq pamaj.

Con la intención de mostrar el hallazgo más importante de la investigación que se da en torno a la percepción diferencia del cuerpo humano. El proyecto de investigación consta de un informe final que el interesado en el tema puede consultar en la biblioteca de la Dirección General de Investigación, en los proyectos de investigación que corresponden al Programa Interdisciplinario de Salud de los años 2012 y 2013.

La etimología de los órganos que se usan en la bio-medicina vrs. la percepción del cuerpo humano y los idiomas mayences

Para comprender la percepción que se tiene sobre el cuerpo humano es necesario recurrir al origen etimológico de las palabras. Por ejemplo la palabra estómago procede de la palabra griega to (stoma) que significa boca. La palabra intestinos procede del latino intestina que significa las entrañas, es un adjetivo que se utiliza para decir lo que está en el interior. La palabra hígado procede de la castellanización del latín "ficatum" el cual viene de "ficus", o sea "higo", esto se debe a que los romanos les gustaba engordar a los gansos con higos para que se les hinchará el hígado, es así como equivocadamente en castellano se toma la palabra "ficatum" para referirse al hígado y no la palabra "yecur" que es hígado en latín.

La palabra matriz viene del latín matrix que se deriva de mater (madre) más el sufijo -trix-, que significa agente femenino, usado para crear adjetivos y sustantivos femeninos de quien realiza una acción.

Todos los idiomas que se hablan en el mundo han tenido una larga historia, que es tan antigua como el proceso evolutivo del hombre. Existen similitudes y préstamos de palabras entre los idiomas, ello se debe a que la evolución de los idiomas ha sido diferente. Por ejemplo la mayoría de las palabras que se utilizan en la ciencia: órganos del cuerpo humano, clasificación de animales y plantas, etc. tienen su origen en el latín y el griego.

Este hecho; explica por qué, muchas culturas no tuvieron el tiempo suficiente para explorar el cuerpo humano y comenzar a nombrar a las partes internas del cuerpo, es claro que en todos los idiomas existen palabras para designar las partes externas del cuerpo (ojos, brazos, piernas, dedos, etc.), pero en muy pocos idiomas existen nombres propios para designar a las partes internas del cuerpo humano. Esta es la razón por la cual, muchas palabras tienen un origen en el griego y en el latín.

Cuando se buscan los indicios sobre los términos que se usan para nombrar a los órganos internos del cuerpo humano, en el idioma castellano encontramos caminos similares, como estos:

A.- La derivación de una palabra que se utiliza para una parte visible del cuerpo, para nombrar un órgano interno, por ejemplo la palabra boca, es lo mismo que estómago.

B.- La derivación externa de los órganos reproductivos femeninos y el uso de sustantivos-adjetivos referidos a lo femenino, por ejemplo el uso de mater y trix, para nombrar la matriz.

C.- El uso generalizado del significado "dentro", para nombrar lo que no es visible por fuera, por ejemplo uso de intestinos, por "entrañas".

Esa lógica explicada en los incisos a, b y c, nos remite a que no hay mucha originalidad en el momento de nombrar los órganos internos.

De igual forma en los idiomas mayenses encontramos palabras que se refieren a todas las partes externas del cuerpo (nariz, orejas, piernas, manos, etc.), pero son pocas las palabras que hacen referencia a lo interno o lo de adentro del cuerpo humano, de esa forma el cuerpo humano se va seccionando y delimitando a los términos o palabras existentes en los idiomas mayenses.

La percepción del cuerpo humano cambia, en el caso de los idiomas mayences no existen palabras para llamar a todos los órganos que están en la región del abdomen, de la panza, de la barriga, en kiché, se utiliza la palabra *pamaj*, para referirse a dicha área.

Esa percepción diferente del cuerpo, nos remite a una mala traducción de lo que es el padecimiento llamado en kiché: *b'enap pamaj*, *chaquij pamaj*, *kasilab' kipam*, *kb'e le pamaj*, etc. Los documentos de ISIS, traducen al castellano, dicho padecimiento como caída de matriz. Al tomar esa traducción así, resulta ilógico decir que a los varones se les pueda caer la matriz. Eso resulta de hacer una simple traducción y no profundizar en lo que es la sintomatología, la causa de la enfermedad, la determinación del diagnóstico y posteriormente la aplicación de una terapia adecuada.

Si se toma de base, la idea de que en los idiomas mayas existen dos palabras: dentro y *pamaj*, para referirse al área abdominal, todo ese pensamiento que deriva de una mala traducción se disipa, porque las madres de familia cuando hablan del *pamaj* se refieren no única y exclusivamente a la matriz o al estómago, sino el lugar que en idioma castellano es nombrado como: panza, barriga, abdomen.

El padecimiento llamado B'ENAP PAMAJ / CHAQUIJ PAMAJ

En las dos aldeas de Sta. Catarina Ixtahuacán y en los dos grupos del municipio de Chinique, el uso del idioma kiché cambia. Este padecimiento en el área de Ixtahuacán lo llaman: *kasilab' kipam* / *chaquij pamaj*, mientras que en Chinique le dicen *b'enaq pamaj* o *kb'e kipam*, solo en Chinique se utiliza la palabra "descompostura" en idioma castellano para dicho padecimiento.

En el idioma kiché los términos *pamaj* / *pamaaj* / *paam* hacen referencia al vientre, la panza, barriga, abdomen, pero también se utiliza la expresión: *upamm* para decir fondo de barriga, panza, vientre, ya que *upa* es fondo, adentro, interior. Sin embargo el uso del idioma cambia de región en región.

La investigación se basa en una metodología cualitativa motivo por el cual no se pretende generalizar los hallazgos de un lugar con los del otro, esto se demuestra en el hecho de que el mismo padecimiento es nombrado de diferente forma en un lugar y en el otro, sin embargo lo que no cambia de región en región es la sintomatología y terapias aplicadas por los terapeutas.

Al plantear la pregunta ¿cuáles son las señales para saber que una persona está enferma de b'enaq pamaj / chaquij pamaj? Todas las respuestas coinciden, explican que la persona siente dolor, en el área abdominal, en los pies y camotes, las curanderas más expertas palpan el área abdominal para poder hacer un diagnóstico, también los enfermos reportan falta de apetito y cansancio.

El diagnóstico de un terapeuta tradicional no se circunscribe a la interrogación de síntomas y signos, sino también busca una causalidad de la enfermedad, intentando determinar si hay una transgresión de la normatividad que haya podido provocar ese desequilibrio y como consecuencia del mismo el surgimiento de la enfermedad.

Este razonamiento del terapeuta tradicional nos remite a las representaciones sociales que sobre la enfermedad se maneja en los grupos sociales mesoamericanos. A partir de esa percepción se ha realizado una clasificación de las enfermedades que toma en cuenta el origen, como lo describe, desde las décadas de los años setentas, el médico y antropólogo Juan José Hurtado, en su artículo: "Algunas ideas para un modelo estructural de las creencias en relación con la enfermedad en el altiplano de Guatemala", dice que algunas de las enfermedades se explican por la ruptura del equilibrio mecánico del cuerpo, los padecimientos se explican porque los órganos se ven afectados al desplazarse de su lugar normal.

Tomando como base esa lógica del padecimiento "la descompostura" / b'enaq pamaj / chaquij pamaj; ocurre porque las personas cargan cosas pesadas, por una caída o resbalón brusco que sufre la persona, también porque las personas se montan en vehículos que saltan mucho, porque los jóvenes saltan en la clase de educación física, de un árbol muy alto, etc.

"Eso es lo mismo con las demás personas, también se les baja el estómago debido a que ellos hacen trabajos pesados donde levantan cosas pesadas. Estos casos también los atendemos porque es nuestro trabajo y eso lo saben las compañeras. Entonces, yo les digo a ellos que tengan cuidado, que ya no estuvieran levantando cosas muy pesadas, ya no lo hagan, les digo; cuando van a cortar café no pongan la canasta aquí a un lado, ni en el otro. Pero ellos no hacen caso, no hacen caso" [testimonio de comadrona]

"...porque van a sentir, se me bajó", me dice, ¿Dios mío!, mujer qué te pasó, le pregunto yo, ella me dijo que se cayó y eso fue confirmado por la mamá quien dijo que sí tuvo una caída, me dice ella." [testimonio de comadrona]

"Peor aun cuando somos tan jovencitas, sin tanta pena, nos gusta correr o brincar bastante y eso hace que se mueva nuestro estómago porque somos mujeres." [testimonio de comadrona]

"Lo otro es cuando ellos aún son adolescentes o jóvenes, a veces juegan brincando, tirándose, saltándose, todo eso hace que se les caiga el pamaj. Eso es lo que yo he visto y es lo que le ha pasado a un hijo mío." [testimonio de comadrona]

El origen de la enfermedad se debe a que el pamaj se ha movido de su lugar por un resbalón, por una carga pesada, por brincar. Tomando de base la lógica que el órgano debe regresar a su lugar la terapia consistirá en dicha acción.

La población que se ve afectada por ese padecimiento, nos lo explican algunas de las comadronas:

"-Yo le dije que, lo que pasó fue que se le movió o se le fue el pamaj por la fuerza que hizo, eso no tiene que ver con que sea hombre." [testimonio de comadrona]

"Esa enfermedad afecta tanto a las adolescentes, a las mujeres solteras, a las que tienen o no tienen hijos, es decir, afecta a todas por el tipo de trabajo que hacen, es por el tipo de trabajo, así es." [testimonio de comadrona]

"los niños, las niñas padecen de eso también, porque en la escuela los ponen a jugar pelota, a veces dentro de la misma casa llegan a tener algún accidente." [testimonio de comadrona]

Cuando una comadrona sabe cuál es la enfermedad aplica la terapia, los materiales que utiliza son los siguientes: a) jabón de coche, pomada "canforada" [alcanforada], también utiliza algún material para que la mano resbale y b) temascal.

La terapia consiste en levantar y regresar a lugar, por medio de un masaje, las partes del cuerpo que se deben masajear es el área abdominal, la planta de los pies y los camotes.

Las comadronas explican en qué consiste la terapia:

"Entonces, cuando se empieza a tratarlo mediante la sobada se compone. Ahora bien, las cosas que se usan para curar eso, en el caso mío por ejemplo, yo uso el jabón de coche, es decir, el jabón negro porque es más resbaloso lo cual te permite sobar bien los pies, te permite darle golpecitos en la planta de los pies y te ayuda a estirar bien las piernas. Para eso tienes que buscar un lugar que no esté muy plano, debes de colocar debajo del paciente alguna chamarra para que haga bulto. Para eso debes de usar jabón de coche con agua caliente para hacerle la sobada. Ahora bien, si el estómago no se mueve, pues, así como nosotros aquí en nuestra cultura, nos metemos al temascal y es la misma persona que lo está atendiendo quien entra con la persona en el temascal." [testimonio de comadrona]

"cuando se va el pamaj, es importante volver a levantarlo para que regrese a su lugar, en ese sentido la atención es en el temascal porque esa es nuestra costumbre. Es en el temascal donde se le calienta el pamaj a la paciente y después de eso se les faja el estómago, amarrándolo." [testimonio de comadrona]

Después de aplicar el masaje, algunas de las comadronas utilizan una faja, para inmovilizar el área afectada; y dependiendo de qué tan grave esté la persona, será necesario repetir la terapia dos, tres o cuatro veces.

"Se le aplica la terapia durante tres veces, un día sí, un día no. Por ejemplo, hoy lo curo, mañana no, pasado mañana sí, así sucesivamente. Además, tienes que fajarle el estómago colocándole una tela abajo para que no se lastime el estómago, porque a veces nosotros nos cuidamos más que las mujeres." [testimonio de curandero]

Las curadoras más expertas tienen diversas maniobras, como colocar a la persona a gatas, utilizar la rodilla en la maniobra que se hace, etc.

"La sobé así como hago con mis pacientes, las sostuve con mi rodilla la sobé y cuando sentí su estómago, me di cuenta que se había ido. Solo así se curó y yo misma fue la que la curó, eso le hice después que había terminado la escuela. Es una muchacha de 12 años." [testimonio de comadrona]

El padecimiento llamado b'enaq pamaj / chaquij pamaj/"descompostura" es asunto de comadronas y curanderos/as, la población no acude con un médico para curarse de este padecimiento.

Tomando de base una percepción del cuerpo diferenciada, que remite a una unidad a todos los órganos ubicados en el área abdominal, que es el caso de los idiomas mayenses, en donde existe una palabra que nombra a esa parte del cuerpo humano. Este se puede interpretar como uno de los hallazgos más importantes y relevantes que ha tenido la investigación.

La intención fue presentar los hallazgos de la investigación respecto de la percepción del cuerpo y del padecimiento llamado b'enaq pamaj / chaquij pamaj.

Respecto del punto central de la investigación; el prolapso genital, y su relación con la movida/caída de la matriz, en los datos provenientes de los grupos focales, se recolectó información del padecimiento llamado: xaq xich'il chapanaq (está a punto de despren-

derse), las comadronas llaman así a lo que en bio-medicina es el prolapso genital³⁵. Los testimonios de las comadronas explican que es una enfermedad que la sufren solamente las mujeres.

Algunas comadronas explican:

"Ella me contó que cuando va al baño tenía que hacer uso de un palito y trapo blanco porque con eso regresaba la matriz. Yo le dije que no tenga vergüenza y se bañara conmigo en el temascal para ver lo que tenía. Entonces la señora me enseñó y yo identifiqué rápido que era la matriz como ya llevaba años con este problema, me asuste al ver como una bolsita colgándose."[testimonio de comadrona]

"Conozco el caso de una señora a quien le salió la matriz, se le salió muy parecido a xaq xich'il chapamaq, estaba salido. Entonces me llamaron para ir a ver el caso."[testimonio de comadrona]

La evidencia que se tiene como resultado de los grupos focales, nos demuestra que el conocimiento que tienen las comadronas sobre el prolapso genital es una y otra muy diferente son las representaciones y prácticas que sobre el padecimiento llamado descompostura tienen los terapeutas tradicionales.

Para finalizar es necesario hacer un análisis de la situación de salud de Guatemala, ya que algunos informes nos dicen que "se puede afirmar que en el país existe un retraso de al menos 40 años en la dotación de infraestructura fija de servicios de salud del primero y segundo nivel de atención." (Menkos:2011:73), debido a que el país tiene una deficiente red hospitalaria y una mala atención de la salud, el trabajo de los terapeutas tradicionales es indispensable y necesario, por ejemplo el 42.4% de los partos son atendidos por comadronas³⁶, como lo demuestran los datos, si no hay un trabajo en conjunto entre trabajadores de salud y terapeutas tradicionales, la población no tendrá acceso a la salud.

Sin embargo, ese trabajo entre esas dos partes se debe dar en forma holística, igualitaria y de reciprocidad. Por eso los trabajadores de salud deben conocer mejor las ideas y representaciones que sobre la enfermedad tiene la población en Guatemala.

La investigación parte de datos recolectados en dos comunidades que han implementado un programa de atención en salud con pertinencia cultural. A lo largo de los testimonios

35 Esa enfermedad se manifiesta porque los músculos del suelo pélvico han tenido debilidad y agresión provocada por el embarazo, por los pujos y esfuerzos realizados durante el parto.

36 Por médico es de 47%, por enfermera es de 4.5% y por familiares es de 6.2%, según datos de la ENSMI 2008-2009.

aportados por las comadronas ha quedado claro que *benaq pamaj / chaquij pamaj* es un padecimiento totalmente diferente al prolapso genital y se asocia con la percepción que se tiene sobre el cuerpo humano.

Si el objetivo último de un pluralismo en salud es una articulación para la atención de la población entre personal de salud y terapeutas tradicionales, es necesario el uso de los idiomas mayences para nombrar los padecimientos, y de igual forma será necesario también observar las diferencias dialectales que hay entre ellos.

Debido a la conformación étnica que tiene el país, esas características no ayudan al registro de las estadísticas y de la epidemiología socio-cultural, esa problemática está relacionada con la idea de la generalización y de la individualidad, de los usos de lo cualitativo y lo cuantitativo, sin embargo el uso de los dos tipos de información es necesaria para aproximarse de mejor forma a la realidad.

El proceso de investigación y sus hallazgos nos brindan esos puentes de comunicación entre trabajadores de salud y terapeutas tradicionales. Para que esa comunicación exista el primer paso es la investigación, pero también es necesaria la implementación de una estrategia que establezca cómo se puede generar una relación de igualdad entre ambos. Pero en ese proceso también se debe tomar en cuenta también la evaluación constante de estrategia, para que en futuros procesos, la misma investigación pueda re-alimentar o cambiar las estrategias.

Bibliografía

Ajxup P., Virginia et. al. CONCEPCIÓN MAYA DEL TIEMPO Y SUS CICLOS. 2003. Guatemala, Consejo maya "Jun ajpu" ixb'alamke.

AsindiRexWe. (2005). Diagnóstico de la medicina maya poqomchi' en San Cristóbal Verapaz. Guatemala. AsindiRexWe.

----. (2007). Experiencia con médicos mayas poqomchi' en San Cristóbal Verapaz, Guatemala. AsindiRexWe.

Asociación Pies de Occidente. (2010) Sistematización de las principales enfermedades caracterizadas desde el sistema médico maya. Guatemala. Pies de occidente-Asociación de Servicios Comunitarios de Salud.

-----(2008). Propuesta para la relación entre la medicina maya y medicina oficial en los distritos de salud. Guatemala. Pies de occidente-Asociación de Servicios Comunitarios de Salud.

----. (2005). Lineamientos para un modelo de servicios de salud culturalmente adecuados en el altiplano occidental de Guatemala. Encuentro de dos sistemas médicos maya y occidental. Guatemala. Asociación Pies de Occidente.

----. (2006). Redes de médicos mayas en San Andrés Xecual. Guatemala. Pies de occidente-Asociación de Servicios Comunitarios de Salud.

---. s.f. Conociendo la medicina maya en Guatemala. Guatemala. Pies de occidente-Asociación de Servicios Comunitarios de Salud.

Baudez, Claude-Francois. 2004. Una historia de la religión de los antiguos mayas. México:UNAM, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Bello, Álvaro (2004) Etnicidad y ciudadanía en América Latina. Chile:CEPAL.

Cabarrús, Carlos R. 1979. La cosmovisión q'eqchi' en proceso de cambio. Guatemala, Cholsamaj.

Car, Glendy et. al. 2005. La herencia de las abuelas y los abuelos en la medicina indígena maya. Guatemala, ASECSA.

- Chávez, C. et. al. (2,007). El uso del tuj. Guatemala. Asociación Médicos Descalzos.
- Dietz, G. (2,001). "Del multiculturalismo a la interculturalidad: un movimiento social entre discurso disidente y praxis institucional". En: De Prado R., J. (ed.). Diversidad cultural, identidad y ciudadanía, Córdova, Instituto de Estudios Transnacionales.
- Eder, Karin et. al. 2002. Modelo de la medicina indígena maya en Guatemala. Guatemala, Asociación de Servicios Comunitarios de Salud ASECSA.
- , 2004. Modelo de la medicina indígena maya en Guatemala: Expresiones del modelo en el grupo étnico q'eqchi'. Guatemala, ASECSA.
- Flores, Walter. (2008) El sistema de Salud en Guatemala, 4: ¿Así... funcionamos?. Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo.
- Florescano, Enrique. "la visión del cosmos de los indígenas actuales" EN: Descatos No.5, año 2000 pp.15-29
- Freyermuth, Graciela. 1993. MÉDICOS TRADICIONALES Y MÉDICOS ALÓPATAS: Un encuentro difícil en los ritos de Chiapas. México, CIESAS.
- Guillin, j. (1056) "El mágico temor" EN: Cultura indígena de Guatemala, Richard Adams comp. Guatemala:Ministerio de Educación.
- Hurtado V., Juan José. "Algunas ideas para un modelo estructural de las creencias en la relación con la enfermedad en el altiplano de Guatemala" EN: Guatemala indígena, 1:1-2, pp.7-22
- ICEFI-UNICEF, (2011) El remedio de nuestros males: un análisis sobre los mecanismos, costos y formas de financiamiento para mejorar el sistema de salud pública en Guatemala, 2012-2021. Guatemala:ICEFI-UNICEF.
- Ministerio de Salud Pública y Asistencia Social. (2,002). Programa Nacional de Medicina Popular Tradicional y Alternativa, Guatemala, s.e.
- MSPAS, (2010) V Encuesta Nacional de Salud Materno Infantil 2008-2009. Guatemala:MSPAS.
- MSPAS, UNFPA, et. al. 2010 Sistematización de servicios de salud con pertinencia cultural. Guatemala:MSPAS.

Morante López, Rubén "El universo mesoamericano: conceptos integradores." EN: Descartos No.5, año 2000 pp.31-44.

Mosquera S., Ma. Teresa (2006). Lógicas y racionalidades; entre comadronas y terapeutas tradicionales. Guatemala: Serviprensa.

Organización Mundial de la Salud. (2,002). Estrategia de la OMS sobre la Medicina Tradicional 2002-2005. Ginebra. Organización Mundial de la Salud.

Organización Panamericana de la Salud. (1,999) Sistemas tradicionales de salud en América Latina y el Caribe: información base. Washington:Organización Panamericana de la Salud.

PNUD, 2006. Cosmovisión maya, plenitud de la vida. Guatemala, PNUD.

Recinos, Adrián, tr. 1947, POPOL VUH, Méxicio, Fondo de Cultura Económica.

Squirru, Ludovica y Barrios, Carlos. 2000. El libro del destino: Kamwuj. Buenos Aires, Sudamericana.

Tedlock, Bárbara. 2002. El tiempo y los mayas del altiplano. Guatemala:Fundación Yax te'.

UNESCO, (2010), Invertir en la diversidad cultural y el diálogo intercultural. Guatemala:UNESCO.

Verdugo, Juan Carlos et. al. (2,002). Hacia un primer nivel de atención en salud incluyente: bases y lineamientos. Guatemala, Instancia Nacional de Salud.

----. (2008) Del dicho al hecho... Los avances de un primer nivel de atención en salud incluyente. Guatemala:Medicumsmundi Navarra.

Debates entre ser indio, maya e indígena en Guatemala

Edgar Esquit

Introducción

Este artículo intentará mostrar las disputas políticas entre actores diversos en Guatemala como una forma de analizar la producción de los conceptos *maya*, *indígena* e *indio*¹ en dicho país. A través de este proceso analítico podremos darnos cuenta que tales nociones no son totales o absolutas pues son relativizadas por los actores en el tiempo y el espacio. Ellas no especifican pensamientos cerrados sino múltiples, dependiendo de la historia y de los diversos contextos en los cuales son usados, sus significados son constantemente debatidos y por eso tienen un uso provisional o transitorio.

La constitución e innovación de estas definiciones, por otro lado, no debe entenderse solamente como una lucha de conceptos sino también como procesos de transformación estrechamente vinculados a realidades sociales y significados políticos. El uso de estos conceptos da forma a discursos que dicen mucho sobre las relaciones históricas entre grupos y comunidades en Guatemala. En este escrito visualizaremos, entonces, algunos procesos históricos que dan forma o moldean el uso y el sentido de dichas categorías, los discursos que estructuran y las relaciones de poder que viabilizan.

La conformación subordinada del indígena en la nación

En tanto conceptos dominantes, *indígena*, *maya* e *indio* son construidos en la historia nacional. El contenido que cada uno carga está estrechamente vinculado a la forma en que se fue construyendo el Estado y las ideas hegemónicas sobre Guatemala como comunidad nacional en los últimos dos siglos. De esta manera y de entrada, podemos decir que dichas nociones son erigidas desde lugares hegemónicos y sirven para establecer y darle forma a sistemas de gobierno o control sobre la población. Son conceptos que tienen mucho que ver con la justificación y el uso de la violencia para contener la protesta de la población subalternizada.

1 En adelante, los conceptos indígena, maya e indio no serán escritos con cursivas, no obstante, ellos siguen siendo presentados como categorías analíticas.

Al asumir una perspectiva basada en la formación histórica del Estado y nación guatemalteca de los últimos dos siglos, no se deja a un lado la historia más larga del desencuentro y formación colonial español. Los tres siglos de dominación reconocidos en la historiografía como época colonial tienen un lugar fundamental en la constitución del Estado guatemalteco. Esto es así porque la construcción de lo indio e indígena como otro, desconocido, salvaje, extraño, con capacidad de ser integrado o civilizado fue fundamental en la constitución de Guatemala como sociedad que marginalizó e integró a esos otros de manera particular. Los indios surgen y se conforman como tales en una larga historia de dominación y lucha que atraviesa las épocas definidas en la historia de dicho país.

Durante los siglos XIX y XX, la mayoría de los intelectuales guatemaltecos mantuvieron una fuerte preocupación por el llamado problema indígena, la discusión sobre la condición del indígena o del indio en la nación y el Estado fue algo latente. Sus ideas sobre el futuro de Guatemala continuamente fueron expresadas haciendo referencia a dichos habitantes. La producción discursiva y la intranquilidad de estos intelectuales se expresaban alrededor de una pregunta general, es decir ¿Qué hacer con el indio? Las respuestas a esta interrogante evidentemente fueron variadas pero algunas de ellas sostuvieron que aquellos debían ser incorporados en la nación. El surgimiento del concepto indígena y su uso generalizado está vinculado a esta respuesta. Es importante observar, entonces, cómo o de qué manera las nociones maya e indígena son usadas para integrar o admitir a la población maya en la nación o al Estado guatemalteco. El proyecto nacionalista dominante usó concepciones como civilización, progreso o desarrollo para naturalizar durante los siglos XIX y XX la manipulación de la vida social, cultural, económica y política maya.

Al contrario, cómo veremos más adelante, el uso del concepto indio en la formación nacional no está ligado a la incorporación de estos habitantes a la nación sino a su segregación, desprecio y marginación. La definición de este último concepto implica la construcción de otro sistema de tratamiento que está estrechamente vinculado a la violencia y el miedo al terror. Bajo esta perspectiva, el concepto indio posee un sentido distinto y tiene dos funciones, por un lado marca la diferencia y normaliza el racismo con el fin de justificar la explotación, la dominación y la segregación y por el otro, para intentar por este medio una forma mucho más perversa de incorporación y numerosas veces de exterminio de la población maya, es decir, a través de la violencia, el asesinato, el castigo o el escarmiento. Es difícil desligar totalmente los mecanismos a través de los cuales se establecen lo indígena y lo indio pues la violencia y el consenso atraviesa su formación histórica, no obstante, podemos observar y dar sentido a estas lógicas formativas del maya como otro en Guatemala.

Los burócratas y diversos intelectuales nacionalistas usaron el concepto raza desde el siglo XIX, cuando categorizaron a la población como integrada por indígenas y ladinos. De esta

manera indígena es un concepto bastante utilizado actualmente en Guatemala, se retoma para nombrar a una población diferenciada por su origen racial, cultural y étnico. Diversos investigadores sociales y los burócratas usan este último –étnico– desde la segunda mitad del siglo XX para definir las relaciones que los indígenas han establecido con el Estado y el resto de la población de Guatemala o simplemente para nombrar la diferencia cultural. Lo importante en este sentido es que tanto académicos, intelectuales, así como los burócratas, en términos generales, emplearon y emplean este concepto para representar a los indígenas como minorías.

Minoría alude a un grupo numéricamente inferior al resto de la población de un Estado y resalta el carácter étnico, religioso o lingüístico particular de dicha colectividad (Roulad, Norbert, 1999, p. 188). La definición común y universalizante sin embargo no recoge la historia del sometimiento y normaliza las formas de control, la dependencia y los límites que la población mayor y el Estado imponen sobre los grupos marginalizados. La discusión permanece debido a esta condición de dominación que en otros términos y conforme a la historia de los grupos y su relación con el Estado pueden ser definidos como coloniales.

El concepto indígena logra mantener significado, solo de esta manera, cuando es colocado sobre la base sólida y común de la etnización (minorización) de la población diferenciada. El punto central e histórico en este sentido es el amarre que se produce entre la producción del concepto y la historia del liberalismo a nivel local y en el mundo. Los indigenistas guatemaltecos que se preguntaron en la primera parte del siglo XX ¿qué hacer con el indio? eran hombres que comulgaban con ideas liberales y positivistas, sus preguntas encontraban respuestas solamente en este marco explicativo y político. Es decir, los indígenas tenían (tienen) derecho a la ciudadanía solamente en el marco civilizatorio ya establecido en el Estado y nación guatemalteca moderna.

Otra serie de respuestas totalizantes surgieron en la segunda parte del siglo XX con los promotores del indigenismo y de los derechos de los pueblos indígenas desde las organizaciones desarrolladas por las naciones o estados legitimados, dígase Organización de las Naciones Unidas ONU, Organización de Estados Americanos OEA. De esta manera también se construyeron nociones dominantes y universalizantes que explican la existencia de una población diferente, menor y marginal en el mundo. Se especificó que esta población en tanto minoría, también tenía derechos civiles y específicos dentro de las naciones y a nivel mundial.

Los derechos de los indígenas en tanto minorías, son definidos por los estados y por las organizaciones internacionales implementadas por esas mismas entidades. Son ellas las que definen qué son derechos específicos, cómo ejercerlos y cuáles son los límites que deben

ser respetados. Podemos decir que el concepto étnico (formulado académica o políticamente) como forma de nombrar a las minorías se vuelve el límite mismo de los derechos demandados. Algunos investigadores consideran que los representantes de los pueblos indígenas tienen la capacidad de transitar y usar estos medios para adelantar sus programas políticos. No obstante también es posible observar que en muchos otros momentos tanto los conceptos minorizantes como el espacio mismo, se tornan en los límites de las luchas políticas de los pueblos.

La definición étnica de los grupos no es algo impasible sino está cargada de condicionamientos que especifican lo que es posible o imposible para los Mayas en el caso guatemalteco. El significado minorizante que carga el concepto indígena desde la voz de los grupos dominantes, conlleva un poder histórico y fundamental en el imaginario nacionalista. Desde el lugar privilegiado de muchos políticos e intelectuales del estatismo, el concepto indígena es usado para quitarle poder a los pueblos o para legitimar el control sobre la población que la integra (jóvenes, campesinos, mujeres, gente que reside en el área rural). En diversos momentos la actividad de investigación y los discursos académicos también reproducen estas relaciones dominantes y contribuyen a poner límites a las luchas y los conceptos usados por las comunidades e intelectuales mayas².

Muchos indigenistas (e incluso mayanistas), mestizos y criollos, políticos, intelectuales e investigadores no logran trascender la frontera que ha impuesto el uso del concepto étnico y siguen reproduciendo la lógica dominante. Algunos otros o los mismos, han adoptado las nociones multiculturalistas porque esperan que las acciones positivas alrededor de ellas (derechos indígenas, pueblos maya, garífuna y xinca, derechos culturales) beneficien a los pueblos y de esta manera se pueda conseguir mayores derechos dentro del *estado que los cobija*. Se comprende que estos análisis no desarrollan una perspectiva interesada en dismantelar el legado del indigenismo y las relaciones coloniales para definir una posición radical ante la opresión que viven los miembros de los pueblos.

Los mayas en el presente y la formación de nuevas identidades políticas

Hoy por hoy está bastante difundido en el ambiente académico y político de Guatemala el uso del concepto maya siendo su marco referencial general el debate alrededor de la etnicidad, la identidad, la cultura, el multiculturalismo, los derechos indígenas y las relaciones

² Conceptos como pueblo maya, autonomía, colonial, racismo, genocidio y muchos otros pueden ser cuestionados desde la voz de algunos académicos e intelectuales del estatismo.

coloniales en el Estado guatemalteco y en el resto de América Latina. Maya es un concepto que está ganando espacio, legitimándose en el ambiente que le ofrece el multiculturalismo y la interculturalidad. Pero cuando los intelectuales progresistas y los políticos hacen uso de este nuevo vocablo, de alguna manera, lo realizan para sustituir el concepto común, es decir, indígena.

Ante ello uno puede preguntarse si los conceptos maya e indígena pueden ser usados como sinónimos, si la respuesta es positiva entonces maya se vuelve una forma local de expresar o de hablar del indígena. En este sentido la intención es darle especificidad al concepto pero en términos estrictos o en una estructura de dominación, los mayas siguen siendo explicados y tratados como minorías. Como se ha dicho, minoría alude a una población que está dentro de la nación o que puede ser integrada a ella. En el multiculturalismo estatal este afán por la incorporación puede verse en el ascenso del maya como ciudadano de Guatemala y como miembro de comunidades con ciertos derechos culturales diferenciados y otorgados difusamente. La acción discursiva alrededor del mismo concepto también busca aprovechar la exotización del maya (al estilo oxlajuj b'aktun) para alcanzar ventajas económicas y poder político a costa de éstos últimos.

En la voz de los mayanistas el concepto -maya- sirve para discutir los problemas sociales y políticos que enfrenta la sociedad maya y para plantear sus demandas sobre derechos específicos. De la misma forma, el concepto también sirve para construir nuevas identidades grupales y personales, es decir, unas más positivas que sean útiles para enfrentar las múltiples formas que adopta la exclusión. El concepto maya, según el uso que le dan los mayanistas, tiene un fuerte sentido histórico y político, que busca establecer diferencias entre mayas y ladinos pretendiendo ser un mecanismo para dialogar con o para enfrentar al Estado.

En la década de los 80s, aún antes (como en el caso de Adrián Inés Chávez) algunos intelectuales mayas usaron el concepto maya para autodefinirse y para hacer evidente la historia y la cultura diferenciada de sus pueblos. En este sentido, el concepto fue tomando un carácter culturalista, pero también tenía una fuerte connotación política. El escrito que suscribe la organización Movimiento de Acción y Ayuda Solidaria -MAYAS- a principios de la década de los 80, puede pensarse como un documento importante para hablar y analizar el sentido político del concepto, una forma de significación que no es usada o asumida desde el poder estatal, pues desde allí -como se ha dicho- la configuración del concepto maya se mantiene en los límites del culturalismo.

También es preciso decir que fueron los arqueólogos y los lingüistas quienes introdujeron el concepto maya de manera más evidente en la arena pública guatemalteca. Ellos lo usa-

ron para hablar de los antiguos habitantes y constructores de estructuras arquitectónicas imponentes, las que encontraron en las selvas al sur de México y norte de Centroamérica. Los lingüistas por su parte, hablaron de un idioma madre llamado protomaya que había dado origen a múltiples idiomas hablados en toda la región. Estos últimos, también fueron reconocidos como idiomas mayas por asimilación al tronco común. Algunos académicos no indígenas prefirieron nombrar a estos idiomas como unos de origen maya, para precisar mucho más que estos a pesar del vínculo histórico tenían su propia estructura y contexto de existencia actual.

De esta forma, tanto arqueólogos y lingüistas reprodujeron la imagen de los mayas como hombres y mujeres en el pasado. Los intelectuales guatemaltecos (los que llevaron adelante la Revolución de 1944) tomaron estas imágenes para pensar en la nación y su pasado, de esta manera, los mayas antiguos y su cultura fueron representados como las raíces o las fuentes del pueblo o nación guatemalteca. De nuevo, lo maya era representado como algo concerniente al pasado (y debía quedarse allí) la nación al final de cuentas buscaba la modernidad, miraba hacia el futuro no hacia el distante ayer ya superado.

Fueron los intelectuales mayanistas, muchos de ellos con ideas indigenistas, quienes intentaron traer a los mayas (o el concepto maya) al presente, desde la década de los ochentas como se ha visto, ellos se presentaron como mayas. Hablar como tales significó discursar de una manera particular de la condición histórica de este grupo humano. En este sentido, los intelectuales mayanistas trazaron una línea directa entre los mayas antiguos, conceptualizados en los estudios arqueológicos, con los mayas actuales para definir la historicidad y contemporaneidad de este grupo y de la cultura maya. Para muchos intelectuales capitalinos este fue un acto de forzamiento, de construcciones discursivas ahistóricas, de abuzo, sino de barbarismo³.

Como se ha dicho, el documento de MAYAS -1982- es un texto importante que recoge el sentido político general que los mayanistas intentaron imprimirle al vocablo en principio. Aunque en dicho texto se intercambia el concepto indio (dicho desde un posicionamiento reivindicativo) con el de maya y mayence los autores de este escrito, en términos generales, intentan darle un contenido político radical a sus luchas y al concepto. El documento de MAYAS habla sobre la autonomía y autodeterminación de los mayas en el ámbito político guatemalteco. Esto significa que, desde esta voz, maya rompe con la noción académica que

³ Una crítica fuerte al mayanismo y su discurso histórico, puede verse en Mario Roberto Morales (1998). En trabajos anteriores (Edgar Esquit, 2004) he realizado críticas a la forma en que los mayanistas han desarrollado su discurso sobre el pasado y el presente de los mayas. Mi argumento central no se basa en la negación de la historia de los mayas actuales sino en la forma en que se construye el discurso que, desde mi punto de vista, nulifica la diversidad de experiencias históricas mayas para darle lugar a la historia unívoca del Pueblo Maya.

la creó (es decir desde la arqueología) y la deshistorizante que usaban los intelectuales de la nación.

Pero el documento citado debe ser leído junto al Acuerdo de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas suscrito por el gobierno y la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca en 1995. Este texto también intenta darle sentido al concepto maya una acepción que difiere, pero que también da continuidad al significado construido por MAYAS y los arqueólogos. Al examinar el Acuerdo, podemos notar que la recuperación del concepto, hecha por los mayanistas, tuvo un éxito parcial en el ámbito multiculturalista guatemalteco actual.

En dicho acuerdo se reafirma la idea de que en Guatemala conviven cuatro pueblos, incluyendo el maya. Desde la firma de este Acuerdo, maya fue un término útil en los discursos de académicos, de las elites progresistas y de ciertos gobernantes que usaron la lógica multicultural para hablar sobre la diversidad en la nación. Así, maya poco a poco se fue convirtiendo en un concepto que delineaba la diferencia cultural pero no las identidades políticas mayas. Muchos mayanistas se adaptaron a esta condición de fuerza y de dominación y actualmente no logran resignificar el concepto para volver a imprimirle un carácter político vinculado a autonomía. En muchos discursos mayanistas actuales, maya es un concepto que usa la diferencia cultural para plantear, pedir o invocar derechos políticos otorgados a indígenas y no a pueblos sometidos.

Quizá es importante agregar aquí que el uso del concepto identidades políticas implica reconocer el carácter político de las acciones de protesta, organización, resistencia, liderazgo que desarrollan las y los mayas desde sus comunidades, los movimientos sociales y acciones en la vida cotidiana a través de las cuales cuestionan diversas formas de poder que intervienen sobre ellos históricamente. Estas identidades, se entiende, operan junto a otras identidades políticas en el espacio nacional e internacional.

Del documento de MAYAS al Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas

Los comentarios presentados en el último apartado de este artículo deben ser aclarados con el análisis de los documentos citados. En 1982, en el fragor de la lucha revolucionaria y la organización comunitaria maya, MAYAS suscribe el documento llamado De la República Burguesa Centralista a la República Popular Federal, en donde se problematiza la condición social y política en la que han quedado los mayas desde la invasión española. En el documento se enfatiza que la historia ladina es diferente a la historia mayance

puesto que la primera está mucho más vinculada a la historia de los latinoamericanos. Se considera que la comunidad ladina rechaza convertirse en pueblo autónomo, es decir, se resiste a encontrarse consigo misma, para mantenerse en cambio como una colectividad subsidiaria de otras sociedades y estados hegemónicos a nivel latinoamericano y mundial.

Uno podría pensar entonces que debido a esta posición que adoptan los ladinos, los autores del texto deducen que a aquellos les conviene calificar a los demás pueblos de Guatemala en términos de raza y cultura, para inferiorizarlos y despolitizarlos, con el fin de convertirlos en población explotable y para destruirlos como pueblos. MAYAS considera que la despolitización se impone a partir de las ideas de nación y Estado homogéneos. La imposibilidad de reconocer a los pueblos mayances como entidades políticas nace de los intereses de algunos grupos ladinos justificados en el imaginario nacionalista. Se afirma que el proceso nacionalista busca quitar la raíz maya para desvincular a aquellos de su historia. Ante esta situación lo que MAYAS busca, según afirma en el documento, es el reconocimiento de la autodeterminación de las nacionalidades mayances.

Ya que este texto fue sacado a luz en plena convulsión revolucionaria en Guatemala, sus autores entran en la discusión sobre el carácter de dicha revolución. Ellos afirman que la revolución social necesariamente debe conducir a la revolución nacional que significaba no solamente la transformación de las condiciones sociales sino también el desmantelamiento del Estado centralista colonial. En el documento se afirma que la lucha anticolonial de los mayas se dará tarde o temprano pues el Estado Nación es una formación que cubre a pueblos sometidos. Se afirmaba que los mayas lucharían en un futuro próximo por su independencia.

El documento de mayas también elabora un análisis clasificando las identidades de los grupos mayas. En este sentido se afirmaba que los mayas comprenden dos niveles de existencia, el primero es particular o étnico, comprendiendo a cada nacionalidad existente (kiche', Q'eqchi', kaqchikel...). Después existe un nivel general panétnico o panindiano (o panmaya se diría ulteriormente) que se conforma como una mancomunidad de nacionalidades de ascendencia maya. Esta entidad maya, se dice, no tiene Estado debido a que es una comunidad colonizada. Se afirmaba que antes de la invasión la sociedad mayance lo constituían varias naciones que tenían un gobierno propio, un territorio geográfico y lingüístico que definía su autonomía. Con la invasión española, estas entidades habrían dejado de ser naciones autónomas para convertirse en naciones colonizadas y explotadas.

Al quedar en esta posición se asevera, los pueblos indios contemporáneos reclaman una identidad étnica local y una panmaya. En los años 80, se sostiene, esta identidad mayor se le denominaba nuestra raza o nuestra gente (eran una identidad panétnica) y surgía como

producto de la opresión colonial. La identidad étnica particular en cambio era producto de una historia cultural y política singular, es decir la de cada pueblo.

Aunque MAYAS también trata como minorías o hace un trabajo de etnización sobre la identidad local al contrario, su concepción de pueblos mayas como entidades políticas establece una ruptura y originalidad en el concepto maya que ellos estaban produciendo. Darle sentido político y actualidad al vocablo maya era algo que no habían hecho los arqueólogos, los mayas en cambio invocando el pasado, la opresión y la explotación, la diferencia cultural y la historia colonial, estaban construyendo un nuevo concepto que debía servir para emprender la lucha y construir nuevas identidades políticas. Muchos académicos no mayas vieron con desconfianza este sentido político del concepto maya o indio porque para ellos denotaba una forma de división de Guatemala. De cualquier manera, el nuevo concepto entraba en la lucha política como síntesis del movimiento cargando consigo un argumento fundamental, la autodeterminación de las naciones mayas a través de la autonomía y proponiendo un vínculo político con las otras naciones por medio de la organización de una confederación.

Las nociones políticas construidas por MAYAS propugnaban que "el nacionalismo indio es la expresión del sentimiento y conciencia a una comunidad históricamente constituida pero desposeída de territorio, tierras e instituciones propias y luego sometida a la explotación y dominación" (MAYAS, 1990). Se afirmaba que lo que se necesitaba era una Guatemala con naciones autónomas y confederadas y que los mayas tenían derecho a separarse de cualquier formación estatal que los niegue como pueblos.

La posibilidad de llevar a la discusión, con el Estado o con los sectores sociales algunos de los términos suscritos en este documento era vaga. Es evidente que el texto fue dirigido principalmente a los líderes de las organizaciones guerrilleras pues, como se ha visto, en él se afirmaba que en Guatemala no bastaba una revolución social sino que ésta debía ser acompañada de una revolución nacional que evidentemente implicaba reconocer la calidad política y nacional de los pueblos en el ámbito de una revolución triunfante⁴.

Cuando en los años noventas se discutió el Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas en el marco del proceso de paz guatemalteco, ciertos líderes maya-nistas intentaron usar algunos de los términos planteados por MAYAS en los espacios en donde intervinieron. Durante las discusiones que se produjeron entre los representantes de

⁴ Durante la década de los ochentas y noventas en el proceso del movimiento maya, aparecieron otros textos y documentos escritos por líderes mayas que intentaron hablar en términos de autonomía y derechos específicos de los pueblos indígenas. puede leerse Demetrio Cojti (1991), Sam Colop (1991). Héctor Roquel (1991).

la sociedad civil, antes de las reuniones oficiales de las partes⁵, el lenguaje y las propuestas autonomistas de los mayas fueron reprobados por algunos intelectuales ladinos.

De esta manera, los mayas optaron por hacer una propuesta de demandas de derechos sociales y culturales, postergando nuevamente los derechos políticos autonómicos que ellos definían en sus documentos anteriores. Finalmente las entidades que negociaron el Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas le dieron una forma culturalista a los temas que fueron suscritos en ese entonces. El concepto Pueblo Maya fue introducido en el discurso estatal pero le fue eliminado todo sentido político vinculado a autodeterminación.

Una de las primeras declaraciones que se lee en el Acuerdo es que, Guatemala es un país multiétnico, pluricultural y multilingüe debido a sus raíces históricas de conquista, colonización, desplazamiento y migración. Después de este reconocimiento rápidamente se entra a plantear que las partes en diálogo reconocen y respetan la identidad y los derechos políticos, económicos, sociales y culturales de los pueblos Maya, Garífuna y Xinca dentro de la unidad de la Nación y la indivisibilidad del territorio del Estado guatemalteco, es decir, como componentes de dicha unidad.

En el documento se registra que estos pueblos han sido sometidos a discriminación y explotación dado su origen, cultura y lengua así como por su condición desigual en el nivel social y económico. Que esta condición histórica sigue afectando severamente a dichos pueblos, limitando el pleno ejercicio de sus derechos y participación política y entorpeciendo la unidad nacional en la pluralidad de Guatemala. Se afirma que la opresión podrá ser desarraigada al reconocerse todos los aspectos de la identidad y los derechos de los pueblos que la han habitado y la habitan, todos ellos protagonistas del desarrollo del país. Se afirma que el Acuerdo busca crear, ampliar y fortalecer las estructuras condiciones, oportunidades y garantías de participación de los pueblos indígenas y el respeto de su identidad así como el ejercicio de sus derechos.

Se pide a Naciones Unidas y a otros organismos internacionales el reconocimiento de las aspiraciones de los pueblos indígenas para lograr el control de sus propias instituciones y formas de vida como pueblos. Al invocar a estas organizaciones las partes hablan de las luchas de los indígenas por la autodeterminación. La apelación a las leyes internacionales en este sentido, toma una forma discursiva que no tiene eco a nivel local. Como veremos, el uso del concepto pueblo o pueblos en el resto del documento intenta establecer una relación estrecha entre identidades indígenas e identidad nacional guatemalteca.

⁵ Así se denominaron oficialmente el Gobierno de Guatemala y la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca en los documentos que suscribieron como Acuerdos de Paz.

En el documento se afirma que se reconoce la identidad de los pueblos indígenas y que ésta es fundamental para la construcción de la identidad nacional, basada en el respeto y ejercicio de los derechos políticos, culturales, económicos y espirituales de todos los guatemaltecos. Se hace alusión particular a la identidad de los mayas que resalta por su capacidad de resistencia secular a la asimilación y se les define principalmente a partir de la descendencia directa de los antiguos mayas, el uso de los idiomas de origen maya, una cosmovisión basada en la relación armónica de todos los elementos del universo, una cultura común basada en los principios y estructuras del pensamiento maya, una filosofía y legado de conocimientos científicos. También se les atribuye una concepción artística y estética propia, memoria histórica específica, organización comunitaria fundada en la solidaridad y respeto a los semejantes y la concepción de la autoridad basada en valores éticos y morales. Todos estos atributos son definidos como identidad cultural reconocidos dentro de la unidad de la nación guatemalteca.

A partir de esta declaración culturalista se presentan las acciones que debería tomar el Estado para establecer los derechos de los pueblos indígenas. Se afirma que se tomarán acciones en contra de la discriminación que incluyen los derechos de la mujer indígena. También se establecen los derechos culturales, en este sentido se afirma que la cultura maya es el sustento original de la cultura guatemalteca y que es el factor dinámico para el desarrollo y progreso de la misma sociedad. Considerándose que los pueblos Maya, Garífuna y Xinca son los autores de su desarrollo cultural, se dice, el Estado solamente los apoyará en esta tarea. En este sentido, los indígenas deben desarrollar sus propias organizaciones para llevar adelante sus proyectos culturales.

Los idiomas mayas fueron definidos como factores culturales importantes, al igual que las toponimias, los apellidos indígenas, la espiritualidad maya que incluyen sus templos, centros ceremoniales y lugares sagrados, uso del traje, ciencia y tecnología. Se habla del impulso de una reforma educativa para adecuarla a las condiciones regionales y culturales del país. De manera general se expresa que los indígenas tienen derechos civiles, políticos y sociales y que, en este sentido, se reconoce la proyección o influencia de las comunidades mayas en lo político, cultural, social y económico así como sus formas de organización y las normas consuetudinarias. Finalmente se advierte que el ejercicio de todos estos derechos se harán en el marco constitucional en donde se especificará que la nación guatemalteca es una o que mantiene su unidad nacional en la diversidad multiétnica, pluricultural y multilingüe.

Los límites de la nación y las historias heterogenias

El Acuerdo nos muestra que la definición de los mayas como minorías no era y no es un hecho fácil de ser desterrado o desmantelado. Las minorías permanecen mientras la nación decimonónica se resista a la transformación radical, es decir, trastocar el pensamiento y las prácticas coloniales sobre las que se fundó. Esto nos lleva a pensar que la noción de minoría, junto al hecho de haber sido construido como un concepto positivista y liberal, es decir, para darle un espacio controlado a los indígenas, también está estrechamente vinculada con pensamientos racistas que la atraviesan y que dan forma y normalidad a la dominación en nuestro tiempo y lugar. La construcción del concepto indígena en Guatemala está íntimamente vinculada a la historia y presente colonial que ha vivido y vive esta sociedad. La durabilidad de las relaciones coloniales puede ser observada en la capacidad del Estado y los intelectuales para reformular, reorganizar y vincular las nociones y conceptos viejos con los nuevos.

Los mayanistas encontraron un terreno nuevo, abierto a través de sus luchas comunitarias y desde la acción revolucionaria de los años setentas y ochentas. A partir de allí construyeron los nuevos conceptos a través de los cuales intentaban llevar adelante sus proyectos políticos. El advenimiento del diálogo por la paz y las ideas sobre multiculturalismo a nivel mundial, fueron terrenos nuevos propicios para medir fuerzas pero, en ese momento, fue el Estado el que impuso los términos de la contienda.

El Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas normalizó el nuevo sentido para dicho concepto –maya– vinculándolo tácitamente con el significado de indígena usado a nivel nacional e internacional. De esta manera y como se ha repetido, el Acuerdo concede a los mayas actuales un vínculo cultural con los mayas antiguos pero no soporta la consideración de que este vínculo histórico sea politizado a tal grado que desde ello se reclame derechos políticos autonómicos, es decir, basados en la historia de la autonomía política antigua. Muchos mayanistas se han adaptado o han aceptado fácilmente su estatus de minorizados y han avalado las políticas del Estado y de las elites, a través de las cuales se arrogan el derecho de civilizar y desarrollar al resto de mayas o a los indígenas.

Junto a todo esto se puede decir que el Estado, el ejército y muchos intelectuales guatemaltecos fueron incapaces de aceptar o considerar una autonomía maya civilizada, como la que propuso MAYAS en su tiempo. Como es evidente ahora, ellos impugnaron e impugnan cualquier forma de organización política y cultural que contravenga o inquiete la imaginación de Guatemala como unidad. Frente a ello ¿qué se podría decir entonces de la experiencia de vida y organización política maya que se establece desde las aldeas o el mundo

rural en general? Cómo se observa la lucha contra las formas de extracción capitalista que han emprendido las comunidades mayas y de mestizos?

Los sistemas de organización política que se establecen desde estos lugares rurales o en el interior en muchos momentos no cazan dentro de las concepciones y formas de organización normalizadas y legalizadas desde la capital del país. Frente al concepto de unidad nacional, se erigen formas de vida otras que constantemente lo cuestionan y lo vuelven imposible como realidad política, cultural y social. Adentro de la nación o más allá de ella, las minorías son tal debido a su grado de atraso, rusticidad o ignorancia. Estos estados de atraso o de desarrollo (para usar los términos actuales) son los que definen el trato o el tratamiento que se debe dar a las personas y comunidades indígenas.

En esta misma lógica y en momentos diversos, los indígenas pueden ser entendidos como hombres y mujeres insalvablemente irracionales. Es en este momento cuando ellos se vuelven completamente incomprensibles, peligrosos, excéntricos, anormales, ante la visión dominante. Su irracionalidad se opone a toda forma civilizada de existencia humana, política, cultural o de la nación. El concepto guatemalteco para definir esta irracionalidad es indio que unifica los procesos de confusión, aversión y miedo hacia la incivilidad e imposibilidad del otro.

En este sentido y desde el punto de vista dominante, maya como concepto arqueológico no debe ser vinculado con indio, pues ambos se repelen en tanto significantes de civilización y barbarie. Por esta razón, desde la perspectiva de diversos grupos dominantes, en este momento -2013- los mayas no pueden reclamar vínculos históricos con los mayas antiguos sin ser tachados de ahistóricos o de intento de adjudicarse una identidad e historia que no les pertenece, esta afirmación debe ser matizada sin embargo. La celebración del oxlajuj b'aktun realizada a finales del año 2012 fue un hecho que muchos mayanistas tomaron con bastante seriedad. En sus actividades de celebración intentaron simbolizar el vínculo espiritual fuerte que existía entre ellos y los ancestros o abuelos. En este proceso algunos también avalaron la celebración que realizó el gobierno pues participaron como representantes del Ministerio de Cultura o de otras dependencias gubernamentales. Estas líneas de acción nos proporcionan pautas para pensar la normalización del discurso sobre el vínculo cultural entre los mayas de ayer y de hoy, una perspectiva construida desde lugares hegemónicos y a partir de aquella perspectiva arqueológica.

MAYAS (1990) y de alguna manera las comunidades mayas que reclaman derechos sobre territorios actualmente tendrían una posición distinta. Ellos reclaman una identidad política actual vinculada con la autonomía política antigua. Aunque esta perspectiva también se perfila como una forma de nativismo ella no es soportada por los grupos dominantes que

rápidamente la llegan a definir como una posición radical, fuera de lo posible y por eso irracional o indio. Las formas de la organización política de la comunidad, de la propiedad y del territorio es un asunto que ahora resurge y que en muchos momentos se vincula con la formación del concepto maya. La perspectiva política que nace aún no está claramente definida pero lo que es evidente es el fuerte rechazo que los grupos dominante hacen de ella al precisarla como peligrosa, vinculada a la barbarie, al subdesarrollo y lo irracional.

La imposibilidad del maya o la existencia del indio en el imaginario y la vida de muchos guatemaltecos, está estrechamente vinculado con la deshistorización de los pueblos, las comunidades y colectividades diversas existentes en Guatemala y en América Latina. Los mayas definidos como indios son seres y pueblos despojados de su pasado de dos maneras, por un lado, ellos simplemente no tienen historia, no tienen pasado, por el otro, se les atribuyen una historia de aberraciones. Esta última perspectiva ha producido un impacto fuerte en los imaginarios mayanistas y mayas en general de tal suerte que muchos de ellos temen examinar y peor aún, volver a ese pasado de humillación, despojo y en donde son contruidos como menores.

El concepto indio está íntimamente vinculado y moldeado por la actividad de deshistorización hecha por la nación o sus intelectuales. Una de las posibilidades para destruir esa noción impuesta sobre los pueblos y las comunidades mayas en Guatemala entonces, es clausurar esa insistente negación del pasado o contruido como discurso de la aberración. La probabilidad de historizar la vida de los mayas sin embargo, no es un hecho simple sino implica un movimiento radical dentro del mundo heterogéneo en el que se constituyen las historias y las identidades políticas de las comunidades, pueblo maya, mestizos, garífunas, mujeres, y muchos otros.

Desde esta historización se podría comprender que la idea de irracionalidad usada para relacionarse con los mayas hasta este momento, puede ser derribada y sustituida por identidades políticas como una de las formas de construir una sociedad radicalmente democrática, levantada sobre formas de autonomía y sobre la plenitud de la vida de cada ser humano. Llegar a reconocer la vida y la historia de los mayas está estrechamente vinculada con la posibilidad de reconocer primero que nuestras relaciones históricas han sido atravesadas por formas de dominación. Segundo que el pasado y el presente están íntimamente entrelazados en un diálogo que se produce desde nuestras prácticas políticas y culturales cotidianas. Tercero que las formas de vida humana siempre tienen lugares de encuentro. La democracia radical obliga a imaginar formas no conocidas de representación y participación de grupos e individuos en ámbitos políticos específicos. La autonomía como la forma de darse una vida propia entraña una estrecha relación con la historia Colonial y con nuestros otros en el mundo heterogéneo en el que estamos implicados. La plenitud de

la vida humana significa la eliminación de las formas de opresión como el racismo, sexismo o las que están basadas sobre la diferenciación de lugares y la acumulación capitalista. La constatación de los conceptos maya, indio e indígena está estrechamente relacionada con estas formas de pensar el pasado y presente de los grupos humanos.

Bibliografía

Bastos, Santiago y Manuela Camus. *Entre el Mecapal y el Cielo. Desarrollo del movimiento Maya en Guatemala*. FLACSO. Guatemala. 2003.

ChakrabartyDipesh. *Al margen de Europa*. Tusquets Editores. España. 2008.

Cojtí, Demetrio. *Configuración del pensamiento político del pueblo maya*. Asociación de Escritores Mayenses de Guatemala. Quetzaltenango. 1991.

Colop Sam. *Jub'aqtun omay kuchum k'aslemala. Cinco siglos de encubrimiento –a propósito de 1992. Cuaderno no. 1 Seminario Permanente de Estudios Mayas*. Guatemala. 1991.

Esquit, Edgar. "Las rutas que nos ofrecen el pasado y el presente: activismo político, historia y pueblo maya". En Darío E. Euraque. Jeffrey L. Gould, Charles R Hale. *Memorias del Mestizaje. Cultura política en Centroamérica de 1920 al presente*. CIRMA. Guatemala. 2004.

Fernández Bravo Alvaro (compilador). *La invención de la Nación, Lecturas de la Identidad de Herder a Homi Bhaba*. Ediciones Manantial. Buenos Aires. 2000.

Mallon Florencia (editor) *Descolonizing native histories*. DukeUniversityPress. 2012.

MAYAS. "Guatemala: de la república burguesa centralista a la república popular federal". En Guatemala. *Seminario sobre la realidad étnica Vol. 2. Centro de Estudios Integrados de Desarrollo Comunal, Editorial Praxis*. México. 1990.

Morales, Mario Roberto. *La articulación de las diferencias o el síndrome de Maximón, los discursos literarios y políticos del debate interétnico en Guatemala*. FLACSO-Guatemala. 1998.

PNUD. *Acuerdo Sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas. Chojmineeparuu-wi' rubajnikil'k'inruch'a'ojib'alachamaq'ii'*. Tz'utujil. Cholsamaj Guatemala. 1997.

Roquel, Héctor. "Fundamento jurídico de la participación de las sociedades mayas en la Constitución política de la república de Guatemala". Centro de Estudios de la Cultura Maya. Guatemala, 1991.

Rouland, Norbert, Stéphane Pierré-Caps y Jacques Poumarede. Derecho de Minorías y de Pueblos Autóctonos. Siglo XXI editores, México 1999.

Schmidt and Thomas C. Patterson. Making Alternative histories the practice of archaeology and History in non-Western settings. School of American Research. 1995.

Contribución de las ciencias sociales a la tecnología e innovación para el desarrollo sostenible

Aroldo Camposeco

Introducción

Este artículo es una reflexión a una encuesta del Comité MOST-UNESCO acerca de la contribución de las ciencias sociales a la ciencia, tecnología e innovación sobre el desarrollo sostenible en Guatemala. Dicha reflexión se hace, constituyendo por una parte ejes temático para ensayar, luego se plantean respuestas acerca de las ciencias sociales o el desarrollo sostenible a partir de la experiencia personal constituida desde la Universidad de San Carlos de Guatemala, así como la posibilidad de imaginar alternativas teóricas y críticas en la estructuración institucional de la ciencia social y el conocimiento acerca de la realidad social guatemalteca con enfoque de desarrollo humano.

Acerca de las ciencias sociales, se piensa en nominaciones institucional universitarias como la sociología, ciencia política, relaciones internacionales, historia, arqueología, derecho, psicología, comunicación, economía, pedagogía. También ¿cómo se justifican y reproduce la ciencia en la Universidad? y ¿qué hacen los profesionales graduados en relación a la formación académica y producción del conocimiento para la estructuración de las ciencias sociales y desarrollo sostenible?.

Entre algunas cuestiones que orientan la reflexión están: retos y cambios universitarios, insuficiencia del conocimiento, desarrollo insostenible y la incapacidad de movilizar el conocimiento, el programa MOST-UNESCO, sistema de investigación en la Universidad de San Carlos de Guatemala, cambio de valores y creencias y el cambio ambiental.

El cambio en la universidad para el desarrollo sostenible

La encuesta plantea la duda acerca de los cambios en las instituciones públicas de educación para el desarrollo sostenible. Desde décadas pasadas, el desarrollo se ha utilizado para justificar la acción política y académica, por ello, es importante observar histórica-

mente algunas instituciones qué han trabajado sobre el desarrollo sostenible, como el caso de la Universidad de San Carlos de Guatemala.

Pensar en el desarrollo sostenible exige cambios en las instituciones públicas de educación superior, unos que vayan más allá de lo actitudinal y lo estratégico. El desarrollo se observa a través de algunos contenidos relacionales en la formación académica, sin embargo, se debe problematizar más sobre ello y pensar soluciones inmediatas desde la Universidad para mejorar los indicadores de desarrollo.

También hay que pensar la sustentabilidad de las ciencias sociales, con ello debe asumirse como contenido el paradigma del desarrollo humano y problematizar la realidad social desde ese enfoque. Esto supone innovar institucionalmente la experiencia académica, reestructurando cada una de las disciplinas científicas que dan cuenta de la condición social humana hasta adherir otras categorías y problemas del desarrollo humano.

La reestructuración institucional es política y de contenido. La redefinición de competencias particulares desde una disciplina científica cuestiona la estructuración académica - política existente y los hábitos históricos de estructuración, por ello, hay que democratizar las unidades académicas de enseñanza de ciencias sociales, redefiniendo las reglas de estructuración política y los requerimientos de participación política institucional. En la posición privilegiada de la Universidad de San Carlos de Guatemala, la producción y reproducción del conocimiento es distinta a partir de sus propias condiciones históricas, sin embargo, por su constitución colonial y la del colonialismo en la modernidad, no se cuestiona la colonialidad del saber, la interculturalidad o el multiculturalismo instituido, en la sociedad guatemalteca.

La sociedad guatemalteca es diversa étnicamente, que aspira no sólo a mejorar su calidad de vida, sino también a otras oportunidades especializadas y críticas de educación superior, donde la población indígena pueda cuestionar la reproducción de pensamientos determinados y hacer sus propias representaciones de la ciencia, comunidad y desarrollo, es decir, donde la población indígena pueda cambiar las ciencias sociales constituida a partir de las representaciones del pensamiento criollo en Guatemala.

Como es utopía hacerlo desde otra universidad pública, por ejemplo, de una Universidad Maya, es preciso empezar interrogando, ¿existe la interculturalidad instituida en la Universidad pública en Guatemala?, ¿en qué lugar están los mayas, kaqchikeles, q'anjob'alanos, etc. en sus proyectos o procesos interculturales de educación superior?. A partir de las respuestas posibles, es preciso repensar la interculturalidad o el multiculturalismo consti-

tuido en algunas unidades académicas de la Universidad, y que su práctica política sea la imagen institucional de una sociedad multiétnica y descolonizada.

También es posible democratizar el conocimiento, llevando la universidad más allá de la ciudad, donde los pueblos indígenas puedan llegar y se valore su experiencia y conocimiento histórico. Con ésta actuación, los mayas asistirían a la Universidad no para alienarse, sino para imaginar desde su lugar, experiencia histórica y étnica otras ideas y deseos de transformación social.

La Universidad debe dar cuenta de la sociedad desde su pasado y su época, pero habrá que librar sus propias contradicciones históricas; es decir, habrá que desestructurar la experiencia colonial y capitalista constituida en términos de ciencia, historia y realidad social; esto mediante el deseo y acción política de los pueblos indígenas "de representarse a sí mismo en la historia" (Chakrabarty, 2008) en condiciones políticas de autonomías indígenas y de democracia multicultural en la nación guatemalteca. Esto conlleva a revistar la actuación política en relación a los pueblos indígenas, sus demandas políticas y necesidades sociales.

La Universidad no sólo debe preocuparse por la re- producción de otros conocimientos, sino generar una institucionalidad para la producción de conocimiento de la sociedad guatemalteca, creando redes de investigación especializados, despolitizando su constitución y eliminando privilegios, esto sin perder de vista la sostenibilidad de la educación superior y de la sociedad. No basta dictar discursos teóricos acerca del desarrollo o discursos políticos sobre pueblos indígenas, es preciso imaginar pueblos con universidades autosuficientes dotados del conocimiento para mejorar algunos indicadores de bienestar social; lo cual hace necesario y urgente su investigación.

La sostenibilidad: retos universitarios

La cultura para el desarrollo sostenible conlleva a reflexionar acerca de nuestra actuación en el pasado y el presente desde un marco institucional universitario, y con ello pensar retos académicos e institucionales sobre la sostenibilidad. Los cambios en la universidad constituyen retos universitarios, entonces, más que continuar pensando el cambio institucional como reforma universitaria, el deber ser de la universidad puede derivarse de la experiencia histórica y de la situación actual de la sociedad diversa étnica y lingüísticamente.

Contrario a la tendencia que muestras algunos datos acerca de la etnicidad en la Universidad de San Carlos de Guatemala, como la disminución del acceso de estudiantes indígenas a la universidad; las autoridades universitarias no sólo deben buscar los mecanismos para revertir dicho proceso, sino llegar, a usar la estructuración lingüística, cultural e histórica en la estructuración de la interculturalidad como contribución de la ciencia social o de la

realidad social guatemalteca. Esta es otra manera de descentralizar la Universidad, no como región de desarrollo o departamentos (políticamente imaginados), sino descentrar la Universidad por regiones etnolingüísticas.

Para muchos indígenas, la universidad es y ha sido inalcanzable (en memoria de mis antepasados que en paz descansan y familiares que nunca optaron por la universidad). Se piensa que objetivamente, la totalidad de la población debe transitar su vida por la Universidad y nos damos cuenta, que sólo un porcentaje quizás mínimo de la población guatemalteca pasa por las aulas universitarias, de ello, un porcentaje ínfimo es indígena. Por eso, se piensa que los procesos como retos universitarios, también serán manipulados políticamente y seguramente inalcanzables.

La institucionalización de la sociología y otras ciencias sociales en la Universidad es un proceso que debe continuar su auto reproducción, tomando en cuenta que la realidad social está en constante movimiento y que el pasado subyace su estructuración. Esta premisa hace que la ciencia otorgue su certeza como una alternativa de interpretación de las necesidades en la estructuración de la sociedad guatemalteca, condición indispensable y optimista para la estructuración de la sociedad guatemalteca del futuro. Desde la política y la universidad se debe imaginar alternativas para algunas consecuencias objetivas de la existencia humana.

En ese sentido, el ejercicio político de los objetivos de desarrollo del milenio debe tomarse en cuenta en la agenda universitaria, en el plan estratégico o en los programas operativos anuales, sin embargo, la acción universitaria no debe plantearse como ejercicios profesional supervisado, sino que las unidades académicas universitarias deben plantear soluciones institucionales y desarrollo profesional individual desde su práctica, fines y especialidad institucional, ya sea en la docencia, en la investigación o en la extensión universitaria.

Enmendar la insuficiencia del conocimiento

Esto significa cuantificar el conocimiento o las teorías existentes de la realidad social. Hacer ciencia social es una manera de conocer la sociedad, es decir, de producir descripciones o explicaciones analíticas de la sociedad guatemalteca. La Universidad de San Carlos de Guatemala ha cumplido la función institucional de re-producir la ciencia, en los términos de socialización del conocimiento, producción de nuevos conocimientos a través de la investigación y de ésta manera ha generado el recurso humano profesional, sin embargo, existe un mito o la duda acerca de la insuficiencia del conocimiento, lo cual está ligado a la capacidad institucional de renovar y dinamizar la producción del conocimiento especializado, las generaciones de estudiantes se renuevan, mientras permanecen la estructuras pasadas institucionales universitarias y de pensamiento. Son estas nuevas generaciones,

las que esperan cambios institucionales de pensamiento de acuerdo a la época y la heterogeneidad de las disciplinas científicas.

En Guatemala existen universidades privadas que también enseñan en ciencias sociales. Entonces, no se trata de la insuficiencia de conocimiento, es está también una cuestión de mercado y no sólo política, incluso algunos autores contemporáneos como Anthony Giddens, quien define la sociología como una empresa científica. Emmanuel Wallerstein y su grupo de trabajo, ha indicado que la ciencia social en América Latina debe abrirse, en ese sentido, la ciencia social y su conocimiento en Guatemala debe abrir más allá de la universidad pública o privado, el ejército, el mercado, la ciudad, es decir, esa práctica fenomenológica institucional de pensamiento debe trascender políticamente las instituciones, entonces es urgente la estructuración de otras experiencias de conocimiento, por ejemplo, de las comunidades indígenas, movimientos sociales, municipios, universidades interculturales, universidades indígenas, universidad maya.

En algunas aulas universitarias, se enseña que la teoría constituye una totalidad abstracta y que ésta es pequeña para la comprensión de una realidad social inmensa, compleja y dinámica; disyuntiva que debe abandonarse. La capacidad de pensamiento científico está dotada históricamente a través de la experiencia universitaria y política de la sociedad guatemalteca, la cual tiene carencias, así como de la estructuración política – económica de los Estados; de otro modo, según Chakrabarty (2008), “la historia india, hasta en las manos socialistas o nacionalistas más abnegadas, sigue siendo una imitación de cierto sujeto moderno de la historia europea y está condenada a representar una triste figura de carencia y de fracaso”.

Pocos egresados de la Universidad tienen la oportunidad de desarrollarse como profesional en el ámbito institucional universitario. La universidad no tiene la capacidad o la política de contener a sus profesionales, entonces, ellos son asignados a la disponibilidad de otras posiciones de la estructura social constituidos por el mercado o la política. En la misma Universidad, la asignación de la disponibilidad profesional se hace a través de convocatorias públicas y jurados de oposición, o por la asignación de disponibilidades del recurso humano determinado por los favores políticos.

La práctica investigativa debe trascender su condición actual. Partiendo de nuestras limitaciones disciplinarias es preciso promover investigaciones interdisciplinarias del desarrollo, hacer investigaciones metódicas cualitativa o cuantitativa sociológicamente determinadas; la investigación debe trascender el espacio universitario institucional otorgando soluciones a las comunidades; también se deben librar las contradicciones políticas y conocimiento, esto es, en la asignación de las disponibilidades, quienes hacen el conocimiento

deben posicionarse en los espacios de decisión política, mientras aquellos que carecen de méritos de conocimiento y en puestos de decisión política deberá exigírseles su asignación en otras estructuras institucionales y con roles diferenciados según su conocimiento certificado, es decir, como estudiantes. Esto es, porque la estructuración de la sociedad no admite ensayo y las exigencias son urgentes, más sin embargo, la sociedad se instituye sobre ensayos.

La insuficiencia del conocimiento es también una justificación académica y política de la ciencia para posibilitar la práctica institucional de la investigación científica; ésta justificación no sólo se hace para comprender de alguna manera el problema, sino para obtener el recurso económico para el financiamiento del proceso de investigación. Esto no sólo cuestiona la financiación de la investigación, sino la política de investigación del sistema de investigación en la Universidad de San Carlos de Guatemala, así como la estructuración normativa de la investigación en las Escuelas, Facultades y Centros Universitarios.

Además de reestructurar el sistema de investigación universitario y democratizarlo, es necesario asignar recursos económicos a las Unidades Académicas de Investigación, recordándoles a las autoridades universitarias que no se puede hacer docencia si no se retroalimenta con la investigación, y la ciencia debe situarse desde el conocimiento de la realidad nacional y no permanecer en meras dimensiones teóricas fenomenológicas. Por ello, se requieren de más recursos económicos gubernamentales para fortalecer la investigación en la Universidad, dichos recursos económicos no debe otorgarse a través de concursos o favores políticos, sino deben responder a las necesidades actuales y la estructuración de una sociedad distinta.

Es urgente la imaginación de otra sociedad, pero las necesidades sociales existen al margen de la ciencia social. La universidad y la ciencia son alternativas culturales en la vida en la cual no todas las personas se conducen o satisfacen sus necesidades humanas. La universidad como parte de la estructuración de la vida moderna, plantea retos complejos de especialización del conocimiento interdisciplinario de una sociedad histórica y colonialmente estructurada; en este sentido, la Universidad debe ir más allá de la formación académica de licenciatura, exigiéndose en ella misma y a sus profesionales, grados académicos acordes a la época, Magister o Doctorado. Las Unidades de formación académica deben otorgar enseñanzas superiores de formación, no administradas desde la lógica del mercado, sino como parte de la transformación pública de la Universidad.

Institucionalmente es posible hablar del cambio para la sostenibilidad de la sociedad y de la educación superior en la sociedad guatemalteca. La Universidad de San Carlos de Guatemala debe coadyuvar a la satisfacción de las necesidades de sus estudiantes y los traba-

jadores y debe luchar para alcanzar los objetivos del milenio en la población guatemalteca. La Universidad debe cumplir sus funciones sociales, cualquier perspectiva como la del desarrollo sostenible debe ser cuestionada para ser asumida como práctica institucional universitaria, pero con el fin de orientar su actuación en relación a los pueblos indígenas.

Conocimiento del desarrollo social: ¿incapacidad o insostenibilidad?

Este apartado es producto de la reformulación de una pregunta que alude a las orientaciones para el desarrollo insostenible y la incapacidad de movilizar el conocimiento. Hay aquí dos cuestionamientos, el primero, que el desarrollo humano se plantea como un objetivo de la acción política y económica, sin embargo, al observar los indicadores políticos y económicos de transformación como los objetivos de desarrollo del milenio en una comunidad o población histórica, no se observan los cambios esperados. El desarrollo insostenible sería que un país o república y sus comunidades tengan altos índices de desarrollo humano, y que después de un proceso descendente de movilidad social poseen bajos índices de desarrollo humano.

El segundo, la incapacidad de movilizar el conocimiento existe como creencia desde algunas instituciones políticas, pensar esto del conocimiento y de la Universidad es cuestionar la constitución e importancia de la educación superior desde el Estado de Guatemala, así la incapacidad no es de la Universidad quizás sea de quienes gobiernan el país, políticamente hay una disfuncionalidad o anomia hacia las instituciones de educación superior como la Universidad y sus profesionales, encontrando posibilidades disfuncionales para gobernar a los militares, futbolistas, etc. En la medida que el gobierno otorgue importancia a sus instituciones como la Universidad y a sus profesionales, se dará importancia a la educación superior y la investigación, lo cual podrá estructurar en términos de pensamiento y práctica el desarrollo sostenible.

En algunos eventos institucionales del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo y la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, se insiste para abordar sus procesos a través del enfoque de desarrollo, de esta manera, en torno al desarrollo existe una concepción externa y de cooperación que se impone, que exige a las familias, comunidades y países otra calidad de vida, observados como indicadores de desarrollo humano y objetivos del milenio. Estas exigencias quizás ya no son eurocéntricas, pero es una perspectiva política externa que se exige a los países por la Organización de las Naciones Unidas.

En las ciencias sociales, la ideología son orientaciones constituidas como discursos disciplinarias que se asumen como alternativas de explicación de realidades sociales, las nuevas ideologías deben abrirse desde hechos académicos situados desde realidades históri-

camente constituidas. Las prácticas políticas interdisciplinarias de formación académica, las prácticas de investigación interdisciplinaria, las redes de trabajo interdisciplinario, se constituyen en perspectiva alternativa y otorga experiencias diversas de comprensión e intervención de la realidad social.

La concepción humana del desarrollo debe exigirse a los sectores del mercado y la política, quienes desde su racionalidad degradan no sólo el ambiente sino la condición humana. La Universidad de San Carlos de Guatemala debe asumir el desarrollo humano como problema para imaginar cambios estructurales en los indicadores de malestar social en Guatemala, por ejemplo, mejorar los índices de educación, salud, ingreso económico, empleo, etc.

En Guatemala es erróneo hablar de la insostenibilidad del desarrollo, quizás lo que existe es la insostenibilidad de las instituciones en la estructuración del desarrollo, quienes desde hace décadas han hablado del desarrollo y ha habido pocos cambios en las condiciones de vida de la población, entonces es la incapacidad la que pone como cuestionamiento la creencia de la sostenibilidad del desarrollo y su conocimiento.

Acerca de Gestión de las Transformaciones Sociales

El programa intergubernamental MOST, es un proyecto ejecutado por la UNESCO en Guatemala que tiene por objetivos: a) fomentar la generación de conocimiento para la transformación social y el desarrollo humano; b) vincular la investigación y la política pública, c) diálogo entre los formuladores de política pública, la comunidad científica y la sociedad civil. Sin embargo, la red Most - Guatemala se ha constituido como en un ente relator de la situación actual de la política y las ciencias sociales en Guatemala.

Por ello, es preciso partir de los fines de la UNESCO y el proyecto MOST para potenciar acciones en Guatemala. El MOST es importante para la cooperación y movilizar el capital humano de conocimiento de otros países hacia Guatemala. Como proyecto, el MOST más que justificar su existencia, debe promover acciones de cambio institucional en la educación superior o las universidades, debe apoyar la formulación de una política de educación superior e investigación social en Guatemala, aunque la educación superior corresponde como función social a la Universidad de San Carlos de Guatemala.

El programa intergubernamental MOST-Guatemala, en el marco de la institucionalidad democrática debe constituir una red académica, política y social, que promueva el conocimiento, el desarrollo humano y la política pública de la educación superior para los pueblos y comunidades en condiciones de exclusión social. La agenda de investigación no debe constituirse sólo como una línea de trabajo para justificarse institucionalmente, sino de posibilidades institucionales para librar a las naciones, pueblos o comunidades de sus

opresiones políticas históricas y carencias de educación superior. UNESCO debe apoyar sistemas públicos de investigación que promuevan la solución de problemas relacionados con el desarrollo humano de sectores sociales en condiciones de opresión social. La financiación del proceso de investigación y su divulgación debe ser prioritaria en los sistemas públicos de investigación, ponderando la satisfacción de las necesidades sociales mediante la investigación. También se deben crear cátedras o grupos de trabajo no para justificar espacios de interacción o diálogo académico-político, sino para imaginar soluciones políticas, económicas y culturales a las necesidades sociales, tomando en cuenta otras experiencias, incluso transnacionales.

Sistema de investigación: política de integración entre las ciencias

La educación superior no sólo reproduce un conocimiento teórico, también produce el conocimiento mediante procesos institucionales de investigación científica. La investigación es en la universidad una práctica heterogénea derivado de la constitución institucional a través Centros Universitarios, Facultades y Escuelas no Facultades. En general la investigación se hace a través de la tesis para optar a un grado universitario o de especialización, también se hace en las unidades de investigación adscritas a la estructura universitaria constituida.

La Universidad de San Carlos de Guatemala posee una Dirección General de Investigación, en la cual se origina un Consejo Coordinador e Impulsor de la Investigación, en éste último, participan unidades de investigación de las distintas unidades académicas. La DIGI posee diversos programas de investigación, quienes en el pasado a través de comisiones de trabajo se definían líneas prioritarias de investigación. Después de un concurso de investigación y evaluación de los proyectos por las Comisiones de Trabajo de los Programas de Investigación y los llamados Evaluadores externos, el CONCIUSAC se da por enterado de los resultados de la evaluación para otorgar los recursos económicos solicitados para la ejecución de la investigación.

Existe en el sistema de investigación de la Universidad, una estructuración por áreas programáticas de alimentación y nutrición, asentamientos humanos, ciencias básicas, cultura, desarrollo industrial, educación, energía, estudios de género, historia de Guatemala, Interdisciplinarios de Salud, Paz, Recursos Naturales y Ambiente. Para innovar el concurso de investigación se han introducido modalidades en relación al monto económico de la investigación y el tipo de aval institucional, unos con un monto reducido y con un sólo aval institucional y otros, que sobrepasan un millón de quetzales, avalados por tres unidades académicas.

Para la convocatoria de investigación 2009-2010, al programa de recursos naturales y ambiente solicitó recursos económicos con más de 6 millones de quetzales, al programa de educación y cultura, proyectos con más de 3 millones de quetzales, historia de Guatemala y Asentamientos Humanos, proyectos por más de 2 millones de quetzales, estudios de género y ciencias básicas, proyectos por más de un millón de quetzales, las otras son menores en términos de proyectos o en términos de recursos económicos. El Centro Universitario de Occidente y la Facultad de Arquitectura son quienes han concursados con más proyectos, seguidos por el CEMA, la Facultad de Ciencias Químicas y la Escuela de Historia (DIGI). Dicha tendencia habrá que compararla con los concursos anteriores y concursos subsiguientes.

Más que una política de integración, existe una estructuración del trabajo y de la investigación en la Universidad de San Carlos de Guatemala, caracterizado por el presupuesto de la investigación en las diversas unidad académicas y el concurso de investigación de la Dirección General de Investigación, transgredido por las alternativas de opinión política generado desde otro espacio privilegiado la misma Universidad.

¿Es posible una política de integración entre las ciencias a partir de los sistemas de investigación? La investigación para la producción del conocimiento debe ser una práctica social autónoma y heterogénea. Los procesos de integración de la investigación deben ser pensados de manera institucional para la constitución de sistemas de investigación o políticas de conocimiento, y no como política de integración entre las ciencias. La nominación de la agenda de investigación o áreas de investigación no debe ser disciplinaria, debe hacerse en relación a problemas sociales o necesidades de transformación social.

Los sistemas de investigación existentes deben otorga igualdad en la estructuración de la investigación a proyectos de investigación de las áreas de ciencias sociales y humanísticas, y las otras ciencias naturales y exactas. Otorgando importancia a la función universitaria de investigación, despolitizando el presupuesto de la investigación, des privilegiando la administración y los concursos de investigación, redefinir las áreas de investigación y ejes problemáticos de la investigación.

Otros deben ampliar la posibilidad institucional desde las ciencias sociales de la investigación a problemas sociales o necesidades de transformación social, incluyendo en su estructura institucional comisiones de ciencias sociales de investigación, asignar recursos económicos para proyectos de investigación que permitan imaginar la transformación social, así como también para la publicación de los resultados de las investigaciones.

La autonomía y la heterogeneidad de la investigación social deben fortalecer la investigación desde otros centros de carácter privados de investigación como la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, AVANCSO, ASIES, CIRMA, etc. Estas instancias deberán de constituir redes de investigación para articular la investigación universitaria, pública o política para resolver las necesidades urgentes de las comunidades y las personas, así como de proponer transformaciones sociales. Es decir, la investigación debe trascender la institucionalidad universitaria, más allá de la ciencia, docencia o de la política, el conocimiento debe ser útil para la sociedad.

En Guatemala se debe promover una política del conocimiento de las ciencias y de investigación de su sociedad. Esto requiere desestructurar la experiencia institucional histórica de la educación superior y la ciencia social, esto para constituir institucional y políticamente una nueva experiencia, en el marco actual de la innovación tecnológica socialmente constituida para la reproducción del conocimiento.

Los nuevos sistemas de educación superior deben trascender la actual experiencia institucional, sus limitaciones e intereses individuales, el cambio debe reflejarse en la organización de la educación superior actual, pero debe impactar en el futuro inmediato. La política de investigación debe trascender el dogma de la ciencia y la experiencia institucional de la Universidad, sin embargo, tampoco debe alojarse en estructuras políticamente constituidas o en estructuras empresariales con intereses sectoriales.

El Estado deberá garantizar a las comunidades indígenas un sistema de educación superior para la reproducción de su conocimiento. Las nuevas universidades deberán hacer una educación superior distinta para no reproducir experiencias disfuncionales para los pueblos indígenas. La realidad social debe observarse como una multiplicidad de objetos y no objetos, a partir de alternativas disciplinarias específicas, dotadas de cultura y experiencia.

Otros valores, creencias y aspiraciones:

Para el desarrollo humano y la sostenibilidad de sus recursos naturales, la población "guatemalteca" requiere de "otros" valores o creencias, como un cambio de hábitos de las personas, de las comunidades, de la estructuración de la economía y de la política nacional o global. La estructuración del desarrollo humano y la implementación del paradigma de desarrollo en la universidad, implica asumir un nuevo discurso y práctica social en relación al medio ambiente y la calidad de vida de la población, es decir, se requiere también de cambios institucionales y de las personas en las instituciones.

El crecimiento de la población y su alimentación fue un problema abordado por Roberth Malthus, sin embargo, en la actualidad no se toma en cuenta lo que subyace a dicha tesis,

la población crece y la alimentación quizás ya no. El cambio de una sociedad agraria en una sociedad capitalista visibiliza una crisis en la seguridad alimentaria, pues al comprar el ser humano todo lo que necesita para consumo, no constituye un desarrollo sostenible; la producción de alimentos es hasta cierta manera imposible, porque las nuevas generaciones carecen de tierra, condición indispensable para la producción de alimentos. Entonces, la constitución de la estructura de la sociedad no es hacia una sociedad de consumo y capitalista, sino a otro tipo de sociedad con cultura más generosa con la naturaleza.

La pobreza indígena es un problema estructural en Guatemala, una solución estructural es abandonar la cultura campesina de vida transitando a una sociedad capitalista de consumo. Sin embargo, al pensar en el desarrollo sostenible, en vez de pensar por transitar por una sociedad capitalista de consumo, tenemos que abandonar dicha estructuración social y continuar con la estructuración campesina del Estado, esto para garantizar calidad de vida, seguridad alimentaria y sostenibilidad ambiental; entonces, la movilidad de la población deberá ser hacia el campo, hacia lo rural.

La población del área rural y la población de la ciudad tienen diferente calidad de vida y nivel de consumo. La ciudad de Guatemala no es imprescindible para otorgar mejor calidad de vida a la población que históricamente ha estructurado una sociedad agraria, mientras que los productos de alimentación que se producen en el área rural son comercializados en la ciudad.

En la ciudad o el campo, se debe desprivilegiar el delito del deterioro del medio ambiente, ya que desde una racionalidad económica y política capitalista se deteriora el medio ambiente y se afecta a la mayoría de la población, por ejemplo, hay empresarios que deterioran el medio ambiente explotando los recursos naturales con fines económicos, mientras hay población indígena luchando por su territorio y el cuidado de sus recursos naturales. El Estado evidentemente cree en el desarrollo sostenible, pero autorizan la explotación de los recursos naturales no renovables a empresas trasnacionales, constituyen la minería en Guatemala, degradando el entorno natural de los guatemaltecos, entonces la prosperidad es económica en una coyuntura para unos empresarios, políticos y extranjeros.

Transformación social ante el cambio ambiental

Con el transcurrir del tiempo y la estructuración de los Estados se ha constituido la propiedad privada de la tierra; también es evidente el deterioro del medio ambiente, los desastres naturales o las limitaciones para acceder a recursos naturales como el agua, los bosques, alimentos, etc. Por último, el cambio ambiental exige a todos la responsabilidad por la sostenibilidad ambiental; esto quizás constituye un argumento para un proceso complejo de transformación social.

Aunque pueden existir múltiples argumentos, sólo se mencionan algunos para justificar la urgencia de un cambio de actitud en relación al medio ambiente. Por ejemplo, la estructuración del latifundio como un régimen de tenencia de la tierra históricamente en Guatemala y el establecimiento de la propiedad privada de la tierra, limita a todos de alguna manera el cuidado de su entorno natural y la explotación de la naturaleza por otros, esto último requiere no sólo de autorizaciones políticas sino su penalización al generar mayor deterioro ambiental y otros daños a la población.

La marcha de proyectos económicos y empresariales de esta naturaleza, es autorizada por las autoridades municipales e instituciones políticas, postergando el bienestar de la población y la conservación del medio ambiente. En Guatemala hay proyectos de minería y actúan con la libertad para la explotación de algún recurso natural, mientras quienes protestan por su defensa son criminalizados por las autoridades e intereses personales o transnacionales.

De alguna manera, también somos corresponsables ante el deterioro del medio ambiente, consumiendo productos de la naturaleza o contaminando el espacio a través de la producción de basura inorgánica que el mismo sistema otorga. Los desastres naturales derivados de la contaminación de los ríos y lagos, del exceso o carencia de lluvias, así como de otros fenómenos naturales. También es importante mencionar, la carencia de los recursos naturales para las nuevas generaciones, la tierra para la producción de alimentos o dotarse de algunos recursos renovables.

La magnitud del cambio ambiental es global, sin embargo, los Estados deben definir políticas y cooperación para la protección del medio ambiente, junto a ello, cada una de las comunidades deberán exigir a todos cierta responsabilidad por la sostenibilidad ambiental. Esta política debe desestructurar la desigualdad económica y política constituida en torno a la explotación de los recursos naturales y la contaminación ambiental, garantizando de alguna manera el acceso de la mayoría de la población a los recursos naturales para la satisfacción de sus necesidades individuales; sin embargo, se debe promover la producción individual de alimentos, mientras se cuida el entorno natural.

La estructuración del "desarrollo sostenible" en la sociedad guatemalteca, requiere iniciar en el presente por el cambio de los fines en las instituciones públicas, el gobierno y el Estado, por ejemplo, el desarrollo sostenible debe tomarse en cuenta como valor social en la constitución de la institucionalización política de la ciencia y la tecnología, esto debe hacerse en la Universidad de San Carlos de Guatemala. En este sentido, el gobierno debe invertir en la educación superior para abrir la oportunidad del conocimiento a la mayoría de la población en Guatemala.

Bibliografía

Chakrabarty, Dipesh. *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*. España: TusQuets editores, 2008. 392 págs.

Dirección General de Investigación, Universidad de San Carlos de Guatemala. *Proyectos Ingresados, Convocatoria de Investigación 2009-2010*. s.e./s.f.

Giddens, Anthony. *Sociología*. Tercera edición. España: Alianza Editorial, 1999. 819 págs.

Malthus, Tomás Roberth. *Ensayo sobre el principio de la población*. Madrid: Establecimiento Literario de D. Lucas González y compañía, 1846. 384 págs.

Wallerstein, Emmanuel. *El legado de la sociología, la promesa por cumplir*. Venezuela: Editorial Nueva Sociedad, 1999. 116 págs.