

DIALOGISMO Y ETNICIDAD**

José Alejos García*

Introducción

La antropología mesoamericana se ha caracterizado por un interés muy marcado en las culturas indígenas cuyos vestigios arqueológicos muestran el desarrollo de una alta civilización. De hecho, en sus inicios la investigación se orientó a dar respuestas a las incógnitas arqueológicas y la etnología trabajó en el campo con comunidades indígenas contemporáneas, buscando pistas para la reconstrucción de las sociedades antiguas, más que para el análisis de las realidades presentes.

Sin duda, esa fascinación por los enigmas arqueológicos continúa, en parte estimulada por las políticas y presupuestos para la investigación. No olvidemos que lo exótico, monumental y distante de las culturas indígenas del pasado remoto, han sido artículos de consumo para la ideología nacionalista del Estado. Claro que hoy día, la investigación en Centroamérica y México se ha diversificado enormemente y ya no

se encuentra del todo sobredeterminada por la arqueoetnología.

Algo similar ocurrió con las teorías antropológicas que se emplearon en la investigación de la cultura y la sociedad indígenas contemporáneas. Hasta tiempos recientes, las corrientes dominantes centraron su atención en la especificidad de lo indígena en contraste con lo occidental, en la diferencia más que en la relación. Las etnografías "clásicas" y los estudios de comunidad son buenos ejemplos de ello. El resultado ha sido un volumen considerable de información etnográfica, pero que ha creado una imagen global de los indígenas como seres *sui generis*, aislados, ajenos al mundo moderno, cuyas instituciones eran funcionales y armónicas al interior de "comunidades corporativas cerradas", pero amenazados por el proceso aculturativo de Occidente.

Científicos sociales nacionales reaccionaron ante esa antropología

* Antropólogo guatemalteco. Investigador del Centro de Estudios Mayas de la UNAM.

** Una versión anterior de este trabajo fue presentada como ponencia en el Primer Congreso Centroamericano de Antropología, San José de Costa Rica, Octubre de 1994.

"culturalista", algunos cuestionándola desde posturas marxistas. En sus investigaciones, el marco global de referencia es la sociedad nacional, el análisis y la interpretación se centran en las relaciones entre las clases sociales. Los indígenas son asumidos de entrada como parte de la sociedad, por su ubicación en la estructura de clases. Esa postura sociológica ha permitido dar explicación a los procesos y estructuras de nivel nacional, aunque desestimando los aspectos culturales como la etnicidad, quizás por su misma oposición al "culturalismo".

El objetivo de este trabajo es formular una crítica al positivismo que ha permeado a la Antropología y a otras ciencias sociales en nuestros países. Esta crítica la realizo exponiendo ideas teóricas del filósofo Mijail Bajtín, que me parecen de un gran valor para el avance de una antropología dialógica.

Positivismo y Etnicidad

La filosofía positivista ha tenido una influencia enorme en las ciencias y las humanidades del siglo XX. A pesar de las fuertes críticas que ha recibido, el positivismo continúa siendo una concepción del mundo reconocida y que circula en diversos ambientes académicos, si bien no siempre de modo explícito. Su influencia es notable en las investigaciones sobre cuestiones de etnicidad, particularmente en temas como la identidad étnica. Por encima de las diferencias teóricas e ideológicas, las investigaciones han tendido a establecer las identidades étnicas en términos de esencias y de diferencias sustantivas

absolutas. *Yo y el otro* son asumidos como objetos distintos, que se definen por sus propios atributos, o por el contraste entre ambos. Los grupos indígenas han sido definidos de acuerdo a rasgos característicos, por sus manifestaciones materiales e intelectuales, o por sus relaciones interétnicas, pero buscando siempre sustancias absolutas.

Otra actitud positivista que prevalece en las ciencias sociales es la postura de autoridad de parte del investigador frente al sujeto investigado. Esto se observa en los libros de Antropología en los que el autor ejerce un control absoluto sobre el lenguaje. El antropólogo es quien habla del otro, por el otro, quien lo describe según sus términos, en virtud de su autoridad para hablar. De esta manera, los sujetos se convierten en objetos sin voz propia. Lo que en su origen fue producto de un diálogo se vuelve un monólogo que cosifica a los sujetos y los despoja de su posibilidad de expresarse por sí mismos, si no es a través del discurso del autor.

Esa postura es evidente en la Antropología del área maya, que ha privilegiado el estudio de la cultura indígena. Esta es descrita e interpretada asumiendo a las comunidades como sistemas cerrados, sin mayor relación con los contextos sociohistóricos más amplios.¹ El modelo de cultura ha sido el de una unidad autodefinida, compuesta de elementos jerarquizados, relacionados funcionalmente entre sí, pero sin mayores nexos con "el exterior". Eso ha producido una imagen del indígena como un ser absolutamente

distinto a una otredad "*ladina*", con la que mantiene en todo caso, relaciones de oposición. Es el caso de la célebre dicotomía indio/ladino, que la Antropología norteamericana se ha encargado de postular y difundir como "*la contradicción fundamental*"²

En realidad, muy poco se ha hecho por conocer en profundidad a los llamados "*ladinos*". Es común encontrar en la literatura, que esa otredad ladina es asumida como algo dado, como -ya conocido- y por lo tanto, que no necesita estudio. Los ladinos son vistos como los representantes regionales de la cultura occidental, de la sociedad urbana o nacional, en contraste con la comunidad indígena.³ Incluso en las etnografías se pueden observar cargas peyorativas hacia los ladinos, en contraste con "*los valores de los nativos*", pero sin profundizar en la relación.

Ha privado una enorme ambigüedad en el uso del término *ladino*, que de manera frecuente se emplea para referirse ya no sólo a los "*mestizos hispanohablantes*", sino a los no indígenas en general. Eso ha producido un grave efecto de ocultamiento de otros sectores de poder, como son los extranjeros occidentales.⁴ De hecho, si consideramos su enorme peso cualitativo, a pesar de su reducido número, resulta aún más grave el que no existan investigaciones acerca de la presencia y dominación de los occidentales y su cultura.⁵

Hasta tiempos recientes, la investigación antropológica en nuestros países estaba en manos de personal e institu-

ciones extranjeras, sobre todo norteamericanos. Aún hoy en día, buena parte del financiamiento, recursos y lineamientos para la investigación y "*el desarrollo*" nos llegan de fuera. Asimismo, el hecho de que en las etnografías el antropólogo no sea parte del paisaje descrito y menos aún las compañías e intereses de sus congéneres, nos lleva a pensar que quizás la omisión no sea sólo una miopía intelectual producto del positivismo, sino algo más: un ejercicio de poder a través del lenguaje de la ciencia. Ese positivismo que ha permeado la investigación antropológica en nuestros países, en busca de la esencia de objetos, que son a fin de cuentas construcciones teóricas, no sólo ha producido imágenes simplistas y oscuras de la realidad, sino que ha ocultado agendas ideológicas-políticas con que operan sus investigadores.⁶

Dialogismo y etnicidad

El pensamiento de Mijail Bajtín es de un extraordinario valor para la antropología, en particular para la investigación etnológica. Su concepción de la cultura constituye una propuesta llena de recursos teóricos y metodológicos para la realización de un nuevo tipo de investigación humanística. La obra intelectual de Bajtín se produjo en medios filosóficos y literarios, pero como veremos a continuación, conceptos como *dialogismo*, enunciado en discurso, entre otros, permiten una aproximación distinta y original al fenómeno antropológico.

La concepción de Bajtín acerca de la cultura y la sociedad se fundamenta en su filosofía del lenguaje. Para él, el

lenguaje es un fenómeno social por naturaleza, es un instrumento esencial para la vida en sociedad. Por su medio nos relacionamos con el mundo, nos comunicamos e identificamos entre nosotros, interactuamos como miembros de una diversidad de grupos. El lenguaje es el vehículo primordial de la comunicación y la interacción social y por lo tanto, conocerlo es conocer a la sociedad. Son ambos parte de lo mismo.

En este sentido, Bajtín señala que los términos *palabra y oración* se refieren a la naturaleza gramatical de la lengua y son unidades para su análisis en tanto que sistema lingüístico. Sin embargo, no pueden ser la unidad de análisis para el estudio de la lengua viva, porque el lenguaje natural, cotidiano, es fundamentalmente una actividad social. La lengua como realidad sociológica se manifiesta discursivamente, es un fenómeno ideológico, político y su unidad básica debe ser el enunciado. Un enunciado, además de su significado lingüístico tiene sentido por ser la expresión verbal de la interacción social. Lo enunciado son siempre totalidades de sentido.

Porque el lenguaje participa de la vida a través de los enunciados concretos que lo realizan, así como la vida participa del lenguaje a través de los enunciados... Todo enunciado es un eslabón en la cadena, muy complejamente organizada, de otros enunciados. (Bajtín 1982:251).

Un enunciado no puede comprenderse y explicarse si se toma en cuenta sólo su objeto y su significado, pues

además es portador de sentido, siempre *"contesta... expresa la actitud del hablante hacia los enunciados ajenos y no únicamente su actitud hacia el objeto de su propio enunciado... nuestro mismo pensamiento... se origina y se forma en el proceso de interacción y lucha con pensamientos ajenos"*. (ibid. 282).

El concepto de dialogismo se vincula integralmente a los de enunciado y discurso en el pensamiento bajtiniano. Un enunciado es siempre parte de una relación dialógica, porque existe sólo en función de otro enunciado. Las relaciones dialógicas presuponen la presencia de una lengua, pero no existen en el sistema de lengua, ya que son en esencia relaciones entre sentidos *"cuyos participantes pueden ser únicamente enunciados completos... detrás de los cuales están... los sujetos discursivos reales o potenciales"* (ibid.316). Es claro que para Bajtín, las relaciones dialógicas son mucho más amplias que el discurso dialogado, pudiendo alcanzar un alto grado de abstracción:

las relaciones dialógicas, por supuesto, no coinciden en absoluto con las relaciones que se establecen entre las réplicas de un diálogo real, por ser mucho más abarcadoras, heterogéneas y complejas. Dos enunciados alejados uno del otro en el tiempo y en el espacio y que no saben nada uno del otro si los confrontamos en cuanto a su sentido y si manifiestan en esta confrontación alguna convergencia de sentidos.. revelan una relación dialógica (ibid. 317).

Aprendemos a hablar a partir de la lengua materna, es decir, escuchando enunciados ajenos, que cuando niños

aprendemos y reelaboramos dialógicamente⁷ Ahora bien, el enunciado está compuesto por lo dado, pero también por lo creado, ya que *"un enunciado nunca es sólo reflejo o expresión de algo ya existente, dado y concluido. Un enunciado siempre crea algo que nunca había existido, algo absolutamente nuevo e irrepetible, algo que siempre tiene que ver con los valores... pero lo creado siempre se crea de lo dado"* (Ibid. 312) Así, lo dado es lo preexistente, lo ya dicho, es el discurso ajeno, que desde el origen ha modelado al pensamiento propio.⁸ Pero al mismo tiempo, todo enunciado es a su vez un acto nuevo, que responde a circunstancia originales, a un contexto nuevo que define su sentido concreto.

Bajtín señala que en la investigación científica, los enunciados deben ser vistos como *textos verbales* de la realidad empírica. Los textos son la materia prima y el punto de partida de las disciplinas humanísticas, cuyo *"objeto real es el hombre social... no hay posibilidades de llegar a él y a su vida... sino a través de los textos signícos creados o por crear... la investigación se convierte [así] en interrogación y plática, o sea en diálogo"*. (Ibid. 305).

Los textos no se reducen a las expresiones verbales, ya que en realidad *"todo acto humano es un texto en potencia y puede ser comprendido... tan sólo dentro del contexto dialógico de su tiempo"*. Todo texto posee un sujeto que es el autor y un segundo sujeto que reproduce al texto original. De allí que toda *relación dialógica* implique el encuentro de dos sujetos, de dos autores, el encuentro de los dos textos, *"del que ya está dado y del que se está creando como una reacción al primero"* (Ibid. 297-298)

Con esta concepción, Bajtín plantea su crítica a tendencia cosificante que se opera en las ciencias sociales. Para él, un sujeto puede ser un objeto de conocimiento de la ciencia, pero no puede ser percibido ni estudiado como una cosa, *"puesto que siendo sujeto no puede, si sigue siéndolo, permanecer sin voz; por lo tanto su conocimiento sólo puede tener carácter dialógico"*. (Ibid. 383).

Asimismo critica al realismo literario, que a menudo cosifica al hombre y no constituye en definitiva un acercamiento hacia el hombre. El naturalismo, con su tendencia a explicar causalmente las acciones e ideas del hombre lo cosifica aún más. Bajtín considera que el enfoque *"inductivo"*, supuestamente propio del realismo, es una explicación causal y cosificante, donde las voces se convierten en indicios de las cosas y *"no pueden ser contestadas ni discutidas... la actitud dialógica hacia esta clase de voces se apaga"* (Ibid. 304).

Esta crítica de Bajtín parte de su distinción entre un discurso monológico de otro propiamente dialógico. El primero ocurre cuando el autor de una obra literaria convierte al diálogo en una forma vacía y en una interacción sin vida, sistemática, que se vuelve una mera relación entre opuestos, un contacto de cosas más que de gente. En contraste con lo anterior, Bajtín identifica la *polifonía* como un rasgo característico de la obra de Dostoievski, porque en ella se da un cambio fundamental en la posición del autor en su obra, que incluye la participación activa de una multiplicidad de voces. Según Bajtín, para que una obra literaria sea polifó-

nica, los personajes deben ser no sólo objetos del discurso autorial, sino también sujetos con su propio discurso directamente significativo.⁹

El otro y yo

No puede haber un sentido -en sí- porque un sentido existe tan solo para un otro sentido (Ibid. 368).

Ya hemos visto que para Bajtin, comprender al autor de un texto es ver y comprender la otra conciencia, la conciencia ajena. *"El ver y comprender al autor de una obra literaria significa ver y comprender la otra conciencia, la conciencia ajena con todo su mundo, es decir, comprender al otro sujeto."* (Ibid.302).

Esta perspectiva, eminentemente relacional, fundamenta a su vez la concepción de Bajtin sobre la identidad y la otredad. Para él, ser significa ser para otro y a través del otro, ser para sí mismo; *"mirando al fondo de sí mismo el hombre encuentra los ojos del otro o ve con los ojos del otro."* (Ibid. 328).

Yo existe sólo en relación con un tú, *"yo me conozco y llego a ser yo mismo sólo al manifestarme para el otro, a través del otro y con la ayuda del otro. Los actos más importantes que constituyen la autoconciencia se determinan por relación a la otra conciencia"*.¹⁰

Bajtin propone una ontología en la cual, el yo se estructura a partir del otro. Yo y el otro son entidades complementarias, más que alteridades. Al hablar, el yo siempre se dirige al otro, en respuesta a lo ya dicho y anticipando sus respuestas. El hombre aprende a hablar a partir

del discurso ajeno y mantiene con éste una relación intrínseca a lo largo de toda la vida.¹¹

Bubnova observa que la concepción ontológica de Bajtin plantea una *"arquitectónica del mundo real vivenciado a partir de la triple óptica: yo para mí, otro -para - mí, yo -para otro. El mundo es espacio para los actos del hombre, concebidos como actos éticos porque se llevan a cabo para el otro, bajo la mirada del otro"*. (1994).

Como podrá apreciarse, esta arquitectónica es de fundamental importancia para la investigación etnológica. En ella se establece que para llegar a entender la identidad de un sujeto social no basta con definirlo como un objeto específico, pues en el fondo se le estaría asumiendo en términos de *"el otro-para-mí"*, sino que deben considerarse como parte de su identidad lo que él es para sí mismo y lo que él significa para el otro. En otras palabras, es necesario considerar los tres ejes de identidad para entender quién es quién. Se trata, en cada caso, de un triple juego de imágenes: una autoimagen, la imagen que de mí tiene el otro y la imagen que yo tengo del otro.

Esas relaciones de ego con sus componentes referenciales presentan siempre cargas o valencias positivas y negativas, de acuerdo con los intereses y posiciones en juego al interior de determinados campos. Un individuo vive una red de relaciones de afinidades, antipatías, alianzas y luchas, como parte de su vida en sociedad, que en gran medida hereda y reproduce como un *habitus*, pero que también cambia como resultado de la historia.

CONCLUSIONES

Al inicio de este escrito critiqué el trasfondo positivista de las investigaciones antropológicas que han descrito e interpretado al indígena aislándolo del conjunto de la sociedad. Este método de análisis ha dado sus frutos y aportes valiosos, como lo muestra el volumen de investigaciones sobre nuestros países. Sin embargo, también, ha creado ideas erróneas y ha oscurecido realidades decisivas, como son la presencia de otros actores sociales que intervienen en la identidad misma del indígena y que tienen a su vez identidades propias.

Esta resumida lectura de Bajtín nos hace ver que lo *étnico* es demasiado complejo y dinámico, para ser abarcado desde una postura unidimensional. Por ello, si se quiere entender quién es es determinado sujeto social, es necesario incorporar a todos los involucrados, porque es entre todos como se establecen las identidades y las diferencias.

Uno de esos actores es el investigador mismo. En las etnografías, es fundamental que el autor se asuma como tal, como un otro en relación al sujeto de quien habla. Como un participante activo, puesto que si los datos del campo son producto de la interacción entre el

etnógrafo y la comunidad, si éste fue el destinatario del enunciado, su presencia es parte intrínseca del sentido de lo dicho. Ese carácter dialógico de las relaciones interpersonales en el terreno debe reflejarse en la obra misma, de manera que la voz del antropólogo se escuche con las voces de los otros sujetos.¹²

Se trata pues, de lograr una "*comprensión creativa*" eminentemente dialógica, que implica, no la concepción monológica del investigador - autoridad que describe al *otro*, pero tampoco el pretender convertirse en el *otro*, como plantean los etno-cienticistas. Al contrario, sin que nadie anule su propia personalidad ni su posición, debe establecerse una relación, en que ni uno ni otro pierdan su capacidad de participación, donde la posición de "*exterioridad*" del investigador, sea precisamente lo que posibilite el diálogo y la comprensión profunda de una cultura. El antropólogo debe asumir lo que Bajtín llama una *exotopía*, en la que se reconozca como investigador, pero renunciando a un control monopólico sobre el significado, para posibilitar así el encuentro con los otros sujetos en un mismo plano y establecer así un verdadero diálogo.

NOTAS

- 1 Véase los trabajos de Redfield, Tax y otros de sus colegas, donde el universo de análisis es la "*pequeña comunidad*" o el "*Municipio*".
- 2 Al respecto, véase las investigaciones realizadas en Guatemala por R. N. Adams y seguidores. Nash (1989) entre otros, reafirma esa vieja postura culturalista.
- 3 Véase al respecto la crítica de Kleiman (1989).
- 4 Es sintomático que ese ocultamiento de la presencia extranjera mediante la palabra ladino, ocurra justamente en el discurso de los antropólogos extranjeros. Véase como un ejemplo el estudio de Adams. (1964:21) sobre los ladinos guatemaltecos.
- 5 Cf. Alejos García (1992).
- 6 Una crítica en ese sentido la ha formulado Beourdieu, al señalar el epistemocentrismo, intelectualismo o teoricismo del científico social. (1992).
- 7 Por ello, Bajtín dice que "*la conciencia del hombre despierta envuelta en la conciencia ajena*" (Ibid. 360)-
- 8 Discurso ajeno es un discurso en el discurso, enunciado dentro de otro enunciado, pero al mismo tiempo es discurso sobre otro discurso, enunciado acerca de otro enunciado. (Voloshinov, 1992: 155)
- 9 Cf. Morson y Emerson (1990:57, 239).
- 10 Cita en Silvestri y Blanck (1993: 104).
- 11 Esta concepción del mundo de Bajtín nos permite visualizar la "*cuestión étnica*" con un profundo sentido relacional. El mismo Bourdieu, quien ha recibido un fuerte influjo del pensamiento bajtiniano, reconoce que "*lo real es relacional... lo que existe en el mundo social son relaciones.*" El campo, uno de los conceptos teóricos más importantes, Bourdieu lo define como "*una red, o una configuración de relaciones objetivas entre posiciones*". (1992:72).
- 12 Bourdieu (1992) sostiene esta misma perspectiva, pero critica a los antropólogos posmodernos que, al reconocerse como autores, terminan haciendo una reificación de su ego.

BIBLIOGRAFIA

Adams, Richard N. *Encuesta sobre la cultura de los ladinos en Guatemala*, Guatemala, Seminario de Integración Social Guatemalteca. 1964.

Alejos García, José. "Los mayas: discurso y realidad". *Estudios de Cultura Maya*, Vol. XVIII, pp. 487-502. 1991.

——— Mosojántel. *Etnografía del discurso agrarista entre los ch'oles de Chiapas*. México, UNAM. 1994.

Ayer, Alfred. *Logical Positivism*, Nueva York, The Free Press. 1959.

Bajtín, Mijail. *Estética de la creación verbal*. México, Siglo XXI. 1982.

——— *La poética de Dostoievski*, México, Fondo de Cultura Económica. 1986.

——— *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*, México, Alianza. 1993.

Bourdieu, Pierre. *Sociología y cultura*, México, CONACULTA / Grijalbo. 1990.

——— *Language and Symbolic Power*, Cambridge, Harvard University Press. 1991.

——— y L. Wacquant. *Rapónses*. Pour

une anthropologie réflexive, Paris, Editions du Seuil. 1992

Bubnova, Tatiana. "El texto literario, producto de interacción verbal. Teoría del enunciado en Bajtín", *Acta Poética*, México, (4-5) pp. 215-233. 1983.

——— "Bajtín como fenómeno de la recepción", (manuscrito). 1994

Clifford, James y George Marcus (editores) *Writing culture*, California, University of California Press. 1986.

Foucautl, Michel. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México, Siglo XXI (c. 1966). 1981.

Kleimann, Uta. *Ladinos en el municipio de Tenejapa*. Tesis de maestría, Universidad de Hamburgo (traducción de W. Ruplin, CEI-UNACH, Chiapas). 1989.

La Farge, Oliver. "Maya ethnology: the Sequence of Cultures", Linton, Lothrop et al. *The Maya and their neighbors* [1940], Nueva York, Cooper Square Publishers, pp. 281-291.

Luhmann, Niklas. *Ilustración sociológica*, Buenos Aires, Editorial Sur. 1973.

Malcuzyński, Pierrette (Editora). **Socio-críticas, prácticas textuales, cultura de fronteras**, Amsterdam, Ediciones Rodopi. 1991.

Morson, Gary, y Caryl Emerson. 1990. **Mikhail Bakhtin. Creation of a Prosaics**. Stanford, Stanford University Press. 1990.

Nash Manning. **The Cauldron of ethnicity in the Modern World**. Chicago

y Londres, The University of Chicago Press. 1989.

Silvestri, Adriana y Guillermo Blanck. **Bajtín y Vigotski: la organización semiótica de la conciencia**, Barcelona, Editorial Anthropos. 1993.

Voloshinov, Valentin. **El marxismo y la filosofía del lenguaje**. Madrid, Alianza Editorial. 1992.

GUATEMALA: RETOS DE NACION Y DEMOCRACIA POSIBLE EN UNA SOCIEDAD FRAGMENTADA

Morna Macleod*

En estos tiempos, al estar concluyendo las negociaciones de paz en Guatemala, es oportuno hacer una reflexión sobre los retos y desafíos que enfrenta el país después de treinta y cinco años de conflicto armado interno. Este conflicto, dicho sea de paso, es a la vez expresión de una serie de problemas no resueltos de la vida nacional, algunos de los cuales datan desde la conquista y el período colonial.

Se considera pertinente basarse en el concepto desarrollado por Carlos Vilas de "*sociedad fragmentada*" como un recurso útil para explorar y analizar la realidad guatemalteca. No obstante, el propósito no es que la reflexión que aquí se hace se circunscriba al tema de la fragmentación. Se parte de la noción de que en una sociedad hay múltiples lógicas imperantes, algunas de las cuales se articulan o son potencialmente articuladoras, mientras que otras son de ruptura y de atomización.

La sociedad fragmentada, en este enfoque, es la expresión del conjunto de estas lógicas, donde predominan las dinámicas divisorias y atomizadoras, pero donde también se encuentran, dentro de los fragmentos, lazos cohesionadores y consensos en estado embrionario. Se quiere a la vez explorar los ejes articuladores que se están perfilando como elementos para la creación de un proyecto alternativo para el futuro del país. En este sentido, se explorarán algunos de los hilos que están contribuyendo a reparar y reelaborar el tejido social desgarrado de la sociedad guatemalteca.

Se desea explorar los rasgos y la naturaleza de la fragmentación y su interiorización en el pueblo guatemalteco. No se trata de una investigación académica, aunque toma elementos teóricos para su análisis; es más bien un esfuerzo de tránsito lo más fluido posible, entre la reflexión teórica y la

* Licenciatura en Letras Inglesas y Pedagogía, Universidad de York, Inglaterra. Maestría en Estudios Latinoamericanos, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Investigadora y Consultora en Desarrollo.

observación de los acontecimientos. Se transitará entre el análisis y la descripción, entre lo macro y lo micro, bajo el entendido de que estas descripciones de lo micro ilustran la premisa central de la fragmentación.

Por otra parte, se intentará rescatar lo "subjetivo" de la realidad guatemalteca. Esto último ha sido y es un área poco explicitada, poco valorizada, por no ajustarse a los cánones tradicionales ni de las ciencias políticas y sociales, ni de la política. Este es el terreno de las actitudes y los valores, de las especificidades y la idiosincrasia de la sociedad guatemalteca. En este terreno borroso y desdibujado también se propone encontrar pistas para entender lo que aquí se ha denominado la fragmentación de la sociedad guatemalteca, así como elementos para su probable articulación.

Se argumentará en este trabajo que no sólo no hay una nación consolidada en Guatemala, sino que *contrario sensu*, han imperado políticas explícitas e implícitas de división y de fragmentación. A la vez, la fragmentación es multifacética, pues se entreteje con dinámicas económicas, histórico-sociales, culturales, ideológicas, psicológicas y políticas. Para fines de claridad (ya que existe una relación íntima entre los diferentes aspectos, haciendo difícil desentrañarlos), se tratará cada área por separado. Por tratarse de un campo tan vasto, se tiene plena conciencia de que cada tema por sí solo amerita estudio. La intención es dar una visión panorámica, un "pincelazo de la realidad guatemalteca", sabiendo que eso llevará

a grandes simplificaciones así como a correr el riesgo de no superar la superficialidad en el análisis.

El concepto de sociedad fragmentada.

Varios académicos que tratan la realidad de América Latina han analizado -con o sin el uso explícito de la categoría "sociedad fragmentada" -la atomización, la heterogeneidad y el traslape y no-correspondencia de diferentes modalidades de las sociedades latinoamericanas. Dichos análisis consideran como causa fundamental su condición de países producto de la invasión y colonización, insertos -con una posición de desventaja-en la periferia capitalista, con un papel reactivo y dependiente. La fragmentación se da a diferentes niveles y en diferentes esferas. Norbert Lechner da una descripción a "vuelo de pluma" de las diferentes expresiones del proceso de fragmentación:

"... [Hay] diferencias étnicas, corte entre ciudad y campo, entre sierra y costa, distancia entre la economía exportadora y la economía de subsistencia, divorcio entre el circuito financiero y el proceso de producción. La sociedad civil consiste en un archipiélago de unidades sociales relativamente aisladas. El espacio estatal recortado por los límites fronterizos no se funda en una comunidad social. No hay una base material común a todos los habitantes.... La heterogeneidad estructural no es solamente un fenómeno económico. La dispersión de la esfera económica se

reproduce a nivel social, político y cultural. A falta de un elemento aglutinador no existe una estructura social propiamente como tal; hay estructuras yuxta y sobrepuestas (el fenómeno de la "marginalidad" es una expresión primordial de este traslape). Tampoco existe una estructura política propiamente tal. La preponderancia del aparato estatal como el latente totalitarismo ideológico de los partidos son formas de compensar la falta de articulación entre los ciudadanos.... Tampoco existe un sistema de valores, normas y símbolos compartidos por todos. No hay -en sus significados literales e ideológicos- un "sentido común". (Lechner, 1977, pp. 59-60)

Esta cita ilustra los diferentes planos y esferas de la fragmentación, incluyendo lo histórico, lo económico, lo socio-político, lo demográfico, lo cultural, lo ideológico, la cuestión de la nación y el ejercicio del poder. Se trata de un continente fragmentado, con múltiples rupturas, procesos truncados y yuxtapuestos. Empero, la fragmentación en el continente no es homogénea: los niveles y manifestaciones de la fragmentación en los países latinoamericanos responden a muchos factores, sobre todo a las condiciones imperantes antes de la conquista y al proceso de colonización.

Así, los centros de mayor densidad de población, con mayores niveles de avances y de desarrollo previos a la Conquista, son paradójicamente los que hoy en día muestran mayor grado de fragmentación. Ello ocurrió justamente

porque en estas zonas geográficas no se logró eliminar ni asimilar la civilización preexistente, la cual permaneció pero en forma yuxtapuesta y subyugada. La abundancia de mano de obra existente significaba, por una parte, que eran lugares propicios para el establecimiento de los Virreinos y las Capitanías Generales, pero por otra, que no era urgente garantizar su reproducción, por lo que se propició desde aquel tiempo su sobreexplotación. Con los procesos de independencia esta situación no varió sustancialmente, pues por tratarse de mano de obra "conquistada", el proyecto colonial no tuvo la intención de integrar a la población indígena al "modelo occidental", ni mucho menos de articular un proyecto de síntesis entre lo occidental y lo originario, con lo que se fomentó la perpetuación de un colonialismo interno.

Así, en el abanico latinoamericano, en un extremo tenemos países como Guatemala, con altísimos grados de fragmentación. En el otro extremo se encuentran países como Chile, en los cuales los españoles eliminaron a gran parte de la relativamente escasa población nativa. Después de la Colonia, en estos últimos países hubo un considerable flujo de inmigrantes provenientes de Europa, con ideas y pautas culturales occidentales, y dada la escasez de mano de obra, con amplias garantías para su reproducción. Aunque la fragmentación persiste en países como Chile -en gran medida por su ubicación en la periferia capitalista-, se puede decir que se logró la consolidación y funcionamiento de un Estado-Nación.

El entorno histórico.

Se entiende así, que la fragmentación de la sociedad guatemalteca tiene profundas raíces históricas, la mayoría de las cuales se ubican a partir de la conquista y del periodo colonial. Al momento de la conquista, estaban en proceso de consolidación cuatro formaciones sociales, a saber, el K'iche', el Mam, el Kaqchikel y el Zutuhil. La conquista truncó este proceso. La civilización maya posclásica fue reemplazada de golpe por un sistema colonial de repartos y encomiendas, de superexplotación y opresión, es decir, el nuevo modelo transformó radicalmente el esquema de relaciones sociales. El modelo colonial redefinió las relaciones de los pueblos, a partir de entonces subordinadas, basándose fundamentalmente en el uso intensivo de su abundante mano de obra (con poca atención a sus procesos de reproducción) y en su exclusión política, social y cultural.

El trauma de la "invasión" fue seguido por la independencia de 1821, que tampoco resolvió las contradicciones fundamentales entre el pueblo nativo "subyugado" y el proyecto post-independientista. Como se verá más adelante, se trataba de forjar una nación, una patria, con conceptos y valores netamente occidentales, resaltando el papel individual y de ciertos valores como el de la propiedad privada, haciendo caso omiso del acervo cultural y de la cosmovisión mayas. La no-inclusión del pueblo maya en la concepción de la nación guatemalteca es uno de los factores estructurales internos¹ fundamentales que explican la

fragmentación de la sociedad guatemalteca. Otro factor es el patrón de distribución de la riqueza, que se expresa en la extrema concentración de la tierra y de la riqueza acumulada en unas cuantas manos, así como en la desigual distribución del ingreso.

El tercer factor estructural interno -que forma parte sistémica del ejercicio del poder en Guatemala- es la *impunidad*. La impunidad divide a la sociedad entre los que detentan el poder, es decir, los que están "por encima" de la ley y no tienen que rendir cuentas a nadie,² y la población víctima de la impunidad, que no puede acudir efectivamente al amparo de la ley o ejercer plenamente sus derechos.

Por otra parte, la militarización se ha convertido en un soporte clave de la impunidad en Guatemala, como parte de la modalidad moderna del ejercicio del poder desde el derrocamiento de los gobiernos democráticos de 1944-1954. Como contraste, las dictaduras militares de antaño no recurrían a la militarización de los espacios civiles, sino que, por el contrario, trataban de mantenerlos cerrados.

La impunidad tiene un carácter más amplio, como un eje que atraviesa la vida nacional guatemalteca en su conjunto, pues se extiende desde la represión política hasta las políticas de terror, pasando por la delincuencia común, la corrupción, la burocracia y los abusos cotidianos y locales de poder. La impunidad es la piedra angular y base de la cultura autoritaria y del ejercicio

despótico del poder que datan desde la Conquista, adquiriendo nuevas dimensiones con las políticas de contrainsurgencia de los últimos treinta años.

Discriminación y racismo.

Se considera que el racismo -la expresión generalizada de las políticas y actitudes excluyentes- es uno de los ejes fundamentales de la fragmentación de la sociedad en Guatemala. Según Gustavo Palma, en las épocas post-independencia y liberal se hacía caso omiso de la existencia (pasado y presente) de los mayas. Después de ser "redescubierta" la civilización maya por los arqueólogos y antropólogos extranjeros, la ideología dominante incorporó una mitificación de la gloria del pasado del imperio maya, reduciendo la cultura y tradiciones mayas actuales a lo exótico, lo pintoresco y al "folklore". Los indios de ahora, en cambio -columna vertebral de la fuerza de trabajo de Guatemala-, son descalificados como "haraganes, ignorantes, ladrones, sucios, poco confiables", etc.

Es importante entender la naturaleza y las implicaciones del racismo en Guatemala. En primer lugar, desde la conquista, es una de las formas adoptadas por los españoles y luego por los criollos y ladinos para ejercer su dominación a través de la opresión, es decir, por parte de una minoría sobre la gran mayoría de la población. Así, por ejemplo, en la época colonial hubo una amplia polémica acerca de si los indios tenían alma, es decir, si eran seres humanos.

El segundo componente constitutivo del racismo es el argumento que justifica la super-explotación de la cual los indígenas han sido objeto desde entonces. Se esgrimió que como eran "seres inferiores", sólo servían para realizar trabajo pesado. La oligarquía que se formó y se nutrió de la mano de obra indígena como su eje principal de acumulación, hoy en día, 500 años después, sigue contando en sus filas con personas que se jactan de su "*sangre pura*" española (porque tienen sangre RH 0-, común en el país vasco, España, pero que es rara en América Latina), diferenciándose así de los ladinos e indígenas. El hecho de que se sigan considerando como europeos, a pesar de su permanencia generacional durante siglos en Guatemala, demuestra un desdoblamiento en la mentalidad oligárquica, una falta de consolidación de identidad, que se caracteriza más por "lo que no se es" que por "lo que se es". (Casaús Arzú, Fanon, etc.).

Estas creaciones son sólo un componente de la fragmentación de la sociedad guatemalteca. El racismo en Guatemala es el nudo central de la ideología oligárquica (Casaús Arzú, 1992), que sigue predominando en la cultura política de las clases dominantes y permea a la sociedad guatemalteca en su conjunto. El racismo es siempre expresión de miedo hacia "el otro". Para las clases dominantes, como se dijo, el racismo sirve de justificación para la sobreexplotación de los sectores subalternos (indígenas o no). Para los ladinos pobres, el racismo los diferencia de los sectores más excluidos de la sociedad

-“soy pobre, pero no soy indio”-. Severo Martínez Peláez documenta las formas en las que las clases dominantes, desde la independencia y sobre todo en la época liberal y durante la dictadura de Ubico, han ejercido una política de dividir para reinar:

“A las haciendas van los indios obligatoriamente; los mestizos no, pero para éstos, está abierto el campo de colaborar en el control de los indios. Los mestizos aparecen en las haciendas como trabajadores de confianza, de relativa confianza. Una confianza que a ellos les interesa mucho. Desde aquel remoto entonces, al ladino le conviene patear al indio, para que lo vea su patrón”. (Martínez Peláez, 1992, p. 125)

El racismo se ha plasmado en leyes, decretos y disposiciones municipales. Así, por ejemplo, en la época liberal, en el proceso de acumulación originaria a partir del cultivo del café, no sólo se expropiaron grandes extensiones de terrenos comunales, sino que a la vez se reintrodujeron formas coloniales de trabajo forzoso, como son los “mandamientos” y las “habilitaciones”, se introdujo una ley de vialidad y posteriormente el sistema de peones endeudados y vinculados a las fincas. También hubo trabajo forzoso para construir caminos, puentes y ferrocarriles.

Durante la dictadura de Jorge Ubico, se dictó la Ley de Vagancia, a través de la cual la población masculina con menos de 30 cuerdas de tierra estaba obligada a prestar servicios y mano de

obra casi gratuita para construir la infraestructura para el beneficio de los complejos agroindustriales de la Costa Sur. Esta ley afectó más que nada a los campesinos indígenas. Ubico también emitió una ley en la Ciudad de Guatemala prohibiendo a los indígenas con bultos caminar sobre las banquetas, haciéndoles caminar en las calles como bestias de carga. En algunos municipios se emitieron leyes prohibiendo el uso de los trajes indígenas.

En la actualidad, aunque la Constitución Política de Guatemala habla del servicio militar obligatorio para todos los guatemaltecos, sólo los jóvenes indígenas -capturados en redadas- son los reclutados a la fuerza y obligados a incorporarse al ejército (ese mismo ejército que, en muchos casos, ha matado a sus compañeros y a sus familias). El reclutamiento forzoso -en la práctica discriminatorio- es una de las manifestaciones más crudas de la discriminación racial.

No obstante, el racismo tiene mucho mayor alcance que la emisión o no de leyes y el respeto o irrespeto a las leyes. El racismo busca trastocar lo más íntimo del ser humano, su dignidad, su ser; la humillación, la falta de respeto, el no-reconocimiento del otro como persona. El racismo está imbuido de actitudes, de valores, expresados en los dichos populares (“se me salió el indio”, “no seas indio”). En el trato cotidiano de los ladinos está tan interiorizado que muchas veces la gente no es consciente de sus propias actitudes racistas y discriminatorias.

Existe también un racismo institucional, por ejemplo: en los censos de población, la "caracterización" del indígena es aquel o aquella que usa caites, traje y habla "lengua"; si un(a) indígena habla español, usa zapatos y está vestido(a) de ropa occidental no es indígena (Solares, 1993).

Un indígena describe el trato de los finqueros en la costa sur hacia los indígenas:

"Los trabajos para nosotros son muy duros. No importaría hacer trabajos duros; pero además es que le tratan a uno de que uno es un animal, que viene del monte, o que uno no vale nada, o que uno no tiene el derecho de respirar el aire puro, o que uno tiene que soportar lo que diga el patrón porque gracias a él da trabajo a la gente, o eso de que nos traten a nosotros como algo que no tiene importancia, de decir que si nosotros no queremos estar nos podemos ir a donde nos dé la gana, porque al fin y al cabo los patrones no tienen obligación de sostener a puercos, a cochinos.... Esta es la forma de trato de los patrones." (Ixmatá, sin fecha)

El racismo -y el miedo hacia la población indígena- explica en parte la crueldad de las políticas de tierra arrasada y masacres dirigidas a comienzos de los ochenta a destruir a comunidades mayas, sobre todo en el altiplano, tanto física como espiritual y emocionalmente. Un testimonio de una indígena sobreviviente de las masacres es elocuente, cuando pregunta, "¿pero, por qué nos matan así, como chuchos (perros)?".

El tema del racismo conlleva una gran carga emocional, pues es una llaga abierta que tiene que ser reconocida y tratada, tanto en vista de un proyecto de nación en Guatemala, así como para la construcción de la democracia más allá de su versión formal. Y este tema -al igual que la discriminación de género- tiene que ser sacado del mundo de lo "privado" y tratado en el ámbito público-político. Superar la discriminación racial y de género requerirá el paso de varias generaciones, justamente porque se refiere al ámbito interiorizado de valores y actitudes que se expresan tanto en el mundo privado como el mundo público. Pero para que se dé ese proceso de superación, tiene que haber un reconocimiento de dicha realidad, leyes que efectivamente castiguen el delito de la discriminación, valores propositivos que reemplacen la discriminación y que la marginen hacia el campo de lo "tabú".

Una economía fragmentada.

Guatemala, como pequeño país agroexportador en la periferia capitalista, sometido a los precios internacionales del mercado para sus productos de exportación (Vilas, 1993), se caracteriza por su extrema dependencia y vulnerabilidad respecto del exterior. La heterogeneidad estructural significa que se traslapan diferentes formas de producción y relación, acomodando formas anteriores o readecuadas que nutren al modelo de acumulación.

En este desarrollo histórico, el elemento más destacado, ha sido el sistema latifundio-minifundio, que

favorece el uso de mano de obra asalariada en sólo unas épocas del año y se apoya en su reproducción social a través de las actividades de subsistencia en las parcelas. Incluso el trabajo asalariado en los latifundios se ha apartado de las relaciones típicamente capitalistas, al utilizar la mano de obra de familias enteras, por las formas de endeudamiento y enganchamiento, por el establecimiento de tiendas de raya, etc.

El hecho de que Guatemala sea un país agroexportador significa que su producción y su infraestructura están orientadas primordialmente hacia la demanda externa y no están diseñadas para satisfacer las necesidades de su propia población. Las zonas geográficas están claramente divididas, creando un efecto de yuxtaposición que asemeja su geografía a *"una colcha de retazos"*. Por ello, se hará un recorrido descriptivo que pretende ilustrar esta yuxtaposición.

Las carreteras y la falta de vías de comunicación ejemplifican la fragmentación geográfica de Guatemala. Aldeas, pueblos y municipios, aunque cercanos en términos de distancia física, se encuentran marginados y aislados por la falta de acceso y de caminos. Una distancia que en vehículo por carretera tomaría media hora en recorrerla, puede requerir una caminata de un día; hay comunidades que para llegar a ellas hay que caminar varios días; en estas aldeas, como en muchas aldeas más cercanas a las vías de comunicación, no hay luz, no hay agua potable, no hay escuelas y no hay centros de salud.

Los niños, desnutridos, con problemas en la piel, con el pelo rojizo y otras deficiencias debidas a la desnutrición, la mayoría descalzos, crecen entre el polvo de sus comunidades, en chozas de adobe y paja, o de block y lámina los más favorecidos. Pero esta realidad se contrasta con otra: las enormes casas en las zonas residenciales de otros lugares de la ciudad capital, con varios carros último modelo, antenas parabólicas y policías armados, atrincherados detrás de los altos muros y alambre de púas. Guatemala es por excelencia, un país de contrastes.

Se puede hacer otro viaje imaginario: se parte desde Quetzaltenango, segunda ciudad de Guatemala (en tamaño e importancia política), a la Costa Sur, corazón de las grandes fincas de agroexportación. Se pasa por un camino que cruza el altiplano frío, en mal estado, lleno de baches y de curvas, poblado de indígenas vestidos con su traje tradicional, que trabajan pequeñas parcelas, con suelos tan desgastados que apenas producen limitados cultivos de maíz, frijol y trigo, donde se escuchan los ritmos entrecortados y guturales del Mam y del K'iche'. En tan sólo una hora y media, se llega a las mejores y más anchas carreteras de Guatemala, al calor y las grandes extensiones de fincas de caña de azúcar, de café y ganado, con población más escasa (aunque sigue habiendo pobres), donde rara vez se divisa un traje y menos se escucha un idioma maya, donde todo está *"extra large"*, las calles, los edificios, las fincas, en fin, donde se palpita una apropiación a medias o más bien grotesca del *"American way of life"*.

Se puede uno entonces dirigir ahora a las fincas bananeras en el nororiente del país, también de producción para la exportación, donde se yuxtapone tecnología moderna para el cultivo, corte y empaque del banano con manifestaciones de subdesarrollo: mientras los bananos son transportados en ferrocarriles de carga a Puerto Barrios, los trabajadores salen de sus casas sin luz y sin drenaje en las mismas fincas, en unas plataformas sobre rieles empujadas por personas desde atrás o con un palo como se hace con las canoas.

Finalmente, se puede hacer un recorrido a los lugares del primer producto de exportación, el cual genera el mayor volumen de divisas para Guatemala, el café, que se cultiva en diferentes partes del país, aunque el café de altura es el más cotizado. En las fincas cafetaleras de las Verapaces, cuyos dueños son mayoritariamente descendientes de alemanes y militares, no sólo se pagan los salarios más bajos a los Q'eqchi's que trabajan en ellas (alrededor de un tercio del salario mínimo), sino que incluso sigue habiendo casos de venta de fincas con todo y trabajadores. En las Verapaces, las relaciones sociales son feudales y oligárquicas. Es de los pocos lugares del país donde muchos finqueros hablan el idioma de su fuerza de trabajo (el Q'eqchi'), lo cual en lugar de facilitar que la población Q'eqchi' participe en la vida regional, sirve para dominarla y sojuzgarla más profundamente.

Estas breves descripciones permiten visualizar cómo los ejes de la

acumulación guatemalteca, lejos de buscar el crecimiento y consolidación de un mercado interno y de una robusta sociedad civil, ignoran ampliamente a su población, la utilizan exclusivamente en función de sus intereses y establecen lazos directos con el mercado internacional. Como la mano de obra es abundante, no existe mayor preocupación por sus mecanismos de reproducción. El Estado guatemalteco no cuenta con una estrategia de desarrollo (ni tendría la fuerza en el plano nacional para instrumentarla) y su inserción en la economía globalizada no brinda muchas esperanzas acerca de la posibilidad de un desarrollo autosostenible significativo.

La industria de maquila para la exportación tampoco plantea una solución al subdesarrollo de Guatemala. Por una parte, es una actividad que en cualquier momento puede cerrarse y emigrar (una industria "golondrina"), y por otra parte, se trata casi exclusivamente de confección vestuaria orientada a mercados externos, con escaso uso de insumos nacionales y en la que gran parte de las empresas son de capital coreano que permanecen en el país mientras les sea rentable.

Por otra parte, la "lógica de la milpa",³ como modo de subsistencia campesina-indígena desde tiempos prehispánicos, empieza a desmoronarse, por la falta de tierra disponible y la penetración de actividades capitalistas. La incursión de pequeños productores en el cultivo de productos agrícolas no tradicionales de exportación, como el

brócoli, el espárrago, los ejotes franceses, las arvejas chinas, las flores y las mini-verduras (elote, calabazas italianas, zanahorias, etc.), ha acarreado problemas, aumentando su vulnerabilidad. Por ejemplo, cuando en los vaivenes del mercado internacional se decide comprar brócoli mexicano y no de Guatemala, el producto guatemalteco pierde posibilidades de comercialización, mientras que se ha propiciado el agotamiento de los suelos por el uso de grandes cantidades de fertilizantes y pesticidas. Además, este intento de diversificación no se ha traducido en mejoras significativas para estos sectores productivos, ya que, en todo caso, gran parte del excedente generado queda en manos de intermediarios.⁴

Mientras la pobreza y extrema pobreza rural se aumenta, la macrocefálica ciudad capital no puede absorber la mano de obra expulsada de las áreas rurales (por la extremadamente desigual forma de distribución de la tierra, por la represión y violencia y por presiones demográficas), lo cual se ha traducido en el crecimiento acelerado de áreas precarias y de marginalidad urbana. Se estima que dos tercios de la población en edad de trabajar no gozan de trabajo formal o estable, formándose parte del sector informal de la economía.

La sociedad civil y la política guatemaltecas

La heterogeneidad de la estructura económica dificulta la creación de sociedades civiles consolidadas y homogéneas⁵ en términos gramscianos⁶.

En las sociedades fragmentadas, la sociedad civil tiende a ser débil ("*primitiva y gelatinosa*") y se privilegian formas coercitivas de resolución de los conflictos y tensiones por encima de la adopción de formas consensuales. Las instituciones de la sociedad civil tienden a ser frágiles y a la vez polarizadas, al grado que no logran interpelar a las instituciones del Estado y mucho menos al conjunto de la sociedad.

Instituciones como la Iglesia Católica tienden a polarizarse en su seno, constituyéndose así por una parte la iglesia de los pobres y, por la otra, la iglesia de los ricos. Esta polarización también se manifiesta en la composición de clases en las sociedades fragmentadas, en las que existe una diversidad de estamentos, capas y estratos, con una escasa y débil clase media, creándose una pequeña élite que tiene mucho y una vasta mayoría de población que vive en la pobreza y en la miseria. Es preciso señalar también, que la extrema pobreza rural y urbana, así como las dimensiones de la pobreza,⁷ son factores disgregadores para el ejercicio del poder incluso aquel basado fundamentalmente en la coerción. La descomposición social (aunada a la impunidad) presenta serios obstáculos para la gobernabilidad y estabilidad del país.

En Guatemala, las instituciones de la sociedad civil son pocas y tienden a polarizarse. La Iglesia Católica ha sido hasta hace un poco más de una década, ejemplo de esta polarización. Por un lado, la jerarquía (y el grueso del clero) apoyaba los regímenes militares; por

ejemplo, en 1954, cuando utilizaron al Cristo Negro de Esquipulas-símbolo de fundamental importancia para los guatemaltecos católicos- para legitimar la contrarrevolución.

Por otro lado, los otros sectores religiosos, frustrados por el fracaso del desarrollismo de la Acción Católica de los años sesenta y setenta, e inspirados por las conferencias episcopales de Medellín y Puebla, tomaron la opción preferencial por los pobres y oprimidos en sus luchas de liberación. En la última década, la Iglesia Católica guatemalteca ha mostrado una menor heterogeneidad entre sus miembros, al adoptar una posición global más decidida y colocarse en favor de los pobres (véase por ejemplo la carta pastoral *"El Clamor por la Tierra"*, declaración de la Conferencia Episcopal de Guatemala de 1988), en ocasiones jugando un papel de mediación, pero rechazando la vía de la violencia cualquiera que sea su origen.

El gran auge del protestantismo en Guatemala, se debió a diversos factores, entre ellos: los cambios en la producción agrícola (Annis, 1987), los efectos del terremoto de 1976, las políticas contra-insurgentes (García Ruiz, 1985) y la llegada al poder por primera vez en la historia de Guatemala de un protestante, el General Efraín Ríos Montt y el posterior ascenso del segundo, Jorge Serrano. Dicho auge ha contribuido a dividir a muchas comunidades indígenas. En otros casos, las cofradías tradicionales, la Acción Católica y el catolicismo carismático también han provocado

fuertes divisiones y rupturas en las comunidades (Falla, 1992). Es preciso decir, empero, que en algunas comunidades se ha logrado la convivencia pacífica y el respeto a las diferentes expresiones religiosas.

Los partidos políticos, que teóricamente abarcan desde el centro izquierda a la extrema derecha -aunque en realidad toda posición social democrata fue destruida con la represión a fines de los setenta⁸-, se mueven más por el oportunismo que por principios doctrinarios. La fragmentación se evidencia en los numerosos partidos políticos que carecen de programas y plataformas, los cuales son sustituidos por personajes, caudillos con sus feudos, quienes favorecen la toma cupular de decisiones sin consultar o remitirse a sus bases. La cultura política es autoritaria por excelencia, intransigente y poco elaborada. Hay dentro de los sectores dominantes, un temor y rechazo muy grande a la participación: aunque hay indicios de que esto está cambiando paulatinamente, cualquier organización social o expresión popular es descalificada bajo la etiqueta de ser proclive al "comunismo".

La falta de hegemonía del Estado se explica en parte por su incapacidad de generar propuestas consensuales que abarquen o apelen al sentir de las grandes mayorías, pero también al miedo a la participación popular. La ideología oligárquica de la clase dominante guatemalteca, fuertemente enraizada en el racismo (Casaús Arzú, 1992), deja fuera grandes sectores de la

población, no sólo para el ejercicio consensual del poder, sino en el sentido más elemental de ciudadanía. En ese sentido, el Estado sólo representa los intereses de determinados grupos económicos: no tiene la capacidad, pero tampoco el interés o el intento de generar hegemonía. Esto nos lleva al tema de la nación, pero antes de entrar a este campo tan rico y complejo, quisiéramos brevemente hacer unas reflexiones sobre el ejercicio del poder en Guatemala.

Aunque evidentemente la oligarquía guatemalteca ha tenido siempre sus ideólogos y sus representantes políticos, a partir del golpe de Estado del general Peralta Azurdia en 1962, delegaron su papel de conducción política al ejército guatemalteco. Después de un período en el que los militares y oligarcas compartieron el ejercicio del poder, el ejército desplazó al sector terrateniente y empresarial. Asumió, entonces, el control total del gobierno y del Estado y se convirtió, a la vez, en una fuerza económicamente poderosa, con la adquisición de grandes extensiones de tierras, con crecientes intereses económicos en los sectores comerciales, financieros e industriales.

Hoy en día, las clases económicamente poderosas tratan de retomar la conducción política del país, pero no se vislumbra un proyecto consolidado y propositivo de la derecha modernizante como lo ha habido entre el sector empresarial en el vecino país de El Salvador. La derecha modernizante es aún

embrionaria. La mentalidad oligárquica sigue vigente, sobre todo en la Unión de Agroexportadores (UNAGRO) y de forma no-monolítica en el Comité Coordinador de Asociaciones Agrícolas, Comerciales, Industriales y Financieras (CACIF). Incluso, se observa una agudización de las posiciones más recalcitrantes ante el proceso de paz (sobre todo en relación al tema de la tierra) y ante las elecciones de noviembre de 1995, con la participación de fuerzas políticas más amplias. Con la insistencia en estas actitudes oligárquicas y cavernícolas, es muy difícil forjar una práctica, ideológicamente consistente, de una derecha neoliberal y políticamente modernizante. Asimismo, el modelo de *"neoliberalismo y democracia formal"* también es insostenible en el mediano -si no en el corto- plazo, por los altos niveles de marginación y exclusión de las grandes mayorías.

El ejército y la militarización del Estado y los espacios civiles.

En todo este período, el ejército se ha dedicado a afianzar su ejercicio del poder, no sólo a través de la acumulación de capital por las vías individual e institucional, sino también a través de la incorporación de sus altos mandos a las filas de las clases dominantes del país, muy a pesar de algunas de las élites de descendencia oligárquica que se sienten socialmente superiores por su ascendencia española. El ejército guatemalteco es el más consolidado, experimentado y sofisticado en la región centroamericana, y se autoconcibe como eje central de la vida nacional:

"El ejército es depositario, participe y generador de la política nacional, por lo que esta posición es determinante para fijar la doctrina política del ejército, debiendo ser claros los objetivos nacionales y las políticas para alcanzarlos.... El accionar del ejército y sus frutos están a la vista en la historia de Guatemala y siendo una institución con más de un siglo de permanencia y presencia nacional, se ha visto probado y comprobado que el ejército es la reserva de la nacionalidad y el último baluarte de la paz social". (Revista Militar, Mayo-Dic. 1987, p. 7).

Su constitución en "último baluarte de la paz social" la ha logrado mediante las políticas de exterminio físico, el control a través de la coerción, pero también la ocupación o la militarización de espacios de la sociedad civil, por ejemplo con el trabajo del S-5 y posteriormente de Asuntos Civiles (G-5).⁹ El ejército, con el programa del servicio militar obligatorio, que recluta coercitiva y mayoritariamente población rural de bajos ingresos, se enorgullece de constituir una instancia de latinización de la población indígena; su inquietud más bien es que estos "nuevos ladinos" retornen a sus comunidades y no emigren a las ciudades (*"El ejército en el Contexto Social"*, en la *Revista Militar*, julio-septiembre de 1978).

Ante el proceso de paz, el ejército está buscando una forma de permanencia e incidencia en la sociedad y espacios civiles. Esta "neomilitarización" significa la mimetización de los militares

en las áreas rurales, a través de los comités locales de paz y desarrollo. Este nuevo rol del ejército podría ser más insidioso y peligroso que su papel coercitivo, porque busca penetrar la intimidad de las comunidades.

La nación.

Se ha partido de la premisa de que no hay una nación consolidada en Guatemala; hay elementos constitutivos para un proyecto de nación, pero la tarea de su constitución es aún un reto por realizar. Esta falta de nación consolidada en Guatemala es un reflejo de la fragmentación de su sociedad. Pero antes de entrar a este debate, se necesita definir algunas categorías de análisis.

El concepto de nación es difícil de desentrañar por la falta de una teoría acabada de la misma, así como por lo difuso de sus parámetros y atribuciones. Existen en la actualidad ricos y creativos aportes en torno al debate acerca de la nación, que no necesariamente se articulan ni coinciden entre sí, ni llegan a formar una propuesta teórica. Hay fronteras borrosas entre lo que es la nación, la identidad nacional, la nacionalidad, lo nacional, el nacionalismo, el Estado-Nación, la patria, el pueblo, etc.

Edelberto Torres-Rivas señala que *"el concepto moderno de nación es el de una comunidad política, cuya identidad se encuentra en la existencia dinámica de un mercado interior"* (Torres-Rivas, 1981). Según Torres-Rivas, los elementos constitutivos de la nación incluyen:

territorio, idioma común, comunidad económica, desarrollo del capitalismo, mercado interno y conducción de la burguesía. Aunque usualmente la estructura económica es un prerequisite para la constitución de la nación (a pesar de que Palestina es un buen ejemplo de una nación sin Estado y sin país), la estructura económica no puede rendir cuenta de las múltiples dimensiones y atribuciones que tiene y desempeña la nación. Una definición muy conocida y utilizada es la de Stalin, para quien *"la nación es una comunidad humana estable, históricamente formada y surgida sobre la base de la comunidad de idioma, de territorio, de vida económica y de psicología manifiesta ésta en la comunidad de la cultura"*¹⁰ (Stalin, 1953, p.316). Para Stalin, sólo con la totalidad de estos ingredientes se forma una nación, lo cual dejaría afuera países como Suiza que tiene tres idiomas oficiales. Esta definición parece esquemática y poco satisfactoria.

El análisis de la nación usualmente gira en torno al Estado-Nación capitalista (la literatura sobre la nación en países socialistas es escasa) y las atribuciones comúnmente otorgadas a la nación responden a formaciones sociales capitalistas.¹¹ Lo cierto es que lo que entendemos hoy en día por *"nación"* tiene muchas atribuciones y funciones vinculadas al sistema capitalista. Entre estas atribuciones y a partir de la Revolución Francesa, se encuentran el concepto de la ciudadanía, de iguales derechos e igualdad ante la ley, del individuo ante el Estado y ante el tejido colectivo de la patria.

Con el Estado laico la nación ha cumplido muchas de las funciones que antes desempeñaba la iglesia (por ejemplo, la *"cimentación ideológica"* que refuerza al sistema capitalista). La nación, como proyecto ideológico de la burguesía, promueve la tendencia integradora y homogeneizadora del capitalismo, con un discurso que vincula y privilegia los medios de comunicación masiva, escritos y orales. El rol de la nación se sitúa en la esfera de la reproducción, no en la estructura productiva. Así, en palabras de Etienne Balibar, la tarea de la nación es de *"garantizar la reproducción del pueblo como comunidad nacional"* (Balibar, 1991).

Si bien la nación está integrada por dimensiones objetivas, como pueden ser territorio, idioma, raza, etnia, etc., tiene además dimensiones y funciones subjetivas que tienen que ver con la apelación a valores comunes, la pertinencia e identificación con un grupo o comunidad (y a la vez, la diferenciación de otros grupos y comunidades). La nación apela a una conciencia colectiva, lealtades, ritos y un imaginario colectivo creado con símbolos y acontecimientos históricos. En este sentido, la nación convoca y conlleva una fuerte carga emocional y hasta adquiere características humanas:

"Es la movilización de estos elementos espirituales, con los que nosotros mismos estamos hechos, lo que da cuerpo y vida a la nación en el espíritu de la persona; así, la 'madre-patria' como todo un mito profundo, es más real que la realidad. La nación es un

ser con forma humana, en el sentido de que habla con un lenguaje humano, resiente las ofensas, conoce el honor y anhela el poder y la gloria. (en *"Identidad y Nación"*, cuaderno de CEIDEC)

La nación surge de una formación histórico-social determinada, pero a la vez es una construcción social, un andamiaje que busca aglutinar e identificar a la población. Por medio de la identidad nacional se crea un acervo que comparte, aglutina y representa a la población; es generador, en palabras de Norbert Lechner, de una *"praxis social común"* (Lechner, 1977). Pero la nación como *"imaginario colectivo"* es una construcción y la historia del país que nutre a esta construcción es seleccionada y mitificada por sus ideólogos (Balibar, 1991; Palma Murga, 1993). Según Gustavo Palma M., la historia oficial es la *"memorización e interiorización emotiva de una serie de nombres de personajes, acontecimientos y fechas"* (Ibid., p. 44), los cuales son seleccionados para fines específicos, pues toda reconstrucción histórica conlleva una intención ideológica.

Sin embargo, una nación consolidada no puede ser sencilla y llanamente el proyecto ideológico de las clases dominantes de un país, sino que de alguna manera incorpora y apela a las clases populares del mismo. La denominación de ciudadano de un determinado país, de patriota y compatriota, está *"por encima"* de un proyecto corporativo de la élite dominante. Para asegurar su proyecto, la élite tiene que hacer ciertas

concesiones hacia las clases populares. En este sentido, el rol de la nación se asemeja a lo que Gramsci llama *"hegemonía"*; es decir, cuando se privilegian las formas consensuales de ejercicio del poder por encima de la coerción. Gramsci señala que todo ejercicio del poder contiene elementos de consenso y coerción; que no hay formas exclusivamente coercitivas ni exclusivamente consensuales; que el grado de cada componente es lo que determina si es un ejercicio autoritario o hegemónico.¹² La dirección desprovista de hegemonía, privilegia formas de dominación basadas en la violencia y la coerción; la hegemonía garantiza la reproducción del sistema, representando hasta cierto punto a la población en su conjunto, y satisfaciendo algunas de las necesidades y de los intereses de los sectores subalternos.

¿Una nación guatemalteca?

Todo esto lleva a la discusión sobre la existencia o no de una nación consolidada en Guatemala. Se considera que no, por varios motivos. En primer lugar, el concepto de nación fomentado por los ideólogos de las clases dominantes guatemaltecas (que tiene sus orígenes en la revolución liberal de 1871 de Justo Rufino Barrios) simplemente excluye a más del 60 por ciento de la población, porque no toma en cuenta ni reconoce el lugar específico de la población maya. La excluye en cuanto al idioma, pues el español es el único idioma oficial en Guatemala; el concepto liberal de nación hace caso omiso de la identidad, los valores y la cosmovisión mayas. El

problema fundamental de Guatemala, para Justo Rufino Barrios, era la numerosa población indígena; la solución: "importar" la mayor cantidad posible de europeos para "mejorar la raza".

La exclusión de grandes sectores de la población en su constitución como ciudadanos con voz y voto se mantiene hoy en día como una situación de facto, pero hasta no hace mucho también lo fue por la legislación. En 1944, cuando Juan José Arévalo llegó al poder, los adultos analfabetos (44% de la población masculina) y las mujeres no tenían derecho al voto (Carrillo, 1991); es decir, sólo aproximadamente una cuarta parte de la población adulta tenía el derecho al sufragio. Es importante recalcar, no obstante, que el sufragio en sí no garantiza ni la participación ciudadana ni la incorporación de toda la población a la nación.

Evidentemente, ha habido cambios en la concepción de nación de los sectores dominantes guatemaltecos, pero en esencia se asemeja mucho al proyecto de nación impulsado por Justo Rufino Barrios. Es interesante percibir la idea neoliberal de nación expuesta por un empresario modernizante guatemalteco, pues tanto para los liberales, como para los neoliberales, el individuo es el aspecto constitutivo de la nación. A la pregunta del reportero de la Revista *Crónica* acerca de la necesidad o no de reformular el concepto de nación, el empresario Giancarlo Ibarquén contesta:

"¿Cuál concepto? Yo no lo conozco. Más

bien, no se puede conocer. Prefiero pensar en que cada guatemalteco tiene su propia versión sobre el particular y que ésta es compatible con la de los demás. Debemos inculcar la individualidad. Por supuesto que dentro de un marco de respeto mutuo.... Me imagino una Guatemala con no una, sino miles de miles de diferentes visiones enmarcadas en un cuadro de paz, justicia y libertad individual". (Revista *Crónica*, #355, 9-15 de diciembre de 1994, p. 48).

Vemos como esta visión de nación no sólo es individualista en extremo, sino que sitúa la nación en el ámbito de lo privado, no de lo público. En el afán privatizador neoliberal, ¡hasta la nación se privatiza! Esta visión contrasta y choca profundamente con un concepto de nación que busca unir a una población, articulando y dando lugar a sus especificidades y diferencias.

Otro aspecto fundamental es la falta histórica de hegemonía en el ejercicio de poder en Guatemala. Excepción hecha de la década de 1944-1954 en la historia del país, han imperado las formas coercitivas de dominación. Hoy en día, con el establecimiento de gobiernos civiles se abren espacios de representación y de disputa, aumentando la participación y las formas consensuales de negociación y concertación,¹³ pero el eje dominante sigue siendo la fuerza y la coerción. La cultura autoritaria que permea la sociedad guatemalteca data desde la conquista; se establecen pequeños "feudos" que consideran que sólo ellos

tienen la razón y esto genera no solamente sectarismos sino fundamentalmente intolerancia hacia cualquier divergencia en la forma de pensar del otro.

No hay, en Guatemala, una tradición ni una práctica de polémica, pues cualquier discrepancia o diferencia es inaceptable; el signo dominante es la intolerancia y la intransigencia. En cambio, se privilegia la pasión y el dogmatismo, la creencia en la verdad absoluta (¡que, por supuesto, pertenece a uno mismo!). Y esto obviamente obstaculiza la formación de consensos y de alianzas, coarta las posibilidades de negociación, llevando la disputa al ámbito de la confrontación.

En palabras del Procurador de Derechos Humanos, Jorge Mario García Laguardia:

"Nuestro país es asimétrico, discriminatorio, y en donde una pequeña minoría tiene mucho y una gran mayoría no tiene nada. Esto ha inducido a crear una cultura del privilegio y del abuso, por un lado. Pero, por el otro, existe una cultura autoritaria que pesa sobre la historia... se puede observar una actitud de fe, de cruzada, de búsqueda de enemigos, de irreductibilidad. Eso es la cultura autoritaria, antidemocrática.... La ignorancia es siempre una de las razones de la opresión. Por eso los sistemas autoritarios pretenden alienar a sus ciudadanos, bloqueando la información". (Entrevista, Revista Crónica, 9/9/94).

En resumen, las grandes mayorías pobres de Guatemala están excluidas y marginadas económica, política, cultural y socialmente del modelo imperante, convirtiendo su ciudadanía en una mera formalidad. No hay, pues, una forma hegemónica de ejercicio del poder en Guatemala que recoja sus aspiraciones e intereses aunque fuera parcialmente. Así, los ladinos pobres no tienen acceso a un verdadero ejercicio de la ciudadanía, y los mayas, garífunas y xincas son doblemente marginados.

Aunque no hay un proyecto de nación que abarque y apele a la pluralidad de la población guatemalteca, sí hay un recurso o un llamado a la patria; existen símbolos nacionales y elementos que unen o que intentan convocar a los guatemaltecos. Entre los primeros, por ejemplo, se reconocen: el escudo y la bandera, el himno nacional, el Quetzal (ave nacional), la marimba, el son (baile nacional), la ceiba y la monja blanca (árbol y flor nacionales). Probablemente es el ejército en primer lugar, seguido por el sistema educativo, quienes promueven estos "fragmentos de nación", sobre todo a través de los símbolos nacionales en su intento de "forjar patria" y de promover el nacionalismo (en contra de las "ideologías comunistas que vienen de afuera"). En sus propias palabras, el ejército tiene "una devoción mística por la nación y vivimos para ella y esta fuerza nacionalista nos prestigia ante las otras naciones." (Revista Militar, Mayo-Dic. 1987).

Hay otras apelaciones a la identidad nacional: la comida guatemalteca

(tamales, chuchitos, paches, el jocón y el pepián, el hambre para el día de los muertos); los modismos y palabras que se dicen *"en buen chapín"*; hay sentido de humor chapín; códigos, pronunciación y acento guatemaltecos (según Demetrio Cojtí, varias formas de pronunciar sonidos, por ejemplo la "r", provienen de la influencia maya). Estos símbolos llegan a gran parte de la población (de habla castellana), se fortalecen al contraponerse a los de los países vecinos. En diversos sectores *existe* un nacionalismo chovinista en relación a Belice y en relación a México, su vecino grande del norte. Esta identidad *"chapina"* busca englobar a toda su población, pero es una construcción que no incorpora elementos culturales y de identidad de la población maya.

Se puede decir que la *"nación guatemalteca"* actual es una construcción que no incorpora las especificidades de la población maya (ni garífuna ni xinca), sino que busca su integración y la eliminación de sus diferencias. Pero por otro lado, el aparato estatal no ha sido capaz de *"absorber"* a la población maya. Evidentemente, hay procesos complejos de *"occidentalización"* y *"ladinización"*, pero es lento y no se da por igual, sino con aquellos que entran en mayor contacto con el mundo ladino, sobre todo urbano¹⁴ y con su inserción en procesos de producción capitalistas. También hay procesos de sincretismo, y en estos tiempos, hay un poderoso resurgimiento y apropiación de lo maya.

Los indígenas, sobre todo los

monolingües que rara vez salen de sus comunidades (la migración estacional a la costa sur cierra, no abre horizontes, pues no hay contacto o intercambio más allá de las relaciones laborales), suelen identificarse con su aldea o paraje, con su municipio y a lo sumo con su departamento. Como señala Ricardo Falla, es sólo cuando muchos indígenas llegan a México, huyendo de la tierra arrasada y las masacres, que empiezan a sentirse por primera vez y al mismo tiempo, guatemaltecos y refugiados (Falla, 1992). Esto puede variar según el departamento de origen, pues por ejemplo en San Marcos, departamento fronterizo con México, donde tradicionalmente ha habido migración temporal hacia Chiapas, y donde la mayoría de la población habla el español y ha perdido mucho el uso de su idioma y trajes (aunque indiscutiblemente siguen siendo mayas), hay una mayor conciencia de ser guatemaltecos.

La exclusión y por ende fragmentación se ilustra en la siguiente cita de la novela *"La Otra Cara"* del Maya Q'anjobal Gaspar Pedro González:

"Ellos celebran sus fiestas: Día de la Raza, ¿de qué raza?; Independencia, ¿de quiénes?; de la Nacionalidad, de los Símbolos, del Trabajo, de esto y de aquello... nosotros amigo mío, en estas tierras somos como extranjeros en nuestra propia patria. Somos ajenos a cuanto concepto e ideas se manejan dentro del sistema de vida. Formamos dos mundos diferentes, dos caminos y dos puntos que llevan la vista hacia diferentes direcciones."

¿Crees amigo, continuó, que es posible una unidad, una misma identidad en una sociedad fraccionada de esta manera? se necesitaría demasiada buena voluntad para integrar algo que ha sido roto en muchos fragmentos como un espejo. Si te das cuenta, nosotros no somos aceptados por la sociedad que maneja los destinos del pueblo, ni somos tomados en cuenta cuando se toman esas decisiones". (p.13)

La conclusión implícita es hacia la separación, lo irreconciliable de estas dos culturas. En cambio, Luis Cardoza y Aragón señala que *"en Guatemala ningún proyecto de nación es nacional si los indígenas no desempeñan en ese proyecto un papel protagónico"* (1991, p. 114). Cardoza y Aragón diferencia la cultura maya actual de la civilización maya desde hace 500 años:

"En Guatemala coexisten dos culturas, la indígena y la occidental: la indígena me atrevería decir, de tan aplastada no existe sino agónicamente y se sobrevive muy disminuida (Ibid., p.115) ... Cuando hablo de vestigios, cuando hablo de naufragio se debe a que a mi entender es profunda, muy profunda, la significación de la Destrucción de las Indias. Las raíces históricas existen, los derechos históricos existen: tratamos de construir una nación". (Ibid., p. 116)

Así, para Cardoza y Aragón, la construcción de la nación se basa en un verdadero mestizaje o síntesis de las culturas occidental y maya.

"Tal vez no sé bien qué somos, pero tal vez sí sé qué vamos siendo, y cómo vamos siendo y por qué vamos así siendo.... Me imagino que no somos el modelo de las culturas precolombinas, que este modelo fue rebasado por la historia. Mi sugerencia resumida es extraña a todo silvestre romanticismo racial. Advierto que mi imaginario no es el imaginario indígena, sino el imaginario mestizo.... El imaginario indígena es el dominante en sectores en los cuales no hay grandes filtraciones afines al imaginario indígena occidentalizándose. El avance del imaginario de Occidente en la mentalidad indígena es un hecho real, paulatino, indetenible.... Me figuro justa una sociedad plural que tienda a una sociedad singular: la sociedad hecha por todos y capaz de renovarse". (Ibid. pp. 112-113).

Cardoza y Aragón busca la incorporación y plena participación de los indígenas, pero parece concebir a su calidad de maya más como memoria histórica que como cultura viva y vibrante. En contraposición de las visiones de separación o de síntesis, está la conceptualización elaborada en la Asamblea de la Sociedad Civil de Guatemala como una sociedad *"multiétnica, pluricultural y multilingüe"* que articula la unidad en la diversidad, y lo multifacético de la unidad. No trata de buscar una síntesis, un mestizaje en su sentido más estricto de la palabra, como lo hace Cardoza y Aragón, sino que busca una articulación, un espacio para las diferencias y las especificidades.

Identidad y cosmovisión.

En el libro *"Estado y Nación: las demandas de los grupos étnicos en Guatemala"* editado por Jorge Solares -una sistematización de tres seminarios-encuentros entre académicos y profesionales indígenas (1988-1990)-, se brinda una visión sumamente interesante de las percepciones y autopercepciones tanto de ladinos como de indígenas. Un aspecto que llama la atención es que mientras que los ladinos no lograban "autoidentificarse" como ladinos,¹⁵ en cambio los indígenas no tenían ningún problema en establecer elementos de su identidad.

"La identidad está en cómo se concibe uno. Son muy importantes nuestros valores como es el respeto de los principios comunes de la convivencia social o sea los principios históricos del maya, la cosmovisión, el equilibrio con la naturaleza, la perseverancia en nuestras acciones, la confianza en los otros grupos, confianza en nuestros compañeros indígenas, la responsabilidad, la religiosidad (especificando que nuestra religión es la relación del ser humano con el Corazón del Cielo y el Corazón de la Tierra), la familia sólida que es la base de la vida social y política del indígena...." (Marcial Maxia, Academia de Lenguas Mayas, en Solares, op. cit.)

La población maya se nutre de una identidad colectiva, enraizada en una cosmovisión del mundo, en la madre tierra donde están enterrados sus ombligos, en la autoridad de sus

ancestros fortalecidos por sus "nahuales", en las palabras de sus libros sagrados como el "Pop Wuj". Parafraseando a Daniel Matul,¹⁶ de la Liga Maya Internacional, los mayas tienen otro concepto de tiempo: no hay pasado, presente, futuro, sino una cultura holística, de imágenes, donde el pasado, presente y futuro están todos juntos. La "cotidianidad maya" se expresa en los hombres y mujeres de maíz, quienes, al comer el maíz "rehacen el mito del maíz", regresando miles de años atrás. En la mesa se sienta el abuelo (el pasado), el hijo del abuelo (el presente) y el nieto del abuelo (el futuro); así, en la comida se está haciendo historia.

La Propuesta de Consenso de la Asamblea de la Sociedad Civil (ASC) sobre *"Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas"* da una definición consensuada de la identidad del Pueblo Maya, tanto entre las diferentes organizaciones indígenas que participan en la ASC a través de COPMAGUA,¹⁷ como entre los demás sectores de la ASC:

"La identidad del Pueblo Maya la entendemos como su manera de identificarse a sí mismo, el conjunto de rasgos comunes que le permiten desarrollar normas de convivencia entre sus miembros y sus propias formas de relacionarse con la naturaleza, crear valores, conceptos, instituciones y prácticas que lo diferencia de otros Pueblos. Esta identidad es dinámica, tiene una profunda raíz histórica, pero se desarrolla y determina por las condiciones socio-económicas preexistentes". (p. 3)

Los elementos fundamentales que determinan la identidad del Pueblo Maya son:

"1) Su condición de hijos originarios de esta tierra, descendientes directos de los Mayas;

2) Sus idiomas, los cuales provienen de una raíz lingüística común, y que han sobrevivido frente a la imposición del idioma español como idioma oficial.

3) Su cosmovisión que se basa en su relación con el universo, la madre naturaleza, la tierra como fuente de vida y el maíz como eje de su cultura y que se ha transmitido de generación en generación a través de su producción material y escrita; y por medio de la tradición oral, en el que la mujer ha jugado un papel determinante.

4) Su organización comunitaria que se sustenta en valores de cooperación y de respeto hacia sus semejantes, y que concibe la autoridad basada en valores éticos y morales.

5) Su auto-identificación como Maya".
(ASC, julio de 1994).

Un elemento clave de la identidad Maya es la concepción de lo colectivo, a diferencia del concepto occidental del individuo. Para la forma de pensar maya, el individuo como tal, sólo adquiere sentido y razón de ser en cuanto sea miembro de la comunidad. Su representación como nación, entonces, también toma características diferentes, pues sería a través de las formas

colectivas de organizarse y de expresarse. La Nación como la conocemos, y como está plasmada en la Constitución Política de Guatemala, como una expresión colectiva de individuos, no incorpora esta dimensión fundamental de la conceptualización maya. Una nación guatemalteca realmente pluricultural que busque consolidar la "unidad en la diversidad", tendría que incluir esta dimensión de la realidad guatemalteca. Por eso, en los acuerdos sobre la Identidad y los Derechos de los Pueblos Indígenas, uno de los aportes más importantes es el que se refiere a las formas de organización, expresión y formas consuetudinarias de impartir la justicia local.

El tema de la identidad maya es de por sí un tema profundo que requiere de sistematización, estudio, rescate y valorización. Para sólo dar un ejemplo, tómese el caso de los idiomas mayas. Éstos no sólo permiten y nutren la reproducción de la identidad y la memoria colectiva, sino que los idiomas contienen la base y estructura lógica de sus hablantes. En ese sentido:

"...los ladino hablantes y los Mayahablantes no comprenden ni perciben la realidad de la misma manera, ya que ambos tienen códigos lingüísticos diferentes, los cuales son, a su vez, 'concepciones distintas del mundo'. Los parámetros culturales que cada uno posee afectan la interpretación de las palabras que ven u oyen y, a la vez, dichas significaciones afectan las ideas de cada hablante".
(Cojtí, circa 1986).

No es casual que el tema de la Identidad y los Derechos de los Pueblos Indígenas provocara tanta discusión interna dentro de la ASC y que luego fuera un tema que entrabó¹⁸ el proceso de negociación en Guatemala entre el Gobierno-Ejército y la URNG. El documento de la Asamblea de la Sociedad Civil, y luego los Acuerdos sobre Derechos e Identidad Indígena que nacieron después de un parto sumamente largo y doloroso (en la mesa de negociaciones, con el trabajo de cabildeo nacional e internacional, con la asesoría de las mismas organizaciones mayas), constituyen verdaderos hitos históricos en una realidad como la guatemalteca. Propugnan, por primera vez en forma tan amplia y sistemática, la incorporación del *Pueblo Maya* en la vida política, económica, social y cultural del país y el respeto hacia su forma de ser, sus idiomas, creencias, valores y cosmovisión.

El reconocimiento del *Pueblo Maya* es un avance fundamental respecto de lo expuesto en la Constitución Política de la República (1985), que sólo reconoce a "grupos étnicos" y "comunidades indígenas". Así también, el reconocimiento de la discriminación como un delito es un primer paso fundamental en el proceso para erradicar el racismo. Muchos dudan si se va a respetar y a hacer efectivo el Acuerdo sobre Identidad y Derechos Indígenas; efectivamente hacerlo valer es un reto, puesto que puede constituir un precedente, un marco y una base jurídica sin paralelo desde la conquista. En este Acuerdo de alguna manera está anunciado el tipo de nación por construir en Guatemala:

pluricultural, multiétnica y multilingüe, es decir, la unidad en la diversidad. Una nación que se constituye con la participación activa de todos sus integrantes. Por todo ello, es un gran paso adelante.

Guerra, contrainsurgencia y salud mental.

En este apartado no es la intención estudiar las causas o el curso del conflicto armado interno que ha durado 35 años en Guatemala. Se parte del entendimiento de que hay causas estructurales: la enorme disparidad en la distribución de la tierra y la riqueza del país; las formas excluyentes, racistas y despóticas de ejercer el poder; la impunidad. No obstante, aquí interesa más bien analizar la violencia, el terror y la represión desde otra perspectiva, esto es como una estrategia intencional de fragmentación, que ha causado profunda división y rupturas en la sociedad guatemalteca. Y esta violencia prolongada se sitúa en el contexto de una sociedad profundamente conservadora, inhibida y retraída.

Como ya se ha dicho, la coerción ha sido la forma consuetudinaria de ejercer el poder desde la conquista misma, adquiriendo distintas características y matices en diferentes épocas. El trabajo forzado, las leyes de vagancia, las dictaduras caudillescas de antaño y los regímenes militares basados en la doctrina de seguridad nacional, la guerra de baja intensidad y las políticas contrainsurgentes (incluyendo el establecimiento de una democracia formal o restringida) han dado su sello y especificidades a la violencia. A la vez, la violencia política, la

impunidad y la descomposición social han generado otras formas de violencia: la delincuencia común (también producto de la pobreza y de la marginación), la violencia practicada por fuerzas de seguridad con fines de lucro personal, e incluso la violencia gratuita y arbitraria. Para Cardoza y Aragón, la identidad guatemalteca está imbuida por la violencia, por la situación de *apartheid* de facto:

"La identidad no es la que proclama el Estado, la identidad oficial. En Guatemala, como en las otras naciones de muy alta población india, la violencia que está en el aire es identidad; violencia omnipresente alerta para saltar o bien arrebujada en espera de oportunidades. Se siente el choque asordinado de una sociedad india comunal con una sociedad capitalista apenas saliendo de una estructura que fue casi semifeudal". (Cardoza y Aragón, 1995)

El miedo es un componente intrínseco al ejercicio del poder en Guatemala; su función es inhibir y controlar a la población:

"El miedo no se alimenta sólo de causas objetivas como la represión o la impunidad, también se nutre de otros temores. Nadie puede negar que el control social en el país está basado en un precario, pero no menos cruel, concepto de autoridad que, a su vez, utiliza los conceptos de culpa y pecado para hacer funcionar los engranajes del sistema autoritario. Es decir, un control social a base del miedo. Difícilmente podría hallarse una fórmula mejor: miedo a hablar, miedo a criticar, miedo al sexo,

miedo a la libertad, miedo a la responsabilidad, miedo al placer, miedo al consenso o, en su defecto, al disenso." (Guinea Díez, 1995).

El recurso del miedo es permanente y busca controlar a la población. El miedo se genera por el contexto político, pero también por la delincuencia común -hay una psicosis, ampliamente nutrida por los medios de comunicación, en cuanto a los asaltos, los secuestros, el robo de vehículos, el robo de niños-. En sus momentos de auge el miedo se convierte en terror, que busca paralizar, controlar y atomizar a la población. La lógica del miedo y del terror también busca dividir a la población, enfrentando a unos contra otros, promoviendo la desconfianza y la ruptura de lazos solidarios tradicionales:

"Los psicólogos de guerra, en oposición a otros científicos militares, están menos interesados en el frío objetivo de la muerte que en la cuestión, a menudo lenta, del sufrimiento. El miedo, el odio, el engaño, el dolor, la humillación, la soledad, la añoranza del hogar, la envidia, los celos; todo ese negro panorama de la naturaleza es la moneda corriente que los especialistas en guerra psicológica (o 'psicocombatientes' como a veces se les llama) manejan". (Watson, 1982, p. 47)

El miedo y el terror trastocan la parte más íntima del ser humano, su deseo de vivir, su instinto de preservarse. Se trata de un aprendizaje colectivo de sobrevivencia que promueve la fragmentación:

"La pasividad, la apatía, el control de toda expresión (autocensura), las tendencias a no verse involucrado, a rechazar todo contacto que se supone una amenaza, lo que deriva en una actitud de desconfianza generalizada". (COLAT, 1976).

La cita resume muy bien un aprendizaje colectivo que se palpa en Guatemala tanto en las áreas urbanas como en el campo. El miedo genera reacciones diversas: la negación, borradura o bloqueo de lo sucedido; la desconfianza; el rehuir el contacto con desconocidos e incluso con conocidos, el temor a los "orejas"¹⁹ en la comunidad, la necesidad de reservar y discriminar información y actividades incluso entre la gente más cercana, promueven no sólo un comportamiento defensivo sino que generan una cultura basada en la adaptación al terror. Es una cultura de desesperanza, anclada en la impunidad:

"Ante la permanente certeza de sucesos catastróficos o monstruosos, que quedarán sin castigo, en la conciencia del guatemalteco se van acentuando las ideas desesperanzadoras que alientan una irrespirable atmósfera socialmente patológica" (Guinea Díez, 1995).

Como resultado de la represión, la fragmentación entra por debajo de la puerta de las casas, dividiendo profundamente a la familia, pieza clave en la sociedad guatemalteca. En la familia nuclear o la familia ampliada puede haber simpatizantes de la guerrilla y miembros de la G-2 (inteligencia militar);

miembros de organizaciones populares y "orejas"; latifundistas y militantes de las organizaciones revolucionarias. Pocas familias guatemaltecas se han salvado de la fragmentación y de la represión: desaparecidos y/o muertos, víctimas de la represión, exiliados y retornados, quienes al volver a menudo encuentran una nueva forma de exilio en su propia tierra. Los que lograron sobrevivir las olas represivas y nunca salieron al exilio muchas veces lo hacen a costa de la separación tajante de su familia. En muchos casos, las rupturas suelen ser irreparables.



Foto: División de publicidad e información, USAC.

El miedo y el terror trastocan la parte más íntima del ser humano.

Las políticas contrainsurgentes privilegian la fragmentación como una estrategia de dividir para reinar. Las patrullas de autodefensa civil han causado quizás las más fuertes rupturas dentro de las comunidades y aldeas en la historia de Guatemala: cuando el "enemigo" ya no sólo está afuera de la comunidad, como en el caso del ejército, sino en el seno mismo de la aldea, la fragmentación llega a su extremo. Por otra parte, se busca el control a través de reunir a grupos de personas en aldeas estratégicas; la fragmentación se da al

reunir miembros de comunidades lingüísticas, al sacarlos de sus comunidades y entorno y transplantarlos a aldeas, cuya misma distribución física geométrica rompe con sus formas tradicionales de organizar sus espacios vitales y viviendas. Las aldeas estratégicas y los polos de desarrollo, además de las políticas de tierra arrasada y las masacres, tienen un propósito especial de fragmentación, que es el etnocidio.

El punto culminante de la estrategia de fragmentación que se realiza por medio de la represión es la impunidad. La impunidad es el muro de impotencia ante los estimados 100,000 muertos y 40,000 desaparecidos, más de 100,000 huérfanos, decenas de miles de viudas, 440 aldeas arrasadas en el período²⁰. Hay un duelo colectivo aún por vivir en Guatemala; las exhumaciones de algunos cementerios clandestinos y los intentos por documentar y recuperar la memoria histórica de lo que pasó, ha dado lugar a la revelación -aún en voz baja- de centenares de fosas de víctimas de la represión. En palabras de una trabajadora en derechos humanos: Guatemala yace sobre un enorme cementerio clandestino. El fin de la impunidad, el fin del miedo, junto con el respeto a los derechos humanos, constituyen los factores decisivos para la creación o no de la democracia en Guatemala.

Hay algunos -extraordinariamente valientes- que logran trascender el cerco del miedo y del terror. Son los y las dirigentes y miembros de organizaciones

populares y sociales, que optan conscientemente por perder el miedo a morir.²¹ Conviven con el miedo, las amenazas y el hostigamiento de que son objeto por defender su organización, sus valores y convicciones. Y ante esta opción, que es una opción de vida, el recurso del terror pierde su efectividad.

La fragmentación como estrategia de sobrevivencia.

Finalmente, la fragmentación también se da como una forma histórica de autoprotección y de resistencia indígena (que es asumida también por muchos ladinos) de no expresarse, de quedarse callado, de ocultar o cambiar la realidad. Es un terreno movedizo, como una casa de espejos, donde las cosas no son necesariamente como parecen. La diferencia entre apariencia y realidad en Guatemala es siempre notoria y tajante, haciendo de Guatemala una especie de cebolla, que tiene múltiples capas y dimensiones. La cultura de la no explicitación crea todo un metalenguaje para hablar de las cosas y de las personas sin nombrarlos: "*aquél*" o "*aquella*" sustituyen los nombres de las personas, y sólo hilando relaciones se puede dar cuenta de las situaciones. Y la gente se acostumbra a hablar en este metalenguaje: decir las cosas sin decirlas, aludir a las cosas sin comprometerse.²² A veces, incluso, este código de no decir las cosas abiertamente es tan fuerte, que si alguien rompe la regla y habla de forma directa, inmediatamente es visto como sospechoso por los demás.

Es preciso señalar que hay un eje

de la represión que también se perpetúa y se reproduce en este nivel; es como un sustrato de terror no explicitado pero presente, no visible pero latente. Esta dimensión sorda del terror es quizás tan efectiva en su misión de coartar, de autocensurarse, como el terror brutal y evidente, provocado por la mutilación de cadáveres arrojados en los caminos (que son para aterrorizar a la población, pues la víctima ya está muerta).

Ligado a lo anterior, un legado de la represión es el miedo a comprometerse a través de la palabra escrita. Muy poco se ha escrito por guatemaltecos y guatemaltecas de lo que ha pasado en las últimas décadas, tanto de lo terrible, como de lo positivo. No se anotan las ideas, no se sistematizan las experiencias. Esta falta de plasmar la memoria colectiva de las comunidades, de las organizaciones sociales y populares en la palabra escrita se entiende al recordar la exterminación de la intelectualidad progresista guatemalteca por sus ideas, no sólo por sus acciones. No es sólo peligroso, sino pensar también es un delito de facto en Guatemala.

Esto hace que Guatemala sea un país, una sociedad, sumamente compleja y difícil de aprehender y que las llagas de la represión sean de largo aliento. El dolor, el horror y el miedo generado por la represión son tan grandes que la gente no soporta aludir a ella directamente, constituyéndose así en lo innombrable, lo intocable. Es como si al decir las cosas por su nombre, uno estuviera convirtiéndose en cómplice y participe. Así, no se habla de las masacres y de la tierra

arrasada, sino de *"la violencia"* o *"el pasado"*. No se habla de las organizaciones revolucionarias -mucho menos identificarse como miembro de una de ellas-, si no se les alude en forma indirecta; poco se habla del ejército, de los comisionados militares, de las patrullas de autodefensa civil. No se alude a temas de importancia trascendental, hay que sobreentender las alusiones y las metáforas.

Por otro lado y como parte de la fragmentación, Guatemala es, por excelencia, un país de contrastes: *"el país de la eterna primavera"*, pero a la vez de la eterna represión. La impresionante belleza geográfica del país contrasta con la cruda violencia humana. El recurso de la mutilación de cadáveres para aterrorizar a la población contrasta con la forma *"fina"*, suave y gentil de los guatemaltecos en su trato cotidiano. En el campo político también sobresalen los contrastes: el autoritarismo y la intolerancia política contrastan con las tradicionales formas consensuales de toma de decisiones dentro de las comunidades indígenas. Es un país que está apenas ahora empezando a buscar terrenos comunes y justos medios.

Reparando el tejido social y elaborando un proyecto de nación.

Sin embargo, justamente en la culminación de la fragmentación surgen consensos entre amplios sectores de la sociedad que rechazan la impunidad. Surgen lazos cohesionadores de solidaridad y de protesta: las agrupaciones de viudas indígenas, los desplazados

internos, los familiares de detenidos-desaparecidos, las comunidades de población en resistencia, los refugiados y retornados, los que se oponen al reclutamiento forzoso y a las patrullas civiles. Son fuerzas a la vez frágiles y pujantes, que buscan romper con la fragmentación y hacer que sus voces sean escuchadas.

Por otra parte, el tema de la impunidad también empieza a ser recogido por diversos sectores de la sociedad: las Madres Angustiadas -mujeres de las clases acomodadas, organizadas frente a los secuestros para obtener rescate, que también quedan impunes en la mayoría de los casos-; columnistas en la prensa; en fin, hay toda una generación de corriente de opinión pública en contra de la impunidad. Aunque hay también sectores políticos que adoptan el discurso contra la impunidad de forma oportunista, se puede decir que la impunidad está siendo reconocida por la sociedad guatemalteca, primer paso para su superación.

En este período de grandes negociaciones, la Iglesia Católica ha buscado constituirse en un mediador para la reconciliación nacional. Por ello ha asumido un papel importante en la defensa de los derechos humanos y en la recopilación de testimonios sobre las masacres de miles y miles de guatemaltecos. Por otra parte, han surgido pequeños sectores de empresarios modernizantes, personas de clase media y otros actores que buscan reconstruir un centro en la política nacional. Se empieza, de manera embrionaria, a

legitimar las disidencias y los pluralismos, después de tanta polarización. Hay una creciente toma de conciencia de la necesidad de crear alianzas (tácticas, ante determinadas situaciones, y en algunos casos estratégicas) y de negociar salidas. En ese sentido, el movimiento cívico que derrocó al Presidente Jorge Serrano después del golpe constituyó un acontecimiento en la vida política guatemalteca. La creación y capacidad propositiva de la Asamblea de la Sociedad Civil fue otro hecho de fundamental importancia, con la participación de amplios sectores organizados: indígenas, sindicales y populares, de mujeres, campesinos, derechos humanos y sectores surgidos de la represión, ONGs, centros de investigación, periodistas, políticos y religiosos.

Claro está que es un proceso lento, lleno de contradicciones, avances y retrocesos, tropiezos y retos. La cultura autoritaria, la intolerancia, la discriminación que han caracterizado el ejercicio de poder en Guatemala durante los últimos 500 años, también tienen su saldo en la sociedad guatemalteca. Entre los factores que sigue promoviendo la fragmentación política son los sectarismos, la intolerancia, la convicción incuestionable de que uno tiene la verdad y los otros están equivocados. En ese sentido, aunque ha habido avances muy importantes en los procesos de concertación, diálogo y alianzas, el camino sigue siendo largo y arduo.

El tema indígena ha irrumpido con fuerza en la vida y el debate nacional de los 90's. El pueblo maya organizado en

distintas instancias y entidades, tiene sus bases en las áreas rurales, pero ha hecho de las ciudades -la capital, Chimaltenango, Quetzaltenango- sus sedes logísticas, de cabildeo y de participación nacional. Esta presencia, auge y exigencia del pueblo maya surgen por varios factores: aunque ya había un resurgimiento de organizaciones mayas después de la terrible ola represiva de fines de los setenta, comienzos de los ochenta, indudablemente la conmemoración de los 500 años de la conquista o la invasión dio un gran impulso a los movimientos indígenas en América Latina y a los de Guatemala en particular.

El otorgamiento del Premio Nobel de la Paz a Rigoberta Menchú sacudió la vida política guatemalteca, e impulsó a muchos y muchas indígenas a salir de sus comunidades y tomar las calles. La discusión del tema "*Identidad y Derechos Indígenas*" en la Asamblea de la Sociedad Civil fomentó la coordinación de organizaciones indígenas de diferente índole, logrando un acercamiento entre las posiciones más "*culturalistas o indigenistas*" y los indígenas que en el pasado habían enfatizado más sus reivindicaciones económicas y políticas. Y posteriormente, el proceso de negociaciones entre el Gobierno-ejército y la URNG, puso firmemente en el debate nacional al tema indígena. La efervescencia y auge del pueblo maya -con sus aciertos y retrocesos, divisiones y avances- es hoy en día una realidad irreversible, que está incidiendo profundamente en la sociedad guatemalteca.

La represión misma, por su parte, ha impulsado la emergencia en el escenario nacional de miles de mujeres -viudas, madres e hijas- de los masacrados, desaparecidos y reclutados a la fuerza por el ejército. En algunas áreas, la represión ha impulsado la ruptura de la división tradicional de labores: por ejemplo cuando las viudas trabajan la tierra, labor que antes hacían sus esposos, y cuando participan en comités pro mejoramiento y en organizaciones populares, comunitarias y sociales. En las organizaciones campesinas, de derechos humanos y sindicales, las mujeres empiezan a tener una presencia y participación mayores, y en unas cuantas organizaciones las reivindicaciones de género empiezan a ser asumidas por mujeres y hombres. La mujer empieza a salir del ámbito "*privado*" del hogar y hacer presencia en la vida pública del país (Jonas, 1994, pp. 201-202).

El proceso de paz negociado entre la URNG y el Gobierno-ejército, y desde luego, el diálogo desarrollado por la Asamblea de la Sociedad Civil, forman parte de esta nueva etapa para llegar a acuerdos negociados, en busca de una convivencia pacífica en el país. Uno de los logros más grandes de la Asamblea de la Sociedad Civil fue la reunión de sectores heterogéneos para discutir temas de relevancia nacional, pues antes imperaba una doble polarización: por un lado, el terror y el miedo impedían a las personas que no se conocían entre sí, reunirse y discutir; por otro lado, la visión generalizada era de extremos, de "*blanco*" y "*negro*", de "*buenos*" y "*malos*",

y la confrontación entre ambos. La tolerancia y el respeto a las diferencias empiezan a formar parte del vocabulario de la vida nacional del país.

Con el proceso de negociación, también ha habido una mayor presencia de las organizaciones revolucionarias como actores en la vida nacional, opinando, proponiendo, presionando e incidiendo en el curso que está tomando el país. Los Acuerdos entre la URNG y el Gobierno-ejército son una oportunidad histórica, pues establecen los parámetros para la búsqueda de una convivencia social en Guatemala y dan un marco de referencia para la instrumentación de cambios, en algunos casos estructurales, en la vida política, económica, social y cultural del país. Pero para transitar hacia este proceso de democratización, tiene que haber expresiones políticas concretas por parte de todos los sectores, y también capacidad del Estado y recursos humanos y financieros para implementar los acuerdos.

El ejército tiene que renunciar a su preeminente rol en la vida nacional; tiene que manifestarse una actitud diferente y disposición por parte del empresario, sobre todo agrario, para impulsar ciertas modificaciones que trasciendan sus intereses corporativos. Tiene que haber un desarrollo de las capacidades propositivas de la sociedad civil en torno al desarrollo y democracia que se quiere para la sociedad guatemalteca y la capacidad de consolidar alianzas y propuestas consensuadas.

Finalmente, luego de la aprobación

de los acuerdos de paz, su implementación tiene que someterse a una verificación efectiva por parte de la comunidad internacional. No obstante, los niveles de secretividad del proceso de negociación, los fuertes impasses en los temas claves y la realización de las negociaciones fuera de Guatemala conllevan que el proceso de paz no se perciba como propio por parte de la mayoría de la población guatemalteca. Tiene que haber mayor conciencia entre dicha población de que los Acuerdos de Paz son la oportunidad histórica para empezar a cambiar una sociedad tradicionalmente bloqueada, polarizada y paralizada. Asimismo, debe ejercerse presión y desarrollar una fuerte incidencia desde los diferentes sectores de la sociedad civil para asegurar que la Paz sea realmente incorporada a la agenda nacional del país.

Uno de los factores indispensables para una convivencia nacional es el fin de la impunidad y la creación y vigencia de un verdadero Estado de Derecho. Otro factor muy doloroso y difícil de resolver es la reparación al daño causado por tanta muerte, tanto sufrimiento, tanta humillación, tanta deshumanización. Otro aspecto *sine qua non* para el establecimiento de la democracia en Guatemala es la necesidad de lograr una distribución más equitativa de la tierra y del ingreso nacional.

El tema de la tierra tiene una fuerte carga emocional en Guatemala por el recuerdo de la expropiación de los terrenos de algunos terratenientes y de la United Fruit Company a comienzos

de los 50's; como contrapartida, perdura la memoria histórica de la progresiva expropiación y despojo de las tierras de los mayas a partir de la conquista. Sin embargo, en estos tiempos de predominio de los intereses de los capitales financiero y comercial, una distribución más equitativa de la tierra puede incluso favorecer un mejor funcionamiento del sistema económico.

Es preciso recordar cómo las reformas agrarias realizadas en Taiwán y en Corea del Sur favorecieron al proceso de industrialización, modernización y desarrollo de sus economías, asegurando la reproducción social de su fuerza de trabajo y la expansión de sus mercados internos solventes. Pero para lograr esto, cualquier reparto agrario tiene que estar acompañado por un proceso de capitalización y capacitación (acceso a crédito, tecnología, asistencia técnica, etc.), así como el acceso a mercados.

La alta carga emotiva e ideológica en torno al tema de la tierra mantenida por las clases dominantes, sobre todo aquellas aglutinadas en la Coordinadora Nacional del Agro (CONAGRO), es una lacra con resabios oligárquicos que difícilmente puede perpetuarse por mucho tiempo más. El desenlace del tema de la tierra productiva agrícola dependerá en alto grado de la capacidad de las clases dominantes de participar efectivamente en procesos de apertura y transformación. Si no se resuelve aunque sea en parte esta problemática, es previsible una alta explosividad en torno a las demandas y necesidades de

tierra, pues aunada a la creciente necesidad de los desposeídos está el resurgimiento de la reivindicación cultural y espiritual del pueblo maya por la tierra.

En la complejidad de la sociedad guatemalteca ahora aparece una nueva dicotomía entre apariencia y esencia: el Estado, el CACIF y los miembros institucionalistas del ejército, son transmisores de un discurso respetuoso de los derechos humanos, pero en la práctica las violaciones a los derechos humanos continúan. Los discursos oficiales son respetuosos de la democratización del país, pero las prácticas autoritarias e intolerantes se mantienen. Se escuchan constantes llamados al Estado de Derecho, pero al mismo tiempo persiste la impunidad. La brecha entre el discurso y la práctica confunde y trivializa los grandes anhelos como la Paz, la Democracia y el fin de la Impunidad. El doble mensaje de discurso democrático y práctica represiva también busca promover la sensación de impotencia e inmovilizar a la población.

La democracia, al igual que la Nación, se construyen; son procesos que van afianzándose y que retoman las particularidades y especificidades de cada pueblo fincado en su historia. En la medida en que los diferentes sectores de la sociedad guatemalteca se conviertan en sujetos sociales, capaces de hacer valer sus intereses y aspiraciones, y que la sociedad civil logre consolidarse y convertirse en una expresión dinámica de los sectores que representa, hay esperanza tanto de alcanzar la demo-

cracia como de consolidar una nación guatemalteca. Esa nación tiene que ser expresión de la *"unidad en la diversidad"*, tiene que dar lugar a lo que es la sociedad guatemalteca: multi-étnica, pluricultural y multilingüe, lo cual significa incorporar a sus atributos no sólo al individuo sino también a lo colectivo, el concepto de comunidad a la patria.

Queda claro, pues, que en un país como Guatemala no puede operar sólo una concepción occidental de la ciudadanía y la individualidad, sino que una nación consolidada y aglutinadora tiene que incorporar la visión colectiva maya. Tanto la democracia como la nación llegarán a su plena expresión cuando haya una verdadera participación en la vida nacional por parte de los sujetos, individuos y colectivos, y una incidencia real y efectiva en la toma de decisiones concernientes a sus vidas y bienestar. La nación es un anhelo colectivo, un norte en la construcción de un proyecto contrahegemónico de aquellos que buscan la transformación social de Guatemala. La nación se construye a través de las luchas de los sectores populares por la justicia, por su incorporación como partícipes en la vida nacional del país.

La democracia también significa

fortalecer los mecanismos de negociación y del logro de consensos, de aprender a hacer concesiones, de dejar atrás la polarización y la confrontación a ultranza (aunque para los sectores subalternos sigan siendo válidas las medidas de hecho como las ocupaciones, las huelgas y las protestas, mientras sean las únicas formas de hacerse escuchar y de hacer valer ciertos derechos). Se trata de promover una sociedad basada en el reconocimiento y respeto de todos sus miembros.

En esta época de globalización, cuando la concentración del capital hace cada vez más abismal la brecha entre los que tienen y los que no tienen, es difícil la consolidación de la democracia participativa,²³ mientras que en el plano internacional se promueven el neoliberalismo y la democracia formal. En el contexto nacional es aún más difícil, pero no deja de ser un imperativo. Un proceso de democratización también tiene que dirigirse a las abismales desigualdades económicas de la sociedad guatemalteca, buscando un modelo de desarrollo sustentable y más equitativo. Se espera un parto lento y sumamente doloroso, lleno de complicaciones y obstáculos, pero es el parto muy esperado de una nueva Guatemala que tiene unas tremendas ganas de nacer.

NOTAS

¹ Hacemos una diferenciación entre los factores internos y externos. Los factores estructurales *externos* remiten más a la ubicación de Guatemala como país dependiente en la periferia capitalista, condición que comparte en diferentes grados con todos los países de América Latina, mientras que los factores internos se refieren más a las condiciones específicas de cada país.

² El concepto de "accountability" es intrínseco a la democracia.

³ "La lógica de la Milpa" es un concepto desarrollado por el antropólogo norteamericano, Sheldon Annis (ver "God and Production in a Guatemalan Village"), quien analiza la producción tradicional de las comunidades indígenas: la milpa, parte integral de la civilización maya. La milpa -siembra intercalada de maíz, frijol y calabaza- fue una innovación basada en una lógica y comprensión profunda en términos ecológicos, por la complementariedad de los tres cultivos. Hasta el día de hoy, la producción de la milpa constituye la subsistencia básica de la familia indígena.

Dado el tamaño -cada vez más reducido- de los minifundios, para complementar su ingreso (o pagar en trabajo sus tierras rentadas), los hombres también se ven obligados a trabajar en ciertas épocas del año en las haciendas y fincas, principalmente de la Costa y Bocacosta Sur. Las mujeres, en sus "ratos libres", se dedican a tejer, ya sea para el consumo familiar, ya sea para vender y así complementar ingresos; también muchas mujeres bajan a trabajar en las grandes fincas de la Costa Sur. La "lógica de la milpa" está imbuída de un fuerte sentido de pertenencia a la comunidad (acompañada anteriormente de la autoridad local de las cofradías). El desmoronamiento de la economía campesina de la milpa también afecta al sentido de pertenencia e identidad de la comunidad, trastocando algunos de los puntos de referencia fundamentales.

La "lógica de la milpa" se propone la optimización de los insumos (trabajo de todos los miembros de la familia en la milpa, utilización del suelo al máximo, intercalando maíz con frijol, con calabaza u hortalizas, etc.), pero el modelo tiene limitaciones en sociedades capitalistas y dada la desigual

distribución de la tierra en Guatemala. Así, hoy en día la *"lógica de la milpa"* minimiza los riesgos de hambruna (ya que se trata de cultivos seguros y resistentes) pero no da para generar ganancias, al limitarse al consumo familiar. Esta lógica, señala Annis, asegura el modelo de explotación, propiciando abundancia de mano de obra barata -o a veces gratuita- para las grandes fincas.

⁴ Algunas ONG's pioneras están experimentando que si con cambios en las modalidades productivas (estudiando las demandas en el mercado internacional, evitando los intermediarios y utilizando abonos orgánicos), el cultivo de productos no-tradicionales para la exportación -además de la producción para el autoconsumo- puede formar parte de una estrategia de desarrollo local o regional.

⁵ La mayor homogeneidad estructural en los países del cono sur, por ejemplo, facilita también una mayor consolidación de la sociedad civil en estos países.

⁶ La sociedad civil *"estaría constituida por una red compleja de funciones educativas e ideológicas que hacen que además de mando, hay una dirección en la sociedad"*. (Macciocchi, 1975, p. 154). Es a través de la sociedad civil que se logra el ejercicio del poder por medio de formas hegemónicas, tal como se señala más adelante.

⁷ Según el Informe Anual de CEPAL de 1994, en 1980, 63% de la población guatemalteca se encontraba en la pobreza, de la cual 32% era indigente; diez años más tarde (1990), 75% de la población era pobre y 52% indigente.

⁸ Este ensayo fue escrito antes del surgimiento del Frente Democrático Nueva Guatemala.

⁹ ELS-5 y el sector de Asuntos Civiles (G-5) son ramas del Ejército que trabajan en obras de desarrollo e infraestructura como la otra cara de la contrainsurgencia, pues se reconoce que las condiciones de miseria provocan inestabilidad política y social. Por otra parte, son los entes, junto con los comités de paz y desarrollo (ex-comités de patrullas civiles) que buscan compenetrar y cooptar sectores de la sociedad civil a nivel rural.

¹⁰ Además, el concepto de *"cultura"* es también difícilmente asible.

¹¹ No es la intención de este ensayo discutir si la nación se constituye antes del Estado capitalista, si había nación durante el feudalismo, o si la modalidad de Estado-Nación varía entre los países del *"primer"* mundo y los que han sido conquistados y/o colonizados.

¹² *"El hecho de la hegemonía presupone indudablemente que se tienen en cuenta los intereses y las tendencias de los grupos sobre los cuales se ejerce"*

la hegemonía, que se forme un cierto equilibrio de compromiso, es decir, que el grupo dirigente haga sacrificios de orden económico-corporativo. Pero es también indudable que tales sacrificios y tal compromiso no pueden dejar de ser también económicos; no pueden menos que estar basados en la función decisiva que el grupo dirigente ejerce en el núcleo rector de la actividad económica". (Gramsci, 1975, p. 55).

¹³ Gramsci llama la "guerra de posiciones" a las luchas políticas e ideológicas y disputas por el poder entre el bloque dominante y el bloque subalterno en ascenso.

¹⁴ Véase los trabajos de FLACSO-Guatemala, entre otros, Bastos y Camus, 1991.

¹⁵ Rolando Cabrera, catedrático de la Universidad de San Carlos, lo explica así: "...el problema que nosotros nos hallemos inmersos en procesos discriminatorios y de degradación frente a las culturas autóctonas, nos hace hasta cierto punto como escudarnos y no definirnos. Es decir, a mí me resultaría bastante difícil definirme como un discriminador (posiblemente yo no lo sea), pero tengo que entender que el ladino sí es un discriminador y ha utilizado el aparato del Estado para seguir manteniendo su dominio e impedir el surgimiento de los grupos étnicos" (p. 39). Por otro lado, "lo ladino" termina siendo todo lo que no es indígena: en una encuesta realizada por el antropólogo norteamericano, Richard

Adams en 1964, señala como ladinos a los blancos, mestizos e incluso indígenas que no se identifican como indígenas; esta definición por exclusión, tampoco es satisfactoria, pues no arroja elementos sobre lo que constituye "lo ladino".

¹⁶ Ver el video "Guatemala: una Nación sin Estado", Costa Rica.

¹⁷ COPMAGUA es la coordinación de organizaciones mayas que se formó justamente a raíz de la discusión sobre el tema Derechos e Identidad de los Pueblos Indígenas en la Asamblea de la Sociedad Civil. COPMAGUA abarca a las siguientes coordinaciones mayas: Academia de Lenguas Mayas de Guatemala (ALMG), el Consejo de Organizaciones Mayas de Guatemala (COMG), la Instancia Unitaria de Consenso Maya (IUCM) y la Asamblea Permanente de los 500 Años.

¹⁸ Aunque no fue el único. El Acuerdo Global sobre Derechos Humanos causó la interrupción de las negociaciones y aún a fines de 1995, no se había logrado llegar a acuerdos sobre los Aspectos Económico-sociales y la Situación Agraria.

¹⁹ "Orejas" son los informantes dentro de las comunidades, barrios marginales, etc. que informan a los militares de las actividades "sospechosas" de los habitantes.

²⁰ Estas son las estimaciones comúnmente señaladas en cuanto a la represión durante el periodo del conflicto armado interno. Dada la naturaleza de la represión en Guatemala: masiva, sorda, oculta, es imposible obtener datos fidedignos. Sin embargo, en la actualidad, con las iniciativas de recoger testimonios sobre las masacres, las desapariciones forzadas, etc., se trata de recopilar, sistematizar y disseminar mayor información al respecto. Pero el saldo de la represión es mucho mayor: ni si quiera hay estimaciones sobre la cantidad de niños, ancianos, mujeres y hombres que murieron de hambre o enfermedad al salir huyendo de sus comunidades arrasadas, y la dimensión de abuso sexual de mujeres y niñas por parte de efectivos del ejército abre ha-

sido poco difundida. En cuanto a las aldeas arrasadas, 440 es la cifra oficial proporcionada por el Ejército de Guatemala.

²¹ En otros países es el miedo más que nada a la tortura y al encarcelamiento o al destierro; en Guatemala, es el miedo a la tortura, la mutilación y la muerte.

²² En una reunión de trabajo, un extranjero (o incluso un guatemalteco que no está conectado a ese círculo), puede salir sin haber captado en lo más mínimo lo que se estaba tratando, pues se dejó llevar sólo por lo que se dijo.

²³ El tema de la Nación en el contexto de la globalización constituye tema de un estudio específico.

BIBLIOGRAFIA

Aguilera Peralta, Gabriel, Jorge Imery et al. **La Dialéctica del Terror en Guatemala**, Editorial EDUCA, Costa Rica, 1981.

Annis, Sheldon. **God and Production in a Guatemalan Town**, University of Texas Press, Austin, 1987.

Asamblea de la Sociedad Civil (ASC), **Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas**, Propuestas de Consenso, Ciudad de Guatemala, 13-7-94.

Ávila Wolff, Eliete. **Autoconcepto Psicosocial y Controlabilidad en Jóvenes Guatemaltecos Refugiados en los Campamentos del Estado de Campeche**. Tesis de Maestría, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F., 1995.

Balibar, Etienne and Immanuel Wallerstein. **Race, Nation and Class**, Verso, London, 1991.

Barbin, Lucas (pseudónimo). "La Sociedad Fragmentada". En Revista Nueva Sociedad #11, Caracas, Enero-Febrero 1991.

Bastos, Santiago y Manuela Camus, "Indígenas y Mundo Urbano: El Caso de la Ciudad de Guatemala", FLACSO-

Guatemala, artículo preparado para América Indígena, Guatemala, julio de 1991.

Bate, Luis F., **Sociedad, Formación Económico-Social y Cultura**, Ediciones de Cultura Popular, México D.F., 1978.

Bonfil Batalla, Guillermo. **México Profundo, una civilización negada**, Editorial Grijalbo, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, D.F., 1990.

Cardoza y Aragón, Luis. **Miguel Angel Asturias. Casi Novela** Ediciones Era, Ciudad de México, 1991.

Carrera, Mario Alberto. **Costumbres de Guatemala: Cuadros de Costumbres**, Editorial Edinter C.A., Ciudad de Guatemala, 1986.

Carrillo, Ana Lorena. "Indias y Ladinas, los Ásperos Caminos de las Mujeres en Guatemala", en Revista Nueva Sociedad #111, enero-febrero de 1991, pp. 109-118.

Casaus Arzú, Marta. **Guatemala: Linaje y Racismo**. FLACSO, Costa Rica, 1992.

CEIDEC, Folletos Populares, Serie Cuestión Etnico-Nacional, Editorial Praxis, México D.F., sin fecha.

Centro de Estudios Integrados de Desarrollo Comunal (CEIDEC), **Guatemala: Seminario Estado, Clases Sociales y la Cuestión Etnico-Nacional**, México D.F., 1992.

Cojtí Cuxil, Demetrio. "Lingüística e Idiomas Mayas en Guatemala", mimeo, sin fecha (circa 1986)

COLAT. **Los Problemas Psíquicos Provocados por la Tortura en los Refugiados nos y Latinoamericanos**, Praga, mimeo, 1976.

Conferencia Episcopal de Guatemala. **El clamor por la tierra**, Carta Pastoral del Episcopado Guatemalteco, Guatemala, febrero de 1988.

Corradi, Juan E. **Towards a Sociology of Fear**, Latin American Studies Association, Mexico, September 1983.

Díaz-Polanco, Héctor. **Etnia, Nación y Política**, Juan Pablos Editor, México D.F., 1987.

ETHNOS, Boletín del Instituto de Estudios Interétnicos de la Universidad de San Carlos, Ciudad de Guatemala, 1993-1994.

Eyers, Tilman. **El Estado en la Periferia Capitalista**, Editorial Siglo XXI, México, 1979.

Falla, Ricardo. **Quiché Rebelde: Estudio de un movimiento de conversión religiosa rebelde a las creencias tradicionales**, en Santiago Hotenango, **Quiché, 1948-1970**, Editorial Universitaria de Guatemala, 1978.

Falla, Ricardo. **Masacres de la Selva**, Editorial Universitaria de Guatemala, 1992.

Fanon, Frantz. **The Wretched of the Earth**, Grove Press, USA, 1968.

García Ruiz, Jesús. **Las Sectas Fundamentalistas en Guatemala**. Ciencia y Tecnología para Guatemala, Cuadernos #4, México, 1985.

Gellner, Ernest. **Nations and Nationalism**, Cornell University Press, New York, 1983.

Goldman, Francisco. **The Long Night of White Chickens**, The Atlantic Monthly Press, New York, 1992.

Gramsci, Antonio. **El Moderno Príncipe: Notas sobre Maquiavelo**, Editorial Juan Pablos, México, 1975.

Guinea Díez, Gerardo. "El País del Miedo", en Revista Crónica, 22 de septiembre de 1995.

Ixmátá, Gabriel. "El Pueblo de Guatemala, su Vida, su Cultura y su Revolución", Revista Polémica, San José.

Jonas, Susanne. **La Batalla por GUATEMALA**, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Guatemala)-Editorial Nueva Sociedad, Caracas, 1994.

Lechner, Norbert. **La Crisis del Estado en América Latina**, El Cid Editor, Caracas, 1977.

Lira, Elizabeth. **Violencia, Inseguridad y Miedo. Informe Preliminar**. Mimeo, Santiago, 1983.

Macciocchi, Maria Antonieta. **Gramsci y la Revolución de Octubre**, Editorial Siglo XXI, México, 1975.

Macleod, Morna. **Un Estudio Comparativo de la Represión: Los Casos de y Chile Guatemala**, tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos, FCPYS, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987.

Mármora, Leopoldo. **El Concepto Socialista de la Nación**, Cuadernos Pasado y Presente #96, México D.F., 1986.

Martínez Peláez, Severo. **"El Ladino"**, en Guatemala: Seminario Estado, Clases Sociales y la Cuestión Etnico-Nacional, CEIDEC, México D.F., 1992.

Mingione, Enzo. **Las Sociedades Fragmentadas: una sociología de la vida económica más allá del paradigma del mercado**, Centro de Publicaciones, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Madrid, 1991.

Orantes Tróccoli, Carlos. **"Proposiciones Teórico-Generales para el Estudio de la Identidad en Guatemala"**, en Revista Estudios Interétnicos, IDEI-USAC, Año 1, #1, Ciudad de Guatemala, 1993.

Palma Murga, Gustavo. **"Identidad Nacional e Historia en Guatemala"**, en Revista Estudios Interétnicos, IDEI-USAC, Año 1, #1, Ciudad de Guatemala, 1993.

Pedro González, Gaspar. **La Otra Cara**, sin editorial, 2da. edición, Guatemala, marzo 1993.

Revista Militar, Ejército de Guatemala, varios ejemplares entre 1978-1987, Guatemala.

Smith, Anthony D. **Las Teorías del Nacionalismo** (fotocopia).

Solares, Jorge, editor. **Estado y Nación: las demandas de los grupos étnicos en Guatemala**, FLACSO-Guatemala, Ciudad de Guatemala, 1993.

Stalin, Joseph V., **"El Marxismo y la Cuestión Nacional"**, en Obras, Tomo 2, 1907-1913, pgs.308-391, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1953.

Torres-Rivas, Edelberto. **"La Nación: Problemas Teóricos Políticos"**, en Estado y Política en América Latina, compilado por Norbert Lechner, Editorial Siglo XXI, México D.F., 1981.

Turner, Bryan S. **"Contemporary Problems in the Theory of Citizenship"**, en B.S. Turner (ed.), *Citizenship and Social Theory*, London, Sage, 1993.

Urizar, Augusto, **El Brazo y la Mente**, mimeo, sin fecha.

Vilas, Carlos M. **Estado y Fragmentación Social (Notas Preliminares)**, Mimeo, México, 1992.

————— **Democratización y Gobernabilidad en un Escenario Post Revolucionario: Centro América**, Mimeo, México, 1993.

Watson, Peter, **Guerra, Persona y Destrucción: Usos Militares de la Psiquiatría y la Psicología**, Editorial Nueva Imagen, México, 1983.

RELACIONES DE PODER EN PATZICIA, 1871 - 1944.**

Edgar Esquit*

Introducción

Una comunidad local establecía y establece relaciones económicas, políticas, ideológicas, culturales u otras como parte del proceso histórico en que se perfila. En la última parte del siglo XIX y primera del siglo XX por ejemplo, en el altiplano central guatemalteco, una comunidad local era un grupo humano en un espacio determinado que manifestaba relaciones e intereses múltiples y/o similares por existir dentro de ellas diversos grupos (étnicos, económicos, religiosos, etc.) con perspectivas también diversas o iguales en cuanto a los asuntos de la colectividad o inherentes a una parte de esa colectividad.

En la misma época -siglos XIX y XX- una comunidad local no era un ente aislado sino que mantenía relaciones estables con las colectividades e instituciones que la circundaban o con quienes debía mantener ese vínculo por razones políticas, económicas, culturales u otras. Se afirma que una comunidad

no era (no es) un ente único y homogéneo sino diverso y en relación constante con su medio regional o nacional.

En el caso de Patzicía, por ejemplo, a finales del siglo XIX y principios de este siglo, existían diversos grupos de calidades diferentes que mantenían relaciones estables o antagónicas, de acuerdo a la manera en que esas colectividades percibían su realidad, sus relaciones y la posible solución a ellas, pero acorde a la ideología y práctica impuesta por la nación. Elites ladinas, líderes indígenas, cofradías, principales, administradores, militares y paramilitares, maestros de escuela, eran algunos de los grupos e instituciones existentes y que se manifestaban en el espacio de lo local.

Por su dinamismo, los grupos más importantes en Patzicía a principios de este siglo, puede afirmarse, eran la élite ladina, el grupo de principales del cabildo indígena, el grupo fundador de la escuela "El Porvenir" y la agrupación

* Historiador. Coordinador del Área de Derecho del Instituto de Estudios Interétnicos de la Universidad de San Carlos de Guatemala.

** Esta ponencia es una síntesis del trabajo de investigación "El poder local y la municipalidad de Patzicía 1900-1944" realizado por el autor e Isabel Rodas en 1994.

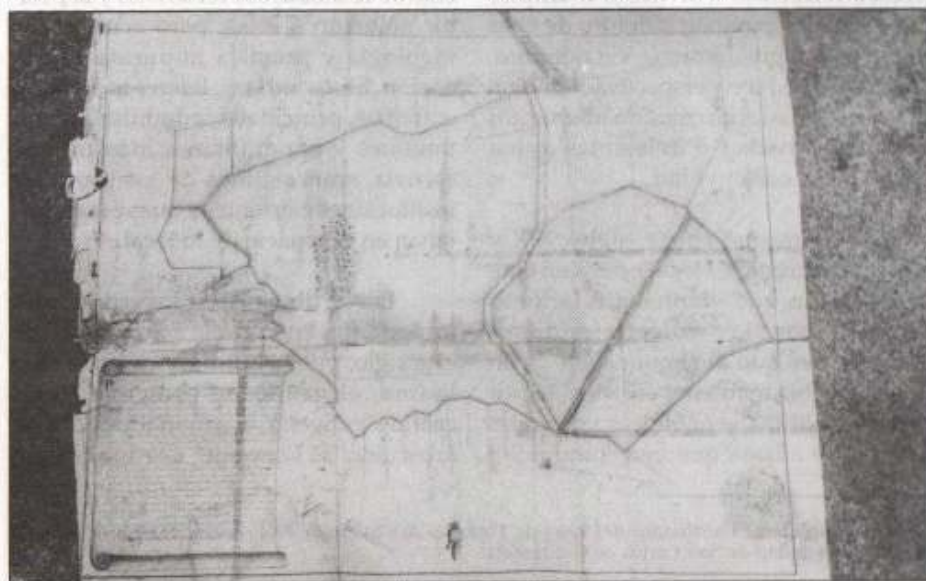
de principales a nivel religioso. Las relaciones más significativas que establecieron las primeras tres, lo hicieron en el ámbito de la participación política y el surgimiento de una conciencia sobre la importancia de la formación, desarrollo educativo y participación social en la comunidad, lo cual, tuvo profundas manifestaciones a nivel de la vida cotidiana.

La élite ladina

Las relaciones de poder, se definen como relaciones de fuerza existentes entre grupos diferentes en un espacio determinado, y en relación a intereses comunes y/o encontrados. En Patzicía la primera fuerza que se presentaba era la élite ladina que se imponía sobre las demás colectividades existentes en la comunidad. Esta élite era un pequeño

sector poblacional compuesto a lo sumo por una veintena de familias cuyas características más sobresalientes eran la posesión de tierras, el control sobre la municipalidad, la fuerza de trabajo, su educación y algunas de ellas, las más importantes, su vínculo a diversas instituciones del Estado.

La posesión de tierras comunales por ladinos en Patzicía se remonta al siglo XVIII. La fuerza y los cambios que trajo consigo la Reforma Liberal en el siglo XIX, creó el espacio legal para que las tierras poseídas por ladinos se convirtieran en propiedad privada y de esa manera, lograron un mejor control sobre este importante recurso. Es entendible que en el transcurso del tiempo, fue solamente un pequeño sector de la población ladina la que logró acaparar esas tierras y con ello también



Plano de las tierras comunales de Patzicía de fecha 18 de abril de 1818.

Tomado de: Archivo Municipal de Patzicía.

obtuvo el control sobre los hombres y la vida de la comunidad.

Los datos que se presentan en el cuadro número uno evidencian dicha realidad. Los dieciseis propietarios enlistados eran individuos que poseían más de una caballería de tierras, los cuales, acaparaban casi setentiseis caballerías de un total de ciento treintisiete caballerías que era el área territorial del municipio.¹ Aproximadamente la mitad de las tierras estaban en manos de esa pequeña élite de ladinos que represen-

taban solamente el 0.2% de la población total del municipio y el 1% de la población ladina. La suposición de que cada propietario fuese representante de una familia de cinco miembros nos lleva a la conclusión de que solamente ochenta o cien personas aprovechaban la producción de dichas tierras, frente a una población total de cinco mil trescientos cincuenta y cinco personas en Patzicía en 1922. Además de los descritos, en el pueblo existían otros veinticinco individuos considerados como grandes propietarios, cuyas tierras oscilaban entre 252 y

CUADRO No. 1

PERSONAS QUE POSEÍAN MAS DE UNA CABALLERIA DE TIERRAS Y LA PRODUCCION DE MAIZ EN DICHAS TIERRAS A PRINCIPIOS DEL SIGLO XX

Nombre	No. cuerdas	Cuerdas de maíz sembrados
Rosalía v. de Sosa	5,200	1,000
Brígido Cabrera	2,940	400
José Escobar	2,222	460
Dolores M. v. de Méndez	1,630	480
Banco Central (Pacaño)	1,430	300
Mortual de Miguel Escobar	992	538
Gabriel de la Fuente	800	400
Corona Girón Hermanos	800	300
Federico de la Roca	600	150
Cesario Ruiz	600	320
Guadalupe Moya	448	48
José León Pérez	425	20
Héctor Cabrera	312	60
Román Santizo	300	40
Manuel Meneses	300	100
Gregorio Tajtaj	300	50

Fuente: AMP. cuadro sin fecha, aproximada 1928-1930. paquete 140.

30 cuerdas en donde se incluían once propietarios kaqchikeles.

El acaparamiento de las tierras abrió diversos espacios a la élite ladina. Con ello desarrollaron su actividad agrícola, ganadera y comercial lo que les dio la oportunidad para insertarse en otras actividades profesionales y en el desarrollo de la vida política de la comunidad, de la región y en algunas ocasiones de la nación guatemalteca.

El otro sector de la población eran campesinos minifundistas -indígenas y ladinos-obligados a trabajar en propiedades ajenas y en obras de construcción que desarrollaba el gobierno y la municipalidad.

Aproximadamente en la década de los 30s hasta 1944, la mayoría de los grandes propietarios ladinos lograban cultivar sus tierras a través del sistema de *"arrendamiento por trabajo"*. El sistema consistía en que los propietarios daban en arrendamiento una cuerda de tierras a los campesinos, para que éstos les pagaran cultivando otra cuerda de tierra cuyo producto pertenecía al patrón. Es decir, la posesión de grandes extensiones de tierras fue importante porque ello dio oportunidad para controlar, literalmente hablando, a la mayoría o una buena parte de la población campesina sin tierras. Es entendible que la ley de la vagancia contribuyó para afianzar este sistema de trabajo en el pueblo pero probablemente sin ella también hubiera existido. La necesidad de tierras siempre habría conducido a los campesinos a pedir el arrendamiento a esos grandes

propietarios ladinos. En todo caso la existencia de una ley que obligaba a los minifundistas a trabajar cierto período de tiempo en propiedades ajenas fue muy bien aprovechado por esa élite local.

El reglamento de jornaleros emitido en 1877 buscó, básicamente, proveer de fuerza de trabajo a los cultivadores de café; por lo menos eso evidencia el caso de Patzicía. De 1889 en adelante se observa que la mayor parte de campesinos indígenas cumplían sus jornales en las fincas de café y una minoría era contratada por la élite ladina local.² Al contrario en la primera parte del siglo XX la mayoría de campesinos sin tierras eran contratados por la élite ladina local y una minoría se contrataba en las plantaciones cafetaleras. Puede inferirse de ello que la ley de la vagancia dio más espacio para que la élite ladina se apropiara del trabajo indígena y de esa manera, mermó el traslado de esos campesinos a la costa sur. Cambian, entonces, para estos campesinos -en el siglo XX- las condiciones espaciales y la calidad o tipo de trabajo pero el carácter obligatorio de éste continuó. Todo ello evidencia un mayor poder de dicha élite local a principio del siglo XX, pues, lograron aumentar el control sobre los campesinos. Muchos jornaleros estuvieron totalmente bajo la disposición de los terratenientes patzicienses, su calidad de arrendantes así como la ley de la vagancia eran aprovechados por esos patrones para obligarlos a ejecutar toda clase de trabajos agrícolas y no agrícolas. La siguiente cita ejemplifica este hecho:

*"Fui a trabajar gratuitamente con José Escobar durante ocho años. Hacía cualquier trabajo, (él) tenía muchas propiedades. Anualmente le hacíamos su troja, aporreábamos el maíz y lo acarreábamos. En el trabajo éramos obligados ya que nos habían dado dos cuerdas a cada persona para trabajarlo. Por eso tenía que trabajar para él todo el año. Con él trabajamos cien personas. (Las otras personas que contrataban mozos eran): Trinidad Cruz, Cesario Ruiz y Guadalupe Moya."*³

Los productos que extraían de la tierra estos ladinos de la élite los utilizaban para el consumo familiar pero la mayor parte era comercializado en la costa sur o en ciudades como Guatemala y Antigua Guatemala. Esto es importante para el sistema de producción implantado por los liberales, pues hace ver cual fue el papel de Patzicía y de la región del altiplano central en la economía liberal. Si este pueblo pertenece a una región inútil para el cultivo del café, en cambio está asentado en un espacio que posee tierras muy fértiles en donde el cultivo de cereales se puede hacer con relativa facilidad obteniéndose una buena producción si se poseen grandes extensiones de Tierras.

Los grandes propietarios cultivadores de maíz, enviaban a la costa sur una gran cantidad de ese grano. Según la lista presentada en el cuadro antecedente, esos terratenientes sembraban 4,816 cuerdas de maíz, con una producción promedio de dos quintales de maíz por cuerda lo que significa que solamente ellos producían 9,632 quinta-

les de maíz por año, después estaban los demás propietarios y agricultores que también sembraban considerables cantidades de ese grano.⁴ De esta suerte, el altiplano central y concretamente Patzicía, llegó a formar parte de la economía liberal como uno de los municipios abastecedores de maíz a las zonas cafetaleras. Aunque no exportó fuerza de trabajo como lo hicieron el Quiché o Huehuetenango por ejemplo, se encargó de alimentar a esos ejércitos de trabajadores provenientes de los departamentos occidentales. Los campesinos patzicienses, aunque sin trabajar en la costa sur, estaban también al servicio de la oligarquía terrateniente nacional y al mismo tiempo de esa élite rural ladina.

Cuando advertimos la existencia de una élite económica a nivel municipal, necesariamente nos vemos en la necesidad de buscar cuáles fueron los otros espacios que ocuparon esos ricos de pueblo. En este sentido hemos logrado constatar que dentro de este grupo económicamente privilegiado existió una particularidad fincada en la educación o en la instrucción formal que llegaron a adquirir muchos de sus miembros. Para ser realmente un hombre prestigioso en la comunidad, no bastaba con tener dinero y tierras, a la par de ello era muy importante tener "educación" y "roce social" es decir, cierto comportamiento o conducta social consideradas como civilizadas en esa época. Solo los que tenían todos estos atributos lograban hegemonizar realmente en la comunidad y acceder al único espacio de poder político oficial en el pueblo, es decir la municipalidad. Es

entendible entonces que, la verdadera élite local era aquella que tenía poder económico, poder político y educativo. Familias tales como la de los Moya, Racanac, De Mata o Santizo, aunque con dinero, nunca compartieron la condición elitista de las demás familias adineradas y con educación existentes en el pueblo porque nunca asistieron a la escuela primaria ni mucho menos a una educación secundaria. La cita siguiente nos demuestra cabalmente esa realidad.

"Había un grupo de familias que tenían algún status, no sólo porque tuvieran dinero, sino porque su nivel educacional los colocaba en un plano diferente al de mucha gente que a pesar de ser ladina era pobre, e incluso habían ladinos que trabajaban así como los jornaleros sin ser indios...pero el grupo de familias que tenían alguna comodidad económica y además de eso se habían preocupado de que sus hijos estudiaran y ese grupo de muchachos eran los que le daban cierto interés a la vida social".⁵

Algunas de esas familias importantes eran los Vela, Valverde, De la Roca, Meneses, Samayoa, Ruiz, Escobar, Corona, Méndez, Castillo, Sosa.⁶ Es evidente que muchos cabezas de familia nacidos en el siglo XIX y miembros de este grupo, no tuvieron una educación formal pero sí lograron adquirir conocimientos en otros ámbitos, lo cual los llevó a entender la necesidad de la educación formal. Por eso los hijos de estos ladinos ya en la década de los 30s y 40s eran estudiantes, profesores de escuela, bachilleres, contadores, mili-

tares y alguno que otro estudiante universitario. Los niños de estas familias en su mayor parte asistieron al *"Colegio 3 de Junio"*, una institución con mucho prestigio en la región durante aquella época y que en el imaginario ladino constituía el símbolo de su progreso, su vinculación con las ideas liberales y las élites nacionales. Por algo adquirió ese nombre.⁷ Después estudiaban la secundaria en la capital, en Antigua Guatemala o en Quetzaltenango. Tenían, por otra parte sus fiestas exclusivas y según el manejo ideológico de la época y las imágenes construidas en la propia comunidad, despreciaban a los indígenas y a los ladinos pobres del pueblo a quienes llamaban despectivamente los *"tulylchanos"* o *"ladinos del calvario"* que eran sinónimos de *"miserables e ignorantes"*.⁸

Algunas de esas familias de élite, de acuerdo a las actividades que desarrollaron, lograron cierto vínculo o influencia a nivel regional y nacional. Los De la Roca con el transporte de pasajeros, los Ruiz con el monopolio en el expendio de aguardiente a nivel de muchos pueblos de Chimaltenango o los Meneses con su participación artística. Sin embargo, la familia más prestigiosa en el municipio y que alcanzó un alto grado de participación en las instituciones más importantes del Estado fue la de los Escobar. José Escobar hijo de Eduvigis Escobar, estudió medicina en la Universidad y aunque no finalizó sus estudios llegó a tener un gran prestigio en el pueblo, lo cual aprovechó muy bien para asumir cargos en la municipalidad. Adrián Escobar Coronado, militar de

escuela, alcanzó asumir altos cargos en la Escuela Politécnica, en la década de los 20s. Román Escobar primo del anterior también ocupó cargos importantes en la Corte Suprema de Justicia en la misma época. Celso Escobar, consiguió



Foto: archivo familiar de la señora Mary Ruiz.

Las familias ladinas de élite alcanzaron influencia a nivel regional.

ser el médico de cabecera de algunos presidentes.⁹

Por otra parte, la formación escolar y las buenas condiciones económicas, ayudaron a estos hombres de la élite a

tomar el poder político oficial establecido en la comunidad. Desde el siglo XIX los ladinos ocuparon los primeros puestos dentro de la municipalidad y continuaron haciéndolo durante la segunda parte del siglo XX y posteriormente. El liberalismo prefirió a los ladinos para dirigir los asuntos de los municipios, pero sólo para que estos se constituyeran en engranajes del poder cafetalero. La misma ideología liberal veía en los ladinos la fuerza capaz de hacer cambios profundos en las mentalidades y comportamientos atrasados de los indígenas pueblerinos y así sumarlos al proceso civilizatorio que se iniciaba en 1871, para ello, la municipalidad ladina era una plataforma importante.

La administración municipal era parte de ese sistema centralista característico del Estado oligárquico cafetalero cuyo fin principal era viabilizar la producción del café es decir, organizar a la sociedad y a todas las instituciones en torno a una economía y a un orden social que evidentemente favorecía a unos pocos y que actuaba de modo excluyente y represivo sobre la mayoría. Mucho del poder local ladino, se basaba en la capacidad que tenían las élites rurales de asegurar esos intereses de los liberales y la entereza para utilizar y dirigir el aparato administrativo y judicial de acuerdo a sus deseos locales e individualistas.

En la primera parte del siglo XX, la municipalidad en Patzicía estaba dirigida por esa élite ladina, cuyos miembros acaparaban también otras instancias de organización local tales como los comités, las escuelas o algunas

instituciones religiosas católicas.¹⁰ Aunque a esta municipalidad estaba integrado un Principal indígena como alcalde segundo y uno o dos regidores de origen kaqchikel, los que realmente decidían los asuntos administrativo y judiciales en el municipio eran el Alcalde 1o. de origen ladino, el Secretario y el Síndico. Los demás miembros aunque asistían a reuniones periódicas para opinar y decidir sobre los problemas concernientes a la municipalidad, se encargaban esencialmente de ejecutar o llevar a la práctica los trabajos demandados. Los kaqchikeles integrados a la municipalidad, como veremos más adelante, conformaban simplemente otro engranaje del aparato liberal, útiles para reclutar la fuerza de trabajo requerido por la municipalidad y la élite ladina, los cafetaleros y las milicias. Todo esto también fue parte del juego ideológico construido por las élites citadinas sobre la superioridad ladina y la inferioridad indígena, lo cual fue puesto en práctica y asumida por esas élites ladinas rurales, y en nuestro caso la élite ladina Patziciense que se afirmaba como la única capaz de asumir la dirección de la municipalidad.

Esa municipalidad ladina entendió el poder político municipal, como una forma de dominación y no meramente como el espacio para organizar y servir a los intereses de toda la comunidad. La municipalidad, en esa época, era el único ente autorizado u oficial que tenía la potestad para organizar la vida y las relaciones legales en el pueblo. Se encargaba de dirigir los asuntos educativos, la construcción infraestructural, le

estaba encomendado impartir justicia, el orden y la administración de los recursos del municipio. Todos estos contenidos como es, evidente fueron dirigidos o establecidos para garantizar la existencia del régimen liberal pero sobre ella se construyó también, el poder local ladino. Les dio la oportunidad de ejercer un alto grado de fuerza sobre la comunidad, lo que significó tener un gran poder para someter y controlar a la población y a los grupos organizados en el pueblo. La municipalidad en su sentido teórico o ideal, es establecida para organizar a un conglomerado humano y dirigir los intereses comunes o divergentes a un sólo punto democrático. La realidad liberal sin embargo, pedía y propiciaba el hecho de que las municipalidades se convirtieran en espacios de dominación local.

El sistema de Cofradías.

Como puede verse el primer sector social presentado se trata de un grupo de familias que mantenía el poder y los privilegios a nivel local los cuales, en su mayoría, se aglutinaban alrededor de la municipalidad. Las demás organizaciones, como es evidente, existían para satisfacer intereses particulares, pero también ligados a la pretensión de resolver la vida de la comunidad. Las cofradías por ejemplo, con su organización tradicional y dirigida directamente al culto de los santos se agrupaban a partir de intereses religiosos y las ideas y valores que manejaron en esa época fueron particulares a un determinado sector de la población kaqchikel, y que evidentemente se vinculaba con una

práctica ideológica. Fue un sector que ejerció poder o influencia, pero a un nivel en donde la dictadura liberal no logró penetrar con profundidad y rapidez, es decir, sobre la visión del mundo indígena muy bien resguardado y fomentado por las cofradías.

Las seis cofradías existentes en la comunidad a principios de este siglo se aglutinaban al rededor de la organización de principales también llamados *pasadoi'*. Esta institución no tenía ningún vínculo con la municipalidad ladina ni indígena la cual, poseía su propio cuerpo de principales. En la organización de cofradías se integraban los alcaldes de cofradías, los mayordomos los sacristanes y las personas que habían servido en cualquiera de esas instancias religiosas en años anteriores.

La capacidad aglutinadora y de convocatoria que tenían estas instituciones a principios del siglo XX era considerable. Mantenían su particularidad como reproductoras y mantenedoras de ciertos valores y principios normativos compartidos por una parte de la población *kaqchikel*. El sentido de pertenencia que lograban crear a partir de los referentes comunes (valores, normas, un imaginario etc.), eran importantes para la comunidad. A pesar de ello y de ser grupos organizados no lograron o no quisieron participar directamente dentro de la vida política y la resolución de los problemas ingentes de la comunidad. Tan solo lo hicieron algunos sacristanes pero insertos en otras instancias organizativas comunales.

A pesar de lo dicho, las cofradías sufrían desde esa época el influjo de otras manifestaciones ideológicas, políticas y religiosas que se desarrollaban en el pueblo y quizás ello haya sido causa de su no participación y su actitud espectadora frente a los problemas comunales. La introducción de las ideas liberales en el pueblo tales como la libertad de culto (surgimiento del protestantismo), el reforzamiento de la municipalidad y la élite ladina, los cambios mentales y prácticos en las nuevas generaciones, fueron algunas de esas manifestaciones nuevas en el pueblo. Esos elementos decidieron en principio, la formulación del tradicionalismo como particularidad de las organizaciones religiosas llamadas cofradías. Sus condiciones ideológicas y materiales les impidió ser un espacio en donde se aceptara o se enfrentara con facilidad y rapidez los cambios drásticos que imponía el liberalismo y la dinámica comunal. (reparto de tierras, nuevos grupos religiosos, nuevas ideas organizativas y políticas). Así las cofradías al tener ante sí lo nuevo, en lugar de asumirlo a través de una reformulación se debilitaron ante él.¹¹

La municipalidad indígena.

Al contrario de la organización religiosa los miembros de la organización civil de Principales y Alcaldes indígenas enfrentaron con más dinamismo el influjo del liberalismo y la fuerza que imponía la élite local.

En Patzicía, hubo dos cuerpos de Principales: el de la iglesia y el que se

conformaba alrededor de la Municipalidad de indígenas. El cabildo indígena estaba conformado por un alcalde que era el alcalde segundo de la municipalidad ladina u oficial. Junto a él existían nueve regidores auxiliares, nueve mayores, doce jueces y diez y ocho alguaciles. Los alcaldes y demás funcionarios que habían servido en los años anteriores y los



Murdomo y texel de la Iglesia de Patzicía de mediados de siglo XX.

que servían en ese año formaban el cuerpo de principales.

Desde la introducción de las municipalidades constitucionales los indígenas fueron desplazados de la administración de los cabildos que habían presidido durante toda la época

colonial. El pueblo y la municipalidad desde ese entonces fueron dirigidos por grupos de ladinos que con el tiempo, lograron hegemonizar en la comunidad, sobre la población y demás grupos existentes. Durante la Reforma Liberal fueron integrados algunos indígenas principales a esas municipalidades. Los cargos que asumieron éstos fueron secundarios así tomaron puestos tales como el de alcalde segundo y regidores de tercero a sexto. Su tolerancia dentro de la municipalidad oficial se dio únicamente porque servían a los intereses y tareas que desarrollaba la municipalidad oficial en ese momento. Conforme los ladinos fueron desarrollando su poder en el pueblo, así también los indígenas fueron debilitados. La capacidad de negociación que tenían estos últimos a finales del siglo XIX era menor que en el siglo XX y por eso tuvieron que organizarse en otras instancias, tales como los comités.

La municipalidad indígena o de "naturales" como era reconocida por la población durante aquella época, era dirigida por esos funcionarios subalternos de la municipalidad oficial. La municipalidad indígena, de alguna manera, dirigía los asuntos de los indígenas en el pueblo como por ejemplo el impartir justicia. Su permanencia y mantenimiento, para los kaqchikeles, quizás haya significado la preservación de un importante espacio de participación o de poder indígena a nivel comunitario frente a la fuerza del poder ladino respaldado por el Estado. Para los ladinos y para el régimen liberal cafetalero, la municipalidad indígena era

Foto: Archivo familiar de la señora Mary Ruiz.

simplemente un aspecto más, el último, del sistema implementado para extraer fuerza de trabajo, controlar y reprimir a la población. Esa municipalidad indígena se encargaba de reclutar a los mozos para los trabajos en fincas o propiedades de ladinos, reclutaban a los jóvenes para el ejército, se responsabilizaba de los trabajos en las tierras y obras municipales y tenía el compromiso de observar el orden o más bien dicho, el control represivo de la población.

La municipalidad indígena, estaba subordinada a la municipalidad ladina, pues las tareas que debían desarrollar no eran autónomas sino íntimamente ligadas a los mandatos de la municipalidad oficial. Su permanencia y tolerancia no era gratuita. Los kaqchikeles parece ser, soportaban esa condición por la importancia que tenía para ellos mantener un espacio de organización y una mínima participación política a nivel de la comunidad. A pesar de todo, algún grado de influencia y privilegio habrán tenido esos kaqchikeles sobre los asuntos colectivos e intereses particulares, por eso entregaban su tiempo a una tarea deplorable y contradictoria -vista con ojos de finales del siglo XX. Donde quizás tuvieron más influencia dichos indígenas principales, fue en la capacidad que adquirieron para impartir justicia. Con ello, lograron dirigir la vida comunitaria según valores y normas consuetudinarias o indígenas aceptadas, acatadas o impuestas sobre los gobernados. Era uno de los últimos momentos de una institución colonial - el cabildo indígena- vigente en el siglo XX.

Esta institución de hecho y no legal fue totalmente destruida en 1935 al instituirse las intendencias.¹² La nueva organización municipal asumió todas las tareas y demás que hasta ese momento era realizado por los alcaldes indígena y ladino. Junto a esto, la supresión del puesto de alcalde segundo indígena, desestructuró en gran medida el sistema municipal kaqchikel y con ello fue eliminado todo viso de legalidad que pudo haber tenido dicha estructura organizativa. La inexistencia de un alcalde segundo suprimió las justificaciones y el factor dirigencial de la municipalidad indígena y con ello se eliminaba ese cuerpo político. A pesar de que en el año en que se instituyó la intendencia el alcalde segundo (alcalde indígena) pasó a ser regidor quinto y en los siguientes años algunos indígenas fueron promovidos en la municipalidad como regidores, éstos no tuvieron ninguna autoridad dentro del cuerpo municipal. Su principal privilegio en décadas anteriores es decir, el impartir justicia les fue prohibido totalmente.¹³ Con todos esos golpes la municipalidad indígena desapareció para siempre; los demás funcionarios o una parte de ellos fueron integrados a la intendencia, pero ya no formaron parte de ningún cuerpo dirigencial kaqchikel, sino fueron simples sirvientes de la nueva institución local.¹⁴

El "modernismo" indígena.

Los cambios que trajo la Reforma Liberal con su autoritarismo y por su pretensión modernizante desestructuró o inició la desestructuración de muchas

instituciones indígenas locales. Las reformas producidas y pretendidas en el órgano municipal fueron los principales procesos de cambio que el liberalismo pudo o quiso desarrollar a nivel rural, además de la introducción del protestantismo y una cierta, pero casi sin efecto, reforma educativa.

Los cambios en la municipalidad fueron fundamentales porque descompusieron el baluarte del poder indígena a nivel comunitario, que era casi el único nivel de poder existente. El pueblo de indios organizado para extraerse tributo y fuerza de trabajo siguió teniendo esa función en el siglo XIX y XX pero le fue arrebatado uno de sus privilegios, es decir, el poder que tenía la comunidad de gobernarse por sí misma -o por su propia élite si se quiere- según prácticas y un derecho propiamente indígena. Aunque las cofradías persistieron, por lo menos en Patzicía, éstas no tuvieron ninguna influencia a nivel político sino quizás solamente a nivel ideológico o de la práctica religiosa y visión del mundo indígena.

Por otra parte, en la década de los 30s se empieza a manifestar en la comunidad un renovado grupo de líderes que organizados alrededor de una nueva institución -un comité- y nuevas ideas o imágenes cohesionadoras, cuestionaron las bases del poder ladino en el pueblo.

Algunos líderes provenían de la misma municipalidad indígena; otros se habían formado en el ejército o milicias y solamente uno de ellos había servido en la iglesia como sacristán. Estos fueron

quienes estuvieron más expuestos y asimilaron rápidamente las nuevas ideas y supieron apreciar y tomar conciencia de las condiciones que facilitaban el marginamiento de los indígenas en la comunidad y en la sociedad total.

Luciano Bajchac, Cayetano Miculax y Martín Esquit fueron algunos de esos líderes quienes insertos dentro de la municipalidad indígena conocieron con más profundidad y con criterio las limitaciones de participación impuestas hacia los kaqchikeles en la comunidad y en el nivel político. Luciano Bajchac por ejemplo era alcalde segundo cuando en 1935 la municipalidad se transformó en intendencia. Destituido de su puesto fue relegado a ser el quinto regidor; ello evidentemente le ayudó a tomar mayor conciencia sobre las carencias de los indígenas.

Pero un elemento fundamental en donde coincidieron los nuevos líderes fue la importancia que para ellos tuvo la educación formal. Luciano Bajchac y Martín Esquit mientras sirvieron en la municipalidad observaron que una de las mayores dificultades vividas por los indígenas para lograr su participación política o para desarrollar sus trámites administrativos era el no conocer el idioma español tanto en su forma verbal como escrita; pero que en suma se traducían en la imposibilidad de manejar los "secretos" (el sistema político, los preceptos ideológicos, las condiciones económicas, etc.) del sistema de gobierno, de "vida ladina" y liberal. El paso por el ejército o las milicias les había dado oportunidad de alfabetizarse, de entender de mejor forma las condiciones

instituciones indígenas locales. Las reformas producidas y pretendidas en el órgano municipal fueron los principales procesos de cambio que el liberalismo pudo o quiso desarrollar a nivel rural, además de la introducción del protestantismo y una cierta, pero casi sin efecto, reforma educativa.

Los cambios en la municipalidad fueron fundamentales porque descompusieron el baluarte del poder indígena a nivel comunitario, que era casi el único nivel de poder existente. El pueblo de indios organizado para extraerse tributo y fuerza de trabajo siguió teniendo esa función en el siglo XIX y XX pero le fue arrebatado uno de sus privilegios, es decir, el poder que tenía la comunidad de gobernarse por sí misma -o por su propia élite si se quiere- según prácticas y un derecho propiamente indígena. Aunque las cofradías persistieron, por lo menos en Patzicía, éstas no tuvieron ninguna influencia a nivel político sino quizás solamente a nivel ideológico o de la práctica religiosa y visión del mundo indígena.

Por otra parte, en la década de los 30s se empieza a manifestar en la comunidad un renovado grupo de líderes que organizados alrededor de una nueva institución -un comité- y nuevas ideas o imágenes cohesionadoras, cuestionaron las bases del poder ladino en el pueblo.

Algunos líderes provenían de la misma municipalidad indígena; otros se habían formado en el ejército o milicias y solamente uno de ellos había servido en la iglesia como sacristán. Estos fueron

quienes estuvieron más expuestos y asimilaron rápidamente las nuevas ideas y supieron apreciar y tomar conciencia de las condiciones que facilitaban el marginamiento de los indígenas en la comunidad y en la sociedad total.

Luciano Bajchac, Cayetano Miculax y Martín Esquit fueron algunos de esos líderes quienes insertos dentro de la municipalidad indígena conocieron con más profundidad y con criterio las limitaciones de participación impuestas hacia los kaqchikeles en la comunidad y en el nivel político. Luciano Bajchac por ejemplo era alcalde segundo cuando en 1935 la municipalidad se transformó en intendencia. Destituido de su puesto fue relegado a ser el quinto regidor, ello evidentemente le ayudó a tomar mayor conciencia sobre las carencias de los indígenas.

Pero un elemento fundamental en donde coincidieron los nuevos líderes fue la importancia que para ellos tuvo la educación formal. Luciano Bajchac y Martín Esquit mientras sirvieron en la municipalidad observaron que una de las mayores dificultades vividas por los indígenas para lograr su participación política o para desarrollar sus trámites administrativos era el no conocer el idioma español tanto en su forma verbal como escrita; pero que en suma se traducían en la imposibilidad de manejar los "secretos" (el sistema político, los preceptos ideológicos, las condiciones económicas, etc.) del sistema de gobierno, de "*vida ladina*" y liberal. El paso por el ejército o las milicias les había dado oportunidad de alfabetizarse, de entender de mejor forma las condiciones

del marginamiento y opresión sobre los indígenas y de vincularse con otras formas de vida fuera de lo estrictamente comunitario e indígena. La misma experiencia había tenido Benito Sanum pero en la Iglesia Católica. Mientras éste sirvió como sacristán, estuvo propenso a las ideas renovadoras de los párrocos y observó el marginamiento a que eran sometidos los kaqchikeles al no saber hablar el idioma español.

Frente a esta realidad ¿cuál fue la respuesta de los nuevos líderes kaqchikeles? Habiendo observado que la limitante era la falta de conocimiento para enfrentar el sistema de vida impuesto por el liberalismo en las comunidades, estos líderes formaron un comité y de esa manera pretendieron fundar una escuela para indígenas a la que llamarían "*El Porvenir*". A pesar de que en la comunidad había una escuela a donde debían asistir todos los niños del pueblo, según las leyes estatales, la educación que allí se daba funcionaba bajo un régimen de violencia y anarquía cuyo mayor énfasis recaía sobre los kaqchikeles. Además de ello, los ladinos tenían una clara oposición a que los indígenas asistieran a la escuela.¹⁵

Las personas que lograron la fundación de la escuela "*El Porvenir*" fueron aproximadamente veinticinco, pero los más importantes dirigentes fueron entre otros Luciano Bajchac, Martín Esquit, Yanuario Gómez, Simeón Gómez, Luis Esquit, Balvino Yal y Benito Sanum. En 1935 la escuela ya funcionaba en un predio comprado por las mismas personas que formaron el comité. La oficialización de dicha escuela se hizo en 1939 con el requisito de seguir el programa establecido en los planes de estudio y programas vigentes, y examinar a los

alumnos en la Escuela Nacional de Varones de Patzicía.¹⁶ El objetivo primario era alfabetizar a los alumnos, para luego incorporar otros contenidos educativos siguiendo los grados establecidos en la escuela primaria de esa época. La asistencia promedio que alcanzó dicha escuela fue de 80 estudiantes.¹⁷

Para estos kaqchikeles la educación constituía un elemento importante, con el cual se pretendía desarrollar las condiciones para obtener una mejor e igual participación política y social en la comunidad. Pero por otro lado, esas ideas y prácticas indígenas conscientes o inconscientemente ponían en duda las bases del poder ladino en el pueblo.

Ante esto la élite ladina, en ningún momento estuvo dispuesta a ceder en sus privilegios constituidos a partir de su educación, su favorable condición económica y el manejo de la municipalidad. Por eso la propuesta indígena de establecer una escuela para los propios indígenas y sus demás exigencias provocó reacciones radicales en algunos de los miembros de la élite local. Para el Estado y su propósito de expandir la "*civilización*" la escuela indígena era aceptable, para la élite local ladina y los intereses de los cafetaleros las intenciones de los indígenas eran totalmente inoportunas y fuera de realidad. Esto último es interesante, pues no era absolutamente falsa, la pretensión de una igualdad chocaba contra las otras realidades impuestas por el Estado aunque éste -ideológicamente- pretendiera el cambio en la mentalidad y la vida de los indígenas.

Junto a todo lo observado seguramente el exacerbado racismo y discriminación étnica en la comuni-

dad y las condiciones del trabajo forzado, el reclutamiento forzoso para servir en el ejército, el desigual reparto de tierras, fueron elementos importantes que condicionaron la pretensión de los indígenas de abrir nuevos espacios de participación a nivel comunitario. En esa misma época algunos de esos líderes indígenas, organizados en otras instancias exigieron una mejor y más equitativa forma en el arrendamiento de las tierras municipales. En los años subsiguiente y en 1944 exigieron el reparto en propiedad privada, de esas tierras administradas exclusivamente por la élite ladina a través de la municipalidad.¹⁸ En ese mismo año -1944- Luciano Bajchac y Cayetano Miculax exigieron ante la Junta de Gobierno la restitución del juzgado segundo, el que había sido disuelto en 1935 por el gobierno de Ubico.¹⁹

Aquí se encuentra, entonces, uno de los puntos más importantes de las relaciones de poder manifestadas en la comunidad y su vínculo con las condiciones y la política estatal. La misma fuerza y condiciones desarrolladas por el liberalismo habían propiciado la internalización entre un sector indígena, del por qué de las condiciones de vida y las limitantes que enfrentaban en la participación social y política a nivel comunitario. Por eso se organizaron nuevamente para proponer un cambio a través de la educación, la restitución del poder municipal y el reparto de tierras.

La élite ladina, en este sentido, se veía amenazada en sus intereses. Por ello, a partir de ese momento puso a funcionar con mayor fuerza y de acuerdo a sus reconstrucciones la oposición indio-ladino, producto de la ideología racista colonial y liberal pero, evidentemente, aceptada y asumida en la comunidad por dicha élite ladina. Según la visión de estos ladinos, el único grupo autorizado para dirigir los asuntos en la comunidad eran ellos. Los indígenas (y algunos ladinos pobres) eran trabajadores forzados, arrendatarios, mozos, eran hombres negligentes, obedientes, respetuosos (sumisos), objetos de la civilización. El ladino era el propietario, el administrador el que dirigía el progreso y la civilización. ¿Cómo entonces, los indígenas pretendían el cambio y el poder que por naturaleza les correspondía a ellos, a los ladinos?²⁰

Puede decirse que la violencia vivida en Patzicía en 1944,²¹ fue en muchos sentidos consecuencia del cuestionamiento que los indígenas hacían del poder de la élite ladina en el pueblo y evidentemente por la secular opresión y discriminación étnica que padecían los kaqchikeles en toda la sociedad guatemalteca. Varios de los hombres que protagonizaron el levantamiento indígena fueron precisamente aquellos que promovieron la escuela El Porvenir, por ejemplo Luciano Bajchac junto con otros líderes provenientes de otros grupos organizados en la comunidad y muchos ex-milicianos²².

CONCLUSIONES

Hay dos elementos fundamentales en todo lo que se ha venido tratando en el trabajo. El Estado liberal creó una ideología y las condiciones para el desarrollo del poder ladino en muchos pueblos, pero junto a ello, también pretendía civilizar a los indios esclavizados por el mismo régimen liberal. En muchas comunidades, evidentemente, esa pretensión de civilizar jamás se intentó o no pudo llevarse a cabo. En Patzicía sin embargo existieron condiciones para que esas ideas de progreso, realizadas o pretendidas a través de la educación, cuajaran en un sector de la población indígena. Con ello, el Estado liberal no previó las contradicciones que suscitarían sus ideas de progreso y civilización frente a su misma ideología racista, y la práctica que desarrollaba en el campo económico, social y político que en casi en todos los sentidos iban en contra de los indígenas. El desenvolvimiento que las ideas liberales tuvieron en la sociedad y la asimilación que los indígenas hicieron de todos esos elementos, frente a los privilegios políticos y económicos que se les había dado a los ladinos ricos en muchos pueblos, creó una gran confrontación con particularidades y matices diversos. Una confrontación que a Patzicía le tocó vivir en toda

su plenitud es decir, hasta la violencia física y la muerte en 1944 la cual no solamente afectó a los grupos de poder sino indiscriminadamente a toda la población.

Las relaciones en la comunidad estaban manipuladas y dirigidas por la ideología y la política estatal. El Estado y su estricto control (la gran contradicción) sobre la población, nunca pensó a las comunidades rurales como verdaderos espacios organizativos y para la manifestación y conciliación de los intereses sectarios existentes en ellas, sino solamente como espacios de aglomeración humana útiles para extraer fuerza de trabajo.

Una comunidad pues, cuando está propensa al centralismo y al control estatal o de cualquier otro tipo de vigilancia, no logra desenvolverse en toda su plenitud, porque detrás de ella existen otras fuerzas -ideológicas o políticas- que la obligan a dirigirse hacia puntos determinados y contradictorios. Ante esto la autonomía frente al Estado es un elemento fundamental para que las comunidades sepan y aprendan a decidir sus asuntos y su convivencia.

NOTAS

- 1 Estos datos han sido tomados de una lista elaborada por la municipalidad, con el fin de informar a los jefes inmediatos sobre la existencia de grandes propietarios en el pueblo y la producción que ellos tenían en ese momento. En el listado hecho por la municipalidad aparecen cuarenta y dos propietarios clasificados en esta categoría. La persona con menos tierras en este listado es Martín Marroquín con treinta cuerdas. AMP. Cuadro sin fecha (aproximado 1920-1930) paquete 140.
- 2 Muchos miembros de la élite ladina -de la primera parte del siglo XX- fueron descendientes de la élite del siglo XIX, entre estos últimos están: Francisco Álvarez, Dolores Vela, Francisco Ruiz, Ambrosio Corona, Camilo Turcios, Eduviges Escobar. Véase: Edgar Esquit. *El impacto del movimiento cafetalero en la vida cotidiana del municipio de Patzicía, 1871-1990*. (Tesis de graduación) Escuela de Historia Universidad de San Carlos, 1993.
- 3 Entrevista con informante F. Patzicía agosto de 1994.
- 4 Chester Lloyd afirma que Chimaltenango, entre 1933 y 34 tuvo aproximadamente una producción de 255,000 quintales de Maíz. Jones Chester Lloyd. "Alimentos de Subsistencia". En: Jorge Luján Muñoz, *Economía de Guatemala 1750-1940*. Facultad de Humanidades, Universidad de San Carlos de Guatemala 1980.
- 5 Entrevista con informante A. 1991.
- 6 Notas del diario de campo de Agustín Pop 1945 y entrevista con informante A.
- 7 Tres de junio de 1871 fue la fecha en que se firmó la llamada "*Acta de Patzicía*" por el caudillo Justo Rufino Barrios. Véase: El acta de Patzicía. Publicación del Comité Central pro-conmemoración del Centenario. Guatemala 1971.
- 8 Se les llamaba tululchanos porque muchos de esos ladinos fueron descendientes de los ladinos que habitaron el valle de Tululché, actual aldea del municipio de Zaragoza. Estos ladinos, probablemente entraron al pueblo de Patzicía en el siglo XIX y se establecieron en el margen oriental de dicha comunidad, en donde se localizaba el edificio del calvario.

- 9 Entrevista con informante B 1993.
- 10 AMP. 1.1. Libros de actas 1906 y otros años. paquete 128.
- 11 A pesar de todo ello, no se puede decir que las cofradías sufrieran en esa época una crisis generalizada y profunda, pero sí enfrentaban la fuerza de ideas y prácticas nuevas, desde el siglo XIX. Durante el siglo XX siguieron enfrentado esas condiciones y otras (acción católica, protestantismo, renovación carismática, alienación e ideas nuevas entre las generaciones jóvenes, la ortodoxia sacerdotal, etc), que las debilitaron hasta su aparente desaparición en la actualidad, 1995.
- 12 Decreto 16-92 de 22 de julio de 1935. Recopilación de Leyes.
- 13 AMP. I. 1.1 Libro de Actas 1935, paquete 85.
- 14 Los individuos que mantuvieron los cargos de mayores, jueces, alguaciles y auxiliares pasaron luego bajo el mando del alcalde municipal, hasta la eliminación de dichos cargos en 1962.
- 15 Entrevista con informantes C y D. Patzicía 1994.
- 16 Recopilación de leyes, Tomo 58, 1939-40 pág. 459.
- 17 Entrevista con informante E. Patzicía 1994.
- 18 AMP.1.1. Libro de Actas, año 1934
- paq. 85. Véase también: Diario de Pedro Pop Patzicía marzo 1945 y AMP. 2.1.13. tierras municipales, año 1944. paquete. 129.
- 19 AMP. Libro de Actas, 20 de marzo de 1944. paquete. 85.
- 20 Ligado a toda esa ideología, cuando los indígenas de Patzicía se levantaron en contra de los ladinos en 1944, estos últimos esgrimieron toda clase de justificaciones racistas frente la actitud de los indígenas. Se dijo que los kaqchikeles pacíficos, fueron *manipulados* por activistas ladinos, que dichos indígenas pretendían matar a los ladinos para *apropiarse* de las mujeres de estos, etc. todo lo cual pretendía dar a entender la superioridad ladina. La misma matanza de indígenas no solamente manifestó un total desprecio por la vida, sino fue exclusivamente el desprecio por la vida de los indígenas lo cual es la máxima manifestación del racismo.
- 21 Richard Adams. "Las masacres de Patzicía de 1944" en: revista WINAK, Boletín Intercultural junio de 1992.
- 22 Aunque algunos de los indígenas que intervinieron en el levantamiento pertenecían al partido que postulaba a Ponce y algunos de los ladinos atacados eran arevalistas, no puede afirmarse cabalmente, que el predominio de tensiones políticas partidistas fueran los factores más importantes en dicho enfrentamiento.

BIBLIOGRAFIA

Adams, Richard: **"Las Masacres de Patzicía de 1944"** en: Revista Winak Boletín Intercultural Vol. VII, No. 1 a 4. Junio de 1992. Universidad Mariano Gálvez. Guatemala.

AGCA: **Acta de Patzicía**. Tipografía Nacional. Comité Central Pro-conmemoración del Centenario. Guatemala 1971.

Batres Jáuregui, Antonio: **Los indios su historia y su civilización**. Tipografía Nacional. Guatemala 1989.

Boehm de Cameiras, (coordinador), Brigitte (coordinador): **El municipio en México**. El Colegio de Michoacán. Zamora Michoacán, México 1987.

Cambranes, J. C: (editor) **500 Años de lucha por la tierra**. Tomos 1 y 2. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales FLACSO-Guatemala 1992.

Casaus Arzú, Marta: **Guatemala Linaje y Racismo**. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. FLACSO Costa Rica 1992.

Cortés y Larraz, P: **Descripción Geográfica-moral de la Diócesis de Goathemala**. Biblioteca Goathemala, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala 1958.

Esquit, Edgar: **El impacto del movimiento cafetalero en la vida cotidiana**

del municipio de Patzicía a finales del siglo XIX. (tesis de grado). Escuela de Historia, Universidad de San Carlos de Guatemala 1993.

Esquit, Edgar e Isabel Rodas: **La Municipalidad y el poder local en Patzicía 1900-1944** (informe de investigación). Dirección General de Investigación, Universidad de San Carlos de Guatemala 1994.

Fabregas Puig, Andrés: **El concepto de región en la literatura antropológica**. Cuadernos Ocionales. Instituto Chiapaneco de Cultura. Chiapas México 1992.

Fonseca, Elizabeth (compiladora): **Historia Teoría y Métodos**. Colección Aula. Editorial Universitaria Centroamericana. EDUCA. Centroamérica 1989.

Gleigeses, Piero: **"La aldea de Ubico: Guatemala 1931-1944"**. En Revista Mesoamérica. año 10. Cuaderno 17. Junio de 1989. Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica. CIRMA. Antigua Guatemala.

González Ponciano, Jorge Ramón: **"Guatemala, la civilización y el progreso. Notas sobre indigenismo, racismo e identidad nacional 1821-1954"** en: Estudios, Revista de Arqueología, Antropología e Historia 3ra época No. 1/93 noviembre 1993. Instituto de Investiga-

ciones Históricas, Antropológicas y Arqueológicas, Escuela de Historia, Universidad de San Carlos de Guatemala.

Martínez Pélaez, Severo: **La patria del criollo: ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca**. 2da. edición. EDUCA. Costa Rica 1973.

McArthur, Harry et al. **Cambio Político en tres comunidades indígenas de Guatemala**. Cuadernos del Seminario de integración Social de Guatemala. No 21. Guatemala 1969.

McCreery, David: **Desarrollo económico y política Nacional: el Ministerio de fomento de Guatemala 1871-1885**. Serie Monográfica 1. Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica. CIRMA. Antigua Guatemala 1981.

Miño Grijalba, Manuel (compilador): **Haciendas, pueblos y comunidades**. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México D.F. 1991.

Méndez Montenegro, J.C: **444 Años de legislación agraria 1513-1957**. Imprenta Universitaria Guatemala.

Ochoa García, Carlos (coordinador): **Los contextos actuales del poder local. Gobernabilidad y municipalismo**. Instituto de Relaciones Internacionales y de Investigaciones para la Paz. Iripaz. Guatemala 1993.

Paduan, Jorge y Alain Vanneph (compiladores): **Poder local, poder regional**. El Colegio de México/Cemca. México 1986.

Palma Murga, Gustavo (coordinador): **La administración político territorial en Guatemala: una aproximación histó-**

rica. Instituto de Investigaciones Históricas, Antropológicas y Arqueológicas, Escuela de Historia, Universidad de San Carlos de Guatemala.

Piel, Jean: **Sajcabaja, muerte y resurrección de un pueblo de Guatemala 1500-1970**. Sisg, Cemca, Guatemala/México 1989.

Rodas, Isabel y Edgar Esquit: **El archivo Municipal de Patzicía: Cuadro de Organización e Inventario general**. Instituto de Investigaciones Históricas, Antropológicas y Arqueológicas, Escuela de Historia, Universidad de San Carlos de Guatemala 1994.

_____. **"Relaciones de los grupos de poder en el cabildo de Patzicía 1564-1811"**. en: Estudios, Revista de Arqueología, Antropología e Historia No. 3/93 enero 1994. Instituto de Investigaciones Históricas, Antropológicas y Arqueológicas, Escuela de Historia, Universidad de San Carlos de Guatemala.

Universidad de San Carlos de Guatemala: **Memoria del primer encuentro nacional de historiadores, Noviembre 1993**. Universidad de San Carlos de Guatemala. Escuela de Historia, Instituto de Investigaciones Históricas, Antropológicas y Arqueológicas. Guatemala 1994.

Webre, Stephen (editor): **La sociedad colonial en Guatemala: Estudios Regionales y Locales**. Serie Monografías Número 5. Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica. Cirma. Antigua Guatemala 1989.

Zamora Acosta, Elias: **Los mayas de las tierras altas en el siglo XVI**. Sevilla 1985.

EL PENSAMIENTO MAGICO Y LA DELINCUENCIA

Wilfredo Valenzuela O.*

Introducción

El pensamiento ha sido considerado como una manifestación peculiar que comprende entendimiento y elaboración de significados, relaciones y conexiones con sentido lógico, o sea que, siendo peculiar o individual es consecuencia de la abstracción, la comparación y el entrelazamiento de estados de conciencia.

Entre otras clasificaciones, la Psicología registra como tipos de pensamiento el *arcaico*, en el que hay retrocesos, como sucede con las imágenes producidas oníricamente, apareciendo lo mítico, lo absurdo, lo esperpéntico.

El pensamiento será *primitivo* en niños de corta edad o en adultos de mente simplista, de manera que no llegan a distinguir las cosas y no se hace diferenciación entre lo interior vivencial y la realidad exterior, fenómeno que también se produce en los esquizofrénicos.

Cuando el pensamiento primitivo

obtiene algún avance social, se van creando creencias, supersticiones, es decir, se da existencia a hechos sobrenaturales que, según la intensidad de la fe que se les tenga, o por sugestión, realmente se producen. Y este es el *pensamiento mágico*.

Es frecuente, también, lograr mediante el pensamiento, la unidad del símbolo con lo simbolizado, como ocurre con el fetichismo, atribuyendo a objetos inanimados, poderes misteriosos, extrasensoriales o demoníacos para lo que el fetichista, en sus sortilegios, utiliza uñas, pelo, ropa, pertenecientes a quien se quiere dañar o para contrarrestar el mal se usan amuletos, talismanes u oraciones religiosas impresas, con lo que se cree conseguir protección o consecución de éxito y prosperidad. Esto es el *pensamiento simbólico*.

En la presente exposición haremos un recorrido por algunas de las creencias mágicas de los delincuentes o de quienes se encargan de la investigación de los delitos. Estas creencias han persistido a

* Abogado y Notario. Ex-Secretario de la Universidad de San Carlos de Guatemala. Ex-Decano de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad de San Carlos de Guatemala.

lo largo de la historia de la humanidad y de práctica en todos los países.

Tales supersticiones las hemos dividido en aquellas que se acostumbran en el extranjero y las que el maleante guatemalteco practica, en el llamado *folklore de la delincuencia*.

Creencias extranjeras

a) El desnudo

Se practicaba y hasta hace pocos años por asaltadores de caminos en Córdoba (España), sobre todo en las estaciones cálidas, cometiéndose los delitos completamente desnudos, pues los hechores creen que, estando sin ropa, la víctima no los percibe con el olfato, ni se percatan del acercamiento del criminal. Además, tienen la facilidad de deslizarse, ya que en la generalidad de casos se untan el cuerpo con aceite o grasa, lo que también impide que los perros que pudieran vigilar la residencia, den alarma con sus ladridos.

Por otra parte, los delincuentes consideran que, en caso de hechos de sangre, las salpicaduras son más fáciles de lavar en el cuerpo que en la ropa, donde permanecen indelebles.

b) La cara de la víctima

Cuando comete un crimen, el autor pasa mucho tiempo sin beber agua o cualquier líquido, aunque sufra de mucha sed, ya que la creencia consiste en que, en la superficie del agua, se refleja la imagen de la víctima,

viendo el victimario la cara de su sacrificado. De manera que prefiere aguantarse la sed, antes de encontrarse con su martirizado.

c) La sangre fotogénica

Para esta creencia la imagen del criminal queda retratada en la retina del muerto. Se han hecho experimentos sobre el fenómeno fisiológico que pudiera ser el origen de esta creencia, pues el ojo es una cámara fotográfica en la que el cristalino es el objetivo y la retina la placa que fija la imagen, en vista de la sensibilidad que le da la luz, produciéndose una reacción química, como la sal de plata que sirve para el revelado en las cámaras de fotografiar, pues la tensión, la emoción ante el peligro, hace que la víctima transforme su humor acuoso en esa sustancia, imprimiendo la cara del autor del crimen. Se ha visto con frecuencia, que jueces o médicos, al examinar un cadáver, inmediatamente le levantan uno de los párpados, posiblemente no para establecer si hay muerte, sino para averiguar si se retrató la cara del homicida. El tiro de gracia que como procedimiento utilizan los matones a sueldo o por orden de algún sector de la represión oficial, se debe a esta creencia, pues un balazo en la sien destroza totalmente el aparato visual.

d) La sangre acusadora

Esta creencia también se conoce como *estilicidio de sangre*, en la que, ante la presencia del autor de la muerte violenta de alguien, el cuerpo inerte

mana sangre. El origen de la creencia es germana y aparece en *Los Nibelungos*, poema nacional alemán, cuyo héroe es Siegfried, a quien ha matado uno de sus soldados. Kriemhilda, su esposa, hace desfilar al batallón frente al cadáver de Sigfrido, que empieza a sangrar cuando pasa Hagen, uno de los lugartenientes del héroe asesinado, delatándolo como el homicida.

Otro dato de esta creencia se encuentra en *El Quijote*, narrándose que Grisóstomo, un poeta pastor enamorado de Marcela, pero no correspondido, muere inexplicablemente, deprimido por los desaires de su pretendida novia y al momento de su inhumación y estando ella en el enterramiento, le recriminan haber llegado para que el cadáver de su frustrado amante vierta sangre, puesto que la doncella ha sido señalada como la autora de la muerte.

También Gutierre de Cetina dejó una cuarteta que asevera la certeza de esta creencia, diciendo lo siguiente:

*Cosa cierta, Señor, y muy sabida,
aunque el secreto de ella esté encubierto,
que lanza de sí sangre el cuerpo muerto
si se pone a mirarlo el homicida.*

El poeta, sin embargo, fue asesinado por dos rivales suyos, pero no se practicó la prueba en su cadáver, no obstante conocerse a los autores de la muerte.

Aunque esos episodios pertenecen a la literatura, hay registro histórico de su práctica, según el jurisconsulto alemán Strichio, quien refiere que en un

oficio dirigido por un tribunal a la Facultad de Derecho de Fanckfort, en 1669, se pidió dictaminar si un infanticidio había sido cometido por la madre del niño o por su abuela. Una tras otra pasaron las sospechosas y resultó que al pararse la abuela ante el pequeño cadáver, la cara del niño se puso roja y le brotaron lágrimas de sangre.

Actualmente en Santo Domingo se utiliza este medio de investigación, pues cuando alguien es herido o muere a consecuencia de heridas, el cuerpo es paseado en una litera o camilla y si las heridas continúan sangrando durante el trayecto, es porque el agresor se encuentra entre quienes conducen la litera o camilla.

e) La moneda que cierra los caminos

De uso también en la República Dominicana, la superstición consiste en que si el cadáver de alguien muerto violentamente está todavía caliente, se le coloca boca abajo y luego se le pone una moneda bajo la lengua. Con ello se logra que el criminal se extravíe en la huida, de tal manera que vuelve al lugar del crimen, o bien, no logra huir, ya que todo intento es infructuoso pues cualquier vía o camino lo encuentra cerrado. Esto confirma la sentencia policiaca de que todo delincuente vuelve al escenario del crimen.

f) La caída de cara

Esta creencia, de efectiva certeza en el Estado de Puebla, (México) descansa en el hecho de que si la víctima de un homicidio cae de cara al suelo, es señal

de que la captura del victimario es inminente; pero si cae boca arriba, el criminal nunca será encontrado.

La creencia está tan arraigada, que ha habido testigos que aseguran haber visto agonizar a la víctima tratando de ponerse boca abajo, para que el matón sea capturado y castigado.

Supersticiones locales

a) *La chicoteada del diablo*

El ejercicio particular de la profesión, ya como Juez de Primera Instancia, Magistrado Presidente de dos Salas de Apelaciones o de manera privada, me permitió conocer las condiciones en que se mantenían los detenidos en los cuarteles de policía y en la granja penal de Pavón - prisiones a donde acudí en diligencias propias del cargo.

Así, visité varias veces uno de los más abominables calabozos, como fue la llamada *tigrera*, sitio sumamente sórdido, en el que se hacinaba a más de cuarenta personas en un espacio de dos por ocho metros, alumbrado apenas por un bombillo de veinticinco vatios. En uno de los rincones, hacia la puerta de entrada, unipersonal por angosta, una pequeña reposadera circular servía para descargar los apremios fisiológicos a la vista de los otros reclusos que, poco a poco adquirían, sin inmutarse, la costumbre de presenciar lo que en circunstancias normales es un acto personalísimo.

Las paredes del calabozo, instalado con el mayor sadismo, eran las acos-

tumbradas construcciones antiguas, tanto más que el lugar había sido una especie de convento, pues, contigua a lo que fue el cuartel se encuentra una Iglesia Católica.

En esas paredes, los detenidos dejaban toda clase de señales. Desde el recuento de los días pasados en prisión, hasta dibujos obscenos al grafito o *recuerdos* de los fulanos que allí estuvieron, lo mismo que oraciones rogatorias de pronta libertad o de protección o amparo, precisamente dedicadas a la Virgen de los Desamparados o a Jesús de la Buena Esperanza.

Entre los dibujos, los más comunes y abundantes eran de diablos trazados conforme la imaginación popular, o sea: cuerpo humano hasta la cintura y cabeza con cuernos de res; extremidades inferiores como patas de animal, generalmente artiodáctilo ungulado, cola terminada en punta de flecha, dientes en actitud feroz, sobresaliendo los colmillos superiores, sin faltar en una de sus manos el tridente, atributo de este *ángel malo*, con el que de acuerdo a las creencias religiosas, acosa a los hombres, obligándolos a obrar mal, a cambio de sacar algún provecho. Pero en este caso, es el hombre quien hostiga al diablo.

Es sabido que los amigos de lo ajeno, principalmente los de poca monta o *rateros*, actúan en colaboración con otros o por parejas. Uno de ellos se apodera de un objeto y lo pasa al compañero, quien a su vez lo hace con otro, construyéndose una cadena que marca el destino de lo robado, hasta

llegar a donde no puede encontrarse, con lo cual el autor inicial aduce la coartada de que no se le encontró *cuerpo de delito*. Sin embargo, alguno de los ladrones es apresado. Ya dentro de la cárcel, dibuja al diablo en la pared en forma burda o con sumo primor y con un cinturón o correa de zapato o cualquier cosa susceptible de usarse como azote, fustiga al pintado diablo recitando una oración ininteligible, excepto cuando pronuncia el apodo o nombre de alguno de sus compañeros, ceremonia que lleva como objetivo primordial que el o los compinches coautores, sean conducidos por la policía y llevados al mismo lugar donde se encuentra el que ha hecho la invocación.

Por lo general y al poco tiempo, él o los comparsas delincuentes del preso aparecen por la entrada del calabozo, circunstancia que el azotador interpreta como resultado de la diabólica impreación. De esta manera, ambos o toda la pandilla purgan la pena correspondiente, puesto que el flagelador del diablo considera que es injusto que sólo a él se le encierre, cuando la prisión debe ser compartida, de la misma manera en que, en caso de impunidad, todos se benefician con las finanzas que se consiguen al vender lo robado.

Queda mal la fama de disociador que tiene el diablo, pues en este caso reintegra a la comunidad de maleantes.

b) La imitación de Lot

El conjuro al diablo, propio de la magia negra, se combina con otro de magia blanca aunque esta vez sin

expresión de palabras, pues quienes son liberados, mentalmente repiten una oración que puede ser el Credo o el *Padre Nuestro de los liberados*, o una de las estrofas de los siguientes cánticos sagrados¹:

*El alma humilde que a Tí se acoge
fruto recoge de bendición,
dichosa el alma, Santa Señora
que humilde impolora tu bendición.*

O si no, puede darse esta otra,

*Pequé, ya mi alma
su culpa confiesa;
mil veces me pesa
de tanta maldad;
más ya arrepentido
te busco lloroso.
¡Oh Padre amoroso,
de mí ten piedad!*

Los presos que son liberados, mientras van de salida orando algo de lo anterior, deben tener mucho cuidado de no volver la vista, ya que de lo contrario la superstición les hace creer que pronto regresarán a la cárcel. Desde luego, los que se quedan insisten en llamarles la atención para que miren hacia atrás.

La situación puede tener influjo bíblico, pues recuerda que Jehová hizo llover sobre Sodoma y Gomorra, azufre y fuego destruyendo a esas poblaciones y a sus pecadores habitantes. Pero Lot, vecino de allí, fue evacuado con su familia compuesta de su mujer y sus dos hijas, luego de ser advertido por dos ángeles del desastre de origen divino y con la recomendación de no ver hacia atrás. Sin

embargo, *"la mujer de Lot miró hacia atrás, a espaldas de él y se volvió estatua de sal"*.

Otras creencias

Las prácticas de azotar al diablo y la de no volver la vista hacia atrás al salir de prisión, con todo el rito que revisten, me han parecido propias de los delincuentes de Guatemala y no tengo información de si éstas se acostumbran en otros países. Sin embargo, las hay que parecen universales y que desde luego, también son de uso en nuestro país, de las cuales narro algunas.

a) La piedra - imán

Aunque es un amuleto que la gente común lleva en sus bolsillos o lo deposita en las gavetas del mostrador que le sirven para recolectar dinero y así acrecentar el producto de las ventas en sus negocios, junto a semillas de conacaste, llamadas *ojos de venado*, a los delincuentes el tener la piedra imán les significa beneficio, pues evita que los detengan y aprisionen.

La creencia de su eficacia es inmemorial, pero su difusión se produce en el siglo XV de nuestra era, por el constante vagabundear de los gitanos, tan dados a los vaticinios, las adivinaciones del destino y naturalmente, a la vida fácil, al embuste y a los hechos ilegales, de modo que amparados en la piedra-imán, creían que su posesión era obstáculo para sus perseguidores, que no lograban capturarlos si cometían alguna fechoría, protección que completaban con una oración al demonio.

La religión cristiana reivindicó la creencia y predicó que la piedra - imán no era instrumento del mal, sino del bien. Era una virtud poseerla, pues de ello sólo derivaban beneficios y situaciones de bonanza y buena suerte, ya que, según los religiosos la piedra en que se depositó el cuerpo de Jesús, después de su crucifixión, era magnética, es decir, una gran piedra-imán. De ahí que también exista una oración que se refiere a la piedra-imán de Jesucristo y que rezan los que pretenden mejores oportunidades, frotando con ambas manos el mágico trozo mineral.

Para el delincuente guatemalteco es un bastión de insecuestrabilidad. Tener la piedra-imán da la facultad de escabullirse de perseguidores y hasta de salir de la prisión, evitando así purgar penas carcelarias.

Rafael Zea Ruano, con su magistral criollismo narrativo, nos da un regional ejemplo de la superstición protectora de la piedra - imán, en una de sus *"estampas del oriente guatemalteco"*, a la que titula, precisamente, la piedra - imán o *piegra*, como dicen los orientales.

El personaje es Aldifonso Martínez, quien por cuestiones familiares de una herencia, mata a un tío suyo y luego a otro y a otro. Al tener una pelea con el cadejo y vencerlo *"se ganó la piegra - imán"*.

No lograba capturarlo la policía. *"Lo buscaba la patrulla- dice Zea Ruano- porque viya sembrado la maldición de algunas cruces en la frente morena del camino."* Borracho, sin embargo, la

policía montada lo apresó "y lo metieron a los cuagros pa' que pagara lo que debiya". Pero una vez preso, Martínez logra su mágica libertad.

"No tuvo socio en la cárcel; se tiraba las horas en pasadas midiendo el patio de punta a punta, con los ojos de juego que ya le recontaban el cristal de la pupila de tan calientes que se le ponían."

"Dentro de semana le llevaron de su casa un islabón pequeño. El cuto Lucho lo vido en el anochecer arrinconarse por la esquina de los tapiales y estar sobando y sobando el pedernal en islabón, en tanto escupiya un rezo fiero que lerizó los pelos. Y sin traquiar siquiera se fue abriendo y abriendo la puerta de la cárcel hasta quedar de par en par."

"Por ay se jué Aldifonso, entre la guardia, encomendándose al señor de los infiernos".

Aunque también en ello hay literatura, la creencia es practicada frecuentemente, sobre todo para conseguir bienestar, comodidad o prosperidad.

b) Las armas enterradas

Aun cuando son las armas con que se cometen delitos de sangre las que los hechores entierran, tiran a los ríos o a los pozos, también se hace lo mismo con la ropa que llevan puesta al momento de la ilicitud o cualquier otro objeto que les ha servido para el hecho. Pero lo corriente es el enterramiento y generalmente, de armas blancas, entre ellas machetes, de los que se han encontrado

algunos con sugestivas leyendas grabadas en la hoja, casi siempre en la parte inmediata al mango. Una de esas leyendas denota la vanidad del dueño:

*Quiero morir joven
para ser un cadáver guapo.*

La que se presenta a continuación contiene una trágica advertencia:

*No me hurgués,
porque fallecés.*

También las ha habido de acostumbrada ventaja, adelantándose al posible rival bajo esta sentencia:

*De la cárcel algún día salgo;
de la sepultura ni a putas.*

El descubrimiento del entierro de armas se atribuye al poeta alemán Enrique Heine, que tuvo como amante a la hija de un verdugo de su pueblo en la época en que se usaban hachas para degollar a quienes eran condenados a muerte.

La superstición consistía en que las hachas llegaban a tal punto de saturarse de sangre, que se emborrachaban y volvía su filosa hoja contra los ejecutores de la pena que para evitar esa acción vengadora, las enterraban.

La creencia subsiste en nuestro medio, como se ha señalado con el hallazgo de los machetes y no ha sido raro que más de algún criminal haya confesado su delito y dado cuenta del arma, indicando dónde la enterró o, lo que es más usual, que la lanzó a un

rio, pues allí, además de llevársela la corriente, la sangre es lavada por el agua y así ya no existe el riesgo de que se emborrache y hiera o mate al agresor.

Quemar u ocultar otros instrumentos del delito es otra forma de protección para los delincuentes. Así, utilizando nombres supuestos, la Licenciada Albertina Saravia Enriquez, en relación a lo que se llamó *El delito de Julián Tzul*, publicó valioso estudio socio-antropológico-jurídico sobre un caso real: la esposa de Julián murió como consecuencia del hechizo que le hiciera un brujo del lugar donde vivían, en un pueblo recóndito del Quiché.

Pero además de adjudicarse públicamente esa muerte, el brujo amenazó a Julián y a sus hijos con matarlos y con quemar su milpa con sus embrujamientos. Julián lo supo y lo buscó una noche. Lo encontró en un zanjón frente a un altar con candelas, brasero, pom, sal y lo propio del rito que practicaba para el maleficio. Al estar cerca Julián le dijo: *"...yo te quitaré las mañas para que no te queden ganas de servir a Le Itzel-El Malo."* El brujo levantó su machete, atacándolo con furia. Julián recogió un palo para defenderse y le dio de golpes hasta matarlo. De acuerdo con la necropsia, la causa de la muerte fue por fractura del cuello, compresión de la médula y hemorragia interna.

Julián regresó a su casa, *"sopló el rescoldo que guardaba bajo las cenizas y quemó el palo hasta el último pedazo...Ahora sí podía dormir tranquilamente: él y los suyos y su maíz estaban a salvo"*. Y tenía que incinerar el palo *"para que nadie se contaminara de la*

malignidad del brujo al tocarlo".

Detenido que fue, hubo expertajes que fundamentaron científicamente la creencia nativa de las brujerías, pero los jueces no entendieron que existe una cultura que vuelve realidad determinadas irrealidades por el tipo de pensamiento, en este caso combinado el mágico con el simbólico de manera que al someterse Julián al proceso penal en los tribunales, se le condenó a diez años de prisión, pena que correspondía al homicidio en el tiempo en que fueron los sucesos y que se aplicó sin atenuantes, no obstante haber aceptado ser el autor y de que hubo justificación racional de por qué lo hizo, según los peritajes sociológicos que se adjuntaron al expediente.

Al saber la sentencia definitiva, pensó en que no debió confiar en una justicia ajena a sus creencias y costumbres, por lo que terminó exclamando: *"el ladino me jodió"*

c) La protección fecal

Hace algunos años una casa de esta capital fue allanada por ladrones, mientras que sus ocupantes asistían a un compromiso social. Además de acurrrear con cuanto pudieron, los maleantes dejaron sus excreciones intestinales regadas por varios lugares del inmueble.

El cuatro de febrero de 1988, el periódico Prensa Libre publicó en la página 16 la noticia policiaca de que un establecimiento denominado Distribuidora Castro, situado en la 5a avenida, 13-43 zona 1, en esta ciudad, fue visitado por ladrones

quienes defecaron sobre un sillón nuevo, posiblemente de los muebles que están de venta en ese centro comercial.

Esos actos causaron repugnancia, pues se atribuyó a los ladrones un exacerbado morbo, rayando en el más asqueroso vituperio. Sin embargo, la actitud es considerada criminológicamente como una "desviación escatológica" y explicada en que toda persona en estado aprensivo, tiene relajación de esfínteres, aunque para el delincuente es necesidad de protección, ya que, según sus creencias, la defecación le permite el tiempo suficiente para huir y alejarse buen trecho de sus posibles perseguidores, pues esa protección sólo dura lo que los excrementos tardan en enfriarse.

La superstición se extiende a los delitos en grado de tentativa y no es raro ver deyecciones que, posiblemente de madrugada, dejan los maleantes en la parte exterior de las puertas, por no haber podido penetrar a las casas o por temor de ser sorprendidos en flagrante.

Un dato de la historia criminal que merece recordarse, es el recurso clínico de que se valió el doctor francés Lacassagne, antropólogo y famoso médico forense de Lyon: una vecina de esa ciudad, anciana con mal prestigio de avara, fue asesinada con ocasión de robo mientras dormía. El cadáver fue encontrado sobre la cama y a la par del cuerpo había una defecación que no era de la víctima. El doctor Lacassagne recomendó que las heces encontradas se llevaran a análisis, cuyo resultado reportó parasitismo intestinal.

Varios sospechosos fueron detenidos por la policía y sujetas sus heces a exámenes de laboratorio, apareciendo que uno de ellos padecía la misma clase de parasitismo. Ante la evidencia, el asesino confesó ser el autor, condenándose a morir en la guillotina. Al salir para ser ejecutado, se dirigió al doctor Lacassagne diciéndole que no le guardaba rencor y que como prueba de ello le donaba su esqueleto. El forense armó la osamenta y la exhibió en una vitrina de su despacho.

Epílogo

Todo lo expuesto es parte del llamado *folklore de la criminalidad*, aunque la superstición ha acompañado a la humanidad y a cualquier clase social. Amuletos, dijes, imágenes, oraciones, medallas, escapularios, etc., han servido de soporte a las creencias mágicas, que no son sino situaciones falsas, causantes de temor y angustia.

Y los delinquentes no son ajenos a esa atracción mágica. Sin embargo, de esa protección no hay que creer ni dejar de creer, pues tenemos que en el país hay tanto cínico, latrocinio, corrupción generalizada, represión, secuestros, asesinatos y un gran irrespeto a los derechos humanos que, aún sabiendo quienes son los autores, ni siquiera se ha iniciado enjuiciamiento penal contra los responsables, ausencia de juzgamiento que lleva a la convicción de que están protegidos por sus amuletos o gozan del amparo del tétrico ángel del infierno.

NOTAS

- 1 Los cánticos que se transcriben me fueron proporcionados por un joven preso a quien sólo conocí como *Media Luz*, pues se negó a darme su nombre. Me obsequió el folleto donde están impresos como *Cantos Sagrados*, editados por la Unión Tipográfica. Guatemala. 1946.

1931.

La zona maya. Antiguos Testamentos
Libro de Génesis 12-25. Traducido por
Catalina de Valdivia. Casa del Libro
Guatemala, Guatemala. 1957.

Revista del Colegio de Ciencias No. 28.
Veracruz. 1961.

Los Mayas, K'atun, C'atun, E'atun, y
Oriente Guatemalteco. 2a. Edición.
Ministerio de Educación. Guatemala.
1962.

BIBLIOGRAFIA

De Quirós, Constancio Bernaldo. **Criminología**. Editorial José M. Cajica Jr., S.A. (2a. edición). Puebla . 1955.

De Cervantes Saavedra, Miguel. **El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha**. Editorial Ramón Sopena, S.A. Barcelona. 1972.

Dorsch, Friedrich. **Diccionario de Psicología**. Editorial Herder, Barcelona.

1981.

La Santa Biblia. **Antiguo Testamento. Libro de Génesis 19:26**. Revisada por Cipriano de Valera. Sociedad Bíblica Americana. New York. 1950

Revista del Colegio de Abogados No. 25. Guatemala. 1987.

Zea Ruano, Rafael. **Cactus. Estampas del Oriente Guatemalteco**. 2a. Edición. Ministerio de Educación. Guatemala. 1952.

INCULTURACION DE LA FE: UNA APROXIMACION

Angel Romeo Valdez Estrada*

Introducción

Dentro de la concepción materialista de la Historia la religión ocupa el lugar de la superestructura, determinada por la estructura que es la configuradora de su actuar. Esta interpretación relegó el tema al sector de lo irrelevante, lo alienante y lo anticientífico. El factor económico fue el centro de la investigación histórica en Guatemala y el fenómeno religioso cayó en el oscurantismo total, tema intrascendente para la evolución social de clases.

Cón el "despertar" de los nacionalismos y las reivindicaciones étnicas de los últimos años, la religión como fenómeno social ha cobrado importancia porque muchos de los planteamientos reivindicativos tienen en ésta otro punto de lucha al ser uno de los factores de su identidad. El análisis científico de sus componentes es vital para poder interpretar los justos reclamos de reconocimiento de la cultura e

identidad de los pueblos dentro del marco del respeto mutuo en sociedades pluriculturales como la de Guatemala.

Paralelamente a este proceso destaca el hecho del apareamiento del fundamentalismo en sus diversas variantes: cristiano, musulmán y judío como consolidadoras de una identidad o como estructuras de la misma. Estas afectan a una institución religiosa ya establecida y que buscan transformar según sus criterios tradicionalistas. Como respuesta ante los embates planteados por los "fundamentalistas" y el sesgo político que toman el resurgir de las religiones anteriores a la venida de los españoles, se plantea una nueva forma de evangelizar a la cual se le denomina Inculturación de la Fe.

En los círculos académicos la discusión de estos temas va aparejada a un fuerte contenido político e ideológico en sus apreciaciones, muchas veces alejadas de la realidad cotidiana de los

* Investigador del Área de Religión del Instituto de Estudios Interétnicos de la Universidad de San Carlos de Guatemala.

sujetos receptores y actores del proceso en cuestión. Esta actitud no obedece a un plan preconcebido sino a la misma dinámica de las ciencias sociales en las que, como parte del ser humano, son susceptibles de esta clase de interrelación entre los planteamientos ideológicos del científico, su concepción del mundo y de la vida, con posturas políticas, que en ningún momento deben confundirse con las que tienen como finalidad la consecución del poder estatal.

La objetividad en los planteamientos formulados es la tónica a seguir, pero ésta se choca con una "barrera" que en apariencia resulta difícil de salvar, pero que analizada concienzudamente se percata de lo sencillo que resulta superarla. Es necesario tener en cuenta entonces que la objetividad no se logra en un cien por ciento de la misma, debido a la limitante de espacio y tiempo que rige el entendimiento humano. Esto no va reñido con el afán de llegar a la plena objetividad de los argumentos esgrimidos para sustentar una teoría, sino motiva al investigador social a aportar todo su conocimiento en aras de lograr la permanencia de su trabajo por medio de los continuadores de su pensamiento.

Complementa esta aspiración el deseo sincero de llegar al conocimiento de la verdad de un fenómeno social determinado, alcanzar la raíz del mismo para que a partir de él, se logre conocer sus razones y consecuencias, construyendo una base teórica-científica para su interpretación. La empresa es ardua, porque la verdad trasciende el plano de

la discusión ideológica-política colocándose en el nivel del conocimiento abstracto-reflexivo que deriva de la experiencia alcanzada del estudio del fenómeno social investigado.

Para llegar al conocimiento de la verdad de un tema determinado ha de partirse de la realidad misma donde se sucede con todas las variantes propias de su vitalidad y desarrollo. Es de ésta de donde se obtienen los datos, se confrontan los criterios y las teorías logradas hasta la fecha y es, en base de esa realidad cotidiana, de esa actualidad, el momento de desechar teorías que han sido superadas por la misma evolución del fenómeno. La honestidad científica lleva aparejada consigo ese examen de los aportes alcanzados y el mejor medio de lograr la discriminación de datos con el único fin de llegar a un escalón superior- de la verdad objetiva del tema trabajado.

Se alcanza este objetivo y con el trabajo conjunto de los científicos sociales de diversas disciplinas que en su interrelación, aportan datos y métodos de análisis que permiten tener todos los insumos necesarios para llegar al fin de todo investigador, conocer parte de la verdad del campo de estudio seleccionado. El entendimiento humano como parte de la realidad no puede actuar de forma solitaria, sino con el concurso de todos los que -de una u otra manera- se han visto atraídos por un fenómeno social determinado y que tratan de conocer a cabalidad.

Junto a lo ya expuesto es conve-

niente considerar otro aspecto sumamente interesante al tratar la temática de la religión: el límite entre lo profano y lo sacro, entre lo real y lo ideal, entre lo concreto y lo abstracto. Concretado este punto la tarea resulta si no sencilla, sí factible porque se ha alcanzado el discernimiento necesario para lograr comprender a cabalidad el fenómeno religioso como parte de una identidad y con manifestaciones culturales propias.

Lo real, lo concreto que sucede "*ahora*" debe estudiarse desde el plano mismo de la realidad, lo ideal es difícil de alcanzar por el simple hecho de no poder explicar el paso de la idea a la realidad misma que es de lo que se tiene conocimiento. La "*certeza*" la alcanza la razón por medio de la experiencia en esa actualidad constante y sucesiva de los fenómenos sociales en las que muchas veces el investigador es parte integrante del proceso, estando su actuar y su forma de pensar determinado por el proceso mismo del que es sujeto y donde libremente adopta la postura que cree la más conveniente.

Todas estas reflexiones son el marco en el que se desarrolló el trabajo de investigación cuyo informe se presenta aquí. Son metas trazadas con el fin de lograr la objetividad de los resultados tratando de apegarse a la realidad de la comunidad investigada y a los agentes actantes que aportaron la información.

Se seleccionaron las comunidades de San Jorge la Laguna y San José Chacayá pertenecientes a la parroquia de

Sololá (Cabecera), debido a que en el casco urbano la religiosidad que se practica es más ladina que indígena, mientras que en los pueblos citados aún se conservan muchas manifestaciones religiosas que se encuentran entre el límite del sincretismo religioso y liturgia "*oficial*". Es aquí donde se da con mayor énfasis el proceso de Inculturación de la fe.

El resultado del análisis de Inculturación de la Fe es una descripción de la religiosidad sololteca con estos rasgos tratando de descubrir en ello la aplicación de los principios teóricos del proceso, o si la realidad misma desborda tales planteamientos. Ha de recordarse que muchos teóricos de la Inculturación de la Fe desarrollan sus trabajos fuera del campo donde se suceden los mismos, o son abordados desde la óptica de las reivindicaciones políticas étnicas donde el deseo de llegar a una religión étnicamente "*pura*" puede llevarlos a minusvalorar las creencias y actitudes de sus mismos coterráneos que no comparten las mismas ideas respecto de la religión que plantean.

Es obvio que el informe no agota el tema y en muchas partes puede suscitar el deseo de poder optar a más información para una mejor comprensión del mismo, esto se superará en la medida que la crítica al documento permita tener las pautas necesarias para aplicar las modificaciones requeridas.

En el informe se deja hablar a los actores procurando no emitir juicio valorativo de sus opiniones y puntos de

vista en torno al proceso. En el caso de los sacerdotes todos son seculares por lo que no figura ninguna relación con sacerdotes regulares (religiosos), quienes pueden tener otra apreciación del fenómeno estudiado.

Los resultados se obtuvieron de entrevistas a sacerdotes, seminaristas, proclamadores de la palabra, ministros extraordinarios, guardianes y cofrades en las comunidades de Sololá cabecera, San Jorge la Laguna y San José Chacayá, quienes con su valiosa y desinteresada colaboración hicieron posible la culminación del proyecto.

Especial agradecimiento al Obispo de la Diócesis, Monseñor Eduardo Fuentes, quien facilitó el acceso a la biblioteca del Seminario de la comunidad y guías para poder hacer la investigación bibliográfica y de campo.

Una de las dificultades difícil de superar fue la barrera idiomática pero gracias a los traductores fue posible comprender el mensaje contenido en las respuestas a las entrevistas celebradas.

Justificación

En la década de los años 80s, se planteó la necesidad de abordar el tema de la Evangelización del Continente americano, cuyo Quinto Centenario estaba a las puertas. El estudio de la temática no sólo consistió en la elaboración de trabajos de Historia de la Iglesia, con todas las implicaciones que lleva consigo, sino una puesta al día del proceso de cara a 1992.

Junto a ello surgió la necesidad de un re-lanzamiento de la evangelización de América Latina pero adecuada a los tiempos actuales, con métodos que obedecieran a la realidad americana.

De los resultados del trabajo de investigación se llegó a la conclusión que en todo el proceso existió una constante: *la cultura como medio de evangelización*. Publicándose estudios cuyo objeto era el análisis de la importancia de la cultura en la primera evangelización, circunscritos al Virreinato de Nueva España (México) y Virreinato de Perú, denominando a este fenómeno Inculturación de la Fe.

Para el caso de Guatemala no se tiene una bibliografía extensa -ni aún mínima- que trate el tema a profundidad desde sus raíces históricas. Algunos planteamientos han sido publicados en revistas y boletines especializados sobre temas antropológicos o en artículos periodísticos. Es por ello que el área de religión del Instituto de Estudios Interétnicos de la Universidad de San Carlos de Guatemala, se planteó la necesidad de realizar un trabajo sobre el tema pero sin partir de su origen histórico, sino desde la dinámica actual del proceso para determinar sus similitudes y diferencias con otros casos ya estudiados (México y Perú) y roturar el terreno para una investigación interdisciplinaria del tema.

Se ha dicho que la Inculturación de la Fe obedece a una estrategia y como tal puede quedar obsoleta en algunos años para dar paso a otra de diferente o

igual cariz. La presente investigación pretende encontrar una respuesta válida a tal planteamiento, analizar la vivencia de una comunidad determinada donde el concepto no es conocido a profundidad en cuanto a su construcción teórica, pero que se pone en práctica en su actividad religiosa.

Es de suma importancia conocer el proceso para poder llegar a comprender la religiosidad de los pueblos indígenas que permanecen dentro de la religión católica y la forma en que ésta trata de conciliar evangelización y cultura indígena.

Objetivos

El objetivo central en torno al cual giró toda la investigación fue conocimiento y análisis de las distintas manifestaciones religiosas y culturales propias del pueblo maya presentes en la liturgia católica de las iglesias de las comunidades estudiadas, enmarcándolas dentro del proceso de Inculturación de la fe que se está desarrollando en las comunidades indígenas de América Latina.

Junto a ello se desea determinar hasta que punto ésta obedece a una estrategia claramente definida por la Conferencia Episcopal de Guatemala y llevada a cabo por el Obispo de la Diócesis de Sololá.

Así también detectar el impacto que ha tenido en la comunidad y la forma en que ésta la asimila y la desarrolla.

Para ello se parte de lo establecido por los dicasterios vaticanos encargados del tema de Inculturación de la fe y ver si sus planteamientos son puestos en práctica, así como la paridad de los resultados con la teoría.

Definiciones generales

La Inculturación de la Fe es la forma de evangelización de la comunidades indígenas en América Latina siendo aplicado también en aquellas comunidades cuya cultura no es la occidental. Según sea la región así es la denominación que se le da, estando los lineamientos de evangelización acordes a la población a la que va dirigido.

En el caso guatemalteco la Inculturación de la Fe es llevada en forma particular para cada diócesis y no existe un plan conjunto de acción.

Esta consiste en introducir elementos de la cultura indígena en la liturgia católica así como la explicación de la doctrina desde la visión étnica de los evangelizados.

Tómese en cuenta que es introducir elementos culturales y no un cambio radical en cuanto a transformar el rito católico por el ritual propiamente maya y menos aún el sustituir la doctrina católica por la teología maya. Este elemento debe quedar claro para poder valorizar el proceso dentro del marco en que los mismos impulsores lo han querido desarrollar.

Los documentos oficiales de la Iglesia hablan de una Inculturación de

la Fe apegadas al evangelio y al dogma católico, para lo cual formulan los lineamientos que deben seguirse con el fin de alcanzar una verdadera Inculturación del evangelio sin detrimento de las culturas receptoras del mensaje.

Al hablar de incorporar la cultura se refieren a aquellos elementos útiles para la fe y que están en perfecta sintonía con ésta, pero no todos los elementos de una cultura son susceptibles de ser evangelizados porque existen -desde su perspectiva- elementos que son incompatibles con el modo de vida cristiano.

A la luz de la antropología social este criterio resulta un tanto fuera de lugar porque la cultura ha de ser estudiada como válida para una sociedad determinada, pero para la Iglesia las definiciones antropológicas son tomadas de la antropología filosófica la cual ve al hombre como un ser que busca la perfección para identificarse con su Creador. Partiendo de aquí, la inculturación de la fe pretende cristianizar aquellas culturas entendiendo cristianismo no como una cultura sino como sobre toda cultura que es capaz de asimilar el mensaje haciéndolo suyo.

Sólo queda entonces dejar anotadas estas ideas para lograr entender a cabalidad el marco teórico en el que se maneja la Inculturación de la fe. Evidentemente cualquier fenómeno o hecho que signifique un vacío de contenidos elementales de la doctrina será inmediatamente rechazado ya que éstos han amenazado a lo largo de su

historia a la Iglesia y su experiencia en la eliminación de los mismos es milenaria.

Ahora bien, la inculturación de la fe viene siendo un elemento de importancia dentro del plan de evangelización, porque la cultura constituye en la actualidad el punto vital de apoyo para la transmisión del Evangelio. Estos conceptos desde la perspectiva católica van enmarcando el campo de acción de la Inculturación de la Fe pero conviene dar una definición precisa del mismo para tener todos los insumos necesarios para su análisis.

En los documentos conciliares y en otros emanados de los dicasterios encargados de la materia se define como: *"el esfuerzo de la Iglesia por hacer penetrar el mensaje de Cristo en un determinado medio socio-cultural, llamándolo a crecer según todos sus valores propios, en cuanto son compatibles con el Evangelio. El término inculturación incluye la idea de crecimiento, de enriquecimiento mutuo de las personas y de los grupos del hecho del encuentro del Evangelio con un medio social"* (Fe e Inculturación. Comisión Teológica Internacional. pág. 458).

Una interrogante que plantea el fenómeno es si ésta constituye una estrategia para la supervivencia en un mundo cambiante o simplemente es otro eslabón en la evolución histórica de la Iglesia. Como se anotó anteriormente en el caso de Guatemala no se trabaja el tema como una estrategia, porque cada Diócesis según sean sus necesidades lo está aplicando sin existir relación estrecha entre uno y otro plan.

El documento titulado *Teología Indígena*, publicado recientemente, es un intento por lograr un acuerdo entre todos los implicados en ella para desarrollarla en conjunto. Esta no ha sido aceptada por algunos sectores indígenas por lo que el impacto del mismo es relativo.

En algunas comunidades la Inculcación de la fe ha chocado con la "costumbre" y las cofradías del lugar, no permitiéndose su desarrollo por estar éstas ancladas en la tradición impidiendo cualquier cambio innovador. Si se tratara de una estrategia, la aceptación sería obligatoria y junto a la imposición, los grupos en desacuerdo serían expulsados automáticamente de la Iglesia, pero lo que se vive es un rechazo al cambio porque no existe un análisis profundo de lo que comporta esta nueva realidad y se prefiere la conservación de la costumbre a un avance dentro del campo de lo religioso, ya que como parte inherente de la cultura, ambas deben evolucionar conjuntamente porque al estar estáticas se encaminan a su autodestrucción.

El desconocimiento se aprecia en ambas partes, la receptora y la informadora. Por una parte a las comunidades indígenas no se les ha indicado claramente qué se pretende con la inculcación, de las entrevistas realizadas se desprende que muchos catequistas, ministros extraordinarios y aún algunos sacerdotes indígenas, desconocen los fines. *"Por otro lado los promotores del proceso no han hecho estudios antropológicos a fondo de la comunidad donde lo desean*

implementar conformándose con un conocimiento superfluo y centrado en las desigualdades sociales y no en los componentes genéricos de las manifestaciones culturales".

En algunos casos, con el afán de lograr resultados inmediatos, se suprimen de golpe muchas de las manifestaciones religiosas arraigadas en la cultura propia del lugar, sin concientizarlos de la diferencia existente entre lo permanente y lo susceptible de cambio acorde a los tiempos en que se vive.

Muchas veces no se ha tomado en cuenta que la cultura es un proceso dinámico y las manifestaciones religiosas también y es aquí donde se inserta la Inculcación de la fe para responder a los cambios que se plantean hoy en día.

Punto central donde se afianza el proceso es en el idioma de los fieles, y aquí se plantean varias disyuntivas de las que se señala una, la interpretación del "dogma". Los trabajos en este sector han ido encaminados a expresar el contenido medular de la doctrina con las estructuras epistemológicas de los idiomas mayances, tarea necesaria para la realización de las traducciones de misales, catecismos y demás documentos para la fácil comprensión de los indígenas.

Aunque los resultados, según los entrevistados, son alentadores y satisfactorios aún hay un largo camino por recorrer cuyo final no se vislumbra.

La inculturación de la fe en la Diócesis de Sololá

La Diócesis de Sololá comprende los departamentos de Sololá, Chimaltenango y parte norte de Suchitepéquez. Dentro de su territorio se encuentran comunidades de idioma kaqchikel, tzutujil, k'iche' y castellano siendo una Diócesis pluricultural. Muchos de los conflictos étnicos se dan aquí y también ha sido una zona fuertemente castigada por el conflicto armado que azota a Guatemala desde hace 35 años.

El Obispo del lugar es guatemalteco así como la mayoría del clero a su cargo. Algunos sacerdotes son indígenas que dominan el idioma de la comunidad a la que sirven. También hay una serie de comunidades religiosas que atienden a los pobladores. Los grupos laicales están representados en la Diócesis en diversas organizaciones siendo la carismática una de ellas.

Como todo el territorio guatemalteco esta parte del país se encuentra bajo el conflicto suscitado por la expansión de iglesias y sectas evangélicas, la mayoría de denominación neopentecostal.

La religión maya tiene también gran repercusión en las comunidades de la Diócesis dejando sentir su influencia en el lugar por medio de los sacerdotes mayas y los distintos sitios sagrados que están resurgiendo como puntos de culto maya.

Las comunidades ubicadas a las orillas del lago de Atitlán sufren también

un acelerado proceso de aculturación acentuándose más en aquellas que son objeto de explotación turística por la belleza de su entorno. Ejemplo de ello es Panajachel donde la cultura indígena ha sido relegada por una fuerte asimilación de la cultura norteamericana que convierte los elementos culturales de la comunidad en objetos de lucro. Se percibe una desvalorización de la cultura indígena y un dominio de los extranjeros sobre los líderes indígenas del sector.

Todos los elementos señalados hasta aquí serán tratados a lo largo del presente informe para una mejor comprensión de la Inculturación de la Fe en Sololá y el futuro del proceso.

Otro dato necesario de consignar es la escasez de clero en la Diócesis lo que ha dado lugar a una mayor participación de los laicos en la Evangelización y por consiguiente en la Inculturación de la Fe. Esta participación se da con los Ministros Extraordinarios de la Comunión, los catequistas y los predicadores de la palabra quienes influyen de manera considerable en la comunidad y quienes encarnan la evangelización en su misma cultura.

Valoración de la cultura maya por parte del Obispo de la Diócesis

Dentro de los parámetros de la investigación se programó una entrevista con el Obispo de la Diócesis de Sololá con el objeto de saber su opinión en torno al tema de la Inculturación de la Fe y de la religión Maya presentes en el

lugar. Esta fue de carácter abierto dejando al interlocutor expresarse libremente sobre el tema y aquí recogemos la síntesis de dicha entrevista.

Para el Obispo del lugar la cultura maya es rica en aspectos positivos que facilitan la evangelización de sus pobladores. Entre ellas destacan el sentido de comunidad, la solidaridad entre sus miembros, el sentido festivo y el amor a la naturaleza a la cual pretenden conservar a pesar de la depredación constante de su entorno ecológico por parte de personas foráneas.

Considera que los mayas se han quedado en la época agrícola y que no han evolucionado con el mundo por lo que tienen que sufrir la transformación de todas las culturas. Esto repercute en su apreciación sobre la religión que explica con una frase muy gráfica *"pesa más la sangre que el agua del bautismo"*.

Junto a lo anterior afirma que existen presiones políticas de los grupos mayas contra los sacerdotes y religiosos destacando los hechos acaecidos en Patzicía y Patzún. Esto ha provocado una crisis de identidad entre los sacerdotes indígenas porque los colocan ante la disyuntiva de escoger entre su cultura y el cristianismo, proposición ilógica, porque ambos elementos son compatibles.

Al abordar el tema de la religión maya y el cristianismo respondió que los mayas tienen el pleno derecho de profesar su propia religión porque *"la religión maya es una de las raíces del Verbo"*

pero advirtió que *"religión maya sí pero sin fetichismos y sincretismo religioso que tienda a confundir a los fieles por tener elementos católicos incorporados como propios de la religión maya"*.

Para él la religión cristiana católica sí ha sido asimilada por las comunidades indígenas porque *"hay mártires mayas por el evangelio"*. Aunque reconoce que algunos sacerdotes han *"querido sublimar la religión maya, rechazando la cristiana, algunos pretenden leer el Popol Vuh en lugar de la Biblia y usar el rito penitencial al estilo maya pidiendo perdón a cada uno de los puntos cardinales olvidando que el Magisterio de la Iglesia no es coyuntural"*.

Ante estas actitudes de los sacerdotes, los laicos tienen problemas que se agravan cuando se les hostiga por permanecer fieles al evangelio. Con esta actitud se corre el peligro de *"formar una Iglesia tipo ghetto cerrada y no misionera como es la religión católica"*.

Concluyó con el tema de los grupos evangélicos y la penetración de éstos en las comunidades. El entrevistado sostiene que las diversas denominaciones evangélicas rechazan todos los elementos culturales propios de los indígenas mientras que en la religión Católica estas aspiraciones de reivindicación cultural encuentran eco.

Se considera necesario dejar sin comentarios los puntos de vista de Monseñor Fuentes porque más adelante se verá de qué manera sus palabras son el reflejo de la realidad cotidiana en la que le ha tocado actuar.

El clero de la Diócesis y sus apreciaciones sobre la Inculturación de la Fe

El clero está conformado tanto por ladinos como por indígenas con la participación de algunos sacerdotes extranjeros, también se encuentran tres sacerdotes españoles cuya misión es dedicarse al Seminario Mayor Nuestra Señora del Camino. Algunos de ellos han sido formados en Roma obteniendo doctorados en Derecho Canónico, Filosofía o Teología, teniendo una formación constante en diversos cursos que organizan para ellos en la Diócesis.



Foto: Archivo del Licenciado Edgar Esquit.

La Inculturación es un proceso espontáneo, en el contexto del proceso de evangelización del Celam.

El interés por los idiomas del lugar ha llevado a uno de los sacerdotes a trabajar como punto de tesis doctoral el idioma k'iche', su morfología y fonética.

El párroco de Sololá es guatemalteco y es uno de los grandes impulsores de la Inculturación de la Fe y también de organizar a la comunidad indígena para encauzarlos dentro del proceso de reivindicaciones étnicas.

Gran parte del clero se dedica

exclusivamente a su actividad pastoral sin inmiscuirse en aspectos políticos actitud que contrasta con la del Párroco de Sololá, que está comprometido con los procesos políticos reivindicativos. Da la apariencia de descuidar la atención pastoral de sus fieles. Esto demuestra un foco de división entre el clero quienes tratan de suplir al Párroco en los actos litúrgicos que éste ha descuidado de manera notoria. Algunos de ellos lo tachan de "progresista" aunque sostienen que este término no es el más adecuado porque dentro de la Iglesia no existen tendencias ya que el Magisterio no es susceptible de partidos.

El Párroco por su parte se ha dedicado a la formación de la población indígena. Esto lo logra por medio de cursillos que son dados a los catequistas quienes los repiten ante la comunidad. Como quedó anotado es el impulsor de las reivindicaciones étnicas aunque no es el único ya que otros miembros del clero se dedican a ello pero siguiendo fielmente las disposiciones emanadas desde el Vaticano.

Existen actitudes contrastantes en la actividad del Párroco, ya que en la cabecera promueve la religión maya proporcionando las instalaciones de las iglesias del pueblo para la celebración del culto maya. Esto está en contradicción con las disposiciones del Obispo del lugar y lo establecido en la Diócesis vecina del Quiché cuyo Obispo emitió un documento para todos los sacerdotes de la Diócesis de los Altos.

Lo expuesto hasta aquí puede

reflejar una actuación aislada del sacerdote en cuestión por no encontrar apoyo en el Clero pero es interesante hacer notar que Monseñor Fuentes lo deja hacer evitando así interferir en sus actividades.

En el mes de Junio del presente año el Nuncio Apostólico -el Embajador del Vaticano ante el gobierno de Guatemala-, hizo una visita pastoral a la Diócesis con el objeto de dar indicaciones pertinentes sobre el tema de la Inculturación de la Fe. Entre ellas destaca la indicación de redactar las fórmulas litúrgicas de la Santa Misa y otras oraciones y ceremonias en los idiomas propios de los habitantes mayas del lugar, especialmente el kaqchikel, el cual habla la etnia maya más numerosa del lugar con la participación de seminaristas kaqchikeles quienes laboran en la preparación y traducción de los textos.

La visita al lugar coincidió con los preparativos de la celebración de la Confirmación en una comunidad indígena aledaña con la respectiva traducción del ritual y homilía en kaqchikel por parte del Obispo.

La espontaneidad del proceso de Inculturación de la Fe se percibe al entrevistar a los sacerdotes de la comunidad y seguir las actividades que llevan a cabo, como ejemplo puede destacarse la bendición de una fuente natural de agua. El sacerdote colocó cierta cantidad de ésta en un recipiente la bendijo, la incensó abundantemente, la esparció con hisopo a dicha fuente y finalmente a todos y cada uno de los presentes. Posteriormente

derramó el agua restante hacia los cuatro puntos cardinales. Esta acción fue del agrado de los presentes quienes quemaron cohetillos al terminar esta forma de bendición.

El ejemplo anterior es muy ilustrativo de la forma en que se lleva a cabo la Inculturación de la Fe porque el ceremonial seguido no es el oficial, que después del Vaticano II fue simplificado.

Junto a estas formas de interpretación de la Inculturación de la Fe surgidas por sugerencia de la misma comunidad coexisten otras que son prueba de una mala interpretación de la Inculturación o dicho de otra manera han sido mal entendidas dando origen a un sincretismo religioso como por ejemplo: la celebración de la Misa en el lugar donde se inmoló el animal teofánico. Consagrar con tortillas y cuxa (bebida natural maya) en lugar de pan y vino, aunque el último caso se ha dado de manera esporádica pero sí se ha presentado en la comunidad.

Por esto existe confusión en algunos sacerdotes y seminaristas en cuanto a distinguir entre elementos inculturados y sincretismo. La confusión obedece a la existencia de éstos en las ceremonias mayas.

Ante los hechos descritos, en la Diócesis de los Altos se emitió un documento donde se dejan apuntados los criterios a seguir en el tema de la Inculturación de la Fe y Religión Maya, uno de sus puntos medulares dice *"Hemos afirmado que el proceso de*

inculturación es un proceso difícil, en éste surge la necesidad de reconocer los valores propios de cada cultura que correspondan al Evangelio, purificar aquellos que no hagan referencia al mensaje cristiano y por último potenciar aquellos valores que están en la misma". .."La fe, al encarnarse en las culturas, debe evitar el sincretismo. Esto significará también que al entrar en contacto con formas religiosas propias de la cultura indígena, deberá tenerse cuidado con aquellas mezclas culturales inflexivas que puedan llevarse a cabo". (Documento sobre Inculturación. Diócesis de los Altos. pág. 9).

En otras Diócesis esta confusión es más profunda porque no existe una directriz de la Conferencia Episcopal de Guatemala que dé orientación al respecto y porque, ante la pérdida de fieles por la penetración evangélica, estas cosas se dejan pasar para evitar divisiones mayores a las ya existentes.

Sincretismo e inculturación de la fe.

Es necesario dejar consignado un concepto de sincretismo que permita visualizar el campo teórico en el que se inserta el término. En el Diccionario de Filosofía de José Ferrater Mora se define sincretismo como: "*La unión de los cretenses contra un enemigo común dio origen al término, originariamente, pues, "sincretismo" designa "coalición de los cretenses"*". El término sincretismo fue adoptado en la época moderna con el fin de referirse a las doctrinas que consisten en fundir diversas opiniones sin que haya al parecer un criterio de "selección". Por esta razón se contrapone con frecuencia el sincretismo al eclecticismo, el cual es un

"seleccionismo". La advertencia de que no debe confundirse el sincretismo con el eclecticismo fue hecha por Jakob Brucker, el cual decía que una cosa es la filosofía ecléctica y otra muy distinta la filosofía syncretística, hasta el punto de comparar una cosa con la otra es como comparar la luz con la oscuridad "*...et lucem comparemus cum tenebris*" (Historia Crítica Philosophiae, Tomo IV (1749) pág. 5).

Se usa el vocablo sincretismo filosófico-religioso sobre todo para designar el sincretismo que se desarrolló durante los primeros siglos de nuestra Era. Este sincretismo adoptó varias formas: el sincretismo judaico-alejandrino (Filón), el sincretismo platónico-órfico-cristiano (Siriano), el sincretismo gnóstico-helénico-cristiano, el sincretismo del *Corpus Hermeticum*, etc. Característico de todas estas formas de sincretismo es el intentar fundir elementos religiosos y filosóficos usualmente considerados como heterogéneos." (Ferrater Mora, José, pág. 3050).

Aunque la definición es extensa si es necesario dejarla anotada porque permite tener elementos de base para comprender qué se entiende por sincretismo y como éste no es nuevo dentro del proceso de contacto del cristianismo con otras culturas y sus consiguientes religiones. Puede incluirse aquí el sincretismo maya-costumbre-cristianismo, donde los elementos de las tres expresiones religiosas se manifiestan, existiendo una lucha interna por lograr la supremacía de una sobre la otra.

En algunos casos la convivencia de

los tres perdura en algunas comunidades especialmente en las más aisladas, no teniendo ningún elemento que altere esa armonía pero que al contacto con las sectas e Iglesias Evangélicas de denominación pentecostal y neopentecostal, entran en conflicto al ser alteradas por visiones foráneas a la comunidad pero que a pesar de ser extrañas a la misma, logran captar adeptos para su causa convirtiéndose en los más acérrimos defensores de las nuevas manifestaciones religiosas que quieren imponerse por la fuerza.

La Inculturación no es un sincretismo porque no pretende conciliar aspectos heterogéneos sino vela por la primacía del Evangelio como ente actante dentro de la cultura de los grupos receptores, revalorizando la cultura desde los principios cristianos. Esta es la síntesis del criterio manejado por la Iglesia. Para otros es el cambio total y radical a formas más propias de religiosidad desde la *"opción preferencial por los pobres que se logra por medio de la lucha"*, según el argumento de la Teología de la Liberación.

La Inculturación de la Fe en las Comunidades Kakchiqueles de la Parroquia de Sololá Cabecera.

El proceso de Inculturación de la Fe en la Diócesis de Sololá se desarrolla de manera uniforme porque ese es el espíritu de su propia dinámica. La inculturación no es un macro proyecto que ha de establecerse de igual manera a nivel Latinoamericano como un plan detalladamente elaborado, ni mucho menos a nivel regional o diocesano.

En las comunidades estudiadas de Sololá cabecera esta característica -la diversidad de su expresión- es la médula dorsal de la aplicación de la Inculturación de la Fe y ello obedece al hecho de la variedad cultural de San Jorge la Laguna y San José Chacayá, así también influyen en él la organización social de las comunidades y las relaciones existentes entre los distintos sectores que las conforman.

El punto de partida de la Inculturación es el aprovechar los aspectos positivos que sean susceptibles de ser revalorizados desde la perspectiva del evangelio, uno de ellos es el sentido de comunidad, aspecto antes señalado por el Obispo del lugar. Este no es aplicable en las dos comunidades con el mismo sentido, San Jorge la Laguna presenta una composición estable de las diversas agrupaciones sociales que buscan gestar su autodesarrollo de la mano, o bajo la asesoría, de la Iglesia Católica. El Párroco acompaña a la comunidad, el Capellán impulsa todas las manifestaciones culturales de culto externo presentes en las ceremonias litúrgicas dominicales y la comunidad actúa y participa unida en todas las actividades que marcan el ciclo vital de sus componentes; esta actitud recuerda la actividad de los misioneros de la segunda fase de la evangelización hispánica de donde se han retomado varios elementos para plantear la Inculturación.

San José Chacayá es la antítesis del proceso porque la comunidad está disgregada en diversas organizaciones que se han establecido dentro de los parámetros de la Iglesia Católica, pero

en ningún momento se percibe el espíritu de unión requisito sin el cual no se produce la Inculturación. El camino tomado entonces es otro y los elementos que se perciben en ella y que alteran los resultados de la Inculturación de la fe son los siguientes:

1. Existe una división entre las organizaciones católicas que giran en la órbita de Acción Católica y las que se han establecido en torno a la Cofradía, punto visible de la confrontación es la posesión de los edificios eclesiásticos de la aldea. Los primeros tienen una improvisada iglesia y los segundos poseen la iglesia colonial del lugar con su rico legado artístico.

2. Dentro del primer grupo destaca la oposición entre Acción Católica y el Movimiento de Renovación Carismática Católica, que figuran aquí como elementos antagónicos porque los carismáticos operan en la iglesia improvisada y son fuente de constante tensión entre los asistentes a la misma. La confrontación se debe a la forma totalmente distinta de percibir el ejercicio de la actividad espiritual de la localidad. Para los de Acción Católica significa continuar fielmente la Inculturación de la Fe como valoración de su propia cultura. Para ellos esto es el mejor aporte que la Iglesia ha hecho en el rescate de sus raíces armonizarlo e integrarlo con su testimonio de fe. Para el otro grupo la cultura no es lo esencial, sino la vivencia

espiritual que se experimenta en cada ceremonia según el carisma que se le ha concedido a cada uno, libre de cualquier atadura de tipo cultural que impide una relación plena con Dios, porque la cultura tergiversa las manifestaciones del don recibido.

3. Otro sector en tensión es el de la Cofradía con los grupo antes mencionados, porque para los cofrades el principal elemento de la catolicidad de sus miembros es la conservación de las expresiones culturales indígenas así como de las costumbres y tradiciones católicas, que ellos aprovecharon para rescatar elementos de la cultura indígena durante la segunda fase de la evangelización (siglo XVII), que consistió en aprovechar los componentes similares o análogos presentes en el cristianismo y en la cultura del lugar para su inserción en las sociedades recién conquistadas.

En estos tres apartados se percibe la falta de un sentido de comunidad, de solidaridad entre sus miembros que afecta el espíritu festivo y amor a la naturaleza que se piensa es una de las características de las comunidades indígenas señaladas, por consiguiente no puede hablarse de Inculturación de la Fe sin estar presentes los elementos culturales que van a ser evangelizados según los nuevos criterios.

En el apartado tres se menciona otro aspecto que va en contradicción con

el proceso que se analiza. Si en una comunidad existe la postura de privilegiar la tradición sobre cualquier otra manifestación religiosa y cambio litúrgico propio del "aggiornamiento" que impulsa el espíritu del Concilio Vaticano II, las posibilidades de implantar la Inculturación de la Fe son casi imposibles porque se inscribe en la dinámica de la reforma litúrgica que dio vida a este proceso. El tradicionalismo cultural no se inserta entonces en los nuevos esquemas de evangelización y esa actitud se encuentra presente en varias comunidades con cofradías muy arraigadas a los antiguos esquemas tradicionalistas propios del periodo colonial.

Además la actitud conservadora en materia de tradición tiene una variante política que es la pauta para las reivindicaciones culturales de las comunidades organizadas que muchas veces concluyen en el establecimiento de la religión maya; pero también la apertura a las nuevas corrientes de evangelización impulsadas desde 1992 en los pueblos indígenas es el instrumento utilizado por los jóvenes organizados para su formación comunitaria y reivindicación cultural. La organización "Jóvenes Cristianos Progresistas" de San Jorge la Laguna es una muestra de esta vertiente.

La formación proporcionada a los grupos y asociaciones mayas desde la perspectiva de la Inculturación de la Fe ha propiciado uno de los cauces por el que discurre el actual movimiento de reivindicación cultural, porque la

dinámica permite abrir espacios de participación que antes no era posible ocupar, estando esta apertura en total sintonía tanto con la composición intrínseca comunitaria (sentido de comunidad, solidaridad entre sus miembros etc.), como con los objetivos propios de la Inculturación de la Fe, por ello más que unas manifestaciones de culto externas que puedan ser consideradas como propias de la cultura presente en la liturgia cristiana, se trata de una actitud, una postura, una forma de asumir el catolicismo desde la complejidad de los cambios sociales y culturales que se suceden hoy en día.

Por ser la integradora de una postura de la mujer y el hombre indígena desde la perspectiva cristiana a las transformaciones que se operan en su comunidad en el marco de las reivindicaciones étnicas, la Inculturación de la Fe debe ser entendida también según las definiciones propias de la Doctrina Social de la Iglesia que son la base para su teorización y no únicamente desde las expresiones externas que muchas veces son superficiales.

En San Jorge la Laguna se aprecia lo arriba señalado, la integración de las diversas organizaciones católicas comunitarias con la cofradía para la organización de eventos religiosos y proyectos de desarrollo comunitario, realizados conjuntamente por sus asociados sin discriminación alguna, son una muestra de como la Inculturación es una actitud que busca insertarse en la esencia misma de la mentalidad indígena.

A escasos kilómetros de esta localidad, en San José Chacayá se ha visto en la Inculturación de la Fe un medio eficaz para crear una fuerza capaz de contraponerse a la influencia de la Cofradía en los asuntos internos de la iglesia local; no es la búsqueda de la armonía de la visión indígena informada por el cristianismo, sino la instrumentalización de la misma para fines particulares de un grupo sobre otro. La atomización de la comunidad impide el pleno desarrollo de la Inculturación de la Fe y su aplicación se reduce a un antagonismo de las diversas formas que conceptualizan fe y cultura.

La contraposición de dos comunidades para extraer de ellas la diversidad de formas en que puede darse la Inculturación de la Fe se complementa con las manifestaciones externas de culto en cada una de ellas. Aunque ya se afirmó que no es este el elemento esencial del proceso sí es un factor primordial para penetrar en su estudio. Es el medio que ha sido utilizado para llegar al fin u objetivo planteado: la evangelización de los pueblos indígenas desde sus culturas, desde sus cosmovisiones.

Si los pilares de la Inculturación que son la armonía en la organización comunitaria y la cooperación y solidaridad entre sus miembros están presentes en la comunidad, las manifestaciones externas de culto que es la expresión cultural específica del lugar, son realmente auténticas y reflejan el sentir y hacer de la población; si no se integran entonces los rituales resultan falsos y no propios de lugar.

En San Jorge la Laguna se encuentra una organización tan bien integrada que no ha descuidado ni el más minucioso elemento de culto externo: las oraciones vespertinas señaladas por la campana de lugar junto a la incensación de las diversas imágenes presentes en el interior del templo, procesos que se suceden simultáneamente; la participación de todas las organizaciones en las dos fiestas que se celebran como propias del pueblo (San Jorge y la Virgen Inocente), el consenso en la ubicación de ambas ferias en el calendario litúrgico según lo determinen los pobladores, la integración de la marimba y otros instrumentos que hoy son propios de los indígenas en la Misa dominical, etc. todo ello es lo que muchos denominan una auténtica Inculturación de la Fe, pero según las definiciones oficiales del proceso, esto no es más que la parte visible que refleja el verdadero cambio integrador que se pretende con él.

Por el contrario en San José Chacayá la desarticulación de la comunidad da como resultado tímidos intentos por asumir una postura en cuanto a la inclusión de elementos culturales en la liturgia y, por lo tanto, ni aun lo más llamativo de la Inculturación de la Fe ha sido posible desarrollarlo como un proceso integrador.

Un último aspecto a considerar es la relación que existe entre las comunidades católicas indígenas y la religión maya. En San Jorge la Laguna el tema es tratado con total libertad sin ningún temor o coacción por persona alguna, los presidentes de las distintas

organizaciones y comités de la localidad tienen conocimiento de los lugares de culto y de los sacerdotes mayas que se dedican a su propagación; muchos de ellos han participado en las fiestas religiosas organizadas por ellos y mantienen una relación con sus organizadores para no interferir mutuamente en su celebración.

Muchos indígenas visitan el altar maya y posteriormente la iglesia de San Jorge la Laguna y depositan en ambos ofrendas de flores y licor. Los que vienen de otras aldeas de la región lingüística Kaqchikel y K'iche', celebran ritos mayas en el lugar indicado y luego visitan la iglesia para continuar allí sus plegarias. La naturalidad en la relación entre los católicos y los profesantes de la religión maya es la pauta que siguen en su vida cotidiana.

Pero en San José Chacayá se desarrolla la religión maya en el anonimato o, por lo menos, oculto a personas foráneas incluidos el Párroco y el Capellán a pesar que el primero es un ferviente impulsor de la misma. Los altares mayas existentes en el lugar son mucho más ricos en esculturas prehispánicas y con mayor afluencia de "fieles", las ofrendas son similares a las llevadas a la iglesia y muchas de ellas consisten en flores y velas.

Frecuentemente se llega a confundir Inculturación de la Fe y la religión maya. Lo señalado por el Obispo de Quetzaltenango es aplicable aquí ya que el sincretismo aflora al referirse a los ritos desarrollados en los altares: cruces, veladoras y analogación de Ahau con

Cristo. Lo anterior es otra muestra de las dificultades que trae consigo la aplicación del proceso en comunidades divididas y poco integradas a los cambios y nuevas formas de plantear la evangelización por parte de la Iglesia Católica.

Al tomar los tres elementos utilizados para el análisis del tema y su impacto en el ámbito geográfico señalado (sentido comunitario, tradicionalismo, culto externo), y su posible relación con la religión maya como una manera de interpretar la Inculturación de la Fe en vía distinta a los órganos oficiales de la Iglesia Católica, se puede establecer que la teoría no es aplicable en las localidades sin antes matizar la forma en que la realidad está informando a la teoría.

Más que una estrategia, es una respuesta a las aspiraciones de la comunidad que desea una armonización de fe y cultura, la que se encuentra en constante cambio según sea la forma y las variantes del proceso reivindicativo tanto local -Guatemala- como mundial.

Por ello las formas de asimilar y desarrollar la Inculturación de la Fe por parte de las comunidades ha de ser estudiado a nivel local para después enmarcarlo en la globalidad del proceso, el enriquecimiento mutuo de la diversidad cultural en una región concreta permite mejores resultados en su asimilación.

En esta región kakchikel, como en otras, la forma y el contenido de la Inculturación de la Fe no ha tenido la fuerza ni el impacto que se ha alcanzado en comunidades de la región lingüística Q'eqchi'.

CONCLUSIONES

1. En el área estudiada, la Incul-turación de la Fe no obedece a una estrategia preconcebida por la Conferencia Episcopal de Guatemala y aplicadas por el Obispo de Sololá, sino que va surgiendo según las necesidades y expectativas que plantea la población.
2. Los sacerdotes católicos van incorporando elementos de la cultura maya "in situ", sin una preparación previa o discusión sobre el tema.
3. No existe una oposición oficial a la religión maya ni una estrategia para combatirla por parte de la Iglesia Católica en esas tres comunidades estudiadas. Algunos sacerdotes manifiestan ciertas reservas en algunos aspectos culturales incorporados, pero otros la apoyan abiertamente.
4. En el caso de San Jorge la Laguna el Párroco forma a los líderes jóvenes en el tema de las reivindicaciones étnicas. En las otras no se percibe una organización fuerte en este sentido.
5. La pugna entre Acción Católica y la Cofradía del lugar varía según sea la comunidad, en el caso de San Jorge La Laguna ambas trabajan conjuntamente en las actividades de culto y fiestas religiosas del pueblo, en San José Chacayá están en conflicto permanente y en Sololá cabecera actúan independiente-mente.
6. En cada comunidad se percibe que sus reivindicaciones étnicas son sobre aspectos muy focalizados y que redunden en beneficio para la comunidad, no están integradas a la temática general de reivindicaciones planteadas por las organizaciones mayas para toda Guatemala.
7. La defensa, preservación y respeto a su cultura es parte fundamental de sus planteamientos, trabajando todas las organizaciones católicas dentro de la iglesia para lograr tal fin.

BIBLIOGRAFIA.

Espeja, Jesús. **"Inculturación y Teología Indígena"**. Editorial San Esteban. 1992.

Ferrater Mora, José. **"Diccionario de Filosofía"**. Alianza Editorial. 5ta. Edición. Madrid 1984.

Solares Aguilar, Jorge. **"Estado y Nación. Las demandas de los grupos étnicos en Guatemala"**. Editorial Serviprensa Centroamericana, Guatemala, 1993.

Varios Autores. **"Historia de la evangelización de América"**. Simposio Internacional. Librería Editrice Vaticana. Ciudad del Vaticano, 1992.

Varios Autores. **"Misal Diario"**. Editorial Bíblica, Brujas-Bilbao, 1963.

Varios Autores. **"Política indigenista de la Iglesia en la colonia"**. Colección 500 Años. Ediciones ABYA-YALA. Quito-Ecuador. 1991.

Varios Autores. **"La Iglesia y los indios. 500 años de diálogo y de agresión"**. Ediciones ABYA-YALA. 1991.

Vaux, Bewrnad de. **"Las misiones y su historia"**. Editorial Casal y Vall. Andorra, 1962.

ARTICULOS.

Juan Pablo II. **"Discurso al Consejo Pontificio para la Cultura"**. 17 de enero de 1987. Oficina de Prensa. Ciudad del Vaticano.

Dary, Claudia. **"Entrevista con José Serech"**. En: ETHNOS. No. 5. Boletín del Instituto de Estudios Interétnicos de la Universidad de San Carlos, Guatemala, 1994.

Valdez, Angel. **"El estudio de la Inculturación de la Fe, desde una perspectiva histórica"**. En: ETHNOS. No. 5. Boletín del Instituto de Estudios Interétnicos de la Universidad de San Carlos, Guatemala, 1994.

DOCUMENTOS.

Conferencia Episcopal de Guatemala. **"Quinientos años sembrando el evangelio"**. Guatemala, 1992.

Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. **"Conclusiones de Santo Domingo"**. Santo Domingo, República Dominicana. Octubre de 1992.

EDUCACION Y MULTICULTURALIDAD

Carlos Aldana Mendoza*

Nuestra realidad multicultural

¿Puede alguien refutar nuestra compleja y difícil realidad multicultural y plurilingüe? ¿Puede, entonces, alguien eliminar de la agenda pedagógica para la paz el tema de la multiculturalidad?

Si éste se convierte en un momento para que la pedagogía tome plena conciencia de sus necesarios aportes y compromisos en la construcción social, entonces la multiculturalidad no puede dejar de estar presente.

Seguir concibiendo y desarrollando a la pedagogía desde la cosmovisión de los ladinos (o de los extranjeros), pensando que las ciudades reflejan fiel y absolutamente lo que es y ocurre en todo el país, profundiza y agrava el desprestigio de la pedagogía tradicional, la que no se vincula con la realidad.

La historia de Guatemala es clara en cuanto a los procesos de dominación

económica, militar, social, cultural y política que han sufrido las mayorías indígenas. La praxis social, por otra parte, nos indica perfectamente cómo se han introyectado comportamientos de total desprecio, discriminación y desencuentro entre unas culturas y otras.

Por otro lado, las complicadísimas condiciones estructurales del país alienan las confrontaciones culturales que no contribuyen a edificar una cultura de paz para todo el territorio nacional.

Es muy poco lo que el sistema educativo ha "sacrificado" y diseñado plenamente en favor y en función de los grandes sectores indígenas del país. La educación de los pocos, de los poquísimos, se apodera de todos y trata de igualar, de homogeneizar, de anular las diversidades culturales que, quierase o no, son una de nuestras más grandes riquezas como pueblo.

En relación a esto, uno de los desa-

* Licenciado en Pedagogía (USAC). M.A. en Pedagogía de la UNAM. Profesor Titular de la Facultad de Humanidades de la Universidad de San Carlos de Guatemala y Director de la Oficina de Información del Arzobispado de Guatemala.

fios urgentes e insoslayables de la pedagogía guatemalteca ante la paz es todo lo relativo a esa realidad multicultural y plurilingüe que nos marca como a ningún otro país centroamericano.

Cultura, Multiculturalidad y conflicto

Las evidencias histórico-objetivas confirman lo siguiente: el conflicto siempre está presente en una sociedad en la que se ubican distintas culturas. Pero esto es muy distinto a afirmar que los conflictos interculturales se debe al hecho mismo de existir las diferencias culturales.

En nuestra sociedad, bien sabemos que los conflictos étnicos no tienen lugar por el sólo hecho de que unos son k'iche's, q'eqchi'es y otros "ladinos". Al profundizar las verdaderas razones por las que existen conflictos culturales, nos percatamos de las profundas razones económico-sociales convertidas y trasladadas a lo cultural.

La confrontación entre culturas no se debe al simple hecho de ser diferentes unos y otros, sino al hecho de que unos tienen acceso a la riqueza, mientras que otros no.

Entonces, atender pedagógicamente nuestra realidad multicultural representa, en primer lugar, reconocer la conflictividad propia y característica de este tipo de sociedades. Y en segundo lugar, llegar a percibir plenamente que los conflictos no surgen por las diferencias culturales sino por las diferencias económico-sociales.

Con esta consideración político-pedagógica —de carácter macro, no culturalista— la proyección educativa no deja de valorar las diferencias, pero atiende lo estructural e histórico. Ocurre entonces, que la propuesta pedagógica se coloca en línea directa de los auténticos procesos de transformación.

A lo que vamos, es a insistir en que todo planteamiento pedagógico, frente a la multiculturalidad "de" a las diferencias culturales desde un contexto estructural mayor; en el que aparecen lo económico, lo social, lo político. Pretender trabajar educativamente la diversidad cultural, de manera focalizada y restringida a lo cultural, sería caer en reduccionismos culturalistas. Esos que restringen los análisis al estudio de las partes, sin comprender sus complejidades y sus relaciones en un todo.

La Cultura puede ser entendida como *"el sistema de creencias, valores, costumbres, conductas y artefactos compartidos, que los miembros de una sociedad usan en interacción entre ellos mismos y con su mundo, y que son transmitidos de generación en generación a través del aprendizaje"*,¹

También Ignacio Ellacuría nos dijo qué entendía por cultura: *"Cultivo de la realidad social"*. O sea, es todo aquello que hacemos para transformar y enriquecer la realidad en que vivimos.

Así, la educación que valora la realidad multicultural de nuestro país, entiende como cultura ese conjunto de as-

pectos que marcan o distinguen a unos (cohesionándolos entre sí, diferenciándolos de los otros). Y eso significa que asume a la cultura como un *derecho* y una *realidad*, con rasgos distintos al interior del mismo país.

Insistir que no hay culturas superiores ni culturas inferiores, debería ser, acaso, una condición insoslayable para cualquier proceso educativo multicultural.

Notemos que una de las implicaciones prácticas para este tipo de educación es aquella que nos obliga a educar para entender y vivir que:

- Ser diferentes no significa ser inferiores o superiores.
- Vivir en esta realidad, significa aprender a desarrollarse (no *sólo a convivir*) con otros y otras de diferentes culturas.
- Tener relaciones con culturas diferentes *nos enriquece* (nos proporciona mejores y mayores posibilidades).

Y para completar esta ligera aproximación del concepto *cultura*, de nuevo citemos al grupo de mujeres AMANI al ofrecernos las *principales características* de la cultura:

- Cultura es aprendizaje. (Se aprende y se transmite).
- La cultura da sentido a la realidad. (La cultura que compartimos con

otros, nos aporta una forma de entender el mundo; formas de pensar y ver la vida).

- La cultura es transmitida mediante símbolos. (*El lenguaje* es el símbolo crucial por el que *somos* de determinada cultura y la transmitimos).
- La cultura es un todo integrado. (Tiene muchos elementos que forman un todo que les da sentido. Cualquier elemento cultural sólo se entiende en un contexto).
- La cultura se comparte diferencialmente. (No todos los miembros de una cultura la viven del mismo modo debido a diferencias etarias, socioeconómicas, de orígenes).
- La cultura es un dispositivo de adaptación. (La cultura cambia no es estática; se adapta a los nuevos tiempos).

Con fines de discusión, quisiéramos plantear estos pensamientos de E. Bolton, quien opone al *multiculturalismo* la perspectiva del *pluralismo cultural*. Para este autor, la segunda acepción es más amplia porque considera a cada grupo étnico como poseedor de riquezas y de oportunidades para desarrollar y conservar su propia cultura en un contexto social más amplio.

Afirma que el pluralismo cultural es "*un sistema que acepta que los valores y los estilos de vida de las personas son diferentes y opera de tal forma que permite igual-*

dad de oportunidades para que todos desempeñen un papel de pleno derecho en la sociedad." 2

Aspectos teóricos relevantes de la educación multicultural

Asumimos como equivalentes los conceptos *educación multicultural* y *educación intercultural*. 3

La adopción de una concepción multicultural de la educación no significa sólo la realización de cambios curriculares y que privilegien lo étnico de nuestro país.

Representa nuevas actitudes de respeto y pluralidad ante la realidad de las diferentes culturas.

De esa cuenta, todo planteamiento en este sentido exige cambios pedagógicos que giran alrededor de:

Aspectos sociopolíticos: La educación multicultural en sus proyecciones al servicio de determinadas concepciones de sociedad y cultura.

Aspectos técnicos: La educación multicultural requiere el aprendizaje y adopción de posibilidades prácticas que incidan en la realidad étnico social de nuestro país.

Aspectos curriculares: La educación multicultural sólo puede ocurrir si de un currículum con una visión predominantemente occidental y ladina, se llega a una visión amplia y de apertura a otras cosmovisiones. Estos cambios deben notarse en lo metodológico y en lo temático.

Podríamos decir que la educación multicultural es una concepción pedagógica en la que todo esfuerzo, acción y proceso educativo pretende:

- El conocimiento y modificación de estereotipos o prejuicios culturales que existen entre ladinos e indígenas.
- El conocimiento y valoración (crítica y respetuosa) de unas culturas a otras (desde el reconocimiento de la cultura propia).
- El fortalecimiento de actitudes y comportamientos a favor de la justicia (como valor y derecho de indígenas y ladinos).
- El desarrollo de opciones, actitudes y comportamientos (individuales y colectivos) que eviten o destruyan la "cultura de discriminación" para dar paso al respeto y pluralidad cultural.

Tres ejes temáticos

Existen tres temas que valdría la pena tener presentes en una educación multicultural. Son conceptos que podríamos y deberíamos tomar como ejes de estudio alrededor de los cuales esforzarnos educativamente. Son: los estereotipos, los prejuicios, la discriminación.

a) Los estereotipos

Cuando alguien dice: *los indígenas*

son tontos, los ladinos son despreciativos está orientando su pensamiento desde estereotipos.

Educar para la criticidad es educar para superar la tendencia a ver la realidad desde los estereotipos. Estos pueden definirse como los rasgos atribuidos a los miembros de un grupo o cultura o como la imagen mental simplificada y compartida que se tiene sobre los miembros de un grupo.

Si vemos, un estereotipo es una idea que se tiene sobre un grupo (no sobre una persona), y que además es una percepción colectiva (que piensa y siente un grupo).

Tómese en cuenta que las bromas que se realizan en Guatemala llegan a convertirse en ideas arraigadas y luego en actitudes. Por ejemplo: *vos parecés indio* (al insistir en la necedad de alguien) llega a ser una manera de entendimiento y de relaciones.

Se trata de que eduquemos *contra* los estereotipos y para eso necesitamos *reconocerlos*, sobre todo, teniendo muy claro sus características:

- *Cuesta cambiarlos*
(aunque todo demuestre que son erróneos).
- *Simplifican demasiado la realidad*
(No se profundiza ni se entienden a cabalidad los hechos).

- *Generalizan demasiado*
- *Orientan los comportamientos, y los conducen de manera equivocada.*

Es necesario insistir que para contribuir a la paz, los estereotipos son un desafío que no podemos eludir, pues su permanencia en las interrelaciones (entre personas, entre grupos) propicia desencuentros.

b) Los prejuicios

Se denomina "*prejuicio*" a todo aquel juicio previo, no comprobado sobre individuos o grupos y que nos hace actuar.

Hemos de tener presente que los prejuicios tienen una doble naturaleza: *emotiva y activa*. Tienen que ver con lo que sentimos y nos impulsan a la acción.

Al igual que los estereotipos (pensamientos fijos sobre colectividades), los prejuicios (pensamientos no comprobados sobre individuos o grupos) nos hacen tener percepciones falsas sobre la realidad.

Y en la realidad multicultural, los prejuicios impiden el encuentro humanizante entre personas. Es por eso que también se nos presenta como exigencia *educar contra los prejuicios* ¿Cómo? Lo veremos más adelante.

c) La discriminación

El comportamiento hostil, de desprecio y de rechazo a otras personas

-debido a factores étnicos- constituye la discriminación.

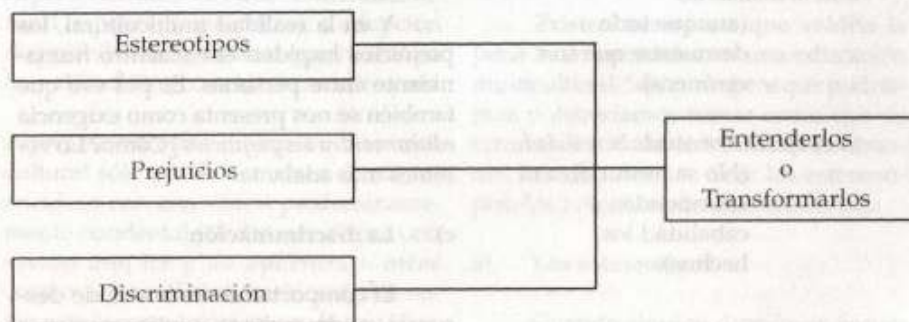
Podríamos decir que éste es el elemento derivado de distintos estereotipos y prejuicios arraigados en los miembros de determinadas culturas. Sus manifestaciones van desde las expresiones verbales y físicas, hasta lo que ocurre en las leyes, la participación política, el sistema educativo y cultural nacional.

Es importante resaltar lo conativo y activo de la discriminación: Significa una voluntad de actuar y una acción concreta y palpable.

Así, los *prejuicios*, los *estereotipos* y *discriminación* representan tres ejes educativos en la medida que educamos para:

Entender que son evidencias de la realidad (constituyen hechos que conocemos, vivimos y reconocemos).

Estos 3 ejes pueden visualizarse de la siguiente manera:



- Reconocerlos como parte de lo que vivimos (admitimos que ocurren).
- Profundizarlos (los tratamos de entender en sus causas más directas y profundas).
- Buscar cómo transformarlos.

Exigencias de y a la educación multicultural

a) Orientación a la realidad

La educación multicultural debe orientarse a la realidad de las personas que viven en una cultura que se ubica, a su vez, en una realidad en que existen otras culturas.

Es decir, se precisa reconocer y atender los aspectos, necesidades o circunstancias al interior de una cultura (dimensión intracultural) y las relaciones de ésta con otras culturas (dimensión intercultural).

b) *Respecto a la pluralidad cultural*

La educación multicultural no busca fortalecer una cultura sobre otra cultura. Su principal énfasis está en apoyar la justicia —de cualquier tipo— para todos los miembros de la sociedad. Y lo busca desde la pluralidad cultural, que consiste en respetar afectiva, cognitiva y materialmente a cada grupo e individuo de la sociedad.

c) *Globalización de la visión de la realidad*

Una de las importantes exigencias de la educación multicultural es la lograr que los conglomerados (entendidos como educandos) desarrollen visiones —o modos de entender la realidad— más complejas y globales que les permitan acciones con mayor sentido comunitario.

En otras palabras, uno de los mayores desafíos de esta visión multicultural es la de lograr una formación plena para la vida y acción comunitarias.

d) *Superación de unas actitudes, desarrollo de otras*

Para alcanzar actitudes de respeto, convivencia y esfuerzos compartidos (a favor de los grandes desafíos como sociedad o como nación), también debemos superar actitudes como el *etnocentrismo* y el *relativismo cultural*.

1. *El etnocentrismo:*

Con este concepto nos referimos al

fenómeno de buscar y acercarnos a otras culturas, pero tratando de entenderlas desde nuestra propia cultura. Esta actitud es aquella en la que las demás culturas se miden y evalúan en relación a la cultura propia. Vemos todo lo demás desde lo nuestro —como centro—.

La persona o grupo etnocéntrico es incapaz de llegar a comprender a los demás, porque no percibe ni la historia ni el contexto objetivo en que tienen lugar las otras culturas.

2. *El relativismo cultural:*

Esta actitud refiere al análisis y valoración de otras culturas desde sus propios valores; plantea el respeto y la tolerancia a la diversidad, pues se asume a cada cultura desde la igualdad.

Sin embargo, el relativismo no busca el encuentro entre culturas. Cada una es distinta y por consiguiente, no se precisan los encuentros ni la historia compartidos. Se queda en planteamientos meramente “culturalistas” que pierden de vista las estructuras económicas, sociales y políticas.

3. *El racismo:*

Despreciar a otros grupos por causas raciales (que esconden una historia de explotación económico-social), constituye uno de los más grandes absurdos de la civilización humana.

Marcar e insistir en diferencias entre humanos por razones de raza es sos-

layar que las verdaderas diferencias aparecen en otros aspectos: lo económico, lo cultural...

Y aunque se haya pretendido explicar científicamente, el racismo encuentra las explicaciones de su absurdo en la misma ciencia. Por ejemplo, al principio, la especie humana no presentaba grandes diferencias. Es por razones climáticas y geográficas que paulatinamente aparecen diferencias como el color de la piel. Este rasgo (la pigmentación epidérmica) es un ejemplo de lo acientífico de una actitud racista. Veamos.

Más importante que la piel, los tipos sanguíneos sí determinan diferencias. Comprobado está que al grupo B pertenecen el 80% de escoceses, blancos, los negros de África Central y aborígenes australianos. Entonces, ¿por qué las diferencias en relación al color de la piel?

Lo absolutamente deshumanizador de actitudes como el racismo se encuentra en explicaciones de F. Savater (a quien hemos acudido para estas referencias científicas sobre el racismo). Nos dice este autor que *"lo más siniestro del racismo es que no permite ninguna reconciliación con el 'otro', con el 'diferente': en efecto, uno puede educarse mejor, cambiar sus costumbres, sus ideas, su religión... pero nadie puede modificar su patrimonio genético"*⁴

Así, insiste que pueden resolverse las diferencias ideológicas o religiosas, pero ¿y las sociales? Y se pregunta de nuevo este filósofo vasco:

*"¿Hay algún tipo de ser humano inferior a los demás? Racialmente, no; pero ética y políticamente es inferior a los otros el que cree en la existencia social de seres humanos inferiores."*⁵

Tanto el etnocentrismo como el relativismo cultural ocultan el racismo como actitud fundamental. En este sentido las ciencias pueden convertirse en un apoyo crucial para la superación de estas actitudes, si nos aportan las luces científicas para destruir explicaciones seudocientíficas y si nos ayudan a explicar el por qué de esas actitudes.

No habría de esa cuenta, por ejemplo, ciencias naturales más multiculturales que aquellas que nos permiten arribar al descubrimiento de nuestros puntos comunes como raza humana.

e) El tema del fracaso

La educación en un país que pretende construir la paz desde una posición multicultural, deberá entender con firmeza y consistencia el tema del fracaso. Sobre todo, cuando éste constituye la experiencia de aprendizaje más significativa de la niñez pobre, primordialmente, la niñez indígena.

La "igualdad de oportunidades" al interior del sistema educativo debe ser acompañada —ineludiblemente— de la "compensación de diferencias". Ingreso a una educación occidentalista, de orientación primordialmente escrita, individualista, no es ninguna igualdad de oportunidades educativas para las grandes mayorías de niños y niñas indíge-

nas.

La "compensación de diferencias" constituye la exigencia de proyectar el sistema y los procesos educativos hacia la superación de aquellas circunstancias en las que la mayor parte de los niños (los niños pobres) se ven en desventaja. Por razones de su nutrición, de la cultura en la que viven y se desarrollan, por las maneras como su grupo primario entiende la vida, la mayoría de escolares tiene necesidades de "equiparse" (de alguna manera, y en algún nivel) con los otros niños. Lo contrario, significaría una falsa igualdad de oportunidades, alimento permanente para el fenómeno del fracaso.

Pero éste no debe enfocarse sólo en función del niño indígena, sino de los otros niños jóvenes y adultos que se educan. También para ellos existe un fracaso cultural: no poder encontrarse con las otras culturas.

Todo esto compromete al educador o educadora para ir más allá del concepto de "igualdad"; para llegar a entender y llevar a la práctica que la justicia pedagógica se encuentra en tratar igualmente sólo en aquello que es fundamental y común para todos: *la dignidad*.

Y una consecuencia es el tratamiento diferenciado de necesidades y circunstancias propias de cada persona y de cada cultura.

Dejar de formar niños y niñas indígenas (y no indígenas, por supuesto) para el fracaso en la Escuela, representa preparar condiciones para que las nue-

vas generaciones busquen más plenas posibilidades de participación política y social.

De esta manera, una educación multicultural representa un cambio de opción y actitud fundamental: *el respeto y encuentro entre culturas*.

Nadie es inferior o superior, pero sí diferente. Por tanto, se requieren modificaciones y adecuaciones en lo temático, en lo actitudinal, en lo metodológico, en lo organizativo-administrativo, que no sólo respeten sino *vivan* la profunda realidad étnica de nuestro país.

f) Los grandes rasgos

Una auténtica visión multicultural de la educación deberá evidenciarse a través de los siguientes logros:

- Que las diferentes culturas participen en la *decisión*, el *diseño* y el *control*, de sus procesos educativos. Esto no contradice la búsqueda de la identidad nacional, ni la cohesión o el sentido nacional. Precisamente, lo fortalece en la medida que parte de nuestra identidad es ser culturalmente diversos.
- Que el sistema educativo nacional asuma ya las *contextualizaciones culturocurriculares* que necesita para hacerse presente en todo el país. No se trata únicamente de cambios de contenidos en función de cada región, sino de buscar las expresiones propias de cada cul-

tura en su incidencia en el currículum nacional y regional.

La contextualización culturocurricular es la muestra de una educación que sin dejar de ser nacional, es firmemente expresión de cada cultura.

Que no se pierda la presión política nacional para que las macrodecisiones (en lo educativo, en lo político-general) sean siempre coherentes con la realidad multicultural y plurilingüe de nuestro país.

La educación desde los educadores mayas

Consideramos de importancia capital la presencia del pensamiento de los educadores mayas en torno a los problemas pedagógicos y educativos. Y por esa razón, hemos creído oportuno y valioso incluir en las conclusiones de este trabajo algunos aspectos de lo discutido y reflexionado en la ciudad de Xelajú, Quetzaltenango entre el 8 y el 11 de agosto de 1994. En dichas fechas tuvo lugar el Primer Congreso de Educación Maya, organizado por el CEM-G (Consejo de Educación Maya de Guatemala), (conformado por organizaciones educativas mayas).⁶

CONCLUSIONES

a) *Sobre la situación educativa actual del mundo maya:*

- "La educación maya se presenta como un sistema educativo alternativo ante la crisis del sistema educativo nacional, manifiesto en la ausencia de espacios de participación en un esquema discriminador, excluyente, paternalista, asimilista y alienante que atenta contra la supervivencia cultural a través de la destrucción de los idiomas, prácticas y valores mayas".

b) *Sobre los partidos políticos ante la educación maya:*

- Los cambios acontecidos en el sistema político en los últimos nueve años han contribuido al interés de participación política de la Población Maya; sin embargo, es evidente la carencia de un proyecto de parte de los Partidos Políticos, acorde a la realidad pluricultural y multilingüe, con participación plena del Pueblo Maya. Es evidente también el vacío creado por el incumplimiento de los Partidos Políticos, en su función de intermediarios entre la población y el Estado.

- Para fortalecer el desarrollo educativo de Guatemala, es necesario plantear en el sistema político, la importancia de una formación cívica sustentada sobre la verdadera historia de todos los Pueblos y la realidad cultural y social del país."

c) *Sobre la mujer maya y la educación en Guatemala:*

- Se reconoce el papel protagónico de la mujer maya en la transmisión del idioma y los valores de la identidad cultural.

- La cultura maya reconoce la complementariedad entre el hombre y la mujer, por lo que los problemas de la mujer maya son problemas del Pueblo Maya.

- La cultura ladina margina y discrimina a la mujer, acentuándose este hecho hacia la mujer maya, convirtiéndola en objeto publicitario y promocional. También la utiliza como estereotipo del maltrato, abandono y opresión, siendo excluida sistemáticamente de los derechos culturales, educativos, sociales, jurídicos y políticos."

d) *Sobre fundamentos para una educación maya:*

- La Educación Maya es endógena, formativa, práctica y humana. Fortalece los valores éticos, estéticos y morales, así como los vínculos entre el hombre y la naturaleza y el hombre con el hombre.
- Los principios, valores, cosmogonía y cosmovisión que sustentan la filosofía y espiritualidad maya, son elementos fundamentales para la formación moral, intelectual y cultural del Pueblo Maya; por consiguiente, forman parte inseparable de la estructura de la Educación Maya.
- La filosofía maya se fundamenta en la unidad y la armonía del universo y en los contenidos; de los libros sagrados y escritura glífica, de la tradición oral, de la vivencia y enseñanza de los abuelos; siendo indisolubles las categorías de tiempo y espacios."

e) *Sobre la educación maya en Guatemala:*

- El sistema educativo actual que promueve el Estado Guatemalteco no responde a las necesidades educativas y características sociales, culturales y lingüísticas del Pueblo Maya en Guatemala.
- Es indispensable un Sistema Nacional de Educación Maya, partiendo de los programas y proyectos educativos existentes en todos los niveles donde prevalezca la autogestión, el uso y desarrollo del idioma y la cultura maya, el desarrollo del castellano como segunda lengua, donde participen el alumno, el padre de familia, el maestro, las autoridades y ancianos, y en donde la participación de la comunidad local sea preponderante. Este sistema se desarrollará con el apoyo del CEM-G (Consejo de Educación Maya de Guatemala), como rector de la educación maya en Guatemala."

NOTAS

- 1 Amani. **Educación intercultural. Análisis y resolución de conflictos.** Madrid, E. Popular, 1,994, p. 216.
- 2 Husen, T. y Oppen. S. **Educación multicultural y multilingüe.** Madrid, Narcea, 1,984, p. 137.
- 3 Sin embargo, desde las posiciones comunicativas (más que desde las etnocéntricas o relativistas) queremos enfatizar en el uso del concepto **educación intercultural.**
- 4 Savater, Fernando. **Política para Amador.** Barcelona, Ariel, 1,993, p. 121.
- 5 **Idem.** pp. 121, 122.
- 6 CEM-G-Unesco. **Conclusiones, recomendaciones y resoluciones del Primer Congreso de Educación Maya en Guatemala.** 8-11 de agosto de 1,994, 26 p.

BIBLIOGRAFIA

Aldana Mendoza, Carlos. **Pedagogía General Crítica**. Tomo I. Guatemala. Serviprensa Centroamericana. 1,993. 227 p.

Amani, **Educación intercultural. Análisis y resolución de conflictos**. Madrid. E. Popular, 1,994. p. 216.

Burnley, Jen. **Conflicto** en HICKS, D., Educación para la paz. España, Morata. 1,993. pp. 73-92.

Camps, Victoria. **Los valores de la educación**. Madrid. Alauda. 1993, pp. 126-127.

CEM-G-UNESCO. **Conclusiones, recomendaciones y resoluciones**. Primer Congreso de Educación Maya en Guatemala. 8-11 de agosto 1,994. Guatemala. septiembre de 1,994, 26 p.

Husen, T. y Oppen, S. **Educación multicultural y multilingüe**, Madrid. Narcea. 1,984, p. 137.

Whitaker, Patrick. **Consideraciones sobre el currículum** en HICKS, D. Educar para la paz. España. Morata. 1,993, p.53

LA NIÑEZ MAYA: DOS FACETAS DE SU REALIDAD

Ana Silvia Monzón*

Introducción

La educación en su sentido más amplio es planteada como la vía para la solución de los grandes problemas nacionales; como espacio y dialéctica privilegiados del cambio prolongado y profundo (Lagarde 1993:1).

La educación formal y la escuela como su instancia más visible *"aparecen como un valor sociocultural absoluto e incuestionable y se le atribuyen efectos siempre beneficiosos sobre los sectores poblacionales a los que dirige su acción"* (López 1985:10).

Sin embargo, dado que el saber y el conocimiento constituyen fuente de poder, el vedar su acceso a los sectores discriminados (principalmente mujeres, etnias subordinadas y pobres) ha sido una práctica constante que refuerza el poder del grupo/s dominante/s.

De hecho las estadísticas educativas evidencian que son los miembros de los grupos mencionados los más afectados por la carencia de educación, lo cual a su vez incide en su exclusión de otros bienes y servicios, especialmente, del trabajo digno.

Para el caso de las etnias mayas se conjugan negativamente los efectos tanto de su rezago a nivel de la cobertura como el de los contenidos educativos, factores que sumados tienden a perfilar una situación realmente alarmante en términos de sus expectativas de desarrollo individual y colectivo.

En efecto, la experiencia educativa de la población maya en el marco de la sociedad guatemalteca desde la colonización a nuestros días, se ha caracterizado por un conflicto, sordo pero constante, entre la conservación y afirmación de valores culturales propios

* Socióloga. Investigadora. Experiencia en consultorías para organismos internacionales en las áreas temáticas de mujer y niñez. Coordinadora programa radiofónico "Voces de Mujeres".

y la imposición de valores ajenos (entre otros el idioma).

En ese sentido, una de las demandas que las organizaciones e instituciones mayas han venido planteando dentro del proceso de su emergencia como sujetos sociales, se refiere precisamente a su derecho a *"investigar, planificar, programar y ejecutar proyectos lingüísticos, literarios, educativos, culturales y dar orientación y servicios sobre la materia"* (Arto. 2, Decreto 65-90).

En la revalorización de la identidad de los pueblos mayas tiene un papel prioritario el desarrollo del idioma como *"soporte de (su) identidad, pues existen relaciones conaturales entre lengua y etnia (...) la existencia de los idiomas mayas evidencia, en gran medida, la resistencia cultural y política de los mayas ante el colonialismo ladino"* (Bastos 1993:152).

Política educativa nacional

Como plantea Del Río (1992:184) *"en toda la historia de la humanidad ningún pueblo invasor y colonizador se ha preocupado por educar el pueblo invadido y colonizable"*. En ese sentido, la época colonial en Guatemala se caracterizó, al igual que en el resto de América Latina, por reforzar el poder español a través de la cristianización con toda la connotación y contenidos ideológicos que esa doctrina sustenta.

Así, aunque los misioneros de todas las denominaciones fundaron escuelas, éstas estaban destinadas a enseñar a los indígenas la doctrina

cristiana y los religiosos españoles se dedicaron a aprender las lenguas indígenas con ese fin, *"nunca se trató de enseñarles (a los indígenas ASM) a leer y escribir el español"*. (Del Río 1992:184).

De hecho se despreciaban abiertamente los idiomas mayas y aun la educación *"formal"* -elitista por cierto- dirigida a los mismos españoles y criollos, la cual era realizada en latín¹.

Durante más de cuatro siglos la situación de la educación en lo que era la Capitanía General de Guatemala fue discriminatoria contra la mayoría de la población (incluida la criolla y mestiza), privilegio de los religiosos quienes además, como institución, ejercían un virtual dominio ideológico, político y social, aún por encima de la monarquía española, hecho éste derivado del momento histórico correspondiente al feudalismo.

Los mayas por su parte, continuaron preservando sus idiomas y sus particulares procesos de socialización dirigidos a la niñez, aunque obviamente, recibiendo valores y mensajes ideológicos cuyo objetivo ha sido destruir su patrimonio cultural.

Como parte de los cambios sociopolíticos y económicos del periodo en que se da la independencia, la Iglesia se separa formalmente del Estado y se dan también las primeras acciones para que la educación sea laica, obligatoria y gratuita (1825, periodo de Mariano Gálvez). Sin embargo, es hasta 50 años

después que esa política se oficializa, aunque en la práctica no se cumple. Para los mayas, por el contrario, se instaura un segundo momento de abierto etnocidio caracterizado por el despojo de sus tierras comunales, el trabajo forzoso y el absoluto irrespeto a su existencia como grupos étnicos diferentes.

Se inicia además la práctica del servicio militar obligatorio que Jorge Ubico, Presidente en ese entonces (1930-1944), reivindica como solución al "problema indígena".

Es hasta la década de 1944-1954 que se dan dos factores favorables para modificar la educación escolarizada dirigida a la población maya. Por un lado, la realización del Congreso Indigenista Interamericano en Pátzcuaro, (México); evento que forma parte del movimiento indigenista en América Latina. Y por otro, los cambios estructurales en la sociedad guatemalteca derivados de la Revolución de 1944 (González 1980).

En el marco de esos cambios se da un gran impulso a la educación; la Constitución de 1945 declara de utilidad social la campaña de alfabetización nacional, el establecimiento de bibliotecas populares y escolares, hemerotecas y los centros culturales, deportivos y de cultura física (Artículo 82) (González 1987:12).

Por otra parte "se elaboraron alfabetos apropiados para expresar la fonética de las lenguas indígenas y se prepararon algunas cartillas escritas en lenguas

vernáculos para ensayar la alfabetización directa" (González 1987:13).²

La modernización planteada en ese período requería de la calificación mínima de la mano de obra pero se enfrentó, como señala González (1987:12) a una realidad educativa terrible: "el censo de 1950 (reveló) que lucíamos un 71.9% de analfabetos, que el porcentaje más alto se daba en la población indígena, en donde llegaba a un 90.3%; que era más elevado entre las mujeres que entre los hombres y que estaba íntimamente asociado a la pobreza".

Casi medio siglo después esta situación no ha variado sustancialmente ya que, por ejemplo, el analfabetismo entre las mujeres mayas es del 71.9% (UNICEF 1992:58) y por otro lado, persiste la política implícita y la práctica explícita del "integracionismo", basado en la discriminación de otros contenidos educativos que no sean los de la cultura occidental y patriarcal.

A cuatro años del ingreso de la humanidad al siglo XXI, la educación maya en Guatemala sigue planteando tres problemas básicos, como indicara Noval (1959): falta de educación integral, monolingüismo de los agentes educativos y falta de regionalización de la educación nacional.

Los escasos esfuerzos, aún bajo la perspectiva indigenista, dirigidos a elevar los niveles educativos entre la población maya han carecido de continuidad, sobre todo aquellos emprendidos en función de los objetivos de la

Revolución de 1944 que se vieron neutralizados en el período contrarrevolucionario 1954-1963³. Posteriormente la Ley Orgánica de Educación de 1965, de carácter desarrollista y una Ley emitida a finales de 1976, que proponía la educación extraescolar como un programa paralelo a la educación escolar dirigido a los habitantes que no fueran atendidos por esta última, orientaron las acciones educativas estatales hasta los años 80s.

Desde la segunda mitad de la década anterior a esta parte, la promulgación de una nueva Constitución (1985) y la ratificación de la Convención sobre los Derechos del Niño (1990)⁴ abren nuevas posibilidades para emprender programas que contribuyan a subsanar el rezago educativo que secularmente ha afectado a la población maya en general y a la niñez en particular.

En efecto tanto los artículos de la Constitución: el 71 donde se plantea que es *"obligación del Estado proporcionar y facilitar educación a sus habitantes sin discriminación alguna (el subrayado es mío)"*, 66 (sección 3a Comunidades Indígenas) y el 76 que señala *"en las escuelas establecidas en zonas de predominante población indígena, la enseñanza deberá impartirse preferentemente en forma bilingüe"*; así como el Artículo 30 de la Convención sobre los Derechos del Niño, reconocen y protegen en primer lugar, el derecho de los niños y niñas mayas a recibir educación y en segundo, a recibirla en su propio idioma.

Este es, sin embargo, sólo el marco

jurídico. Hacer realidad la justa demanda de educación y revalorización étnica para los pueblos mayas, requerirá vencer resistencias de otro orden: sociales, políticas y culturales.

Cobertura educativa

Los aspectos relacionados con las políticas y servicios educativos desde la perspectiva maya han sido, según las referencias encontradas,⁵ objeto de análisis más frecuente que otras variables como la salud o el trabajo. De hecho, es en ese rubro donde se han planteado las demandas más coherentes y logrado los avances más significativos, por ejemplo: la creación del Programa Nacional de Educación Bilingüe-PRONEBI (1984); de la Academia de Lenguas Mayas (1991) y, recientemente, el nombramiento de funcionarios mayas en el Ministerio de Educación, pasos estos que aunque puedan considerarse incipientes, están permeando y consolidando espacios para llevar a la práctica la reivindicación de una educación maya.

De cualquier forma los déficits en la cobertura educativa para toda la población en edad escolar y especialmente para la niñez maya son muy altos como lo reconocen las mismas autoridades ministeriales: *"el país ocupa el 2o. lugar entre los países latinoamericanos con mayores indicadores de analfabetismo. En el área rural de cada 100 habitantes, el 70% son analfabetas; en el área urbana el 30% no sabe leer y escribir. Los indicadores se (acentúan) en las poblaciones indígenas y entre ellas todavía más en las mujeres;*

llegándose a extremos como un 76% en el área Ixil y el norte de los Departamentos de Alta Verapaz y Quiché. La labor de alfabetización se ve dificultada porque solamente una pequeña parte de la población indígena habla el idioma español" (Guatemala, ME 1993:2).

Las estadísticas educativas oficiales carecen de datos desagregados por etnia. El único dato que nos permite inferir la cobertura educativa dirigida a la niñez maya, es la distribución de la población escolar por área urbana y rural (Ver Cuadro No. 1).

Estos datos muestran que los niños y niñas mayas (por ser la población mayoritaria en las áreas rurales) son

escasamente atendidos/as en los niveles de párvulos (12.1%) y de manera ínfima en los ciclos básico y diversificado del nivel medio (9.5% y 1.8% respectivamente). Sólo en los niveles de preprimaria bilingüe, por ser un programa específico para la niñez mayahablante y el de primaria, porque la mayoría de la población total del país reside en el área rural, la cobertura es más elevada (89.9% en el primer caso y 57.5% en el segundo).

Esta situación se aprecia mejor al observar los déficits educativos según etnia para 1991 (Ver Cuadro No. 2) que invariablemente muestran las desigualdades en detrimento de la niñez maya.

CUADRO No. 1

COBERTURA EDUCATIVA AMBOS SEXOS, POR NIVEL Y AREA URBANA-RURAL TOTAL REPUBLICA 1992

NIVEL	AREA URBANA	%	AREA RURAL	%
Preprimaria bilingüe	7999	10.1	71313	89.9
Párvulos	97070	87.8	13378	12.1
Primaria	569391	42.5	771266	57.5
Ciclo Básico	197241	90.5	20781	9.5
Ciclo Diversificado	102750	98.2	1872	1.8
TOTALES	974451	52.3	878610	47.4

FUENTE: Elaboración propia en base a datos del Anuario Estadístico 1992, MINEDUC.

CUADRO No. 2

DEFICITS (EN PORCENTAJES) POR NIVELES EDUCATIVOS SEGUN ETNIA 1991

NIVELES	INSCRITOS INDIGENAS	DEFICITS INDIGENAS	INSCRITOS LADINOS	DEFICITS LADINOS
Preprimaria	25.24	74.76	27.71	72.29
Primaria	33.05	69.95	74.03	25.97
Media	6.8	92.20	26.7	73.3

TOMADO DE: TAY COYOY, A. 1992. Realidad de la educación indígena de Guatemala. Un intento de diagnóstico. Guatemala, UNICEF p. 16 (en la versión consultada aparece el término indígenas)

Otro dato interesante es que la cobertura por parte del sector oficial en relación al sector privado, es elevada en el nivel preprimariobilingüe, similar en el nivel parvulario; sube en el primario, pero baja sensiblemente en los ciclos básico y diversificado, lo cual demuestra una clara discriminación en función de

los recursos económicos de que disponen las familias guatemaltecas para garantizar a sus hijos/as el acceso a una educación más allá del nivel primario. Esta marginación se acentúa si se relaciona la cantidad de población maya en estado de pobreza y pobreza extrema con los datos mencionados.

CUADRO No. 3

COBERTURA EDUCATIVA POR SECTOR Y NIVEL TOTAL REPUBLICA, 1992

NIVELES	SECTOR OFICIAL	%	SECTOR PRIVADO	%
Preprimaria bilingüe	72080	90.9	7232	9.1
Párvulos	55468	50.2	54980	49.7
Primaria	1,115493	83.2	225164	16.8
Ciclo básico	73588	33.8	144434	66.2
Ciclo diversificado	31487	30.4	73135	69.9
TOTALES	1,348116	72.7	504945	27.2

FUENTE: Elaboración propia en base a datos del Anuario Estadístico 1992, MINEDUC.

Educación y género

La educación es uno de los derechos más vedados al sexo femenino, independientemente de la etnia a que pertenezca. Como ya se ha señalado, las tasas de analfabetismo y monolingüismo afectan prioritariamente a las mujeres mayas, hecho que repercute en sus expectativas de una mejor calidad de vida para sí mismas y su descendencia. Se ha demostrado suficientemente que una mayor escolaridad entre las mujeres deriva en beneficios directos e indirectos para el desarrollo socioeconómico de los países: bajan las tasas de natalidad y también de mortalidad infantil y las mujeres pueden además optar a empleos mejor remunerados.

Esta discriminación obviamente se manifiesta desde temprana edad porque sigue prevaleciendo la creencia de que es más importante educar niños que niñas. Este patrón cultural unido a la pobreza predominante restringen el acceso de la niña a la escuela ya que los *"recursos que se invierten en su educación incluyen no solamente desembolso en efectivo, sino también el valor del tiempo que ella emplea en asistir a la escuela"*, período en el que dejará de apoyar tanto la realización de las tareas domésticas como de actividades generadoras de ingresos (Lázaro 1993: 53). A estos factores se suman otros que limitan las oportunidades educativas para la niña

mayas como son la inflexibilidad en los horarios, la distancia a la escuela, la falta de infraestructura mínima y el temor de que (las niñas) sufran acoso sexual (Crónica 1993:73-74).

En el cuadro No. 4 puede observarse que la matrícula femenina siempre es más baja que la masculina, en todos los niveles. Curiosamente, es en el ciclo diversificado donde -según estas cifras- se nivela la participación de ambos sexos. Sin embargo, no debe olvidarse que estos datos son muy globales, no hacen diferencia por etnia y que al relacionarlos con la variable área, resulta que esa cobertura es casi exclusiva para el área urbana, dejando fuera a la niñez y juventud mayas.

Para el caso de las niñas mayas, es dramático el descenso en la matrícula en el nivel primario a partir de los 11 años. Según el informe presentado al 1er Encuentro *"Educando a la Niña"* (1991), el porcentaje de niñas mayas de esa edad matriculadas en ese nivel, es de 60.3% y a partir de los 12 años cae a 53.1% y hasta 10.3% a los 15 años (Lázaro 1993:54).

En ese evento se señaló también que "en las escuelas rurales hay 66 niñas por cada 100 niños, que cerca de 500 mil permanecen fuera del sistema escolar y que sólo una de cada ocho que ingresan a la escuela en las áreas rurales, completa el ciclo primario" (Crónica 1993:73).

CUADRO No. 4

**COBERTURA EDUCATIVA
POR NIVEL Y SEXO (5-17 AÑOS), TOTAL REPUBLICA
1992**

NIVELES	NIÑOS	%	NIÑAS	%
Preparimaria bilingüe	43464	54.8	35848	45.2
Párvulos	55972	50.7	54476	49.3
Primaria	728044	54.3	612613	45.7
Ciclo básico	118976	54.6	99046	45.4
Ciclo diversificado	52304	50	52318	50
TOTALES	998760	54	854301	46

FUENTE: Elaboración propia en base a datos del Anuario Estadístico 1992, MINEDUC.

Por otro lado, los datos de cobertura de la educación bilingüe dirigida a la niñez maya (1993), desagregados por sexo, (Ver Cuadro No. 5) muestran también la desfavorable

situación de las niñas mayas comparada con la de sus hermanos varones, hecho que comprueba, como se señaló al inicio, que la desigualdad de género se da al margen de la pertenencia étnica.

CUADRO No. 5

**COBERTURA EDUCATIVA, POR NIVEL Y SEXO
(INCLUYE INSCRIPCION INICIAL Y REPITENTES)
PROGRAMA NACIONAL DE EDUCACION BILINGUE
1993**

NIVELES	NIÑOS	%	NIÑAS	%
Preprimaria (5 - 6 años)	9436	54	8039	46
Primaria (7-14 años)	28080	58.4	20040	41.6
TOTALES	37516	57.1	28079	42.8

FUENTE: Elaboración propia en base a datos de PRONEBI.

Desde 1988, fecha en que se elaboró un documento descriptivo sobre la educación de las niñas y el desarrollo nacional, han surgido varios proyectos que persiguen cerrar la brecha de nivel académico entre niños y niñas y brindarles a ellas una oportunidad de desarrollo. Así, se creó la *Comisión Eduquemos a la Niña* en la que participan organismos internacionales, gubernamentales y del sector privado⁶, cuyo objetivo es elaborar un plan de acciones concretas y captar financiamiento; y el Programa de la Niña y la Mujer en el Desarrollo, que da apoyo a las unidades ejecutoras del Ministerio de Educación.

Otro proyecto del que se encontró referencia es el de *"bolsas de estudio para niñas mayas"* coordinado por la Asociación Guatemalteca de Educación Sexual-AGES con el financiamiento de la Embajada de Holanda. Este proyecto *"persigue ayudar económicamente a las niñas mayas en edad escolar, para que realicen sus estudios a nivel primario, secundario y vocacional"*, participan 13 comunidades de los departamentos siguientes: Chimaltenango, Quetzaltenango, Huehuetenango, Sacatepéquez y Guatemala (Prensa Libre 17/1/94).

A pesar de la importancia de estos esfuerzos, falta algún tiempo para medir su impacto real, aunque es válido indicar que mientras perdure la desvalorización hacia el género femenino y los prejuicios entre las etnias -ya no digamos las brechas de clase- será imposible erradicar esas desigualdades, lo demás serán solamente paliativos.

En conclusión, el perfil educativo de la niñez maya muestra que se tiende a favorecer, como en todas las sociedades patriarcales, la educación formal para los varones lo que multiplica las desventajas que la niña enfrenta en su proceso de formación. Es innegable entonces la urgente necesidad de favorecer decididamente el acceso de las niñas mayas a la educación ya que de lo contrario *"están destinadas a ser mujeres privadas de poder"* (Lyons 1993:15).

Contenidos educativos

Un aspecto importante a tomar en cuenta para perfilar la situación de la niñez maya y la educación formal se refiere a la calidad de los contenidos educativos, ya que las deficiencias y el evidente racismo y sexismo que persisten a este nivel, inciden directamente en la poca atracción que ejerce este tipo de educación sobre la niñez maya y también en las altas tasas de deserción y abandono escolar.

Nahmad (1982:166-168) señala al respecto que *"el proceso de enseñanza-aprendizaje se utiliza como instrumento, no para educarse y adquirir conocimientos, sino como sustituto de las armas para el etnocidio o la evangelización y se pretende que, por medio de la educación, desaparezca la identidad étnica y lingüística, como si ésta tuviera que ver con el proceso de aprendizaje"*. Frente a esa política, continúa el autor *"los indígenas reaccionaron con resistencia, alejamiento y abandono de todos los sistemas educativos manteniéndose en condiciones de marginalidad e injusticia en el proceso de desarrollo de los propios países"*.

En Guatemala, según Tay (1992:59) la perspectiva de cambios profundos en los contenidos educativos dirigidos a la población maya, está enmarcada en las dos tendencias más visibles: por un lado, la *tendencia asimilista* que seguirá colocando a la población maya en desventaja frente a la población ladina y la *tendencia de los modelos pluriculturales* que "*dentro de un concepto más moderno podría llegar a convertirse en una Educación Bilingüe Aditiva*" en la que se revaloricen tanto los idiomas maternos como otros elementos de la cultura maya.

Estos mismos prejuicios, basados en la discriminación étnica, se observan a nivel del género, con lo que la educación dirigida a las niñas mayas es doblemente excluyente. Esto se advierte, por ejemplo, en los textos escolares en los cuales además de predominar las gráficas y dibujos asociados con niños indígenas o blancos, de áreas urbanas, la inclusión de dibujos de niñas es insignificante o las muestran en roles tradicionales que tienden a perpetuar el estereotipo de un género femenino pasivo, sumiso, que únicamente "*vive y se realiza*" en el ámbito doméstico. A esto hay que agregar la total invisibilización de lo femenino tras los términos masculinos que pretenden ser "*neutrales*".

Todos estos mensajes sutiles, que obviamente reflejan los valores ideológicos (de clase, género y etnia) dominantes, hacen que la enseñanza-aprendizaje sea un proceso poco atractivo y alienante para la niñez en general, la niñez maya en particular y las *niñas mayas* especialmente.

Afortunadamente se han venido dando acciones para contrarrestar tanto la imagen estereotipada del género femenino como los contenidos racistas en los textos escolares. Esta tarea está siendo realizada por la Comisión para la Revisión de Roles y Estereotipos (sexistas y étnicos) en los libros de texto, conformada por funcionarias del Ministerio de Educación y apoyada por la Escuela de Lingüística de la Universidad Rafael Landívar y el Fondo de las Naciones Unidas para la Mujer-UNIFEM.

Por otro lado, diferentes organizaciones mayas -de carácter privado- han iniciado proyectos concretos de educación alternativa para la niñez maya. Entre estas destacan las siguientes:

Franja del idioma y de la cultura maya, apoyado por la Universidad Rafael Landívar, que pretende introducir en los contenidos curriculares elementos de la cultura maya. Está dirigido a niños/as mayas pero también ladino-mestizos.

Instituto Santiago que tiene dentro de sus contenidos una fuerte carga de cultura maya y la enseñanza de un idioma maya como asignatura.

Escuelas Fe y Alegría, funcionan en Totonicapán en el área k'iche', cubren los niveles preprimario y primario.

Proyecto de desarrollo integral de las aldeas Q'eqchi'es, tiene una cobertura de 130 aldeas de 8 municipios del departamento de Alta Verapaz.

Programa de Educación Maya de SODIFAG dirigido a niños/as trabajadores del Área Metropolitana cuyo objetivo es revalorizar la cultura maya, sobre todo el idioma.

Otros proyectos son: *el programa radial "El Maestro en Casa-IGER"* - del Instituto Guatemalteco de Educación Radiofónica dirigido a cinco comunidades lingüísticas: Q'eqchi', k'iche', Ixil, Mam y kaqchiquel.

Colegio Juan Diego que funciona en el municipio de Comitancillo, (San Marcos) área predominantemente Mam. Cubre primaria, ciclo básico y magisterio maya-español.

Escuelas de Semaji ubicadas en el departamento de Izabal. Sus programas están destinados a la población Q'eqchi'. Atienden un total de 13 aldeas donde el sistema oficial no llega.

En 1992, el Centro de Estudios de la Cultura Maya-CECMA organizó el I Encuentro Taller de Escuelas con Programas de Cultura Maya con el propósito de discutir en torno a la búsqueda de un modelo alternativo de "educación cultural bilingüe de mantenimiento" que tome en cuenta el idioma y la cultura de los pueblos mayas.

Todas estas iniciativas dan cuenta de la importancia que está adquiriendo la demanda por el ejercicio del derecho a conservar y fortalecer la identidad de los pueblos mayas y que para el caso de la niñez, como ya se indicó, está reconocido en la Constitución de la

República y la Convención sobre los Derechos del Niño.

Luego de analizar algunos aspectos relacionados con la niñez maya y la educación, centraremos nuestra atención en otra faceta de la vida de niños y niñas mayas: la salud, que muchas veces es dejada de lado, aunque es fundamental para el desarrollo de cualquier ser humano.

La niñez maya y la salud

Los Estados Partes reconocen el derecho del niño al disfrute del más alto nivel posible de salud y a servicios para el tratamiento de las enfermedades y la rehabilitación de la salud" (Artículo. 24 Convención sobre los Derechos del Niño).

El Estado protegerá la salud física, mental y moral de los menores de edad y de los ancianos. Les garantizará su derecho a la alimentación, salud, educación y previsión social" (Artículo. 51, Constitución de la República. El subrayado es mío).

"El goce de la salud es derecho fundamental del ser humano, sin discriminación alguna" (Artículo. 93, Constitución de la República).

"La salud es un estado de completo bienestar físico, mental y social, y no solamente la ausencia de afecciones y enfermedades" (Organización Mundial de la Salud, -OMS- 1948).

Tales son las declaraciones de las instituciones nacionales e internacionales.

les en torno a la salud. Sin embargo, la realidad es otra y bastante sombría, por cierto, sobre todo para las niñas y niños mayas. Enfatizar en este aspecto es esencial ya que del goce de la salud en el sentido que le da OMS, particularmente en el periodo de la gestación y la primera infancia, dependerá la expectativa y calidad de vida de los futuros seres humanos.

Nos referiremos ahora a la información obtenida a través de investigaciones realizadas por instituciones como el Instituto de Nutrición de Centroamérica y Panamá-INCAP, Instituto Nacional de Estadística-INE, Secretaría General de Planificación Económica-SEGEPLAN, y por el Ministerio de Salud Pública y Asistencia Social con apoyo de OPS/OMS y UNICEF⁷ estudios que, sin embargo, no toman en cuenta la mayoría de veces, las variables etnia y género lo que, al igual que en el otro aspecto analizado, invisibilizan las condiciones específicas de la niñez maya.

Por otra parte, a nivel de las ciencias sociales, generalmente desde la especialidad antropológica, sí se ha manifestado preocupación por conocer los valores, prácticas y costumbres de la medicina tradicional; el modelo de atención y la aceptación de los servicios sanitarios por parte de la población maya; la cosmovisión maya sobre el cuerpo humano, la salud y enfermedad (OPS, 1993: 5)⁸, pero tampoco se ha analizado desde la perspectiva de género, dejando fuera una serie de elementos que afectan especialmente a las niñas y adolescentes mayas⁹.

Las organizaciones mayas han sistematizado menos este aspecto que otros (la educación, por ejemplo). Sin embargo, en 1993 se planteó ante la Organización Mundial de la Salud-OMS la "Iniciativa Salud de los Pueblos Indígenas" (Documento CD37/20) en el que se plasma la aspiración de los pueblos indígenas de que se revaloricen sus prácticas "en relación con la promoción y el mantenimiento de la salud y con el tratamiento de las enfermedades y dolencias" ¹⁰.

También en el Taller Internacional "Situación de la Niñez Indígena en América" (México, sept. 1993), se delinearon acciones que persiguen incrementar las opciones de salud para la niñez indígena.

Ahora bien, una de las mayores limitantes para conocer la situación de salud de la niñez maya, es la escasez y dispersión de datos y cifras que tomen en cuenta la pertenencia étnica y menos aún la variable género, categoría esta muy importante ya que, insistimos, la situación específica de las niñas y adolescentes mayas a nivel de salud, tiende a ser más precaria que la de los varones, lo que a su vez incide lógicamente en la salud de las nuevas generaciones de mayas provocando un círculo vicioso.

En virtud de esta carencia de información, se hará relación de los indicadores de morbi-mortalidad y de otras variables asociadas a la salud, con la población maya por regiones.

Esta relación permitirá, al menos,

establecer las tendencias en cuanto a las condiciones de salud en aquellas tres regiones predominantemente mayas: norte, noroccidental y suroccidental. En estas regiones prevalece la extrema pobreza caracterizada por un alto déficit habitacional, elevados índices de analfabetismo, contaminación ambiental y núcleos familiares numerosos. Factores que causan problemas de hacinamiento, déficits de agua, de servicios sanitarios mínimos como letrinas y de tratamientos de desechos y basura que inciden directamente en las condiciones de salud de los habitantes.

Un análisis somero de la información disponible evidencia las desigualdades de la niñez maya -y de las poblaciones mayas en general- en relación con otros grupos sociales. Así tenemos que las poblaciones infantiles de 0-1 año, de 1-4 años, edad escolar y adolescentes mayas, se sitúan como los grupos de mayor riesgo, cuya vida transcurre -precariariamente- entre la prevaleciente crisis económica y el conflicto militar agudizado en la década pasada.

Empezaremos entonces por analizar la *tasa de mortalidad infantil* (niños y niñas menores de 1 año de edad que mueren por 1000 nacidos vivos en 1 año), que es uno de los indicadores *"más ciertos para medir el estado de salud de una nación y en cuyo análisis confluyen diversos*

factores económicos-sociales como el reducido ingreso per cápita, los altos índices de analfabetismo (especialmente en las mujeres ASM), la alta proporción de Población Económicamente Activa, el elevado número de personas por médico" así como la prevalencia de la desnutrición y las enfermedades, la disponibilidad de agua potable y saneamiento, la eficacia de los servicios de salud y la salud y estatus de las mujeres (Orellana 1993: 10; UNICEF 1993:7).

En efecto, las tasas de mortalidad infantil, que son bastante altas tanto a nivel nacional como por región, tienden a ser aún más elevadas en las regiones habitadas por mayas o a donde migran temporalmente, siendo estas: la región central, noroccidental y suroccidental (Ver cuadro No. 6)

Es necesario comentar respecto a estos datos, por un lado que el elevado índice que presenta la Región Metropolitana obedece a que es allí donde se encuentran los hospitales de referencia a donde llegan los casos de otras regiones y donde, además, se lleva un registro más completo; y por el otro, que la región Norte (Alta y Baja Verapaz) está constituida por comunidades muy dispersas donde el acceso a servicios de salud es bastante precario y el registro de defunciones es muy deficiente hecho que, consideramos, esconde la verdadera magnitud de la mortalidad infantil.

CUADRO No. 6

GUATEMALA, TASAS DE MORTALIDAD INFANTIL
POR REGIONES Y GRUPOS DE EDAD
1990¹¹

REGIONES	PERINATAL (Recién Nacidos)	NEONATAL (0-28 días)	MENOS 1 AÑO	1-4 AÑOS
Metropolitana	24.87	17.98	43.75	16.88
Norte	nd	11.2	38.45	9.34
Nororiental	9.34	11.08	35.63	5.33
Suroriental	10.44	nd	40.21	8.44
Central	29.33	19.56	60.2	8.79
Suroccidental	nd	16.20	55.0	14.80
Noroccidental	12.28	10.15	42.72	14.10
Petén	nd	nd	42.0	9.8

FUENTE: Elaboración propia en base a datos de OPS. Análisis de la salud por regiones, 1992.

Ahora bien, las principales causas de muerte entre los menores de 5 años siguen siendo: infecciones intestinales, infecciones respiratorias agudas (neumonía) deficiencias nutricionales. También se registra como frecuente causa de muerte los signos y síntomas y estados morbosos mal definidos debido a que los certificados de defunción los llenan los alcaldes o personas no entrenadas en salud lo que ocasiona sesgos en la información disponible.

Este grupo étnico se encuentra expuesto, además, a riesgos de infección por malaria, dengue, oncocercosis, tuberculosis, sida infantil, según la región en que vivan o a la que sus padres y madres migren por razones laborales.

Las tres primeras causas mencionadas son reflejo de la deficiente

infraestructura económica, de la extrema pobreza y, algunas veces, de ciertas creencias y costumbres sobre el origen y tratamiento de las enfermedades, así como del desconocimiento de los contenidos nutritivos de los pocos alimentos de que pueden hacer uso. Esto es especialmente frecuente en las comunidades mayas, donde generalmente no se recurre y/o no se tiene acceso a los servicios de salud.

Para citar un caso de estas costumbres que pueden ser negativas tenemos que, como plantea una investigación sobre salud materno-infantil en áreas rurales del altiplano guatemalteco (Villatoro 1989:65): "en casos de diarrea, existe rechazo a suministrar líquidos incoloros porque son considerados de efecto frío y agravan el cuadro. Se aceptan atoles caseros".

Las creencias y costumbres sanitarias tienen entonces efectos contrarios a lo que se espera y esto estaría asociado al hecho de que en el proceso de aculturación "se han ido olvidando las técnicas y el sentido de algunas prácticas terapéuticas, en consecuencia, la intervención no es curativa, más bien puede resultar dañina a la salud del enfermo" (OPS 1991:13).

Es necesario señalar, por último que los registros de mortalidad infantil son aún deficientes; situación que no permite tener datos totalmente fidedignos. Esto se debe en parte a que muchas veces no se tienen diagnósticos certeros de las causas de muerte porque:

a) no se tuvo acceso o no se quiso consultar con los servicios de salud cuando el problema de salud iniciaba, por lo que es difícil saber cuál fue el curso de la enfermedad a través del interrogatorio clínico *post mortem*.

b) la mayor parte de muertes ocurre en el hogar y cuando se trata de comunidades aisladas sin servicios locales de salud (caso frecuente en las comunidades mayas), menos aún personal médico o paramédico, es el alcalde u otra autoridad quien debe dar ese diagnóstico para que los restos puedan ser sepultados. No existen juzgados ni médicos forenses al alcance de las familias.

Otro de los indicadores que refleja las condiciones de vida de un grupo determinado es el *estado nutricional infantil y juvenil* porque al igual que en el estado salud-enfermedad, se trata de

situaciones en que se conjugan muchos factores. En la mayor parte de los casos, las deficiencias nutricionales se deben a lo que Zolla (1993:29) llama la "patología de la pobreza", es decir, el conjunto de padecimientos que vincula de manera directa los condicionantes ambientales (escasez de agua potable, deficiente manejo de excretas, hacinamiento, disposición inadecuada de la basura) al estado nutricional, los hábitos higiénicos y el restringido acceso a los servicios de salud.

Guatemala, como apunta el PLADES (1992:28) "ocupa el primer lugar de prevalencia en desnutrición de menores de cinco años del itmo centroamericano y muestra un incremento en las tasas de mortalidad infantil por esta causa". Según datos del Ministerio de Salud Pública e INCAP, en las encuestas nutricionales efectuadas en los años 1965, 1976 y 1978 se detectó que los tres grandes problemas nutricionales son:

- * desnutrición proteico-calórica
- * deficiencia de vitamina A
- * deficiencia de yodo y hierro

Se determinó además que el problema es mayor en el área rural, entre las poblaciones mayas y los grupos de baja escolaridad y sumidos en la pobreza. Estas deficiencias nutricionales ocasionan estados agudos que si no se atienden y corrigen a tiempo se hacen crónicos y, a largo plazo, ocasionan lesiones severas generalmente irreversibles, por ejemplo, la deficiencia de vitamina A puede provocar ceguera permanente.

En estas investigaciones acerca del estado nutricional en niños y niñas, se toma como parámetro comparativo, las tablas elaboradas por la NCHS/OMS/CDC donde se relacionan las variables peso/edad, talla/edad, peso/talla, las que fueron estandarizadas luego de aplicarlas en grupos poblacionales con similares características a las de Guatemala. La relación de esas variables refleja las siguientes situaciones:

a) Peso/talla -por debajo de menos dos desviaciones standard- se considera como desnutrición aguda. Los índices más elevados corresponden a la región central (Chimaltenango, Sacatepéquez, Escuintla).

b) Peso/edad -por debajo de menos dos desviaciones standard- refleja el retardo del peso para la edad. Aquí tenemos que la región nor-occidental (Huehuetenango y Quiché) presentan un 46% (casi la mitad de los menores está afectada por desnutrición proteico-calórica global): 40.6% niña/o maya; 28.6% niña/o no maya.

c) Talla/edad -por debajo de menos dos desviaciones standard- evidencia la desnutrición proteico-calórica crónica, es decir, a largo plazo. Aquí se determinó que el 58% de niños/as presentan retardo en talla, y de ellos, 71.6% en niñas/os mayas y 48.2%

niñas/os ladinas/os. El 72% de las/os hijas/os de madres mayas muestra retardo en talla y el 42% en madres no mayas.

d) La desnutrición proteico-calórica en escolares de 6-9 años es más elevada en los departamentos de Sololá 64.6% y Totonicapán 60.5%. En 1986, un 52% de niños y niñas de la región nor-occidental (Huehuetenango, Quiché), presentaba este tipo de desnutrición (Ver Cuadro. No. 7).

Es decir que, en términos generales, se han detectado diversos grados de desnutrición en niñas/os menores de 10 años, hecho que afecta su desarrollo normal.

Otro factor ligado a la desnutrición, es la deficiencia de vitamina A; hay un elevado número de casos de la llamada xeroftalmia y ceguera secundaria a ella. Existe, sin embargo, un elevado subregistro de estos casos, así como de los casos de deficiencia de hierro.

En cuanto al bocio, puede mencionarse que se ha elevado el porcentaje de casos en las últimas dos décadas debido a deficiencias en el programa de iodización de la sal. Hay una elevada prevalencia en adolescentes de las siguientes regiones:

Nor-occidental	Huehuetenango	33%
Sur-occidental	Totonicapán	32%
	Sololá	23%
Central	Chimaltenango	27%
	Sacatepéquez	23%

CUADRO No. 7

GUATEMALA
EVALUACION ESTADO NUTRICIONAL EN ESCOLARES (6-9 AÑOS)
POR REGIONES (EN PORCENTAJES)

SITUACION NUTRICIONAL	I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII
RETARDO DE PESO/EDAD 3-36 MESES DE EDAD	22	25	27	40	31.5	33	46	45
DESNUTRICION CRONICA (TALLA/EDAD)	44	49	43	54	nd	63	78	58
DESNUTRICION AGUDA (PESO/TALLA)	1.4	0	1.2	1	nd	2	0.9	5.9

FUENTE: Elaboración propia en base a datos obtenidos en la Encuesta Materno Infantil, 1987.

El trabajo y la salud

No puede dejar de mencionarse que la incorporación temprana de niños y niñas mayas al trabajo, sobre todo agrícola, aumenta sus riesgos de enfermedad. En efecto, en el grupo de edad de los 8 a los 16 años continúan prevaleciendo las enfermedades diarreicas, parasitarias y respiratorias. A estas se suman los accidentes laborales y las enfermedades de la piel (existe un elevado índice de *sarcoptiosis* provocada por el ácaro *sarcoptes scabiei* y que está asociada a falta de hábitos higiénicos y al hacinamiento y de *dermatitis solar* por la exposición constante al sol)¹².

Por otro lado, los niños y niñas trabajadores/as laboran largas jornadas sin alimentarse adecuadamente, hecho

que no les permite recuperarse físicamente y que incide en su desarrollo biológico sobre todo en la etapa de la pubertad.

Esta misma situación se da en el caso de la niñez trabajadora en las áreas urbanas con el agravante de que en éstas se está más expuesta a los accidentes automovilísticos y la adicción a las drogas.

En las áreas rurales es muy común observar, tanto en las pequeñas parcelas como en las grandes fincas, que se realizan fumigaciones sin las condiciones físicas y/o materiales mínimos de seguridad, contaminando el ambiente, causando daño ecológico y lo que es peor aún, contaminando a las familias trabajadoras. El daño de los tóxicos

agrícolas puede ser agudo, causando la muerte o bien residual y gradual, ocasionando intoxicaciones crónicas o efectos teratogénicos en fetos humanos. En Guatemala no existen estudios que aporten pruebas concluyentes en ese sentido, pero organizaciones internacionales de salud como la OPS señalan que se *"ha comprobado que la exposición de la embarazada a distintos factores externos puede afectar su salud y la del feto"* (Chelala 1991: 11).

Todo lo anterior indica que los niveles de salud para la niñez y juventud, son bastante precarios y que en esta situación intervienen factores de orden estructural agravados, para el caso de niños y niñas mayas por su pertenencia étnica.

Las niñas mayas y la salud

Consideramos importante abordar la situación particular de las niñas y jóvenes mayas en relación a la salud ya que este es uno de los indicadores donde la disparidad entre los géneros es más evidente debido a la función reproductora del sexo femenino.

"El sexo de los seres humanos no se define a los 18 años" y esta afirmación es particularmente válida cuando se trata de las mujeres ya que el nacimiento mismo de las niñas no es tan bien recibido (como el de los niños) o es incluso rechazado debido a la desvalorización hacia lo femenino que subyace a todas las culturas aunque quizá sólo con diferentes matices.

Esta primera señal de violencia hacia

la niña, a la que no escapan las niñas de las etnias mayas, tiene otras manifestaciones como la exclusión de más niñas que niños de beneficios como la alimentación, la educación y la salud; marginación que determinará una futura calidad de vida más precaria para ellas, agudizada en la etapa reproductiva que entre las jóvenes mayas suele empezar a los 17 años en promedio e incluso antes.¹³



Foto: Archivo del Dr. Mario Iraheta.

Las madres adolescentes tienen mayores posibilidades de partos prematuros y criaturas de peso insuficiente.

En efecto, Guatemala presenta una de las tasas más altas de fecundidad (139 por mil) entre las mujeres jóvenes (15-19 años). Estas tasas tienden a ser invariablemente más elevadas entre las jóvenes que viven en las áreas rurales (162 por mil—en su mayoría mayas—) que entre las adolescentes de las áreas urbanas (97 por mil). Un elemento que marca diferencias sustanciales en este sentido es el nivel de instrucción ya que a mayor grado de escolaridad alcanzado, baja la proporción de embarazos precoces.

En este sentido, las niñas y adolescentes mayas están en franca desventaja ya que presentan elevados índices de analfabetismo y aún de monolingüismo, sobre todo en las áreas rurales *"donde sólo el 8% de las mujeres de 15-19 años ha recibido más de 6 años de escolaridad"*, hecho que repercute en su escaso acceso a información relacionada con la reproducción y los riesgos reproductivos. Generalmente las madres mayas eluden hablar de estos temas con sus hijas y ellas mismas desconocen cuestiones concernientes a la sexualidad, el embarazo y los anticonceptivos¹⁴.

Existen diversos riesgos, tanto de orden biológico como social, asociados a la maternidad precoz. En efecto, como apunta Singh (1990: 73) en la mayoría de países, los recién nacidos de mujeres menores de 20 años tienen más riesgos de morir, que los de mujeres de más edad. *"Las madres adolescentes tienen mayores posibilidades de tener partos prematuros y de dar a luz criaturas con peso insuficiente -los dos principales factores relacionados con las tasas de mortalidad infantil más elevadas- porque, en primer lugar, tienen mayores posibilidades de pertenecer a grupos sociales desfavorecidos (las mujeres pobres, las de minorías étnicas y las de las zonas rurales)"* (el subrayado es mío).

Por otro lado, tanto la maternidad como el matrimonio precoces *"están relacionados con el truncamiento de la educación de las jovencitas (que en el caso de las mayas es ya de por sí limitado ASM), lo cual reduce las oportunidades de empleo y compromete gravemente las oportunidades de desarrollo personal"* (Singh 1990:72).

La desvalorización hacia el sexo femenino y hacia la niñez incide también en que sean frecuentemente las niñas quienes estén más expuestas a situaciones como el abuso sexual y/o violación por miembros de sus mismas comunidades (por ejemplo, los jóvenes que retornan del servicio militar); incluso se dan casos de incesto continuado y embarazos a consecuencia de esos hechos, sin embargo, no existen registros e investigaciones que permitan cuantificar y cualificar este fenómeno para darle una respuesta adecuada.

En síntesis, es necesario enfatizar que la situación de salud entre las niñas y adolescentes mayas es extremadamente precaria ya que su marginación es triple: por su pertenencia genérica, étnica y de clase. Esta marginación de hecho afecta la sobrevivencia misma de la población maya ya que de continuar y/o agravarse esta situación, se afectará -negativamente- la calidad de vida que ella estará en capacidad de dar y reproducir.

Otros factores asociados a la salud

Si entendemos la salud como un concepto integral, no puede dejar de mencionarse aspectos relacionados con la salud mental. De hecho, para garantizar la formación de seres humanos que sean creativos y productivos es necesario, en primer lugar, que niños y niñas tengan acceso a satisfactores básicos como la alimentación, vivienda, educación y salud y, en la misma medida, que se les respete y brinden las condiciones de libertad política, econó-

mica y social que les permita el disfrute de una vida prolongada, saludable y creativa (DH 1990:31,34).

Sin embargo, la realidad en este sentido es muy adversa para la niñez, especialmente maya, ya que solamente por el hecho de ser diferentes, de pertenecer a etnias secularmente marginadas, enfrentan discriminación con todas las consecuencias psicológicas de minusvalía que esto conlleva.

A esta discriminación basada en la raza y la etnia, se añade para las niñas, la discriminación genérica, que incide directamente en el maltrato social hacia ella misma y más tarde a su descendencia.

Por otro lado, las particulares condiciones políticas, socioeconómicas e ideológicas que configuran a Guatemala como un país de enormes contrastes que van desde la miseria extrema a la mayor opulencia -lo cual constituye por sí

mismo un rasgo de violencia social hacia los grupos marginados- unidos a la guerra que se viene librando desde hace más de tres décadas, han ocasionado un deterioro profundo en los niveles de salud tanto física como mental de los niños y niñas y jóvenes mayas, especialmente de las generaciones de los años ochenta, que han vivido la guerra en carne propia y continúan padeciendo sus secuelas: orfandad, discapacidad -miembros amputados, lesiones cerebrales, pérdida de la visión o del oído- por efecto de los bombardeos, minas terrestres, las armas de fuego y la tortura (UNICEF 1992: 26).

La guerra y la represión han trastocado las relaciones familiares, los lazos de solidaridad, provocando angustia e incertidumbre ante el futuro y en esas condiciones obviamente la salud mental y emocional para niños y niñas -sobre todo refugiados/as y desplazados/as- ha sido irreversiblemente afectada.

CONCLUSIONES

El análisis de la situación específica de la niñez maya en Guatemala remite a la consideración de las categorías de clase, género y etnia. Además es necesario tomar en cuenta, entre otras, las variables de edad y lugar de residencia. La articulación de tales categorías y variables configura, para la mayoría de niños y niñas mayas, condiciones de vida marcadas por la exclusión económica, la marginación y subordinación étnica -aún el abierto racismo- y, en el caso de las niñas, la opresión genérica que se traduce en menores posibilidades de disfrute de derechos como la educación, por ejemplo, y en su desvalorización humana sólo por el hecho de nacer mujer.

Este trabajo muestra la precariedad en las condiciones de vida y las escasas expectativas de desarrollo que la sociedad guatemalteca brinda a la niñez maya.

Una de las primeras evidencias de lo anterior, es la invisibilización de la niñez maya. Esta no existe en los datos estadísticos, en los registros de las instituciones estatales encargadas de servicios de educación, salud, asesoría laboral, protección de los derechos humanos, etc. Esta omisión necesariamente refleja la poca importancia que los grupos de poder, el Estado mismo y los

cientistas sociales han asignado a la población maya -sobre todo a su niñez- obviando las diferencias (en la práctica, desiguales) que hacen específicos a los pueblos indígenas, tras conceptos, categorías y acciones pretendidamente "neutras".

Ahora bien, el análisis específico de los elementos considerados prioritarios para conocer las condiciones de vida de la niñez maya, nos lleva a constatar una situación que parece obvia a simple vista: la mayoría de niños y niñas mayas, por el sólo hecho de serlo, son pobres, desnutridos, analfabetas y sobrevivientes de una guerra que alcanzó su punto más crítico en los años 80s.

Este último aspecto no puede dejar de mencionarse ya que se suma a las carencias que la mayoría de niños y niñas padece en Guatemala; dándole un carácter más dramático a las condiciones específicas de vida de la niñez maya ya que se han trastocado sus raíces culturales: desintegrando familias y comunidades, obligando a muchas personas a desplazarse tanto dentro como fuera del territorio guatemalteco, abandonando sus lugares de origen y enfrentándose a situaciones que han aportado nuevos elementos a las prácticas culturales de los grupos étnicos mayas.

El alcance, positivo o negativo, de estos cambios aún no se percibe con claridad, aunque es evidente que los pueblos mayas-hombres, mujeres y niños y niñas- han surgido como nuevos sujetos sociales -aunque persista el racismo- en la sociedad guatemalteca.

La marginación y opresión, sin embargo, han sido tan graves que las posibilidades de una convivencia armoniosa entre los distintos grupos étnicos en el país aún se ven lejanas, y esto no es un pesimismo gratuito cuando se observa que las niñas y niños mayas

continúan excluidos de los mínimos beneficios que el desarrollo alcanzado por la sociedad guatemalteca debiera ofrecerles: educación, salud, oportunidades de desarrollar su creatividad y libertad individual y colectiva.

Es difícil -como ya indicamos- ser optimista ante el cuadro que se nos ha revelado. Sin embargo, los niños y niñas en general y mayas en particular, bien valen la pena para hacer un esfuerzo de reflexión y una toma de acciones que verdaderamente introduzcan cambios en su vida de hoy.

NOTAS

- 1 Es de hacer notar, sin embargo, que en 1762 se fundó en la Universidad de San Carlos de Borromeo, la cátedra de kaqchiquel que se mantuvo hasta 1920 (Lanning, J. 1978). Luego fue hasta la década de los años 80s cuando la Universidad estatal reinicia la enseñanza de idiomas mayas en el marco del Centro de Aprendizaje de Lenguas-CALUSAC-. Llama la atención que las universidades privadas han sido más receptivas al abrir espacios académicos para el estudio e implementación de programas lingüísticos en el país: La Universidad Rafael Landívar: con el Programa para el Desarrollo Integral de la Población Maya, el Instituto de Lingüística, y la carrera de lingüística. La Universidad Mariano Gálvez ofrece las carreras de lingüista y sociolingüista.
- 2 Es de destacar, en ese período, la creación del Instituto Indigenista Nacional que realizó importantes estudios antropológicos acerca de la organización social, económica, política y religiosa de varias comunidades indígenas. Además, en coordinación con el IIN el gobierno creó las escuelas normales rurales en los núcleos de las áreas lingüísticas mayoritarias - Totonicapán para kiche'; San Juan Chamelco para Q'eqchi' y Chimaltenango para Kaqchikel. En 1952 habían egresado 27 maestros bilingües de las distintas poblaciones indígenas de la República (González 1980).
- 3 Es muy importante indicar, sin embargo, por los efectos posteriores en la vida de las poblaciones indígenas, que "recién instaurado el régimen (...) de Castillo Armas se (hizo) venir a algunas órdenes religiosas para que atendieran a la población indígena del altiplano occidental.(...) Huehuetenango se asignó a la orden Maryknoll; El Quiché quedó al cuidado de la orden del Sagrado Corazón, de origen español y a los padres Belgas del Sagrado Corazón de María se les ubicó en la Costa Sur" (González 1987: 27).
- 4 Debe recordarse que esta Convención por ser materia de Derechos Humanos, al haber sido ratificada por el Congreso de la República tiene preeminencia sobre el derecho interno (Artículo. 46, Constitución 1985).
- 5 Ver por ejemplo: Galdámez Zapeta, E. 1993. *Hacia una educación de la*

niñez maya; Mayén, G. 1992. *Niña indígena y sistema escolar*; Tay Coyoy, A. 1992. *Realidad de la educación indígena de Guatemala, un intento de diagnóstico*; CECMA. 1993. *Hacia una educación maya*; Cojtí, D. 1988. *Lingüística e idiomas mayas y otros ensayos*.

6 Sin embargo, al parecer no se involucró en esta iniciativa al sector popular ni a las organizaciones indígenas (Crónica 1993:74), lo que habría provocado reacciones negativas y la acusación de que existe una "agenda oculta" tras esos programas. De cualquier manera la situación de las niñas indígenas es tan dramática que ya no puede seguirse la tendencia a privarlas de sus derechos más elementales bajo el pretexto de la tradición, de que ellas son el bastión de la cultura.

7 De hecho, consideramos que las deficiencias de una concepción de la medicina biológica, androcéntrica y discriminatoria, influyen en la carencia de datos que, de forma integral, den cuenta del estado de salud de grupos poblacionales como las mujeres y los indígenas.

8 Entre estos puede citarse el estudio sobre creencias de la medicina maya, como apoyo a la prestación de servicios sanitarios a la población para el área de salud de Sololá y el Proyecto de Atención Primaria en Salud y Medicamentos Esenciales (1989, OPS/OMS);

Estudio de la estructura del cuerpo humano según los etnoterapeutas maya-quichés del municipio de Totonicapán (1990; A. Ghidinelli y R. Terranova); *Comportamiento sexual y las actitudes hacia la planificación familiar entre la población mayense* (AGES/APROFAM, V. Ward y J. Puac); *Análisis sobre la etnicidad como factor de riesgo en salud en Guatemala*, (1991, J. Solares).

9 Es en los últimos tres años que organismos internacionales como OPS/OMS y UNICEF se han propuesto investigar acerca de la situación específica de la salud de la mujer indígena. Se tiene referencia de algunos esfuerzos en este sentido: Proyecto "Salud y desarrollo de la mujer indígena quiché y cakchiquel" (1993, OPS/PMSD); *Cosmovisión de la salud. Área Ixil* (1992, 1993 PRODERE); "Creencias y costumbres de las etnias mayas en relación a la salud" (en proceso, UNICEF).

10 Debe advertirse que el sistema de ideas sobre la enfermedad, sustentado por las etnias indígenas, es muy diferente al que plantean los servicios oficiales de salud. Esta pugna entre la "medicina tradicional" y la "medicina occidental, institucionalizada" ha ido, lamentablemente, en detrimento de la salud de las poblaciones indígenas con énfasis en las mujeres y la niñez.

11 Es interesante señalar que para el mismo año de referencia, R.

Orellana (1993:10) reporta tasas más altas de mortalidad infantil basándose en información del INE. Esto evidencia los sesgos existentes que no permiten "medir" con precisión este tipo de fenómenos.

12 Es de hacer notar que la población indígena en Guatemala presenta una predisposición genética a la dermatitis solar.

13 En estudios realizados por Bailey (1992) a partir de estadísticas de salud se determina que la mortalidad femenina está aumentando,

sobre todo en regiones predominantemente indígenas y que esta tendencia se agudiza en el período en que las mujeres (casi niñas) inician (no necesariamente de forma consciente) su función reproductora

14 De hecho el uso de anticonceptivos entre las mujeres indígenas se considera un tabú y evidencia la desigualdad entre las parejas ya que las mujeres no pueden, debido a los patrones culturales imperantes, tomar decisiones en ese sentido.

BIBLIOGRAFIA

Bailey, G. **Sexo-género, género-etnia. Una nueva dimensión teórica.** Guatemala, 1992. 455 p.

Bastos, S.; Camus, M. **Quebrando el silencio.** Organizaciones del pueblo maya y sus demandas (1986-1992). Guatemala, FLACSO, 1993. 216 p.

Basurto, P. **Tolerancia y rigidez en las sociedades multiétnicas. La discriminación de los pueblos indígenas: los niños víctimas y solución.** En: Taller sobre los Pueblos Indígenas. México 30 Sept - 1 Oct., 1993. 10 p.

Centro de Estudios de la Cultura Maya. **Hacia una educación maya.** Encuentro taller de escuelas con programas de cultura maya. Chichicastenango 30 Jul-2 Ago 1992. 94 p.

Cojti, D. **Linguística e idiomas mayas en Guatemala.** Guatemala, USAC/DIGI, 1988. 49 p. (Cuadernos de Investigación no. 4).

Los censos nacionales de población: ¿medios de opresión del pueblo indio? En: Revista A Saber (Gua), 1991. pp. 36-44.

Comisión de Derechos Humanos de Guatemala. **El niño guatemalteco.** 1993. 5 p.

CONAVIGUA (Coordinadora Nacional de Viudas de Guatemala). **La voz de los niños pobres de Guatemala.** Guatemala, 1991. 16 p.

Constitución de la República de Guatemala. Guatemala, 1985.

Convención sobre los derechos del niño. ONU (Organización de las Naciones Unidas). 1989.

CRONICA. **Educación a la niña la mejor inversión.** Entrevista a Gabriela Nuñez. Año 6 (285), 1993: pp. 73-74.

CHELALA, C. A. **La salud materna: un perenne desafío.** 1991. s.l. 34 p.

Del Río, E. **500 años, fregados pero cristianos.** México, Grijalbo, 1992. 286 p.

LO DERECHO Y LO TORCIDO. **Hacia una educación de la niñez maya,** Guatemala, CIPRODENI, 1993. Año 1(1): 8 p.

DESARROLLO HUMANO: INFORME. Colombia, PNUD, 1990.

DESARROLLO HUMANO: INFORME 1991.

DESARROLLO HUMANO: INFORME 1992.

DESARROLLO HUMANO: INFORME 1993. España, CIDEAL. 249 p.

González Orellana, C. **Historia de la educación en Guatemala.** Guatemala, Editorial Universitaria, 1980.

——— **Educación popular en Guatemala.** Guatemala, CITGUA, 1987. 70 p.

GUATEMALA. MINISTERIO DE EDUCACION. Anuario estadístico 1992. 150 p.

GUATEMALA. SECRETARIA GENERAL DE PLANIFICACION ECONOMICA. Plan de acción de desarrollo social 1992-1996. 1997-2000. 1992. 61 p.

Iturralde, D. **Los pueblos indios como nuevos sujetos sociales en los estados latinoamericanos.** Nueva Antropología (Mex) v. 11(39), 1991. pp.27-40.

Lagarde, M. **Poder y liderazgo entre mujeres (memorias).** Nicaragua, Puntos de Encuentro. 1991. 58 p.

——— **Mujer y etnia.** En: Jorge Solares, editor. Estado y Nación. Las demandas de los grupos étnicos en Guatemala. Guatemala, FLACSO, 1993. pp. 423-433.

——— **Las mujeres, la universidad y la modernidad.** El poder del saber. 1993. sde 10 p.

Lázaro León L. **La participación de la mujer guatemalteca en la actividad económica.** Ponencia presentada al Seminario "Presentación de resultados de la Encuesta Nacional Sociode-

mográfica 1989". Instituto Nacional de Estadística, julio 30-31, 1990. 28 p.

——— **La situación de la mujer y el desarrollo humano en Guatemala.** Guatemala, ONAM/PNUD, 1993. 135 p.

López G.; Velasco, S. **Aportaciones indias a la educación.** México, SEP/Ediciones El Caballito, 1985. 157 p.

Lyons, M. **Los derechos de la infancia son los derechos de todos.** En: Los Niños Primero (EE UU), 1993. no. 4, p. 15.

Monzón Monterroso, A. S. **Condiciones de vida de la mujer asalariada en las plantas maquiladoras de confección.** Area Metropolitana de Guatemala. Guatemala, USAC/ECP, 1992. 1-7 p.

——— **Inventario de programas y proyectos.** Sector trabajo. Guatemala, Ministerio de Trabajo/Oficina Nacional de la Mujer, 1993.

Nahmad, S. **Indoamérica y educación: ¿etnocidio o etnodesarrollo?** En: América Latina. Etnodesarrollo y etnocidio. Costa Rica, FLACSO, 1982. pp. 161-182.

Orellana González, R. A. **Mortalidad infantil en Guatemala.** Siglo Veintiuno, 23/11/93.

ORGANIZACION PANAMERICANA DE LA SALUD. **Salud y desarrollo de la mujer indígena en Centroamérica y Panamá.** Proyecto sub-regional. Guatemala, PMSD, 1991. 64 p.

——— **Análisis de la situación de**

salud por regiones. Guatemala, 1992. 145 p. (Publicaciones Científicas y Técnicas de la OPS, v.3).

——— Proyecto salud y desarrollo de la mujer maya quiché y cakchiquel de Guatemala. Guatemala, PMSD, 1993. 49 p.

Singh S.; Wulf, D. **Adolescentes de hoy, padres del mañana: un perfil de las Américas.** Estados Unidos; Alan Guttmacher Institute, 1990. 96 p.

Situación de la niñez indígena en México. México, INI/DIF/UNICEF, 1993. 78 p.

TALLER INTERNACIONAL SITUACION DE LA NIÑEZ INDIGENA EN AMERICA. **Lineamientos para la acción en favor de la niñez indígena.** México, SEDESOL/INI/DIF/UNICEF, 1993. 8 p.

Tay Coyoy, A. **Realidad de la educación maya de Guatemala: un intento de diagnóstico.** Guatemala, UNICEF, 1993. v. 1, 217 p.

UNICEF. **Situación de las adolescentes**

centromericanas. Tendencias y perspectivas. Costa Rica, 1991. 61 p.

——— **Informe sobre estado mundial de la infancia.** 1992

——— **El progreso de las naciones.** España, 1993. 54 p.

UNICEF/SECRETARIA GENERAL DEL CONSEJO DE PLANIFICACION ECONOMICA. **Análisis de situación del niño y la mujer.** Guatemala, 1992. 70p.

UNIVERSIDAD DE SAN CARLOS. COMISION DE REFORMA UNIVERSITARIA. **Documento marco realidad nacional.** Guatemala, 1993. 64 p. (inédito)

Villatoro, E.; Maldonado, O. I. **Influencia de los medios de comunicación social en salud materno infantil: investigación en áreas rurales del altiplano guatemalteco.** Guatemala, USAC/DIGI, 1989. 103 p. (Cuadernos de Investigación no. 10)

Zolla C. **Situación de salud de los niños indígenas de México.** En: Situación de la niñez indígena en México. México, INIF/DIF/UNICEF, 1993. p. 27-38.

ALGUNOS ASPECTOS DE LA IMAGEN DE LA MUJER EN LA LITERATURA CENTROAMERICANA

Ludmila Damjanova*

Antes de abordar el tema de la imagen de la mujer en la literatura centroamericana, o más bien algunos de los aspectos de esta imagen, me gustaría a manera de introducción plantear el problema de la existencia de una escritura femenina que se diferencia de la masculina. ¿Tiene sexo la escritura? Hay opiniones totalmente controvertidas. En 1987 tuvo lugar en Chile el primer Congreso Internacional de Literatura Femenina Latinoamericana donde se debatieron cuestiones relacionadas con la existencia de una literatura femenina específica. Estos debates siguieron en otros países latinoamericanos y recientemente en el mes de noviembre tuvo lugar en España (Cádiz) el simposio *"Mujer y creación literaria"*. A la opinión de muchas escritoras de que sí existe, entre las que se cuenta la uruguaya Cristina Peri Rossi, se opusieron otras como Ana María Matute diciendo que sólo cree que hay libros

buenos y libros malos y que admite diferencias sólo en los temas tradicionales (maternidad, ternura). Tal opinión reduce de nuevo a la escritora a su condición de mujer en el sentido tradicional. Esta posición la defienden también Aline Petersson, Carmen Boullosa, María Luisa Puga, etc. Esta negativa me parece comprensible, (a pesar de que creo que se traicionan a sí mismas), teniendo en cuenta que las mujeres no quieren verse marginalizadas a través de una contraposición a la creación masculina. En este caso la creación masculina parece la norma y la femenina - la excepción, de esta forma ya desde un principio ésta partiría desde una posición inferior por definición. Las mujeres escritoras se ven obligadas a debatirse entre la perspectiva femenina y la necesidad de expresarse por medio de una lengua social más apta para satisfacer las necesidades comunicativas masculinas, porque hasta este siglo la

* Lingüista. Instituto de Lenguas Románicas de la Universidad de Ciencias Económicas de Viena, Austria.

mujer no tenía el derecho de poseerla ni a ejercerla y estaba condenada a un papel pasivo-silencioso.

Me es difícil enumerar las características particulares de una escritura femenina, no obstante estoy convencida de que tanto a nivel temático como a nivel de connotaciones de las voces utilizadas, hay diferencias relevantes en cuanto a los argumentos centrados en la imagen de la mujer. Muchas científicas consideran que la narradora no sólo inventa sino se involucra emocionalmente (empatiza) con su personaje femenino. A través de su obra la escritora articula y re-interpreta su experiencia. Creo que a pesar de todas las dificultades de ubicar las características de una escritura femenina, se observan estos rasgos ahí donde hay una toma de conciencia antipatriarcal, donde se ofrecen papeles sociales no tradicionales, construyendo una imagen de la mujer desde la perspectiva femenina. En el plan simbólico se rompe una identidad femenina normada por la cultura oficial. Según la colombiana Helena Araujo la escritora *"viene de enfrentarse a predcesores masculinos que le imponen modelos y estereotipos, ¿hasta cuándo ha de seguir proyectándose en el ángel del hogar o la puta maldita, la doncella inocente o la bruja endemoniada?"* (Araujo, p.44) Sin embargo, la diferencia sexual literaria no debería comprenderse como biológica, porque de esta manera supondríamos la existencia de una identidad genérica femenina estable, sino que es un problema lingüístico, semiótico. Ya que la escritura siempre está determinada por el contexto histórico en el que se pro-

duce, quisiera destacar que los rasgos femeninos a los que yo me refiero, corresponden a cierto tipo de producción literaria de mujeres que no son obligatoriamente comparables con la obra de mujeres de otras épocas y culturas. *"En vez de analizar cómo los textos escritos por mujeres representan una experiencia femenil, previamente conceptualizada, hay que analizar cómo el texto produce la experiencia, la identidad, el género y las otras diferencias que no son esenciales, sino producto de sistemas de significación y prácticas sociales..."* (Golubov, p.122).

Quiero subrayar que hablando de diferencias no hago ningún tipo de valoración.

Es sabido que a través de la lengua nos hacemos una idea del mundo, la lengua determina hasta cierto grado nuestra forma de pensar. El lenguaje de la literatura nos influye de una manera inconsciente, la literatura tiene que ver con la capacidad humana de modelar la experiencia, hasta cierto punto regula y dirige nuestros códigos de comunicación, (véase, Moreno, p.108). Mi objetivo es señalar algunos de los mecanismos que nos condicionan a percibir de una manera determinada a la imagen femenina. ¿Cómo se crean los modelos estereotipados de la mujer? ¿Influye el lenguaje literario sobre nuestro comportamiento lingüístico y social?

Los académicos convencionales dictaminan los méritos de las obras literarias sobre todo desde el punto de vista estético, una obra sin embargo se puede leer desde otras perspectivas, la

de la semiótica, la historia, la sociología, la política...

Como me veo obligada a escoger algunos de los múltiples aspectos de la imagen de la mujer en la literatura, por el espacio disponible, me limitaré a varios modelos femeninos ofrecidos en la colección de cuentos *"Hermosa cosa maravillosa"* del escritor salvadoreño Melitón Barba comparándolos con la novela *"Sofía de los presagios"* de la escritora nicaragüense Gioconda Belli. Voy a comparar tres temas relacionados con la mujer.

- La mujer bruja
- Sexualidad femenina
- El cuerpo femenino

El miedo a la mujer no es un descubrimiento del cristianismo, sin embargo, éste acepta y desarrolla una imagen femenina que provoca miedo, y que crea una misoginia agresiva, sobre todo durante la Edad Media, desde el siglo XIV hasta el XVII, presente en todas las teorías teológicas, dice el historiador francés Jean Delumeau (p.461). Y no se trata sólo de la presencia femenina como imagen de la pecadora, de Eva, que tentó a Adán, sino de una imagen femenina de la cual los hombres deben cuidarse. Tanto Paulus que exige obediencia de la mujer respecto al hombre, como Tomás de Aquino que exige su silencio y Tertulian que abiertamente acusa a la mujer de *"ser la puerta del diablo"*, juegan un papel decisivo en la confirmación de las únicas imágenes positivas femeninas, la de la virginidad, o la de la maternidad.

La misoginia llega a su cumbre durante las persecuciones de brujas, mujeres, que según la opinión de la Inquisición, tenían pacto con el diablo. Los inquisidores Sprenger y Kramer hacen de la brujería una actividad exclusivamente femenina. A los hombres, según ellos, los libró de esta condición Jesucristo... *"bendito sea el Altísimo que ha protegido hasta ahora el sexo masculino de un crimen tan grande: porque desde el momento que quiso nacer y sufrir por nosotros, nos ha otorgado a los hombres dicho privilegio."* (véase, Sau, p.59) Esta teoría científico-religiosa defendía la persecución y asesinato de miles de mujeres, creando una imagen de un ser inferior, pecadora y peligrosa.

Ahora bien, ¿nos hemos liberado hoy en día totalmente de este modelo femenino? Y ¿cómo es tratado este tema en la literatura? En el cuento *"La fosa numerada"* Melitón Barba crea la imagen de la bruja moderna, la destructora de hombres. El contenido:

Un hombre desea a una mujer. Ella lo deja besarla, acariciarla, pero no le permite tocarle el seno. Cuando él a pesar de eso después de un ligero forcejeo desabrocha su blusa e intenta besar sus pechos siente un dolor agudo.

"Comencé a percibir la lengua adormecida y un entorpecimiento del resto de la cara... una asfixia creciente me llevaba a la muerte. Abrí los ojos suplicantes."

Todos los hombres sois unos estúpidos, necios, precipitados, balbuceó (ella) con

encono. Ocuparás el nicho ciento veinte, imbécil... y tomando la culebra cascabel con ternura; se la enroscó en el pecho para que amamantara." (Barba, p.22).

El cuento es sin duda fantástico e inverosímil, eso sin embargo no le imposibilita al lector hacer equivalencias entre la protagonista y la realidad extra-textual. Las asociaciones que evoca la relación *mujer-culebra cascabel* se parecen a *madre-hija*. La mujer que amamanta una serpiente, por muy artificial que sea la relación, influye psicológicamente y confirma un modelo estereotipado ya existente en la cultura. En castellano se metaforiza frecuentemente a la mujer con una serpiente (en el escritor colombiano Plinio Mendoza encontramos a menudo las metáforas "*víbora*", "*áspid*", etc.) y casi nunca a un hombre.

La idea de la sexualidad femenina morbosa que provoca miedo y muerte es el tema del relato "*El Peñón de las Animas*" del mismo libro. El alma de Maribel, una bellísima mujer que muere ahogada, vagabundea en un peñón, en medio de alta mar. Se cuentan leyendas

"siendo la más espeluznante aquella que dice que quien mira a Maribel, vive sólo para contarla, porque el que la disfruta muere de inmediato... No todos los cadáveres son rescatados. Se cuenta que ella escoge con quien quiere hacer el amor, revelándose en apariciones centelleantes". El cuento termina, naturalmente, con el cadáver flotando de uno de los pasajeros.

Este cuento sin duda merece un psicoanálisis freudiano, el miedo a la mujer es tan explícito.

La idea de la mujer bella, destructora de hombres, la vemos también en la figura de Remedios, la bella, en "*Cien años de soledad*" de Gabriel García Márquez, cuyos enamorados siempre mueren de la manera más horrible. La asociación *mujer bella-mujer peligrosa* es también un prejuicio existente en nuestra cultura. Un ejemplo de sexualidad femenina peligrosa, expresada por medio de una metáfora de "El recurso del método" de Alejo Carpentier "...porque la mulata y la chola nacen con el Demonio entre las piernas." (Carpentier, p.152).

En "*Sofía de los presagios*" encontramos elementos fantásticos que se mezclan con la realidad. El tema de la brujería y la magia está muy presente desde el principio hasta el final de la novela. Sin embargo se nos ofrece una perspectiva totalmente diferente: la imagen de la bruja que sabe curar, hacer filtros de amor, la que vive en armonía con la naturaleza. ¿Se trata de una rehabilitación de la bruja? Se quiebran estereotipos y prejuicios, se percibe una ligera ironía en los esfuerzos de Sofía de pasar por bruja para que tengan miedo y la dejen en paz. Y no es peligrosa la sexualidad femenina sino, la brutalidad sexual masculina.

La imagen de la sexualidad realizada con brutalidad se ofrece en la novela desde el punto de vista femenino.

"Todas las noches cuando él la toca,

trata de desaparecer de su cuerpo. Sólo no estando, imaginándose lejos, puede soportar aquella violación cotidiana. No le ha sido tan difícil no estar allí. Ya el mecanismo le funciona casi automáticamente. Mira a René desde la lejanía y asiente con la cabeza antes de cerrar los ojos y sentirlo otra vez jadeando, mientras ella se entrega a fantasías macabras de castración que la librarían de soportar aquella pieza gigantesca que parece querer romperle el corazón. (p.43) (Aquí un detalle interesante: en la traducción al alemán el traductor pasó por alto ésta última oración, ¿quizá observamos una censura masculina?)

"América es fruto de una violencia prolongada, de un saqueo continuo" dice Ariel Dorfman. Conquistadores, colonizadores y próceres dejan tras de sí una estela de sangre. Y entre sus víctimas siempre están las mujeres. Sólo que con respecto a ellas, los abusos se vinculan sobre todo a la relación sexual. "En la literatura masculina, según Helena Araujo (p. 47) lo que traducen con mayor frecuencia los textos es una capacidad de sumisión en nombre del goce erótico: la interpretación metafórica de los signos hace del cuerpo femenino un lugar privilegiado para la crueldad."

En muchas novelas se va creando la idea de que la mujer disfruta de la brutalidad masculina, que a su vez se asocia con masculinidad. Me permito citar también autores no centroamericanos porque los fenómenos tratados son válidos para la novela latinoamericana en general. Una cita del relato de Alejo Carpentier "*Semejante a la noche*", donde la mujer metafórica como trofeo de caza es decepcionada si no la tratan como tal:

"....(ella) despreciaba al varón que en semejante oportunidad invocara la razón y la cordura en vez de roturarla, y dejarla sobre el lecho sangrante como un trofeo de caza, de pechos mordidos, sucia de zumos, pero hecha mujer en la derrota." (Carpentier, *Cuentos*, p.78) o de uno de los últimos libros de García Márquez, donde se ofrece un modelo de sexualidad femenina que disfruta de la brutalidad y la humillación:

"Sintió el resuello de minotauro buscándola a tientas en la oscuridad, el fogaje del cuerpo encima de ella, las manos de presa que le agarraron la sayuela por el cuello y se la desgarraron en canal mientras le roncaba en el oído: "Putá, putá," Desde esa noche supo Bernarda que no quería hacer nada más de por vida (Márquez, p.34). A pesar de que se trata de una realidad ficticia y exagerada el modelo ofrecido contribuye a la construcción inconsciente de determinado prototipo femenino. El lenguaje permite una selección de palabras y patrones, en este caso se trata del reflejo de una conciencia colectiva, cuya reproducción literaria la mantiene. El mismo modelo de sexualidad femenina, donde el placer es vinculado al dolor y la humillación reina en la novela "*Años de fuga*" de Plinio Apuleyo Mendoza, convirtiéndose en conducta arquetípica (véase Damjanova, pp. 58-123).

Analizando la novela de Gioconda Belli, vemos cómo se va construyendo un modelo de femineidad no tradicional, que corresponde a una ideología femenina contemporánea. Se va creando una mujer que de objeto sexual se convierte

en sujeto que escoge tanto su pareja como el momento de convertirse en madre. Además hay una relación estrecha entre cuerpo e intelecto, Sofía logra hacer de su finca una empresa rentable. Todas estas transformaciones, no sin dificultades, ocasionadas por una sociedad tradicionalista y conservadora y con muchos conflictos subjetivos, en medio de la búsqueda de una nueva identidad. El tema de la otredad, la mujer como lo otro, la forastera, la gitana rechazada por ser diferente, que por encima, es una bruja. Toda una serie de hechiceras y brujos retoman el tópico de la brujería y la magia desde la perspectiva de la mujer activa, sembrándolo de nuevos significados. La bruja Xintal cuestiona los conceptos católicos de la sexualidad:

"La Diosa anda en los vientres de las mujeres y en el falo de los hombres, porque allí es donde comienza la vida desde donde todo lo demás se genera. Sólo la oscuridad de las alma extrañadas de la naturaleza, ha podido inventar un dios macho con una madre virgen, para quien el placer que produce la vida, es pecado." (Belli, p.121).

La conciencia de su propio cuerpo y su experiencia sexual, se ofrece a menudo por medio de imágenes metafóricas relacionadas con la tierra. Este simbolismo tiene sus raíces en las religiones paganas:

"Tocando la tierra siente que toca a Jerónimo; la tierra es una materia viva; huele se enloda, se cubre de polvo o se esponja placenteramente, también se endurece como el pene de Jerónimo cuando ella lo toca. La tierra le hace sentirse poderosa cual si su

cuerpo fuera el eje del péndulo que la hace rotar'" (Belli, p.185).

El cuerpo femenino es un medio para alcanzar una nueva autoconciencia y subjetividad. Recordemos aquí las poesías de Belli que cantan su cuerpo, rompiendo tabúes *"Mi naturaleza"*, *"Menstruación"*, *"Dando el pecho"*, *"Parto"*, cuyo foco son las experiencias meramente femeninas (véase, Stycos, p.149). El cuerpo humano y la tradición judeocristiana siempre han sido enemigos irreconciliables. El alma, lo espiritual es lo superior, el cuerpo, lo inferior. No hay duda que el ascetismo medieval y la represión sexual en nuestra cultura, han dejado huellas notorias también en las prácticas comunicativas.

Los pocos ejemplos que cité no sirven para documentar exhaustivamente todos los casos de uso sexista del lenguaje, sino, para demostrar cómo y dónde se pueden analizar algunos de los múltiples sexismos lingüísticos y de vincularlos con la tradición judeocristiana, que sirve de justificación moral. Los pocos aspectos aquí tratados valen también para señalar algunas de las características de diferencia, entre la llamada *"escritura femenina"* y la *"escritura masculina"*, sus orígenes y los cauces en que influye. Quedan fuera de este artículo muchos aspectos, como por ejemplo, la carga peyorativa que determinados conceptos expresan, las metáforas de connotación negativa o despectiva, los criterios estéticos masculinos, etc.

Me parece importante mencionar dos aspectos más:

- ¿por qué se imponen estas prácticas lingüísticas? y
- ¿a quién está dirigido el texto?

La literatura es un reflejo de la sociedad, pero un reflejo intelectualizado, altamente subjetivo. Incluso cuando se trata de fábulas totalmente fantásticas, éstas se basan en experiencias comunicativas, porque la literatura no puede separarse totalmente de la sociedad hablante. El uso reiterado de modelos estereotipados, la transmisión de prejuicios, obstaculiza la creación de un nuevo modelo femenino y sirve a intenciones ideológicas. El tipo de lenguaje que usan los hablantes, depende de lo que ellos son, la selección de palabras, estructuras y temas, manifiestan hasta cierto punto la visión que tienen del universo y en particular de los géneros. Naturalmente este vínculo no es tan directo, ya que muchas veces usamos ciertas expresiones porque están tan arraigadas en la lengua y en nuestra conciencia, por la tradición cultural y social, que no las notamos. Leyendo a las nuevas escritoras como Gioconda Belli, Márvel Moreno, Cristina Peri Rossi, y muchas más, observamos que ellas evitan las expresiones de connotaciones negativas referentes a las mujeres, hecho que no

las lleva de ninguna manera a los márgenes de la cultura. Por otra parte, el uso de un discurso falocéntrico, como reflejo del sistema comunicativo dominante, no excluye un valor estético, ni tampoco, es utilizado exclusivamente por hombres. Porque como afirma Nattie Golubov *"si las mujeres son incapaces de articularse dentro de las representaciones y estructuras del logos falocéntrico dominante, la escritura femenil está condenada a permanecer en silencio"*, o a conformarse con él, si no lo utiliza como *"herramientas del amo"*, empleadas desde posiciones diferentes. (véase, Golubov, pp. 123-124).

En cuanto al segundo aspecto, a quién se dirige el texto es sabido que el texto alcanza su existencia a través del trabajo de constitución de una conciencia que lo recibe: la obra es el texto compuesto en la conciencia del/la lector/a. Cómo lo interpreta la lectora o el lector citaré a Jonathan Culler que dice que *"hay un llamado a la experiencia de la lectora (que escaparía a los límites del lector), y de ahí, el desarrollo de una serie de perspectivas que le permiten a la mujer leer como lectora, es decir, no como lector"* (Culler, p.58).

Yo, admito que leo tanto las obras de los escritores como las de las escritoras con ojos de mujer.

del logos falocéntrico y masculino es
verbal, intelectualizado en la nueva
literatura femenil. Isabel Allende,
Márvel Moreno, Cristina Peri Rossi,
Gabriel García

Isabel Allende, Márvel Moreno, Cristina Peri Rossi,
Gabriel García, y la literatura
femenil. Escritura de la diferencia y literatura
democrática. Santiago de Chile. Tran-
scendentalismo (1991)

BIBLIOGRAFIA

Araujo, Helena. **La Scherezada Criolla, Ensayos sobre Escritura Femenina Latinoamericana**. Bogotá (Universidad Nacional de Colombia) 1989.

Barba, Melitón. **Hermosa cosa, maravillosa**. El Salvador (Istmo Editores) 1991.

Belli, Gioconda. **Sofia de los Presagios**. Navarra (Txalaporta Editorial) 1991.

_____. **Amor insurrecto**. Managua, (Editorial Nueva Nicaragua), 1984.

Carpentier, Alejo. **El recurso del método**. México, Siglo XXI Editores, 1974.

_____. Alejo. **Cuentos**. La Habana, (Editorial de Arte y Literatura), 1976.

Culler, Jonathan. **"Leyendo como mujer"** en: Sobre la deconstrucción, Madrid (Cátedra) 1982, pp. 43-61.

Damjanova, Ludmila. **Particularidades del lenguaje femenino y masculino en español**. Estudio de caso en la novela latinoamericana: Isabel Allende, Márvel Moreno, Gabriel García

Márquez y Plinio Mendoza, Sofia (Sofia-Press Infocontact) 1993.

Delumeau, Jean. **Angst im Abendland, Reinbeck bei Hamburg**. (Rowohlts Verlag), 1989.

García Márquez, Gabriel. **Del amor y de otros demonios**. Buenos Aires (Editorial Sudamericana) 1994.

Golubov, Niattie. **"La crítica literaria feminista contemporánea entre el esencialismo y la diferencia"**, en: Debate feminista. Crítica y censura, Año 5, vol. 9, marzo 1994, pp. 116-126.

Moreno, Hortencia. **"Crítica literaria feminista"** en: Debate feminista, Año 5, vol. 9, marzo 1994, pp. 107-112.

Revista Política y Cultura, **Mujeres y política**. México, (Univ. Autónoma Metropolitana), otoño 1992.

Richard, Nelly. **Masculino/Femenino: prácticas de la diferencia y literatura democrática**. Santiago de Chile (Francisco Zegers Editor) 1993.