

COMUNIDAD Y ORDEN JURÍDICO MAYA

Edgar Esquit *

Introducción

Las normas con la que los mayas rigen sus relaciones sociales en la actualidad, están basadas principalmente en las representaciones que tienen sobre lo sagrado y al igual sobre sus formas de organización social es decir lo comunitario. Los contenidos de ese ordenamiento jurídico están formalizados en la costumbre, en la historia y en las instituciones locales que controlan esas relaciones sociales.

La formalización del derecho nacional sin embargo, está dada en su codificación u organización y la legislación de que es objeto, a partir del atributo de la legalidad otorgada por el estado. De esta manera, podemos observar dos sistemas jurídicos que existen paralelos pero que no se reconocen y no se logran mantener en planos de igualdad y mutuo respeto.

En Guatemala, casi siempre se ha hablado de derecho consuetudinario dándole a este concepto un contenido y

una carga de menosprecio e inferioridad. El derecho consuetudinario (para nosotros orden jurídico maya) es entendido como aquellos procedimientos y normas secundarios originados "simplemente" de la costumbre y por lo cual el estado no lo respeta ni garantiza.

Desde nuestro punto de vista el derecho maya sí está formalizado y organizado en la costumbre, lo que no significa que sea inferior al derecho nacional y sólo hace presente la existencia de un sistema jurídico con formas y contenidos diferentes y que existe paralelo al derecho nacional. En cuanto a la afirmación de que el derecho maya está basado y formalizado en la costumbre, ello tampoco significa que toda la costumbre sea fuente de derecho sino sólo partes específicas de ella. Se puede afirmar que el derecho maya es costumbre pero no toda la costumbre es derecho maya.

Continuando con la crítica sobre la relación entre estado y orden jurídico maya, se puede afirmar, cuando el esta-

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

do y el derecho nacional se encuentran con el orden jurídico maya, no establecen ningún tipo de respeto ni entablan diálogo alguno. Así, el estado no otorga al derecho maya el carácter de un orden jurídico formal, sino sólo como una fuente secundaria de derecho. (Esquit y Ochoa: 1995).

El estado no observa en el orden jurídico maya una estructura y una formalización como la que posee cualquier ordenamiento jurídico. Toda esta discriminación y desprecio se concretiza en la intromisión que el derecho estatal y sus instituciones realizan en las comunidades mayas al querer normar las relaciones sociales que en las mismas se establecen. Todo ello se realiza bajo la premisa de la existencia de una nación sin diversidad y en consecuencia de la existencia de un solo sistema jurídico para normar las relaciones sociales de todos los ciudadanos miembros.

Este proceder del estado guatemalteco, ha dado lugar para que el derecho maya se fragmente y sea observado como una forma ilegal de normar las relaciones sociales en las comunidades mayas, pues se dice que el derecho maya no está avalado por el estado. Entre los muchos frentes de agresión que el estado guatemalteco ha mantenido en contra de los mayas, este es uno de los más fuertes, pero que sin embargo, no ha logrado eliminar esas formas jurídicas pues ellas están enraizadas en la identidad del pueblo maya.

Hasta 1995, el gobierno no se había preocupado por discutir el fenómeno

no jurídico maya. Solamente a partir de la discusión del Acuerdo de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas se logra cierta apertura para este tema. Los puntos suscritos en dicho acuerdo sin embargo, no logran abrir un panorama amplio y democrático para el ejercicio del orden jurídico maya sino sólo otorga reconocimiento en algunos puntos específicos. Es necesario afirmar por otra parte, que el ejercicio democrático del derecho maya no se limita a la suma de algunos elementos o normas de dicho orden jurídico al derecho estatal. Al contrario, el derecho nacional y el estado deben reconocer la pluralidad de ordenes jurídicos existentes en Guatemala.

Uno de los puntos principales en la relación que debe existir entre el derecho estatal y el orden jurídico maya debe ser el reconocimiento y la garantía que el primero debe darle a este último. Es decir, no se trata de sumar normas consuetudinarias al derecho estatal, ni tampoco de que el estado dé legalidad al derecho maya, pues éste ya la tiene a partir de la tradición y, el estado únicamente debe garantizar su existencia. Esto último significa que el estado y sus instituciones deben respetar a través de normas y en la práctica la existencia del orden jurídico maya.

Esto es uno de los puntos fundamentales para entender y visualizar a Guatemala como un país multicultural, pues para los mayas la relación entre identidad y derecho u orden jurídico es muy estrecha. De esta suerte, el reconocimiento constitucional del carácter mul-

ticultural de la nación guatemalteca implica ir mas allá de la mera declaración. La nación democrática tan pregonada entonces, no debe ser únicamente la de los individuos o ciudadanos sino también la de las colectividades étnicas, es decir las de los pueblos con identidades, formas de organización, sistemas educativos, tradiciones y ordenamientos jurídicos propios y particulares.

Los planteamientos que se hacen en este trabajo, están basados principalmente en los datos de campo recopilados en 1996, en el municipio de San José Poaquil en el departamento de Chimaltenango. Las conclusiones aunque provenientes de una sola comunidad, de alguna manera y en algún grado son aplicables a muchas de las comunidades locales mayas de la actualidad.

El trabajo de campo es de suma importancia para entender el orden jurídico maya, pues será un poco difícil llegar a conclusiones sobre este aspecto, sin reconocer la convivencia actual de los mayas. Es por esta razón que se escogió una comunidad concreta para visualizar el fenómeno jurídico en cuestión.

La tarea emprendida tuvo como punto específicos de observación las formas organizativas formales existentes en San José Poaquil y como éstas logran permanecer y dinamizar la vida comunitaria conforme a contenidos propios. Es decir, en las comunidades estudiadas existe un orden establecido y formalizado en la tradición, la cual es presidida y se reproduce a partir de la existencia de instituciones locales. La alusión al orden

está basada en la idea maya de "camino" (*b'eyal*); es decir, la vida tiene un camino, una dirección que implica un orden y que, entendido como estructura formal y organizada norman las relaciones sociales entre los mayas. Se comprende que es el orden jurídico maya o con más precisión una parte del mismo.

Es preciso afirmar igualmente, que la comunidad estudiada es en un 94% de origen kaqchikel y un gran porcentaje de la población ladina está sumida en la extrema pobreza al igual que la población maya.

Por otra parte la investigación realizada se basó principalmente en entrevistas hechas con líderes de las comunidades y autoridades, así como alcaldes auxiliares y presidentes de comités locales, que presidían en ese año (1996). Para la realización de las entrevistas se elaboró una guía la cual contenía dos partes: primero las formas concretas de organización existentes en las comunidades. La segunda parte trató de encontrar las formas de participación de los comunitarios y las maneras en que las autoridades y la comunidad resolvían los conflictos que surgían en cada una de ellas.

La tarea de observar las formas organizativas existentes en las aldeas para encontrar el ordenamiento jurídico maya ha sido muy importante. Ella, es una parte de ese ordenamiento jurídico en donde el derecho nacional no ha logrado penetrar con mayor fuerza. (Si se quiere encontrar el derecho maya a nivel de lo penal ello se hace confuso y

escabroso porque ésta es una de las partes en donde el derecho estatal no le ha dejado ningún espacio de acción al orden jurídico maya).

1. La organización en la cabecera municipal de San José Poaquil (Alcaldes auxiliares y comités).

La organización comunitaria en San José Poaquil puede observarse desde varios puntos de vista. Aquí sólo se visualizan en dos niveles los cuales son: lo religioso y lo civil. A nivel religioso pueden observarse las organizaciones católicas, las iglesias protestantes y las de carácter tradicional. En las organizaciones civiles están aquellas de orden oficial y las creadas por la misma población con objetivos específicos tales como la recreación y el desarrollo cultural o la lucha por las reivindicaciones étnicas.

a. Las organizaciones religiosas

Las instituciones religiosas católicas son principalmente, Acción Católica, Renovación Carismática y el Consejo Parroquial. Las organizaciones religiosas protestantes están especificadas en la existencia de iglesias de esta clase. Por aparte las organizaciones religiosas tradicionales son especialmente las cofradías existentes y muy relacionado con ellas los *aj'q'ij* que aunque no están asociados específicamente mantienen influencia sobre una porción de la población local. Las cofradías existentes en San José Poaquil son las siguientes: de Corpus o Sacramento, de San José, Lok'oläj Te', Jesús Nazareno, Domingo de Ramos y Cristo de Esquipulas.

Cada cofradía está integrada por un Cofrade y seis mayordomos y sus funciones más importantes son: vigilar o resguardar el edificio y objetos de la iglesia, resguardar las tierras que pertenecen también a dicha institución y por último el ofrecimiento de rituales y ofrendas a los santos de cada cofradía y participar en la organización de festividades importantes.

b. Las organizaciones civiles

Las organizaciones civiles comunitarias de carácter oficial son especialmente la municipalidad y las auxiliaturas que existen en cada Cantón y junto a ellos los comités (pro-mejoramiento) existentes en cada uno de ellos. Las auxiliaturas zonales son una forma original de organización creada en la comunidad apenas hace un año.

La cabecera municipal de San José Poaquil está organizada en cuatro zonas y en cada una de ellas existe un Alcalde Auxiliar y sus ministriles. La institución de los auxiliares zonales apenas fue instituido en este año (1996) pero atrás de ellas existe una larga historia de tradición organizativa comunitaria "*positiva*", pero también de *autoritarismo* en los momentos de crisis.

Antes de que la violencia política se extendiera en la comunidad, existía en ella una organización comunitaria específica tradicional unida a la municipalidad por diferentes vínculos. Esta organización comunitaria era especialmente la de los ministriles regidores y jueces. Estas autoridades que tenían funcio-

nes de policía, fueron sustituidas a principios de la década de los ochentas por las patrullas de autodefensa civil, las cuales impusieron militarmente el "orden" en la comunidad. Esta última forma organizativa implementada conforme a los cantones existentes fue decayendo cuando cesó la necesidad de control en la población y de esta suerte los comunitarios dejaron de asistir a los turnos obligatorios. Según el alcalde municipal y algunos alcaldes auxiliares zonales, después que las patrullas fueron clausuradas, siguió existiendo la figura del Comisionado Militar de cada zona, pero sin función alguna.

El nombramiento de los alcaldes auxiliares según los entrevistados, fue realizado por la necesidad de tener en el pueblo un cuerpo de policía local. Así por ejemplo se dice que hasta 1995 no existían autoridades que ayudaran al alcalde. En la actualidad, los alcaldes auxiliares son sus ayudantes.

El alcalde auxiliar en todo caso, no

solamente tiene funciones de policía en la comunidad o el cantón sino sirve como una forma organizativa comunitaria y para la implantación de un orden moral. Es decir el alcalde auxiliar desarrolla una serie de actividades junto al "comité de desarrollo" de cada zona para implementar proyectos de desarrollo y sirve también para "imponer" el orden social en la comunidad. Un orden social basado principalmente en el "deber ser" es decir en principios ético-morales.

La elección y nombramiento de los alcaldes auxiliares de cada zona en 1996 fue realizado en una asamblea de la comunidad en San José Poaquil a principios del año. Según el alcalde municipal, los alcaldes auxiliares en el futuro serán electos por las personas adultas de cada zona y ya no en asamblea comunitaria sino zonal.

A pesar de que esta forma de organización pudiera calificarse de positiva, según los alcaldes auxiliares la gente no le pone mucha atención, es decir, al-

gunas personas no lo toman muy en serio y afirman que los alcaldes actuales, son personas sin ocupación y por ello han aceptado esos cargos. Frente a esto los alcaldes responden que ellos fueron electos en asamblea y eso evidencia que la gente les observó sus cualidades y por eso están en esos cargos.

En cada zona, junto



Los alcaldes auxiliares representan la autoridad en las comunidades.

Foto: Archivo del Centro de Estudios de la Cultura Maya.

a los alcaldes auxiliares existen comités que se preocupan por mejorar las condiciones infraestructurales de cada sector o zona en San José Poaquil. En todo caso el trabajo de los comités en la cabecera municipal es más difícil porque predominan en dichas comunidades, otras ideas y figuras de autoridad.

La organización de los comités en el municipio sin embargo es sólo para implementar proyectos de infraestructura, pero no para velar por el bienestar de la comunidad como lo hacen algunos comités en las aldeas.

2. El Alcalde Municipal

La municipalidad es probablemente la figura de poder y autoridad más importante en San José Poaquil en la actualidad. En la década de los 80s, sin embargo, ese papel lo asumió el destacamento militar existente en la localidad. Para la mayoría de los poaquileños el alcalde municipal es la máxima autoridad en la comunidad y a él acuden para resolver todos los problemas de que surgen en la comunidad.

La municipalidad de San José Poaquil está integrada por un alcalde, dos síndicos y seis concejales. Actualmente el alcalde es una persona identificada por la comunidad como perteneciente al grupo ladino, el cual ocupa su segundo período de gobierno reelecto en las últimas elecciones. Las funciones más importantes que ejerce la municipalidad es la administración del municipio según el código municipal, pero la comunidad le ha dado otras funciones, tales como la reso-

lución de conflictos de carácter comunitario, familiares y personales. Aunque en la comunidad existe el Juzgado de Paz el alcalde municipal también resuelve delitos menores cometidos por la gente del municipio. Por otra parte el alcalde municipal tiene la obligación de tramitar proyectos de desarrollo para la comunidad y de utilizar adecuadamente los recursos económicos asignados por el gobierno al municipio o a la municipalidad.

El alcalde municipal administra los bienes de la municipalidad, dirige la vida administrativa de la institución y del municipio y al mismo tiempo funciona en muchas ocasiones como juez en asuntos menores.

2. La organización comunitaria aldeana

2.1 Las aldeas estudiadas

Las comunidades estudiadas fueron Saquitacaj, Chimixayá y Hacienda Vieja. Estas comunidades quedan al norte de la cabecera municipal de San José Poaquil. La primera es una de las comunidades con mayor población y tiene en total 1,430 habitantes de los cuales casi el 100% son kaqchikeles. Chimixayá es una comunidad con poca población pues el total es de 353 habitantes. Por último Hacienda Vieja, que es una de las comunidades más alejadas de la cabecera municipal tiene 524 habitantes.

Saquitacaj fue fundada como aldea en 1,963, Hacienda Vieja en 1,964 y Chimixayá en 1,978. Aunque la legalización de estas comunidades es reciente,

es claro que sus orígenes se remontan a tiempos más lejanos. Probablemente en el siglo XIX, Saquitacaj era una comunidad reconocida como centro administrativo y comunitario de todos los caseríos existentes al norte de la cabecera municipal y en sus márgenes inmediatos. Hacienda Vieja también era el nombre de la comunidad aldeana más septentrional del municipio y al igual que Saquitacaj o Hacienda María eran reconocidas como los centros comunitarios, administrativos de la región y para la administración de justicia.

De esta manera, la lealtad comunitaria que éstas poseen no surge a partir de su legalidad, en tanto que fueron instituidas como aldeas, sino a partir de otros referentes (tales como la historia, la identidad, la tradición oral, etc.).

Por otra parte, las formas organizativas que se han implementado en las comunidades también son antiguas. La figura del alcalde auxiliar por ejemplo es antigua, probablemente surgidas desde la Reforma Liberal. Por aparte, en estas comunidades aldeanas no existen cofradías u otras formas de organización tradicionales.

En las comunidades aldeanas que se han tomado entonces, existen además de los alcaldes auxiliares, una serie de comités que se dedican a diversas actividades de desarrollo infraestructural. Estos comités, probablemente son fruto de las formas organizativas implementadas en las áreas rurales durante la década revolucionaria.

A pesar de que en la actualidad en las comunidades aldeanas existen otras formas organizativas, tales como ONGs, iglesias y asociaciones; las instituciones que realmente organizan la vida de la comunidad son los comités y las auxiliaturas, porque tienen la capacidad de convocar a todas las familias y personas miembros de la comunidad.

Los alcaldes auxiliares representan la autoridad en las comunidades. Autoridad surgida principalmente de la jerarquía establecida con el alcalde municipal, pero también por la capacidad moral vista en las personas que ocupan esos cargos.

Junto a ellos los comités son vistos como los gestores del desarrollo y principalmente del desarrollo infraestructural en las comunidades, de esta suerte, estos comités ejecutan diversos proyectos tales como construcción de edificios escolares, reparación de caminos, introducción de agua potable y celebración de festividades específicas o extraordinarias.

2.2. Alcaldes auxiliares

Como se ha afirmado, los alcaldes auxiliares son las autoridades máximas en las comunidades y son los responsables de dirigir el orden social y legal en la comunidad. La elección de los alcaldes auxiliares se hace anualmente en el mes de diciembre. En las comunidades estudiadas esa elección se realiza en una reunión comunitaria de los cabezas de familia o de los hombres adultos, jóvenes y mujeres viudas de la comunidad.

El mecanismo de elección es simple. La elección, básicamente, es por votación emitida por los asistentes, es decir, por los cabezas de las familias existentes en las comunidades. En la elección, es la comunidad y en algunos momentos el alcalde auxiliar los que proponen a los candidatos para los cargos. Es decir que, en cada elección se presentan tres candidatos entre los cuales se eligen a las personas que deberán ocupar los cargos durante un año. En otro caso el alcalde auxiliar, el comité promejoramiento y la comunidad proponen a sus candidatos para el cargo.

Los ministriles del alcalde auxiliar son escogidos o designados por los salientes. Son presentados a la comunidad y ella ratifica o no a los escogidos. Los ministriles son jóvenes de la comunidad los cuales son introducidos de esta manera, en el trabajo comunitario o en el servicio a la comunidad. Los ministriles existentes en cada aldea son de tres a cinco, dependiendo de la capacidad que tenga la comunidad de presentar jóvenes aptos para el cargo. El primer ministril es quien tiene mayor responsabilidad pues es quien asume el cargo del alcalde auxiliar cuando éste se ausenta.

La elección del alcalde auxiliar y sus ayudantes, se hace a partir de ciertos criterios que no están escritos, pero que la comunidad comparte. Esos criterios podrían ser por ejemplo, la responsabilidad que las personas demuestran en la comunidad, la colaboración que han mostrado en los asuntos de la comunidad o en alguna agrupación parti-

cular. La responsabilidad de una persona puede entenderse por ejemplo en el trato con su familia y la capacidad que tiene para comunicarse con la gente de la comunidad.

2.3. Los comités de las comunidades

Los comités, en la mayor parte de las aldeas por tradición, son electas cada dos años. Existen casos sin embargo, en el que los comités sobrepasan ese período de servicio con el propósito de finalizar el trabajo iniciado. La comunidad está de acuerdo con ello pues es imposible para ellos que un grupo de personas inicie nuevamente esa tarea, pues ello implicaría contratiempos. La elección de los miembros del comité es muy similar a la forma de elección de los alcaldes auxiliares. La comunidad se reúne al final del año y elige al nuevo comité haciéndose propuestas de personas para ocupar cargos. Las propuestas son realizadas por el comité, alcaldes auxiliares y personas de la comunidad.

Muchos de estos comités existen sin respaldo legal de la Gobernación departamental y solamente son reconocidos por la Municipalidad de San José Poaquil. Otros comités sí tienen carácter legal otorgado por el estado, pero ello sólo es útil en la relación que establecen fuera de la comunidad y con el sistema legal estatal. Dentro de la comunidad, tanto comités legalizados y no legalizados, son vistos de la misma forma pues su existencia está dada por el consenso comunitario.

Aunque en algunas comunidades existen una gran cantidad de comités con el fin de realizar varias obras infraestructurales o de capacitación, las que sobresalen en cada aldea son el comité promejoramiento y el de la escuela primaria. La relación de los padres de familia para con la escuela está conducida por el comité de escuela y para otros trabajos el comité promejoramiento que probablemente es la figura más antigua existente en la comunidad.

3. San José Poaquil en el orden comunitario

Esta tarea busca adentrarse en el estudio del sistema jurídico maya en San José Poaquil, para ello deberán identificarse los mecanismos y concepciones que los mayas poseen sobre dicho orden jurídico. En principio debe entenderse que las normas que dirigen la vida de los mayas se presentan en dos momentos, lo que no significa que sean dos órdenes normativos diferentes. Primero es comunitario en cuanto que existe un cuerpo político que dirige la comunidad y los asuntos legales que deben observarse. Las normas se ejercitan a partir de la agrupación comunitaria local. A pesar de todo ello la concepción de los principios a partir de los cuales se desarrolla dicho orden no es comunitario sino surge en la historia lejana, y colonial de los mayas.

3.1. Aldea, la pequeña comunidad

La división administrativa de los municipios en Guatemala define a cantones, caseríos, aldeas y municipios. En

el caso de San José Poaquil existen, caseríos y aldeas. A pesar de ello en San José Poaquil y desde la perspectiva de la organización comunitaria no presenta mucha diferencia entre caserío y aldea y tampoco existe una jerarquía entre ellas en cuanto a la autoridad, sino sólo en algunos elementos que podrán visualizarse en otras partes de este trabajo.

A partir de lo dicho, se entiende que la aldea es la unidad comunitaria más pequeña dentro de un municipio y ejerce cierta autonomía en cuanto al uso de ciertas normas, como por ejemplo en la elección de sus autoridades o específicamente en su sistema organizativo. Lo importante de todo ello es que las comunidades reflejan en sus actividades y organización una forma propia de entender las relaciones sociales y la autoridad. La aldea hasta cierto momento es una unidad social independiente del municipio, por ejemplo en la toma de decisiones respecto a los asuntos de la comunidad y en la elección de sus autoridades. Pero sí depende de la cabecera municipal y de las demás aldeas en otros momentos como por ejemplo en la ejecución de presupuestos, etc.

Por aparte, es importante observar la manera en que se construye la adhesión y la lealtad a la comunidad. Es decir ¿por qué la gente se siente parte de una comunidad particular? ¿Por qué afirman sentirse parte de una comunidad aldeana y una comunidad municipal? ¿qué factores internos y externos influyen en ello?

Algunas personas afirman que se

sienten parte de una comunidad por el hecho de que allí nacieron y allí estuvieron sus antepasados (padres y abuelos). Otras personas sin embargo, van más allá de entender la pertenencia como un elemento que se limita al origen y a la memoria, sino entienden su pertenencia también a partir de su participación en la comunidad. Así una persona afirma: *"lo que te hace parte de una comunidad es tu participación, los que no colaboran se les deja de lado, se les margina"* (Entrevista: S.C:96).

Es decir, aunque alguna persona viva y esté inscrita en el territorio que ocupa determinada comunidad no es parte de ella si no acata el consenso de la comunidad total. Ese consenso significa el ordenamiento de la vida pública y privada de la comunidad y las familias. El acatamiento y la participación necesariamente evidencian la lealtad a la comunidad y sus intereses. Es decir se actúa de determinada forma, porque esa es la opción asumida por todos.

La aldea vista de esta manera no es una simple suma de personas adscritas a un territorio y una unidad política a petición del estado, sino más bien, la aldea es una comunidad de intereses y que también involucra una manera de percibir la realidad. Mantiene formas especiales en la organización social, política y todas las relaciones sociales. Ello, por supuesto, no desestima el hecho de percibir la pertenencia a partir del origen y la memoria que para los mayas es de suma importancia.

Con estos elementos a la vista, pue-

de percibirse claramente porqué las personas aunque a partir de otras ideas observen el trabajo comunitario como algo impuesto, también lo vean en la importancia que tiene para toda la gente de la comunidad. Afirman por ejemplo: que *"todo lo que se hace es para la gente y en consecuencia para uno mismo"*. *"En estos trabajos lo que la comunidad aporta es mano de obra y fletes que se recoge por medio de contribuciones que da la comunidad; el trabajo se da por faenas (faenas) lo cual no es pagado. Algunas personas no están de acuerdo con la faenas pero hay que hacerlo por la necesidad. La obligación de todo comunitario es dar trabajo. Cuando hay gente que no quiere dar trabajo o colaborar, entonces se le motiva para que lo haga"*. (entrevista L.J.Ch:1996).

Es decir el trabajo comunitario proporciona el sustento de la identidad comunitaria aunado con otros elementos. Cuando alguien se desliga de la comunidad porque no quiere entregar su trabajo entonces se le invita a integrarse, a identificarse, a sentirse parte de la comunidad, pero si al final la persona no entra en la razón comunitaria entonces se le excluye siendo esa la sanción que la comunidad misma ejecuta.

3.2. Aldeas, cabecera municipal y comunidad.

En el caso de la cabecera municipal es difícil percibir cuales son los elementos concretos que posibilitan la pertenencia a la comunidad, en todo caso parece ser que en la cabecera municipal, sí tiene suficiente validez la idea de la pertenencia por el origen y la conexión

con los antepasados que habitaron en el mismo espacio.

Por otra parte, aunque la comunidad de la cabecera municipal está dividida en zonas, ello no tiene mucha importancia hasta la actualidad, sino sólo en la ubicación de las direcciones. La zona en esencia no representa una comunidad a diferencia de las aldeas o los cantones existentes en otras regiones del país.

Aparte de lo afirmado, es importante observar que existe además de la identidad aldeana, otra identidad más global que es la local o municipal, es decir, esa que trasciende lo aldeano para involucrar a todas las comunidades y personas que viven en San José Poaquil. La lealtad y pertenencia a la comunidad puede verse en el respeto a las autoridades, pero principalmente al alcalde municipal. Seguramente existen otros referentes que hacen posible la adhesión a una comunidad como por ejemplo la historia o el territorio o la concepción sobre ésta, pero el elemento aquí observado es de suma importancia porque nos remite necesariamente al entendimiento de que la gente respeta a la autoridad porque ciertas normas comunitarias así lo especifican. *"El alcalde les ha explicado a la gente que en caso de faltas o delitos la gente tiene que pasar con el juez de paz. Pero la gente siempre va con el alcalde y le da parte a él. Y la gente en otras ocasiones dice: venimos a dar parte al alcalde de lo que sucede en tal lugar y luego pasamos con el juez"*(entrevista A.A:1996).

La identificación de una comuni-

dad local que trasciende lo aldeano es importante para este trabajo porque conduce a observar que uno de los elementos con el que se construye ese localismo es la existencia de un orden normativo respetado o comprendido por todos o una gran parte de los miembros de esa comunidad local y municipal. A pesar de ello en este momento no puede afirmarse con certeza si la comunidad municipal es una forma de organización que responde cabalmente al orden jurídico maya o sólo a la forma de organización impuesta por el estado. En todo caso aunque la normatividad maya no se ajuste a lo municipal concretamente sí existe entre los poaquileños una identidad local que probablemente se base en su memoria histórica y en su orden normativo.

En la cabecera municipal en este momento las zonas se están organizando alrededor de la figura de los alcaldes auxiliares y los comités, lo que probablemente logre recuperar o ejercitar el orden jurídico maya.

Lo que quiere evidenciarse en este trabajo en todo caso es que la comunidad aldeana es la que está más ajustada a la normatividad maya, en cuanto a lo organizativo u organización política comunal. El municipio aunque conserva cierto patrón normativo maya no logra explayarse en ella por la intromisión de la normatividad impuesta por el estado, a través de múltiples formas tales como los partidos políticos, los juzgados, y demás espacios de control.

En el caso de las aldeas se logra una

mayor cohesión y consenso, al igual que la aplicación de la normatividad maya pero, probablemente porque la población es menos numerosa, y también porque en ella se ha logrado conservar de mejor forma la "tradición" maya.

En conclusión, el municipio sí constituye una comunidad en tanto que sus miembros "sienten" su pertenencia pero dentro de ella existen comunidades aldeanas que al contrario del municipio saben organizar de mejor forma sus relaciones sociales conforme a la normatividad tradicional o propia. En nuestro caso ello puede verse de forma completa en la organización local y elección de autoridades. El municipio en cambio se organiza según la normatividad estatal y sólo en otros aspectos como en lo religioso o en algunos casos en lo civil mantiene una normatividad propia.

3.3. La familia, la unidad social y política

En las aldeas es importante observar que la familia es la unidad social por medio de la cual, se logra preservar y fomentar la normatividad maya y al mismo tiempo la familia es una unidad política, pues ella representa las unidades adentro de la comunidad. La ciudadanía, tan pregonada por el estado liberal no funciona en las aldeas por lo menos en el ejercicio de su sistema organizativo.

Primero la familia es la unidad social porque es por medio de ella que el individuo logra aprender ciertos valores sociales que luego extrapola a su comunidad. En su niñez, juventud y adultez

el individuo aprende que su vida depende de la comunidad y que ella en cierto momento y de cierta forma, determina su existencia individual. De esta forma al aprender en la familia una manera de comportamiento ético-moral, se define su forma de relación con los demás y posteriormente con ello se conforma el cuerpo de principios y de normas que rigen la vida social en sus diferentes aspectos. La familia entonces cumple una función primordial en este sentido, pues se constituye en el fundamento de los principios que rigen la vida social.

Junto a esto en el proceso de la vida política y social de la comunidad y probablemente también a nivel económico, la familia conforma la unidad que hace posible la organización formal de la comunidad. Donde ello se hace evidente y se presenta de mejor forma es en la elección de las autoridades y en la realización de los trabajos comunitarios. En la elección de las autoridades no es la persona o el individuo el quien elige, sino es la familia representada por el padre o esposo, o en su defecto por la madre de familia (si el hombre ha muerto). Junto a ello los jóvenes que están en edad de casarse, también tienen derecho al voto pues representan una familia en potencia, es decir, se prevé el futuro de la comunidad. "*Los que asisten a las reuniones para elección son los hombres y los jóvenes de 17 y 18 años*". (Entrevista a S.C. 1996).

Aunque en algunos momentos ello pueda parecer una expresión de predominancia del hombre sobre la mujer, pues es éste el que decide; visto de otra

manera y en otro momento se entiende que el hombre es el representante de la familia siendo de esa forma que en teoría la gente comprende que tiene participación en la comunidad. *"Todos tienen participación"* padres e hijos. La familia pues, no es una suma de individuos sino es una unidad de criterios y de participación en la comunidad. En todo caso esta forma de participación no es privilegio masculino pues cuando se realizan trabajos comunitarios es el hombre de la familia el que debe presentarse para realizarlos. Así, la representación y la obligación la mantiene la familia a través del padre de familia o los varones que están próximos a casarse. *"El trabajo comunitario es para la familia, es para todos, es el bien para cada uno de los miembros de nuestra comunidad hijos y nietos"*. (Entrevista L.J. Ch. 1996).

Es decir los hombres prestan el servicio no porque el trabajo realizado los beneficie a ellos como individuos sino porque ello trae consecuencias positivas para la familia y la comunidad. Los jóvenes en edad de casarse por ejemplo realizan un trabajo comunitario no porque sean *"mayores de edad"* sino porque ellos en un futuro tendrán una familia la cual también se beneficiará con los trabajos que se realizan, (arreglo de caminos, introducción de electricidad, canalización de agua potable etc.).

Todo esto identifica igualmente, un elemento muy importante en la vida de los mayas. Es decir todo lo que hoy se hace será recordado en el futuro como el trabajo y la tradición dejada por los antepasados, es decir, reafirma en el pre-

sente la importancia que tiene el pasado y los hombres que la hicieron posible. Al igual se entenderá que el fundamento de lo que existe, las tradiciones, las relaciones sociales y la vida material es el pasado y la memoria de los hombres que la vivieron. Es el presente proyectado por nuestros antepasados, nuestros padres y abuelos.

En la acción política el liberalismo identifica al ciudadano como el ente de derecho, para el comunitarismo maya sin embargo es la familia el ente del derecho y las obligaciones. Por lo menos esto es así en los niveles de la participación en las elecciones de autoridades y la acción social, aunque probablemente a nivel de lo penal todo esto funcione de otra manera.

3.4 Lo ético y lo moral en la comunidad.

El fundamento de las relaciones comunitarias es sin duda el deber ser, es decir un compromiso ético moral para con la comunidad. Todos los actos o la mayoría se realizan bajo la idea de lo justo y de lo que es importante para los demás. A lo cual se afirma lo que es importante y útil para los otros es también importante y útil para la persona (para mi) y viceversa.

Todos los preceptos ético-morales están formalizados en la tradición, es decir, en las ideas sobre el servicio, el respeto, la obediencia, la justicia, etc. Ellos se entienden como principios fundantes de las relaciones sociales y evidentemente son de carácter moral. Lo moral es su



Foto: Archivo del Centro de Estudios de la Cultura Maya.

La gente debe estar de acuerdo en la toma de decisiones.

origen y fundamento y como de alguna manera se ha afirmado están formalizados en la tradición y en las instituciones que la avalan es decir, los cuerpos dirigenciales como las auxiliaturas y los comités al igual que en la familia.

La normatividad jurídica maya, entonces, es de carácter moral, ése es su fundamento.

En el caso de la normatividad estatal es evidente la diferencia que se ha establecido entre las normas jurídicas y las normas morales. Para los juristas es necesario hacer esa diferenciación porque en el derecho estatal ellas ocupan y se accionan en espacios diferentes. Desde el

punto de vista legal, es cierto que existen normas estatales basadas en la moral pero desde el momento en que son sancionadas o legalizadas asumen el carácter jurídico. Ello no limita, sin embargo, que desde el punto de vista sociológico sigan viéndose las normas estatales, algunas basadas en lo moral, pero muchas otras no. De esta suerte por ejemplo, el estado sanciona el homicidio como delito, lo que es moralmente bueno y jurídicamente aprobado y positivo. En otro caso el estado impone la pena de muerte como el castigo máximo para el transgresor de las leyes. Dicha sanción es moralmente mala pero jurídicamente aprobada y positiva. Estos casos muy comunes en la legislación estatal, nos atrevemos a decir que casi no se presentan en la normatividad jurídica maya. La base evidente de esto último es que la normatividad maya busca el deber ser, el compromiso con la comunidad y el estar basado en representaciones que tienen como punto central el respeto a lo sagrado.

Para concluir este apartado es pertinente decir que en la normatividad maya existe una clara correspondencia entre el sistema jurídico y el sistema moral. Ello es así porque la identidad maya posee un complejo ideológico que pone lo sagrado, el respeto y la comunidad como puntos centrales de la convivencia. En este sentido, orden jurídico, sistema ético moral e identidad se conjugan y presentan una concepción y normatividad jurídica particular y diferente.

3.5. El servicio en la comunidad

Uno de los elementos importantes

y que ha dado lugar a la permanencia de las comunidades mayas hasta la actualidad es el servicio y el trabajo comunitario. Las personas se sienten parte de una comunidad porque colaboran con ella en los trabajos que se proyectan y porque llegado el momento asumen cargos de dirigencia en la comunidad.

De esta manera el servicio en la comunidad se presenta en dos dimensiones. La primera es aquella que realizan las personas que ocupan cargos y que se presentan por ello en el nivel político y del poder y por otra parte, la que prestan todos los miembros varones de la comunidad para ejecutar alguna obra infraestructural y de beneficio para todos los miembros de dicha colectividad.

Estos dos niveles de participación están ligados porque ambos posibilitan la permanencia y el bienestar de la comunidad. La permanencia se da en el sentido de que los líderes electos para un cargo al asumir la dirección de las instituciones comunitarias hacen posible y útil el orden jurídico maya. El trabajo comunitario de los demás miembros por otro lado al igual que concretizan unas relaciones basadas en principios morales también, hacen posible que la comunidad obtenga unas condiciones de vida materiales más cómodas.

Por lo expuesto en el apartado anterior debe tenerse en cuenta dos condiciones fundamentales en la vida de la comunidad o de las comunidades aldeanas que se han observado y de que manera se hace posible el trabajo en comu-

nidad o la entrega de dicho trabajo por cada familia. En primer término todos esos preceptos y principios morales que la familia comunica y que en lo esencial es el fundamento de las relaciones sociales es lo que lleva a las personas a entregar su trabajo gratuitamente en la comunidad. Puesto que sólo el trabajo comunitario puede hacer posible el bienestar familiar, ésta debe realizarse y entregarse cuando las autoridades comunitarias lo requieren.

Pero igualmente cuando a un individuo se le pide que asuma algún cargo público en la comunidad, lo acepta porque como parte de esa comunidad debe servirle, así como otros lo han hecho anteriormente y lo harán en el futuro. El servicio puede ser uno de los valores más importantes en las comunidades y es fundamento de la convivencia, del respeto y las relaciones políticas. *"Hay que tener en cuenta a los que trabajan a los que aportan"* (entrevista L.J.Ch:1996).

Es el servicio el que crea prestigio en la comunidad aldeana, pues un hombre que tiene voluntad de cooperar para el bienestar de los demás o de la comunidad, es una persona respetada y de esa manera tiene dominio sobre los demás, es decir tiene poder. Una persona que trata de sobresalir y tener prestigio por otros medios no es tomada en cuenta por la comunidad.

Una manera de fomentar o de crear en los demás, el sentido del servicio es eligiéndolos para los cargos aunque ellos estén en desacuerdo. Es decir la comunidad presiona a los disidentes para que

respeten y experimenten los contratiempos pero también la importancia del servicio en y para la comunidad. Cuando las personas pasan por los cargos entonces llegan a tener una visión diferente sobre la vida comunitaria y el valor del servicio para con la comunidad.

Como ha quedado dicho la segunda forma que adopta el servicio en la comunidad es la entrega que se hace para desarrollar alguna obra de infraestructura. La realización de estos proyectos sin embargo entra por un proceso de consulta y consenso con todos los miembros de la comunidad.

En las comunidades los comités pro - mejoramiento o los demás comités son los encargados de promover la realización de determinada obra. Esta promoción debe pasar por la consulta en sesión comunitaria sobre la importancia de la obra, las posibilidades de realización y por último la aprobación de todos o la mayor parte de los comunitarios. Esta es una fase importante porque con ello, las personas toman consciencia que en determinado momento deberán cooperar en los trabajos que sean necesarios y requeridos por los líderes de la comunidad o por los que presiden los trabajos. *"La gente debe estar de acuerdo en la toma de decisiones en la comunidad. En la realización de algún proyecto la gente debe estar de acuerdo sobre la utilidad del proyecto y la posibilidad de realizarlo"* (Entrevista L.J.Ch.1996).

Por otro lado, en la mayor parte de comunidades cuando se decide realizar alguna obra también se le comunica la

decisión a los miembros de los demás comités existentes en la comunidad y por supuesto al alcalde auxiliar de la comunidad. Todo ello no sólo para informarles de lo que se pretende sino para que opinen y colaboren en la tarea. *"Cada comité tiene su agenda pero toma decisiones en comunidad con las otras organizaciones o instituciones comunitarias"* (entrevista L.J.Ch.1996).

Así cuando el servicio requerido es para un trabajo comunitario, por ejemplo, abrir un camino o introducir agua potable en la aldea, siempre se hace la observación de la utilidad de dicha obra para la comunidad. Cuando algunas personas están en desacuerdo y no quieren servir entonces se trata de conscientizarlos sobre la importancia del trabajo y su cooperación, de esa manera llegar a un consenso en donde todos comprendan, se interioricen y estén de acuerdo a entregar trabajo o cooperar con recursos materiales. *"Cuando hay gente que no quiere dar trabajo o colaborar, entonces se le motiva para que lo haga"* (entrevista L.J.Ch:1996). *"Alguien que no quiere colaborar se le convence que no hay mucha gente que no quiera colaborar"* (entrevista T.S:1996).

Las ideas sobre el trabajo comunitario, sin embargo ha cambiado en algunas personas. Existen ciertos individuos que reniegan a entregar su trabajo aduciendo que ninguna de las autoridades aldeanas tiene la suficiente calidad para obligar a los comunitarios a trabajar gratuitamente. En este sentido algunas personas han acudido a las oficinas de Derechos Humanos a denunciar, según

ellos, los abusos de que son objeto por los alcaldes auxiliares o presidentes de comité. *"Los que van con Derechos Humanos dicen que no hay ley que los obligue a dar trabajo en la comunidad"* (entrevista A.G:1996).

Ante esta realidad surgida en las comunidades, algunas personas y autoridades afirman: *"No cualquier cosa se puede reclamar en Derechos Humanos. Salarios sí se puede, pero los derechos en faenas que es para la comunidad no se puede"* (Entrevista T.M:1996) *"Es bueno los Derechos Humanos pero si alguien abusa sobre otro, por ejemplo: pidiendo dinero para él, pero si es para la comunidad el dinero que se pide, no puede ser que alguien se queje por eso"* (entrevista A.G:1996)

Las ideas sobre la participación en la comunidad y los valores que algunas personas manejan se han transformado por la introducción en las comunidades de nuevas instituciones que manejan visiones diferentes de la realidad. En todo caso, parece ser que es una minoría la que ha adoptado esta nueva forma de entender las relaciones sociales. En algunas comunidades al contrario las personas que han salido de éstas para estudiar regresan para colaborar con las comunidades. Algunos probablemente ya no entregando trabajo en faenas pero si de acuerdo a los nuevos conocimientos que traen.

La mayor parte de las personas o miembros de la comunidad están conscientes de la importancia del trabajo que realizan y saben que ello será útil para los demás miembros de la comunidad y

para aquellos que han de venir después de ellos. Por eso las personas manifiestan que las obras serán útiles para sus hijos y para sus nietos. De esta suerte el trabajo que ellos aportan y del esfuerzo que realicen depende el bienestar de sus descendientes y está en juego la continuación de la tradición comunitaria y los preceptos normativos que posibiliten las relaciones entre los individuos. Por eso lo que hoy se hace es parte de un largo proceso de vida que se inició en épocas remotas y que por ello mismo y sobre esa base debe continuar.

En conclusión podemos afirmar que en la vida comunitaria tiene un alto valor el servicio, pues alrededor de él se construye el bienestar material de los individuos y de las familias. Ese servicio afortunadamente, está basado en valores fundamentales que invitan al hombre o a los habitantes, a vivir en armonía con su medio social. En todo caso, todo ello es el fin último y por ello no siempre se hace posible. Así todo lo moralmente bueno no siempre es lo cotidianamente realizado, pues existen múltiples factores internos o externos que influyen en su realización o no realización.

3.6. La resolución de conflictos

Como se ha afirmado los mayas basan sus relaciones sociales sobre principios morales cuya base fundamental es el respeto a lo sagrado y la comunidad. Ello no significa sin embargo, que en las comunidades no surjan conflictos por diversas razones y circunstancias concretas. Cuando ellas aparecen, son las insti-

tuciones locales y principalmente el alcalde auxiliar encargado de mediar entre las partes y en cierto momento de imponer las penas. Los alcaldes auxiliares son mediadores en los problemas comunitarios y familiares. Los auxiliares concientizan a las personas sobre la moral y los antepasados, lo que la gente debe respetar. *"Cuando una persona resuelve su problema ante un auxiliar se quita un peso de encima, se siente bien con él mismo y con su comunidad"* (entrevista S.Ch.1996).

En el campo de las faltas y los delitos es poco lo que pueden hacer los alcaldes auxiliares para resolver los conflictos pues el estado ha impuesto su normatividad. Entonces cuando alguna persona incurre en algún caso de delito, el alcalde auxiliar en la mayor parte de los casos solamente funciona como policía que entrega a los delincuentes a los juzgados. Sólo cuando las personas incurrir en faltas menores entonces el alcalde auxiliar interviene para mediar el conflicto pero si éste no se resuelve necesariamente la gente se remite o es remitido al juzgado.

"Hace unos cuantos años, cuando aún existían patrullas de autodefensa en la comunidad, una persona siempre usaba mi terreno para amarrar una cabra. El animal hacía daño a los sembrados del lugar y por eso en una ocasión cuando mi hija se dio cuenta que la cabra estaba en el lugar, entonces ella cortó el lazo con el que estaba amarrado el animal. Cuando el dueño se dio cuenta de todo esto, dio parte a los vigilantes de ese día, luego me mandaron a llamar. En la garita los patrulleros y el alcalde auxiliar me preguntaron porque había cortado el lazo y

me dijeron que nos arregláramos en paz y yo le conté todos los daños que había ocasionado el animal en mi terreno. Entonces ellos nos dijeron que nos arregláramos allí o si no nos traerían al pueblo (con el juez). Yo le ofrecí al señor, reponerle el dinero del lazo, diez quetzales que era un precio justo. El sin embargo no quiso recibir la reposición sino quería ir a San José Poaquil con el alcalde para que él me pusiera un castigo" (entrevista: A.G.1996).

El párrafo anterior nos muestra, que la autoridad constituida en la comunidad, realmente no tiene poderes judiciales en la comunidad. En algunos casos cuando intervienen solamente, son mediadores en la resolución de conflictos, pero no tienen poder para imponer una sanción. El reconocimiento del derecho maya, entonces, se hace difícil en estos casos porque el derecho positivo no ha dejado casi ningún espacio de actuación y desarrollo a las formas de impartición de justicia creadas por el derecho maya.

Al contrario de lo descrito, cuando se observan las formas organizativas existentes en las comunidades, la forma en que estas se construyen y las actividades que desarrollan, se puede ver de mejor forma el funcionamiento y la existencia del orden jurídico maya. Pueden observarse los procedimientos y las normas construidas para lograr la organización y el trabajo comunitario al igual que las formas de resolver los conflictos surgidos alrededor de dichos contenidos, (la organización y el trabajo).

En todo caso, cuando surgen los

conflictos en cualquier momento de las relaciones sociales, en primera instancia, se busca el consenso y el diálogo, es decir darle una solución al problema y no tanto imponerle un castigo al transgresor o la persona que no cumple sus deberes para con la comunidad. Esto no significa que las comunidades no hayan elaborado formas específicas para sancionar a una persona que no cumple con sus deberes. Por ejemplo la sanción más utilizada es la denuncia pública, (por lo menos en San José Poaquil).

"En una de las aldeas se dio el caso de una persona que en estado de ebriedad, tuvo un altercado con el alcalde municipal de San José Poaquil. Luego de un tiempo la comunidad se percató, de que el alcalde municipal ya no mandaba ningún tipo de ayuda para esta comunidad, lo cual las personas lo interpretaron como una forma de represalia en contra de dicha aldea por lo que había sucedido. En una sesión celebrada después de todo esto, se llamó a la persona que había cometido la falta y se le acusó delante de todos los presentes por los inconvenientes que su actitud le había acarreado a la comunidad. Junto a ello se le obligó a disculparse delante de toda la comunidad" (Entrevista: S.C.1996). Aunque aparentemente dicho castigo no solucionó el problema surgido pues la otra parte ofendida (el alcalde municipal) no actuó o no tuvo conocimiento del castigo, ello si fue efectivo en el sentido de la utilización de la vergüenza como un mecanismo para sancionar a los que contravienen las normas de relaciones sociales y comunitarias.

En algunas comunidades sin embargo, se han implementado otras for-

mas de sanción en donde se priva de su libertad a las personas que no cumplen con sus deberes para con la comunidad. De esta suerte en una de las aldeas del municipio estudiado se afirma que existía una cárcel en donde se ponía en prisión a las personas que no hacían los trabajos requeridos por las autoridades. *"En ... en tiempos anteriores tenían una cárcel y tuvieron preso a un señor porque no cumplió con su obligación de servicio en algún trabajo para con la comunidad. Lo tuvieron preso una noche y un día. El joven que encarcelaron era ciego, el alcalde se enojó porque encarcelaron a esta persona. A los alcaldes auxiliares se les ha dicho que no pueden amarrar ni pegar a nadie" (entrevista: A.A.1996).*

Como puede observarse entonces las autoridades comunitarias han desarrollado y en otros casos han adoptado del sistema estatal formas específicas para sancionar a las personas que transgreden la normatividad jurídica establecida. Pero en el último caso descrito, se observa que los alcaldes auxiliares no poseen toda la potestad para ejercer esos mecanismos creados. El caso citado también muestra la transgresión a los derechos humanos de una persona incapacitada.

Junto a las dos formas de sanción descritas probablemente otra de las más utilizadas es la exclusión de la comunidad. Es decir cuando una persona no cumple con su deber para con la comunidad ella es sancionada por medio del silencio o la omisión que le guardan los demás miembros de la comunidad. En la realización de alguna obra de infraestructura por ejemplo esta persona se

queda sin recibir el beneficio de dicho proyecto. En las fiestas por otro lado también queda excluido al igual que en las relaciones cotidianas. De esta manera cuando ella se siente fuera de su comunidad debe necesariamente volver y disculparse con la comunidad por la actitud asumida. La exclusión es una forma muy efectiva de sanción puesto que las personas desde su niñez son educadas para vivir en comunidad y cuando son apartadas de ella entonces experimentan un estado de inseguridad y de incoherencia que necesariamente los lleva a volver por cualquier medio a su comunidad.

Podríamos aducir por todo lo descrito que la exclusión como sanción hace referencia, en el caso de las comunidades mayas, al valor que dichas personas le han otorgado a esta forma de convivencia. Es decir, si lo más importante, lo más valioso e imprescindible es la vida en comunidad, entonces al individuo que no lo valora se le excluye y de esa manera toma conciencia de su deber para con la comunidad. En otros sistemas jurídicos sin embargo, la comunidad no tiene importancia y las relaciones no se establecen a partir de este criterio organizativo, entonces la exclusión en dichas sociedades no tiene ningún sentido de sanción ante una falta cometida. En sociedades diferentes a la maya, la sanción sin embargo también está basada en los valores que la sociedad mantiene, por ejemplo la libertad individual y los bienes económicos.

Las comunidades mayas sí poseen una serie de mecanismos formales de

sanción que especifican una parte de su ordenamiento jurídico particular. Junto a ellas existen también normas específicas que delimitan las relaciones sociales. Las formas de sanción, sin embargo, no son específicas a determinado campo de las relaciones sociales u orden jurídico sino son aplicados de forma indiscriminada. Por ejemplo se aplica en muchos casos la misma sanción para una persona que comete una falta contra otro individuo y aquel que comete faltas contra la comunidad. En otros campos de las relaciones sociales seguramente existen otras formas de sanción.

Ante la intromisión del estado en el orden jurídico maya, éste ha creado mecanismos para hacer entender a los miembros de las comunidades que las instituciones como los juzgados son formas de castigo o sanción en sí mismas y no espacios para dilucidar y resolver los problemas surgidos. Así, cuando una persona comete una falta y por diversas circunstancias no responde a las normas comunitarias, entonces se le avisa que se le impondrá como "*castigo*" el remitirlo al juzgado de la región. De esta manera el juzgado (instancia implantada por el estado) se vuelve parte del orden jurídico maya pero sólo como figura de sanción.

3.7. Valores y normas, la complejidad de su existencia

El orden jurídico maya, como ha quedado dicho en otra parte de este artículo posee como elementos referenciales de su existencia lo sagrado y la comunidad. En las entrevistas realizadas siempre se observa que la referencia a

Dios es la base o el por qué las relaciones sociales deben tomar determinada forma. Es decir, Dios, es quien juzga los actos humanos es también el ser que pide a los hombres actuar de determinada forma. Pero el mundo de lo sagrado, para los mayas, no está habitado únicamente por Dios sino también por los humanos y las demás especies animales, naturales y los espacios que habitan los hombres. La comunidad y su territorio forman parte de ese mundo sagrado al igual que la autoridad y las instituciones creadas. La sacralización de la autoridad por ejemplo, se simboliza en la elaboración de altares en los hogares de los alcaldes auxiliares y en donde, junto a objetos religiosos, se depositan las varas que los acreditan como los líderes máximos de las comunidades.

Aunque no existe o no se realiza ningún ritual específico de carácter religioso en la toma del cargo, ni en otro momento, el altar en los hogares es lo que simboliza esa sacralización de la autoridad. Por otra parte, en el discurso se observa también que las relaciones sociales y la forma de su existencia son una manera de manifestación de lo que Dios quiere y de lo que los antepasados -también sagrados- han dejado para sus predecesores. En este caso la comunidad como forma de organización social es elaboración humana pero también es la voluntad de Dios, de los abuelos y por ello debe permanecer.

Todo el sustento de las relaciones sociales y de las formas organizativas en este sentido se localizan en las representaciones ético-morales que han desarro-

llado los mayas. Ellas guían a los hombres a actuar de determinada forma para con su comunidad. Es el deber ser lo que prevalece y es el que da lugar para que los hombres permitan el surgimiento de una serie de valores que concretizan el sentido ético-moral de las relaciones sociales. Es un deber ser que no está basado en la relación con el individuo sino con la comunidad, esto es una especificación muy importante para entender el orden jurídico maya.

Por otro lado, cuando se les pregunta a las personas por qué realizan determinado acto de esa u otra forma, hacen siempre referencia a la costumbre. *"Porque así es la costumbre"*, *"Porque así se ha hecho siempre"*. Inferimos en esas respuestas que las personas aluden a los antepasados como creadores de lo que hoy se vive y por eso se debe seguir viviendo como lo hicieron los antepasados -las formas de comportamiento, las formas de resolver conflictos, los rituales.

Esta manera de concebir lo jurídico hace entender que la legitimidad de los actos y de las formas de proceder en sociedad, están contenidas en el pasado. Es lo histórico lo que hace útil o aceptable determinada forma de actuar o resolver los problemas surgidos. Es lo que se ha hecho en el pasado lo que da autoridad a los hombres y a las instituciones a exigir determinada forma de relacionarse entre los hombres, las familias y las instituciones comunitarias. Es el pasado y la tradición contenida en ella lo que da autoridad a los hombres y las instituciones a sancionar determinado acto reprobado por la comunidad.

La legitimidad del orden jurídico también está contenida en la comunidad. Pero esto, no en el sentido de que la comunidad (el pueblo) el soberano que ha escogido a sus representantes, los cuales se constituyen en una institución para dirigir a la sociedad. Es decir, la comunidad comparte en su totalidad todos los contenidos del ordenamiento jurídico. La comunidad tiene plena conciencia de que las normas, las sanciones, las formas de relación que se han establecidos son buenas y útiles para todos los miembros del conglomerado que la vive y respeta. No existe una institución específica que determine y afirme lo que es aceptable o inaceptable en las relaciones sociales sino, es la comunidad imbuida del sentido positivo de sus normas la que decide seguirlas.

Los trabajos comunitarios por ejemplo, la mayor parte de la gente los realiza porque saben que ello es bueno para sí mismo y su comunidad, no porque sea una obligación dirigida directamente a la persona como ciudadano y emanada de un órgano supremo. La gente realiza determinado trabajo porque la comunidad así lo ha determinado mediante el consenso, y acata los procedimientos y las normas porque sabe que la tradición así lo determina y la comunidad ha "*decidido*" asumirla con consciencia.

En todo caso siempre existen instituciones que dirigen y hacen posible que la vida no se torne caótica y que las normas establecidas en la costumbre sean objetivizadas y útiles para el desarrollo y las relaciones en la comunidad. Las

alcaldías auxiliares y los comités de las comunidades son los que asumen este papel, pero como se ha dicho, ellos son dirigentes y mediadores en las relaciones que se establecen. No son entes supremos que imponen el sistema jurídico y las normas que deben respetarse o acatarse. "*Se le llama la atención, en las reuniones, a las autoridades que no hacen bien su trabajo. Pues un cargo se asume porque es obligación ante la comunidad y ante las autoridades y ante Dios. El quien no es cristiano no es así (no acata las normas)*" (entrevista:S.F.1996).

La formalización de esta normatividad está en la tradición y en las instituciones políticas aldeanas y municipales existentes. Así aunque las normas y el sistema jurídico no estén escritas, aunque no tengan un cuerpo legislativo que los haga "*valederos*" existe la comunidad, las "*autoridades*", tradiciones y la experiencia histórica que las hace valederas. La normatividad vista así es atribuida a la comunidad y a lo sagrado y ellos son los fundamentos ideológicos que le dan su formalidad.

En el liberalismo el hecho jurídico de un sistema normativo lo establece el estado. Entre los mayas lo jurídico surge y se hace posible por la tradición, la comunidad y es regulado por las instituciones comunitarias.

De esta suerte los mayas reconocen una serie o un complejo de valores ético-morales de los cuales se desprenden y nacen normas que cambian y se desarrollan según contextos determinados. Esos valores son especialmente el respeto, el tra-

bajo, la cooperación, la solidaridad, la obediencia. Las nociones que la gente tiene de cada una de ellas son necesariamente ético-morales, porque aluden al deber ser para con la comunidad. En el ordenamiento jurídico, el trabajo por ejemplo hace referencia a la cooperación para el bienestar de la comunidad. El respeto y la obediencia de los preceptos dados por los mayores, por las autoridades y dejada por los antepasados, es en su esencia moralizador porque invitan a una conducta estable y de consideración.

Ahora bien, la existencia de este complejo de valores, debería llevar a una serie normativa dividida por niveles y áreas específicas como está desarrollado y dividido el derecho estatal por ejemplo. En el caso de los mayas, la normatividad seriada no existe. Claro, a excepción de "xajan" pero que en la actualidad es regulada solamente por la familia y en algunos casos por la comunidad, pero no por las autoridades comunitarias.

Existen algunas normativas específicas en cuanto a la elección de autoridades, por ejemplo sobre el número de

miembros de los comités o de las auxiliaturas, sobre quiénes deben elegir a las autoridades comunitarias o quien tiene el poder de convocatoria en la comunidad. Pero aparte de ellas, las personas en sus relaciones se guían por pautas de lo que es bueno y malo para su comunidad y las personas con quienes establece relación. Todo esto sin embargo está dicho solamente para aquellas relaciones que establecen a partir del trabajo comunitario y para la elección de autoridades.

Por último el orden jurídico maya despliega según el momento, una serie de valores que accionan a los individuos a actuar de determinada forma. Todos estos valores y su formas de ejecución son reconocidos en la tradición. Es decir cada persona sabe actuar de determinada forma porque la experiencia histórica lo guía. Las pautas de conducta entonces están formalizadas en esa tradición, pero estas son pautas generales. Por eso se afirma que el derecho indígena está codificado en la tradición oral, es decir en la experiencia histórica de la comunidad.

CONCLUSIONES

Queda expuesto en los apartados anteriores, cómo la organización comunitaria en San José Poaquil, se rige por normas del derecho indígena y cómo esas normas o reglas que regulan las relaciones sociales están basadas en contenidos y representaciones propias de los mayas o del pensamiento maya. Así podemos darnos cuenta que lo sagrado y la comunidad inducen a la gente a observar una moral aplicable en las relaciones con los demás. Se ha afirmado que identidad, moral y orden jurídico se relacionan y se confunden en la cotidianidad: cuando los hombres eligen a sus líderes, cuando trabajan para mejorar las condiciones de vida de la comunidad, cuando entran en conflicto o cuando festejan algún logro de la misma comunidad. Las relaciones que se entablan en todos esos momentos están basadas en la costumbre, la cual forma parte de la historia y la memoria de la comunidad. La gente actúa de una o de otra forma no sólo porque cree que eso es lo bueno sino porque esa es la forma y la manera de relacionarse aceptada por la comunidad, dejada por los antepasados y ordenada por Dios o cualquiera de las divinidades nuevas y ancestrales que los mayas reconocen.

Junto a todo lo expuesto, sólo queda destacar tres particularidades que presenta el orden jurídico maya en su existencia

actual. Primero se quiere hacer presente la forma en que las instituciones locales se organizan para hacer posible el orden jurídico maya en las comunidades aldeanas. El segundo punto es la intención de destacar la diferencia entre organización comunitaria local y orden jurídico maya. Por último se apuntan algunos elementos en cuanto a la relación entre orden jurídico maya y derecho estatal.

1. Es importante resaltar que en las comunidades, las instituciones existentes han logrado establecer campos de jurisdicción en cuanto a la relación con la comunidad y la organización del orden jurídico. Es decir, el alcalde auxiliar, es el encargado de regular el orden jurídico y la normatividad en la comunidad y no se encarga nunca de la ejecución de trabajos comunitarios. El alcalde auxiliar llama a la gente a participar y cooperar, a entrar en consenso sobre determinado proyecto o problemática, propone a la comunidad cooperar económicamente, impone sanciones a los que incurren en faltas contra alguna persona particular o en contra de la comunidad, invita a la gente a participar en la elección de las autoridades etc. Por último el alcalde auxiliar es el representante de la comunidad ante las instancias foráneas y demás comunidades.

Los comités pro-mejoramiento o de

trabajos específicos en cambio, se encargan de dirigir la ejecución de los trabajos infraestructurales y recreativos en la comunidad.

Los comités no tienen autoridad, a excepción de que la auxiliatura se lo conceda, es decir, que le otorgue potestad de asumir poder político en la comunidad. Cuando un comité pro-mejoramiento decide realizar algún trabajo, necesariamente debe comunicarlo a la auxiliatura y no tiene potestad para convocar a la población. Esta división de las tareas también ha hecho posible, en dichas comunidades aldeanas, la formalización y organización de su sistema jurídico local.

Los valores y los principios normativos son inculcados y determinados en su aplicación por la auxiliatura. La ejecución de tareas y trabajos -realizados bajo la normatividad maya- queda en manos de los comités, ambas instituciones se ayudan y se complementan en la conformación del sistema normativo local, que es parte del orden jurídico maya.

2. Existe confusión en cuanto a si el derecho maya es común para todas las comunidades mayas existentes, o si en cambio, cada comunidad posee un ordenamiento jurídico particular. A ello puede responderse que el orden jurídico maya es común a todas las comunidades en tanto cada una de esas pequeñas comunidades responde a un orden jurídico igual en su filosofía, concepciones y origen. Es decir, si lo sagrado y la comunidad son fundamentos de las relaciones sociales en el derecho maya ello es aceptado por todas las comunidades mayas existentes.

Por otra parte, el derecho maya es amplio en el sentido de que cada comunidad organiza a nivel local el orden jurídico maya. De este modo crea normas y procedimientos pero en relación a valores manejados por todo el sistema jurídico. Es decir existe una organización comunitaria que responde al orden jurídico general. Al observarse desde una perspectiva amplia puede verse que las normas de las comunidades y sus formas de organización coinciden en muchas maneras y muchos sentidos. Lo expuesto en el punto uno de estas conclusiones reflejan cómo las comunidades de San José Poaquil se han organizado para hacer factible el orden jurídico maya. Esta forma de organización puede ser diferente pero también en muchos puntos similares a la forma de organización desarrollada por otras comunidades.

El ámbito de jurisdicción que cada comunidad tiene para aplicar las normas nos demuestran que ésta sólo es parte de una forma de organizar la aplicación del orden jurídico maya. Así, se puede afirmar que la jurisdicción de la normatividad maya es comunitaria. Es decir, una comunidad organiza un sistema local basado en su territorio y su población. Un alcalde auxiliar y un comité sólo actúan en un espacio determinado y no sobre la población y el territorio de otra comunidad. Todo esto es importante porque determina los campos de funcionamiento del orden jurídico maya y hacen entender que en la actualidad es importante poner atención sobre las comunidades aldeanas y municipales para comprender y respetar el orden jurídico maya.

En definitiva puede afirmarse que

el orden jurídico maya constituye una unidad, pero que como todo orden jurídico se organiza para ser efectiva y esa organización está basada en la comunidad y en otros casos probablemente en la familia. Aparte de ello puede existir confusión en cuanto si las normas del derecho maya son iguales para todas las comunidades, esto es es difícil de precisar porque no existe un cuerpo normativo específico que pueda identificar el orden jurídico maya. Existen valores y un sistema moral común para todas las comunidades desde donde probablemente se construyan normas específicas. Hay claro, normas generales y bien especificadas como el "xajan" y el "awas" o "akwas", pero que están siendo relativizados por algunos miembros de las nuevas generaciones de mayas. En todo caso ello demuestra el valor y la consistencia histórica de dicho orden jurídico.

3. La complejidad que se observa en la existencia del orden jurídico maya, no se da sólo porque un sistema jurídico sea en sí mismo complejo sino en el caso del derecho maya, esta complejidad y dificultad para estudiarse y comprenderse se acrecienta al observar que el derecho estatal tiene una fuerte influencia y control sobre dicho ordenamiento jurídico.

Encontramos en primera instancia un total desconocimiento de lo maya por parte del estado guatemalteco. Todo ello en consecuencia nos hace ver que el estado también ignora la existencia del orden jurídico maya. Esto que estamos afirmando no es un primer descubrimiento porque es evidente que, el racismo y la discriminación en contra de los mayas ciega al estado y su clientela y los limita a observar la sociedad compleja en que se encuentran.

Por otra parte ese desconocimiento destruye el orden jurídico maya porque entonces el estado implanta el derecho nacional a ciudadanos y no a comunidades o pueblos constituidos históricamente y que tienen su propia forma de regular las relaciones que establecen en su interior y con los demás grupos sociales.

De esa manera el derecho estatal destruye hasta cierto punto, la normatividad maya y la concepción que ella representa. Limita el orden jurídico maya a los campos menos "peligrosos", pero no porque el estado así lo tenga determinado sino porque desconoce que los mayas tienen formas específicas de normar sus relaciones. En el campo del derecho penal, probablemente, es en donde el estado ha penetrado más y no ha dejado ningún espacio a los mayas para resolver sus propios problemas, también lo ha hecho así en lo administrativo y seguramente en otros espacios no identificados en este trabajo.

Además de ello, el estado posee instituciones específicas que destruyen y relativizan el orden jurídico maya, por ejemplo la escuela y los medios de comunicación. Estos órganos, impulsan la destrucción no sólo de la normatividad maya sino también de su identidad. Muchos individuos miembros de las nuevas generaciones aceptan su estatus de ciudadanos libres, lo que significa dejar a la comunidad y su espacio y con ello pretender la falta de razón del orden jurídico maya y de las relaciones comunitarias.

Pero cuando el estado logra reconocer que los mayas también poseen formas específicas de normar sus relaciones sociales, entonces pretende regular

esa normatividad y decidir lo que en ella es bueno o malo, aceptable o inaceptable. Así en el acuerdo de identidad y derechos de los pueblos indígenas se concluye que el gobierno *"promoverá ante el legislativo el desarrollo de normas legales que reconozcan a las comunidades indígenas el manejo de sus asuntos internos de acuerdo a sus normas consuetudinarias, siempre que éstas no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional, ni con los derechos humanos internacionalmente reconocidos"* (Acuerdo de identidad... VI.E.3: 1995).

Las objeciones que presenta esta parte del acuerdo nos demuestran hasta qué punto el Gobierno de Guatemala acepta la existencia del orden jurídico maya. Ese punto, como es evidente no se extiende demasiado desde el momento en que el estado se abroga el derecho y la facultad de decidir lo que en el derecho maya es razonable, mientras que el derecho nacional goza de una discreción incontrolada en sus normas. Ello es un hecho grave en las relaciones entre ambos sistemas jurídicos porque uno sigue pretendiendo el manejo y control del otro cuando al contrario debería de existir amplia libertad para cada uno de ellos. El análisis de este caso demuestra igualmente, que las pretensiones mayas de conformar una nación multicultural, democrática y respetuosa, debe pasar muchas pruebas y obstáculos que interponen el estado y las grupos dominantes en Guatemala. Es decir, no se

puede construir una sociedad multicultural sin libertad cultural y libertad para vivir la identidad.

Otra falla general que contiene el acuerdo de identidad es cuando pretende entender el orden jurídico maya como un simple espacio en donde se reúnen normas. Así en todos los puntos a este respecto se habla solamente sobre las normas consuetudinarias pero jamás se entiende el orden jurídico maya como un sistema complejo que contiene una concepción filosófica, jurídica organizativa y normativa. Por ejemplo en uno de los puntos a este respecto se afirma que el gobierno desarrollará los *"mecanismos que otorguen atribuciones a las autoridades comunitarias para que señalen las costumbres que constituyen su norma interna"* (acuerdo de identidad... IV.E.4.i.1996).

Con ello el Gobierno sólo pretende saber y sancionar cuáles son las normas del derecho indígena que pueden ser aprobadas y las que no merecen ser legalizadas, porque están en contra del derecho estatal. Al estado no le interesa saber cual es el fundamento histórico, conceptual y filosófico del derecho maya pues lo que pretende es controlar y manipular este orden jurídico. Cuando el estado observa de esta manera la relación entre el derecho maya y el derecho nacional crea grandes barreras, como se ha afirmado, y con ello agrava mucho más la existencia del orden jurídico maya.

BIBLIOGRAFIA

- ASIES. **Exploración sobre derecho consuetudinario en áreas indígenas de Guatemala.** Guatemala 1993.
- Arispe y Serrano (Compiladores) **Derecho Indígena.** IIA. UNAM. México 1993.
- Bunzel, Ruth. **Chichicastenango.** Publicaciones No. 41. Seminario de Integración social. Guatemala 1981.
- Cabarrús, C.R. **La cosmovisión k'eqchi' en proceso de cambio.** UCA. San Salvador 1977.
- Centro de Estudios de la Cultura Maya. **Derecho Indígena.** Serviprensa Guatemala 1994.
- Comisión Andina de Juristas. **Derechos Humanos y servicios legales en el campo.** Lima 1987.
- Correas, Oscar. **La teoría general del derecho frente al derecho indígena.** Crítica jurídica 14 III. UNAM, México 1994.
- Curruchiche, Miguel Angel. **Discriminación de la población indígena en el ordenamiento jurídico guatemalteco.** Cholsamaj, Guatemala 1995.
- Dandler, Jorge. **Hacia un Orden Jurídico de la Diversidad.** en: Crítica Jurídica 14III. UNAM México 1994.
- Esquit, Edgar y Carlos Ochoa. **El respeto a la palabra, el orden jurídico del Pueblo Maya.** CECMA, Guatemala 1995.
- Hart, H.L.A. **El Concepto de Derecho.** Editorial Nacional, México 1978.
- Heller, Agnes. **Historia y vida cotidiana.** Grijabo, México 1984.
- Flores Alvarado, Humberto. **El derecho de la Costumbre.** INIAP. Guatemala 1993.
- García Ruiz, Jesús. **Historia de Nuestras Historias.** IRIPAZ. Colección Palabras del Venado No. 1 Guatemala. 1992.
- Ochoa, Carlos. **Los contextos actuales del poder local.** IRIPAZ, F. EBERT. Guatemala 1993.
- Padilla, Luis Alberto. **Derecho Consuetudinario y estructura del poder local.** Revista de la Universidad de San Carlos USAC. No 5. marzo 1989.
- Recasens S, Luis. **Tratado General de Filosofía del Derecho.** México 1991.
- Reina E. Rubén. **La ley de los santos.** José de Pineda Ibarra. Guatemala 1973.

Stavenhagen Rodolfo y D. Iturralde. **Entre la ley y la costumbre**. III Mexico 1990.

Willemsen Diaz, A. **Ambito y Ejercicio Eficaz de la Autonomía interna y el autogobierno para los pueblos indígenas**. Revista de IRIPAZ

Wray, Alberto. **El derecho consuetudinario de los pueblos indígenas en el**

contexto de un orden jurídico plurinacional. Centro de Investigaciones sobre Derecho y Sociedad.

Acuerdo sobre identidad y derechos de los pueblos indígenas. Suscrito por el Gobierno de Guatemala y la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca. Cholsamaj, Guatemala. 1996.

ETNIA, IDENTIDAD Y GENERO

Ruth Piedrasanta*

Introducción

Me parece conveniente iniciar estas líneas planteando de entrada el marco de discusión de las ideas e inquietudes en el cual, según mi criterio, se ubica actualmente el tema de género, es decir y si se prefiere llamarle así, se trata de algunos señalamientos preliminares para precisar el enfoque que puede dársele a nuestro sujeto en cuestión.

a.1 Constataciones

En un primer momento partimos de la constatación de dos afirmaciones más o menos explícitas, pero comunes en los días que corren:

- 1) somos un país pluriétnico y
- 2) vivimos un momento particular de nuestra historia donde se están definiendo las identidades de los grupos sociales que integran nuestro país.

Estas afirmaciones, lejos de ser só-

lidas certidumbres, abren una serie de interrogantes.

Con respecto al primer punto por ejemplo ¿qué significado se le asigna al término pluriétnico? ¿qué alcances reales puede tener la utilización del mismo en nuestro país?, ¿cuáles han sido los factores que obligaron su uso?

Asimismo, si intentamos explorar un poco más, valdría también preguntarse acerca de las ideas sobre la relación: identidad/proyecto social (nacional o no) que aparecen ligadas en torno a lo pluriétnico. Es decir, ¿de qué se trata una Guatemala pluriétnica a nivel de proyectos sociales? ¿Es un grupo de etnias distintas con identidad y proyectos bastante diferenciados (incluyendo eventuales proyectos de autonomía política) o son numerosas etnias no tan distintas y con proyectos similares, comunes o no?. Asimismo ¿es que estas identidades étnicas en realidad están articuladas entre sí o se mantienen relativamente independientes? Por otra parte, dentro de la ló-

* Antropóloga. Investigadora AVANCSO. Estudios de maestría en Antropología Médica (DESENAH en México) y actual Doctorante en la Universidad de París X-Nanterre.

gica de este cuestionamiento, cabría entonces demandarse si los ladinos pueden ser considerados como una etnia más y en el mismo sentido qué pasaría con la diferencia blanco (criollo) ladino y otras similares que, en un país de estratos como el nuestro, también funcionan. Más aún, ¿es que los diferentes grupos mayances pueden ser asumidos como una sola etnia? y al cabo uno acabaría cuestionando si es que la discusión en torno al país plural que somos puede mantenerse únicamente en términos de identidades étnicas.

En esta misma tónica y cualquiera que fuese el caso en las respuestas a las preguntas formuladas arriba ¿podrían existir otros tipos de articulación entre nación y etnia y más precisamente entre un proyecto nacional y los propugnados por otros grupos sociales étnicos o no?

En lo que concierne a este momento particular de la historia de Guatemala donde se requiere definir (o más bien *redefinir*) las identidades de los diferentes sectores, también me parece válido interrogarse ¿hasta qué punto es posible establecer un proyecto nacional viable? y paralelamente ¿qué tipo de proyectos han aparecido o se han expresado en la actualidad?

Luego de esta primera ronda de cuestiones en debate, es preciso abordar otro aspecto de importancia, me refiero a las relaciones que históricamente se han establecido entre los diferentes grupos sociales y etnias en Guatemala. Dichas relaciones, en base a los hechos, tienden en general a considerarse con-

flictivas. Sin embargo aclaro, por conflictivo no entiendo aquí una pura oposición asimétrica, radical o irreductible, ni por relaciones sociales conflictivas, relaciones que impliquen un puro enfrentamiento. Lejos de ello, pues dentro de los tipos de relaciones conflictivas pueden establecerse distintos matices. Así, hallamos relaciones de oposición, de articulación e incluso de transacción. Además, aunque alguna de estas variantes pueda dominar, no se excluye la presencia y a veces importancia que juegan las otras. De hecho las relaciones conflictivas siempre suponen una cierta complementaridad, no como uno se inclina a creer, una pura exclusión. Este ser complementarias significa que entre ellas se establecen múltiples puntos de enlace (de mayor o menor envergadura) y entre los grupos que participan de las mismas, un cierto número de transacciones (arreglos de mutuo interés y beneficio).

Dentro de la serie de relaciones conflictivas en nuestro país, la más evidente y comentada es la establecida entre indígenas¹ y ladinos sobre todo a nivel de identidades, pero también de proyectos (reales, potenciales e imaginarios).

Ahora bien, visto solamente desde el ángulo de la literatura antropológica más conocida en nuestro medio, se observa que de manera por demás paradójica, aparece descrito con mayor énfasis, quiénes son los indígenas, su forma de vida, su identidad cultural. Por el contrario, lo escrito sobre ladinos, en tanto tales, resulta escueto. Su definición, es planteada en términos negativos. Se le

identifica por lo que no es, poniéndole en necesaria relación con lo indígena. Esta definición de la identidad en negativo, tiende a limitar el análisis del sujeto ladino. Por otra parte, si algo implican ambas definiciones, de cualquier modo que se planteen manteniéndose en estos términos es su imbricación. El uno (ladino o indígena) aparece en relación al otro. Sin embargo, la relación subrayada es la de permanente oposición, dejando de lado las demás variantes que también, antes como ahora, se han establecido.

Asimismo, dentro del grupo de relaciones conflictivas, un lugar importante es ocupado por las existentes entre la ciudad y el campo. La diáda rural - urbano, en nuestro país como en el resto del continente, implica marcadas diferencias en cuanto a nivel de vida, mejoras y promoción sociales (posibilidad de mayores ingresos, acceso a más servicios educativos, de vivienda, etc.) y por supuesto a otros parámetros de consumo e incluso a una mayor disponibilidad alimenticia, lo cual ha producido el éxodo ya conocido por todos. Sin embargo, esta relación conflictiva entre lo rural y lo urbano a nivel de la población, no aparece en términos de pura oposición, al contrario, se halla atravesada por numerosos puntos de articulación. Su propia existencia obedece a una obligada simbiosis de ambos.

No es el mismo caso por cierto, entre las clases sociales (campesinos, trabajadores, clases medias y altas), las cuales en nuestra sociedad son tan marcadas y tan opuestas, además de integrar elementos propiamente capitalistas y

otros heredados de la colonia. No obstante, a pesar de que la tónica de estas relaciones pueden caracterizarse por una fuerte oposición, también entre las clases opera un cierto número de intercambios y transacciones que el análisis de lo social predominante en una cierta época, ha tendido a dejar de lado. Hasta aquí lo referente a la enumeración de las relaciones conflictivas en el nivel macrosocial.

Por su parte en el nivel microsocioal aparece en un primer plano la relación hombre / mujer que en toda sociedad se plantea si no en su totalidad, si en forma abrumadora, como un grupo de relaciones asimétricas, donde la mujer ocupa una posición subordinada o en cualquier caso, menos deseable que un varón. Por otro lado, en toda sociedad se asignan a los dos sexos funciones diferentes, sobre todo en dos campos fundamentales: el de la reproducción y el del trabajo, de los cuales, los otros aspectos de esta diferenciación sexual, son las consecuencias². En resumen, tenemos que en casi toda la sociedad las relaciones hombre/mujer se hallan marcadas por una disimetría, la cual es sostenida por dos pivotes, la fecundidad y la división social del trabajo, cuyo control es socialmente delegado al hombre. No obstante, Lowi (Primitive Society: 1921), desde tiempo atrás advertía que: *"Las relaciones entre hombre y mujer son múltiples y es peligroso sobreestimar sólo un aspecto particular"*.

Ahora bien, tanto a nivel macro como microsocioal, todos los binomios o trinomios relacionales enumerados se

presentan, a su vez, interrelacionados de modos distintos. Hay indígenas y ladinos, mujeres y hombres en las diferentes clases sociales, tanto en la ciudad como en el campo, no hay más. Las relaciones conflictivas establecidas entre unos y otros, aunque en buena medida pueden caracterizarse como opuestas, en efecto se hallan mucho mejor articuladas de lo que suele aceptarse.

Veamos un ejemplo al azar de las imbricaciones posibles: una familia de Soloma, municipio de Huehuetenango, de cuyos hijos menores de 30 años, 2 se encuentran en los Angeles y Miami respectivamente. Dos mujeres están casadas, una en la comunidad y la otra en la vecina, y de los dos hijos más chicos uno estudia en Huehuetenango y la menor permanece con ellos. El padre de familia es comerciante, tiene un pick-up con el cual mueve su mercancía y su mujer se hace cargo de una tienda en el pueblo, además de atender con ayuda familiar su casa. En este caso cabría preguntarse si es en base a este prototipo, entre otros varios, sobre el cual estamos pensando la indianidad maya actual o si bien en nuestros criterios prevalece una tipificación tan opuesta como excluyente, basada en un modelo sobrepasado ya por las relaciones sociales.

a.2 Sobre la Identidad

Si consideramos la identidad como un sentido de pertenencia a un grupo social, entendido este último en una amplia acepción, bien se trate de identidades adscritas o asumidas, en este trabajo se comparte un criterio planteado

por Berger & Luckman, hace más de 20 años, no porque crea que no hay nuevas y valiosas aportaciones, sino porque considero que nos brinda una buena puntualización de algunas cuestiones que nos ocupan.

"La identidad constituye un elemento clave de la realidad subjetiva... [y]... se forma por procesos sociales. Una vez que cristaliza, es mantenida, modificada o aún renovada por las relaciones sociales. Los procesos sociales involucrados, tanto en la formación como en el mantenimiento de la identidad, se determinan por la estructura social. Recíprocamente, las identidades producidas por el interjuego del organismo, conciencia individual y estructura social, reaccionan sobre la estructura social dada, manteniéndola, modificándola o aún reformándola. Las sociedades tienen historia en cuyo curso emergen identidades específicas; pero son historias hechas por hombres que poseen identidades específicas". (Berger & Luckman: 1968).

De estas líneas me interesa retener a la identidad vista como parte de procesos sociales en movimiento y por tanto, como manifestaciones que pueden conformar y expresar los cambios de la sociedad. Por otra parte, romper con el criterio de que sólo forma parte de lo subjetivo e ideológico como un ámbito cerrado sobre sí mismo, cuando por el contrario, la identidad opera de manera activa sobre la estructura social y finalmente, la posibilidad de emergencia de nuevas formas de identidades específicas.

Tampoco puede perderse de vista, en este somero resumen, la importancia

que tiene la noción de identidades nacionales, las cuales se acuñaron según los conceptos de nación y estados emergentes durante el siglo XIX. De hecho, la idea misma de identidad nacional conforme a estos preceptos no constituye sólo un referente obligado, sino es a la vez un esquema que en parte resulta anacrónico y que no alcanza a reflejar, ni a integrar, las descomposiciones y recomposiciones sociales de finales del siglo XX.

De hecho en esta parte de América, las identidades nacionales seculares no han logrado alcanzar a imponer una homogeneidad siguiendo un patrón centralista, además evidentemente en la actualidad enfrentan situaciones más complejas y existe un mayor número de actores en la escena social, entre los cuales figuran de forma más activa, los grupos étnicos y las mujeres. Justamente por ello, estamos ante una renovación de los discursos sobre la identidad nacional, para que responda a otras necesidades económicas y socio-políticas presentes en nuestros días.

En lo que respecta a Guatemala, en esta década que corre, aún se maneja la idea de lo indígena como un término que designa una realidad homogénea, lo cual hoy por hoy, ya no corresponde a una identidad global real, no sólo debido a las diferencias interétnicas, sino sobre todo por dos realidades que estando entrelazadas, coexisten problemáticamente, pero manteniendo cierta demarcación. Me refiero por un lado, a las identidades comunitarias tradicionales y por otro, a las nuevas identidades étnicas.

1) En las primeras, el referente local y municipal es fundamental, ello significa, que se es o se pertenece a un pueblo con un nombre y territorio. En el caso de las comunidades tradicionales, en tanto unidades semi-autónomas campesinas, se cuenta con un territorio definido que representa un componente básico para que los diversos grupos étnicos logren mantenerse, guardando un cierto control sobre su cultura e identidad.³ Es en este territorio donde se estructura la lengua y el parentesco y donde el ser mujer u hombre sigue en buena medida parámetros comunitarios y ancestrales.⁴

2) Por su parte lo que aquí llamo *nuevas identidades étnicas* alude a las expresadas por los indígenas que viven en las ciudades, bien sea en Guatemala o en algunos puntos de los Estados Unidos, así como aquellos indígenas que viviendo en sus comunidades ya han seguido otras pautas que las meramente tradicionales.

En estos casos conviene tener presentes algunos procesos concomitantes como serían:

2a.) El paso de una identidad en términos comunitarios a una planteada de manera más individualista, lo que incluye de particular manera a las identidades de género.

2b.) Los cambios en el discurso sobre lo *indígena* y por esto no sólo me refiero a los aportes teóricos sobre la indianidad a partir de los intelectuales de las diferentes etnias (y algunas contribuciones de los no indios al respecto), sino particularmente al discurso iconográfico o al

contenido en el lenguaje coloquial, en donde a nivel popular se manejen más vívidamente las nuevas imágenes desplegadas y proyectadas.

2c) Los cambios en la realidad socioeconómica de los grupos indígenas y por ello me refiero a fenómenos que se han presentado durante los últimos 30 años sobre todo, como lo son un notable crecimiento demográfico, una tendencia a la disminución de las tasas de morbilidad y una mayor esperanza de vida,³ la integración por diferentes medios y a distintos niveles a la economía y a la sociedad nacionales y como parte de ello, pero que merece un espacio aparte, al éxodo rural - urbano a nivel nacional e internacional.

Ahora bien, personalmente considero que en la actual discusión sobre identidad se han expresado algunas posiciones que comparten cierto riesgo como sería el considerar a las diferentes etnias como un sólo grupo homogéneo, lo cual, en todo caso podría externalizar más bien una utopía (en el sentido de imaginarios colectivos que conllevan un proyecto), pero no constituye la constatación de nuestra realidad. Sin embargo, a mi juicio sería bastante útil y provechoso explicitar y diferenciar las distintas utopías que pueden implicar hablar de *pueblos mayas* o un *pueblo maya* no sólo como un grupo homogéneo, sino omitiendo alusiones a las distintas clases que integra e incluso sin hacer referencia a las diferencias interétnicas.

Me parece fundamental prestar atención al peso del voluntarismo den-

tro de los planteamientos utópicos, puesto que se trata de un momento de cambios decisivos en nuestro país, lo cual exige a la vez que una mayor precisión, una exigencia más grande en la viabilidad de los proyectos que se proponen y por supuesto, de las utopías que expresan. Por ello, en el análisis actual, me parece necesaria una mirada al resto del continente puesto que en esta etapa de globalización, modernización, una condición de sobrevivencia es permanecer abiertos a discutir propuestas, tanto las nuestras como las que otros procesos sociales han implementado o implementan.

En otro punto y para cerrar este marco de discusión, me gustaría puntualizar un par de cosas respecto a la discusión sobre la movilización indígena en Guatemala. A mi juicio durante los últimos veinticinco años hemos vivido un proceso que implica al menos tres momentos:

1. Emergencia del indígena como un actor social en la escena nacional.
2. Reconocimiento social como actor por parte del conjunto de la sociedad.
3. Redefinición de relaciones de los diferentes actores al seno de la sociedad.

En estos momentos, de manera por demás aproximativa y obedeciendo a motivos de claridad en la exposición, pueden ser periodizados de la siguiente manera: el primero abarca sobre todo la década de los 70s y principio de los años 80s. El segundo, desde mediados de la

década anterior, pero sobre todo el fin de la misma e incluso, el inicio de los 90. El tercer momento constituye el período que vivimos en este fin de milenio.

B. Etnia/identidad/género: convergencias y divergencias

En las líneas precedentes he querido dejar planteados algunos elementos que se están jugando, conjunta o complementariamente, a la discusión sobre etnia, identidad y género, pues considero que:

*"Toda transformación de las prácticas socio-culturales está bajo la influencia de las modificaciones concernientes a las representaciones colectivas. El conjunto de este dispositivo ideológico repercute necesariamente sobre la actitud y el comportamiento de los individuos, cuyo cambio participa en la evolución cultural global.."*¹⁶

A mi parecer, estamos en un particular momento de redefiniciones como sociedad y puede advertirse ya que algunas de las prácticas sociales, antes características de los diversos grupos, se están modificando y replanteando. Debido a ello me ha parecido necesario apuntar algunos aspectos sobre nuestras representaciones colectivas, así como citar una serie de elementos más que suelen estar presentes más o menos explícitamente en las discusiones que hoy en día nos preocupan.

b.1 Sobre la discusión de género

En este trabajo creo conveniente centrar la atención en las mujeres perte-

necientes a las distintas etnias de origen maya, pues el análisis acerca de su situación dentro de las ciencias sociales en nuestro país ha sido escasamente tratado, ignorado o bien, silenciado. Además porque precisamente ha sido *su situación* la que durante estos años recientes, ha observado una serie de fracturas sociales y de fenómenos emergentes, algunos de ellos inusitados.

Sin embargo, aclaro, la discusión sobre la identidad, el género o la identidad de género se extiende más allá de las mujeres indígenas. Particularmente en nuestro país donde los cambios sociales registrados comportan una redefinición de las relaciones entre los actores sociales en el ámbito macrosocial, lo cual evidentemente, no deja de advertirse en las relaciones establecidas entre los géneros, incluidos ambos: masculino y femenino.

Un elemento adicional que no puede obviarse y que resulta también determinante en esta discusión, es la *irrupción* de las mujeres en la economía y en la escena pública de la vida social a escala mundial, lo cual ha contribuido fuertemente a producir cambios en las identidades tradicionales, tanto en sociedades industrializadas, como en las menos desarrolladas, se pertenezca o no a una etnia. En este sentido, en todo el mundo contemporáneo los parámetros de masculinidad y feminidad han sufrido una serie de transformaciones sustanciales, particularmente en esta segunda mitad de siglo.

b.2 Etnia y género: el caso de las mujeres indígenas.

Con respecto a las mujeres pertenecientes a una etnia específica, en las ciencias sociales de nuestro país pueden ser advertidos dos tipos de problemas. Por un lado y a nivel metodológico, lo concerniente a la construcción de la mujer indígena como sujeto de análisis sociológico, lo que las sitúa prácticamente dentro de un espacio de invisibilidad parcial. Por otro lado y como contrapartida, durante las últimas tres décadas, aparecieron una serie de fenómenos sociales emergentes que la convirtieron en un sujeto social clave y a la vez, en un indicador sensible de los problemas sociales afrontados por Guatemala.

Respecto al primer punto, me parece que estas mujeres han sido uno de los sujetos menos convidados dentro del análisis social propiamente, no sólo en Guatemala, sino en el conjunto de Mesoamérica. Aunque para esta área existan cierto número de trabajos de tipo descriptivo sobre temáticas limitadas que abordan temas femeninos "por naturaleza".



El control social de la fecundidad de las mujeres y la división social del trabajo, dos pivotes de la desigualdad sexual.

A guisa preliminar y basándose en la bibliografía antropológica clásica sobre el área, las mujeres de casi todos los grupos étnicos resultan prácticamente imperceptibles. En otros lugares ya ha sido comentada la mirada androcéntrica (malebías) más que de la antropología, de los antropólogos que hacen los estudios. Ello se advierte bien sea a nivel de la observación, de la teorización e incluso del lenguaje utilizado. De este modo las mujeres han podido pasar inadvertidas en dos planos: como personas o actrices sociales y como un grupo socialmente construido.⁷

En Guatemala y en el resto de la región mesoamericana, dentro de la producción antropológica, las mujeres aparecen ubicadas dentro de temáticas precisas, bastante estrechas por demás y enmarcadas en subdisciplinas determinadas. Una de ellas se ubica dentro del campo ocupado por la antropología médica, donde las mujeres aparecen en tanto objeto de estudio ligado a los procesos de salud / enfermedad. Sin embargo, contrariamente a lo que sugeriría este campo, los trabajos las sitúan preferentemente alrededor de la llamada *Medicina Tradicional*, bien se trate como personas que requieren atención terapéutica (embarazadas, parturientas o durante la lactancia, la mayor parte de las veces) o bien como terapeuta (comadrona, hierbera, etc.). Estos estudios dieron inicio en la década de 1970 y en la década siguiente se observó un notable incremento en el número de los mismos, no así en la variedad de enfoques, ni en la temática misma; tanto así que estos trabajos podrían catalogarse más como la

Foto: Archivo de la Licda. Ruth Piedrasanta

*Etnografía de la fertilidad o la antropología del nacimiento*⁸, antes que una antropología que hable de las mujeres indígenas⁹. Es decir, este sujeto social no puede ser reducido, y menos agotarse, en un enfoque meramente reproductivo.

Otro registro antropológico donde se le ha prestado una cierta atención, aunque bastante menor, es el referido al arte e iconografía prehispánicos (Proskouriakoff: 1961, Lothrop: 1964) y secundariamente en la mitología y el panteón femeninos presentes en dichas culturas (Thompson: 1939, Proskouriakoff: 1993). Por supuesto, dentro de las etnografías clásicas, las mujeres de distintos orígenes precolombinos han tenido un puesto asegurado en lo referente a la descripción del ciclo de vida de una cultura determinada, i.e. Costumbres, ritos y creencias acerca del nacimiento, crianza, matrimonio y muerte.

Ahora bien, durante los años citados, y más bien fuera del país, aparecen estudios donde a la mujer indígena mesoamericana se le comienza a apreciar como trabajadora o productora de ingresos (en buena medida considerados complementarios) bien fuese como eventual comerciante, en la crianza de animales domésticos o desempeñando actividades artesanales. Asimismo hubo escasos trabajos donde se abordaba el prestigio y poder femeninos en el seno de ciertas comunidades. No obstante que tal tipo de investigaciones no fueron muy numerosas, el hecho tuvo la virtud de extraerla del velado ámbito doméstico y la esfera reproductiva.

Paralelamente, se la empieza a ubi-

car como una nueva habitante de las urbes y también a observarse la serie de transformaciones que se presentan en este "reciente sujeto". En este proceso, un lugar importante de todas formas es ocupado por los estudios acerca de los cambios en las pautas ligadas a la reproducción -crianza, amamantamiento, parto etc.- Desconozco si en Guatemala existen algunos trabajos que abordan la participación económica de las mujeres indígenas o si alguno ha hablado sobre el parentesco patrio matrilineal y sus implicaciones comunitarias o sobre la herencia o los mecanismos de participación social femenina en las comunidades, por ejemplo y no sólo a nivel meramente descriptivo, sino intentando un enfoque problematizador y analítico,

De este modo puede decirse que dada la temática y el abordaje, se ha privilegiado el aspecto reproductivo y el enfoque *naturalista* ha prevalecido, ocultando, desdeñando o dejando pasar desapercibidas las otras dimensiones del sujeto mujer indígena. En este sentido, comparto la opinión de F. Héritier, quien desde hace más de 10 años ha comentado que:

*"El control social de la fecundidad de las mujeres y la división del trabajo entre los sexos son verdaderamente los dos pivotes de la desigualdad sexual. Convendría aún entender los mecanismos que hacen de esta desigualdad, una relación valorizada de dominación/sujeción."*¹⁰

Por otro lado, debe añadirse, sin para nada disculpar el desdén de las ciencias sociales¹¹, que la mujer indíge-

na como sujeto de análisis, ha presentado ciertas dificultades metodológicas que sin ser insalvables han operado como verdaderas trabas, una de ellas es que frente al alto porcentaje de monolingüismo femenino, contrariamente a lo que pueda esperarse, buena parte de los investigadores no aprenden la lengua del o los grupos que estudia, por tanto las mujeres monolingües -mayoría- permanece inaccesible. Por otro lado, porque ubicada en el centro del espacio familiar, la mujer ha sido una celosa depositaria de la *tradición* comunitaria y regularmente ha mantenido una prudente o infranqueable distancia con los estudiosos, en cuanto son extraños a la comunidad. Es decir, se trata de un sujeto que presenta algunos problemas metodológicos que sin ser graves, gracias a ellos enmudece.

De cualquier manera, para el caso de las mujeres indígenas en nuestro país puede decirse que durante estas dos últimas décadas el enfoque antropológico ha puesto un mayor acento a ciertos aspectos microsociales, pero de modo parcial. Así pues tenemos que sobre ella, en tanto sujeto de análisis, si bien ha comenzado a ser abordada, acerca de ella, (y si se me permite emplear una metáfora fotográfica), sólo se cuenta con algunos *close ups* -el de la reproducción biológica o el espacio doméstico-, pero de ella no se ha intentado hacer un retrato de cuerpo entero y menos aún una panorámica donde aparezca en relación con su medio.

Respecto al segundo punto e inversamente al poco aprecio brindado por el ojo analítico del investigador social, las

mujeres indígenas mostraron un ascenso estelar en el curso de la década de los 80s la cual puede caracterizarse como una década clave. Resulta sugerente que a la vez sea considerada y denominada una *década perdida*, pero para este país fueron los *años del terror*, los cuales detonaron una serie de cambios de suma importancia. Por supuesto estos términos poseen dos referentes de distinta índole, la economía mundial y la política gubernamental nacional. Sin embargo, en una rápida mirada del conjunto de la realidad social actual, uno observa las consecuencias de ambos por igual. A grosso modo puede decirse que durante este lapso tuvo un desordenado proceso de capitalización del país, al cual contribuyeron fenómenos como la expansión de la economía informal y la clandestina (narcóticos) y también las remesas de divisas extranjeras derivadas de más amplios grupos de migrantes a Estados Unidos. Aunque limitada y parcial, me parece que esta capitalización permitió acelerar caóticamente una cierta modernización en ciertos sectores y regiones del país. Dentro de estos sectores y regiones se encuentran varios grupos de origen maya. De manera paralela en dicha época, se observan otros fenómenos como una desintegración-integración de comunidades indígenas y constituye un momento importante en la redefinición de la indianidad a nivel del continente americano. Dentro de este proceso, las mujeres indígenas no estuvieron al margen, en particular en nuestro país, donde las condiciones impuestas por la irrupción de un capitalismo salvaje, hicieron comunes la irracionalidad y la violencia extrema.

Por otro lado, yo considero que la tendencia hacia una lenta modernización que se había comenzado a presentar en estas comunidades desde el inicio de la década de los setenta, a finales de la misma se vio acelerada, debido tanto al ascenso de movilizaciones indígenas como a la radicalización del conflicto armado¹². El clima de violencia generado forzó e impulsó una serie de cambios comunitarios, al interior de la estructura familiar (fenómenos como la viudez u orfandad colectivas y los diferentes tipos de migraciones) y en la división social del trabajo, dos cuestiones fundamentales para las mujeres. Se registró también un marcado ascenso en la participación de las mujeres indígenas en el mercado de trabajo y se puso de manifiesto la emergencia de mujeres indígenas, líderes sociales a nivel nacional e internacional. Esto último ha sido un fenómeno inédito dentro y fuera de nuestro país.

Sin embargo, me parece que un serio intento de análisis social del conjunto de estos hechos está por hacerse. Con este espíritu, aunque con las limitaciones de no ser especialista en la materia etnia/género expongo una serie de comentarios sobre algunos puntos importantes relacionados con los años de conflicto social vividos en la década anterior y su relación con las mujeres indígenas.

En diferentes puntos del planeta, una de las consecuencias inmediatas e inherentes a una situación de guerra o conflicto armado ha sido el que, bien por la pérdida de vidas o de miembros activos de la economía familiar (o comuni-

taria), la división del trabajo a nivel familiar y social cambia. Puede decirse que la mujer por un lado, sale de casa (o es obligada a salir) y franquea el umbral de la economía doméstica y por otro, diversifica sus actividades.

En las áreas rurales indígena-campesinas de Guatemala, esta situación supuso en comunidades que afrontaron en mayor o menor grado el conflicto que por una parte, si una mujer debía trabajar no podía limitarse a buscar un empleo fuera de casa, sino para conseguir uno, debía dejar su pueblo o aldea y aventurarse con su grupo familiar o sin él, a nuevos destinos sobre todo urbanos. Merece la pena señalarse que en estos casos se abandona el patrón de trabajo familiar (unidad de producción grupal) y de tipo agrícola, el cual era ejercido habitualmente, bien fuera de sus propias tierras, bien como jornaleros en la costa. Así pues, para las mujeres cuyas estructuras familiares fueron afectadas por la muerte de los varones (maridos, hijos, hermanos) la diversificación de actividades se tornó imperativa. Evidentemente, los empleos que pudieron allegarse con su tipo de preparación y conocimientos, tuvieron una escasa remuneración, cuestión que obligó al resto del grupo familiar a participar de una u otra manera en el trabajo de la casa, así como en actividades económicamente reconocidas.

Una connotación un tanto diferente tuvieron las mujeres sujetas a una situación de desplazamiento colectivo. Este ha sido el caso en que el grueso de la comunidad tuvo que migrar. Aquí por

parte del conjunto de los grupos familiares, incluidos los miembros femeninos, se tuvo que desarrollar una gran adaptabilidad en las actividades desempeñadas, pues si bien éstas fueron en buena medida agrícolas o artesanales y podían continuarse ciertos rasgos de su patrón habitual de trabajo a nivel técnico y de organización social, en cambio dichas labores fueron ejercidas en una situación de permanencia temporal incierta, lo cual impone ciertas estrategias limitadas de vida en medio un stress particular pues se está sujeto a una especie de espacio / tiempo de excepción.

Cabe agregar que los cambios introducidos al afrontar estas nuevas situaciones, se dieron algunas veces conservando estructuras familiares o redes de solidaridad, lo cual puede permitir la presencia de patrones de identidad familiar y grupal - una etnia particular o una región-, pero en ocasiones estos procesos se asumieron como problemas individuales. Asimismo, hicieron su aparición procesos anómicos en determinados grupos de población, de los cuales no escaparon las mujeres, de allí la observancia de algunos fenómenos antes excepcionales entre las indígenas, como notable crecimiento de la prostitución o la presencia del alcoholismo extremo.

Ahora bien, para la década de la cual hemos venido hablando en otros países latinoamericanos con existencia de grupos indígenas, pero donde no se presentaron los factores de desestabilización social conocidos aquí, puede hablarse de una integración paulatina de las mujeres de estos grupos hacia el mercado de tra-

bajo extra - comunitario, en particular el dirigido a cubrir servicios domésticos y subempleos de bajo nivel de ingresos que ofrecían las ciudades, uno de cuyos casos extremos fue el de las Marias de México. Sin embargo, a diferencia de ellos en Guatemala para esta época, el proceso de inserción y diversificación laboral femenino - indígena se dio de una manera más rápida y sin mediaciones.

Por supuesto la existencia de la servidumbre doméstica de origen indígena, compuesta en su mayor parte por mujeres, ha sido una característica histórica de sociedades como la nuestra, estratificadas y con mentalidad colonial. No obstante lo anterior en Guatemala, por lo menos hasta los años setentas, un alto porcentaje de las mujeres indígenas se habían ocupado¹³ de mantener viva su tradición cultural, es decir las costumbres y hábitos característicos de las diferentes etnias - uso de la lengua, acervo y 'saber hacer' culinario, gustos, trato familiar, preservación de la salud, etc.- los cuales han reconfigurado y preservado, permitiendo mantener elementos íntimos y fundamentales de la identidad grupal.

Además de esta breve revisión de los puntos más obvios de la entrada de las mujeres indígenas a un mercado de trabajo más amplio, otros aspectos importantes a considerar, pero que no podemos más que anotar sin mayores comentarios, es primero, el tipo y forma de la participación femenina en la emergencia de las movilizaciones indígenas, las cuales en toda América se han presentado con diferentes estrategias y algunas demandas específicas, sin embargo se

advierte en las mismas similitudes importantes, particularmente los años 80s. Dicha movilización en nuestro país presenta una destacada participación femenina y en fechas más recientes está en la búsqueda de repuestas comunes y a la vez particulares frente a la tendencia hacia la integración y modernización de los grupos indios.

En segundo lugar me parece de la mayor conveniencia considerar el aspecto religioso o más aún los cambios en la religiosidad de las mujeres indígenas,

por ejemplo esclarecer qué ha sucedido ante la diversidad y la competencia religiosa establecida a raíz del apareamiento de las llamadas *sectas* religiosas, las cuales surgieron por igual en los ámbitos rurales y urbanos. Este otro tipo de prácticas religiosas, además de ofrecer nuevas opciones para la *conciencia*, pueden presentar diversos tipos de participación, aceptación o integración religiosa para las mujeres y las mismas, en la vía práctica, representan posibilidades de redes de solidaridad nada despreciables.

CONCLUSIONES

Para finalizar y a guisa de cierre reitero que los grupos religiosos indígenas no son homogéneos, ni siquiera en su interior. En los últimos años se han desarrollado procesos de transformación y adaptación a las nuevas realidades sociales, económicas y culturales. Estos grupos han experimentado cambios en su estructura, en su funcionamiento y en su relación con el Estado y la sociedad. En consecuencia, no pueden ser considerados como entidades homogéneas y estables, sino como grupos en constante transformación y adaptación a las nuevas realidades sociales, económicas y culturales.

CONCLUSIONES

Para finalizar y a manera de breve conclusión diría que es impostergable por parte de las ciencias sociales de nuestro país no sólo ocuparse de las mujeres indígenas, sino de concederles la riqueza y complejidad metodológica que este sujeto de estudio requiere, pues en este momento de reconstituciones, redefiniciones y búsqueda de otras opciones para nuestra sociedad, no hacer esto mediría una cabal visión sobre quienes somos todos los grupos sociales que integramos el país, como nos relacionamos entre sí y hacia donde podemos ir.

NOTAS

1. Al término indio, lo aclaro de entrada, le concedo un valor operativo para identificar una realidad dada. En el texto lo utilizo como sinónimo de indígena, individuo perteneciente a un grupo étnico determinado e incluso como un concepto genérico para designar al conjunto de la población de origen prehispánico. Evidentemente no le concedo un valor peyorativo, por el contrario, comparto la oposición expresada por varios grupos étnicos de América Latina de reivindicar el término con fines políticos, aunque debe señalarse que por los días que corren en Guatemala se prefiere utilizar el término maya como sustituto del mismo y al término indio sólo tiende a concedérsele valores negativos.

2. En su diccionario de Etnología y Antropología, Michel Izrad y Pierre Bonte (1991), dedican dos espacios importantes al tema y comentan lo que se ha hecho en los estudios feministas en antropología, como los estudios sobre la diferenciación de sexos.

3. La caracterización de la comunidad, ha sido un caro tema para la antropología mesoamericana. Baste mencionar Wolf. 1958, Aguirre Beltrán: 1954, Cancian: 1965, Hunt and Nash: 1967, Favre: 1971, Breton: 1973.

4. Por este término no pretendo decir arcaico o pasado de moda, simple-

mente aludir al proceso de tradición cultural de raíz prehispánica, pero que también integra herencias coloniales y otras más contemporáneas.

5. Aunque dichas tasas sigan siendo altas a otros países.

6. Marika Moisseff, *L'indépendance entre la sexualité et procreation: un myth de la culture occidentale*, in Durandau et Vasseur - Fauconnet (Coordinadores), *Sexualité, Mythes et culture*. Editions L'Harmattan, Paris, 1990. Traducción personal.

7. Bonte & Izrad. *Dictionnaire de l'Ethnologie et de L'Antropologie*. P.U.F. Paris, 1991. pp - 275 -278 y Mathieu, Nicole, 'L'arrosionnement des Femmes' in *Essais en Anthropologie des sexes*. Cahiers de l'homme. EHESS, Paris, 1985.

8. Existe una publicación británica, editada por Carol Mc Cormak del Ross Institute of Tropical Medicine en 1982, que lleva el título *Ethnography of fertility and Birth*. En el mismo se ofrece una recopilación de artículos sobre una visión cultural y social a la fertilidad y nacimientos humanos.

9. Una excepción en cuanto a calidad de los trabajos y un enfoque más amplio y con otras perspectivas, son las investigaciones de antropología médica realizadas por la Dra. Sheile Cosminsky.

BIBLIOGRAFÍA

Berguer, Peter Thomas Luckman. **"La construcción social de la realidad"**. Amorrortu editores. Buenos Aires. 1968.

Bonte Pierre et Izrad Michael. **"Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie"**. Presses Universitaires de France, Paris. 1991.

Cosminsky Sheila. **Childbirth and Change: a Guatemalan study**. In MacCormak, Carol (Ed), *Ethnography of fertility and Birth*. Academic Press, Great Britain and Scrimshaw. 1982.

_____. **Sex roles and subsistence; a comparative analysis of three central american communities**. In Loveland & Loveland (ed), *Sex roles and social change in native lower central american societies*. University of Illinois Press. USA. 1982.

_____. and Ira Harrison. **Traditional Medicine: implications for ethnomedicine, ethnopharmacology, maternal and child health, mental health and public health**. An annotated bibliography of Africa, Latin America and the Caribbean. Garland Publishing, New York & London. 1976.

_____. **Traditional Medicine. Vol II. 1976-1981. Current Research with impli-**

cations for ethnomedicine. Garland Publishing New. York & London. 1984.

Héritier, Francoise. **Le sang du guerrier et le sang des femmes: notes anthropologiques sur le rapport des sexes**. In *Les cahiers du Grif. L'aféicaines: Sexes et Signes*. Editions Tierce. Trimestral #29. Hiver 84-85. Paris. 1985

Le Bot Yvon. **Ethnicité, mouvement social et modernité: a propos des mouvements communautaires a caractere ethnique en Amerique Latine**. En F. Dubet et M Wiewiorka (coords), *Penser le sujet: autour d'Alain Touraine*, College de Cerisy. Fajard. France. 1994.

MacCormak, Carol (Ed), **Ethnography of fertility and Birth**. Academic Press, Great Britain. 1982.

Mathieu Nicole-Claude, et, al. **'L'arraisonnement des Femmes'**. In *Essais en Anthropologie des sexes. Cahiers de l'homme*. EHESS, Paris, 1985.

Moisseeff, Marika. **L'indépendance entre la sexualité et procreation: un myth de la culture occidentale**. In Durandeau et Vasseur-Fauconnet (coords.), *Sexualité, Mythes et culture*. Editions L'Harmattan, Paris. 1990.

LA NIÑEZ MAYA Y EL TRABAJO**

Ana Silvia Monzón*

Introducción

El trabajo es una de las actividades centrales que definen a los seres humanos. Lagarde (1991:7) indica que el trabajo *"es la categoría más importante para ocupar un lugar en el esquema y las redes sociales"* y además de constituir a los/ las sujetos sociales, conforma espacios de poder.

El trabajo ha sido el *"instrumento creativo, transformador y liberador del ser humano"* (Treguear 199:51) cuyo proceso de enseñanza-aprendizaje es sustancial a todas las culturas en el mundo y siendo estas patriarcales, comparten elementos comunes como la *diferenciación genérica*: los hombres realizan unas actividades y las mujeres otras (generalmente desvalorizadas socialmente), en espacios excluyentes entre sí; *diferenciación clasista*: los integrantes de clases diferentes se ocupan de tareas distintas (de allí, por

ejemplo, la separación entre trabajo intelectual y manual); *diferenciación étnica*: en sociedades donde coexisten etnias en condiciones de subordinación también tienden a formarse *"ghetos"* laborales.

De esta cuenta, las actividades peor remuneradas, los empleos más precarios están reservados, en general, a las mujeres, a las y los pobres y a las y los indígenas.

Estas desigualdades se manifiestan con especial crudeza contra los niños y niñas en general y la niñez maya en particular ya que a pesar de que la Convención de los Derechos del Niño (ratificada por Guatemala) plantea en el Artículo 32 *"Los Estados Partes reconocen el derecho del niño a estar protegido contra la explotación económica y contra el desempeño de cualquier trabajo que pueda ser peligroso o entorpecer su educación, o que sea nocivo para su salud o para su desarrollo"*

* Socióloga. Investigadora. Experiencia en consultorías para organismos internacionales en las áreas temáticas de mujer y niñez. Coordinadora del programa radiofónico "Voces de Mujeres".

** Este ensayo se basa en la investigación *"Situación de la niñez maya en Guatemala"*, que la autora realizó para UNICEF en 1993.

físico, mental, espiritual, moral o social", las sociedades -como la guatemalteca- no son capaces de proveer condiciones mínimas de desarrollo para la mayoría de la población y lo hacen de forma excluyente en función de la clase, género y etnia condenando a una gran cantidad de niños y niñas a incorporarse al trabajo desde muy temprana edad, sin estar física ni psicológicamente aptos para ello y además, en condiciones degradantes que nada tienen que ver con el carácter creativo, transformador y liberador que el trabajo debe tener para los seres humanos.¹

Como enfatiza un funcionario de OIT (Organización Internacional del Trabajo) *"la infancia constituye un período de la vida que debe consagrarse a la educación y a la formación y no al trabajo; el trabajo de los menores, ya sea por su naturaleza o por las condiciones en las que se lleva a cabo, a menudo compromete las posibilidades de los y las menores de convertirse en adultos productivos y útiles a la sociedad"*.

Este planteamiento no pretende contradecir lo positivo y valioso de la enseñanza para el trabajo que es también un derecho establecido (aunque no efectivo)



Las desigualdades se manifiestan con especial crudeza contra niños y niñas.

Foto: Archivo de la Licenciada Ana Silvia Monzón.

para la niñez, pero que lógicamente debiera darse en las mejores condiciones para potenciar las capacidades de cada niño y niña que viene al mundo. Sólo entonces se garantizará que la especie humana evolucione armoniosamente hacia formas superiores de desarrollo.

¿Cuántos son? ¿En qué trabajan?

Para presentar un perfil de la niñez maya trabajadora es necesario aclarar qué vamos a entender por niño y niña trabajador/ra y posteriormente abordar otros aspectos como en qué trabajan y cuáles son sus condiciones laborales. Como veremos, siempre estarán presentes el género y la clase, variables que definirán, por ejemplo, distintos tipos de actividad dependiendo si se trata de niños o niñas.

Es muy difícil precisar cuántos niños mayas están vinculados al trabajo ya que generalmente no se les presta mucha atención, son *"invisibles"* para las estadísticas y en las ciudades son ya parte del *"paisaje urbano"* de tal forma que pasan desapercibidos y, en el caso específico de las niñas, ellas tienden a realizar trabajos en espacios cerrados y no en la calle por lo que *"no se ven"*.

Aunque las leyes del país establecen los 14 años como edad mínima para ser sujeto de contrato laboral² la realidad es que los niños y niñas se vinculan al trabajo, remunerado o no, mucho antes.³ De esta cuenta, incluso las estadísticas laborales registran como Población Económicamente Activa-PEA a las personas desde los 10 años de edad.⁴

Según la Encuesta Sociodemográfica de 1989, la población en el grupo de edad 10-14 años⁵ estaba constituida por 1,169,568 de menores de ambos sexos. De éstos, 210,634 eran parte de la PEA: 208,835 estaban ocupados y 1,799 en condición de desocupados.⁶ Por otro lado, 958,934 menores -en el mismo grupo de edad- fueron registrados como Población Económicamente Inactiva-PEI.

A nivel de grupo étnico, 448,653 (38.4%) del total de menores en el grupo de edad 10-14 años son mayas de ambos sexos. Lamentablemente las estadísticas oficiales no contemplan la especificidad de la niñez maya asalariada pues sólo hacen referencia a la PEA mayor de 10 años, sin hacer distinción por condición de actividad y grupo étnico. Esta carencia impide además conocer sus condiciones laborales (porcentajes de ocupación y desocupación p.ej.).

De cualquier forma es interesante

señalar que del total de la PEA entre los 10-14 años, el 85.2% (179,450) está ubicado en la categoría de subempleo invisible. De este total, el 80.5% son niños y el 19.5%, niñas.

El elevado porcentaje de menores en condición de subempleo invisible⁷ indica que su incorporación laboral se da en empleos precarios y mal remunerados.

Por otro lado, al analizar los datos de PEA (10-14 años) por ramas de actividad -siempre en condición de subempleo invisible- podríamos inferir que una gran cantidad de estos menores son mayas ya que el 76.7% está ocupado en la agricultura (Ver Cuadro no. 1) actividad en la que la población maya tiene un gran peso a nivel nacional. Es interesante observar, además, que a nivel del grupo de edad analizado ya se manifiestan las tendencias que caracterizarán más adelante al empleo por sexo.

CUADRO No. 1

POBLACION ECONOMICAMENTE ACTIVA (10-14 AÑOS) CON

SUBEMPLEO INVISIBLE, POR SEXO Y RAMAS DE ACTIVIDAD (en porcentajes)

RAMAS DE ACTIVIDAD ECONOMICA				
Sexo	Agricultura	Ind.Manuf.	Comercio	Serv.Com.Pers.
Masculino	89.7	56.44	49.5	25.62
Femenino	10.3	43.56	50.5	74.38

FUENTE: ENCUESTA SOCIODEMOGRAFICA 1989, v.2.

Se aprecia que son 4 ramas de actividad las que absorben a la PEA: agricultura, industria manufacturera, comercio y servicios comunales, sociales y personales. Hay predominio masculino en la agricultura y, al contrario, predominio femenino en la rama de servicios. En tanto la participación por sexo es similar en el comercio y con leve mayoría masculina en la industria manufacturera.

Como señalamos anteriormente, los datos existentes no permiten cuantificar con más precisión la presencia de la niñez maya en el mercado laboral. Por esta razón recurriremos a algunos estudios realizados en torno al tema del empleo y de los cuales podemos inferir algunos datos de interés para nuestra exposición.

Se encontraron pocas referencias documentales acerca del trabajo infantil en Guatemala. Las investigaciones más recientes han sido realizadas por CHILDHOPE-ESPERANZA DE LOS NIÑOS, organización no gubernamental internacional que apoya programas para niños y niñas de la calle. Entre sus publicaciones se cuentan *"Investigación sobre niñas y adolescentes trabajadoras de la calle"* (1989) y *"Menores trabajadores y de la calle en Mesoamérica"* (1992). Sin embargo, en estos estudios no se analiza la variable etnia como tal.

SODIFAG-Sociedad para el Desarrollo Integral de la Familia, organización no gubernamental que cuenta con varios programas dirigidos a niños y niñas trabajadores/as tiene dos

documentos en los que aborda *"El riesgo psico-social infantil en la migración rural-urbana"* y *"La situación del niño-niña trabajador en áreas urbanas-rurales de Guatemala"* (1990), donde se presentan datos relacionados con la niñez maya, aunque referidos sólo a los/las menores atendidos por sus programas.

La niñez maya y el trabajo por área de residencia.

Area Urbana

Uno de los pocos estudios que relaciona las variables etnia y empleo (aunque no enfatiza en el trabajo infantil), está contenido en el libro *"Todito, todito es trabajo: mayas y empleo en Ciudad de Guatemala"* publicado por FLACSO en 1992. Aquí se presentan datos interesantes que evidencian las situaciones siguientes:

- los y las mayas representan el 11.3% de la PEA ocupada en la capital.
- los y las mayas se caracterizan por una mayor inserción al mercado laboral y por una menor permanencia en situaciones de desempleo abierto. Esto está asociado a la precariedad de sus empleos lo que obliga a la incorporación laboral del mayor número de miembros del hogar para obtener un mínimo de ingresos familiares.
- Este último aspecto tiene *"costos en términos de educación (que afecta especialmente a las niñas ASM) ya que*

debe suponer tasas mayores de deserción escolar y, por tanto, niveles de menor educación formal, lo que a su vez debe incidir en sus posibilidades ocupacionales configurándose así un círculo vicioso" (Pérez Saínz et. al. 1992:20).

En términos educativos es evidente también que el analfabetismo es más elevado entre los mayas -y sobre todo entre las mujeres mayas- que entre los/las no mayas.

A nivel de ramas de actividad, la fuerza de trabajo maya se localiza fundamentalmente en la actividad comercial y, en segunda instancia, con pesos similares en las ramas de servicios sociales, comunales y personales e industria manufacturera. En el comercio y los servicios predomina la fuerza de trabajo femenina y la industria manufacturera emerge como sector masculino. Es importante resaltar que, según el estudio citado, el número de mujeres mayas, menores de 20 años, vinculadas al mercado de trabajo es más elevado que el de hombres en el mismo grupo de edad.

Otro aspecto interesante es que miembros del grupo kaqchikel son mayoría dentro de los mayas residentes en la capital, lo cual puede deberse a que este grupo étnico está asentado en los departamentos más cercanos al Área Metropolitana de Guatemala.

Áreas de inserción laboral

De las otras fuentes citadas (SODIFAG, CHILDRHOPE) inferimos con más detalle que las actividades a que se dedican los niños y niñas trabajadores/as mayas son precarias e informales con escasa o ninguna protección legal. Los niños se ocupan como lustradores, vendedores ambulantes (en mercados, buses o en la calle), cuidan carros, cargan bultos. Las niñas son vendedoras de frutas y verduras dependiendo -más que los niños- de sus madres y otros adultos y también ofrecen su mano de obra en el trabajo doméstico.

Una actividad que está incorporando laboralmente a gran cantidad de menores, especialmente niñas, es la maquila de confección de ropa. Esta actividad si bien pertenece al sector formal de la economía, es fuente de abusos de todo tipo: desde las agotadoras jornadas, el bajo salario, las condiciones insalubres y las enfermedades laborales, hasta el maltrato físico y el acoso sexual del que son objeto principalmente las niñas.

Es interesante señalar que la mayoría de solicitudes de permisos de trabajo que los/las menores piden en la Unidad del Menor Trabajador del Ministerio de Trabajo, son para laborar en la maquila. Ahora bien, esta Oficina aún no cuenta con registros desagregados por etnia que permitan tener una idea de cuántos menores mayas se están incorporando a esta actividad.⁸

En términos generales se observan

diferencias claras entre niños y niñas - diferencias que se acentúan en el empleo adulto- en cuanto al tipo de trabajo y el grado de dependencia con el que unos y otras realizan sus actividades laborales.

Otra faceta del trabajo infantil -en este caso femenino- tanto en las áreas urbanas como rurales, se refiere a la gran cantidad de niñas que debe asumir prematuramente las obligaciones derivadas del trabajo doméstico y el cuidado de hermanos y hermanas pequeños/as en el hogar. Esta situación es efecto, tanto de patrones culturales basados en la construcción de distintos roles genéricos como de la irresponsabilidad paterna, individual y social, que obliga a las mujeres madres a incorporarse al trabajo remunerado y hacerse cargo totalmente del sostenimiento de los hogares.⁹

Ahora bien tanto los niños como las niñas mayas, sobre todo emigrantes, enfrentan problemas similares al momento de vincularse al trabajo, entre los que destacan:

- sus oportunidades de empleo son muy precarias dado su desconocimiento de algún oficio y su bajo nivel educativo que le impiden contratarse en actividades mejor remuneradas;
- maltrato de las autoridades municipales en los mercados;
- son objeto de explotación por parte de familiares y otros adultos quienes, muchas veces, sólo por

permitirles dormir en su casa o negocio y por un poco de comida, les obligan a trabajar largas jornadas (8,10-12 horas diarias);

- son objeto también de maltrato físico por parte de sus padres, tutores y autoridades;
- no tienen acceso a los servicios básicos (vivienda, agua potable) menos aún a la educación;
- no se alimentan con regularidad ni adecuadamente lo que provoca su deterioro físico y obviamente mayor vulnerabilidad a las enfermedades;
- están más expuestos a la inestabilidad emocional, desarrollan ansiedad, síndrome de persecución por el acoso constante de las autoridades y de los adultos en general;
- por su condición de mayas son rechazados, sufriendo los problemas que el racismo provoca. Esto incide, muchas veces, en la pérdida paulatina de su idioma materno ya que para sobrevivir en las áreas urbanas, sobre todo el Área Metropolitana, deben aprender a dominar el idioma oficial (SODIFAG 1990),¹⁰

En resumen, el ambiente urbano se presenta hostil para los niños y niñas trabajadores en general y para los y las mayas -especialmente emigrantes- en particular. Todos los obstáculos que

enfrentan tienden a perfilarlos como un grupo muy vulnerable con escasas expectativas de desarrollo individual y colectivo.

Area Rural

Para tener un panorama más completo de la vinculación de la niñez maya al trabajo, es pertinente describir como se da éste en las áreas predominantemente mayas y que están ubicadas en el ámbito rural donde reside el 83.26% de mayas menores de 15 años (Ver Cuadro no. 2).

En primer lugar es necesario apuntar el hecho de que la actividad productiva prioritaria en estas áreas sigue siendo la agricultura.

A pesar de los esfuerzos por modernizar las estructuras económicas del país y de los efectos de la internacionalización del capital, la agricultura continúa teniendo un gran peso en la economía nacional, tanto a nivel del volumen de exportaciones y divisas generadas, como del porcentaje de mano de obra ocupada en este rubro.

El desarrollo del sector agrícola presenta tres tendencias básicamente: *la producción para el autoconsumo y el mercado interno* (granos básicos), que se da en pequeña escala y que va siendo cada vez menos productiva dada la baja calidad de las tierras por efecto de la presión poblacional; *la producción de cultivos tradicionales y semitradicionales para exportación*: café, banano, algodón, caña de azúcar, cardamomo, tabaco,

ajonjolí; *los productos no tradicionales para exportación*: vegetales, flores, frutas.

La producción para el mercado interno y los cultivos tradicionales absorben mano de obra en épocas determinadas del año ya que son cultivos que transcurren en meses comprendidos entre la siembra y la cosecha, en cambio la explotación agrícola de productos no tradicionales ha venido a imprimir otra dinámica porque son productos perecederos. En algunas fases las agroexportadoras no tradicionales incorporan gran cantidad de mujeres al trabajo (niñas en el caso que nos ocupa).¹¹

La inserción de los y las menores mayas se da en todas estas modalidades de la agricultura. El trabajo agrícola para el autoconsumo (maíz, frijol) se basa en el trabajo familiar no remunerado y existe una clara división sexual/genérica/generacional del trabajo al interior de la unidad doméstica, característica de las familias campesinas para enfrentar la sobrevivencia.¹²

Estas circunstancias, de hecho, configuran diferencias entre la "*familia tipo*" de áreas rurales y las de áreas urbanas y en la formación de identidades distintas.

De la necesidad de sobrevivencia deviene en parte la participación en el trabajo productivo desde temprana edad. Los niños y niñas mayas realizan entonces las siguientes actividades agrícolas:

- limpiar el terreno para la siembra;
- sembrar y cosechar el maíz, frijol;
- abonar la tierra;
- cuidar los cultivos;
- acarrear leña;
- cargar productos para la venta en el mercado;

Estas labores generalmente las realizan los niños, aunque muchas veces las niñas no están exentas de hacerlo. Por su lado y producto de la división genérica del trabajo, a las niñas se les asignan tareas como:

- cuidar hermanas/os pequeños como si fuera la madre (lo cual coloca a todos en situaciones de riesgo);
- moler el maíz y hacer tortillas;
- lavar ropa;
- cuidar a los animales domésticos;
- proveer de agua para lo cual deben caminar grandes distancias;
- acompañar a la madre a vender productos al mercado;

Estas cargas de trabajo tienen consecuencias, muchas veces irreversibles, en el desarrollo físico, mental e intelectual de niños y niñas, quienes de

hecho son privados de la niñez y el juego lo que no permite su desarrollo integral. Se establece un círculo vicioso ya que por su incorporación temprana al trabajo y la explotación de que son objeto, no tienen acceso a la educación formal (además de que ésta no es atractiva por varias razones) y esta carencia les impide vincularse más tarde a empleos mejor remunerados en el mercado laboral.

Ahora bien, estas consecuencias negativas se agudizan en el caso de las niñas ya que *"a diferencia del niño no tiene ninguna libertad, es esclava de su trabajo (doméstico ASM). No tiene acceso a la educación pues cuando hay oportunidad la gran mayoría (de padres ASM) le dan preferencia al varón"*.¹³ La niña *"es creada para ser mujer y por liberarse de todo, de ese trabajo en explotación a que la obliga su familia, se casa o une a muy temprana edad, iniciando otro círculo familiar de trabajo"* en el que además de la carga de tareas domésticas, le *"toca la educación de los hijos, es transmisora de (la) cultura, idioma y costumbres"* y todo este trabajo es generalmente desvalorizado. (SODIFAG 1990:11; Cumes 1990:24).

Agricultura de exportación

Una de las mayores fuentes de divisas para el país continúa siendo la exportación de productos como el café, azúcar, banano, algodón y cardamomo que en conjunto generaron, en 1993, casi US \$500 millones en divisas, constituyendo además el 93% del total de exportaciones tradicionales (Siglo XXI,30/12/93).

Aún cuando el cultivo de estos productos se ha ido tecnificando, su origen se remonta desde los años setenta del siglo pasado (café), finales del siglo XIX (banano), los años 50s y 60s (algodón) y su rentabilidad se ha basado, desde el inicio, en la explotación de mano de obra principalmente maya vía salarios deprimidos y precarias condiciones de trabajo.

Para los niños y niñas mayas la migración temporal a las fincas de café, algodón y caña de azúcar es parte de su vida y de su "aprendizaje" laboral,¹⁴ muchos de ellos sin embargo, no logran sobrevivir a los cambios de clima y las miserables condiciones en que este trabajo se realiza; los que logran pasar la primera infancia, pronto -a los 7 u 8 años- pasan de ser una simple "ayuda" de los padres/adultos a ser asalariados.¹⁵

Como señala la Comisión de Derechos Humanos de Guatemala (1993:2) *"las empresas agroexportadoras recurren permanentemente al trabajo de menores ya que su rendimiento es igual al de los adultos, pero reciben menos salario y, en muchos casos, su trabajo está incluido en el salario de sus padres. Es frecuente que los niños (y niñas ASM) de 14 años, a pesar de que trabajan lo mismo que los adultos reciben únicamente la mitad del salario por (el) que fueron contratados sus padres y reciben como alimento 6 tortillas y una cucharada de frijoles dos veces al día. Su jornada de trabajo empieza a las siete de la mañana y termina a las cuatro de la tarde"*.

Las condiciones de vida en las fincas suelen ser, como ya se planteó,

muy precarias: los trabajadores y sus familias deben habitar viviendas inadecuadas, galeras sin paredes, carentes de agua potable y de servicios sanitarios, donde son hacinados cientos de personas que duermen en el suelo.

La insalubridad y el hacinamiento aunado a la mala alimentación agudizan los problemas de salud, especialmente para los niños y niñas que casi siempre padecen de algún grado de desnutrición. Por otro lado, aún los niños y niñas más pequeños/as sufren, a través de la leche materna, las consecuencias de las fumigaciones con agroquímicos que se practican constantemente y sin ninguna protección para los/las trabajadores/as agrícolas.

Aún cuando la legislación laboral garantiza derechos mínimos para las/los trabajadoras/es agrícolas, relacionados con sus condiciones de vida, educación y salud laboral, ésta es letra muerta y las instituciones responsables como el Instituto Guatemalteco de Seguridad Social y el Ministerio de Trabajo, no logran velar por el cumplimiento de esos derechos para esta población.

Por otro lado, desde hace algunos años también se ha acentuado el fenómeno de la migración de jornaleros guatemaltecos a México para laborar temporalmente en plantaciones de café, caña y banano ubicadas en el Estado de Chiapas. En el último año, según estimaciones del Ministerio de Trabajo, ingresaron a México 87,078 personas de las cuales 18,767 (21.55%) son niños y niñas mayas. Estas personas son "engan-

chadas" en forma directa y verbal, en el fronterizo poblado guatemalteco de Tecún Umán y en Unión Juárez, México. (Prensa Libre 3/12/93).

Aún cuando el salario que perciben los campesinos mayas en las fincas mexicanas es ligeramente mayor que el salario promedio en Guatemala (US \$100 en México - US \$60 Guatemala) ellos enfrentan también pésimas condiciones de trabajo, pagos inferiores al salario mínimo establecido en México, retención de sus documentos de identificación lo que los convierte en ilegales y tampoco están amparados por contrato escrito. En fin, son potencialmente víctimas de explotación y no pueden hacer reclamos laborales de ninguna índole. (Prensa Libre 3/12/93).

Agroexportación de productos no tradicionales

En cuanto a la modalidad de la agricultura de productos no tradicionales para exportación tenemos que ésta básicamente se realiza en la región centro occidental en los departamentos de Chimaltenango, Sacatepéquez, parte de Sololá y Quetzaltenango. Los cultivos más frecuentes son la arveja china, brócoli, ejote francés, coliflor, espárragos y las flores de corte.

Se dan varias formas de producción y comercialización, por un lado funciona el sistema de subcontratación entre grandes y medianas empresas y minifundistas o cooperativistas. Por otro lado, existen empresas que contratan directamente a los/las trabajadores/as

como asalariados/as agrícolas. Es de hacer notar que las técnicas de producción de estos cultivos son de uso intensivo de mano de obra.

Los y las menores trabajan bajo cualquiera de estas modalidades si bien, en el caso de los minifundios, lo hacen como mano de obra familiar no remunerada. Es interesante el hecho de que la vinculación de la mano de obra femenina a este tipo de agricultura sea muy significativa y predominante en las tareas de corte, selección, clasificación y empaque de los productos.

Sin embargo, se mantienen las diferencias genéricas en cuanto a las labores que hombres y mujeres realizan, así como los salarios que ambos perciben (*"la mujer gana menos que el hombre porque invierte menos "fuerzas"*) y las perspectivas de promoción. Son *"los varones quienes coordinan y dirigen la producción y comercialización total y son ellos quienes coordinan y reciben los cursos de adiestramiento"* (Dary 1991:75).

Las labores agrícolas que las mujeres y los niños y niñas desempeñan y que tradicionalmente han sido considerados como de *"apoyo"* o *"de soporte"* son en realidad económicamente representativas, pero no se benefician en la misma medida.

Niños y niñas mayas trabajadores y la legislación laboral.

Como ya se ha constatado el trabajo de niños y niñas mayas es una realidad y se da, principalmente, como

efecto de las condiciones de pobreza a que los miembros de la etnia maya están sometidos por ser ésta, una etnia subordinada y discriminada.

El trabajo de la niñez maya está configurado, además de su pertenencia étnica, por variables como la clase, el género, la edad y el lugar de residencia. La interrelación de estas variables tienden a perfilar situaciones laborales distintas si se trata de áreas urbanas o rurales, de niñas o niños. Asimismo la edad incide en que se vayan adquiriendo más "responsabilidades" aunque, insistimos, la vinculación temprana al trabajo tiene efectos negativos en su desarrollo y en sus perspectivas para la vida adulta.

Un aspecto importante de destacar es que existe una doble moral social que, por un lado se plasma en leyes, reglamentos e instituciones, prohibiciones al trabajo infantil pero, por otro, acepta pasivamente que éste se dé. Esto se deduce por la escasa aplicación de las leyes de parte de las autoridades competentes y el hecho de que éstas no son provistas de los recursos mínimos para intervenir eficazmente a favor de los niños y las niñas.

Así tenemos que tanto las leyes internas: Constitución de la República, Código de Trabajo, Ley Orgánica del IGGs como instrumentos jurídicos internacionales ratificados por Guatemala, Convención de los Derechos del Niño, Convenio 138 de la OIT por ej., prohíben el trabajo de menores de 14 años, garantizan derechos mínimos para los mayores de 14 y menores de 18, así como regulan las obligaciones para

quien empleen esta mano de obra.¹⁶ Sin embargo, pareciera que estas disposiciones son letra muerta.

A continuación se presenta un resumen de las principales disposiciones legales relacionadas con el trabajo de las/los menores trabajadores. Para realizarlo se ha recurrido básicamente a la Unidad del Menor Trabajador del Ministerio de Trabajo y Previsión Social, entidad creada en 1992 con los propósitos de:

- fortalecer la protección a los/las menores trabajadores en el marco legal vigente, impulsando acciones que contribuyan a su formación en el trabajo y desarrollo integral;
- difundir, dentro del sector productivo, los tratados internacionales que Guatemala ha ratificado en materia de derechos humanos;
- divulgar los derechos del/la menor trabajador/a;
- promover la organización del/la menor trabajador/a;

El trabajo desarrollado por esta Unidad es importante, sin embargo, la magnitud del problema del trabajo infantil no ha permitido que su cobertura sea más amplia. Además su ámbito de acción es limitado al área metropolitana y al sector laboral formal lo que deja fuera a una gran cantidad de niños y niñas mayas.

En resumen, las características del trabajo realizado por niños y niñas

mayas, la "invisibilización" de su aporte económico, la "sanción moral" y la transgresión legal que significaría admitir que ellos/ellas *trabajan y son explotados/as*, dificultan la cuantificación y cualificación de su contribución real a la generación de bienes y servicios en la

sociedad. Esta situación es más grave si pensamos que a causa de esto nunca se parte de datos reales y fiables para cualquier estudio, actividad o publicación que pretenda hacerse, lo que de alguna manera, obstaculiza los esfuerzos en beneficio de la niñez maya.

CONCLUSIONES

El análisis de la situación de la niñez maya trabajadora nos revela el carácter forzoso y de coacción extraeconómica que esta actividad significa en la vida de niños, niñas y jóvenes, quienes por su condición étnica siguen segregados en espacios laborales generalmente precarios, tanto a nivel del salario como de las condiciones y las oportunidades de desarrollar su potencial humano.

Otro aspecto relevante es la tendencia que se marca, desde edades tempranas, a la incorporación diferenciada de niños y niñas -en función de su género- a unas u otras actividades económicas. Es ilustrativo que los niños sigan siendo una mayoría en la rama de

la agricultura y las niñas en la de servicios comunales y personales (generalmente trabajo doméstico).

Estos datos pueden estar ocultando además la presencia de las niñas en la agricultura ya que según estudios realizados por la antropóloga Claudia Dary, ésta es significativa.

Un aspecto que es importante dejar claro es que el trabajo es un derecho, y que es sustancial a todas las culturas pero éste debe ser visualizado como una actividad digna que permita el desarrollo pleno de niños y niñas independientemente de su identidad sociocultural.

NOTAS

1. Tiende a magnificarse como un rasgo cultural indígena la incorporación infantil al trabajo como una forma de fortalecer los vínculos familiares y comunitarios. Sin embargo, la marginalidad y por tanto la precariedad de las condiciones de vida de las etnias indígenas ha ido dando más bien un carácter forzoso y de coacción extraeconómica al trabajo tanto de los adultos como de los niños y niñas indígenas.
2. La Constitución Política de 1985, señala que *"los menores de 14 años no podrán ser ocupados en ninguna clase de trabajo, salvo las excepciones establecidas en la ley. Es prohibido ocupar a menores en trabajos incompatibles con su capacidad física o que pongan en peligro su formación moral"* (Arto. 102, literal I).
3. Es de hacer notar que *"las excepciones establecidas por la ley"* se refieren a que puede autorizarse el trabajo infantil si se acredita que estará en *"vías de aprendizaje"* o si tienen aguda necesidad familiar, es decir, hay una evidente contradicción entre lo que se prohíbe y lo que se permite, legalizando -de hecho- el trabajo de los/las menores de edad (Código de Trabajo, Artos. 148-149).
4. Existe además la idea generalizada de que el espacio familiar es privado y en nombre de esa privacidad, se cometen abusos contra las mujeres y los niños y niñas.
5. Aunque la minoría de edad abarca hasta los 18 años las estadísticas nacionales se presentan en intervalos de 5, de tal suerte que el grupo de edad que sigue al de 10-14 es 15-19 que incluye personas no menores, lo que distorsionaría nuestro análisis.
6. Otras fuentes señalan que *"aproximadamente 700,000 trabajadores son menores de 18 años (CIDH 1993:2). Por otro lado, el Informe 1993 sobre los Derechos Humanos del Depto. de Estado de los Estados Unidos, plantea que el INE (Instituto Nacional de Estadística) reporta "que unos 50,000 niños menores (de 14 años) son contratados regularmente por el sector formal y una cantidad sin establecer de menores trabajan para el sector informal. Unicamente 5,000 de estos menores tienen un permiso de trabajo autorizado por el Ministerio de Trabajo"*.

7. Personas que trabajan más de 40 horas semanales, pero perciben ingresos inferiores al salario mínimo de la rama de actividad económica a que pertenecen.
8. Es importante mencionar aquí que, como parte del *"desarrollo de la maquila"*, desde 1991 se anunció la instalación de empresas maquiladoras en la región de Playa Grande, Quiché donde *"se aprovechará la gran cantidad de viudas y huérfanos por la violencia que habitan esa zona de conflicto del país"* (Inforpress no. 957, 1991). Este aprovechamiento irá, sin duda, en el sentido del menor costo de mano de obra dadas las condiciones de indigencia que esta población afronta. La tendencia a la instalación de maquilas en departamentos del interior del país ha venido a afectar también la incorporación y permanencia -ya de por sí bajas- de la niñez a la escuela, especialmente en el caso de las niñas indígenas.
9. Excluyo aquí el efecto que en este sentido ha tenido también la violencia política, sobre todo desde la década de los años ochenta ya que la socialización para el trabajo doméstico, en el caso de las niñas, es sustancial a todas las culturas patriarcales. Los efectos de la violencia y de la pobreza extrema no han hecho sino agudizar esa situación.
10. Para contrarrestar en parte esta pérdida de identidad cultural, SODIFAG inició en 1992 el Programa de Educación Maya cuyo objetivo es *"revalorizar la cultura maya, sobre todo el idioma"*. Se proporciona a 15 jóvenes trabajadores/as (12-17 años) capacitación básica en lecto-escritura de su idioma materno y se les concientiza sobre la importancia de la preservación y revalorización de sus tradiciones y costumbres. Este grupo de adolescentes se constituirá, a su vez, en educador de 150 niñas y niños mayahablantes que trabajan en los parques, mercados y calles de la ciudad capital.
11. En un estudio acerca de los cultivos no tradicionales, realizado por Dary (1991:51) se informa que un 26% de las mujeres indígenas entrevistadas por ella, estaba constituido por menores de edad.
12. Es necesario precisar que no existe una producción de *"autoconsumo"* en sentido estricto y que desde el siglo pasado, se estableció el sistema latifundio-minifundio que ha funcionado basándose en la coacción extraeconómica y la expulsión temporal de la mano de obra indígena de sus parcelas, obligándola a migrar a las grandes fincas de la Costa Sur. Esta es una de las formas a que los/las campesinos/as han recurrido para sobrevivir. Otras formas serían: la intensificación del trabajo familiar; diversificación de labores (tejidos, cestería, etc.); especializarse en determina-

das actividades (comercio p. ej.) o enviar fuerza de trabajo fuera de la unidad familiar (Salles 1991).

13. Es ilustrativo en este sentido que, como informa Lázaro (1993:54) "en el mundo maya a partir de los 12 años de edad se observa una disminución en el número de niñas matriculadas en la escuela primaria, disminución del orden del 15.5%" y si tomamos en cuenta las disparidades en cuanto a porcentajes de niños y niñas matriculadas el cuadro es más dramático para ellas.

14. Como relata Rigoberta Menchú (Burgos 1985:42) "Después de los cuarenta días, ya el niño (niña ASM) integrado a la comunidad, empieza la vida normal de bajar a las fincas."

15. "Y ya fue cuando cumplí los ocho años que empecé a ganar dinero en la finca y fue cuanto me propuse hacer una tarea de treinta y cinco libras de café al día y que me pagaban veinte centavos, en ese tiempo (1969 ASM), por la tarea" (Burgos 1985:55).

16. Es insoslayable el hecho de que el trabajo infantil "tiene demanda". Este ha sido funcional y sustancial, sobre todo, al desarrollo del capitalismo. Las condiciones de trabajo de niños y niñas en la actualidad, recuerdan las que prevalecían en los inicios de la revolución industrial en el siglo pasado: muchas horas de trabajo por poco dinero, sacrificando su salud, educación e infancia.

BIBLIOGRAFIA

- 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 Sep - 1 Oct. 10 p. 1993.
- Burgos, E. **Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia.** México, siglo XXI. 287p. 1985.
- Childhope. **Menores Trabajadores y de la calle en Mesoamérica.** Guatemala, Radda Barnen/CHILDHOPE/UNICEF. 394 P. 1992.
- Dary, C. **Mujeres tradicionales y nuevos cultivos.** Guatemala, FLACSO. 89 p. 1991.
- Diagnóstico Situacional de la niña y adolescente trabajadora y de la calle.** Seminario-taller 18-19 Oct, 1988. Guatemala, CHILDHOPE. 50 p.
- Díaz M. **Análisis de situación de los menores en circunstancias especialmente difíciles en Guatemala.** En: **Informe de la Consulta Nacional.** Guatemala, Conferencia sobre los Derechos de la Niñez de Centroamérica, Belice, Panamá y México. 20 p. 1993.
- González, M.A. **El desarrollo de la industria de la maquila en Guatemala, Estudio de casos de la ocupación de la mano de obra femenina.** Guatemala, FLACSO. 147 p. (inédito) 1990.
- Guatemala, Instituto Nacional de Estadística. 1981. **IX Censo de Población.**
- , Encuesta sociodemográfica 1989. 2 v. 1990.
- Lagarde, M. **Mujer y etnia.** En: Estado y Nación. Las demandas de los grupos en Guatemala. Guatemala, FLACSO. p. 423-433. 1993.
- Lázaro León, L. **La participación de la mujer guatemalteca en la actividad económica.** Ponencia presentada al Seminario "Presentación de la Encuesta Nacional Sociodemográfica 1989". Instituto Nacional de Estadística, julio 30-31, 1990. 28 p. 1990.
- , **La situación de la mujer y el desarrollo humano en Guatemala.** Guatemala, OMAN/PNUD. 135 p. 1993.
- Lyons, M. **Los derechos de la infancia son los derechos de todos.** En: Los Niños Primero (EE UU): no. 4:15. 1993.
- Monzón Monterroso, A.S. **Condiciones**

de vida de la mujer asalariada en las plantas maquiladoras de confección. Area Metropolitana de Guatemala, Guatemala, USAC/ECP. 1-7 p. 1992.

———, **Inventario de programas y proyectos. Sector trabajo.** Guatemala, Ministerio de Trabajo/Oficina Nacional de la Mujer. 1993.

El niño Rural. Seminario 23a promoción. Guatemala, Instituto Maya Santiago La Salle. 309 p. 1989.

Pérez Sainz, J. P.; Camus, M.; Bastos, S. **Todo, todito es trabajo: Mayas y empleo en Ciudad de Guatemala.** Guatemala, FLACSO, 137 p. 1992.

Sociedad para el Desarrollo Integral de la FAMILIA-SODIFAG. **El riesgo psicosocial infantil en la migración rural-urbana.** Guatemala, 27 p. 1990.

———, **Investigación del niño-niña trabajador en áreas urbanas-rurales de Guatemala.** Guatemala. 48 p. 1990.

Treguear, T.; Carro, C. **Diagnóstico situacional de la niña trabajadora de y en la calle.** Area Metropolitana San José, Costa Rica, UNICEF/PROCAL. 247 p. 1989.

UNICEF. **Situación de las adolescentes centroamericanas. Tendencia y perspectivas.** Costa Rica. 61 p. 1991.

———, **Informe sobre estado mundial de la infancia.** 1992.

———. **El progreso de las naciones,** España. 54 p. 1993.

UNICEF/Secretaría General del Consejo de Planificación Económica. **Análisis de situación del niño y la mujer.** Guatemala. 70 p. 1992.

CONVENIOS INTERNACIONALES, LEYES INTERNAS

Constitución de la República de Guatemala, 1985.

Código de Trabajo;

Convención sobre los Derechos del Niño;

PERIODICOS

Inforpress centroamericana. 1991, no. 957.

Prensa Libre; 3/12/93; 6/12/93; 16/12/93, 17/1/94.

Siglo Veintiuno: 30/12/93.

ENTREVISTAS

* Rosalina Tuyuc, Conavigua.

* Rafael Herrarte, Director Proyectos Urbanos, Sodifag.

* Malvina Armas España, Asesora Legal, Unidad del menor trabajador. Ministerio de Trabajo.

ETNIAS EN EVOLUCIÓN SOCIAL: LAS VICISITUDES DE UN ANTROPÓLOGO EN CENTROAMÉRICA

Gilberto López y Rivas*

Etnias en evolución social va más allá de una compilación de trabajos antropológicos sobre un tema. En realidad constituye una suerte de introspección de un connotado antropólogo estadounidense, Richard N. Adams, en torno a sus investigaciones, sus perspectivas teóricas y su compromiso personal sobre el estudio de las etnias y la etnicidad en Centroamérica, y en particular en Guatemala, desde los años cincuenta hasta la fecha. La literatura antropológica ha dado cuenta de otras preocupaciones teóricas de este autor en torno al poder y el desarrollo, la antropología aplicada, los procesos de energía y otros temas de la evolución social, por lo que es un acierto que el Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana editara este conjunto de trabajos dedicados a los problemas étnicos.

Habiendo sido trabajado como un todo, en un proceso de revisión y actua-

lización, el libro incorpora trabajos anteriormente publicados junto a otros capítulos nuevos que destacan las posiciones teóricas del autor, por lo que la obra mantiene coherencia interna y logra una unidad temática que, sin duda, aporta a la actual discusión sobre la cuestión étnico nacional.

El libro se divide en tres secciones. En la primera se plantean los avatares de Adams como investigador en Guatemala, y lo que él llama *un recorrido personal* por la cuestión indígena, junto con dos capítulos en los que se exponen sus planteamientos sobre evolución social, etnicidad y sus características básicas. En la segunda sección se presentan seis capítulos en los que se exploran algunas hipótesis históricas para la interpretación de las relaciones interétnicas en Centroamérica, como los antecedentes de conquista que dan continuidad cultural y social a esas relaciones, así como

* Doctor en Antropología por la Universidad de Utah. Investigador de la Dirección de Etnología y antropología Social del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

el surgimiento y la supervivencia de factores étnicos en la región; dos estudios de caso, uno en Nicaragua y otro en Argentina, en los que se aplican conceptos tales como *vehículos de supervivencia*¹ y *estructuras coaxiales*² para explicar la dinámica de la diversidad social y la relación entre etnicidad y mayor o menor complejidad de organización, respectivamente así como dos sugerentes capítulos de alcances más amplios que tocan los temas de los pueblos indios en la globalidad, la evolución social y el surgimiento étnico. La tercera sección está dedicada a desarrollar diversas facetas, históricas y actuales, del problema indígena en Guatemala.

Ante la imposibilidad de comentar sobre un contenido tan variado como denso, expondré algunas reflexiones provocadas por la lectura del libro en aquellos puntos que más llamaron mi atención y que presento intencionalmente, en su forma más elemental y no precisamente ordenada.

Es muy sano que Adams ventile en la introducción de la obra un problema del que tuve conocimiento durante mis visitas a la Universidad de San Carlos de Guatemala y que ciertamente ocasiona todavía encendidas y variadas reacciones. Habiendo acabado la guerra fría y las polarizaciones ideológicas que en buena parte se originaban de la misma y entrando la propia Guatemala dentro de un proceso de diálogo y negociación que eventualmente pondría fin a una permanente violencia gubernamental de más de 40 años y a un conflicto social de insoslayables profundidades, es impor-

tante que en la academia, y particularmente en el gremio de los antropólogos, se discuta sobre una historia de desencuentros y conflictos entre investigadores norteamericanos y latinoamericanos que con distintas modalidades se dio en algunos de nuestros países.

Recordemos la polémica surgida en los años 60s a partir de las denuncias de los planes *Camellot* y *Simpático*,³ que por cierto tuvieron una versión mexicana⁴ y las discusiones derivadas de la participación de antropólogos en los esfuerzos bélicos de Estados Unidos en el sudeste asiático y en las intervenciones de este gobierno en muchos de los golpes de Estado y las represiones de gobiernos militares en América Latina.

De los excesos y las sospechas de esos años, surgieron acusaciones y reproches que en muchos casos probaron ser infundados o basados en un encadenamiento de hechos fortuitos o equívocos que aparecían como *pruebas* de tribunales que condenaban al ostracismo a colegas no sólo extranjeros, sino también a quienes localmente apoyaban proyectos considerados *violatorios* del socorrido compromiso social del antropólogo. Adams presenta sus argumentos, en su *recorrido personal* introductorio en torno a lo que parece ser una campaña en su contra en Guatemala y se confronta con sus críticos, aceptando algunos errores y limitaciones de apreciación en cuanto a sus planteamientos sobre el proceso de ladinización cultural de los indígenas guatemaltecos y sus predicciones en los años 50s, sobre las tendencias del porcentaje de población indígena a nivel nacio-

nal, pero rechazando que él y sus colegas hubieran favorecido el etnocidio a la manera de los indigenistas de Guatemala y que hubieran trabajado para la división de inteligencia e investigación del Departamento de Estado de su país.

Resulta por demás provechoso hacer las aclaraciones pertinentes, aunque no convengan a detractores pertinaces, sin embargo, hubiera sido conveniente reconocer en esa autocrítica un contexto inocultable en el origen de esos señalamientos y conjeturas: el sangriento golpe de Estado de 1954, concebido, financiado y dirigido por el gobierno de los Estados Unidos y los recelos naturales sobre toda investigación social o seminario apoyado por la embajada norteamericana, el Departamento de Estado de ese Gobierno y por el jefe de una asonada militar que sumió a Guatemala en la oscura noche que todos conocemos.

Independientemente de lo que realmente llevó a la práctica durante su existencia el *Seminario de Integración Social Guatemalteca*, elección de nombre que el propio Adams reconoce como desafortunada y en el que participan él y otros antropólogos estadounidenses, éste se establece con el apoyo económico de Castillo Armas y a partir de las ideas asimilacionistas e integracionistas que permeaban a una época y a un grupo político en el poder que puso en marcha un proyecto contrarrevolucionario que sin duda significó un alto costo para todos los pueblos de Guatemala, incluyendo a numerosos miembros de la intelectualidad *ladina* que pagaron con su vida

o con el destierro su compromiso revolucionario.

Los propios antropólogos guatemaltecos han sufrido en carne propia esa violencia hasta nuestros días, y yo mismo he constatado el ambiente de terror que se cierne sobre los académicos de las universidades de ese país, particularmente de la Universidad de San Carlos. No pretendo justificar ningún tipo de linchamiento moral o político ni me hago eco del maniqueísmo que encierra lo que Adams describe, con razón, como un *simplista y marcado antinorteamericanismo o antiimperialismo*. Simplemente trato de entender la racionalidad y los orígenes probables de una situación específica con el propósito de asumirla y comprenderla a cabalidad. Cabe señalar que las relaciones entre latinoamericanos y estadounidenses no han sido fáciles, aun entre quienes, como los antropólogos, se supone están conscientes de los significados del etnocentrismo y las generalizaciones irresponsables sobre grupos nacionales.

Los planteamientos teóricos de Adams en torno a la etnicidad se fundamentan en una perspectiva evolucionista que observa este proceso como parte de la evolución social, no cultural, identificando a los grupos étnicos y a la etnicidad como la manera en que la gente se organiza socialmente en términos de su ascendencia, de las relaciones con los antepasados y que -en términos de Adams- *ratifica una continuidad de formas culturales seleccionadas, que significan o simbolizan la continuidad biológica y cultural con el pasado*.⁵ El autor pone énfasis en la autoimagen o identidad particular

a partir de la cual las etnias se definen o son definidas por otros, en lo cual coincide con Frederick Barth en cuanto a la importancia de la autoadscripción y la adscripción externa en los procesos étnicos.⁶ En esta dirección me parece útil la distinción que hace el autor entre la clase y etnicidad en el sentido de ver "a la primera como un agregado basado en la reproducción del control sobre los medios de producción y a la segunda como apoyada en la reproducción de la identidad social".⁷

Hay una idea en el libro que se repite en varios capítulos, pero particularmente en los referidos a la etnicidad en la globalización de los procesos sociales que tiene que ver con lo que Adams diagnostica como el fracaso histórico del Estado Nación como organización social humana. Esta perspectiva coincide con algunos autores que, como Eric Hobsbawm, apuntan la obsolescencia del Estado nación contemporáneo.⁸ Independientemente de estar de acuerdo con las críticas que el autor hace a esa forma de organización de la sociedad moderna, considero que su análisis se enriquecería más si paralelamente se señalaran con mayor rigor los posibles cambios en la composición interna del Estado nación dirigidos hacia el pluralismo étnico y la democracia participativa que en sus formas socio-políticas puede alcanzar en el futuro.

En esa visión de los Estado nación actuales, el autor identifica como una de las características la incapacidad para satisfacer los reclamos y las crecientes necesidades de los pueblos en general y particularmente de los pueblos indios.

Asimismo, estoy de acuerdo en que como afirma Adams- los Estado nación no indios han creado y definido las condiciones más importantes para la sobrevivencia india al mismo tiempo que esas relaciones son las causantes de los mayores problemas para la sobrevivencia india.⁹ Sin embargo, no entra en el análisis de la obra con suficiente énfasis la discusión que algunos de nosotros hemos iniciado en torno a los proyectos nacionales contrahegemónicos que a escala mundial trabajan en sentido contrario a las tendencias globalizadoras excluyentes y que pretenden cambiar la naturaleza misma del Estado nación actual. En otro trabajo me he referido al papel de los pueblos-nación en la construcción misma de la sociedad nacional y en la posibilidad de darle un giro distinto al rumbo socioeconómico y político impuesto por las élites neoliberales.¹⁰

En los materiales históricos referidos a El Salvador y Guatemala, se concibe una tesis por demás controvertida. Considerar que en las luchas revolucionarias que se han dado en esos países, los indígenas han sido las víctimas de dos tipos de extremismo: por un lado la represión militar y gubernamental y, por el otro, la presión y la violencia de los revolucionarios. Incluso se afirma que en el primer país, los trabajadores socialistas abandonaron a su suerte a la población indígena en la rebelión de 1932, lo cual no parece ser confirmado por los hechos históricos y por el propio testimonio del "fusilado" Miguel Mármol, que señalan que los dirigentes no indios - como Farabundo Martí- fueron igualmente asesinados. Es verdad que en el

esquema del marxismo sectario de la época, los indígenas no era reconocidos en su carácter de pueblos sino sólo en su condición de clase. Sin embargo, la represión atroz de la revolución de 1932 no respetó diferencias étnicas o raciales, imperando la persecución y la muerte para quienes participaron en ese movimiento. Similares interpretaciones se hacen sobre la revolución guatemalteca. En suma, notamos que un tipo de *etnicismo* es manejado por el autor al contraponer a los indios con los ladinos como un todo y al dejar la duda sistemáticamente a lo largo del texto acerca de las posibilidades de éxito en cuanto a emprender una lucha conjunta por una sociedad pluralista y democrática. La tradición de Conquista, que ofrece explicaciones plausibles para interpretar las diferencias étnicas de regiones como la Costa Atlántico- Caribe de Nicaragua, parecería una carga innata de todo ladino.¹¹

Tal vez, las divergencias son profundas. Tienen su matriz en la propia concepción del autor en torno a la naturaleza de las etnias y de las naciones Estado. Para la corriente que se ha identificado con el término de *etnomarxismo*,¹² la naturaleza de las etnias actuales es más un producto de las múltiples rupturas ocasionadas por los procesos nacionalitarios que el resultado de una continuidad histórica. Así, muchas de las características étnicas son en realidad condicionadas por los procesos de conformación de la nación moderna y de la formación histórica de los pueblos nación. En este punto tenemos una coincidencia con Adams en el sentido de que

por el tipo de identidad de las etnias con base en los ancestros, éstas pueden en todo momento cambiar y "*aceptar nuevos rasgos con ventajas adaptativas reales*"¹³ y sin embargo retener la base social de su identidad diferenciada.¹⁴ El desacuerdo radica en que según Adams, los grupos étnicos sirven de base a la formación de muchas naciones Estado, cuando en realidad es a la inversa, muchos de los grupos étnicos son resultado de procesos nacionalitarios y en consecuencia, son fenómenos tan contemporáneos como las nacionalidades mayoritarias en muchos de nuestros países.¹⁵

Una consecuencia de lo anterior es que los proyectos políticos de los pueblos indios están relacionados íntimamente con los proyectos de los demás sectores de esos pueblos nación, lo cual es la base de las alianzas necesarias en el interior del movimiento popular y uno de los argumentos esenciales en contra de las corrientes etnicistas en el interior de las organizaciones de los pueblos indios.

Asimismo, hemos estado insistiendo en la necesidad de identificar las diferencias cualitativas entre las identidades étnicas y aquellas propiamente nacionales, esto es, el requerimiento metodológico de distinguir entre etnias y grupos nacionales o nacionalidades; hemos enfatizado la *dinámica nacionalizadora de las entidades étnicas* que provocan procesos como el surgimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, que estando conformado mayoritariamente por miembros de pueblos indios, retoman, sin embargo, junto a sus demandas propiamente étnicas, un pro-

yecto nacional popular democratizante y pluralista. El caso de los mayas zapatistas demuestra que no sólo los grupos de identidades étnicas otorgan a los que los integran respeto propio y orgullo en un mundo que les niega bienes y servicios.¹⁶ También, la conciencia de múltiples identidades, nacionales y de clase, junto con las étnicas, pueden actuar como *vehículos de supervivencia* en ese mundo cambiante.

Sería prolongar innecesariamente esta reseña si continuara comentando numerosas ideas, propuestas e interpretaciones que hacen de *Etnias en Evolución social* una lectura obligada no de sólo de los dedicados a la cuestión étnico nacional sino también de todos aquellos que se interesan por los procesos de transformación de nuestras naciones.

NOTAS

1. "Aunque todas las organizaciones sociales sirven a intereses individuales, debemos distinguir entre las que sirven a los intereses de los miembros, que llamaré vehículos de supervivencia, de las que se usan para atender a los intereses de otros, por lo general los de una organización." Ob. Cit. Página 159.

2. "Todos los mamíferos y primates tienen asociaciones que podemos llamar vehículos de supervivencia primarios, que son necesarios para la perpetuación de la población. En el caso de los seres humanos, son: 1) la unidad doméstica (que no debe confundirse con la familia), 2) una asociación de unidades domésticas, que podemos llamar la "comunidad" y 3) una asociación de comunidades a la que llamaremos la "intercomunidad". Este conjunto constituye el elemento básico al cual llamaré estructura coaxial primaria. Ob. Cit. Página 159.

3. Ver: Gutorm Gjessing, "La responsabilidad social del científico social". América Indígena. XXIX-3. México. 1969. Theodore Roszak, *The disenting Academy*. New York: Pantheon Books, 1967.

4. Recuerdo que circuló un cues-

tionario entre estudiantes universitarios en el que se les preguntaba sobre opciones políticas con el propósito de descubrir cómo se originaban las causas de una revolución social, la cual "como un accidente aéreo", podía ser reconstruido con una especie de "caja negra" de los procesos sociales anteriores al "accidente".

5. Richard N. Adams, ob. cit. página 38.

6. Fedrick Barth *Ethnic Groups and Boundaries*. Boston: Little, Brown and Company. 1969.

7. Richard N. Adams, ob. cit. página 64. Cursivas en el original.

8. E. Hobsbawn. *Nation and nationalism since 1780*. Londres: Canto Edition. 1990.

9. Richard N. Adams, ob. cit. pág. 223.

10. Gilberto López y Rivas. *Nación y pueblos indios en el neoliberalismo*. México. Universidad Iberoamericana. Plaza y Valdez. 1995. Segunda edición en noviembre de 1996 corregida y aumentada.

11. Por ejemplo, Adams afirma "Cuando las cosas se complican, la eliminación física es la única respuesta que conocen los ladinos", Ob. cit. p. 95. O en otra parte: "el único método que conocen los ladinos es o una posición indigenista proteccionista del siglo diecinueve o la carnicería." Ibid p. 219.

12. Por cierto que Adams en Introducción y en varias partes del texto se deslinda de las posiciones marxistas, aduciendo que "el trabajo de Marx estaba demasiado alejado del suelo firme de la Centroamérica actual y era demasiado apocalíptico" (Ob. cit p. 27) y criticando, con razón, la debacle política que resultó

de los socialismos reales. Sin embargo, sería recomendable un análisis de su parte de las actuales posiciones de quienes nos seguimos considerando marxistas.

13. Richard N. Adams, ob. cit. p. 66

14. "Los rasgos culturales de adaptación e innovación son parte del juego de mantener la identidad viable y unida en un mundo cambiante". Ob. cit. p. 215.

15. Ver: capítulo 1 y 2 de Gilberto López y Rivas, ob. cit.

16. Richard N. Adams, ob. cit. p. 215.

BIBLIOGRAFIA

1 Richard N. Adams. **Etnias en Evolución Social.** Estudios de Guatemala y Centroamérica. México: Universidad Autónoma Metropolitana. - Unidad Iztapalapa. 1965