

ESTUDIOS INTERÉTNICOS



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

latindex

Núm. 32 - Año 27
noviembre de 2021
ISSN: 2415-0703



ARTÍCULOS DE ESTE NÚMERO

**Las otras madres, las madres sociales. Cuidado infantil
colectivizado y migraciones femeninas**
Ana Lucía Hernández Cordero

**Los territorios comunales kaqchikeles durante la
dominación española**
Edgar Arturo Esquit Choy

**El rechazo a la constitucionalización del derecho y
la jurisdicción indígenas en Guatemala**
Claudia de los Ángeles Dary Fuentes

**La investigación cualitativa: caracterización para su uso
en el proceso salud/enfermedad/atención**
Ma. Teresa Mosquera Saravia

**Comentario de libro:
Cuando el indio tomó las armas: la vida de
Emeterio Toj Medrano.**



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



Consejo Editorial Revista Estudios Interétnicos

Coordinadora General de la Revista y Directora del
Instituto de Estudios Interétnicos y de los Pueblos Indígenas
Dra. María Teresa Mosquera Saravia

Director de la Revista

Dra. María Teresa Mosquera Saravia

Miembros del Consejo Editorial

Lda. Patricia De la Roca
Investigadora IDEIPI

Dra. Tatiana Paz Lemus
Investigadora

Dra. Ana Silvia Monzón
FLACSO Guatemala

MSc. Marta Juana López Batzín
Escuela Historia, USAC
Dra. Irma Alicia Velásquez Nimatuj
Stanford University, EE. UU.

Dr. Ángel Valdez
Escuela Historia, USAC

Dr. Rony Roma
Investigación y Acción
Biocultural Anima Mundi, AC.

Dra. María Teresa Rodríguez
CIESAS Golfo, México

Dr. Laurent Faret
Universidad Paris-Diderot, Francia

IDEIPI 300

E 82

32

Estudios Interétnicos / IDEIPI. Revista 32, Año 27
Noviembre 2021 —Guatemala: Instituto de Estudios
Interétnicos y de los Pueblos Indígenas—
Universidad de San Carlos de Guatemala
Guatemala, IDEIPI2021.

Páginas 116: 25.5 cm
ISSN 2415-0703

DERECHO INDÍGENA - MIGRACIONES FEMENINAS - CRIANZA - CUIDADO INFANTIL - TERRITORIOS COMUNALES - K'ACHIQUELES - JURISDICCIÓN INDÍGENA - INVESTIGACIÓN CUALITATIVA - SALUD ENFERMEDAD/ATENCIÓN - COMADRONAS - IT.

Créditos

Edición y diagramación:

Luisa Mejicanos Valle

Fotografía de portada:

© [By Trocaire from Ireland - Guatemala 4, GHR 16, CC BY 2.0, https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=33049899](https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=33049899)

Contacto:

Email: usacidei@gmail.com

Página Web; <https://ideipi.usac.edu.gt/>

10 calle 9-37, zona 1 - PBX: (502) 2251-2391

Guatemala, Centroamérica



Rector

M. A. Pablo Ernesto Oliva Soto

Secretario General

Doctor Gustavo Enrique Taracena Gil

Director General de Investigación

Doctor Félix Alan Douglas Aguilar Carrera

**Directora del Instituto de Estudios Interétnicos y
de los Pueblos Indígenas**

Doctora María Teresa Mosquera Saravia

Estudios Interétnicos

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

Número 32, Año XXVII. Noviembre de 2021

Contenido

Primera sección

Autores invitados

13

Las otras madres, las madres sociales. Cuidado infantil colectivizado y migraciones femeninas

Ana Lucía Hernández Cordero

Segunda sección

Autores internos

35

Los territorios comunales kaqchikeles durante la dominación española

Edgar Arturo Esquit Choy

61

El rechazo a la constitucionalización del derecho y la jurisdicción indígenas en Guatemala

Claudia de los Ángeles Dary Fuentes

93

La investigación cualitativa: caracterización para su uso en el proceso salud/enfermedad/atención

Ma. Teresa Mosquera Saravia

Tercera sección

Reseña de libro

107

Cuando el indio tomó las armas:
La vida de Emeterio Toj Medrano

Edgar Arturo Esquit Choy

Cuarta sección

Asuntos de interés

115

Declaración de compromiso de la Universidad de San Carlos de Guatemala para los pueblos indígenas de Guatemala



Artículos

Las otras madres, las madres sociales

Cuidado infantil colectivizado y migraciones femeninas

Ana Lucía Hernández Cordero

Resumen

A través de un acercamiento metodológico cualitativo realizado en España y Guatemala, en este artículo se debate sobre la plasticidad del concepto de maternidad, mediante el análisis de los arreglos familiares que se ponen en marcha una vez que las madres migrantes se desplazan para trabajar. En el texto, se analiza una forma de atención y crianza infantil, feminizada y colectivizada, que la autora denomina, “las madres sociales”. Se trata de aquellas mujeres que se encargan del cuidado de los menores, entendido como la gestión y el mantenimiento cotidiano de la vida y la salud de estos, así como la provisión diaria de bienestar físico y emocional.

Palabras clave: maternidad, migraciones, cuidados, familia, parentesco.



Abstract

Through a qualitative methodological approach carried out in Spain and Guatemala, in this article I am interested in discussing the plasticity of the concept of motherhood by analyzing the family arrangements that are put in place once migrant mothers move to work. In the text I analyze a feminized and collectivized form of child care and upbringing that I call “social mothers”. These are women who are in charge of childcare, understood as the day-to-day management and maintenance of life and health, as well as the daily provision of physical and emotional well-being.

Key words: motherhood, migrations, care, family, kinship.

Dra. Ana Lucía Hernández Cordero, Facultad de Ciencias Sociales y Trabajo de la Universidad de Zaragoza, investigadora asociada al Instituto Universitario de Investigación sobre Migraciones, Etnicidad y Desarrollo Social (IMEDES) de la Universidad Autónoma de Madrid.

Fecha de recepción: 31 de agosto de 2021.

Fecha de aceptación: 7 de octubre de 2021.

*“...mi hermana me ayudaba con el niño,
porque todos los días me iba a buscar trabajo,
hasta que no pude más y se lo dejé para venirme aquí”.*

(Madre guatemalteca en Madrid, 2010)

Introducción

El estudio de la migración internacional y la participación de las mujeres en estos flujos han ido cobrando importancia en los últimos años. En estos procesos, se ha prestado especial atención a la organización del cuidado de los hijos e hijas que quedan en los hogares de origen. Es el caso de guatemaltecas migrantes. Guatemala es uno de los países de la región centroamericana con mayores índices de migración internacional. Aunque estos flujos históricamente se han dirigido hacia Estados Unidos, en los últimos años muchas guatemaltecas están migrando hacia España.

Desde hace varias décadas las migraciones femeninas desvelan la problemática de los cuidados dentro de los hogares. Por un lado, las mujeres migran para cubrir la demanda de cuidados en los países del norte global; por el otro, existe una preocupación por lo que pasa en los hogares y los hijos e hijas de estas mujeres que se quedan en sus países de origen. A través de un acercamiento metodológico cualitativo realizado en España y Guatemala, en este artículo interesa debatir sobre la plasticidad del concepto de maternidad, a partir del análisis de los arreglos familiares, que se ponen en marcha una vez que las madres migrantes se

desplazan para trabajar. En el texto, se analiza una forma de atención y crianza infantil, feminizada y colectivizada que la autora denomina, “las madres sociales”. Se trata de aquellas mujeres que se encargan del cuidado de los menores, entendido como la gestión y el mantenimiento cotidiano de la vida y la salud, así como la provisión diaria de bienestar físico y emocional. Se puede señalar entonces que se trata de una maternidad compartida, en la que las responsabilidades y los derechos de la crianza infantil se distribuyen entre otras mujeres que forman parte de su red social inmediata: madres, hermanas, cuñadas, amigas, vecinas. Aunque han sido ellas las que figuran como las principales responsables de los hijos, en tanto que son las madres biológicas, en la práctica existen otras mujeres que forman parte de esa organización del cuidado. Estas migrantes, desde la distancia, continúan con sus vínculos materno-filiales, formando parte de una dinámica colectivizada.

La feminización de las migraciones

El estudio de los cuidados ha cobrado mayor relevancia en los debates sociales y políticos de las últimas décadas

(Baldassar y Merla, 2014; Lutz, 2018). La atención que se le presta en las ciencias sociales está estrechamente relacionada con dos fenómenos que caracterizan a las sociedades occidentales que se ubican en el llamado “norte global”: crisis de cuidado y feminización de las migraciones internacionales. El primero se refiere a la reorganización de las familias para atender a las personas dependientes (niños, enfermos y ancianos). El envejecimiento de la población, la incorporación de la mujer al trabajo y la falta de ayudas públicas para el cuidado ha llevado a muchas familias a necesitar formas externas de ayuda. Según Ezquerro (2011), se habla de una “crisis de cuidado”. En términos simplificados, la crisis se entiende como el desajuste entre la necesidad de cuidado a personas dependientes (niños, enfermos y adultos mayores) que hay en cada país y la disponibilidad de hacerse cargo de ellos (Pérez Orozco, 2006).

El segundo se refiere al incremento cualitativo y cuantitativo de las mujeres en los flujos migratorios. Entre las razones de este aumento se encuentra la demanda de trabajadoras para incorporarse al sector de los cuidados (Acosta, 2015). En los últimos tiempos, la transformación de este sector se ha convertido en un fenómeno global en el que las mujeres migrantes están teniendo un papel protagonista.

La especificidad de género en el proceso migratorio considera de manera combinada, tanto la estructura de los mercados de trabajo como las oportunidades desiguales de inserción laboral, la división sexual del trabajo y la decisión de migrar evaluada culturalmente (Ariza, 2002). De aquí que el proceso migratorio deba ser entendido como un producto final resultado de la interacción entre decisiones individuales, factores políticos y económicos (Rosas, 2008).

Si se toman en cuenta las migraciones como un proceso social, es preciso identificar las redes sociales que posibilitan esa movilización. La economía global demanda una mano de obra femenina que, al mismo tiempo reproduce el sistema de género imperante en nuestras sociedades. Dentro de las llamadas ciudades globales (Sassen, 2003), se han conformado núcleos de prestación de servicios especializados, financiación y administración de los procesos económicos globales que han demandado mano de obra cualificada que, a su vez, demandan mano de obra no cualificada; por ejemplo, el empleo de hogar y los cuidados (Durin, 2017).

El incremento del número de mujeres migrantes que viajan desde países de Latinoamérica, Europa del Este o África hacia Estados Unidos y Europa occidental para trabajar como cuidadoras y empleadas del hogar, es parte de la fe-

minización de los flujos internacionales (Pedone, 2008). A nivel global, se habla entonces de mujeres de países empobrecidos que se ocupan de atender los hogares en los países con mayores recursos. Tal y como ha sido señalado anteriormente por varias autoras (Parella, 2003; Díaz Gorfinkiel, 2008; Herrera, 2011), la crisis de cuidado que se vive en España está siendo atendida y resuelta, en la mayoría de los casos, de manera privada por las familias a través de la contratación de mano de obra femenina migrante. Este fenómeno ha dado lugar a las llamadas “las cadenas globales de cuidado”, entendidas como personas vinculadas entre sí a través de las fronteras, que viven en dos lugares distantes, pero que permanecen conectadas diariamente, ya sea a través de puestos remunerados o no remunerados (Hochschild, 2001). En este concepto, la idea de circulación transnacional interconecta a personas; por un lado, las que prestan cuidados y, por el otro, a quienes los reciben y quienes las contratan. De esta cuenta, el Estado no asume la responsabilidad de atención a la dependencia ni tampoco se trastoca el tradicional reparto de tareas al interior de los hogares. No obstante, y paradójicamente, esta organización de los cuidados está provocando nuevos fenómenos sociales que afectan a las familias de las mujeres migrantes.

Las mujeres migrantes mantienen fuertes conexiones con sus familias, no solo

a nivel del mantenimiento económico, sino a través del establecimiento de formas novedosas de trasladar afectos y, en el caso de las madres, generando nuevos modelos de crianza y familia entre los países de origen y destino (Mummert, 2010).

Familias y maternidades migrantes

En la actualidad, existe una amplia literatura en ciencias sociales que revela las transformaciones que viven las familias migrantes; por ejemplo, se evidencian configuraciones de cuidado diferentes a las más tradicionales, marcadas, entre otras, por el establecimiento de relaciones afectivas desde la distancia (Mummert, 2010), al tiempo que se cuestionan los conceptos más convencionales de lo que se ha entendido como familia, maternidad, paternidad y parentesco. Se sostiene que muchas de estas dinámicas familiares existían antes de la migración (Hernández Cordero, 2021). Por ello, es interesante la propuesta de Rodríguez (2014) al denominar “situaciones familiares/parentales transnacionales” a todas aquellas dinámicas de producción y reproducción social que establecen familias en las que uno o más miembros viven en diferentes países.

Dentro de estas dinámicas familiares, en el marco de una lógica global, está la maternidad transnacional, entendida

como las “redes y costumbres de apoyo emocional, material y financiero que trascienden las fronteras nacionales de un país y se insertan en la relación madre-hijo” (Hernández Cordero, 2016: p. 49). Este fenómeno inclina hacia el análisis de nuevos significados de la maternidad (Gregorio Gil y González, 2012), pone en evidencia otras formas de crianza en las cuales el sentido de “ser madre”, las prioridades y la organización práctica de la relación madre-hijo se llenan de matices. Estudiar las maternidades migrantes obliga a poner atención a las negociaciones que surgen para organizar y llevar a cabo el cuidado en el país de origen (Hernández Cordero, 2021). De ahí, ellas explicitan negociaciones y mediaciones continuas con las personas que han quedado a cargo de la crianza de los hijos, hasta desarrollar un replanteamiento personal del propio rol y de sus prerrogativas como madres (Wagner, 2008). De esta cuenta, surgen espacios personales y sociales de corte transnacional, que impulsan el mantenimiento y la creación de nuevas estructuras familiares, que cruzan las fronteras físicas y simbólicas de la migración internacional. La vida de la familia transnacional, en general, y la maternidad transnacional en particular, deben verse como algo fuertemente influenciado por procesos económicos, políticos y sociales complejos e interconectados (Pedone, 2008).

La transferencia transnacional del trabajo reproductivo, expresado en los servicios de proximidad, están forjando nuevos desafíos y significados de la maternidad -y la paternidad- y la familia (Gregorio Gil, 1998), constituyendo así nuevas formas de crianza, construcciones que implican variaciones en el significado, prioridad y formas de organización (Mummert, 2010) que, a su vez, dan lugar a nuevas negociaciones en las formas de cuidados en el lugar de origen, a la redefinición de roles de género dentro de la unidad doméstica (tanto en el lugar de origen como en el de destino), a la construcción de relaciones afectivas en la distancia y a procesos de autonomía personal para las mujeres que migran (Hernández Cordero, 2020).

La madre intensiva versus las otras madres

El concepto de maternidad, con base en las variadas teorías sobre el desarrollo infantil, ha adquirido un carácter universal. A nivel de ideal, elimina las diferencias culturales y sociales, defiende la existencia de una única forma de crianza con la que todas las mujeres deben identificarse sin importar su pertenencia étnica, de clase, nacionalidad, etc. (Imaz, 2010). Este ideal hace que, para algunas, la decisión de tener descendencia esté marcada por el deseo de cumplir con él

a cabalidad. Por lo tanto, se retrasa o se vive con sentido de culpa o de íntima frustración, etc. (Vásquez, 2000).

A pesar de que las Ciencias Sociales y los estudios feministas han aportado mucho en el proceso de desnaturalización de la maternidad, el esquema establecido sigue vigente en las sociedades occidentales contemporáneas.

Lo que en la actualidad se identifica como el modelo convencional de maternidad es lo que Sharon Hays (1998) denominó maternidad intensiva, centrado en las necesidades y el bienestar infantil, bajo la responsabilidad principal de la madre biológica, que implica su presencia física y permanentemente, se basa en el ilimitado amor maternal y persigue como única recompensa el cariño mutuo y la propia satisfacción de ser madre.

A partir de aquí, se proponen cuatro elementos: a) Los infantes se convierten en el centro del cuidado y la crianza; b) La madre biológica es la principal responsable de su bienestar físico y psíquico; c) Una fuerte inversión económica, emocional y de tiempo; d) Los expertos guían la tarea de educar y cuidado, a través de manuales y métodos científicos.

De acuerdo con esta lógica, los niños y las niñas son el núcleo de las prácticas de la crianza, por lo tanto, su bienestar

y sus intereses se anteponen a cualquier necesidad de alguno de los otros miembros de la familia, principalmente, la madre. La figura paterna y otros miembros de la familia extensa como la abuela, tías, tíos, pasan a segundo plano entendidas como contribuciones puntuales o refuerzos a la madre. Esta ideología argumenta que el período más significativo para el buen desarrollo infantil son los primeros años de vida, en consecuencia, se trata de una labor imposible de delegar o de compartir con otras personas. Se insiste en diferenciar los roles de la madre y el padre, este último como un referente lejano y autoritario.

Las prácticas están en permanente confrontación con el ideal de madre que se alimenta de los conceptos de la maternidad intensiva y de la buena madre, bajo un proceso de naturalización y universalización. Las prácticas que difieren del ideal provocan contradicciones y conflictos que podrían extrapolarse a otras sociedades contemporáneas. En el caso de las madres ausentes (migrantes, enfermas, reclusas) también es posible revisar cómo opera el ideal materno.

Se ha señalado que la ausencia de las madres migrantes, por ejemplo, impacta de manera negativa en su prole, provocando desestructuración familiar, divorcio y desarreglos emocionales para la descendencia, específicamente en los hijos menores (Parella, 2007). Aquí de

nuevo el componente socio-cultural de lo que se entiende por maternidad sale a relucir.

El acto biológico de parir no convierte a la mujer necesariamente en madre, en el sentido que parir no significa siempre el compromiso de proteger y cuidar. Cuando este compromiso se asume, por parte de quien ha parido o no, esto no sucede por una determinación genética, se trata de un acto social cargado de significados, interpretaciones, sentimientos y comportamientos que están definidos culturalmente, donde la conciencia y la voluntad de las mujeres están siempre presentes. Pilar Monreal (2000) señala que el ideal de maternidad no admite otras experiencias, aunque se dan y en mayor cantidad de lo que se supone, reciben la consideración de antinaturales. Se condena a las mujeres a una sola manera de ser madres.

Entender la estructura que sostiene las prácticas, los significados y los sentimientos de la maternidad, culturalmente producidos, apunta a politizar el concepto (Gregorio Gil, 2010). De esta cuenta, se apunta a una visión desnaturalizada y desesencializada de lo que se entiende por ser madre, poniendo atención en sus prácticas, antes y después de la migración, y cómo a partir de ellas, definen sus subjetividades en tanto madres, mujeres y trabajadoras. A partir de sus

experiencias, se busca dar cuenta de las múltiples maneras de la maternidad, de los arreglos domésticos y de los efectos que esta migración tiene, tanto en los hijos que se quedan, como en las madres que se van, así como en las personas que se quedan a cargo de su cuidado.

Metodología

En este estudio, se ha utilizado la metodología cualitativa, mediante la realización de una etnografía multisituada (Marcus, 2001) en España y Guatemala. A través de entrevistas en profundidad y de historias de vida, se han analizado las trayectorias de las mujeres migrantes en cuanto a sus relaciones materno-filiales. El enfoque se centró en la comprensión de las conexiones y los vínculos de las relaciones familiares transnacionales, basadas en la diada madre-hijo y en la que participan otras figuras cuidadoras.

La decisión de utilizar esta metodología se basó en el objetivo de resaltar las experiencias de cuidado antes y después de la migración, y cómo estas mujeres definen sus experiencias personales como madres. Entre los años de 2009 y 2012, se realizaron 35 entrevistas con madres guatemaltecas en Madrid, en las que se abordaron temas relacionados con sus proyectos migratorios y sus arreglos familiares (Tabla 1).

Tabla 1. Características básicas

Nombre	Año de llegada a España	Residencia de hijos e hijas	Número de hijos/as	Cuidador/a en relación a los/as hijos/as
Carmen	1993	Madrid	1	Ella misma
Sonia	2008	Guatemala	3	Tías maternas
Isabel	2008	Guatemala	1	Tía materna
Beatriz	2009	Guatemala	5	Tías maternas
Leticia	2007	Guatemala	5	Tía materna y hno. mayor
Lidia	2008	Guatemala	1	Abuelos paternos
Alejandra	2007	Guatemala	4	Abuela materna
Marta	2007	Guatemala	2	Abuela materna
Carla	2009	Madrid	1	Ella misma
Yolanda	2010	Guatemala	3	Abuela paterna y tía paterna
Mercedes	2007	Guatemala	2	Abuela y tía-abuela materna
Flor	2007	Guatemala	11	Hermanas
Marisol	2007	España	6	Ella misma
Adriana	2008	Guatemala	3	Hermanas
María	2007	España	1	Ella misma y tías maternas
Mónica	2006	Guatemala	3	Abuela materna
Rosario	2008	España	3	Ella y tías maternas
Jennifer	2008	Guatemala	4	Padre
Lilia	2007	Guatemala	4	Abuela materna
Luisa	2008	Guatemala	2	Abuela materna
Sara	2009	Guatemala	4	Abuela materna
Luz	2009	Guatemala	3	Abuela materna.
Karina	2009	Guatemala	4	Abuela materna
Brenda	2009	Guatemala	4	Abuela materna
Claudia	2009	Guatemala	7	Abuela materna
Gabriela	2009	Guatemala	6	Abuela materna
Marga	2009	Guatemala	3	Abuelos maternos
Rosa	2008	Guatemala	6	Hermanas mayores
Matilde	2008	Guatemala	8	Hermanas mayores
Andrea	2008	Guatemala	1	Abuela materna
Jacinta	2010	Guatemala	3	Abuelos maternos
Ana	2008	Guatemala	4	Abuela materna
Marcela	2008	Guatemala	4	Abuela materna
Rita	2008	Guatemala	6	Abuela materna
Sofía	2008	Guatemala	3	Abuela materna

Fuente: elaboración propia con datos de las entrevistas.

Se trata de mujeres jóvenes y adultas, comprendidas entre las edades de 25 a 60 años. Al inicio del trabajo de campo, contaban con proyectos migratorios muy recientes; 25 de las mujeres tenían entre 6 meses y 2 años de haber llegado a España. Su autoidentificación ha sido en todo momento como guatemaltecas, sin matizar su origen étnico.

Todas contaban con trayectorias migratorias familiares hacia Estados Unidos o dentro de Guatemala. De hecho, en algunos casos comentaron que su primera apuesta era migrar hacia alguna ciudad estadounidense, pero las dificultades para conseguir la visa y el peligro que supone migrar sin visado las desanimaron. Si bien algunas de ellas vivían en pareja o en familias extensas, en todos los casos ostentaban la jefatura familiar, en solitario o compartida. En suma, se trata de mujeres que forman parte de los nuevos flujos migratorios femeninos hacia Europa, que se insertan en el ámbito laboral del servicio doméstico, de los cuidados y que han migrado individualmente, dejando a sus hijos e hijas en los hogares de origen en Guatemala. Durante los años del trabajo de campo, todas ellas, incluyendo las que ya tenían el permiso de residencia o la nacionalidad se dedicaba al empleo del hogar y los cuidados.

La información recopilada durante esos años se complementó con seis meses de

trabajo de campo en Guatemala, a lo largo del año 2011, en los cuales entrevisté a cinco familias de las mujeres entrevistadas.

En estos casos, entrevisté a las cuidadoras principales (madres y hermanas) así como algunos de los hijos e hijas de las madres migrantes. Estas entrevistas se realizaron en la capital, ciudad de Guatemala, en el municipio de San Pedro Sacatepéquez y en el departamento de Sololá.

La técnica empleada para realizar las entrevistas ha sido la bola de nieve: los primeros contactos ayudaron a contactar a otras mujeres que cumplían los criterios para ser entrevistadas. Estos criterios fueron que, debían tener nacionalidad guatemalteca y que ser madres cuyos hijos (o algunos de sus hijos) residieran en Guatemala.

La búsqueda de nuevas entrevistadas se detuvo al llegarse a una saturación teórica, es decir, el momento adecuado para retirarme del campo (Taylor y Bogdan, 1984, p. 20), situación que estuvo determinada por: 1) la redundancia de contenidos relacionados con la maternidad y la organización del cuidado; 2) las repetidas narraciones sobre sus trayectorias migratorias.

Todas las entrevistas se registraron en formato digital de audio, siempre con

el permiso de las entrevistadas. Toda la información recopilada fue analizada a partir de cuatro temas previamente definidos: 1) El proyecto migratorio; 2) la organización del cuidado antes y después de su migración; 3) las percepciones y experiencias relacionadas con la separación de sus hijos; y 4) las acciones sociales que les permitieron mantener una relación materno-filial.

Migrantes guatemaltecas en España

20 ◀

La situación económica y política de Guatemala empuja a miles de guatemaltecos/as a buscar bienestar y mejora familiar en el extranjero. Los movimientos migratorios internacionales de los y las guatemaltecas se han dirigido hacia Estados Unidos desde los años 80 del siglo XX, acentuándose en los primeros años del siglo XXI. Sin embargo, la creciente ola de violencia que implica el camino hacia el país del norte, así como la demanda de mano de obra femenina en Europa, están modificando las trayectorias migratorias hacia el viejo continente.

En este contexto, la migración guatemalteca hacia España se percibe todavía de muy reciente aparición y aún no existen suficientes investigaciones que registren la evolución de este fenómeno en el territorio español.

Como primer apunte, se deben señalar algunos elementos del perfil de las participantes de la investigación. Se trata de mujeres con una edad comprendida entre 25 y 60 años, que se insertan en el sector de los servicios. En sus historias personales se registran experiencias migratorias de otros parientes hacia Estados Unidos, México y España. Sus decisiones de migrar forman parte de las estrategias familiares emprendidas para enfrentar la crisis económica en su país de origen. A este propósito, las consecuencias de la reestructuración de los mercados laborales (desregulación, flexibilización, precarización y transnacionalización de la fuerza de trabajo) se registran como unas de las principales razones para migrar.

Se dedican especialmente al trabajo de los cuidados a personas dependientes. Los mecanismos que las han llevado a España han sido unas redes informales de información, comunicación y solidaridad que se activan entre otras mujeres inmigrantes y que proporcionan una plataforma básica para introducirse en el mercado laboral en el país de acogida.

Todas ellas son jefas de familia con itinerarios laborales extradomésticos anteriores a su migración. En la mayoría de los casos, estas mujeres han dejado a sus hijos e hijas en los hogares de origen, llevando a cabo arreglos domésticos para el cuidado de los menores que han sido asumidos por otras mujeres de su parentesco o red social más cercana. Esta

distribución de la responsabilidad de la crianza infantil se hizo tiempo atrás; en todos los casos, esta dinámica de organización fue una de las razones por las que la misma migración fue posible.

Las trayectorias migratorias son individuales, pero son una respuesta a una coyuntura crítica familiar y personal. Estas mujeres recurren a la migración como estrategia para superar la crisis económica que estaban viviendo y, en algunos casos, situaciones personales como experiencias de violencia en el ámbito familiar o social más próximo (maltrato en el hogar y violencia de género).

Una gran parte de las participantes pretende permanecer en Europa trabajando y manteniendo relaciones transnacionales con sus hijos y parientes, sus proyectos futuros de reunificación, ya sea en el país de origen o de destino, dependen en gran medida de las condiciones materiales y laborales que consigan. Estas decisiones responden, por un lado, a la situación laboral en la que se encuentran como empleadas domésticas internas y a la dificultad de cumplir con los requisitos económicos y jurídicos que determina la normativa migratoria para la convivencia en familia. Y por el otro, a unas valoraciones racionales de coste-oportunidad entre trabajar en España y regresar a Guatemala.

Sus aspiraciones se enmarcan dentro de un contexto en el que su separación física no ha sido motivo de una desvinculación de sus hogares. Sus estrategias en el mantenimiento de las relaciones familiares y materno-filiales les posicionan en una dinámica transnacional. A lo anterior, se suma la facilidad que tiene la población guatemalteca para la obtención del pasaporte español. Las maneras en que estas mujeres han configurado sus comunicaciones con sus hogares de origen, han estado condicionadas por normativas políticas y económicas nacionales.

En este sentido, por ejemplo, mientras que el Convenio de Nacionalidad entre España y Guatemala siga vigente las migrantes guatemaltecas podrán acceder a la doble nacionalidad, una vez que consigan su primera tarjeta de residencia, y así mantener sus conexiones entre los países sin necesidad de recurrir a la unificación familiar como primera opción.

Tácticas y estrategias de cuidado en la distancia

La maternidad intensiva y naturalizada se ha convertido en un ideal que permanece latente en los imaginarios sociales, es la norma en la que las madres y futuras madres, conscientes o no, deben encajar. Si bien la ideología maternal

toma matices según sea el contexto en el que tiene lugar, la responsabilidad del bienestar de cada uno de los miembros del grupo familiar se mantiene sobre las mujeres. Este ideal se enfrenta cotidianamente con las experiencias concretas de las madres, que en algunas ocasiones confirman el canon, pero en otras se alejan y proponen prácticas alternativas.

La maternidad como construcción social está sujeta a sufrir modificaciones que dependen del contexto en el que se desarrolle, de la articulación de distintos factores sociales y de la combinación de características socialmente definidas como la pertenencia étnica, la clase social y el nivel educativo. Estas modificaciones dan lugar a una diversidad de prácticas que se alejan o se acercan al modelo más convencional de maternidad, que reconocemos como maternidad intensiva. Es entonces posible identificar otras maternidades, como en el caso de las madres migrantes que ejercen su papel desde la distancia.

La madre que migra y cuida en la distancia

La situación laboral y administrativa de las madres migrantes hace que la reagrupación de sus hijos e hijas sea un deseo latente, pero muchas veces difícil de alcanzar. En primer lugar, porque llegan como turistas y, debido a la Ley de Extranjería, hasta que cumplen 3 años de

permanencia en España no pueden iniciar los trámites de regularización; por el otro, como se ha mencionado anteriormente, estas mujeres trabajan principalmente en el empleo de hogar y la principal modalidad en donde inician su trayectoria laboral es como internas. En ese sentido, resulta interesante analizar cómo se vive esa experiencia de cuidado a través de las fronteras y cuáles son las estrategias que se llevan a cabo para tal cometido, así como las dificultades que surgen en torno a las negociaciones intrafamiliares.

Para todas ellas, migrar a España ha significado separarse geográficamente de sus hijos por primera vez, así como la implementación de unas prácticas de cuidar, atender, encargarse, querer desde la distancia, es decir, permanecer junto a sus hijos a pesar de la distancia.

Para analizar las experiencias de las madres migrantes, dos consideraciones teóricas son relevantes, el concepto de maternidad intensiva (Hays, 1998) que señala la importancia de la presencia física total y absoluta de la madre para el bienestar del niño y que determina las pautas adecuadas para el cuidado y la crianza manteniendo las ideas convencionales de lo que se espera de una madre. En ese sentido, las mujeres migrantes que se separan de su familia incurren en una primera falta que a nivel social las

consideran malas madres. Por otro lado, el concepto de cuidado transnacional entendido como el intercambio de cuidado y apoyo a través de la distancia y las fronteras nacionales, se convierte en un mecanismo que permite salvar esa falta y posibilita el desempeño del rol maternal (Pedone, 2008). Estas dos categorías teóricas son las bases sobre las cuales interpretar las maternidades en la distancia.

Cuando estas madres iniciaron su viaje organizaron el cuidado de sus hijos y, a la vez, se comprometieron a estar pendientes de sus hogares a pesar de la distancia. El uso de las tecnologías informáticas, el envío de remesas, los regalos por correo, las esperas en los locutorios (cibercafé) y el manejo continuo de la telefonía móvil son algunos de sus recursos más recurrentes y seguros para estar pendientes de sus familias.

La comunicación con la familia se convierte en la principal expresión de afecto que estas mujeres les brindan a sus hijos y, a través de ella, se activan estrategias de cuidado, atención y crianza. Para llevarlas a cabo, estas mujeres han activado redes familiares con base en los recursos materiales y culturales con los que contaban. Prácticas de intercambio que se desarrollan a partir del capital económico adquirido como el acceso a teléfonos, móviles, ordenadores, internet y regalos, las que tienen que ver con

conocimientos sobre las nuevas tecnologías de la información y comunicación (en adelante TIC).

Yo siempre por teléfono, todo el tiempo. La llamamos (a su hija), hablamos con ella y está bien así. Mi mamá no sabe nada de computadoras y además yo no quiero verla, me da algo si la veo y no la puedo tocar, prefiero el teléfono. (Andrea, Madrid 2009).

En la actualidad con la rápida proliferación y utilización de las TIC, mantener redes sociales -familiares y vecinales-, y crear nuevas conexiones se facilita enormemente (Castells, 1997). La comunicación a través de diversos medios que resultan relativamente económicos y accesibles (cabins telefónicas, telefonía móvil, aplicaciones de internet, como correo electrónico, Messenger, Skype, WhatsApp, Facebook), se convierte en el mecanismo idóneo para reducir las distancias físicas entre las madres migrantes y sus hogares de origen. Además, esta reducción de la distancia se hace de una manera veloz, frecuente y simultánea, que permite la conexión con varias personas a la vez (Hernández Cordero, 2021).

Las tecnologías han logrado transformar los mecanismos con los cuales es posible reproducir las prácticas habituales de estas mujeres para relacionarse con

la familia. El uso intensivo de las TIC las trasladan hasta sus hogares para participar de la cotidianidad familiar, de los vínculos afectivos y del cuidado en la distancia, a la vez que se fortalecen las redes sociales y de parentesco. De este modo, aunque no se comparte un mismo espacio físico, estas madres siguen presentes en las distintas actividades que el grupo familiar lleva a cabo. En otras palabras, siguen siendo y haciendo familia (Peñaranda, 2011). El cuidado que se ejerce desde la distancia se traslada a partir de una presencia virtual y simbólica de las madres transnacionales. Las conexiones transitan por unos canales que se han creado con el propósito de estrechar los lazos afectivos, agilizar las informaciones y optimizar los tiempos. El teléfono, el correo electrónico, la Webcam, las fotos y los mensajes instantáneos reemplazan la ausencia física de las madres. Estas formas de comunicarse, así como el envío de las remesas y obsequios, son pruebas tangibles de su estar permanente. La posibilidad de observar el crecimiento físico de sus hijos o parientes cercanos (nietos o sobrinos), en tiempo real con las Videollamadas o por medio de fotografías o videos compartidos, es un cambio significativo en sus relaciones en la distancia.

Es que ver a mi hijo no tiene precio. El otro día lo vi que estaba cantando y bailando y no se había dado cuenta

de que estaba yo en la cámara y me dio mucha risa. Cuando se fijó lo dejó de hacer. Pero a veces, no te creas, mi hermana se queja de él y yo aprovecho para llamarle la atención. (Isabel, Madrid, 2010).

El uso de estas tecnologías es uno de los cambios concretos, que para estas mujeres ha significado su migración. Antes de viajar a España, ninguna de ellas tenía mayores conocimientos en el uso de computadoras y de las aplicaciones existentes para la comunicación en la distancia. Es la lejanía física y el interés, lo que ha creado la necesidad de conexión con sus seres queridos que las han llevado a conocer y aprender a utilizar los recursos de web.

Los encuentros virtuales facilitan las convivencias transnacionales entre las madres migrantes y sus familias. Los nuevos nacimientos, las celebraciones importantes como bodas, bautizos, cumpleaños, Navidad y graduaciones, los arreglos en las casas o la construcción de estas son ejemplos de los eventos en los que ellas han podido participar.

Yo organicé todo lo de los 15 [años] de la grande; ahora la otra también quiere lo mismo. Yo les digo que usen los mismos vestidos, para no gastar tanto, pero ella dice que no, que quiere de otro color. Así que ni modo, me

va tocar armar [organizar] todo otra vez desde aquí. (Rosa, Madrid, 2010)

En ese sentido, la presencia de las nuevas aplicaciones de internet y los sitios web que facilitan el intercambio de información en tiempo real, como las redes sociales, han tenido un valor incalculable para ellas. Los perfiles de Facebook o las cuentas de Skype se llenan de fotografías y videos que narran las vidas de estas mujeres “aquí” y las de sus familias “allá”.

Yo ahora con el Facebook siento que sé más de lo que pasa allá y en lugar de imprimir las pocas fotos que tengo y enviárselas, mejor las subo y ya me pueden ver todos, hasta mi exmarido. (Sara, Madrid, 2011)

Las madres sociales

Nos organizamos con mi mamá, ella me dijo que me fuera, que aprovechara que la Elena me podía recibir y que por mis hijos no me preocupara porque ella me los iba a ver. (Marga, Madrid, 2009)

Las decisiones sobre migrar se toman, tanto en el nivel individual como en el colectivo. Por lo general, en este proceso intervienen otros miembros –principalmente familiares–, quienes actúan conjuntamente considerando los riesgos

y las oportunidades que la migración podría implicar, no solamente a quien migra, sino también al entorno familiar (Gregorio Gil, 1998).

Se trata entonces de una dinámica en la que confluyen tanto los intereses personales, como los familiares, con la puesta en marcha de recursos a partir de un pacto colectivo-familiar. En la mayoría de los casos, la migración sería difícil de alcanzar si no se contara con los apoyos materiales y sociales de los parientes, sobre todo en el caso de las mujeres que son madres y que su ausencia afectará a sus hijos y a todas las personas que se ven involucradas en el reordenamiento del trabajo reproductivo.

Las redes familiares de estas mujeres existen desde antes de su migración, facilitando su salida de los hogares y la organización del cuidado. En un primer momento, todas las madres participantes han dejado a sus hijos e hijas en los hogares de origen, llevando a cabo arreglos domésticos para el cuidado de los menores, que han sido asumidos por otras mujeres de su entorno inmediato. Como el caso de Leticia, una mujer con cinco hijos (una menor de edad), que le pidió a su hermana que se encargara de su hija y que posteriormente esta tarea fue asumida por su nuera, es decir, la activación de una red informal de mujeres que se han responsabilizado de los hijos.

Es así que las decisiones de estas mujeres han estado acompañadas de los soportes y de las promesas de apoyo expresadas por sus familiares. A partir de ello, se refuerza la idea de que se trata de proyectos migratorios individuales que vienen sostenidos por unas redes sociales centradas en la familia de origen. Aunque en Guatemala trabajaban fuera de sus hogares, la migración implicó consolidar aquellos arreglos domésticos, en los que las otras mujeres de su entorno familiar han participado con anterioridad, aunque tal vez en una dinámica más informal (Hernández Cordero, 2021).

26 ◀ En ese sentido, la ausencia física de la madre requiere de la organización del cuidado de los hijos, basado en el empleo de los recursos familiares, en especial de las abuelas maternas. Es una estrategia usual que en el caso de la migración se ha vuelto fundamental en la organización de sus vidas (Pedone, 2008).

Recurrir a la madre es el mecanismo habitual. Como ejemplo, las historias de Flor, Marisol y Carlota, tres hermanas guatemaltecas. Eran solteras cuando tuvieron a sus primeros hijos y, cuando decidieron migrar a España, las tres los dejaron al cuidado de su madre en Guatemala. Unos años después se casaron y ninguna de las tres reagrupó a sus hijos a sus nuevos hogares. Ellas comentan, que sus hijos recuerdan haber crecido como

hermanos e identifican a la abuela como su “madre”. Esta historia es común en las familias guatemaltecas, en las abuelas se delega el trabajo de educar y criar a la tercera generación. Para los casos estudiados son las abuelas y las tías quienes conforman el grupo mayoritario de las cuidadoras de los hijos de las madres migrantes. En segundo lugar, se encuentran las hijas mayores.

Mi mamá y mi tía siempre han cuidado a mis hijos, desde que nacieron. Yo era muy chiquita y quería seguir estudiando, así que las dos, pero sobre todo mi tía, se hizo cargo de la grande... cuando nació el segundo, mi mamá me dijo que ella estaría pendiente para no cargar a mi tía y así yo seguía con mis estudios... al final me vine a España, para prosperar, pero sin ellas no podría estar aquí. (Mercedes, Madrid 2010)

Desde el principio pensé, me voy, me voy a trabajar y eso sí, mis hijos se quedan con mi mamá, no con mi suegra... al final ella siempre ha estado conmigo y ellos están bien, yo lo sé... cuando mi mamá falta no sé qué voy hacer, tal vez traerlos... no lo sé, pero ahora están allá, están bien con ella. (Mónica, Madrid, 2009)

Así, las mujeres migrantes guatemaltecas declaran tener una experiencia de maternidad compartida, en la que las

responsabilidades y los derechos de la crianza infantil se distribuyen entre otras mujeres que forman parte de su red social inmediata: madres, hermanas, cuñadas, amigas, vecinas. Conscientes de su rol como madres biológicas, la vivencia en la distancia les ofrece un conjunto de herramientas para replantear y reorganizar sus vínculos con el hogar que han dejado y, principalmente, respecto a la crianza y el mantenimiento del vínculo afectivo con su prole. En ese sentido, la maternidad entendida como intensiva y exclusiva no encaja en estas vivencias. Las prácticas de crianza se han colectivizado siempre y la migración las pone en evidencia.

Mis hijos dicen que tienen varias mamás... bueno, ellos miran más como madre a la pequeña que es la que los cuidaba de pequeños, que es la que siempre ha estado más pendiente de ellos, la quieren mucho. Son dos las que ahora se quedaron pendiente de ellos, la tercera y la pequeña. Y más miran como madre y que ejerce más el papel de madre es mi hermana la pequeña, a parte de mí, pues. (Sonia, Madrid, 2011)

La vivencia maternal en colectivo otorga herramientas diversificadas para poder gestionar los vínculos afectivos desde la distancia. Por lo tanto, las consecuencias

de su separación están determinadas por la situación familiar. No es posible hablar de efectos positivos o negativos totalizadores, sino de balances y prioridades en función del contexto familiar, la edad de los hijos, el tiempo del proyecto migratorio y la situación en la que se encuentran estas mujeres.

Los hijos de algunas de las mujeres entrevistadas han crecido rodeados de una red de mujeres (y algunos hombres), que forman parte de su familia extensa, con quienes en algunos períodos de sus vidas han compartido incluso el espacio físico, lo cual les ha llevado a crear vínculos fuertes entre ellos. En la actualidad, están aprendiendo a vivir con la ausencia de la madre, resolviéndola de diferentes maneras. Algunos mantienen la relación con su madre de forma independiente, como los hijos de Sonia y Rosa que utilizan regularmente la telefonía móvil o internet. En el caso de Sonia, sus hijos tenían 15, 19 y 21 años cuando migró, por ello aunque las hermanas quedaron a cargo de atenderles, la dinámica de relación es más autónoma. En el caso de Rosa que tiene 6 hijos, son las hijas mayores de 13 y 15 años quienes se han encargado de cuidar a los más pequeños de 10, 7 y 2 años, el mayor de 19 trabaja y se ocupa principalmente de gestionar las remesas.

Cuando los hijos e hijas son pequeños, la relación está filtrada por las madres

sociales que se han quedado a cargo de su cuidado: tías, abuelas. Las madres migrantes mantienen el contacto por teléfono, envían ropa, juguetes y fotos. Los infantes aprenden a relacionarse con sus madres de una manera particular, la familia se encarga de recordarla, en ese sentido, se llegan a construir dos figuras maternas: la madre biológica y la madre social. Esta separación de figuras, en ocasiones, es explícita en la forma que son nombradas las madres, como en el caso de Isabel que es la mamita y su hermana, quien se ha encargado del cuidado del niño, es mamá Victoria.

otras mujeres. En algunos casos, se establece un acuerdo previo a la migración o después, pero se aclara que es un pago que corresponde al trabajo de cuidado.

Al principio ella [su hermana] me dijo que me cuidaba a mi hijo con mucho gusto, pero desde el principio me pidió también que le pagara. Y fui yo la que le ofrecí la cantidad de 100 euros, y fue justamente porque yo dejaba alquilada mi casa en esa cantidad, entonces ella directamente recibe ese dinero y pues así no había ningún problema. A parte envió yo para la manutención de mi hijo. (Isabel, Madrid, 2011)

28

Mi hijo le dice mamá Victoria a mi hermana. Pero como tienen fotos mías le han enseñado que mi hermana es su mamá y yo soy su mamita. Y él sabe. Me cuentan que agarra mis fotos y me besa y abraza, soy su “mamita Isabel”. A mi cuñado también le dice papá, pero con él es distinto, porque no quisieron que hubiera ninguna foto de Alfredo en la casa, entonces no hay otro papá. (Isabel, Madrid, 2011)

Un elemento recurrente en las estrategias de estas madres es el “pago del cuidado”. Contar con la disponibilidad y colaboración de hermanas o madres para asumir la responsabilidad de sus hijos se valora mucho. Una vez que se tienen las condiciones económicas, algunas deciden reconocer el trabajo que hacen esas

Mis hermanas viven en la casa de al lado, entonces más o menos se dan cuenta de ellos. Yo les envío (a sus hermanas) para los gastos de la casa, bueno digamos lo de la comida, porque lo que hace mi hermana es que cocina para todos incluyendo a sus hijos y los míos, todos comen en su casa. Aparte, el papá hace supermercado cada mes para que tengan siempre en la casa, cereales, leche, sobre todo para el desayuno. Eso sí, yo aparte les mando a mis hermanas para ellas, por lo que hacen por mis hijos, digamos en pago, aunque verlos y encargarse de todas sus cosas no tiene precio, pero yo les mando porque ellas hubieran podido decir que no. (Sonia, Madrid, 2010)

En otros casos, las madres migrantes se encargan de mantener económicamente a todo el grupo familiar, envían las remesas para el sostenimiento de la familia completa donde viven sus hijos e hijas; a veces es en solitario y otras compartida con otros parientes. Esto significa que no hay un pago específico correspondiente al cuidado infantil, pero se trata de evitar que las principales cuidadoras deban trabajar remuneradamente fuera del hogar o, en todo caso, compensar el hecho de que no pueden obtener un empleo.

Yo me encargo de enviar dinero a mi mamá, en realidad, entre mi hermana que está en Estados Unidos y yo, mantenemos a mi mamá, pero es cierto que ella se dedica a cuidar de mi hija y mi sobrino. También enviamos un poco de dinero a mi suegra, pero es muy puntual, cuando ella nos dice que necesita para algo en concreto. (Andrea, Madrid, 2011)

Desde que llegué le envío dinero a mi mamá, ella se encarga de mis hijos y yo me encargo de ella... cuando estaba en Guatemala era un poco así, pero si salían trabajitos de lavar o planchar mi mamá los hacía, ahora no, ahora le digo yo que no, que ya hace mucho cuidando de mis hijos. (Rita, Madrid, 2010)

En suma, todos los casos mantienen la lógica de reciprocidad en la que la ma-

dre migrante que trabaja en mejores condiciones envía remesas para el sostenimiento de los hogares. Esto tiene sentido, entre otras cosas, porque la migración se ha planteado precisamente por razones económicas y laborales. Sin embargo, podríamos señalar que cuando las madres migrantes pagan en específico el cuidado de los hijos, también tiene que ver con el interés de mantener una distinción entre la madre biológica y también migrante, y las otras madres sociales que colaboran en el proceso de socialización.

En algunos casos, hay madres que manejan sentimientos de culpa motivados por la percepción de su ausencia como “abandono”. Estas frustraciones se entienden a partir de la representación social que se ha construido de las madres como las responsables del bienestar infantil (Hays, 1998). A esta concepción, se le suman los señalamientos de que la migración de la madre es la causa principal de los desórdenes que se viven en los hogares de origen. Si bien es cierto que al principio de las trayectorias migratorias, tanto la familia en su conjunto como la madre migrante atraviesan un desajuste emocional fuerte (Asakura, 2013). Durante el proceso de adaptación, estos desequilibrios se acomodan y con el tiempo se vuelve a una estabilidad, que a su vez depende de una multiplicidad de factores sociales, económicos y culturales.

Yo creo que mi mamá está siempre pendiente de nosotros y por supuesto que nos quiere, pero también tiene que hacer su vida allá... y dependiendo de lo que le pasa allá, luego ella cambia, o digamos que le afecta mucho. Por ejemplo, ahora que su compañera de trabajo se fue, ahora ella nos llama, nos escribe... digamos que necesita mucho estar en constante comunicación, yo también creo que es porque se siente sola. Porque antes (risas y carcajadas), cuando estaba su compañera, a veces nos llamaba rapidísimo porque tenía que ir a ver la novela o salir con su amiga... y eso nosotros lo entendemos. (Hijo de Sonia, Guatemala, 2011)

Mira, yo no voy a negar que ha sido difícil, pero estoy convencida de que mis hijos están bien, mis hermanas los cuidan y yo desde aquí, con el trabajo puedo hacer mucho por ellos, les ayudo. Al pequeño le podré pagar la universidad... y es que si regreso yo a Guatemala, no puedo hacer nada de esto, es que ni siquiera voy a conseguir un trabajo, y menos ganando lo que gano aquí. (Sonia, Madrid, 2012).

En contextos donde la madre biológica no es la única persona que ejerce el cuidado, su ausencia adquiere matices en el desarrollo emotivo de los infantes: los impactos son diferenciados y, en contraste con algunos planteamientos, la

migración no siempre implica connotaciones negativas (Wagner, 2008).

Conclusiones

Las madres migrantes representan un colectivo que pone en la mesa del debate las discusiones sobre la vigencia del modelo convencional de maternidad. En la práctica, la organización familiar del cuidado se aparta de ese modelo. Sin embargo, esa maternidad intensiva que Sharon Hays (1998) señaló en los 90 del siglo XX, sigue formando parte de los imaginarios colectivos. Las guatemaltecas entrevistadas han expresado con sus narraciones esa diversidad de conformaciones que se viven al interior de sus hogares, al mismo tiempo que han hecho evidentes las contradicciones entre sus prácticas y sus aspiraciones por acercarse a ese modelo normalizado.

Se ha hecho evidente que estas madres han combinado el trabajo doméstico con el trabajo extradoméstico, poniendo en marcha diferentes estrategias para moverse constantemente entre el rol de cuidadora y proveedora, con lo cual se alejan del modelo ideal de la madre dedicada 100 % a la atención de sus hijos. Esto ha sido posible gracias a unos arreglos al interior de los hogares que se venían realizando antes de

su migración y que se han consolidado con la lejanía de la madre. Ya sea que se trate de familias nucleares, monoparentales o extensas, con su entrada a la maternidad se activaron unos recursos familiares que les permitieron establecer diversas formas del cuidado, de la crianza y de la atención infantil.

Desde España, las TIC se han configurado como instrumentos idóneos para mantener los vínculos afectivos con sus hijos e hijas que se han quedado, convirtiéndose en sus principales recursos para trasladarse al otro lado del charco y estar pendientes, una manera de hacer presente su ausencia. Estas madres han modificado sus prácticas para conseguir ese “traslado virtual” que les hace estar cerca de sus hijos, pero la centralidad que cada una de ellas ocupaba en las vidas de sus hijos se ha mantenido y en algunos casos incluso se ha agudizado precisamente por su ausencia.

En ese sentido, se han preocupado por suplir su separación física, al mismo tiempo que han reforzado esa concepción de maternidad colectiva. El hecho que todas se dedicaran al trabajo remu-

nerado hizo que, con el nacimiento de sus primeros hijos, demandaran de los apoyos más inmediatos. En sus historias, se refleja que han recurrido a otras mujeres de su familia de origen: las madres, las hermanas y las tías han sido las personas con quienes se ha compartido el cuidado dentro del hogar. En esa medida, la ausencia de las madres no significó grandes cambios para los hijos en cuanto a sus referentes de cuidado.

Se puede señalar entonces que se trata de una maternidad compartida, en la que las responsabilidades y los derechos de la crianza infantil se distribuyen entre otras mujeres que forman parte de su red social inmediata: madres, hermanas, cuñadas, amigas, vecinas; aunque han sido ellas las que figuran como la principal responsable de los hijos, en tanto que son las madres biológicas. En la práctica, existen otras mujeres que forman parte de esa organización del cuidado. Estas migrantes, desde la distancia, continúan con sus vínculos materno-filiales, pero siempre como un elemento más de esta maternidad colectivizada en la que esas madres sociales ocupan un lugar fundamental.

Referencias

- Acosta, E. (2015). *Cuidados en crisis. Mujeres inmigrantes hacia España y Chile, dan más de lo que reciben*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Ariza, M. (2002). Migración, familia y transnacionalidad en el contexto de la globalización: algunos puntos de reflexión. *Revista mexicana de sociología*, 64 (4), 53-84.
- Asakura, H. (2013). *Experiencias emocionales por la maternidad a distancia*. México: CIESAS.
- Baldassar, L. y Merla, L. (2014). *Transnational families, migration and the circulation of care: understanding mobility and absence in family life*. Londres: Routledge.
- Castells, M. (1997). *La era de la información*. México: Siglo XXI.
- Díaz Gorfinkiel, M. (2008). El mercado de trabajo de los cuidados y la creación de las cadenas globales de cuidado: ¿Cómo concilian las cuidadoras? *Cuadernos de Relaciones Laborales*, 26 (2), 71-89.
- Durin, S. (2017). Trabajadoras del hogar indígenas y au pairs latinas en el orden doméstico global. Mujeres migrantes en los márgenes de las regulaciones laborales. En: Barros, M. Y Escobar, A. (Coords.) *Migración: nuevos actores, procesos y retos, Vol. 1. Migración internacional y mercados de trabajo*. México: CIESAS.
- Ezquerro, S. (2011). Crisis de los cuidados y crisis sistémica: la reproducción como pilar de la economía llamada real. *Investigaciones Feministas*, 2: 175-194. doi:10.5209/rev_INFE.2011.v2.38610
- Gregorio Gil, C. (1998). *Migración femenina: su impacto en las relaciones de género*. Madrid: Narcea.
- Gregorio Gil, C. (2010). Debates feministas en el análisis de la inmigración no comunitaria en el estado español. Reflexiones desde la etnografía y la antropología social. *Relaciones Internacionales*, 14, 93-115.
- Gregorio Gil, C. y González, H. (2012). Las articulaciones entre género y parentesco en el contexto migratorio: más allá de la maternidad transnacional. *Ankulegi*, 16, 43-57.

Hays, S. (1998). *Las contradicciones culturales de la maternidad*. Barcelona: Paidós.

Hernandez Cordero, A. L. (2021). Mothers Who Cross Borders. Family Care Networks in the Homes of Immigrant Mothers. En Montero-Siebut, M.; Mas Giral, R.; García-Arjona, N. y Eguren, J. (Coords.), *Family practices in migration: everyday lives and relationships*. Londres: Routledge.

Hernández Cordero, A.L. (2020). Abrazar con palabras y besar con la voz. Una experiencia etnográfica del significado de ser madre migrante y la materialización de sus afectos a pesar de la distancia". *Revista Etnografías Contemporáneas*, 6 (10), 38-67.

Hernández Cordero, A.L. (2016). Cuidar se escribe en femenino: Redes de cuidado familiar en hogares de madres migrantes. *Psicoperspectivas. Individuo y Sociedad*, 15 (3), 46-55.

Herrera, G. (2011). Cuidados globalizados y desigualdad social. Reflexiones sobre la feminización de la migración andina. *Nueva Sociedad*, 233, 87-97.

Hochschild, A. (2001). Las cadenas mundiales de afecto y asistencia y la plusvalía emocional. En Giddens A. y Hutton W. (Eds.), *En el límite. La vida en el capitalismo global*. Barcelona: Kriterion Tusquets.

Imaz, E. (2010). *Convertirse en madre*. Etnografía del tiempo de gestación. Madrid: Cátedra.

Lutz, H. (2018). Care migrations: the connectivity between care chains, care circulations, and transnational social inequality, *Current Sociology*, 66 (4), 577-589. DOI: <https://doi.org/10.1177/0011392118765213>

Marcus, G. (2001). Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal, *Alteridades*, 22, 111-127.

Monreal, P. (2000) Las madres no nacen, se hacen. Perspectivas desde la antropología social. En C. Fernández-Montraveta et al. (Eds.). *Las representaciones de la maternidad. Debates teóricos y repercusiones sociales*. Madrid: UAM.

Mummert, G. (2010). La crianza a distancia: representaciones de la maternidad y paternidad transnacionales en México, China, Filipinas y Ecuador. En Fons V., Piella, A. y Valdés, M. (Eds.), *Procreación, crianza y género. Aproximaciones antropológicas a la parentalidad*. Barcelona: PPU.

Parella, S. (2003). *Mujer, inmigrante y trabajadora: la triple discriminación*. Barcelona: Anthropos.

Parella, S. (2007). Los vínculos afectivos y de cuidado en las familias transnacionales. Migrantes ecuatorianos y peruanos en España. *Migraciones Internacionales*, 4 (2), 151-188.

Pedone, C. (2008). Varones aventureros´ vs. ´Madres que abandonan´: Reconstrucción de las relaciones familiares a partir de la migración ecuatoriana. *REMHU-Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, 16 (30), 45-64.

Peñaranda, M. C. (2011). Te escuchas aquí al lado´. Usos de las tecnologías de la información y comunicación en contextos migratorios transnacionales. *Athenea Digital* 19, 239-248.

Pérez-Orozco, A. (2006). Amenaza tormenta: La crisis de los cuidados y la reorganización del sistema económico. *Revista de Economía Crítica*, 5, 7-37

Rodríguez, D. (2014). En torno al parentesco transnacional: contextualización y consideraciones teórico-metodológicas, *AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana*, 2(9), pp. 183-210.

Rosas, C. (2008). *Varones al son de la migración. Migración internacional y masculinidades de Veracruz a Chicago*. México: El Colegio de México.

Sassen, S. (2003) *Contrageografías de la globalización. Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos*. Madrid: Traficantes de sueños.

Taylor, S. y Bogdan, R. (1984). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. La búsqueda de significados. Buenos Aires: Paidós.

Wagner, H. (2008). Maternidad transnacional: discursos, estereotipos y prácticas, en Herrera Gioconda y Ramírez Jacques (Eds.), *Latina migrante: Estado, familia, identidades*. Quito, FLACSO.

Los territorios comunales kaqchikeles durante la dominación española

Edgar Arturo Esquit Choy

Resumen

En las décadas previas a la invasión española, los kaqchikeles conformaron territorios en el altiplano de las tierras altas mayas, en la actual Guatemala. Eran espacios vividos y definidos principalmente por las alianzas de los amaq' que integraban los tinamit Iximché y Chuwa Nima Abäj. La desestructuración de estos espacios políticos, sociales y culturales en el siglo XVI fue impactante en la vida de los kaqchikeles. No obstante, a lo largo de los siglos que duró la dominación colonial española, los diferentes amaq' y comunidades kaqchikeles establecieron acciones para organizar sus espacios con el fin de reproducir la vida. A partir de la nueva forma de organización, sistema legal bajo el control colonial español y en disputa con el establecimiento del Corregimiento del Valle de Guatemala, a través de los pueblos de indios muchos kaqchikeles lograron redefinir los diferentes espacios microclimáticos, para producir alimentos y demás productos necesarios para las comunidades y para proveer a las ciudades. La lucha por la reproducción de la vida llevó a la definición política de territorios comunales que, de manera complementaria, conformaron el heterogéneo espacio kaqchikel. Así, a partir de datos de archivo y de cronistas, este artículo muestra partes del proceso de definición de los territorios kaqchikeles durante la dominación colonial española.

▶ 35

Palabras clave: historia, comunidad, pajuides, tierra, producción agrícola.

Abstract

In the decades prior to the Spanish invasion, the Kaqchikel had formed a central highland territory of what is now Guatemala. It was a space lived and defined mainly by the alliances of the amaq' that made up the tinamit Iximché and Chuwa Nima Abäj. The de-structuring of this political, social and cultural space was shocking in the life of the Kaqchikel, however, throughout the centuries that colonial domination lasted, the different amaq' and Kaqchikel communities established actions to reconstitute their spaces in order to reproduce life. From the new form of organization, legal system under Spanish colonial control and in dispute with the establishment of the Valley of Guatemala, the Kaqchikel

Dr. Edgar Arturo Esquit Choy por el Colegio de Michoacán en México; maestro en Antropología Social por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS-Occidente), México; licenciado en Historia por la Escuela de Historia de la Universidad de San Carlos de Guatemala.

Fecha de recepción: 2 de agosto de 2021

Fecha de aceptación: 7 de octubre de 2021

managed to redefine and reoccupy the different micro-climatic spaces in order to produce food and other products necessary to the communities and to provide to the cities. The struggle for the reproduction of life also led to the political definition of territories of communities that in a complementary way made up the heterogeneous Kaqchikel space. Thus, based on archival data and chronicles, this article shows parts of the process of reconstitution of the Kaqchikel territory during the Spanish colonial rule.

Key words: history, community, pajuides, land, agricultural production.

En el momento de la invasión española en 1524, los kaqchikeles habitaban la parte central de lo que ahora es Guatemala. De norte a sur, el espacio habitado por los kaqchikeles se extendía desde las orillas del río Motagua o Nima Ya', corriendo hacia el sur hasta la bocacosta, que era la zona de expansión. En la parte occidental, había asentamientos en las orillas norte del lago de Atitlán, límite territorial natural con las posesiones de los tzutujil. En esa región, habían establecido también límites con tierras de los amaq' k'iche'. Pasando el Valle de Chimaltenango, las inmediaciones de B'ulb'ux Ya' y el Volcán Junajpu', la zona oriental del territorio lindaba con tierras de los amaq' poqomam con quienes mantenían conflictos territoriales (Hill, 2001).

Las entidades políticas kaqchikeles prevaletientes, en ese entonces, eran las de los xajil, los sotzil y los tuquche', que dominaban el territorio occidental desde su tinamit Iximche' y los chahoma', que dominaban la parte oriental desde el tinamit Chuwa Nima Ab'äj. El territorio que circundaba los dos tinamit se había establecido buscando un equilibrio ecológico y productivo, al incluir las tierras cálidas en la cuenca del río Motagua, las tierras frías en la zona de los volcanes de Agua y de Fuego, así como las tierras en la orilla norte del lago de Atitlán. Al sur, como se ha dicho, estaban las tierras cálidas de la

Introducción

Panajachel está situado a la orilla de la laguna, en una llanura hermosa como de media legua de diámetro, que forman en figura de medio círculo montañas elevadísimas. Su terreno es un jardín arboleado de árboles frutales, se cogen muchísimas verduras, pita, cebolla, grana basta... Dejo de exponer otras circunstancias que embarazan todas las acciones a la justicia, como son tantas montañas para esconderse, tantos valles, trapiches, pajuides y haciendas para ocultarse los mal hechores, que les es imposible providenciar a la administración de justicia, ni aun el que llegue a su noticia los atentados más atroces que suceden (Cortés y Larraz, p. 167 y 190).

ños, se les agrupó en los *pueblos de indios*, asignándoseles a cada uno 38 caballerías de tierra para su uso comunal. De esta manera, los españoles buscaron organizar unas poblaciones que estuvieran bajo su control y que sirvieran a los intereses de la Corona, los conquistadores y los criollos.

La fundación de la ciudad de Santiago de Guatemala, en cualquiera de sus momentos y lugares, tuvo el propósito de crear un centro para controlar la periferia habitada por los indígenas. El primer espacio bajo vigilancia, cuando la ciudad se estableció en Almolonga y después en Panchoy, fueron los pueblos de los alrededores de la ciudad. Después de estos, intervinieron sobre el Corregimiento del Valle de Guatemala, que incluía la mayoría de los pueblos kaqchikeles y muchas poblaciones poqomam. Finalmente, la ciudad también rigió sobre un espacio amplio, es decir, la Capitanía General y la Real Audiencia de Guatemala, que incluía varios corregimientos y alcaldías mayores.

Sin embargo, los mayas desafiaron esta organización colonial en diferentes momentos, espacios y formas. Este artículo muestra cómo los kaqchikeles reorganizaron su espacio territorial a lo largo del tiempo, frente al régimen de dominio colonial español, proceso que se produjo como continuidad de la dominación colonial y también como una forma de

impugnación de los sistemas de apropiación territorial establecidos por los invasores españoles. En este sentido, se está afirmando que, paralelo a este territorio administrativo colonial, los kaqchikeles crearon también espacios territoriales comunales que sirvieron en la reproducción de la vida, desde mediados del siglo XVI hasta principios del siglo XIX. El surgimiento de los territorios comunales implicó traer al presente colonial, por ejemplo, con la frase desde tiempo inmemorial, los conocimientos sobre las formas de organización, definición y nombramiento de los espacios definidos en la época antigua (Recinos, 1957; Recinos, 2013).

El historiador Pinto Soria (1996) afirma que, a los pueblos de indios los dotaron de una forma de gobierno y un sistema religioso, fueron piezas fundamentales en la explotación de los indígenas; además, que el gobierno colonial usó diversas “estructuras precolombinas” para la explotación de la mano de obra y la tierra en los pueblos de indios. Se plantea que los principales tuvieron un papel fundamental en el funcionamiento de las reducciones, de esta manera, esos personajes debían garantizar los mandatos de los españoles y, además, como líderes en los pueblos debían contribuir a la sobrevivencia de la comunidad. De esta manera, se plantea que las reducciones o los pueblos de indios fueron la gran alianza entre la Corona, las órdenes

religiosas y los indígenas. Esta coalición, según Pinto Soria (1996), podría definirse como un mal menor para los pueblos indígenas.

Esta perspectiva del *mal menor* abre la posibilidad para pensar la vida de los kaqchikeles, como un proceso construido por y para ellos mismos, en medio de la adversidad. Se podría plantear la hipótesis de que, los mayas en general y los kaqchikeles en particular lucharon, durante la época colonial, por la construcción de una vida autónoma frente al dominio impuesto por los En medio de una condición histórica específica o colonial, los mayas desarrollaron una vida cotidiana y una política particular o comunalista, es decir, la gente estaba pensando y actuado para ella misma y para su grupo o colectividad (Carmack, 1995; Piel, 1979). La lucha por recuperar las tierras y conformar un espacio territorial vital se libró frente a los españoles usando la legislación colonial; por ejemplo, al invocar las normas sobre composición o compra de tierras a la Corona.

El trabajo por establecer un espacio vital no se circunscribió a este proceso legal y de lucha frente a los invasores. La conformación de los territorios comunales kaqchikeles fue una tarea de largo plazo, realizada a través de la vinculación constante de los kaqchikeles (hombres, mujeres y niños) con la tierra; por ejemplo, mediante el trabajo, a través de la lucha

por la producción de los alimentos para las familias y las comunidades, vinculando pasado y presente o definiendo de manera compleja los espacios sagrados (Hill, 2001).

Este artículo busca indicios y presenta esbozos generales sobre la conformación de los territorios kaqchikeles; plantea preguntas sobre, ¿cómo el trabajo agrícola de personas, familias y comunidades le fueron dando forma al territorio kaqchikel? Junto a esto, ¿cómo los kaqchikeles defendieron la tierra e imaginaron un territorio propio, en el contexto de las luchas por la reproducción de la vida, en medio de la dominación extranjera? En este proceso, la llamada resistencia fue también una entrada importante para observar que, a través de acciones frente a contendientes peligrosos durante la época colonial, los kaqchikeles establecieron territorios propios, mediante acciones comunes, es decir, entre principales y el común.

Como conclusión se plantea que, buscando tierras adecuadas para la producción agrícola y el sustento familiar, desde sus comunidades amaq' y chinamit, los kaqchikeles recuperaron tierras en diferentes zonas climáticas y conformaron un conglomerado de territorios comunales que fueron vividos y defendidos. Las tierras ejidales y las tierras comunales, ubicadas en diferentes espacios climáticos, ayudaron a la diversificación de

la producción agrícola. Las tierras de las diferentes comunidades, por otro lado, se complementaron y dieron vida a un intercambio de productos entre los pueblos con la ciudad de Santiago de Guatemala.

En este proceso, la dominación colonial y el poder de la ciudad atravesaron la vida en los pueblos, pero la gente kaqchikel luchó por darse una vida propia, tanto produciendo sus alimentos como dándole vida a los territorios divididos en comunidades. Como un primer paso (que podrá ser alimentado en posteriores indagaciones), se puede plantear que, en el afán por la reproducción de la vida y en el uso de sus conocimientos y de su idioma, los kaqchikeles compartieron memoria sobre la tierra que habían ocupado sus antepasados y la que ellos usaban durante la dominación colonial española. Con su trabajo y su memoria, las diferentes comunidades kaqchikeles recordaban y patentizaban que su territorio estaba constituido por vegas y montañas, que producían bastantes frutos de maíz, trigo, legumbres, frutas, ingenios de azúcar, trapiches de fábricas, rapaduras, mieles y otros dulces. Que allí también se producía madera de cedro, ciprés y pino. Un rico territorio que, sin embargo, estaba ocupado también por la iglesia, la ciudad de Santiago, así como por nue-

vos poblados de españoles, mulatos y mestizos¹.

Un territorio para los colonizadores españoles: el Corregimiento del Valle de Guatemala

En los relatos historiográficos sobre el altiplano central de Guatemala en la época colonial (actuales departamentos de Chimaltenango, Sacatepéquez y Guatemala), este espacio territorial se ha definido como el Corregimiento del Valle de Guatemala, un territorio que, a mediados del siglo XVIII, se dividió en la alcaldía mayor de Chimaltenango y la de Sacatepéquez (Palma, 1993). Al relatarse este espacio como el Corregimiento del Valle de Guatemala, se deduce inmediatamente que la tierra y la población que la habitaba quedaron bajo las dinámicas políticas y sociales que surgieron desde la ciudad de Santiago de Guatemala. En la historiografía, no se considera la existencia de un territorio kaqchikel, sino la presencia de un corregimiento, con un gobierno español establecido como consecuencia de la Conquista.

En relación con ello, Chinchilla (1994) afirma que las ciudades coloniales usaron los territorios circundantes como

¹ Archivo General de Centroamérica. AGCA. A1. Legajo, L. 210. Expediente, E. 5002 Año, A. 1740.

espacios de expansión y suministro de víveres. El Corregimiento del Valle de Guatemala y los pueblos que lo componían, la mayor parte kaqchikeles, habrían tenido esta función, es decir, estar al servicio de los españoles de la ciudad. En este sentido, dicho autor escribe también sobre la “economía del Valle de Guatemala” describiendo la producción agrícola y artesanal en toda la región. Se considera que el ayuntamiento de Santiago de Guatemala, a lo largo de los años, se fue mostrando como un actor importante que definía la vida social, económica y cultural de los pueblos que conformaban el Valle. Se considera que la vida de la gente estuvo sujeta a los deseos y necesidades de los españoles de la ciudad. La visión dominante en la historiografía actual pone la vida indígena bajo el control total de los españoles. Se piensa el territorio del Valle como un espacio, un paisaje español con sus componentes específicos, que se vinculaban para dar forma a una totalidad en función de la ciudad.

En realidad, el orden colonial se estableció para organizar el despojo, pero también para viabilizar la vida de los españoles que residían en la ciudad y dirigían directamente el proceso de pillaje. Pinto Soria (1996:30) destaca la descripción hecha por Vásquez de Espinosa cuando este afirmaba que la ciudad de Santiago era un lugar con abundantes productos baratos y de todo género de sustento;

insinuando, además, que la prosperidad de la ciudad se debía a los 60 pueblos de indios que la circundaban. Junto a esto, afirmaba que la élite criolla de la ciudad desarrolló una economía vinculada al autoconsumo y al abastecimiento regional de trigo, algodón y textiles.

Estas actividades se desarrollaban en grandes propiedades ubicadas en la región central, es decir, en los valles de Chimaltenango y de Petapa, donde habitaban poblaciones kaqchikeles y poqomam. En estos procesos productivos, los dueños de las haciendas usaban el repartimiento indígena, el peonaje y el trabajo de los esclavos. Sin embargo, afirma dicho autor, la mayor parte de los productos para el autoconsumo venía del mundo indígena de las reducciones, a través del tributo, el intercambio desigual de mercancías y la habilitación forzada. Así, Pinto Soria (1996) considera que, sin las reducciones, la economía colonial habría sido imposible, pues las reducciones aportaban fuerza de trabajo y bienes de primera necesidad.

Lutz (1982) hace referencia también al hecho de que a inicios de la época colonial las castas libres asumieron el abastecimiento de la ciudad. Los productos de consumo diario como verduras, tortillas y zacate eran adquiridos a precios bajos, vendidos por los indígenas de los barrios o de los pueblos cercanos. Lutz (1982) afirma que, en los inicios de la época co-

lonial, el maíz y el trigo los abastecían los pueblos tributarios dentro de la jurisdicción de la ciudad. Anualmente, los pueblos aportaban un número específico de fanegas de maíz, ya se a la corona o a algún encomendero en especial. En el caso del trigo se dice que era sembrado por los indígenas en sus tierras o en las propiedades del encomendero. La producción de trigo mermó al final del siglo XVI, pero los españoles se encargaron directamente de su producción, pero utilizaron siempre mano de obra indígena de los repartimientos.

42 ◀

En el Valle de Guatemala, algunas comunidades indígenas siguieron siendo fundamentales en la producción de trigo, hasta el siglo XVIII; se sabe que los kaqchikeles de Tecpán y Sololá producían grandes cantidades de trigo. Por otro lado, se afirma que el maíz pagado como tributo llenaba la demanda de la ciudad, pero también se necesitaba de una cantidad adicional que, como el tributo, venía de los pueblos del Corregimiento del valle de Guatemala (Lutz, 1982); además, los indígenas cultivaban el maíz y lo vendían en la ciudad. Los kaqchikeles del valle de Guatemala llegaban a la ciudad de Santiago cargados de productos; las mujeres transportando verduras y flores; los hombres, forraje, madera y carbón. También arribaban indígenas que traían carne y manteca de marrano, gallinas y huevos, entregados como tributo, pago de arrendamiento

o vendidos simplemente en las plazas y calles. Muchos de los indígenas llegaban a vender por su propia cuenta, pero eran víctimas de intermediarios inescrupulosos (Lutz, 1982).

Chinchilla (1994) anota la descripción que hizo Antonio de Fuentes y Guzmán (2012) en la Recordación Florida sobre el Corregimiento del Valle de Guatemala. En el imaginario de este criollo, los kaqchikeles y los poqomam, que tenían sus pueblos en este espacio territorial, vivían de manera apacible y dedicados a cultivar productos para alimentar a los españoles. “Todos juntos, por la abundancia, diversidad y gustosa sazón de sus frutos, hacen y ordenan la ordinaria despensa y providente granero de Goatemala” (Citado por Chinchilla, 1994:515-516). Es verdad que a los indígenas de los valles circundantes a la ciudad de Santiago los organizaron para proveer de comida, productos de construcción, trabajadores a las familias e instituciones de la ciudad de Santiago y cumplieron esta función a fuerza de violencia. No obstante, esta descripción no está completa, sino se analizan los procesos y las luchas que siguieron los kaqchikeles para la reproducción de la vida material y política, en el mismo espacio que los españoles administraron el Corregimiento del Valle de Guatemala y después la Alcaldía Mayor de Chimaltenango.

La reconstitución de los territorios kaqchikeles como espacios sociales y ecológicos complementarios

Cuando el arzobispo Pedro Cortés y Larraz (1958) describió los territorios que componían la diócesis de Goathemala, a finales del siglo XVIII; detalló también las tierras ocupadas por los kaqchikeles en el altiplano central. Al mismo tiempo, habló sobre los habitantes y sus múltiples actividades, y elogió a muchos de ellos; pero sacó a flote también su enojo y racismo, cuando describió hechos que él consideró deplorables en los pueblos. La descripción del arzobispo puede interpretarse de manera lineal, pero también puede generar múltiples preguntas sobre los orígenes de ese relato, es decir, buscando pequeñas ventanas que proporcionen indicios sobre la vida de los hombres y mujeres, y la constitución de los territorios kaqchikeles en la época colonial. Dada la fuerza que quería imprimirle a la descripción de su arzobispado, este sacerdote dejó bastantes datos sobre hechos que para él iban a favor, pero también de otros que iban en detrimento de la tarea de evangelización.

El texto que se presenta como epígrafe de este artículo muestra las dos visiones que tuvo este religioso, en relación con el territorio ocupado por los kaqchikeles. Por un lado, miraba la prosperidad de al-

gunos pueblos en un paisaje trabajado y modificado por los indígenas; por el otro, ese mismo paisaje lo describió muchas veces como los lugares que los kaqchikeles usaban para cometer inmoralidades y donde se refugiaban malhechores. Estas perspectivas sobre la gente y el territorio, además de mostrar los prejuicios del religioso, señalaban partes de la historia kaqchikel y borraban otras. Al leer el texto de Cortés y Larraz se puede ver que, dicho religioso destacó diversos procesos de la vida de los indígenas; describió también la existencia de pajuides, el uso generalizado del idioma kaqchikel, el desinterés en el aprendizaje del castellano, así como la rica productividad de la tierra en manos de los indígenas.

Las tierras en las inmediaciones del río Motagua

Entre los tópicos enlistados con anterioridad, el que más interesa por ahora, es lo que se escribe sobre los pajuides. Cuando el arzobispo describió San Juan y San Pedro Sacatepéquez, se interesó en la población dispersa en las inmediaciones del río Motagua, aquellos asentamientos que llamó pajuides, una palabra que parece provenir del vocablo kaqchikel pajuyu' (en la montaña). Héctor Concohá (2013) afirma que esos caseríos fueron establecidos en dicha zona por diversas razones; por ejemplo, porque allí era factible eludir el pago de

los tributos y de los castigos. No obstante, la ocupación de estos espacios quizá estuvo relacionada con la búsqueda de tierras para realizar cultivos.

En 1744, por ejemplo, Tomás Gomales originario de San Martín Jilotepeque realizó rozas y siembras en Pachalum, tierras de Joyabaj, una zona muy cercana al río Motagua y colindante con el pueblo de San Martín Jilotepeque². En ese mismo año, los alcaldes Pedro López y Joseph de Estrada, así como los regidores Juan Vásquez, Manuel Sumac, Salvador de Ávila y Mateo Sula de San Martín Jilotepeque, afirmaron que por las heladas que se produjeron a finales del año pasado, en el valle de San Martín, antes de que el maíz madurara, hubo escasez del grano y que por ello las familias no tenían que comer. En este entonces los kaqchikeles de dicho pueblo se vieron en la necesidad de pedir maíz en las franjas donde no se había presentado tanto daño, probablemente en las zonas cálidas del río Motagua. Debido a la escasez, los kaqchikeles compraron el maíz a 12 reales la fanega, el que ordinariamente se compraba a 4 reales³.

En 1770, Francisco Yocuté afirmaba que

tenía dos pedazos de tierra en el lugar llamado Conasap, en San Martín Jilotepeque, donde había sembrado milpa, para el sustento de su casa. En ese entonces, denunció que el ganado de Ysidoro de Herrera, un español, entró a dicho terreno. Esta persona afirmó haber acudido a las justicias de su pueblo para buscar ayuda, pero en lugar de ello, las autoridades revisaron su casa y se llevaron a sus dos hijos y a su esposa a la cárcel⁴. No se supo la causa de esta agresión de las autoridades hacia Yocuté, pero sí se evidencia que, la gente kaqchikel defendió pequeños espacios de tierra cultivables, indispensables para sostener la vida de la familia.

En la época de la dominación colonial española, la gente, incluyendo al arzobispo, pensaban que las comunidades asentadas en la zona de río Motagua, los pajuides eran lugares de la inmoralidad, del fomento de la embriaguez y del desorden general. “En dichos pajuides, se vive con toda libertad y el capricho de cada uno, sin sujeción ni ley. En un idiotismo deplorable, entre todo género de vicios, no solamente sin doctrina, sin sacrificio y sin sacramento. Pero sin acción ni indicio de cristianismo, porque como el objeto principal de sus habitantes es huir de la sujeción del Rey y a la Iglesia” (Cortés y Larraz, 1958).

²AGCA. Sección de Tierras. Sololá. Paquete, P.1. Expediente, E. 4. Año, A. 1812.

³AGCA. A1. L 163 E 3282. A 1744.

⁴AGCA. A1. L 163 E 3287.

Estas afirmaciones son contrastantes frente a los datos ya presentados sobre los indígenas en Pachalum, en donde la gente buscaba espacios para sembrar maíz y enfrentar las hambrunas. Esta discrepancia, sin embargo, denota la complejidad de la forma que tomó la vida indígena en esa época y en la zona del río Motagua, en particular.

El historiador Héctor Concohá (2013) realizó un estudio interesante sobre los ajpajuyu' (que serían los pajuides que describe el arzobispo Cortés y Larraz) en la zona de San Juan y San Pedro Sacatepéquez. En su estudio, argumenta que el amaq' Chahoma, asentado en la zona del río Motagua y cuyo tinamit en la época antigua fue Chuwa Nima Abäj, es el autor del título de San Martín Jilotepeque, escrito durante la dominación colonial española. En dicho documento, se detalla la extensión de las tierras que poseían los Chahoma previo a la invasión española y los pueblos que formaron durante las reducciones entre los años de 1542 y 1570; se hablaba de pueblos como San Juan, San Pedro Sacatepéquez o Xenacoj. Después de haber sido despojados a principios del siglo XVI, en los siglos subsiguientes muchos habitantes de estos pueblos regresaron a las tierras que los Chahoma ocuparon en las inmediaciones del río Motagua y que también registraron como suyas en el título mencionado. Ya en el siglo XVII, diversas familias como los Chajóm,

Patzán, Pirir y García se instalaron en las tierras cercanas a los ríos Pixcayá y Motagua. La familia de Juan García, por ejemplo, originarios de Santiago Sacatepéquez residían en una parte del año en los juyu' de la zona, con el fin de cultivar tierras que tenían en esos lugares.

Concohá (2013) afirma que, durante la dominación colonial española, se produjo una amplia movilidad de población desde las cabeceras de parroquia a las áreas de cultivo, en la parte norte del pueblo de San Juan Sacatepéquez. Este autor documenta que, en los primeros años de los siglos coloniales, los kaqchikeles de esta área volvieron a adquirir, por diversos medios, las tierras ubicadas en la orilla del río Motagua. San Pedro Sacatepéquez, por ejemplo, tenía unas tierras en la zona llamada Asoh, sobre las cuales se reclamaban derechos ancestrales. Otro ejemplo sería el del amaq' Ya Xonika, que tenía tierras cercanas a la antigua ciudad de Chuwa Nima Abäj, junto a las barrancas Ruil Sit y Moco Labach. En estas tierras, había asentamientos identificados como pajuyu'. Concohá afirma que las familias que dirigían los amaq' en pueblos como San Juan y San Pedro Sacatepéquez establecieron poblados cercanos a Nima Ya'.

A partir de estos datos históricos, se puede deducir que, al perder en el siglo XVI las tierras que poseían en las orillas del río Motagua, los kaqchikeles com-

prendieron rápidamente que, sin ellas, la reproducción de la vida sería más penosa, ya que lógicamente no tendrían acceso a los productos que habían obtenido en esas zonas en los siglos previos a la llegada de los europeos. Se puede ver entonces que los Chahoma de San Juan y San Pedro Sacatepéquez al establecerse en los pajuyu', reconstruyeron y reorganizaron su espacio vital, y trabajaron para recuperar las tierras perdidas. Obviamente, este acto de retomar la tierra tuvo un carácter político, pero también uno inmediato relacionado con la reproducción de la vida de los kaqchikeles, ya que los utilizaron rápidamente para sembrar maíz. En realidad, muchos amaq' que habían poseído tierras en las orillas del río Motagua lucharon por recuperarlas y reconstituir un territorio desestructurado por la invasión española (Hill, 2001).

46 ◀ Cuando se fundaron los pueblos de Tecpán, Comalapa y San Martín Jilotepeque el Gobierno colonial otorgó un ejido a cada pueblo; les entregó 38 caballerías de tierras medidas en las inmediaciones de cada asentamiento, la mayoría ubicados en las tierras frías del sistema central de la Sierra Madre. A mediados del siglo XVIII, sin embargo, estos tres pueblos ya tenían tierras en las zonas cálidas, en las orillas del río Motagua. Tecpán Guatemala es el ejemplo más indiscutible en este sentido, pues a partir de sus 38 caballerías otorgadas como ejidos a mediados del siglo XVI, a finales del siglo XVIII poseía 500 caballerías, que desde el sur abarcaban

las frías montañas de Santa Elena, hasta el norte de las tierras cálidas de Paquip y el Tesoro, precisamente en las orillas de Nima Ya' (río Grande) como lo llamaban (o lo llaman) los kaqchikeles. La familia Xpantzay y Porón, en conflicto, tuvieron un papel fundamental en la recuperación de muchas de las tierras de Tecpán.

Lo que observó el arzobispo Cortés y Larraz sobre la producción que tenían los kaqchikeles en la zona del río Motagua es útil para pensar sobre la importancia de esa zona para los kaqchikeles. Al visitar San Martín Jilotepeque dijo que, en la parte norte del pueblo había haciendas, trapiches y pajuides. También mencionó que, en esta parroquia los kaqchikeles cosechaban maíz, frijol, caña, ganado y producían panela. Algunas de las haciendas y trapiches de esa zona fueron propiedad de las cofradías; por ejemplo, en el pueblo de Comalapa, la cofradía de San Juan mantuvo durante muchos años la hacienda de San Juan, a inmediaciones del río Motagua. En ese lugar, las cofradías criaban ganado que destinaban para la venta y para obtener carne que seguramente era consumida en las festividades comunales⁵.

⁵ En la tradición oral de San José Poaquil, se habla actualmente de las exigencias de los principales de Comalapa, pidiendo cabezas de ganado a los administradores de las haciendas de San Juan y María, a inmediaciones del río Motagua.

Como ya mencionó, los principales de Tecpán Guatemala también tenían tierras en las orillas de dicho río (donde antiguamente los gobernantes kaqchikeles fundaron Kotz'ijay, un lugar de descanso según algunos informantes). A mediados del siglo XVIII, los principales de Tecpán arrendaban esas tierras a familias ladinas y de esa manera obtenían algunas rentas para la comunidad. En tanto zona climática cálida, los kaqchikeles usaron las tierras a la orilla del río Motagua (entre 1500 y 700 metros sobre el nivel del mar) para la crianza de ganado, el cultivo de maíz, la extracción de frutas, la cacería y para la pesca⁶. Es importante notar que los pueblos mencionados no tenían propiedades en la zona cálidas de la bocacosta y la costa sur, el recurso que les quedaba era la cuenca cultivable y boscosa del río Motagua, que divide la Sierra Madre Central de la Sierra Chuacús. Así, las acciones para establecer población en esa zona, el reclamo legal de las tierras y su cultivo salvaron en parte a los kaqchikeles, pues por este medio consiguieron bienes y alimentos indispensables en las comunidades.

También es importante decir que, a pesar de la existencia de las tierras comunales, parece ser que muchos kaqchikeles tuvieron la necesidad de acceder a tierras que no eran de su propiedad,

entrando en este sentido bajo el poder y el control directo de los terratenientes españoles. En 1787, por ejemplo, algunos kaqchikeles de Xenacoj estaban arrendando parcelas a un español de apellido Salazar; ellos afirmaron que no tenían suficientes tierras para sembrar sus milpas. El dinero que debían pagar al comenzar la siembra eran dos reales, pero además tenían que entregar una gallina y 6 días de servicios personales a beneficio de los dueños de dicha labor. Cuando trabajaban con el español, debían cargar con sus bastimentos y azadón; este tipo de trabajo fue llamado tonique. En el momento de la cosecha, entregaban al arrendatario una porción de maíz recogido, afirmándose que estas contribuciones eran anuales y “perpetuas”. Un mayordomo dijo que los días de tonique trataba con caridad a los indígenas y no los hacía trabajar con rigor. Se comprende que las cuentas sobre trabajos realizados eran elaboradas entre los indígenas y el mayordomo Juan de Dios Hargisa⁷. El documento citado registra más de 50 arrendatarios; la mayoría de ellos sembraban un tipo de maíz que en el documento se anota como maíz grande y otros -muy pocos- cultivaban maíz chiquito. Junto a esto se afirma que los indígenas de Xenacoj tomaban paja, bejuco, leña, maguey y palos para hacer sus casas en la labor donde arrendaban las tierras⁸.

⁶ AGCA. A1. L. 5989. E. 52675.

⁷ AGCA. A1. L6034. E. 53223. A. 1792.

⁸ AGCA. A1. L6034. E. 53223. A. 1792.

La productividad de las tierras en la meseta central

Casi un siglo antes de que el arzobispo Cortés y Larraz escribiera sobre los pueblos del arzobispado, Antonio de Fuentes y Guzmán (2012) ya había descrito los pueblos del Corregimiento del Valle de Guatemala; usando los datos de este último, Chinchilla (1994) así como Borg (1994) presentan un resumen de la producción agrícola y artesanal de muchos pueblos kaqchikeles en el siglo XVII, ambos pensando en función de la Ciudad de Santiago de Guatemala. Afirma Chinchilla que, en el valle de Sacatepéquez, es decir, en San Juan, San Pedro, San Lucas, Santiago, Quiaguistán y Sumpango la producción era formidable. Se cultivaban manzanas, duraznos, membrillos, peras, chile blanco, maíz, trigo y frijol. En el valle de Jilotepeque, una región con microclimas, se producía trigo (obviamente en la zona fría), pero también se cultivaba caña de azúcar, cacao y frutas de tierra caliente en las tierras ubicadas en la orilla del río Motagua.

En relación con el valle de Chimaltenango, se conformaba por los pueblos de Chimaltenango, Patzicía, Comalapa, Itzapa, Parramos, Patzún, Tecpán; en ellos se cultivaba una gran diversidad de productos. En los pueblos de Santa Apolonia y Santa Cruz Balanyá, se cultivaba frutas importadas de España, como uvas, ciruelas, duraznos y aceitu-

nas. En el valle de Chimaltenango, se establecieron fábricas de teja, se producía maíz, trigo, garbanzos y frijoles. Chinchilla (1994) observó que los productos de esta zona los adquirían intermediarios que provenían de la ciudad de Santiago. Esto significa que desde el siglo XVII, por lo menos, ya se había desarrollado un fuerte comercio de comestibles en los mismos pueblos. Algunas cabeceras de parroquia como Sololá, Tecpán y Chimaltenango se volvieron centros de comercio regional importantes hasta la actualidad.

En la misma época, Chimaltenango, San Lorenzo, San Sebastián y San Miguel el Tejar se destacaban por la producción de teja y otros productos de barro para la construcción; muchos de los bienes que se producían allí se usaron para edificar y reparar las casas de la ciudad de Santiago; inclusive se afirma que en algunos pueblos se elaboraban ollas salineras que los kaqchikeles de Chimaltenango usaban para procesar la sal de la costa. Como ejemplo de las dinámicas en esta zona específica, se puede mostrar una queja presentada por las autoridades indígenas de Sumpango en 1584, cuando dijeron que los indígenas que trabajaban elaborando tejas en San Miguel el Tejar, sacaban la caña de las milpas de los terrenos de Sumpango para alimentar hornos “de la caña de los maizales que sembramos en nuestras milpas”. Las personas que se quejaban,

afirmaron que los trabajadores a veces se llevaban las cañas con mazorcas, destruyendo sembrados y otras legumbres como camote, frijol y frutas. Se informó que cuando se trataba de impedir tales actos, los trabajadores maltrataban a los propietarios de los terrenos; se dijo que Gaspar López y su hijo eran los dueños del tejar. Las autoridades indígenas solicitaron que se dejara de extraer la caña⁹.

Finalmente, en Alotenango, al sur de la ciudad de Santiago, había alfareros, potreros y una hacienda de caña de azúcar importante por su cercanía a la ciudad, propiedad rodeada por sementeras de maíz, cultivadas por los kaqchikeles. En estos pueblos, muchas personas también se dedicaban a la fabricación de cajas para conservas, usando una madera blanca y blanda. Por último, en toda esta zona había siembra de tabaco para cigarrillos, que a veces se mezclaba con hojas de guayabo para crear otros aromas. Chinchilla y Antonio de Fuentes y Guzmán hacen esta descripción pensando que los kaqchikeles vivían solamente para reproducir la vida de los españoles y demás habitantes de la ciudad de Santiago de Guatemala.

Casi cien años después, a finales del siglo XVIII, además de la descripción de los pajuides, el arzobispo Cortés y Larraz

centró su atención también en la descripción de la producción agrícola que desarrollaron los kaqchikeles en diversos pueblos de tierra fría, como las que se ubicaban en las altitudes entre 2,000 a 2,300 metros sobre el nivel del mar. Al describir las parroquias en muchos momentos, el sacerdote se nota emocionado como cuando habla sobre San Martín Jilotepeque:

El pueblo está situado en hermosa llanura, y aunque no deja de tener sus jacales esparcidos, con todo no faltan algunas calles y casas cubiertas de teja... está bastante ameno de árboles, frutas y verduras; sus cosechas son maíces en abundancia, frijoles, caña y ganados. (Cortés y Larraz, 1958:p. 76)

En los mismos términos afirmaba que en Sumpango, los indígenas tenían buenos campos para sembrar, que cultivaban garbanzo, practicaban la alfarería, llevaban leña a Guatemala y que los jacales estaban descubiertos, es decir, no permanecían entre los matorrales, que era su gran preocupación (Cortés y Larraz, 1958).

Poco a poco este religioso abre un panorama general de las parroquias para mostrar un paisaje lleno de cultivos y de trabajo. Sobre San Pedro Sacatepéquez afirmó que los indígenas tenían campos para sembrar maíz además de crianza

⁹ AGCA. A1. L. 5930. E 51838. A 1584.

de ganado lanar y cerdos. El cultivo de maíz era abundante en Patzicía, pues, los kaqchikeles de este lugar también iban a venderla a la ciudad de Santiago de Guatemala y dijo algo similar sobre Patzún, donde los alimentos abundaban. Al visitar Tecpán, el sacerdote quedó impresionado por la laboriosidad de los kaqchikeles del pueblo, quienes, según sabía, eran indígenas considerados muy ricos, afirmó que en este lugar había muchos cultivos de maíz, trigo y frijol. Además, los indígenas de este pueblo traían hierbas de los campos y esta práctica no la había observado en otras parroquias. Al mismo tiempo, informó que los kaqchikeles de Tecpán vendían madera en la ciudad de Santiago, que extraían de los bosques distantes del lugar. En el pueblo anexo de Santa Apolonia, había mucha alfarería elaborada por las mujeres. Al contrario, en el Tejar donde las cosechas no eran abundantes y la gente se dedicaba a la albañilería, comerciaban aves de corral y leña en la ciudad de Guatemala.

La vida que llevaban los mayas de los pueblos del valle de Chimaltenango se puede observar también, en diversos documentos de archivo. Los detalles que ofrece Nicolasa Alec, quien describe los bienes que poseía a mediados del siglo XVIII, conduce a pensar en la complejidad de la vida en el hogar y en las diferentes estrategias cotidianas para

reproducir la vida. En 1741, esta mujer, reconocida en la legalidad colonial como india natural y tributaria del pueblo de Patzicía, afirmó que estuvo casada desde sus 17 años con Joseph Salo (Saloj), indio principal de dicho pueblo. En su matrimonio afirmó que no tuvo hijos, pero que los del primer matrimonio de Joseph, Juan y Diego Salo (Saloj) y otros más, la despojaron de todos los recursos que tenía en su casa (40 azadones, 3 bestias mulares, 30 pasacos de sal, 800 pesos en reales, una troja de maíz de 500 redes, 10 marranos grandes, machetes, hachas, piedras de moler y 400 mecates de milpas. Dijo que todos estos bienes los obtuvo con el trabajo del marido “ayudado por mí...”¹⁰.

Ante las autoridades Juan y Diego Salo dijeron que no tenían más propiedades que las siguientes: una casa con tres viviendas y tres trojes que le llaman la Casa de San Diego; en una de las trojes se hallaron 60 redes de maíz. Tenían otra casa enfrente con una vivienda y allí había 13 bestias mulares y caballares, también contabilizaron 16 pasacos de sal, 11 marranos grandes, 5 marranos chicos, 5 aparejos, 3 nuevos y 2 viejos, 3 albardas de cuero con sus estribos de palo, 37 reales y media candela de cebo. Un par de estriberos de fierro, 13 costales viejos

¹⁰ AGCA. A1. L 163 E 3280 A 1741.

de acarrear trigo, 15 redes para acarrear maíz, 18 piedras de moler chicas y grandes. Además de los bienes mencionados, también se describió la existencia de un cofre de pino con las dimensiones siguientes: una vara y media cuarta de largo, media vara de ancho, dos tercios de alto. Adentro de la caja había: una tilma de paño queretano, afrancés, lanado nueva. Otra tilma de paño poblano color celeste usado. Una capeta de carnada usada, de lana. Un escapapul prieto, un ayate color blanco usado, de hilo, un bastón de palo con su puño de plata, un par de calzones de paño verde ordinario, ojalados de plata, un cajoncito con 23 y otro con 18 reales y medio de candelas de cera de Campeche¹¹.

Una caja de vara y cuarta de largo de cedro y dentro, 138 pesos en distintas monedas, pesos, reales y medios. Ocho pesos que entregó en reales Sebastián Sobin (Xobin) de unas tierras que tenía empeñadas al difunto Joseph Salo. Diez azadones usados, 4 hachas usadas, 217 mecates de milpa sembradas fuera de riesgo, cada mecate que se componía de 20 brazadas, 158 mecates de distintos pedazos que no estaban sembrados; una cajuela de pino pequeña con 19 escrituras de las tierras, compradas entre 1732 y 1740 por el difunto Joseph Salo

“las que por el escribano de dicho pueblo las leyó y especificó en lengua castellana”¹². Estas eran las tierras del dicho Salo, compradas cuando estuvo casado con Nicolasa Alec. Los hijos de Joseph dijeron que habían tomado estos bienes después de la muerte de su padre¹³.

Aunque es difícil comentar cada detalle no se puede dejar de decir que, obviamente, este texto está hablando de la vida y los bienes de una rica familia kaqchikel. La vida de un principal, con una gran producción de granos, dueño de bienes metálicos que incluso poseía los símbolos de su estatus y actividad ritual como un bastón con puño de plata. También es interesante notar la existencia de las escrituras relacionadas con las propiedades que había poseído esta persona, denotando la importancia que tenía en ese entonces la legalidad colonial, como una forma de legitimar la propiedad sobre la tierra. Junto a todo esto y ya que la vida de las mujeres kaqchikeles es difícil de identificarla en los archivos, es importante hablar sobre Nicolasa. Esta mujer aparece en el documento como una persona despojada y humillada por sus hijastros, pero que también tuvo la entereza de reclamar derechos por el trabajo

¹¹ AGCA. A1. L 163 E 3280 A 1741.

¹² AGCA. A1. L 163 E 3280 A 1741. Puede ser que algunas de estas estuvieran escritas en idioma kaqchikel.

¹³ AGCA. A1. L 163 E 3280 A 1741.

que había desarrollado para adquirir los bienes junto a Joseph. Se podría decir que esta posición de las mujeres reclamando derechos sobre bienes familiares y la actitud de los hijastros, muestra cómo la familia kaqchikel también fue un espacio de cooperación y de disputa. Nicolasa no tuvo hijos con Joseph y se podría decir que, en este sentido, desde una visión masculina dominante, quizá no cumplió con su deber como mujer y esposa; por eso, desde la perspectiva de sus hijastros, podía ser despojada. También llama la atención la existencia de una gran cantidad de piedras de moler en este hogar, pues la presencia de estos objetos estuvo relacionada con la vida de las mujeres en la casa. En este hogar, obviamente, había muchos trabajadores y trabajadoras que alimentar; las piedras de moler tenían una función importante en la elaboración de masa de maíz y de tortillas tan fundamentales en la dieta de los mayas, pero las mujeres estuvieron en el centro de esta actividad. Las piedras de moler, por otro lado, no se pueden desechar aún desgastadas pues empiezan a formar parte de la vida en la familia. Estos objetos en la casa de Nicolasa seguramente los usaron madres, abuelas u otras trabajadoras y fueron resguardos.¹⁴ Finalmente, si el esposo de

Nicolasa era principal, necesitaba estos bienes para la elaboración de comida durante las fiestas, porque el principal, tuvo que haber tomado cargo en alguna cofradía y de esta manera debía ofrecer comidas comunales¹⁵.

En el libro del arzobispo Cortés y Larraz (1958), hay una nota interesante sobre la producción de aguardiente en Santiago Sacatepéquez. El sacerdote afirmó que:

En este lugar los indígenas trabajan aguardiente de las rapaduras y escoria del azúcar, de los jocotes, que son sus ciruelas, de las hojas de un árbol llamado del Perú, y de varias frutas y hierbas, que puestas en infusión en agua, y dándole fuerza con cal, las hacen fermentar y hervir como el vino más generoso, tienen para purificarlo sus instrumentos de tierra, vasos y refrigeratorios que ellos se forman, y no solamente los indios sino todos los españoles y ladinos con que habiéndose viciado desenfrenadamente, se tiene por imposible su remedio (Cortés y Larraz, 1958, p. 194-195).

¹⁴ Cada piedra, además, tenía su propia función y k'ux, energía vital, tan fundamental en el pensamiento maya.

¹⁵ AGCA. SI. L 163 E 3280 A 1741.

Las tierras kaqchikeles en las orillas del lago de Atitlán

La región norte del lago de Atitlán fue habitada también por kaqchikeles, quienes desarrollaron su vida alrededor de la pesca y la agricultura. Cuando Cortés y Larraz (1958) visitó Sololá y Panajachel, describió que en el primero había mucha producción de maíz y frijol, pero que la crianza de ganado era mínima pues casi no alcanzaba para el consumo local. En otro documento, afirmó que, a finales del siglo XVIII, Sololá era la cabecera de la Alcaldía Mayor y que allí estaban avecinados 20 mestizos con sus familias, así como 23 mestizos y mulatos con los oficios de zapateros, sastres, herreros, barberos, albañiles, tejedores y oficiales de lana. Se dijo que, cuando había trabajo en el pueblo, los mestizos permanecían en el lugar, pero cuando escaseaba, los artesanos se mudaban a otros pueblos. Por esa razón estos trabajadores no se reportaron como domiciliados en dicho pueblo. Según esta información, en esa época muchos mestizos acostumbraban a entrar y salir de los pueblos conforme a la demanda de los servicios que prestaban, pues pasaba lo mismo en Santa Cruz del Quiché¹⁶.

Aunque Sololá era la cabecera de la

Alcaldía Mayor y a pesar de que había cierta población ladina asentada y otro grupo ambulante, este espacio territorial prácticamente era kaqchikel. Las autoridades españolas representaban solamente el dominio colonial dentro del territorio, pero muchas otras dinámicas políticas, productivas y sociales estaban en manos de los kaqchikeles, ya fuesen las autoridades o la gente del común. Esta región kaqchikel era fronteriza con la población k'iche' de Chichicastenango y Nahualá, así, la mayor parte de su relación probablemente la desarrolló hacia estas zonas y no con la ciudad de Santiago de Guatemala, como lo hacían los kaqchikeles de Sacatepéquez y Chimaltenango.

En las orillas del lago, específicamente, había diferentes pueblos, pero según parece, el más grande en población era Panajachel y después estaban Santa Catarina Palopó, San Antonio Palopó, Tolimán y los pueblos tzutujiles de Santiago Atitlán, San Pedro Atitlán, San Juan, San Pablo, San Marcos y Santa Cruz de la Laguna, cuyo clima era "templado y seco". En estos lugares, se sembraba maíz, frijol, garbanzo y en todos se pescaban cangrejos y pescaditos, extraídos con abundancia en la laguna. Los pueblos de Santa María Visitación, Santa Clara, Santa Lucía y Santa Catharina Ystaguacán, San Joseph, Nuestra Señora de Concepción, San Andrés, Sololá, San Jorge eran

¹⁶ AGCA. A1. L 210. E 5010. A 1740

de clima frío. En todos ellos, menos en San Jorge, se cosechaba trigo con “mediana abundancia” y escasamente se sembraba maíz. En algunos, se cultivaba chile, cebolla, ajo y frijoles. En estos lugares, se desconocía sobre la existencia de minas de plata y de oro¹⁷. Como se puede observar en el epígrafe, cuando Cortés y Larraz (1958) escribió sobre Panajachel afirmó que este pueblo estaba constituido por una llanura con muchos árboles frutales, verduras, cebollas y grana, aunque cuando él pasó por el lugar había poco maíz. Parece ser que el obispo quedó impresionado al ver este poblado, pues lo llamó el vergel que provee a Guatemala y a otros pueblos. Aunque en la mayoría de los pueblos la producción textil era muy amplia, la documentación de archivo solamente registra que los indígenas se transportaban a San Antonio (Suchitepéquez, probablemente) a buscar algodón que luego reducían a hilo. Se sabe que estos productos los vendían los propios kaqchikeles en la ciudad de Santiago de Guatemala. Los documentos informan que, en el comercio, los indígenas usaban el trato de cambio por otras especies, (trueque). Se dijo que, con el producto de las ventas, los indígenas pagaban sus tributos y obviaciones¹⁸.

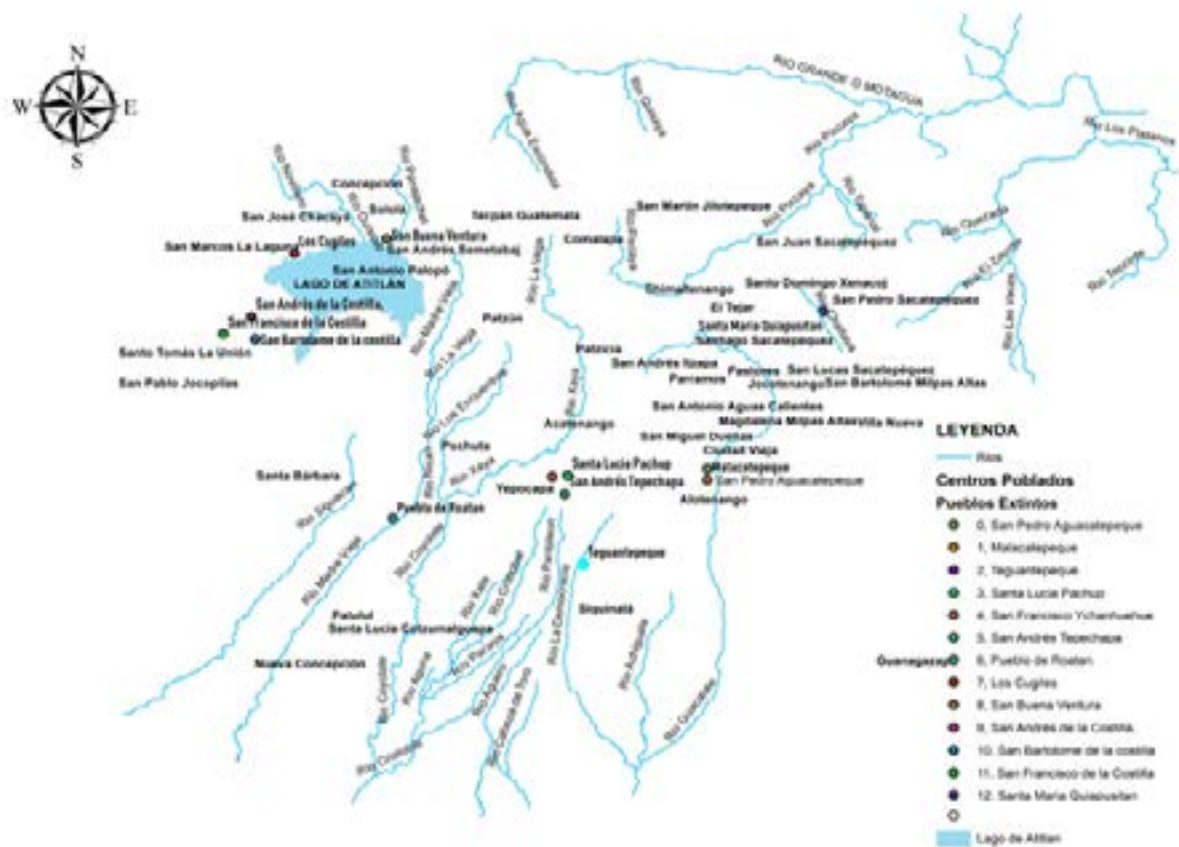
Las tierras kaqchikeles en la bocacosta

En la actualidad, pocos son los municipios kaqchikeles asentados en la zona de la bocacosta, como San Miguel Pochuta y San Pedro Yepocapa. Estas comunidades ya estaban asentadas en esa región a finales de la época colonial, pero es probable que su población fuera reducida. Algunos pueblos de la meseta central, como Patzún y Patzicía, intentaron penetrar en algunas zonas de la bocacosta, pero no tuvieron un acceso abierto debido a la presencia de los pueblos mencionados. De cualquier manera, parece que estos dos pueblos tuvieron una conexión comercial importante con la zona de la bocacosta porque desde allí podían obtener productos importantes, imposibles de conseguir en las montañas de tierra fría. Años antes de la invasión española, los kaqchikeles estaban buscando penetrar la bocacosta y, por esa razón, mantenían un conflicto con los pipiles y con los tzutujiles. Es posible que los kaqchikeles de Iximche’ se hayan asentado en pequeñas poblaciones en esa zona, en la época previa a la llegada de los españoles (Recinos, 2013). Los habitantes de estas aldeas se redujeron a parroquias cuando los españoles establecieron poblados para indígenas a mediados del siglo XVI. Así, en los primeros años de la dominación colonial española, en la bocacosta, se crearon pueblos

¹⁷ AGCA. A1. L 210. E 5010. A 1740.

¹⁸ AGCA. A1. L 210. E 5010. A 1740.

Figura 2. Los pueblos que conformaron los territorios kaqchikeles en la época colonial



Fuente: elaboración propia a partir de datos de archivo, 2018.

como Los Leprosos, Santa Bárbara y San Francisco de la Costilla. Se dijo que el clima de esta zona era caliente y húmedo “como de costa”. Estos pueblos, se afirmó, estaban en terrenos planos y en ellos se cultivaban alguna cantidad de cacao. La cantidad de habitantes era mínima e iba en descenso o estaba “deteriorada”. Otra comunidad kaqchikel en la bocacosta fue San Pedro Aguacatepeque; en este lugar, se cosechaba maíz y

caña de azúcar, de la que se fabricaba melcocha y panela¹⁹. Todos estos pueblos kaqchikeles desaparecieron a lo largo de la época colonial española, por diversas razones; por ejemplo, debido a la migración, a las enfermedades traídas por los españoles o al trabajo forzado.

¹⁹ AGCA. A1. L 210 E 5003. A 1740.

Conclusión

La constitución de los espacios territoriales de las comunidades kaqchikeles se produjo como un proceso sociológico, relacionado estrechamente con el presente colonial que vivían los indígenas en los siglos XVI al XVIII. Al escribir sobre los espacios habitados por los kaqchikeles, se han aludido a territorios habitados por hombres y mujeres hablantes del idioma kaqchikel, que abarcaba los actuales departamentos de Chimaltenango, Sacatepéquez y partes de Sololá y Guatemala. En la época colonial, y principalmente en el siglo XVI y XVII, este espacio lo administró el Gobierno español, a través del Corregimiento del Valle de Guatemala y, después en el siglo XVIII, por el corregimiento de Chimaltenango y la Alcaldía Mayor de Sololá (Palma, 1993); como la constitución de un espacio colonizado y organizado para la explotación de los indígenas.

Algunos historiadores (por ejemplo, Chinchilla, 1994) consideran que la relación que los pueblos del Corregimiento del Valle de Guatemala tuvieron con la ciudad de Santiago determinó la vida social, económica y cultural de las comunidades, debido a que casi toda la actividad productiva de la gente se supeditó a las necesidades de la urbe. Estos investigadores interesados en mostrar la dominación que los españoles

impusieron sobre los kaqchikeles tienen razón al analizar los sistemas de explotación. Al considerar el sistema económico y social del Corregimiento del Valle de Guatemala hablaron sobre la simbiosis entre ciudad y campo (Lutz, 1982). La interdependencia entre los pueblos y la ciudad de Santiago fue algo importante y se analizó.

La relación que tuvieron los hombres y mujeres kaqchikeles en la producción de alimentos, en un contexto de dominación colonial, en comunidades específicas, también es importante y abre la posibilidad de ver la conformación de espacios que la gente modeló a través del trabajo y la reproducción de la vida. Al hacer producir la tierra, los indígenas aportaban a la economía colonial, pero daban vida también a las comunidades. Producir alimentos, obviamente, fue una acción para dar vida a la gente de la localidad, a los hijos y a la familia. Producir alimentos y alimentar a la familia movió también a la gente a recordar sobre la tierra poseída en los tiempos antiguos y accionó a la gente del común y a las autoridades a extender poco a poco el espacio territorial de las comunidades. Todo este trabajo se hizo ocupando tierras para el cultivo, el pastoreo de ganado, organizando pajuides, tramitando las composiciones de tierras o actuando para obtener algún tipo de documento que legitimara la posesión de la tierra.

No se habla aquí de los rituales, de las formas de nombrar los lugares en idioma kaqchikel, de la protección que los santos y otras deidades que prodigaban a las comunidades y al espacio sagrado, pero estas otras maneras de vincularse con la tierra, seguramente, fueron importantes en la creación de vínculos entre la gente y los espacios que poco a poco fueron definiendo las territorialidades. En este trabajo, se ha enfatizado y argumentado que el acto de cultivar la tierra, la acción de relacionarse con la tierra a través de la producción de alimentos, produjo una cultura, una manera de pensar el espacio como algo propio. Todo esto sería la definición de una territorialidad a través de la acción de hacer producir la tierra.

En idioma kaqchikel, hay conceptos que dan sentido, que construyen significados en la relación de los kaqchikeles con sus espacios territoriales. Estos conceptos, al usarse, vinculan las múltiples formas de relacionarse con la tierra y la formación de identidades comunales, donde los imaginarios sobre el espacio vivido dan forma a nociones y políticas sobre la definición del territorio comunal. Qawinaq es un concepto que podría aludir a identidades culturales y políticas de gente que vivió la tierra en común o que construyó un espacio social y territorial comunes, que en ese mismo momento o posteriormente, podría definirse. La idea de defensa de la tierra, que se

quiere plantear aquí, hace alusión a las luchas indígenas por recuperar tierras y por protegerlas ante otras comunidades o frente a los españoles. Las ideas sobre hacer producir la tierra y defenderla para la comunidad pudieron estar vinculadas con la construcción de nociones sobre autonomía, entre los kaqchikeles en la época colonial.

La idea de hacer producir la tierra y defenderla, implica observar que cada pueblo kaqchikel desafió los límites impuestos por el régimen colonial, para expandirse e intentar obtener espacios útiles en los diversos microclimas, tan necesarios para el cultivo y la obtención de alimentos. Así, teniendo en cuenta la descripción realizada, se puede decir que los kaqchikeles, al recuperar y usar las tierras cálidas que se extendían en la zona del río Motagua (entre 700 y 1700 metros sobre el nivel del mar), así como las tierras de clima frío (entre 2000 y 2500 metros de altitud), lo que buscaban era recuperar el sistema agrícola y de producción de alimentos que conocían desde tiempos inmemoriales. Con ello, como se ha repetido, también fueron constituyendo una territorialidad donde los diversos microclimas se complementaban y daban forma a un sistema de producción a través del cual, la población kaqchikel tenía acceso a alimentos, combustible, materiales para la construcción y otros procesos culturales y sociales.

Se podría adelantar la idea de que este sistema de cultivo y uso de la tierra proporcionó autonomía a diversos grupos en la época antigua y, por ello, con la memoria sobre su vida anterior a la invasión, los pueblos, los amaq', los chinamit o el común reorganizados en la época colonial, lucharon por retomar las tierras y en muchos sentidos lo lograron. Este sistema de microclimas y producción complementaria, además de proveerles alimentos, les suministró recursos para pagar las imposiciones tributarias, tanto de los encomenderos como de la Corona española y de la Iglesia.

58 ◀

En este proceso, obviamente, muchos de los productos que se obtenían del cultivo de la tierra, se intercambiaban en los mercados locales y regionales, en el de la ciudad de Santiago de Guatemala para obtener bienes, imposibles de producir a nivel local; las herramientas de labranza o ciertos hilos importados que usaron en las vestimentas de hombres y mujeres.

De esta manera, a través del cultivo de la tierra y dándole continuidad a un sistema de producción antiguo, los kaqchikeles establecieron vínculos comunales y desarrollaron una forma de autonomía en la producción de alimentos. Al mismo tiempo, aunque perdieron tierras que fueron tomadas por las haciendas españolas y, posteriormente (en el siglo XIX), por las grandes propiedades de ladinos

ricos; los pueblos kaqchikeles llegaron a construir su espacio, recrearon su noción de territorio fuertemente vinculados con los pueblos de indios, pero también a los amaq' y chinamit que prevalecían en cada localidad. Sin embargo, no se puede hablar de un territorio kaqchikel, como una unidad en la época colonial; pero sí se puede observar que la heterogeneidad de las identidades locales y la lucha por la supervivencia abrieron la posibilidad de que los kaqchikeles de cada pueblo construyeran nociones, que dieron forma a un pensamiento y acción sobre el espacio vivido. En este sentido, se puede hablar de los territorios kaqchikeles que se unían y separaban conforme con los procesos que vivía la gente del común y las autoridades de cada localidad.

Agradecimiento

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

Referencias

- Borg, B. (1994). Los kaqchikeles. En: Jorge Lujan Muñoz (director general). *Historia General de Guatemala*. Tomo 2, Guatemala: Asociación de Amigos del País.
- Chinchilla, E. (1994). El Corregimiento del Valle de Guatemala: Siglos XVI y XVII. En: Jorge Lujan Muñoz (director general). *Historia General de Guatemala*. Tomo 2, Guatemala: Asociación de Amigos del País.
- Concohá, H. (2013). El concepto de Montañez entre los kaqchikeles de San Juan Sacatepéquez, 1524-1700. En: Herrera, Robinson y Webre, Stephen. *La época colonial en Guatemala, estudios de historia cultural y social*. Guatemala: Editorial Universitaria, Universidad de San Carlos de Guatemala.
- Cortés y Larraz, P. (1958). *Descripción Geográfico Moral de la Diócesis de Goathemala*. Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala.
- Fuentes y Guzmán, F. (2012). *Recordación Florida*. Tomo I. Guatemala: Editorial Universitaria. Universidad de San Carlos de Guatemala.
- González-Izás, M. (2014). *Modernización capitalista, racismo y violencia Guatemala (1750-1930)*. México: El Colegio de México.
- Hill, R. (2001). *Los kaqchikeles de la época colonial, adaptaciones de los mayas del altiplano al gobierno español, 1600-1700*. Guatemala: Editorial Cholsamaj.
- Liffman, P. (2012). *La territorialidad Wixarika y el espacio nacional, reivindicación indígena en el occidente de México*. México: El Colegio de Michoacán.
- Lutz, C. (1982). *Historia sociodemográfica de Santiago de Guatemala 1541-1773*. Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica.
- Palma, G. (1993). *La administración política-territorial en Guatemala. Una aproximación Histórica*. Guatemala: Instituto de Investigaciones Históricas, Antropológicas y Arqueológicas, Universidad de San Carlos de Guatemala.
- Pinto, J. (1996). El régimen colonial y la formación de identidades indígenas en Guatemala (1524-1821). *Boletín 29*, Guatemala: Centro de Estudios Urbanos y Regionales. Universidad de San Carlos de Guatemala.

El rechazo a la constitucionalización del derecho y la jurisdicción indígenas en Guatemala

Claudia Dary Fuentes

Resumen

El presente artículo aborda el debate ideológico, político y jurídico que se ha dado en Guatemala, en torno a la posibilidad de incluir el pluralismo jurídico en la Constitución Política de la República y al reconocimiento pleno del derecho indígena en esta. Se aborda el primer intento de emitir una ley sobre la jurisdicción indígena en 2008. Asimismo, se describe el proceso de las Reformas Constitucionales de 2016, en particular, la del artículo 203 referente a la jurisdicción indígena. El trabajo analiza los discursos en las notas de prensa, columnas de opinión y redes sociales. Estos se sistematizaron, identificando los argumentos de quienes apoyaron el reconocimiento oficial del derecho y la jurisdicción indígenas. Asimismo, se presentan los argumentos de quienes los rechazaron. Se sostiene que el debate trascendió el análisis jurídico y político de la propuesta; permitiendo constatar la tensión persistente en las relaciones interétnicas y el racismo de las élites.

Palabras clave: derechos indígenas, Constitución, jurisdicción indígena, pluralismo jurídico, racismo.

Abstract

This article addresses the ideological, political, and legal debate that has taken place in Guatemala regarding the constitutionalization of indigenous law. The first attempt to issue a law on indigenous jurisdiction in 2008 is addressed. Likewise, the process of the Constitutional Reforms of 2016 is described, in particular, Article 203 regarding indigenous jurisdiction. The work analyzes the speeches of press releases, opinion columns and social networks. These were systematized, identifying the arguments of those who supported the official recognition of indigenous rights and jurisdiction. Likewise, the arguments of those who rejected them are presented. It is argued that the debate transcended the legal and political analysis of the proposal; to verify the persistent tension in inter-ethnic relations and the racism of elites.

Key words: Indigenous Rights, Constitution, Indigenous Jurisdiction, Legal Pluralism, Racism.

Dra. Claudia Dary Fuentes, doctorado en la Universidad de Nueva York, Suny2008 en la misma disciplina; Maestra por la Universidad de Pittsburg. Investigadora titular, encargada del Área de Estudios Sociopolíticos del Instituto de Estudios Interétnicos y de los Pueblos Indígenas (IDEIPI) de la Universidad de San Carlos de Guatemala.

Fecha de recepción: 21 de agosto de 2021

Fecha de aceptación: 18 de octubre de 2021

Introducción

En Guatemala, la Constitución Política de 1985 en su artículo 58, “reconoce el derecho de las personas y de las comunidades a su identidad cultural de acuerdo con sus valores, su lengua y sus costumbres”; mientras que, el artículo 66 alude a la “protección a grupos étnicos” y que el “Estado reconoce, respeta y promueve sus formas de vida, costumbres, tradiciones, formas de organización social (...)”. De esta forma, el Estado sigue sin reconocer el pluralismo jurídico de manera plena y explícita (Sieder, 2002; Colaço, 2014, p. 250-251).

62 ◀ Esta situación era precisamente lo que se quería transformar con las ahora engavetadas iniciativas de ley 3946 (de Jurisdicción Indígena) y 5179 (de Reformas Constitucionales). De igual forma, la experiencia del Diálogo Nacional Hacia la Reforma de la Justicia en Guatemala (en adelante Diálogo Nacional), que tuvo lugar a finales del 2016 y principios del 2017, en torno a las reformas constitucionales, fue infructuosa, incluyendo la aprobación del artículo 203 sobre el derecho indígena. ¿Por qué se impidió la reforma a la Constitución? Y, ¿por qué hubo tanto rechazo cuando en realidad ya varias declaraciones y convenios internacionales habían reconocido el papel efectivo que ejercen en Guatemala las autoridades indígenas en la administración de justicia? Un

ejemplo del reconocimiento legal del rol que juegan las alcaldías indígenas y las alcaldías comunitarias es el texto de los artículos 56 y 57 del Código Municipal, decreto 12-2002, ya que “forma parte de un reconocimiento progresivo de la pluriculturalidad de la sociedad a partir de la Constitución de 1985 y de la nueva legislación Post Acuerdos de Paz” (Ochoa, 2013, p. vii).

El núcleo del presente artículo es el rechazo a la constitucionalización del derecho indígena en Guatemala y las implicaciones sociopolíticas e ideológicas que tuvo el debate mediático alrededor de este. Se argumenta que los discursos emitidos en los medios de comunicación por parte de los distintos actores sociales, económicos y políticos sobre el pluralismo jurídico, constituyen herramientas que pueden servir para calibrar el carácter monoétnico y colonial del Estado. Asimismo, sirven para evaluar los avances y retrocesos en las políticas multiculturales, así como la persistencia en la configuración de las relaciones interétnicas en el país.

El presente trabajo forma parte de una investigación más amplia realizada por la autora en el 2020, titulada, *La jurisdicción indígena: debates discursivos y realidades excluyentes en el ejercicio*

*del derecho indígena*¹. En este artículo, se intenta responder a las siguientes preguntas: ¿Cómo se expresó el debate social y político en torno a la iniciativa de ley de jurisdicción indígena del 2008 y a las reformas del sector justicia en 2016 y 2017, particularmente alrededor del pluralismo jurídico y la jurisdicción indígenas? ¿Qué argumentos utilizaron quienes apoyaron tales reformas? ¿Qué tipo de argumentos esgrimieron y quiénes se opusieron a estas?

Para la elaboración del presente texto, se utilizó la metodología cualitativa, particularmente al análisis de los discursos en fuentes bibliográficas y hemerográficas. Se recurrió a la literatura sobre antropología jurídica y también a las notas de prensa, tanto físicas como electrónicas. Se compiló una amplia colección de noticias y de columnas de opinión, las cuales se clasificaron, sistematizaron y analizaron. Los medios revisados fueron Prensa Libre, El Periódico, Plaza Pública, Nómada, La

Hora, El Siglo, Prensa Comunitaria y la red social Facebook. Las notas recolectadas corresponden a diez meses, que van de agosto de 2016 a mayo de 2017. En esta tarea, la autora agradece el eficiente apoyo de Lily Cap Sir, investigadora auxiliar del Instituto de Estudios Interétnicos y de los Pueblos Indígenas. Y, en lo referente a la orientación sobre la terminología y debate el jurídico, se agradece la asesoría del abogado Martín Berganza.

El derecho y la jurisdicción indígenas: breve marco teórico-conceptual

En este trabajo se opta por el término derecho indígena o derecho de los pueblos indígenas (y no derecho maya), para estar en sintonía con los textos del Convenio 169 de la OIT y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (ONU, 2007).

En este apartado, se definen los conceptos y perspectivas útiles, necesarias para comprender el debate político y jurídico suscitado en Guatemala, en los años 2016 y 2017, en torno al pluralismo y a las jurisdicciones indígenas. No es posible, por razones de espacio, abordar aquí toda la temática inherente al derecho indígena por ser muy amplia y por haber fuentes específicas al respecto (Ochoa, 2002 y 2013; Padilla, 2005; Schwank,

¹Concatenadas las preguntas anteriores, los objetivos que se persiguieron en la investigación fueron los siguientes: a) Identificar a los sectores que impulsaron o apoyaron la ley de jurisdicción indígena, y la reforma del artículo 203 y sus argumentos; b) Identificar a los actores en contra de la jurisdicción indígena y de la reforma del artículo 203 y los discursos sociales, políticos y jurídicos que sostuvieron; c) Realizar un análisis discursivo de la ideología detrás de la obstaculización de la jurisdicción indígena, la cual se ha expresado en los medios de comunicación y en las redes sociales.

2005; Yrigoyen 1999; Defensoría Maya, 2000, 2001; Sieder y Flores, 2011, 2012). Estas y otras fuentes sostienen que el derecho indígena es eficaz y eficiente en las comunidades donde se ejerce dada su inmediatez, celeridad en llegar a consensos, capacidad de diálogo y legitimidad a lo interno de aquellas.

El texto de los Acuerdos de Paz, particularmente el de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas (AIDIPI), y algunos autores emplean el término derecho consuetudinario o derecho consuetudinario indígena, en el sentido de que el vocablo latín *consuetudinarius* significa lo que es habitual o de costumbre. La iniciativa de Ley de Jurisdicción Indígena (3946) ha definido el derecho consuetudinario como:

El sistema jurídico indígena que constituye el conjunto de valores, principios, normas, autoridades, instituciones y procedimientos que se observan en la aplicación de justicia; se fundamenta en la cosmovisión practicada de generación en generación por dichos pueblos. (Congreso de la República, Iniciativa No. 3946, 2008, p. 24).

Para algunos autores, el problema con el término consuetudinario es que fija o congela el tiempo en el sistema de normas, “como si se repitiera igual a lo

largo de los siglos”(Yrigoyen F., 1999, p. 16). En realidad, el derecho indígena puede conservar algunos procedimientos considerados ancestrales, pero también va innovando y creando sobre la marcha nuevas reglas y formas de resolución de conflictos, que se adaptan a los tiempos y circunstancias (Sieder & Flores, 2012).

El derecho indígena es dinámico y con capacidad de adaptarse y “cambiar a pesar de poseer algunos de los elementos de origen precolonial, origen colonial y otros contemporáneos, respondiendo a la evolución de las necesidades sociales” (Sieder & Flores, 2012). Ante esto cabría preguntarse, ¿Qué valores, actitudes e ideas caracterizan, permanecen y definen al derecho indígena? Para Colaço (2014), las características que permanecen son la reciprocidad, la solidaridad, el carácter colectivo de la comunidad, su visión cosmogónica, en particular con respecto a la tierra.

El monismo jurídico constituye una perspectiva para la cual el derecho es producido, aceptado y válido cuando lo ejecuta el Estado y sus dependencias. En cambio, el pluralismo jurídico o pluralismo legal se refiere a “la coexistencia de varios sistemas normativos, estén o no reconocidos legalmente dentro del Estado o del espacio geopolítico en el que existan” (Yrigoyen, 1999, p.21).

Cuando no existe este reconocimiento legal del derecho indígena por el poder político dominante, como es el caso guatemalteco, “el o los sistemas no reconocidos son subvalorados y potencial o realmente perseguidos y reprimidos. Ello obliga a tales sistemas a vivir en la clandestinidad y a adaptarse para poder sobrevivir. Cuando la relación entre sistemas es tensa y hasta violenta, la percepción de los ciudadanos es que el Estado y su sistema legal son ilegítimos porque no los representan e incluso los reprimen” (Yrigoyen, 1999, p. 21).

La Política del Organismo Judicial de Acceso a la Justicia para Pueblos Indígenas, POJAJPI 2019-2029, se apega a la definición de pluralismo jurídico de Raquel Yrigoyen y reconoce que:

El concepto de pluralismo jurídico cuestiona la visión etnocéntrica del derecho occidental, que ha sido elaborada atribuyéndole el papel único y legítimo referente de derecho por el positivismo jurídico, concepción esta que vino a respaldar y consolidar la hegemonía del sistema neo romanista continental europeo (Organismo Judicial, 2020, p. 33).

Agrega la mencionada Política que “el pluralismo jurídico confronta directa-

mente la creencia jurídica de que el único derecho válido es aquel proveniente de las instituciones estatales” (Organismo Judicial, 2020, p. 34).

En los años 90, ocurrieron una serie de acontecimientos políticos que implicaron el fin, al menos teóricamente, del paradigma indigenista e integracionista. Se introdujeron en su lugar, ciertas innovaciones multiculturales o pluriculturales que favorecieron el reconocimiento del pluralismo legal y, en algunos casos, las jurisdicciones especiales para el derecho indígena (léase, por ejemplo, el AIDIPI, el Código Municipal, la inauguración de las defensorías indígenas y otros). Es importante subrayar que estos cambios no se dieron de manera desproblematizada ni como una concesión amable y gratuita por parte de los Estados, sino que “son una consecuencia de las demandas permanentes de los pueblos indígenas organizados” (Sieder & Flores, 2012, p. 17).

La jurisdicción indígena es definida por la Iniciativa de ley 3946 como:

La potestad de los pueblos indígenas de actuar mediante sus propias autoridades indígenas tradicionales e instancias sustentado en el respeto a las costumbres y tradiciones propias de la comunidad para solucionar de forma definitiva las con-

troversias que se susciten adentro de esta, legitimar actos y tomar decisiones de acuerdo con su propio derecho y cultura. La aplicación de la jurisdicción indígena estará condicionada a que con ella no se contravenga ninguna norma constitucional, ni se transgredan derechos humanos de las partes o de terceros (Iniciativa No. 3946, 2008: p. 7-8).

66 ◀ Siguiendo a Carbonell (2003), hay varias inquietudes o dudas que surgen relacionadas con la jurisdicción indígena. A saber: a) la identificación del sujeto; 2) la tensión entre el individuo y la comunidad en los derechos indígenas. Más adelante, se verá que en la discusión de la reforma del artículo 203, se trajeron a colación estos temas a la mesa de debate; 3) la armonización y coordinación entre el derecho estatal y el indígena.

En cuanto al primer aspecto, la determinación del sujeto, se refiere a quién o quiénes se aplicarán las normas de derecho indígena. En el caso de Guatemala, podría resultar claro que son los pueblos indígenas de determinado municipio o municipios, o región, los sujetos sociales a quienes se aplicarían. No obstante, en pueblos o regiones con mayor número de población mestiza, podría presentarse cierta interrogante.

El Convenio 169 de la OIT constituye un recurso importante para la identificación del sujeto, es decir, de la determinación de quiénes son indígenas². Un primer elemento a examinar sería cómo define la Constitución de una república a los pueblos indígenas y a quiénes pertenecen a estos. Esto tiene repercusiones políticas y jurídicas, ya que el derecho internacional "determina estatutos diferentes para cada una de esas categorías; por ejemplo, únicamente a los pueblos se les reconoce el derecho a la libre determinación" (Aguilar, La Fosse, *et. al*, 2010; p. 2). Las constituciones de Argentina, Bolivia, Colombia, Ecuador, México, Nicaragua, Paraguay y Venezuela utilizan la palabra pueblos indígenas, no así el resto de los países,

² En su artículo 1, numeral 1, el Convenio 169 establece que el mismo se aplica: a) a los pueblos tribales en países independientes cuyas condiciones sociales, culturales y económicas les distinguen de otros sectores de la colectividad nacional, y que estén regidos, total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial; b) a los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o de la colonización o el establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas culturales y políticas o parte de ellas. En el numeral 2. La conciencia de su identidad indígena o tribal deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del presente Convenio (OIT, 1989, p. 19-20).

dentro de los cuales figura Guatemala que prefiere usar los términos cultura, grupos étnicos, grupos indígenas, identidad cultural.

Por otro lado, la definición del sujeto de derechos obliga a pensar en cómo se han definido y definen las identidades étnicas o las identidades de los pueblos; a pensar quién es y quién no es “auténticamente indígena”.

Como han explicado Sieder y Flores:

Cuando se reconocen identidades específicas a través del derecho se reinscriben al mismo tiempo las fronteras étnicas, reforzando ciertas construcciones de ‘lo tradicional’ o ‘lo indígena’. Algunos críticos han cuestionado los paradigmas del multiculturalismo liberal, alegando que, en efecto, estos obligan a los indígenas a demostrar su autenticidad. (2012, p. 18-19)

El segundo problema es determinar quién es el titular de los derechos, si la persona indígena considerada individualmente o los pueblos o comunidades indígenas como un colectivo.

Hay ciertos elementos normativos que sugieren que el reconocimiento constitucional de los derechos indígenas está hecho en algunos casos

para los indígenas considerados individualmente y en otros para los pueblos o comunidades indígenas. Se trata del problema del titular de los derechos. (Carbonell, 2003, p. 847)

Si los sujetos son de orden colectivo, entonces será la misma comunidad, quien actuará a través de sus legítimos representantes, la que será la titular de los derechos reconocidos por la Constitución.

Debido a que el Estado de Guatemala ha ratificado el Convenio 169 de la OIT el 5 de junio de 1996, los pueblos indígenas son reconocidos como sujetos colectivos de derechos, por lo tanto, técnicamente pueden resolver sus conflictos de acuerdo con sus propios mecanismos, dentro de sus territorios. El dilema con esto es que, si bien se reconoce la pluralidad de prácticas existentes, no admite que algunas de estas sean contrarias a los derechos humanos (Colaço, 2014, p. 248).

Es aquí donde entra la relevancia de la discusión sobre la jurisdicción indígena; es decir, el hecho de que las normas de derecho indígena solamente son aplicables en los pueblos y comunidades donde residen e imparten justicia los alcaldes respectivos. De esta cuenta, “un primer obstáculo que han tenido que enfrentar los procesos de reforma

constitucional para el reconocimiento del derecho indígena ha sido el relativo a la identificación del sujeto de ese derecho” (Carbonell, 2003, p. 850).

El tercer aspecto que considerar es el de la armonización entre el derecho nacional y el derecho indígena que debería verse de una manera menos rígida. Es decir, podría aludirse a una coordinación interlegal o de interlegalidad. Por este término, se entiende el surgimiento de formas híbridas legales, que implican una conceptualización abierta y flexible de identidad, y que supone nuevas “formas de justicia que desafían las fronteras étnicas” (Sieder, 2012: p. 20). En la mayoría de los textos constitucionales se reconoce el derecho que tienen los pueblos indígenas a administrar justicia y otros asuntos según sus propias normas, pero el problema surge precisamente al momento de armonizar ambos sistemas.

En términos generales, el constitucionalismo latinoamericano ha establecido dos limitaciones al derecho indígena y son las siguientes: a) que el derecho estatal tiene mayor jerarquía que el indígena y, por lo tanto, este resulta subordinado al primero; b) que el derecho indígena está supeditado a no contradecir o entrar en conflicto con los derechos humanos fundamentales.

Para finalizar esta sección, el otro aspecto importante respecto al derecho

indígena es en qué ámbitos y lugares se aplicaría, es decir, en qué jurisdicción. En las constituciones latinoamericanas que reconocen el derecho indígena, en su mayoría, indican que este se aplicará en los territorios indígenas donde residen. Por ejemplo, en la constitución de Ecuador, un país que ha avanzado mucho en el reconocimiento de los derechos indígenas, se establece en el artículo 57, números 9 y 10 de su constitución, el derecho de los pueblos indígenas “a conservar y desarrollar sus propias formas de convivencia y organización social, y de generación y ejercicio de la autoridad, en sus territorios legalmente reconocidos y tierras comunitarias de posesión ancestral”, y a “crear, desarrollar, aplicar y practicar su derecho propio o consuetudinario” (Aguilar, La Fosse, *et. al.*, 2010, p. 10-11).

De manera similar, el artículo 246 de la Constitución colombiana establece que:

Las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, de conformidad con sus propias normas y procedimientos, siempre que no sean contrarias a la Constitución y a las leyes de la República. La ley establecerá las formas de coordinación de esta jurisdicción especial con el sistema judicial nacional. (Carbonell 2003, p. 854)

La constitución mexicana tiene un contenido bastante similar a los textos anteriormente citados, relativos a las constituciones de Colombia y Ecuador. Sin embargo, agrega que en la aplicación de los propios sistemas normativos en la regulación y solución de problemas internos, las autoridades indígenas deberán respetar “las garantías individuales, los derechos humanos y, de manera relevante, la dignidad e integridad de las mujeres. La ley establecerá los casos y los procedimientos de validación por los jueces o tribunales correspondientes” (Carbonell, 2003, p. 855).

Los tres textos constitucionales (México, Colombia y Ecuador) comparten tres elementos: reconocen la autonomía indígena para aplicar su propio sistema jurídico; esta aplicación está limitada a lo que establece la Constitución de cada país y que, los legisladores son quienes establecen los mecanismos para validar o compatibilizar las decisiones de las autoridades indígenas con las judiciales o no indígenas (Carbonell, 2003, p. 856).

En el caso de Guatemala, se acepta “el derecho consuetudinario indígena ante los tribunales estatales, pero no se permite que los líderes indígenas ejerzan funciones jurisdiccionales, no reconociendo su capacidad de jurisdicción” (Colaço, 2014: 251). Además,

la Constitución reconoce los “usos y costumbres” de los indígenas desde una perspectiva cultural, pero sigue sin reconocer el pluralismo jurídico de manera plena, sino que tiene muchas limitaciones (Colaço, 2014, p. 250-251). Eso era lo que se quería enmendar o corregir, precisamente, con la reforma del artículo 203, la cual quedó frustrada.

El contexto

Hay que recordar que el anhelo de reformar al país se vio truncado en el proceso de la fallida Consulta Popular, que se llevó a cabo el 16 de mayo de 1999 (Urrutia, 2013, p. 339-341). Sin embargo, un hecho trascendental para el país fue que, a través del Código Municipal o Decreto 12-2002, “las alcaldías indígenas y comunitarias fueron reconocidas en el marco de sus usos, normas, y tradiciones o derecho consuetudinario, lo que tiene un alcance muy importante para el sistema municipal y para el cumplimiento de los derechos de los pueblos indígenas” (Ochoa, 2013, p. VII).

Ahora bien, en el 2008, la idea de incluir las normas de derecho indígena y su jurisdicción dentro del marco jurídico oficial quedó plasmada en la

Iniciativa de Ley No. 3946³. Este documento presentado por los diputados Rosa Elvira Zapeta Osorio, Mayra Estrada Mansilla y otros, señala la necesidad del reconocimiento y respeto a las normas y prácticas indígenas de justicia, así como a las autoridades de los pueblos y comunidades que la ejercen. Asimismo, subraya cómo estas formas propias de ejercer justicia indígena han sido negadas históricamente por parte del Estado. Los diputados ponentes afirmaron que tal iniciativa de ley constituía “un reto fundamental para toda la sociedad pluricultural guatemalteca, pero sobre todo, será un gran reto para nosotros, los diputados, superar las cargas ideológicas de dominación que bajo el escudo de estereotipos suelen adjetivar a la administración de justicia como sinónimo de ‘salvajismo’” (Congreso de la República, Iniciativa No. 3946, 2008, p. 6). El texto fue conocido por el pleno del Congreso de la República, el 22 de octubre de 2008, sin que generara mayor comentario en los medios noticiosos.

La iniciativa permaneció en la Comisión

de Pueblos Indígenas del Congreso de la República hasta que recibió dictamen favorable el 24 de mayo de 2013. Pese a este resultado, la iniciativa no llegaría a prosperar (no se convirtió en decreto-ley); tuvo que presentarse a votación en el pleno casi un año después, mediante una moción privilegiada durante la interpelación de la entonces ministra de educación del gobierno de Otto Pérez Molina, Cynthia del Águila (Ramos, 2014). Obtuvo resultados favorables en la primera y segunda lecturas, efectuadas el 8 de abril y 26 de abril de 2014, hasta que terminó siendo engavetada, sin haber pasado a la tercera lectura, aprobación y subsecuente sanción. El estancamiento de esta iniciativa, en opinión del abogado Benito Morales, es debida a la “falta de interés, discriminación y racismo que impera en el legislativo, y de aprobarse dicha normativa no faltará algún sector que impugne la ley donde argumentará cualquier razón con el fin de no lograr avances en el tema” (Ramos, 2014). Este argumento se vio validado dos años después, cuando Jorge Briz, Presidente de la Cámara de Comercio de Guatemala, declaró tajantemente que, la Cámara se oponía a la iniciativa de ley, calificándola de “tremendo error en nuestra vida institucional y democrática” (Contreras, 2016), puesto que esta generaría falta de certeza jurídica y consecuencias impredecibles, un argumento expuesto más adelante en la oposición a las Reformas Constitucionales.

³ En el artículo 5, literal b de la “Iniciativa de Ley de Jurisdicción Indígena”, se define esta como “la potestad legal de las autoridades indígenas de administrar justicia en todos los ámbitos del derecho, de acuerdo con el conjunto de principios, valores, usos y costumbres, que desarrollan los pueblos indígenas en el marco de su organización social” (p. 6-7).

En abril de 2015, el Ministerio Público (MP) y la Comisión Internacional Contra la Impunidad en Guatemala (CICIG) comprobaron el involucramiento de la vicepresidenta Roxana Baldetti en un caso de defraudación aduanera, lo cual desencadenó una serie de protestas ciudadanas. En un principio, estas pedían la renuncia del binomio presidencial, pero rápidamente se tornaron en espacios de canalización de varias demandas políticas rezagadas, desde reformas moderadas hasta la refundación del mismo Estado. Las protestas se convirtieron en espacios de confluencia de ciudadanos consternados y de estas tomaron prominencia diferentes organizaciones de la sociedad civil (Velásquez P., 2018, p. 2). Se vislumbró una ventana de oportunidad para poder transformar el Estado guatemalteco hacia uno de carácter equitativo, con instituciones independientes e inclusivas (Véliz, 2016, p.180).

El nacimiento de distintas organizaciones de jóvenes, entre estudiantiles, de mujeres y otras de carácter político, fue un motor de soporte importante a favor de las reformas planteadas. El apoyo de la CICIG fue crucial para materializar dichas reformas y este papel estaba contenido dentro de su mandato desde su creación. Según el Acuerdo entre la Organización de las Naciones Unidas y el Gobierno de Guatemala Relativo al Establecimiento de una Comisión Internacional Contra La Impunidad en Guatemala, en adelante,

“Acuerdo de Creación de la CICIG”, existía la facultad de “tomar todas las medidas que estime convenientes para la consecución de su mandato de conformidad con el ordenamiento constitucional guatemalteco” (CICIG, 2007), el cual, ampliamente interpretado, le permitía tener un rol propositivo dentro de la política guatemalteca. Esto tuvo como consecuencia que la Comisión pudiese trabajar con organizaciones de la sociedad civil y con diferentes entes del Estado de Guatemala, para garantizar los fines para los que se creó, incluyendo propuestas de políticas públicas.

El anhelo reformista se materializó en el lanzamiento de un Diálogo Nacional Hacia la Reforma del Sector Justicia en Guatemala, encabezado por la CICIG, la Procuraduría de los Derechos Humanos (PDH), la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (OACNUDH) y los tres poderes del Estado. El apoyo de la CICIG fue decisivo para poder encauzar las reformas constitucionales. El comisionado Iván Velásquez (octubre 2013-septiembre de 2019) dio un fuerte impulso a una serie de casos judiciales que serían el catalizador de las protestas antes mencionadas. Dichas protestas constituyeron una expresión política importante, particularmente para los jóvenes de las clases medias urbanas que no habían tenido experiencia previa en la participación política nacional (Mazariegos, 2018).

Una de las reformas que se proponían, y la cual es el centro de atención de este trabajo, fue la del artículo 203 de la Constitución Política de la República, relativa al ejercicio de la justicia por parte de las autoridades indígenas comunitarias. Con esta reforma, Guatemala entraría dentro de los procesos que se han ido llevando a cabo en varios países de América Latina para el logro del reconocimiento constitucional del derecho de los pueblos indígenas de tener y aplicar su propio derecho, lo cual constituiría a la vez “una afirmación respecto a su autodeterminación” (Colaço, 2014, p. 242; Bonilla M., 2006). Pese a que el Convenio de la 169 de la OIT influyó para que algunos estados latinoamericanos reconocieran el pluralismo jurídico y de que, luego la Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas y Tribales (2007) fuera aceptada por casi todos los países del continente; la realidad es que son siete países latinoamericanos los que reconocen el derecho consuetudinario en sus constituciones, a saber: Bolivia, Colombia, Ecuador, México, Nicaragua, Perú y Venezuela (Aguilar, La Fosse, *et.al*, 2019, p. 13).

Proceso de diálogo y contenido de la Reforma Constitucional

Después del auge de las protestas del 2015 y, aprovechando el momento políti-

co, se comenzó a gestar el más significativo intento de reformas constitucionales desde la Consulta Popular de 1999. El 10 de abril de 2016, se anunció el Diálogo Nacional Hacia la Reforma de Justicia, coordinado por una secretaría técnica conformada por la Fiscal General de la República (Thelma Aldana), el Procurador de los Derechos Humanos (Jorge De León Duque) y el Comisionado Internacional contra la Impunidad en Guatemala (Iván Velázquez). Asimismo, se integró junto con la Coordinadora Residente del Sistema de Naciones Unidas en Guatemala, Valerie Julliard; y el representante de la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, Alberto Brunori (CICIG, 2016).

A partir del 25 de abril de 2016, se realizó un Diálogo Nacional con el fin de recabar opiniones acerca del contenido de la reforma constitucional (Secretaría Técnica, 2016, p. 8). A nivel nacional, se realizaron siete diálogos regionales de una sesión en distintos departamentos⁴. Según la Secretaría Técnica del Diálogo Nacional Hacia la Reforma de la Justicia (en adelante “Secretaría Técnica”), la Mesa Nacional de Diálogo se inauguró el 9 de

⁴ Los diálogos se llevaron a cabo en los siguientes lugares y fechas: Quetzaltenango, 6 de mayo; Huehuetenango, 7 de mayo; Alta Verapaz, 13 de mayo; Zacapa, 14 de mayo; Petén, 21 de mayo; Jutiapa, 28 de mayo; Sacatepéquez, 3 de junio de 2016.

junio de 2016 y comenzó a trabajar el 16 de junio del mismo mes. Se celebraron 11 sesiones, para recabar la opinión de diversos sectores respecto a las reformas, culminando estas el 25 de agosto de 2016 (Secretaría Técnica, 5 de octubre de 2016, p. 8-9).

El resultado fue un proyecto de reforma centrado en los siguientes ejes temáticos.

- i. Reconocimiento expreso del sistema jurídico de los pueblos indígenas y su control constitucional.
- ii. Garantías y principios rectores para el sistema de administración de justicia
- iii. Separación de funciones administrativas y jurisdiccionales de la Corte Suprema de Justicia (CSJ)
- iv. Carreras profesionales
- v. Fortalecimiento de los mecanismos republicanos de ejercicio del poder: adopción de un sistema de control interorgánico para la selección de las más altas autoridades judiciales y de Fiscal General de la República y Jefe del Ministerio Público (Secretaría Técnica, 2016, p.12).

Este proyecto de reforma se materializó en la Iniciativa de Ley 5179, presentada al Congreso de la República el 4 de octubre de 2016 (Juárez, 2016). Como el nombre

lo indica, las reformas propuestas se centraban principalmente en la transformación del sector justicia del país, en especial los requisitos y mecanismos de designación de las principales magistraturas del país: Corte de Constitucionalidad, Corte Suprema de Justicia y las Salas de Apelaciones, junto con los Jueces de Primera Instancia; el reconocimiento del pluralismo jurídico, además de otras reformas que sería largo detallar en este limitado espacio. En el fondo, lo que se quería lograr era la independencia de los jueces de los vaivenes políticos y del tráfico de influencias; todo lo cual se imbricaba con la corrupción que la ciudadanía había rechazado abiertamente en 2015.

Además del reconocimiento del pluralismo jurídico, se proponía la creación de un Consejo Nacional de Justicia, la cual generó una gran polémica (Padilla y Rivera, 2016). La oposición a las reformas creció durante su proceso de aprobación. Después de emitirse dictamen favorable para esta, el 9 de noviembre de 2016, se pasó a la primera lectura. El segundo debate se llevó a cabo el 22 de noviembre y el tercero comenzó el 28 también de ese mes. Fue aquí donde comenzó la oposición acérrima. Los diputados al Congreso bloquearon rápidamente la aprobación de las reformas al antejuicio, votando en contra de estas y expulsándolas de la discusión final (Gramajo y Contreras, 2016).

Durante febrero de 2017, la aprobación del artículo 203 quedó entrampada, sin existir mayores avances en la discusión (Chicola, 2017). Por su parte, las autoridades ancestrales mayas optaron por sacrificar el reconocimiento al pluralismo jurídico con tal de que el resto de las reformas pudiesen aprobarse. No obstante, algunos -incluyendo a las mismas autoridades indígenas- consideraron que esta actitud no necesariamente constituyó una derrota, ya que simplemente estos seguirían impartiendo justicia como siempre lo habían hecho sin la necesidad de la venia estatal y sin el reconocimiento constitucional (Nómada, 2017).

La última semana de marzo de 2017, las autoridades indígenas desconocieron al Congreso de la República, acusaron a los diputados de ilegítimos y exigieron su depuración. Frente al retiro del artículo 203 de la discusión, indicaron que lo habían hecho con la esperanza de que otras reformas avanzaran. No habiendo ocurrido tal cosa, dichas autoridades señalaron que ello obedeció a que los diputados “únicamente respondían a las agendas de la corrupción e impunidad” (Ortiz, 2017).

Posturas sobre el pluralismo jurídico (artículo 203) en la reforma constitucional: apoyo y antagonismo

De manera muy sintética, la reforma del artículo 203 representó una exigencia desde los sectores indígenas y otros de la sociedad civil, que apuntaba a que el derecho indígena fuera plenamente reconocido dentro de la constitución y a quienes lo ejercen, se les respetase como autoridades legítimas, ya que lo que ha existido, usualmente, ha sido su criminalización por parte del Estado y de las empresas. Aunado a ello, el artículo alude a la coordinación que debe existir con las instituciones tales como el MP, la PDH y otras entidades del sector justicia, lo cual permitiría a las autoridades indígenas, trabajar de manera conjunta y coordinada (Tzul, 2017).

De conformidad con la exposición de motivos de la Secretaría Técnica (Secretaría Técnica, 2016, p. 12-13), el debate sobre las posturas de la reforma al artículo 203 de la Constitución se conformó en dos campos: uno que buscaba el reconocimiento constitucional y otro que alegaba que era innecesario por existir ya un reconocimiento a los pueblos indígenas (artículo 66) y que no necesitaba posterior desarrollo. Esta última postura se identificó, principalmente, con el mantenimiento del *status quo*. Además,

la exposición de motivos de la iniciativa indicaba que en las mesas de diálogo:

Surgió la necesidad de regular la jurisdicción indígena teniendo como límites los derechos humanos reconocidos en la Constitución Política de la República y en tratados internacionales ratificados por Guatemala y que esta esté sujeta al control de constitucionalidad y de convencionalidad. (Secretaría Técnica, 2016)

Esto quiere decir que el reconocimiento de la jurisdicción indígena permitía que fuese susceptible a ser regulada por el Estado para delimitarla en cuanto al derecho interno, fijando como tales la sujeción a la Constitución Política de la República (control constitucional) y la sujeción a los tratados internacionales en materia de derechos humanos (control de convencionalidad).

La reforma establecía la constitucionalización del pluralismo, indicando que:

Las autoridades indígenas ancestrales ejercen funciones jurisdiccionales de conformidad con sus propias instituciones, normas, procedimientos y costumbres

siempre que no sean contrarios a los derechos consagrados dentro de la Constitución y los derechos humanos internacionalmente reconocidos. (Congreso de la República, 2016)

Según la exposición de motivos, la reforma del artículo 203 haría que la Constitución finalmente estuviese en consonancia con los artículos 8 y 9, numerales 1 y 2 del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), estableciendo la obligación del Estado de tomar en cuenta las costumbres de los pueblos originarios, al aplicar la legislación nacional y el derecho a conservar sus costumbres e instituciones propias; y con los artículos 34 y 40⁵ de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos

⁵ Artículo 34: "Los pueblos indígenas tienen derecho a promover, desarrollar y mantener sus estructuras institucionales y sus propias costumbres, espiritualidad, tradiciones, procedimientos, prácticas y, cuando existan, costumbres o sistemas jurídicos, de conformidad con las normas internacionales de derechos humanos".

Artículo 40. "Los pueblos indígenas tienen derecho a procedimientos equitativos y justos para el arreglo de conflictos y controversias con los Estados u otras partes, y a una pronta decisión sobre esas controversias, así como a una reparación efectiva de toda lesión de sus derechos individuales y colectivos. En esas decisiones se tendrán debidamente en consideración las costumbres, las tradiciones, las normas y los sistemas jurídicos de los pueblos indígenas interesados y las normas internacionales de derechos humanos." (ONU, 2007).

de los Pueblos Indígenas, reforzando los puntos especificados en los artículos citados del Convenio 169 (Secretaría Técnica, 2016, p. 22-23).

En atención a las obligaciones internacionales anteriores, junto con la exigencia política de la realización plena de un Estado pluricultural, se buscó incluir el reconocimiento de la jurisdicción de las autoridades de los pueblos indígenas. Esto, previsiblemente, en un país notoriamente racista, desató una serie de reacciones contrarias, que variaban desde problemas de implementación técnica, o superficialmente técnicas, hasta explícitamente racistas. Según Sosa (2017), el pulso por la reforma constitucional se dividía en tres bandos: el contrario, compuesto principalmente por empresarios de la élite económica y empresarial, personas vinculadas al crimen organizado y sus operadores políticos y exmilitares afines a la contrainsurgencia. El segundo estaba conformado por la Embajada estadounidense, la CICIG, el MP y PDH. El tercero lo compuso la sociedad civil, que en su mayoría apoyaba a las reformas. La sociedad civil proponía o ambicionaba un estado pluricultural, como primer paso hacia una refundación de este, buscando la reivindicación esperada de las creencias y prácticas de los pueblos indígenas. Gutiérrez (2016) señaló que los sectores más reaccionarios del país interpretan la validación del pluralismo

jurídico como un paso hacia la balcanización del país, debilitando el control centralizado del territorio. Asimismo, señaló que el trasfondo de este temor es la pérdida de poder y un aumento de la conflictividad social.

Para sectores moderados, existía reticencia a aceptar la redacción de la reforma al artículo 203 como fue propuesta. La Universidad de San Carlos de Guatemala (USAC), la Universidad Rafael Landívar (URL) y la Asociación de Investigación y Estudios Sociales (ASIES), unidas como consorcio, presentaron un documento con su análisis jurídico de las reformas constitucionales.

Este consorcio, con respecto al artículo 203, indicó que era necesario que esta estableciera cuatro funciones operativas esenciales:

- a) reconocer claramente la existencia del derecho indígena y la validez de las decisiones que se tomen de acuerdo con ese derecho; b) puntualizar quiénes están sujetos a dicha competencia; c) determinar quiénes administran la justicia indígena en forma acorde al principio del juez natural y del juzgamiento por uno de sus pares; y, d) indicar la validez de sus decisiones a la luz de la Constitución y de los derechos humanos internacionalmente reconocidos. (Consortio USAC - URL - ASIES; 2017, p. 5-6).

Para este consorcio, no fue suficiente que el artículo propuesto determinara la obligación de establecer la coordinación entre los sistemas jurídicos (mediante una ley) y que la jurisdicción indígena no podría contrariar a la Constitución y los DDHH, sino que también había que definir y precisar a quiénes sería aplicable la jurisdicción. Por medio de otro comunicado, la Universidad Rafael Landívar apoyó públicamente las discusiones legislativas sobre el pluralismo jurídico, expresando apoyo al desarrollo de este dentro de la legislación ordinaria e instando al Congreso a que retomase las labores de discusión, sin expresamente solicitar la aprobación del artículo 203.

Argumentos a favor:

a) La justicia o derecho indígena se ejerce donde el Estado no llega: algunos de los argumentos a favor de la reforma del artículo 203 de la Constitución Política fueron los siguientes: la justicia indígena se ha aplicado durante mucho tiempo por lo que no es cosa nueva. Además, a través de ella se resuelven prontamente muchos problemas, allí donde las instituciones del Estado no están presentes.

En este sentido, el columnista García Lara opinó que, “En Guatemala, (...) el derecho indígena (es) una realidad in-

negable, que debe ser respetada y que suele aplicarse para impartir justicia en muchas regiones del país, donde el Estado está ausente para tales propósitos” (García, 2016).

b) Existen antecedentes en el país donde la Corte de Constitucionalidad ha resuelto tomando en cuenta la normativa indígena; de ahí que lo único que faltaría es su reconocimiento en el texto constitucional:

Debe tenerse presente que en el país ya existen antecedentes judiciales donde se ha reconocido el orden normativo de comunidades indígenas, como consta tanto en resoluciones de la Corte de Constitucionalidad, amén de que también se reconoce en tratados internacionales ratificados oficialmente. (García, 2016)

Para este columnista, en realidad no era necesario modificar la Constitución porque en la práctica la jurisdicción indígena ya era una realidad operativa. De esta cuenta su inclusión en el texto constitucional más bien se trataría de “una reivindicación social y política” (García, 2016).

Luego del análisis de alrededor de 60 notas de prensa, se pueden sistematizar los argumentos en contra de la reforma del artículo 203 de la manera que sigue:

a) El derecho indígena estaría incluido en el reconocimiento a las costumbres y la promoción de la cultura tradicional que ya está establecido en la Constitución, en su artículo 66 y que su redacción generaría más incertidumbre que otra cosa (Chicola, 2017). Dado que ya existía un reconocimiento conjunto con el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT); entonces el reconocimiento constitucional era innecesario y, por lo tanto, la jurisdicción indígena podría ser materia de leyes ordinarias, sin que tuviera que pasar por un reconocimiento constitucional.

obligación del Estado perseguir por convenciones internacionales sean perseguidos, si el procesado se declara miembro de un pueblo indígena, y conforme las normas de la comunidad, las conductas no son perseguibles o sancionables, o son objeto de un resarcimiento a la comunidad. Bajo estas normas, El coyotaje no es delito, el narcotráfico que no afecta a la comunidad podría no ser sancionable y el blanqueo de capitales, ¿Como se trataría un caso de una Extradición a Estados Unidos de una persona de la etnia uspanteca por un delito de actividad de narcotráfico? ¿Permitiría la comunidad su extradición? (Andrade, 2017)

78 ◀

También existió oposición de naturaleza técnica, argumentando que el reconocimiento del sistema de justicia indígena dificultaría el cumplimiento de obligaciones internacionales del Estado de Guatemala, tanto en el cumplimiento de tratados convencionales como aquellos en materia de derechos humanos.

Una reforma constitucional que declare que las autoridades ancestrales ejercen funciones jurisdiccionales conforme sus propias instituciones, normas, procedimientos y costumbres, solo sujetas a aspectos de derechos humanos constitucional e internacionalmente reconocidos y su respectivo control constitucional, impide que aquellos delitos que es

b) El derecho indígena es arcaico e incorrecto. Claramente se emitieron juicios tendientes a devaluar las normas de derecho indígena y su equiparación con prácticas inhumanas y arbitrarias. Véase, por ejemplo, el siguiente comentario:

Superar prácticas deleznable, humillantes y arcaicas ha costado siglos a la humanidad. Hoy existe un marco suficiente de protección y garantía de derechos humanos que, curiosamente, quieren capitalizar grupos que actúan paradójicamente de forma inconsistente (Trujillo, 2016).

En este y otros comentarios se reflejó la

ignorancia de ciertos columnistas y sectores que han creído que la justicia indígena es equiparable a los linchamientos, fenómeno de violencia que obedece a complejas razones, pero que nada tiene que ver con las normas aplicadas por las autoridades indígenas reconocidas en sus pueblos y comunidades. Este argumento refleja actitudes racistas que se retoman más adelante.

c) La jurisdicción indígena viola la igualdad ante la ley y como esto es un principio contenido dentro de la parte dogmática de la Constitución (la sección que establece los derechos inherentes al ser humano y los principios filosóficos-jurídicos), por lo tanto, ideológicos (que rigen a lo largo de la misma), esto tendría que reformarse mediante una Asamblea Nacional Constituyente (Palmieri, 2017).

d) La jurisdicción indígena crea dos sistemas de justicia distintos, atentando contra el sistema republicano de gobierno. Similar al argumento derivado en la literal a), el reconocimiento a la jurisdicción indígena podría llegar a confrontar a las mismas leyes del Estado, creándose así una indefinición de competencias y de posibilidad de arbitrariedad (Peralta, 2020). Al no existir una definición

sobre estas, no hay una posibilidad de definir los alcances y los sujetos a los que les sería aplicable, así como la extensión del territorio para esta (Ortiz, 2017).

e) La jurisdicción indígena dividiría a Guatemala, creando distinciones entre ciudadanos. Esta fue una de las posturas discursivas más repetidas y sonadas, sobre todo en el sector empresarial organizado. En un comunicado del 22 de febrero de 2017, el Comité Coordinador de Asociaciones Agrícolas, Comerciales y Financieras (CACIF), la gremial empresarial más influyente del país, expresó que, aunque existe reconocimiento constitucional a la justicia comunitaria (el argumento vertido en la literal "a", y que es eficaz en la resolución de conflictos, el artículo 203 presentaría ambigüedades que la harían impertinente. Sin especificar cómo, el CACIF estableció que "lejos de fortalecer la justicia comunitaria, puede hacerla vulnerable a intereses personales y políticos". Finalizó con "no permitamos que nuestras diferencias con la modificación al artículo 203 nos distraigan de lograr las reformas que realmente fortalecerán al sistema de justicia" (Soy502, 2017). Aunque el CACIF hubiere externado su apoyo, al menos nominalmente, el comité mantuvo una oposición si-

lenciosa, sin manifestar un apoyo o instar a la aprobación de una agenda mínima de reformas.

- f) Que la reforma al artículo 203 afectaría la economía. Derivado de la indefinición de competencias, esto implicaría que no existiría certeza jurídica en cuánto a qué derecho es aplicable dentro de un determinado territorio y ello afectaría el clima de inversión del país. Se infiere que este argumento se encuentra motivado, además, por la aversión a las consultas comunitarias, puesto que existiría un mayor respaldo para la legitimidad de las consultas en lo que se refiere a la aprobación de megaproyectos en territorios indígenas.
- g) Como extensión del punto anterior y apelando al anticomunismo, algunos periodistas y personas afines al Ejército, juzgaron que la jurisdicción indígena era algo de izquierdas y que llevaría al país al caos. Se descalificó la reforma por considerar que entre sus proponentes había personas de izquierda. Por ejemplo, la afirmación siguiente:

80 ◀

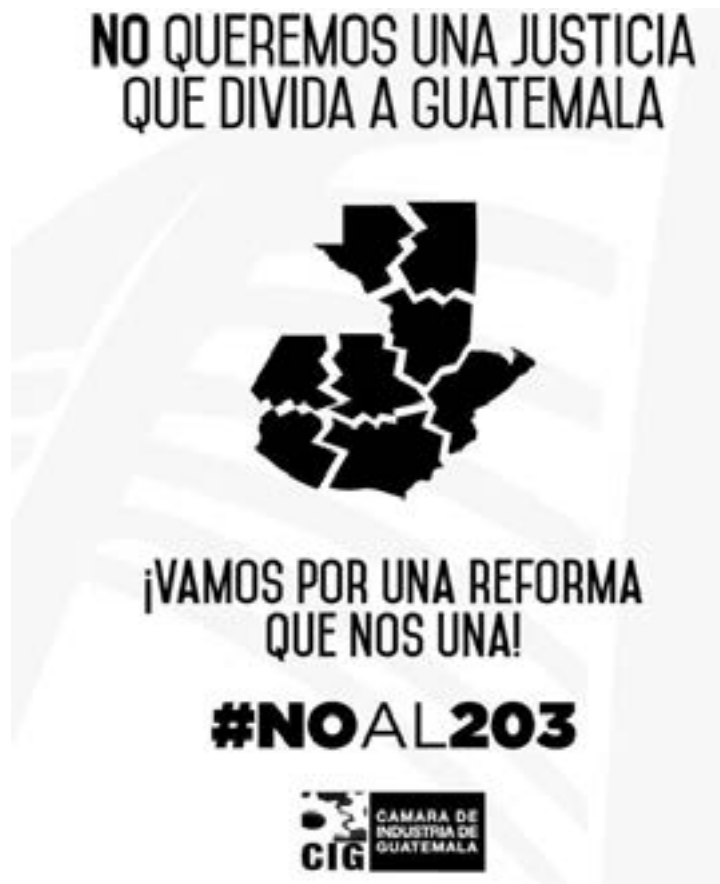


Imagen compartida por la Cámara de Industria de Guatemala (CIG), argumentando que la reforma al artículo 203 “dividiría” a Guatemala, llamando a oponerse a esta. (CIG, 15 de febrero de 2019)

El caso es que quienes impulsan las reformas son elementos de reconocida tendencia izquierdista –a la cual tienen derecho, naturalmente, si tal es su preferencia–, pero ellos y ellas no tienen derecho a descalificar a todos los que nos atrevemos a opinar de manera diferente.

Hace pocos días, la respetable intelectual de tendencia izquierdista Anabella Giracca Méndez, quien además es directora del programa Edumaya y de la cátedra UNESCO de Comunicación para el Fortalecimiento de la Diversidad Cultural, en la Universidad Rafael Landívar, conferencista, columnista de opinión en los diarios Prensa Libre y el Periódico, promotora y asesora en temas educativos, de interculturalidad y comunicación, plenamente identificada con el grupúsculo izquierdista denominado “Movimiento Semilla”, publicó en el Periódico una columna titulada “Si, a las reformas”, a lo cual he creído conveniente responder Reformas sí, pero no estas (...) (Palmieri, 2017).

En este punto se generaron argumentos que llegaban a afirmar falsedades. El grupo ligado a exoficiales del Ejército, Guatemala Inmortal, compartió una infografía (Guatemala Inmortal, 2017) en la que establecía seis argumentos opo-

niéndose a las reformas constitucionales, que establecía que esta era una trampa por parte del Foro de Sao Paulo para promover el socialismo del siglo XXI en el país, así como demonizando a la sociedad civil, acusando a esta, como grupo monolítico y sin matices, de cooptar al sistema de justicia (véase esquema titulado “Reformas No”).

En consonancia con el punto anterior, hubo oposición por considerarse que la reforma presentada era un intento de injerencia extranjera que restaría a la soberanía nacional. El entonces diputado Fernando Linares Beltranena del Partido de Avanzada Nacional, argumentó que la reforma constitucional era un intento de “injerencia e intervención de extranjeros en los asuntos internos del país, que en compañía de la Fiscal General y jefa del MP atentan contra la independencia del Congreso” (Diario La Hora 2016).

h) Los indígenas que ejercen como autoridades e imparten justicia no han sido electos democráticamente y practican formas de derecho imprecisas e inciertas. Véase por ejemplo las siguientes opiniones:

Es indudable que hay fundadas razones para oponerse a que un derecho difuso, totalmente incierto, administrado por autoridades cuya legitimidad democrática (un principio esen-

cial) no está totalmente clara, se conviertan en una jurisdicción especial, que solamente estará sometida a control constitucional, es decir, por la Corte Suprema de Justicia, eliminando el derecho de apelar, ante un tribunal de segunda instancia o ante la misma Corte Suprema de Justicia que, ahora sí definitivamente, deja de ser suprema. (Linares, 2016).

Como contraste, Vásquez M. (2017) ha explicado que, el hecho de que existan diferentes esquemas para impartir justicia entre los indígenas, no significa que sean ilegítimos. El autor señala que la literatura histórica y etnográfica demuestra que existen diferencias regionales y étnico-culturales en la manera en que trabajan las autoridades indígenas. Según el autor, estas “gozan de una pro-

82 ◀



Infografía presentada por el grupo Guatemala Inmortal en su página de Twitter. 17 de marzo de 2017.

funda impronta histórica. Por ello, su reconocimiento constitucional no riñe con convenios internacionales ni con la misma legislación. Se trata, en todo caso, de lograr mecanismos de coordinación entre el Estado y las comunidades”.

- i) La jurisdicción indígena se volvería un caso de racismo al revés o violaría a los derechos humanos. Esta premisa argumentaba que, en la justicia indígena se aplican exclusivamente castigos físicos brutales o contrarios a los DD. HH., ejemplificando a los linchamientos como una suerte de justicia comunitaria, que pintaba a los miembros de los pueblos originarios como retrógradas y hasta salvajes (Casaús A., 2019). Como exhortaba un columnista de Prensa Libre:

No vale pedir un cheque en blanco para que, tal y como ocurre ahora, tengamos azotados en la plaza del pueblo, desnudos que pasean su penitencia, costales con piedrín cargados por penados o personas sometidas a vergüenza pública, prácticas propias de la Edad Media con las que “el vulgo” se distraía, pero muy distantes de los derechos humanos que comunidades y organismos internacionales reclaman. ¡Dese una vuelta por Youtube y verá la variedad filmográfica existente! (Trujillo, 2016)

- j) Los derechos de las mujeres se verían seriamente afectados por la implementación del derecho indígena. Utilizando un argumento similar a la oposición hacia el Islam por supuestamente denigrar la condición de la mujer en relación con los derechos que gozan en las sociedades laicas occidentalizadas, algunos comentaristas argumentaron que la independencia de la mujer se vería menoscabada por la validación constitucional del derecho indígena. Dichas posturas llegaron al extremo de argumentar que estas legalizarían al incesto y a la violencia sexual. Marroquín (2017) explica que el Movimiento Cívico Nacional entrevistó a varias lideresas indígenas (sin citar la fuente o estudio que respalda las aseveraciones), donde encontró que:

(...) en el mundo indígena no existe una cultura de denuncia, en parte por desconocimiento, en parte por temas culturales que dan al machismo campo libre para la violación y la pedofilia y aún anulan a la mujer... Es así como en lugar de estar discutiendo sobre como legitimar a las autoridades “ancestrales” debiéramos de pensar, como bien dice Gloria (Álvarez), en cómo mejorar la implementación de justicia en el interior del país.

En fortalecer a la Policía Nacional y educar a nuestros oficiales de policía para que comprendan que una emergencia de violación a una mujer indígena es algo importante que debe atenderse con la misma relevancia que un secuestro. (Marroquín, 2017)

La diseminación de discursos racistas fue una de las causas más importantes del fracaso de la reforma constitucional. Según Elvyn Díaz, director del Instituto de Estudios Comparados en Ciencias Penales de Guatemala, ICCPG, (2020):

84 ◀

La mayoría de los medios de comunicación a lo que contribuyeron fue a difundir noticias que no eran ciertas o no eran reales en cuanto a los alcances de lo que implicaba el artículo 203. De hecho, creo que contribuyen a la polarización y a que se empiecen a crear todas las condiciones negativas sobre el reconocimiento del pluralismo jurídico en nuestro país (Díaz, 2020).

A pesar de lo expuesto por el entrevistado, habría que matizar el papel de los medios en todo esto, pues no todo fue negativo, además hay una diferencia entre la nota informativa y las columnas de opinión.

En resumen, el racismo se manifestó en cuatro tópicos recurrentes en las discusiones: que la justicia indígena representaba un retroceso porque, entre otras razones, sería una violación al principio de igualdad ante la ley; instituiría dos sistemas jurídicos, donde se crearían diferencias entre ciudadanos del mismo país, sin entrar a considerar la dimensión étnica y las costumbres históricas locales. Por lo tanto, siguiendo este razonamiento, se podrían aplicar sanciones severas o más livianas, con discrecionalidad, pues no existirían figuras delictivas establecidas previamente en ley y con las penas, como se ha desarrollado en el derecho penal occidental. De esta forma, se vería vulnerada la soberanía estatal, porque no existiría un control completo sobre el territorio. También se argumentaba que se suelen aplicar castigos físicos brutales, ejemplificando a los linchamientos como una suerte de justicia comunitaria, que pintaba a los miembros de los pueblos originarios como retrógradas y hasta salvajes (Casaús, 2019).

Conclusiones

El reconocimiento constitucional del derecho indígena es el resultado de un proceso que implica que los Estados nacionales rechazan el asimilacionismo y aceptan, al menos teóricamente, que en el territorio nacional coexisten dis-

tintas formas de ejercer justicia y emiten, por lo tanto, pautas viables para su coordinación o armonización. Desde la perspectiva jurídica, la mayoría de los comentarios y notas de prensa analizadas reflejan la tensión entre los derechos individuales y los derechos colectivos. De cualquier manera, el derecho indígena, con o sin reconocimiento constitucional, queda sujeto a no contravenir la jurisprudencia internacional sobre los derechos humanos ni a otras disposiciones ya contenidas en la Constitución Política de la República.

En el caso de Guatemala, el rechazo abierto de ciertos sectores sociales y económicos a las reformas constitucionales, particularmente la inclusión del pluralismo jurídico, manifiesta varias cosas:

- El desconocimiento de muchos sectores sobre la realidad del medio rural, sobre las formas de organización indígenas, incluyendo las autoridades y normativas indígenas.
- La falta de acuerdos sobre términos que se derivan del multiculturalismo y la disputa jurídica que expresó las preocupaciones planteadas en el marco teórico de este trabajo acerca de quién es el titular de derecho y quién o quiénes son los que tienen la potestad para aplicar las normas de acuerdo con las costumbres (legitimidad de las autoridades indígenas) y en qué áreas o regiones geográficas se aplicaría.
- Las tensiones en las relaciones interétnicas y el racismo. Esto se tradujo en el temor de las élites en otorgar reconocimiento a las autoridades indígenas y a que estas adquieran cuotas de poder. La experiencia y el conocimiento acumulado que tienen las autoridades indígenas respecto a la resolución de conflictos interpersonales y comunitarios fue devaluada y relegada a la categoría de costumbres, en el mejor de los casos; o de salvajismo y arcaísmo, en otros casos que externalizan un racismo abierto y manifiesto.
- Se analizó en este trabajo que existieron reservas y observaciones importantes de índole jurídica y política para aprobar las reformas al artículo 203. Los argumentos planteados, académicamente, fueron particularmente interesantes. Sin embargo, sin desestimar la relevancia de la discusión jurídica de las notas de prensa analizadas, una mayoría de los comentarios negativos a las reformas, incluyendo el artículo 203, fueron de naturaleza ideológica.

Referencias

- Aguilar, Gonzalo; La Fosse, Sandra, et. al. (2010). *Análisis comparado del reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas en América Latina*. Conflict Prevention and Peace Forum. Recuperado de: https://www.ssrc.org/workspace/uploads/docs/Ana%CC%81lisis_Comparado_del_Reconocimiento_Constitucional_de_los_Pueblos_Indigenas_en_Ame%CC%81rica_Latina%20_Dec%202010_CPPF_Briefing_Paper_f.pdf
- Andrade, I. (12 de febrero, 2017). Reforma Constitucional de Pluralismo Jurídico y Delitos Transnacionales: Otra ruta a la impunidad. *El Periódico*. <https://elperiodico.com.gt/noticias/domingo/2017/02/12/reforma-constitucional-de-pluralismo-juridico-y-delitos-transnacionales-otra-ruta-a-la-impunidad/>
- Arrazola, Carlos (26 de Octubre, 2016). La principal ley de justicia indígena es el sentido común. En: *Plaza Pública*. Recuperado de: <https://www.plazapublica.com.gt/content/la-principal-ley-de-la-justicia-indigena-es-el-sentido-comun#:~:text=El%20sistema%20ind%C3%ADgena%20es%20m%C3%A1s,cuenta%20si%20miente%20o%20no.>
- 86 ◀
- Bastos, Santiago (2013). La emergencia de los pueblos indígenas como actores políticos. Los mayas en Guatemala: la construcción de un actor y una acción política. En *Guatemala, Historia Reciente* (1954-1996). Tomo III, Pueblos Indígenas, Actores Políticos. Guatemala, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- Boche, Evelyn y Ríos (22 de noviembre, 2016). Alianza Técnica de Apoyo al Legislativo recomienda hacer enmiendas a reformas. En: *El Periódico*. Recuperado de: <https://elperiodico.com.gt/nacion/2016/11/22/alianza-tecnica-de-apoyo-al-legislativo-recomienda-hacer-enmiendas-a-reformas/>
- Bonilla M., Daniel (2006). *La Constitución multicultural*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad de los Andes, Facultad de Derecho y Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar.
- Carbonell, Miguel (2003). La constitucionalización de los derechos indígenas en América Latina: una aproximación teórica. En: *Boletín Mexicano de Derecho Comparado* XXXVI (108). Pp. 839-861.
- Casaús A., María E. (2019). *Discurso de odio y racismo en las redes sociales*. Guatemala, Guatecambia y Fundación Margarita y Antonio Goubaud Carrera.

- Chicola, Philip (7 de febrero, 2017). La incertidumbre sobre el pluralismo jurídico. En: *El Periódico*. Recuperado de: <https://elperiodico.com.gt/opinion/2017/02/07/la-incertidumbre-sobre-el-pluralismo-juridico/>
- Colaço, Thais L. (2014). *El reconocimiento constitucional del derecho y la jurisdicción indígena como afirmación de la autodeterminación de los pueblos indígenas*. En: Alegatos 87. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, Departamento de Derecho.
- Comisión Internacional Contra la Impunidad en Guatemala –CICIG–, (2007). *Acuerdo entre la Organización de las Naciones Unidas y el Estado de Guatemala Relativo al Establecimiento de una Comisión Internacional Contra la Impunidad en Guatemala*. Recuperado de: https://www.cicig.org/uploads/documents/mandato/acuerdo_creacion_cicig.pdf
- Comisión Internacional Contra la Impunidad en Guatemala –CICIG– (10 de abril de 2016). *Comunicado: Anuncian Diálogo Nacional Hacia la Reforma de la Justicia en Guatemala*. Recuperado de: <https://www.cicig.org/comunicados-2016-c/anuncian-dialogo-nacional-hacia-la-reforma-de-la-justicia-en-guatemala/>
- Comisión Internacional Contra la Impunidad en Guatemala –CICIG– (2019). *Informe temático: Guatemala, un Estado capturado*. Recuperado de: https://www.cicig.org/wp-content/uploads/2019/08/Informe_Captura_Estado_2019.pdf
- Congreso de la República (2016). *Iniciativa No. 5179. Reformas a la Constitución Política de la República en Materia del Sector Justicia (Discusión por artículos y redacción final)*. Guatemala.
- Congreso de la República (2008). *Iniciativa No. 3946. Iniciativa que dispone aprobar la ley de jurisdicción indígena*. Guatemala: Dirección Legislativa, control de iniciativas.
- Consortio USAC – URL – ASIES (2017). *Opinión técnica jurídica y política sobre la propuesta de reforma constitucional en materia de justicia, presentada por los organismos Ejecutivo, Legislativo y Judicial del Estado de Guatemala*. Recuperado de: <http://www.asies.org.gt/wp-content/uploads/2014/05/USAC-URL-ASIES-OPINION-REFORMAS-CONSTITUCIONALES.pdf>
- Contreras C., G. (21 de mayo, 2016). *Plan de Reformas afronta oposición*, *Prensa Libre*. Guatemala. Recuperado de: <https://www.prensalibre.com/guatemala/justicia/plan-de-reformas-afronta-oposicion/>

CPO (29 de noviembre, 2016). Reforma Constitucional amenaza a indígenas en Guatemala. *Facebook, página del Consejo del Pueblo Maya de Guatemala*. Recuperado de: https://www.facebook.com/cpogt/posts/1319012468142993?comment_tracking=%7B%22t-n%22%3A%22O%22%7D

Defensoría Maya (2000). *Nociones del derecho maya. Principios jurídicos que sustentan la convivencia armónica de las comunidades mayas*. Guatemala: Defensoría Maya, Proyecto Incidencia, Editorial Serviprensa.

Defensoría Maya (2001). *Construyendo el Pluralismo Jurídico. Alb'i isuchil, experiencias de sensibilización*. Guatemala: Defensoría Maya, Proyecto Fortalecimiento del Derecho Maya, Editorial Serviprensa.

De la Torre T, Rosa M. (2016). La equidad como representación de la justicia. En: *La equidad en el derecho indígena. Una visión desde la cultura jurídica en el Estado constitucional*. Morán T, Enoc F. coord. Colima, México: Universidad de Colima.

88 ◀

Diario La Hora (28 de noviembre, 2016). Fracaso intento de Linares Beltranena. *Diario La Hora*. Recuperado de: <https://lahora.gt/fracaso-intento-linares-beltranena/>

Durand A., Carlos Humberto (2018). Construcción y deconstrucción de la antropología jurídica en el siglo XXI: una semblanza desde el problema de la hegemonía. En: Orantes, G, José Rubén y Burguete Cal y Mayor, Araceli (coordinadores). *Justicia indígena, derecho de consulta, autonomías y resistencias*. San Cristóbal de las Casas, Chiapas: Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur, Universidad Nacional Autónoma de México.

García L, M. (29 de agosto, 2016). Jurisdicción indígena: sistemas en competencia. En: *El Periódico*. Guatemala. Recuperado de: <https://elperiodico.com.gt/opinion/2016/08/29/jurisdiccion-indigena-sistemas-en-competencia/>

Gramajo J, Contreras G. (28 de noviembre, 2016 d). Diputados mantienen prerrogativas y bloquean el pluralismo jurídico. En: *Prensa Libre*. Guatemala. Recuperado de: <https://www.prensalibre.com/guatemala/politica/diputados-votaron-por-mantener-inmunidad-plena/>

Gutiérrez, E. (17 de octubre, 2016). El derecho indígena en la reforma constitucional. *El Periódico*. <https://elperiodico.com.gt/opinion/opiniones-de-hoy/2016/10/17/el-derecho-indigena-en-la-reforma-constitucional/>

Informe Alternativo Preparado Por Autoridades Indígenas Maya, Garífuna, Xinka, Afrodescendientes y Asociaciones y Organizaciones Indígenas Mayas, Garifunas y Xinkas. (Guatemala, 28 de marzo 2019). *Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial*. (CERD) Recuperado de: https://tbinternet.ohchr.org/Treaties/CERD/Shared%20Documents/GTM/INT_CERD_NGO_GTM_34527_S.pdf

Juárez, Tulio (5 de octubre, 2016). Entregan al Legislativo Propuesta de Reforma Constitucional en Materia de Justicia. En: *El Periódico*. Recuperado de: <https://elperiodico.com.gt/nacion/2016/10/05/entregan-al-legislativo-la-propuesta-de-reforma-constitucional-en-materia-de-justicia/>

Linares, L. (5 de diciembre, 2016). La jurisdicción indígena. En: *El Siglo*. Guatemala. Recuperado de: <https://elsiglo.com.gt/2016/12/05/la-jurisdiccion-indigena/>

Marroquín, B. (19 de febrero, 2017). Derecho Indígena, Violación y Pedofilia. *República GT*. <https://republica.gt/2017/02/19/derecho-indigena-violacion-y-pedofilia/>

Mazariegos R., Á. (22 de julio, 2018). Los Grupos Surgidos en las Protestas de 2015 Luchan por Sobrevivir ante la Apatía Ciudadana. *Plaza Pública*. Recuperado de: <https://www.plazapublica.com.gt/content/los-grupos-surgidos-en-las-protestas-de-2015-luchan-por-sobrevivir-ante-la-apatia-ciudadana>

Méndez, Ana Irene (2008). Los derechos indígenas en las constituciones latinoamericanas". En: *Cuestiones Políticas* 24 (41). Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas.

Morán Torres, Enoc Francisco, coord. (2016). *La equidad en el derecho indígena. Una visión desde la cultura jurídica en el Estado constitucional*. Colima, México: Universidad de Colima.

Nómada (17 de marzo, 2017). Por qué las autoridades indígenas perdieron (y ganaron) con las reformas. Guatemala. *Nómada*. Recuperado de: <https://nomada.gt/pais/por-que-las-autoridades-indigenas-perdieron-y-ganaron-con-las-reformas/>

Ochoa García, Carlos Fredy (2013). *Alcaldías Indígenas. Diez años después de su reconocimiento por el Estado*. Tomo II. Guatemala: Asociación de Investigación y Estudios Sociales, Departamento de Investigaciones Sociopolíticas.

Ochoa García, Carlos F. (2003). *Derecho consuetudinario y pluralismo jurídico*. Guatemala: Cholsamaj.

OIT (2014). *Convenio Núm. 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales. Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. Publicado por la Organización Internacional del Trabajo, Oficina Regional para América Latina y el Caribe. Perú.

ONU (2007). *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. Resolución aprobada por la Asamblea General.

Organismo Judicial (2020). *Política del Organismo Judicial de Acceso a la Justicia para los Pueblos Indígenas 2019-2029*. Guatemala: autor.

Ortiz, Grecia (25 de marzo, 2017). Las autoridades indígenas desconocen al Congreso. En: *La Hora*. <https://lahora.gt/las-autoridades-indigenas-desconocen-al-congreso/>

Ortiz Romero, Edgar (27 de marzo, 2017). *Cinco puntos sobre el derecho indígena*. Centro de Estudios Económico-Sociales (CEES). Recuperado de: <https://cees.org.gt/articulos/cinco-puntos-sobre-el-derecho-indigena>

90 ◀

Padilla, Guillermo (2005). Pluralismo jurídico y paz en Guatemala. En: *Revista IIDH 41*/ Instituto Interamericano de Derechos Humanos. San José, Costa Rica.

Padilla V., Diego y Rivera, Lucía. (28 de noviembre, 2016). Todo el camino y los pulsos de la reforma, resumido. En, *Nómada*. Recuperado de: <https://nomada.gt/pais/todo-el-camino-y-los-pulsos-de-las-reformas-resumido/>

Palmieri, Jorge (22 de mayo, 2017). Reformas, sí, pero no estas. En: *Perspectiva*. Recuperado de: <https://www.perspectiva.gt/blog/reformas-si-pero-no-estas/>

Peralta, Adriana (27 de febrero, 2017). Reforma constitucional en Guatemala para incluir la «justicia indígena»: más inseguridad jurídica. Entrevista a Edgar Ortiz. *PanAm Post*. Recuperado de: <https://es.panampost.com/adriana-peralta/2017/02/27/reforma-incluir-la-justicia-indigena/>

Ramos, Saira. (15 de abril, 2014). Ven necesario reconocer el derecho indígena. En: *La Hora*. <https://lahora.gt/hemeroteca-lh/ven-necesario-reconocer-el-derecho-indigena/>

Rosillo M., Alejandro (2016). Estado, derechos humanos y pueblos indígenas. La organización sociopolítica indígena y el paradigma jurídico occidental. En: *La equidad en el de-*

recho indígena. Una visión desde la cultura jurídica en el Estado constitucional. Morán T, Enoc F. coord. Colima, México: Universidad de Colima.

Schwank Durán, John (2005). La costumbre jurídica de los pueblos mayas. En: *Revista IIDH* 41/ Instituto Interamericano de Derechos Humanos. San José, Costa Rica.

Secretaría Técnica del Diálogo Nacional Hacia la Reforma de la Justicia (25 de febrero, 2016). *Propuesta para la discusión presentada por los organismos ejecutivo, legislativo y judicial. Reformas a la Constitución Política de la República de Guatemala en materia de justicia.* Guatemala: Ministerio Público, Procuraduría de los Derechos Humanos, Comisión Internacional contra la Impunidad en Guatemala.

Secretaria Técnica del Diálogo Nacional hacia la Reforma de la Justicia (5 de octubre, 2016). *Propuesta para la discusión presentada por los organismos ejecutivo, legislativo y judicial. Reformas a la Constitución Política de la República de Guatemala en materia de justicia.* Guatemala: Ministerio Público, Procuraduría de los Derechos Humanos, Comisión Internacional contra la Impunidad en Guatemala.

Sieder, Rachel & Flores, Carlos Y. (2012). *Dos Justicias: coordinación interlegal e intercultural en Guatemala.* Guatemala: F y G Editores, Casa Comal.

Sieder, Rachel & Flores, Carlos Y. (2011). *Autoridad, autonomía y derecho indígena en la Guatemala de posguerra.* Guatemala. F y G Editores, Casa Comal y Universidad Autónoma del Estado de Morelos.

Sieder, Rachel (2002). Recognizing Indigenous Law and the Politics of State Formation in Mesoamerica. In, *Multiculturalism in Latin America. Indigenous Rights, Diversity and Democracy* (Rachel Sieder, editor). New York, Palgrave MacMillan.

Sosa, Mario (25 de febrero, 2017). La disputa por las reformas constitucionales en Guatemala. En: *Plaza Pública.* Guatemala. Recuperado de: <https://www.plazapublica.com.gt/content/la-disputa-por-las-reformas-constitucionales-en-guatemala>

Soy502 (22 de febrero, 2017). *Cacif se pronuncia por reformas a la constitución.* Guatemala. Recuperado de: <https://www.soy502.com/articulo/cacif-llama-debate-respetuoso-tema-reformas-constitucionales-50172>

Trujillo, Pedro (16 de agosto, 2016). ¡Justicia indígena! En, *Prensa Libre.* Guatemala. Recuperado de: <https://www.prensalibre.com/opinion/justicia-indigena/>

Tzul, Gladys. (9 de febrero, 2017). El derecho indígena no está en crisis; el ordinario, s. En: *Nómada*. Guatemala. Recuperado de: <https://nomada.gt/pais/el-derecho-indigena-no-esta-en-crisis-el-ordinario-si/>

Urrutia, Edmundo (2013). Partidos Políticos de 1985 a las elecciones de 1999 después de la firma de los Acuerdos de Paz. En: *Guatemala: Historia Reciente (1954-1996)*. Tomo I: Proceso Político y Antagonismo Social. Guatemala, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.

Velásquez Pérez, Luis Guillermo (2018). *Crisis política en Guatemala: el papel de las organizaciones sociales urbanas y de los actores políticos e institucionales entre 2015-2016*. Guatemala, Universidad de San Carlos de Guatemala. Tesis para optar al título de Licenciado en Ciencias Políticas y Sociales.

Vásquez M., Diego (7 de febrero, 2017). La jurisdicción indígena es clara y eficaz: historia de las falacias y verdades a medias sobre la superioridad del sistema oficial”. En: *Plaza Pública*. Recuperado de: <https://www.plazapublica.com.gt/content/la-jurisdiccion-indigena-es-clara-y-eficaz-historia-de-las-falacias-y-verdades-medias-sobre>

92 ◀

Véliz, Rodrigo (2016). ¿Esto apenas empieza? Las raíces de la crisis política guatemalteca. En: *La Fuerza de las Plazas: Bitácora de la indignación Ciudadana*. Solís, R. (comp). Guatemala, Fundación Friedrich Ebert.

Villatoro García, Daniel (28 de mayo de 2017) ¿Quién teme a las consultas comunitarias? En *Plaza Pública*. Recuperado de: <https://www.plazapublica.com.gt/content/quien-le-teme-las-consultas-comunitarias>.

Yrigoyen F., Raquel (1999). *Pautas de coordinación entre el Derecho Indígena y el Derecho Estatal*. Guatemala: Fundación Myrna Mack.

La investigación cualitativa: caracterización para su uso en el proceso salud/enfermedad/atención

Ma. Teresa Mosquera Saravia

Resumen

La metodología cualitativa en investigación es poco utilizada en las investigaciones que se desarrollan en la Universidad de San Carlos de Guatemala. Si se hace una revisión sobre las investigaciones financiadas en el programa Interdisciplinario de Salud de la Dirección General de Investigación, se puede observar que han sido mínimas las investigaciones financiadas.

Esta es la razón por la cual se hace una caracterización de la metodología cualitativa, para su uso en el proceso salud/enfermedad/atención. Se explican con ejemplos concretos e investigaciones concluidas, los elementos de la metodología cualitativa: razones por las que se utilizan las unidades de análisis, uso del tiempo extraordinariamente extendido, la significación social de los sujetos, la construcción de la temática y la validez de los datos que se recolectan.

► 93

Palabras clave: investigación cualitativa, proceso salud/enfermedad/atención.

Abstract

The qualitative methodology in research is little used in the research carried out at the University of San Carlos de Guatemala, if a review is made of the research that has been funded in the Interdisciplinary Health Program of the General Research Directorate, it can be observed that few funded investigations have used this methodology. This is the reason why on this occasion a characterization of the qualitative methodology is made for its use in the health-disease process, the reasons why the units of analysis are used are explained with concrete examples and research carried out, the length of time used, the social significance of the subjects, the construction of the theme and the validity of the data collected.

Key words: qualitative research, health-disease process.

Dra. María Teresa Mosquera Saravia, doctorada en la Universidad Rovira i Virgili, Tarragona, España. Encargada del Área de Salud del Instituto de Estudios Interétnicos y de los Pueblos Indígenas de la Universidad de San Carlos de Guatemala.

Fecha de recepción: 9 de septiembre de 2021.

Fecha de aceptación: 21 de octubre de 2021.

Introducción

En septiembre de este año, se solicitó al área de salud del IDEIPI impartir el tema metodología cualitativa, en el curso titulado: Actualización en investigación CAI-IGSS 2021, destinado a médicos del Instituto Guatemalteco de Seguridad Social. La organizadora del curso solicitó algunas lecturas de apoyo; se envió un capítulo del libro¹ titulado: Por los rincones; antología de métodos cualitativos en la investigación social. Por los derechos de autor, no se pudo reproducir el capítulo, a pesar de que este es un libro que no está a la venta en el país ni tampoco se consigue en las bibliotecas.

Este hecho explica, la poca literatura disponible sobre el tema en Guatemala. Se puede pensar que el material localizable en internet satisface esa demanda; sin embargo, es importante pensar en la situación pluricultural y de multilingüismo que hay en Guatemala, porque, al ir realizando la búsqueda en internet con descriptores como metodología cualitativa, sociedades pluriculturales, multilingüismo, etc., los resultados muestran pocos artículos. En

ese sentido, se espera que el material que se presenta en este artículo pueda contribuir de alguna manera a ese vacío bibliográfico sobre el tema.

Es importante explicar a los lectores, en forma breve, lo que se hace en el Área de Salud del Instituto de Estudios Interétnicos y de los Pueblos Indígenas, IDEIPI.

La investigación que se realiza consiste en conocer las terapias que aplican madres, comadronas y terapeutas tradicionales, para entender la lógica y racionalidad que está detrás de cada una de las terapias que aplican, con la intención de validar ese conocimiento que tienen madres, comadronas y terapeutas. Todo ello para entender las diferentes formas de enfermarse y así acceder a múltiples formas de curación.

Las herramientas que se utilizan en las investigaciones son: las entrevistas, las observaciones participantes, grupos focales, los videos, talleres y la docencia.

En la figura 1, se puede observar a las comadronas indígenas que participaron en un grupo focal. En dicha actividad, además de las comadronas participaron tres personas más, el moderador de la discusión y dos mujeres que tomaron nota de toda la información no verbal de las participantes.

¹ La lectura era la siguiente: Introducción: Trayectoria y desvíos de los métodos cualitativos en la investigación social de Catalina A. Denman y Jesús Armando Haro.

Figura 1

Grupo focal realizado en aldea Tzampoj, Santa Catarina Ixtahuacán. Investigación Área de Salud IDEI-DIGI 2013.



De esa forma metodológica se realizan las investigaciones en el Área de Salud.

Contacto personal y prolongado

Según Denman y Haro (2000), se requiere de un contacto personal y prolongado con los sujetos, pero ante todo, se debe tomar en cuenta su perspectiva, experiencia o vivencia. Dicha situación no se puede obtener en una sola visita a la persona. La confianza o rapport se va adquiriendo con el tiempo y es una competencia que, bien utilizada, permite saber el nivel de veracidad de las palabras.

Un ejemplo puede aclarar esa situación. En el caso de que se necesite obtener información para hacer un genograma²

de una familia extensa, se deben hacer varias visitas. En una primera visita, se pueden tomar datos sobre todos los miembros que integran esa familia extensa. Después de haber procesado la información y tener una genealogía en forma gráfica, se debería presentar a la persona para corroborar los datos y hacer correcciones en caso de que estuvieran mal.

Una genealogía o genograma está compuesta por los signos siguientes: el círculo significa mujer; el triángulo, varón; la flecha con dos puntas, matrimonio; el círculo con una estrella en medio, comadrona; las líneas horizontales ubican la cantidad de hijos del matrimonio.

En el esquema, se presenta el resultado de un genograma que se elaboró para demostrar cómo se hereda el puesto de comadrona en tres generaciones diferentes. Se explica cómo el cargo se he-

² "Es un formato para dibujar un árbol familiar que registra información sobre los miembros de una familia y sus relaciones durante por lo menos tres generaciones" (McGoldrick, 2005, p. 17)

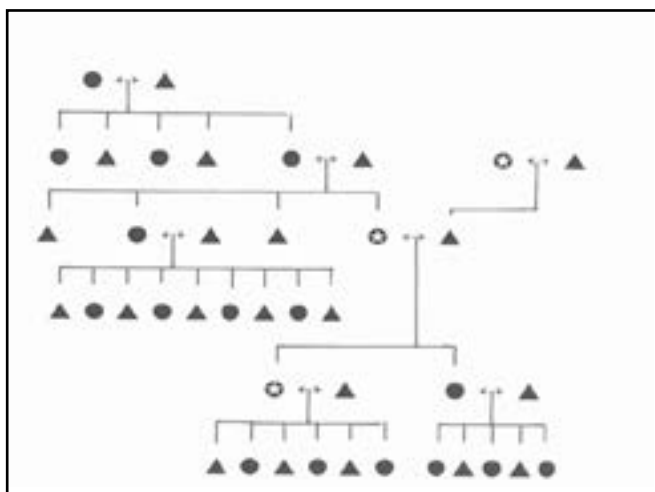


Figura 2

Genealogía de familia extensa de comadronas, en tres generaciones
Producto de investigación
Área de Salud IDEIPI, 2000

96 ◀

reda de mujer a mujer, en tres diferentes generaciones. Sin embargo, llama la atención que, en la segunda generación, debido a que la comadrona solo tiene un hijo varón, el cargo lo hereda su nuera.

Toda esa información se recolectó a partir de unas preguntas que se hicieron a la comadrona, pero a la vez, esta se fue complementando con la información de este testimonio:

Pues mire que fue de repente, cuando ya tenía yo, como cuarenta y dos (42) años. Mire, como una mi tía, que es chiquitita así la viejita, ella murió, ella era curandera. Entonces cuando ella murió, como a los nueve años de haberse muerto, ella me dijo, yo estaba durmiendo y me dijo: 'mirá, mija, ahora que te quedaste viuda, no

me gusta que vayas a ir a hacer cosas que no tenés que hacer... No me gusta que vayas a ir a hablar a las casa, te voy a dejar tu oficio', me dijo. 'Y cuál es mi oficio, tía' dice que le dije yo. 'Mira, el oficio que yo tenía, te lo voy a dejar a vos, pero solo a vos, por que a vos te elegí en este momento, en este oficio, a vos te voy a dejar mi oficio, solo a vos, nada más. Porque vos te has portado bien conmigo y todo eso verdad, para que no vayas a sufrir mucho con tus niños', que me quedaron siete niños', entonces luchá, no vayas a robar, no vayas a hacer esto portate bien' y entonces yo hice caso, y yo oí lo que ella me decía. (Comadrona de Rabinal)

La mujer explica el proceso de cómo se hereda el cargo, información a la cual no

se tendría acceso, si solo se realiza una primera visita.

En el caso de que se requiera recolectar información sobre la familia extensa de la comadrona y cómo aprendió todo lo referente a su profesión, serán necesarias varias visitas, diversos tipos de entrevistas, diálogos y conversaciones para conocer sobre el proceso.

Unidades de análisis

La investigación cuantitativa parte de variables, lo que se puede contar y tiene un valor. Es así como la edad, el sexo, etc. son variables contables; pero existen otros fenómenos como la intensidad y la diversidad de los colores no se pueden contar; los sentimientos tampoco. Esta es la razón por la cual la investigación cualitativa utiliza las unidades de análisis. En ciencias sociales, estas pueden ser: personas, grupos humanos, instituciones, unidades geográficas determinadas, eventos o interacciones sociales, etc. Algunas de las unidades de análisis más complejas son: las identidades, los emergentes, las representaciones sociales, el poder y sus recursos, entre otros.

Las unidades de análisis en metodología cualitativa se refieren al qué o quién es el objeto de interés. En el proceso salud/enfermedad/atención, el cami-

no del enfermo puede ser una unidad de análisis, las infecciones respiratorias pueden catalogarse también como unidades de análisis, las madres de familia son unidades de análisis, etc., todo depende de la delimitación del tema y la orientación metodológica de la investigación.

A continuación, se explicará cómo el itinerario o camino del enfermo puede estudiarse como una unidad de análisis. Todo médico y enfermera sabe que una madre de familia, antes de llegar a consulta, le proporciona a su hijo algún remedio casero para aliviar el dolor o los síntomas de su enfermedad. Esto se hace antes de llegar al centro o puesto de salud. Esa acción que realiza la madre o cuidadora principal en los hogares es llamado *modelo de autoatención*³, y la escuela teórico-metodológica de Eduardo Menéndez explica que es esta la verdadera atención primaria realizada en el hogar y por la madre. Ese camino de la enfermedad es diverso y varias decisiones son tomadas a nivel individual o familiar. Una antropóloga estadounidense explica que:

³ Definición: "Diagnóstico y atención llevados a cabo por la propia persona o personas inmediatas pertenecientes al grupo familiar y/o diferentes grupos comunitarios, las actividades son orientadas para asegurar la reproducción biológica y social de la unidad doméstica" (Menéndez, 1990, p. 89).



Figura 3

Itinerario de la enfermedad
Esquema realizado en investigación
Área de Salud, IDEIPI, 2018

"A fin de comprender la preferencia de un individuo por una medicina, debemos situarla en el contexto de todas sus preferencias y actitudes respecto de la autoridad, liderazgo y competencia. El conflicto cultural forma parte de la explicación de esa decisión".
(Douglas, 1998:56)

En ese itinerario de la enfermedad, hay necesidad de una toma de decisiones; ello responde a patrones culturales, nivel educativo, recursos económicos, etc. De esa cuenta resulta necesario el análisis de un diagrama de flujo para esclarecer todos los factores que intervienen en la decisiones.

En el esquema, se pueden observar las posibles relaciones que se presentan en el itinerario del enfermo. El siguiente testimonio también es ilustrativo de ese itinerario de la enfermedad:

...es como una fiebre, entonces ya solo los examino y conozco que

es fiebre, entonces ya los mando con el doctor, porque allí si uno ya no tiene que ver, ya es fiebre, pero para males que podemos remediarlos nosotros, yo trabajo, ... acostumbro a darles unos baños de pies, le echo un grano de sal al agua, les hago el baño de pies y de manos y una toalla, los dejo bien envueltos y les doy un pedazo de acetaminofén y la curafiebre. (Comadrona, Rabinal)

El proceso de la definición de las unidades de análisis en una investigación cualitativa se realiza y se define dentro de la metodología de esta.

Significación social de los sujetos y del mundo que los rodea

El fin primordial de la investigación cualitativa es la comprensión de las acciones humanas, pero se debe comprender el marco donde los sujetos interpretan sus pensamientos, sentimientos y acciones.

Un ejemplo de esto es que, a lo largo de la historia de la humanidad, se han utilizado muchos ritos de sanación. El uso del color blanco como uniforme en los hospitales y del lenguaje diferenciado son elementos de un rito moderno de sanación.

En ese mismo sentido en Guatemala, las ceremonias mayas que practican los aj'quija' son ritos de sanación. Cada una de las ceremonias que se practican tienen un fin determinado que se rige de acuerdo con el cholquij'; en el calendario maya existen determinados días que son favorables para realizar las ceremonias. Los elementos que se utilizan para hacer la ofrenda en el fuego se escogen y se colocan de acuerdo con el motivo de la ceremonia que se practique. En ese sentido, la práctica médica debe entender ese contexto y significación del rito de sanación, que se practica para entender mejor el proceso de enfermedad de acuerdo con la cosmovisión maya.

El testimonio siguiente explica, en parte, los pensamientos, sentimientos y acciones respecto a una ofrenda en una ceremonia:

Aquí te ofrezco mi toj, te ofrezco mi ofrenda, ¿y qué se puede ofrecer en una ofrenda? Velas, pom, incienso, pan, miel de abeja, todo

lo que la madre naturaleza le da a uno, entonces esa es la ofrenda y para nosotros es tan importante. Un ser humano tiene que agradecer, entonces, si Dios o la Madre Naturaleza le dan a uno, entonces uno tiene que devolverle a la Madre Naturaleza, en ofrenda, que es lo que uno pueda dar. Para nosotros es importante ese proceso de regresar lo que a uno le han dado, el Tojil. (Aj'quija' de Rabinal)

La verdad es relativa: “no se considera nada, de entrada, como “verdad”

Mantener una mente abierta cuando se hace investigación cualitativa, ayuda mucho para la comprensión del otro, porque los criterios que posee el investigador responden a su forma particular de entender el dolor, el amor, etc. Si se traslada esa situación al proceso salud/enfermedad/atención, se debe entender muy bien que la percepción biomédica del cuerpo cambia, es decir, el criterio de “verdad” cambia. Un ejemplo de ello se puede observar en la siguiente fotografía.

Una madre de la aldea de Jumaytepeque en Santa Rosa, explica lo siguien-



Figura 4

Comadrona enseñando el cuajo.
Fotografía de investigación
Área de Salud, IDEIPI, 2006

te: *“el cuajo es la mazorquita que todos tenemos dentro”* (madre de familia Jumaytepeque). Otra curandera intenta explicar qué es el cuajo y para qué sirve en el cuerpo: *“El cuajo cuece la comida, pues fíjese que el cuajo es como una bolsa, nosotros podemos sentir como una bolsa de agua y da muchas molestias”*. (Curandera de Jumaytepeque)

Esa misma fotografía se ha utilizado en cursos sobre investigación cualitativa destinada a trabajadores del sector salud. Cuando se les pregunta a los alumnos sobre el detalle de la fotografía, las respuestas son las siguientes: hernia, hernia inguinal.

La percepción del cuerpo se relaciona con la cosmovisión. Una persona nacida en la ciudad de Guatemala, educada bajo la óptica del Estado, desde su infancia en el kínder repetirá de la maestra lo siguiente: el cuerpo se divide en cabeza, tronco y extremidades. Pero

la situación para alguien nacido/a en Jumaytepeque y que su madre se dedique a curar la caída del cuajo, sabrá que el cuajo se ubica en el tronco y no tendrá un dilema sobre la ubicación de esta parte del cuerpo en su infancia. Más adelante en la secundaria, el bachillerato y la universidad, deberá hacer su propia reinterpretación sobre la percepción del cuerpo y su cosmovisión.

La validez de los datos

Las técnicas para recolectar la información provienen de las observaciones que se hacen a los sujetos en su vida cotidiana, al oírlos hablar de sus recuerdos, al analizar los documentos que producen (remedios caseros, manipulación por medio de masajes, uso de plantas medicinales, etc.); se obtienen datos que provienen directamente de los sujetos (no filtrados) y de esta cuenta, la presentación de esos datos no se realiza por medio de tablas y estadísticas. En la

metodología cualitativa, las fotografías, los vídeos y los testimonios son generalmente la forma de presentar esos datos. Las figuras 5 y 6 se tomaron en casa de una comadrona, quien explicó cómo se elaboraba un remedio casero para curar el empacho. Sus palabras fueron:

Antes lo que hacía era que, iba a buscar unos cogollitos de anono. Por aquí, allí está mire, ese palito es anono. Esos cogollitos tiernitos, esas hojitas que relumbran, se cortan 7 cogollitos, 7 hojitas y eso se pone en un vasito, en un pocillo y allí se les echa unos granitos de sal y unas gotitas de limón, antes de echarles esas cositas, ya está hirviendo un poco de agua, hervida, entonces ya cuando se cortaron esos montes, se le pone al vaso allí, al pocillo y allí se

le pone la sal, un poco de bicarbonato y unas gotas de limón y después se sacan unas brasas del fuego, pero mejor si es roble. Entonces se le echa apagado entre las hojas y se le vacía el agua caliente a la hoja, entre el pocillo, se le vacía un tanto así y se pone el monte allí que se remoje entre el agua hirviendo, apagado, y hierve aquello pues, con la brasa encima viene, pues borbulle, allí es donde se cuece el monte, no se va a cocer entre el jarro, sino que solamente apagadito con el hervor de las brasas y el agua hervida un tanto, allí se cuece, apagado y allí se tapa. Y ya está bueno para que se lo tome ese niño.

(Comadrona de Rabinal)

► 101

Figura 5



Investigación Área de Salud
IDEIPI, 1999

Figura 6



Investigación Área de Salud
IDEIPI, 1999

Si se analiza el contenido de ese testimonio, se tiene en primer término el conocimiento de la memoria ancestral que se hereda de generación en generación. El remedio es eficaz en cuanto que la población continúa utilizándolo.

En segundo término, existe una técnica que se llama “apagado”, procedimiento que la farmacopea occidental continúa usando. A esa técnica se le agrega una brasa de roble con la intención de un doble cocimiento del remedio, ya que con la brasa continúa el hervor. Además, el uso del carbón también es un componente importante del remedio casero.

102 ◀ Ese testimonio explica que los remedios caseros aplicados por comadronas, curanderas, madres de familia, tienen una dosificación importante, no solo de los elementos, sino de las técnicas que se utilizan. En última instancia, lo que se ejemplifica con las fotos y el testimonio es la racionalidad que hay detrás de la terapéutica de los remedios caseros. En caso de que se quisiera cuantificar esa información, el procedimiento por usarse sería bajo otra óptica, ya que se podría realizar una investigación cuantitativa, que incluya variables y muestras.

La construcción de la problemática es larga y abierta

Denman & Haro (2000) explican que algo que caracteriza a la investigación

cualitativa es “su carácter abierto y flexible en el diseño”. De esta cuenta, el proceso de investigación se expande en forma de espiral y permite plantear de nuevo las preguntas de la investigación.

Un ejemplo esclarece mejor esta idea. En 2012, la Dirección General de Investigación de la USAC financió el proyecto de investigación Prolapso genital y el quehacer de los terapeutas tradicionales en la atención de una primera referencia. El objetivo de este proyecto fue visualizar en qué momento los terapeutas tradicionales, en este caso, la mayoría comadronas, son consultadas por las madres de familia sobre este padecimiento en concreto. Las preguntas de investigación fueron: en el caso de mujeres que viven en el área rural guatemalteca, ¿qué hacen cuando padecen de un prolapso genital, a quién acuden? ¿Quiénes son los terapeutas tradicionales que se encargan de atender o remitir casos de prolapsos genitales en el área rural guatemalteca? ¿Cuál es la sintomatología que manejan los terapeutas tradicionales para diagnosticar un prolapso genital? ¿Cuál es el tratamiento que proporcionan los terapeutas tradicionales para los prolapsos genitales?

Debido a que este proyecto de investigación se trabajó mediante la metodología cualitativa, se contempló realizarlo en dos etapas (una para desarrollarse en 2012; otra en 2013). Los hallazgos de la

primera fase de la investigación fueron que, tanto las madres de familia, como las comadronas, debido a que no tienen conocimientos biomédicos, llaman caída de la matriz indistintamente al prolapso uterino como a la inversión uterina. De manera que, utilizan la expresión caída de la matriz durante el parto, para referirse a la inversión uterina; la caída/movida de la matriz en mujeres no embarazadas.

La terapia que las comadronas aplican para solucionar el problema de la caída de la matriz (prolapso uterino) consiste en regresar la matriz a su lugar. Para conseguir eso, acuestan a la mujer con la cabeza en una parte baja y las piernas en una parte alta. Si la matriz está por fuera la introducen de nuevo. Después de esa maniobra, les colocan una faja y las ponen en reposo por varios días. No todas las comadronas hacen esa maniobra, algunos testimonios explican que esos casos se refieren al hospital.

En los grupos focales y entrevistas, las mujeres explicaron que las ancianas no pueden hablar con sus hijos varones sobre sus partes íntimas. Ellas dicen que están enfermas del pecho, para que no sepan que están enfermas de su matriz, para prolongar su estancia en casa y no acudir al hospital. Al comenzar la investigación y al plantear las preguntas de la investigación, en ningún momento se esperaba que la sexualidad pudiera ser

un elemento de peso para tomar una decisión y este fuera un factor decisivo para que las mujeres no recurran al hospital cuando sufren de prolapso genital.

Debido a los hallazgos en esta primera parte de la investigación, en la segunda etapa se replantearon las preguntas: ¿Cómo se percibe el cuerpo? ¿Por qué unas mujeres refieren que tienen caída de matriz; otras, movida de la matriz? ¿Por qué muchas otras mujeres dicen que tienen una descompostura? Estas preguntas se pudieron formular con la información que se obtuvo de la primera fase.

Los hallazgos de esta segunda fase fueron que la investigación abordó un padecimiento que afecta los músculos del suelo pélvico (el prolapso genital), pero en los conjuntos sociales investigados esta deficiencia está relacionada con la cosmovisión que existe respecto a la cavidad abdominal.

Según la cosmovisión maya, la salud es un equilibrio perfecto; la enfermedad surge porque algunos órganos, centros energéticos del cuerpo humano, se ven afectados al desplazarse de su lugar normal. Esto ocurre con el padecimiento llamado b'enap pamaj, kasilab' kipam, descompostura.

La percepción del cuerpo humano cambia porque en los idiomas mayances no

existen categorías para nombrar a todos los órganos que están en la región abdominal. En idioma kiché, se utiliza la palabra pamaj, para referirse a dicha área. Esa percepción diferente del cuerpo, remite a una mala traducción del padecimiento; médicos y personal sanitario lo traducen como caída de la matriz en varones y mujeres, lo cual es ilógico.

El padecimiento b'enaq pamaj, kasilab kipam, matriz movida, descompostura es un padecimiento diferente al prolapso uterino. Pero en la lógica de las madres de familia y de las comadronas, la terapia que se aplica es igual.

El ejemplo anterior ilustra cómo se va construyendo la problemática de la investigación y, a la vez, explica ese proceso en espiral que va profundizando el conocimiento de la cosmovisión maya y su particular forma de percibir el cuerpo humano.

Concluyendo: la puesta en marcha de una habilidad

La intención última de este aporte fue presentar una serie de ejemplos, muy concretos, sobre la caracterización que tiene la metodología cualitativa, adaptada al proceso salud/enfermedad/atención.

Muchos de los testimonios e investigaciones que aparecen en este artículo son el producto de diversas investigaciones, realizadas en el área de salud del IDEIPI. Algunas de las investigaciones desarrolladas bajo este enfoque metodológico son: promotoras de salud rural y comadronas: la doble articulación de saberes biomédicos y populares en Rabinal Baja Verapaz; Mujer y comadrona: género y etnicidad; Terapeutas tradicionales: terapias y racionalidad maya; Cosmovisión y cosmogonía de las representaciones sociales alrededor de algunos mitos sobre el Popol Vuh y del patrimonio biocultural de los habitantes de Rabinal.

Los resultados de estas investigaciones se han utilizado también para la creación de diplomados. Entre ellos, Cosmovisión maya, Salud intercultural, Antropología visual, etc.

Son muchos años dedicados a la investigación cualitativa, por ello se dice *que más sabe el diablo por viejo que por diablo*. Con esta experiencia, cuando se hace trabajo de campo se sabe quiénes van a ser las comadronas que saben sobre un tema determinado. Además, se tiene la certeza cuando se dialoga con un aj'quija', que entiende perfectamente la razón de la entrevista y la función última de la información. Las madres de familia muestran sus plantas medicinales y explican su uso,

la forma cómo se recolectan y las técnicas para su mantenimiento, cosecha y regeneración.

En el trabajo de campo realizado en el Área de Salud del IDEIPI, se utiliza cámara de video, herramienta que bien utilizada abre las puertas de la cocina. Ya que muchas de las mujeres están muy interesadas en explicar, de una forma muy gráfica, todo lo que saben y conocen.

La presentación de una entrevista por medio de un vídeo pone en primera persona al sujeto y saca de la escena al investigador; le pone cara y voz a esas mujeres indígenas. Esta es la razón por la cual, en la mayoría de las investigaciones realizadas en el Área de Salud del IDEIPI, se cuenta con un video sobre el tema de

la investigación . La edición de dichos videos se dirige a un público diverso.

Cada una de las investigaciones planteadas por medio de la metodología cualitativa tiene un sinfín de caminos por seguir; muchas de las estrategias utilizadas tienen que ver con dinámicas grupales, con un tiempo compartido con la comunidad durante sus fiestas, con sus maestros, con sus autoridades, con sus niños, etcétera.

La metodología cualitativa es, ante todo, la puesta en marcha de una habilidad, que se va adquiriendo con la experiencia, pero sobre todo, con la intención de *“Id y aprended de todos”, frase que debería cambiar.*

Referencias

Denman, C. y. (2000). Introducción: Trayectoria y desvaríos de los métodos cualitativos en la investigación social. En: E. C. Sonora, C. Denman, J. Haro, & (Comp.) (Edits.). *Por los rincones; antología de métodos cualitativos en la investigación social* (págs. 9-55). México: El Colegio de Sonora.

Douglas, M. (1996). *Estilos de pensar*. España: Gedisa.

McGoldrick, M. (2005). *Genogramas en la Evaluación Familiar*. Colombia: Gedisa.

Menéndez, E. (1990). Antropología médica: orientaciones, desigualdades y transacciones. *Cuadernos de la Casa Chata* No.179. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

106 ◀

Mosquera, M. T. (2013). *La atención de la movida-caída de la matriz / prolapso genital y el quehacer de los terapeutas tradicionales y del personal de salud; elementos para políticas interculturales de salud*. Guatemala: Dirección General de Investigación, USAC. Recuperado de <https://digi.usac.edu.gt/bvirtual/informes/puiis/INF-2013-04.pdf>

Mosquera, M. T. (2016). Una sola terapia para varias formas de enfermar: kasilab' kipam, b'enaq pamaj, descompostura, caída de la matriz. *Estudios Interétnicos* (27), 81-97.

¿Cómo mirar las identidades políticas de los mayas a través de la voz de Emeterio Toj Medrano?

Por Edgar Esquit Choy

Mientras leía el libro, que narra la vida de Emeterio Toj Medrano, a veces se presentaron ante mí, algunos fragmentos y hasta frases del Popol Wuj y del Memorial de Sololá. No fue un suceso mágico, en cambio, mi memoria encontraba en el libro que leía, hechos relacionados con los que aparecen en estos textos. En diversos momentos, parecía que las palabras y las acciones generales que describen dichos escritos antiguos se mezclaban con el libro en la computadora o con las narrativas sobre la vida, las tragedias, las alegrías, y las esperanzas de los hombres y mujeres que aparecen en el escrito de Emeterio Toj y Rodrigo Veliz.

Esto me hizo pensar en el significado de la narración y la escritura para los pueblos mayas en particular. Al reflexionar a partir de esta experiencia, me pregunto: ¿qué se buscó y qué se construyó con los escritos dejados por los mayas durante los últimos 500 años? Ya sabemos que el Popol Wuj puede estar vinculado con textos más antiguos y con formas de vida lejanas en el tiempo, pero las mujeres



► 107

Emeterio Toj Medrano y Rodrigo Veliz Estrada. *Cuando el indio tomó las armas: la vida de Emeterio Toj Medrano*. Universidad Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, 2021. 504 páginas. ISBN 978-607-30-4317-5.

Fecha de recepción: 25 de agosto de 2021.
Fecha de aceptación: 18 de octubre de 2021.

y los hombres mayas de la actualidad, también distinguen la contemporaneidad de las narraciones sobre la dominación colonial española.

Se podría decir que cada vez que los mayas narran una sección particular de su pasado, como lo hace Emeterio Toj, también se produce un entrecruzamiento de las narraciones antiguas con las actuales y, con ello, se construyen nuevamente las vidas de hombres, mujeres, niños y ancianos. Es decir, las múltiples narrativas contribuyen a modelar las formas de vida, continuas y cambiantes, y refuerzan, de alguna manera, la definición del ser maya y del estar aquí a principios del siglo XXI.

Esto es lo que pasa, por una parte, pero por la otra, debido al colonialismo que se vive, la existencia de los mayas se ha definido a través de “atributos negativos” (como habla Edward Said al comentar el “ser palestino”); los colonizados son definidos a través de ideas sobre carencias, impurezas, lo inmoral, el crimen y la locura. Es decir, desde la posición de otros actores, la de las élites criollas y ladinas, a los mayas se nos considera como seres menores; así desde esta perspectiva dominante, en tanto seres negativos, los indígenas necesitan que se les conduzca. A los hombres y mujeres con *insuficiencias*, obviamente (se diría desde el poder), no es posible darles libertad y autonomía. No se les puede considerar

seres con autodeterminación, porque *la incapacidad* denota inmediatamente la imposibilidad del maya como sujeto autodeterminado. Los mayas pues, en el colonialismo, no pueden tener un destino propio sin sometérselos nuevamente.

Como se sabe, eso es el colonialismo... Esa acción de diluir y someter a los pueblos colonizados con el fin de despojarlos. En el Estado guatemalteco, sin embargo, el trabajo de *borrar al sujeto colonizado* no se hace solamente mediante la promulgación de ideas sobre ciudadanía, derechos o democracia liberal. Se está hablando de formas hegemónicas de negar a las comunidades y a los pueblos en el Estado moderno capitalista, para imponer el estatismo como la única forma de existir y de ser; es decir, como miembros de un Estado.

En Guatemala históricamente, el ataque hacia los mayas se ha practicado a través de la violencia. Esta condición es la que evidencia en su libro de Rodrigo Véliz y Emeterio Toj. A través de experiencias, metáforas, significados, hechos, el texto revela cómo es el Estado guatemalteco, en un momento específico, deja ver la centralidad de la violencia en su constitución y la minuciosa acción (jamás completada) de *ir modelando* el ser dócil.

La política comunal y la alianza de los indígenas con el movimiento guerrille-

ro a finales del siglo XX destacó abiertamente a los indígenas como sujetos políticos, que se identificaron como “indios”, “indígenas”, “mayas” y que desde allí cuestionaron directamente al Estado y al Ejército. En los siglos XIX y primera parte del XX, los sujetos políticos indígenas se habían manifestado en contra de los ladinos en los municipios y se mostraron sumamente beligerantes durante levantamientos específicos. En otros momentos, mantuvieron un rostro velado, oculto, ante los agentes centrales del aparato estatal. De cualquier manera, se podría decir, que el “indio sumiso” del imaginario dominante, en la segunda parte del siglo XX, con contundencia se volvió el “indio lamido” que era el otro lado del ser indio construido por el Estado y su política de violencia y racialización.

Así, la vida de Emeterio entrecruzada con las vidas de otros hombres y mujeres de su contemporaneidad, de repente sorprendió a las élites del país al distinguir a un indio autodeterminado. Mujeres y hombres listos a darse una vida propia, liberándose mediante su abierto posicionamiento político, en una lucha que se venía desarrollando desde muchas décadas atrás en las comunidades y que pronto se vinculaba, de maneras específicas, con las luchas de otros sectores como la clase media ladina progresista, que combatía por el socialismo.

Al encontrarse ante el indio autodeterminado, el Estado rápidamente buscó borrarlo. Como el sábado 4 de julio de 1981, cuando miembros de la policía secuestraron a Emeterio. Borrar al maya autodeterminado se intentó y se hizo de muchas maneras, obviamente; pero actualmente se puede mirar que la tortura fue o es uno de los mecanismos a través de los cuales trabajó y trabaja el Estado para destruir al sujeto político indígena. Pero aquí, el tormento de Emeterio mientras estaba preso lo podemos vincular con otras formas de contención o de maltratos que reciben los indígenas en la sujeción. La atadura de la finca, de la casa de los patrones, es donde también se vive la zozobra y en donde los patrones buscan formar seres dóciles; que trabajan para configurar a la sirvienta y al mozo. Así, esas categorizaciones no solamente definían o definen a un tipo de trabajador que está bajo la servidumbre, sino también a los sujetos que están sujetos y desprovistos de identidad política.

Para eliminar la identidad política de los indios, de los indígenas o de los mayas era importante la tortura, ya sea aquella que se infringía en la cárcel o la que se establecía por medio de la agresión a los indígenas en otros espacios. Esa invectiva fue y es una persecución definida por los propios mayas a través de conceptos y expresiones como poqonal, q'ayis, raqoj chij, tza ri k'aslem, tza ri kamik. En

el caso de Emeterio, la contención y el tormento infringido no solamente tuvo la función de doblegarlo para extraer información, con el fin de que delatara a la organización guerrillera, sino que también tuvo el propósito de destruirle su identidad política. De esta manera, se puede ver que, el Estado al torturarlo buscó borrar su ser, no solamente como insurgente revolucionario, sino también o principalmente como indio autodeterminado.

110 ◀ Esto es así porque semanas después de finalizada su tortura, poco a poco se vio envuelto en la política estatal para la destrucción del indígena autodeterminado al colocarlo junto a los dirigentes militares para hablar a los *indios* (principalmente); y usarlo en el proceso de nulificar la identidad política de los demás indios, indígenas o mayas alzados. En la conferencia de prensa de octubre de 1981, Emeterio es conminado a emitir un discurso en idioma castellano, pero también en k'iche'; se negó a usar este último idioma, pero finalmente se vio obligado a hacerlo y se dirigió a los k'iche' rebeldes y a los mayas rebeldes. Claramente, el discurso iba hacia los indios que debían ser doblegados y convencidos de sus carencias y sus imposibilidades. En lo que restaba de su cautiverio, en diversos momentos fue conducido y mostrado ante los tz'utujiles, ante los kaqchikeles para que, como indio bajo control habla-

ra con los demás *indios*, para convencerlos sobre sus equívocos y lo *irracional* de su nuevo posicionamiento político. Sus esbirros también lo amenazaron y le advirtieron sobre la potencia asesina y genocida del Estado guatemalteco y del Estado gringo; así mismo, se le trató de convencer sobre los límites de la lucha por la autodeterminación y la revolución.

Durante este proceso, Emeterio se dolía, lamentaba su suerte, sufría el dolor de su k'u'x, debido a que en las presentaciones públicas tenía que negar a su pueblo, a su gran amor, lo mejor de su vida, es decir, la lucha por la liberación de su pueblo, cualquiera que haya sido la definición usada en ese momento. El dolor provocado por la negación de su pueblo mostraba la violencia del Estado guatemalteco, pero también la condición más dolorosa e íntima del colonizado, el ser definido como no humano. La anulación de la identidad política puede provocarse a través de la tortura, pero el tormento, como sabemos, también desemboca en la negación de la humanidad. El dolor del k'u'x, la aflicción del k'u'x deshumaniza a los mayas. Sin k'u'x, los mayas se vuelven seres inertes, despojados, k'ayis.

Lo simbólico y lo real en todo esto es que el indio autodeterminado, el indígena y el maya posicionados no fueron y no son tan fáciles de doblegar con la tortura inmediata, es decir, la que infringieron

sobre el cuerpo de Emeterio o del encarcelado. Pero tampoco con la tortura que se produce a partir de la estructura colonial de la finca, el racismo, la casa del patrón, el municipio dirigido por élites ladinas o el maltrato que infringe la burocracia estatal, por mencionar algunos lugares del dolor y de la aflicción para muchos mayas, aún en la actualidad. Esto es así, porque la fuga de Emeterio, un hecho pensado, pero difícil de concretarse, finalmente, usó las grietas que dejó el sistema de control militar. El escape de los indios del sistema de tortura colonial cotidiano, se produjo y se produce de la misma forma, a partir de procesos contingentes que poco a poco van dando forma a la política de la oposición ante el sistema de control y de sujeción. La resistencia como ya lo indicó James Scott, es un arte que se produce mediante actos pequeños, como empuñar una bolsita de gamezan (que lo hizo Emeterio) e intentar usarlo como arma, como el manejo ambiguo del k'iche' en un discurso forzado durante una conferencia de presa, como la búsqueda recurrente de una encomienda para burlar al vigía de la cárcel, en una tarde de angustioso escape.

Una vez liberado, aunque sea momentáneamente, Emeterio, el indio, el indígena, el maya autodeterminado y digno luchó por mostrarse nuevamente como deseaba ser. Después de su fuga y junto a sus aliados, inmediatamente deve-

ló su verdadera voz a través de la radio, su propósito era decirles a todos que su conciencia no había sido doblegada y que seguía siendo la del indio que lucha por mantenerse junto a su pueblo y no la del *indio* sujetado, torturado y despojado de su ser. Esto último deseo enfatizarlo en estos comentarios porque en realidad, de principio a fin, el libro de Emeterio y de Rodrigo, es la voz de la persona, del indio, del indígena y del maya que se da una vida propia y donde el amor al pueblo ocupa el lugar central.

El texto es moldeado a partir de la voz y la memoria selectiva del primero, así lo que se escogió, el material que se destacó fue aquel que servía para moldear nuestro imaginario sobre cómo es o cómo se forma a través del tiempo el indio autodeterminado, capaz de hablar, de enfrentar su condición de colonizado y de reproducir la vida en medio del sistema de despojo. En este sentido, el ser indio autodeterminado puede visualizarse por un momento en el indio que toma las armas, pero no comienza y termina allí. El indio autodeterminado y desde la visión de Emeterio, por un lado, se define como el indio que ama a su pueblo lo que es lo mismo ser de ese pueblo, un concepto por demás polisémico.

El indio autodeterminado, no *el indio* sumiso del colonizador, es un ser que se construye a través de la historia, es k'exe'l de otras historias, de otras ge-

neraciones que construyeron su vida a partir del legado de sus abuelos y ancestros más remotos. En un tiempo específico (digamos la segunda parte del siglo XX), la historia, la memoria y la dignidad fueron los contenidos que moldearon al indio, al maya, al indígena autodeterminado. Junto a esto la comunidad y la familia extensa, el pueblo visto de muchas maneras a través de los días, el trabajo, el *pixa'*, las palabras, la *faina digna*, ayudaron a moldear al indio autodeterminado. En la comunidad, un indio como Emeterio era o es cantor, *aj b'atz'*, *aj ch'owen*, sombrerero y locutor de la radio Quiché. Pero también el indio, el indígena, el maya autodeterminado era y es *Ixb'alamke* y *Junajpu*, mujeres y hombres de maíz que bajan a *Xib'alb'a* para enfrentar con sagacidad a los enemigos, a *Ajalpuj*, a *Kik're'*, a *Kik'rixk'eq*, a *Junkame*, los señores de la muerte. Seres que lucharon y que al triunfar les dieron vida nueva a las plantas, a los hombres y mujeres de maíz, los que deben brotar cada año o en cada época.

En esa época, en la segunda parte del siglo XX, el hombre y mujer de maíz resurgidos fueron seres que se dieron una vida propia o lucharon por ella. Lo hicieron buscando conocimientos, reflexionando a través de grupos vinculados de maneras tan diversas, tomaron conciencia del contexto en el

que luchaban y se organizaron a través de entidades como *Oxlajuj Ajpop*, el CUC, fundados por Emeterio junto a sus amigos y hermanos. A través de estas organizaciones siguieron tomando conciencia para asumir su propia lucha y la de otros, que hicieron suya, cuestionando la historia de la dominación, otra vez.

Esa parte de la lucha, es decir, la reflexión a través de seminarios, talleres, reuniones que destaca Emeterio en su libro, parece fundamental en la acción de moldear, modelarse él mismo y los demás indios, indígenas y mayas autodeterminados de la segunda parte del siglo XX. Para Emeterio la semilla de la lucha estuvo en los grupos de reflexión, el maíz nuevo germinó en los grupos de estudio. Una acción que dio como frutos hermosas organizaciones comunales, la declaración de *Iximche'*, el valor para jugarse la vida y enfrentar la muerte ante los opresores; dio como primicia la esperanza y la fuerza para luchar en la construcción de otro Estado, uno para todos y para todas, una sociedad más humana y equitativa, como lo dice Emeterio en su biografía.

De manera precisa así es el hombre, la mujer y el pueblo autodeterminado que vivió y que soñó Emeterio y por el cual trabaja ahora mismo como

ha quedado escrito en su libro. Con su propia biografía, como aj b'atz que es, Emeterio busca borrar el imaginario dominante del indio como mozo, como sirvienta, como basura, como poqolaj y con paciencia ha dibujado un nuevo lienzo, un libro reciente, para declarar a todos que sí existe la posibilidad del ser indio, el ser indígena, el ser maya, el ser k'iche' autodeterminado. Una posición que defiende la dignidad, la lucha, la esperanza, la reproducción de la vida, la identidad política, el ser pleno, para construir y reclamar un lugar en Guatemala y en el mundo.

Emeterio no quiere el silencio porque después de su secuestro rápidamente escribió sobre su experiencia. Posteriormente, dado el peligro quemó sus

memorias, pero rápidamente volvió a escribir o a narrar lo que le había sucedido. Después de varios años, abiertamente y con valor, se abre a los jóvenes y a los viejos de principios del siglo XXI, para que a través de su libro entremos en su mundo y con ello revivir los nuestros. Así, como lo buscaron los k'iche' y los kaqchikeles que dejaron los libros antiguos, personas que buscaron la autodeterminación en una época de profundo poqonal y de hondas esperanzas.

Termino este escrito agradeciendo a Rodrigo por este importante texto. *Manjun achike ta junchik nutzij, xe ni matioxij chere ri tata Emeterio ronojel ri ruchuq'a, ri rurayb'al, ri rusamaj, ri rajowab'al rik'in ri qatinamit, ri ruwinaq, rik'in ri qak'aslem. Matyox.*

Declaración de compromiso de la Universidad de San Carlos de Guatemala para los pueblos indígenas de Guatemala

En el contexto del año internacional de las lenguas indígenas y a partir de los cambios institucionales del Centro de Estudios de las Culturas en Guatemala, CECEG, y del Instituto de Estudios Interétnicos y de los Pueblos Indígenas -IDEIPI-, de la Universidad de San Carlos de Guatemala, USAC, abre una nueva época y hace los siguientes compromisos con los pueblos indígenas con el fin de plantear soluciones a los problemas históricos y estructurales a los que han sido sometidos hasta la actualidad.

1. Tomar en cuenta la opinión de los pueblos y las organizaciones indígenas en la definición de las líneas y proyectos de investigación sobre pueblos indígenas o para pueblos indígenas, así como sobre la nación guatemalteca. Por ello, orientará políticas, acciones estratégicas y recursos económicos para fortalecer, promover y ejecutar investigaciones sobre cultura, derechos políticos y humanos de los pueblos indígenas.
2. Dar seguimiento a los compromisos emanados del Acuerdo de Paz sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas, la Declaración General de las Naciones Unidas sobre los Pueblos Indígenas, el Convenio 169 de la OIT y así como de otras declaraciones de la

Organización de Naciones Unidas. Con ello, se contribuirá con los pueblos y su lucha contra la injusticia, la desigualdad económica, la exclusión, el racismo y la discriminación.

3. Impulsar y priorizar el Ejercicio Profesional Supervisado (EPS) y otros programas de extensión en comunidades y municipios donde prevalece la población indígena, coordinando acciones con organizaciones, autoridades y comunidades indígenas. Así como, propiciar un diálogo horizontal entre el conocimiento científico - teórico y los conocimientos indígenas.
4. Establecer acciones concretas para que los conocimientos indígenas tengan un lugar en los procesos de investigación y docencia. Se tendrá especial cuidado por entender la cultura y las formas de vida de los pueblos como parte de procesos históricos específicos y no como manifestaciones folclóricas.
5. Propiciar encuentros en comunidades lingüísticas, con organizaciones indígenas, líderes indígenas y autoridades indígenas para discutir los problemas y las necesidades de los pueblos, con el objeto de proponer soluciones en el marco

de sus competencias constitucionales.
 6. Desarrollar acciones concretas para mejorar el acceso de los pueblos indígenas a la educación superior, impulsando políticas universitarias y nacionales para la población indígena y con participación de intelectuales, líderes y

autoridades de los pueblos indígenas.
 7. Acompañar y avalar procesos de formación e investigación gestados desde comunidades, pueblos y organizaciones indígenas.

Suscribimos conformes y con pleno conocimiento

Por la Universidad de San Carlos de Guatemala:



116 ◀



