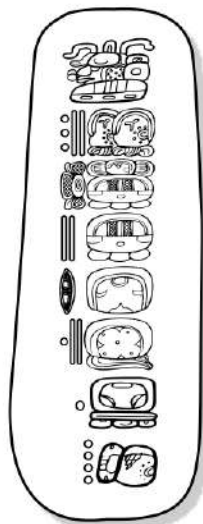


# ESTUDIOS INTERÉTNICOS



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

Núm. 33 - Año 28  
noviembre de 2022  
ISSN: 2415-0703



Chi Ꞩ B'ak'tun, Ꞩ K'atun, Ꞩ Tun, Ꞩ Winaq, Ꞩ Q'ij,  
Chi · B'atz', Ꞩ Kej, Chi Iximulew.

Guatemala, noviembre de 2022



La escritura maya indica la fecha y lugar de la edición del libro. La escritura está registrada en Kaqchikel y Castellano con los calendarios mayas Choltun, Cholq'ij y Ab'.

## **Consejo Editorial Revista Estudios Interétnicos**

Coordinadora General de la Revista y Directora del  
Instituto de Estudios Interétnicos y de los Pueblos Indígenas  
Licda. Lina Barrios

### **Director de la Revista**

Dr. Aroldo Camposeco

### **Miembros del Consejo Editorial**

Dra. María Teresa  
Mosquera Saravia  
**IDEIPI**

Dra. Tatiana Paz Lemus  
**Investigadora**

Dra. Ana Silvia Monzón  
**FLACSO Guatemala**

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

Dra. María Teresa Rodríguez  
**CIESAS Golfo, México**

Dra. Irma Alicia Velásquez Nimatuj  
**Stanford University, EE. UU.**

Estudios Interétnicos / IDEIPI. Revista 33, Año 28,  
Noviembre 2022 – Guatemala: Instituto de Estudios  
Interétnicos y de los Pueblos Indígenas –  
Universidad de San Carlos de Guatemala  
Guatemala, IDEIPI/2022.

Páginas 176: 25.5 cm  
ISSN 2415-0703

ORGANIZACIÓN INDÍGENA- ORGANIZACIÓN LOCAL- POLÍTICA- OPRESIÓN-IDENTIDAD  
CULTURAL-COMUNIDAD- RESISTENCIA- ANTROPOLOGÍA SOCIAL- GRUPO SOCIOLINGÜÍSTICO-  
INTERCULTURALIDAD- COVID 19- PSICOLOGÍA- SALUD- MEMORIA COLECTIVA- VIDA COTIDIANA-  
TERRITORIO- HISTORIA- RELIGIÓN- IT.

Edición y diagramación: Editorial Maya' Wuj  
Fotografía de portada: Francisco Simón Francisco

#### **Contacto:**

Email: [revistaestudiosinterétnicos@gmail.com](mailto:revistaestudiosinterétnicos@gmail.com)

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

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

Guatemala, Centroamérica

# ESTUDIOS INTERÉTNICOS



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

Núm. 33 - Año 28  
noviembre de 2022  
ISSN: 2415-0703



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



**Revista Estudios Interétnicos**

Número 33, Año 28, noviembre de 2022





# Índice

Presentación.....	∩	9
<b>Artículos</b>		
Opresión, organización indígena y conciencia en la década de 1970, en Guatemala. <i>Edgar Esquit</i> .....	∩	15
¿Territorio o región?: perspectivas teóricas multidisciplinares sobre el espacio y los pueblos indígenas. <i>Claudia Dary</i> .....	• ∩	35
La interculturalidad emergente como mecanismo para enfrentar la pandemia por Sars-cov-2-covid 19. El caso de los Amuzgos de Guerrero en México. <i>Virginia Guadalupe Reyes de la Cruz</i> .....	∩ ∩	63
Mazatecos en Oaxaca: desalojo y reacomodo forzado por la presa Miguel Alemán-Tamazcal. Reconstruyendo territorio y memoria colectiva. <i>Miguel Darío Hidalgo Castro</i> .....	∩	85
<b>Reseñas</b>		
Doña Rosita Ascencio; curandera Purépecha. <i>María Teresa Mosquera Saravia</i> .....	∩	109
Q´antel. Cargos de representatividad cultural. Memorias de identidad, pertinencia y lucha. <i>Viviana Reynoso Tavico</i> .....	∩	113
Vivir atravesando fronteras, la experiencia Chuj. <i>Carlos Alberto Casas Mendoza</i> .....	∩∩	117
El güipil de la guatemalidat: Literatura, testimonio e interculturalidad en Mario Roberto Morales. (A su memoria) <i>Amílcar Dávila Estrada</i> .....	·	125
<b>Documentos</b>		
Carta de Antonio Maximiliano Chavajay Tuch <i>Héctor Aurelio Concohá Chet</i> .....	∩	145
Declaración de compromiso de la Universidad de San Carlos de Guatemala para los pueblos indígenas de Guatemala .....	∩ ·∩	171





## **Presentación**

En el devenir de la historia de la sociedad en Guatemala, los pueblos indígenas han permanecido como parte de la sociedad, pero al margen de los derechos humanos fundamentales. En el contexto de la conmemoración del V centenario del descubrimiento de América o de los 500 años de lucha y resistencia indígena en Guatemala, la Universidad de San Carlos de Guatemala promueve la creación del Instituto de Estudios Interétnicos -IDEI-, actualmente denominado Instituto de Estudios Interétnicos y de los Pueblos Indígenas -IDEIPI-.

El IDEI fue creado como “una institución académica de la Universidad de San Carlos de Guatemala que se ocupa de la investigación, divulgación y aplicación del conocimiento respecto de las formaciones étnicas, su diversidad, constitución e interrelaciones articuladas en los procesos formativos de la nación y la nacionalidad en Guatemala, con el objeto de lograr un nivel de justicia igualitaria y equitativa en las relaciones interétnicas en el país” (Artículo 1, Reglamento Interno del Instituto de Estudios Interétnicos).

Desde 1993, el IDEI institucionalizó la publicación de la Revista Estudios Interétnicos para ocuparse de la divulgación de los conocimientos acerca de las formaciones étnicas y los procesos formativos de la nación y las nacionalidades en Guatemala. Desde entonces, se han publicado 33 volúmenes y se ha procurado su indexación a través del catálogo de Latindex. Como parte de este proceso de institucionalización, se trabajó en la política editorial y definición de la Revista Estudios Interétnicos, así como el normativo para el funcionamiento del Consejo Editorial.

La investigación es parte de un proceso complejo e institucional, basado en las líneas de investigación del Instituto de Estudios Interétnico y de los Pueblos Indígenas. Así como el trabajo de las áreas de investigación, la formación académica de los investigadores y la definición política en relación a los pueblos indígenas, el racismo y el colonialismo en Guatemala.

En un contexto de crisis política, de cambios sociales, de aspiraciones de los pueblos indígenas y de crisis universitaria, se presenta la Revista Estudios Interétnicos No. 33 y se otorga a la comunidad universitaria y a los pueblos indígenas de Guatemala para abrir el diálogo acerca de su contenido.

Esta presentación, no debe ser una reseña o un listado del contenido de la Revista No. 33, sin embargo, de acuerdo a la política editorial y definición de la Revista, se deben publicar artículos, reseñas y documentos de investigadores del IDEIPI o investigadores invitados. Cabe mencionar, que los aportes fueron incentivados a partir de las líneas generales de la convocatoria, determinadas por los aportes individuales de los académicos participantes y aceptadas por académicos, quienes evaluaron los distintos aportes académicos.

Como parte del trabajo de los investigadores del Instituto de Estudios Interétnicos y de los Pueblos Indígenas están los artículos “Opresión, organización indígena y conciencia en la década de 1970, en Guatemala” de Edgar Esquit; en el cual se describe y explica la trayectoria histórica de un sector de activistas mayas, estudiantes, profesionales, campesinos acerca de la opresión y el racismo. Por otra parte, el aporte de Claudia Dary a través del artículo “¿Territorio o región?: perspectivas teóricas multidisciplinares sobre el espacio y los pueblos indígenas”; quien dialoga sobre los enfoques teóricos sobre territorio, organizaciones indígenas y administración pública.

Como parte del trabajo de investigadores externos y colaboradores de la Revista Estudios Interétnicos están los artículos “La interculturalidad emergente como mecanismo para enfrentar la pandemia por Sars-cov-2-covid 19, el caso de los Amuzgos de Guerrero en México” de Virginia Guadalupe Reyes de la Cruz. La autora analiza en el contexto de la Pandemia por COVID 19 a los pueblos originarios y las desigualdades históricas que los coloca en desventaja frente a los que cuentan con los servicios de clínicas, médicos y ambulancias. Relata cómo los Amuzgos de Guerrero estaban enfrentando la pandemia, cuáles eran sus mecanismos de defensa y desde qué saberes podrían enfrentar esta situación; así las prácticas culturales de los Amuzgos son llamados interculturales para enfrentar el COVID 19.

Por su parte, Miguelo Darío Hidalgo Castro aporta el artículo “Mazatecos en Oaxaca: desalojo y reacomodo forzado por la presa Miguel Alemán – Temazcal. Reconstruyendo territorio y memoria colectiva”. En este artículo se propone comprender los mecanismos de reconstrucción del territorio y resistencia histórica en una comunidad de reacomodo forzado -cultura mazateca y Raya Lecona- en el Estado de Oaxaca, México.

Esta Revista Estudios Interétnicos presenta cuatro aportes académicos a través de reseñas de libros. La primera “Doña Rosita, curandera Purépecha” de Roberto Campos Navarro, escrita por María Teresa Mosquera, subraya la importancia en el estudio de las historias de vida de las comadronas y la antropología médica. La segunda “Q’antel. Cargos de representatividad cultural. Memoria de identidad, pertinencia y lucha” de Angela Salanic Morales y José Ignacio Camey Barrios realizada por Viviana Reynoso Tavico, enfatiza la importancia de considerar los cargos de representatividad en la mujer indígena como un elemento esencial de lucha a favor de mayorías con pertinencia. La tercera “Vivir atravesando fronteras, la experiencia Chuj” de María Teresa Rodríguez López (coord.) escrita por Carlos Alberto Casas Mendoza recalcan ideas de articulaciones transfronterizas, población Chuj y desarrollo integral. Por último, la reseña del capítulo dos “Identidades mestizas y ficción literaria” del libro “La articulación de las diferencias o el síndrome de Maximón” de Mario Roberto Morales, escrita por Amilcar Dávila. Titulando su reseña “El güipil de la guatemalidad: literatura, testimonio e interculturalidad en Mario Roberto Morales (A su memoria)”. Abre el diálogo filosófico sobre el pensamiento de Mario Roberto Morales en relación a la cultura, identidad y alteridad desde la perspectiva de la cuestión étnico – nacional.

Por último, la Revista promueve la lectura de dos documentos, el primero, una carta de Antonio Maximiliano Chavajay Tuch dirigida al párroco Lucas Choc de San Pedro la Laguna en relación a la educación y los pueblos indígenas. El segundo es la declaración de compromiso de la Universidad de San Carlos de Guatemala para los Pueblos Indígenas de Guatemala.

Dr. Aroldo Gamaliel Camposeco  
**Director de la Revista**





# *Artículos*





# Opresión, organización indígena y conciencia en la década de 1970, en Guatemala

*Oppression, indigenous organization and  
consciousness in the 1970s, in Guatemala*



*Edgar Esquit*  
eeskit@gmail.com

**Fecha de recepción:** 7 de abril de 2022 - **Fecha de aceptación:** 21 de octubre de 2022

## **Resumen**

Este escrito presenta la trayectoria histórica de un sector de activistas mayas, estudiantes, profesionales y campesinos, que en la década de 1970 se organizaron y dialogaron para enfrentar la opresión y el racismo que vivían los mayas de ese momento. El artículo busca la vinculación entre organización local y las acciones que moldearon la idea de “tomar conciencia”, como una forma de politización de la identidad comunal (qawinaq) estrechamente ligado a nuevos discursos sobre la historia maya y el colonialismo. A través de sus acciones los jóvenes organizados cuestionaron el dominio ladino local y regional, pero también se opusieron a la sujeción dirigida por la oligarquía, cuestionando los mecanismos de control colonial establecidos sobre las comunidades mayas. El artículo está basado, en una serie de entrevistas realizadas a líderes mayas que tuvieron protagonismo en la década mencionada.

**Palabras claves:** Mayas, identidades políticas, comunidad, resistencia.

## **Abstract**

This writing presents the historical trajectory of a sector of Mayan activists, students, professionals, and peasants, who in the 1970s organized and dialogued to confront the oppression and racism that the Mayans lived at that time. The article seeks the link between local organization and the actions that shape the idea of “awareness”, as a form of politicization of communal identity (qawinaq) and the formation of the Mayan. Through their actions, organized youth questioned local and regional ladino domination, but they also opposed oligarchy-directed subjection and questioned established mechanisms of colonial control over Mayan communities. The article is based on a series of interviews with Mayan leaders who were prominent in the aforementioned decade.

**Keywords:** Mayas, political identities, community, resistance.

***Dr. Edgar Esquit Choy***

*Doctor en ciencias sociales por el Colegio de Michoacán. Investigador titular del área de historia del Instituto de Estudios Interétnicos y de los Pueblos Indígenas de la Universidad de San Carlos de Guatemala.*





## Introducción

En la segunda parte del siglo XX, después de la Revolución de 1944, las comunidades mayas vivieron transformaciones, políticas, culturales y económicas importantes. Es necesario advertir que las mutaciones no se produjeron de manera lineal, es decir, no se presentaron como influencia directa de actores poderosos sobre comunidades vulnerables. Lo que se destaca es la capacidad y la potencia de las comunidades para reorganizar las nociones, ideas, imposiciones, prácticas y lógicas que surgieron en el campo de poder (Roseberry, 2002). Esto significa que dichas comunidades, no actuaron aisladas sino en estrecha relación con otros actores. De esta manera, se puede observar que las comunidades se reorganizaron bajo el influjo de la Revolución de 1944, el fin de la Segunda Guerra Mundial o el surgimiento del movimiento guerrillero, pero también porque estas comunidades tenían una trayectoria histórica y una posición frente a la dominación desde el siglo XIX hasta llegar al XX. La fuerza acumulada por las organizaciones mayas fue fundamental para vincular sus perspectivas comunales con las nuevas formas que adoptó el espacio de lucha en la década de 1970.

Desde los años de 1940 hasta los de 1980, las comunidades protagonizaron luchas internas importantes (transformación religiosa, expansión de la educación primaria y secundaria, nuevas formas de gobierno y organización local) (Falla, 1995). Estos cambios que han sido vistos como

“modernización” (Le Bot, 1995), también cuestionaron las prácticas y nociones que habían dado forma a la comunidad durante el siglo XIX y primera parte del siglo XX. Dichas transformaciones fueron tempranas (desde los años de 1930) en comunidades de Chimaltenango, Quetzaltenango o Alta Verapaz. No obstante, en la década de 1970 buena parte de los municipios mayas en Guatemala (principalmente k'iche', q'eqchi', tz'utujil y kaqchikel), experimentaron una década de hervor profundo que se podía visualizar como el momento del triunfo, teniendo en cuenta las luchas llevadas a cabo en las décadas anteriores (Grandin, 2007).

Las comunidades mayas de la segunda parte del siglo XX, formaron entramados donde operaban alcaldes indígenas, cofrades, aj q'ij, líderes religiosos de Acción Católica y de filiales locales de partidos políticos, así como figuras ladinas poderosas dentro las municipalidades (el secretario o los maestros). Varios de estos actores también estructuraban relaciones a partir de familias extensas así, tanto indígenas como ladinos controlaban sectores de población, territorio, instituciones y difundían sentidos de la política, la religión, del ser indígena o ladino (Falla, 1995). El resurgimiento del movimiento guerrillero en las décadas de 1970 y 1980 impactó en la vida comunal y de muchas maneras moldeó la posición de los mayas en el campo de poder guatemalteco (Bastos y Camus, 2003).

En los años de 1970, algunos municipios k'iche' y kaqchikel lograron controlar las

municipalidades, una hazaña que había sido ideada y perseguida, por lo menos durante sesenta años, desde principios del siglo XX. Este hecho tuvo como consecuencia fundamental el desplazamiento de los ladinos en el control de la política local, marcando un antes y un después en el imaginario indígena sobre el dominio que habían impuesto los ladinos en el municipio, desde el siglo XIX hasta mediados del siglo XX. Esta transformación también estuvo acompañada por el apogeo de la organización indígena local y abrió las posibilidades para que los líderes indígenas (alcaldes, cooperativistas, dirigentes de filiales locales de partidos políticos) establecieran cierto control sobre el territorio municipal y los indígenas e incluso, sobre ciertos sectores de ladinos residentes en las cabeceras municipales (Le Bot, 1995).

Al mismo tiempo, la introducción de Acción Católica y el crecimiento de las iglesias evangélicas provocaron cambios importantes en la cultura local, un proceso acompañado por transformaciones en la agricultura. También se produjeron cambios cuando los mayas ingresaron a las escuelas y se empezaron a profesionalizar. En este sentido, la “superación” se volvió una meta importante, pues muchos padres y madres de familia estaban convencidos de que la educación secundaria acarrearía transformaciones importantes en la vida de los jóvenes que ingresaban a las escuelas. Para los padres de familia la superación traería mejores condiciones de vida material pero

también eliminaría el racismo que sufrían los mayas en ese momento. Las familias en verdad tenían fuertes esperanzas de conseguir estos resultados cuando enviaron a las mujeres y hombres jóvenes a las escuelas a finales de la década de 1960 y durante toda la década de 1970.

En el proceso muchos indígenas fueron asumiendo la identidad de “estudiantes” o “profesionales” y al mismo tiempo, junto a otros jóvenes no escolarizados de las comunidades, empezaron a establecer organizaciones que tenían como referente importante, el ser originarios de una localidad, el ser joven, estudiante y también el ser indígena. Desde sus nuevas identidades, varios miembros de estas organizaciones, empezaron a establecer distintas posiciones políticas, fundamentados a partir de historias que definían el ser “indio” “indígena” o “maya”.<sup>1</sup>

A través de las nuevas experiencias de organización, dicho sector también tomó “conciencia” de la opresión que estaban viviendo los mayas en ese momento. A partir de esta nueva condición los jóvenes organizados desarrollaron acciones que cuestionaron abiertamente los discursos, prácticas y sentidos que daban forma a la segregación, la opresión y el racismo que habían sufrido sus abuelos, así como sus padres. Al mismo tiempo, cuestionaron la explotación de los indígenas, es decir, esa experiencia de la finca y de la casa patronal, la forma del capitalismo

1 En esta misma época otros indígenas escolarizados se ladinizaron o rechazaron una perspectiva mayanista.



en Guatemala que vinculaba ideas coloniales sobre trabajo, inferioridad racial y explotación del *serviente*.

En este sentido, la “superación de los indígenas” como política desde las comunidades (y entendida como adquisición de conocimientos), moldeaba las luchas, la formación de organizaciones locales y regionales que, finalmente, debatían la formación del Estado y la nación guatemalteca. Lo significativo en esta parte de la historia de los mayas, fue esa acción de “toma de conciencia” imaginada como el establecimiento de formas de organización, la creación de redes que vinculaban a líderes indígenas locales y la discusión sobre la historia, memoria, condición social y política en la década de 1970. Todas ellas fueron prácticas que favorecieron el surgimiento de posiciones políticas, humanas y éticas específicas frente a las formas de dominación. La “toma de conciencia” en este sentido, se puede visualizar como una “renovación” que vino de muchos lugares pero que posicionó de otra manera a los indígenas o mayas ante la opresión.

En las conclusiones de este trabajo se introduce la noción *qawinaq* (literalmente traducida como “nuestra gente”) el lugar de la “conciencia indígena”. En principio se plantea que *qawinaq* alude a formas que adopta la comunidad a lo largo del tiempo dando sentido a la vida social y política, pero *winaq* también define al ser y el conocimiento. En la historia colonial *qawinaq* puede representar una disposición política frente a formas de dominación. En

este sentido, la toma de conciencia se vincula finalmente a un posicionamiento en donde operan identidades políticas estrechamente vinculadas a *qawinaq* pero también a *winaq* (persona), *k’u’x* (esencia del ser, dignidad) que operan en la construcción de la comunidad a través del tiempo y en un campo de poder definido.

### **Organizaciones de estudiantes y jóvenes indígenas en la década de 1970**

En esta parte del trabajo se va a describir, brevemente, la trayectoria de tres agrupaciones de jóvenes mayas que fueron establecidas en la década de 1970, dos de ellas en el altiplano chimalteco en Tecpán, Patzicía y otra en Santa Cruz del Quiché. Se trata de organizaciones que reivindicaron la historia de los pueblos indígenas, lucharon contra el racismo, establecieron un discurso sobre el colonialismo y generaron alegatos políticos sobre lo que ellos llamaron en ese momento “recuperación de la cultura maya”. Junto a ellas, obviamente, había otras en el mismo departamento de Chimaltenango, en Alta Verapaz, Huehuetenango o incluso en la capital de Guatemala. Todas eran dirigidas por jóvenes indígenas, hombres y mujeres, muchos de ellos estudiantes, profesionales, pero otros no habían pasado por la escuela secundaria pero la mayoría tenía un fuerte interés en la política comunal y veían la importancia de la organización indígena.

Algunos prominentes líderes mayas de los años de 1990, tuvieron un fuerte protagonismo en

estas organizaciones de la década de 1970. En ese momento, muchos de esos jóvenes que no había pasado por la escuela secundaria, tenían ímpetu por cuestionar las formas de dominación que soportaban los indígenas, campesinos y mujeres. Emeterio Toj Medrano quizá sea el ejemplo más contundente en este sentido, pues, sin estudios de secundaria, fue uno de los fundadores de la Asociación Indígena en Santa Cruz del Quiché, junto a otros jóvenes estudiantes. Emeterio recuerda que, para ese entonces, salir a estudiar implicaba un esfuerzo grande para los padres de familia, eran muy pocos los indígenas que tenían ese privilegio (Toj entrevista 2020).<sup>2</sup>

Toj Medrano (Toj entrevista, 2020) afirma que a principios de la de década de 1970, había un auge de varias expresiones organizativas indígenas en diversos lugares de Guatemala. Considera que este apogeo fue una respuesta a la represión que el Estado había dirigido en la década de 1960 en contra del movimiento guerrillero y de los movimientos sociales en general. La represión estatal hacia las primeras guerrillas, en el oriente del país, fue un contexto importante, en el auge de la organización indígena, pero no necesariamente una consecuencia inmediata, pues, hasta donde se sabe, no había contacto directo entre la guerrilla de las Fuerzas Armadas Rebeldes, FAR y los indígenas del altiplano chimalteco o quichelense. Lo que es bastante claro es el hecho de que el surgimiento de

las organizaciones indígenas en la década de 1970, estaba relacionado estrechamente con las transformaciones que vivieron los indígenas en las comunidades, en la segunda parte del siglo XX, un proceso que vinculaba la escolarización, la adquisición de conocimientos, con la experiencia histórica de segregación, racismo y opresión ladina en el municipio y en la finca.

La Asociación Pro-cultura Maya Quiché, que surgió en 1968, vinculó a los jóvenes indígenas. Uno de sus fundadores en Santa Cruz del Quiché fue Paulino Velásquez, un profesor egresado del Instituto Indígena Santiago. Emeterio observa que los indígenas titulados en ese establecimiento influyeron de muchas maneras en la fundación de organizaciones en diversas localidades. Afirma que en el Instituto se instruía a los jóvenes sobre la importancia de reivindicar la cultura de los pueblos. Fue Paulino quien invitó a Emeterio para que ambos promovieran esta agrupación. En el proceso la organización integró a jóvenes de la cabecera municipal, Santa Cruz, pero también se sumaron los de otras comunidades. De hecho, Paulino, era de La Estancia y Emeterio de Xatinap.

Pro-Cultura Maya Quiché estuvo integrada principalmente por maestros, maestras y jóvenes campesinos indígenas. En principio la organización fue denominada Asociación de Profesionales Indígenas, no obstante,

2 En la década de 1970, muchos padres y madres mayas pensaban que la escolarización atentaba contra los valores comunitarios.



los que no lo eran protestaron afirmando que con este nombre se cerraba las puertas a los jóvenes que no habían pasado por las escuelas. Personas como Emeterio exigieron que la organización permaneciera abierta a todos, inclusive a los que no habían tenido la “dicha de profesionalizarse”. Durante varios años, esta Asociación fue el canal de contacto entre varios jóvenes k’iche’ con organizaciones indígenas del mismo tipo o de otra naturaleza en Quetzaltenango, Chimaltenango o Alta Verapaz.

El surgimiento de la Asociación también estuvo vinculado al papel que jugó Acción Católica entre los indígenas en Santa Cruz. En este sentido, Emeterio Toj considera que los cambios inducidos por la iglesia católica a partir del Concilio Vaticano Segundo, influyeron en la conformación de múltiples organizaciones indígenas locales. La experiencia de Emeterio en Acción Católica fue amplia, pues, se integró a esta, desde 1953. Así, este líder k’iche’ le otorga una importancia muy grande a dicha organización en el proceso de las luchas indígenas y destaca el hecho de que esta agrupación religiosa también vinculó estrechamente a los mayas con el partido político Democracia Cristiana Guatemalteca, cuyas filiales, se volvieron la expresión política partidista de muchos indígenas (Bastos y Camus, 2003). Emeterio afirma que, en los años de 1970, el 98% de los miembros de este partido en Santa Cruz eran indígenas, pero que, siguiendo una condición histórica -en los primeros años de su integración a Democracia

Cristiana en la cabecera departamental- los indígenas continuaban apoyando a candidatos ladinos para la alcaldía del municipio. Los dirigentes de dicho partido político estaban de acuerdo con la participación de los indígenas, no obstante, en Santa Cruz, esa agrupación, seguía bajo el dominio ladino.

En 1968, un grupo de jóvenes del municipio de Patzicía, en Chimaltenango, todos varones y con escolaridad primaria, empezaron a reunirse con la idea de establecer algún tipo de conversación sobre la “situación de los indígenas.” El nombre que adoptó la organización fue Asociación de Estudiantes, Agricultores, Profesionales Ruk’astajik Ajposotzil”, ADOEPIRA. Para Ricardo, uno de sus fundadores, la denominación era radical, se planteaba como el “despertar” del fundador de Patzicía, Pedro Ajposotzil. Lo que unió a los jóvenes fue el entusiasmo por trabajar y superar los problemas raciales porque “había mucha discriminación en Patzicía” (Choy entrevista, 2021). El vínculo que establecieron los jóvenes también surgió de experiencias individuales que los hizo identificarse y los movilizó a través de actividades específicas. Después del terremoto de 1976, los jóvenes de Patzicía integrados a ADOEPIRA, plantearon un proyecto de colaboración económica con IDESAC, creyeron que era importante establecer una tienda de consumo para ayudar a la gente del municipio, una idea que no se consolidó. Posteriormente, con el apoyo económico de Plenty Canadá, la agrupación fundó el “Salón Comunal” un edificio que

supuestamente estaría al servicio de los indígenas. En el contexto del terremoto de 1976, los jóvenes de este municipio lograron consolidar su organización y ayudaron a su comunidad en la “reconstrucción” y en procesos como la escolarización.

En Tecpán Guatemala, también surgió una organización juvenil de profesionales y estudiantes indígenas. En esta agrupación participó Enrique Cuxil quien, en 1972, se había graduado como perito agrónomo en la escuela de agricultura ubicada en Bárcenas. Desde su fundación también fue integrada por mujeres indígenas que habían estudiado en el Instituto para Indígenas Nuestra Señora del Socorro. Los y las participantes más reconocidas fueron Victoria Xet, Natividad Ajmac, Vicente Reyes, Andrea Sacbajá, José de León Cuxil, José Ajmac y Enrique Xuyá, junto a ellos había otros jóvenes que participaron eventualmente. Cuxil (Cuxil entrevista, 2020) afirma que la organización surgió de la “inquietud” y que empezó llamándose Asociación de Profesionales y Estudiantes Indígena de Tecpán. De esta manera, se puede ver que en la década de 1970 la escolarización y la “superación” empezaba a ser un factor importante en la implementación de las nuevas organizaciones indígenas.

Natividad Ajset (Ajset entrevista, 2020) afirma que, en la década de 1976, el grupo de jóvenes donde participaba en Tecpán Guatemala, tenía clara su tendencia “por la paz y la justicia”. Esto significa que, en pocos años, los jóvenes mayas habían creado una perspectiva bastante

clara sobre el futuro que deseaban para sus comunidades y los pueblos indígenas. En este proceso habían reflexionado bastante sobre la relación desigual que se había producido entre indígenas y ladinos en muchas comunidades del altiplano central y occidental. Frente al racismo, la explotación, la segregación y su experiencia en la educación formal, los jóvenes integrados a estas organizaciones ponían en primer plano la idea de “justicia social”. ¿Qué significó y cómo se alcanzaría esta condición? En primera instancia, dicha idea estaba vinculada a las ideas sobre igualdad entre indígenas y ladinos, terminar con el racismo, y el mejoramiento de las condiciones de vida de los indígenas. En la década de 1970, según algunos jóvenes integrados a las organizaciones, todo esto era posible mediante la educación y la lucha contra las formas de dominio establecidas históricamente.

Pocos años después de su constitución, las agrupaciones juveniles empezaron a visitar las aldeas usando la intermediación de las autoridades locales. En el proceso, los jóvenes entraron en contacto con las familias y participaron en asambleas comunitarias. La agrupación juvenil de Tecpán se centró en la acción comunitaria a través de la consecución de tareas sociales y artísticas en los poblados rurales. Los miembros de la Asociación Indígena desarrollaron actividades en Hacienda María (una aldea de San José Poaquil) y visitaron aldeas de Tecpán como Chichoy, Potrerillos, Caquixajay, Ajset afirma que ellas no se presentaron en las comunidades



del norte de Tecpán, pero si en las de occidente y oriente. Así, mientras se relacionaban con hombres y mujeres de las aldeas, los jóvenes fueron reconociendo la complejidad de la vida y la historia de esas comunidades. Entendieron la lógica del racismo y fueron creando ideas sobre la “justicia” y la “injusticia” en el Estado guatemalteco.

Al implementar acciones en las aldeas los jóvenes buscaban representar a los indígenas de otras maneras, no como *sirvientes* (una persona sojuzgada) sino como seres con dignidad. Se dice que las jóvenes bailaban sones y cantaban canticos con mensajes “bonitos”, es decir, con contenido que daba significados distintos a la vida social o a la historia de los pueblos. No obstante, algunos ex miembros de estas agrupaciones plantearon que junto a la representación artística que ellos hicieron, otras actividades importantes fueron las charlas sobre historia o la vida social indígena, impartidas por los miembros de las organizaciones o por algún invitado en especial. Se recuerda que en las reuniones los líderes de las comunidades escuchaban a los jóvenes, la gente se “entreteníá”, pero fundamentalmente se le dejaba un mensaje social y se intercambiaban experiencias entre los asistentes.

Es importante notar que, a pesar de que los grupos hablaban de la “recuperación cultural”, (inclusive la organización que surgió en Santa

Cruz fue nombrada como “Pro-Cultura Maya Quiché”), la acción de los jóvenes formaba parte de un nuevo posicionamiento político con un ensamblado que vinculaba las luchas antiguas desde la comunidad con las nuevas ideas de los indígenas escolarizados, algunos de ellos identificados con la “justicia social”, la autonomía, la toma de conciencia, la lucha contra la opresión de la finca y el fin del racismo. Aunque en el discurso de los ex miembros, de estos grupos se recupera el concepto “cultural” como algo independiente de la política, en realidad operaba como una acción que vinculaba el arte a la lucha contra el racismo y las condiciones sociales precarias en la vida de los indígenas.<sup>3</sup>

Joseph y Nuget (2002) afirman que la “cultura popular” designa símbolos y significados presentes en las acciones cotidianas de los grupos subordinados. Aquí se incluye la “cultura expresiva” que en la realidad es bastante flexible, elaborado constantemente y está estrechamente vinculada con el pasado y el presente. En este sentido, los autores citados afirman que la “cultura popular” establece un conjunto de vínculos entre la producción de significados y las relaciones de poder. De esta manera, la “cultura popular” de muchas maneras puede presentarse como un lenguaje político, una manera de desafiar los poderes existentes y las formulas a través de las cuales el conocimiento dominante borra la experiencia

3 Solamente en la década de 1990 el Estado intentaría separar la cultura de la política adoptando y manipulando los conceptos de multiculturalismo e interculturalismo. Este proceso tubo algún éxito, pero pronto fue debelado como un mecanismo de control sobre los pueblos y comunidades indígenas a principios del siglo XXI.

de los pueblos indígenas. Las acciones y palabras de los líderes al procurar la cultura, fue un posicionamiento que precisó otro lugar para los mayas en la política. Tal como lo especificaron agrupaciones de activistas negros, en Estados Unidos, en la década de 1970, la llamada “recuperación cultural” en realidad fue una “política de la liberación” (Davis, 2016). En el caso de los mayas se produjo en un contexto específico de estudiantes y activistas sin escolarización, enfrentados al racismo.

La acción de los jóvenes en las organizaciones, sin embargo, no fue unívoca, en realidad cada uno de ellos había creado redes que sostenían sus posiciones, luchas, discursos y donde en muchos momentos vivían sus contradicciones. Enrique Cuxil, por ejemplo, miembro de la Asociación de jóvenes indígenas de Tecpán, trabajaba en la Universidad Rafael Landívar, en el Programa de Promotores Sociales – PAPS- (financiado por AID). En la década de 1970, Cuxil se vinculó a otro grupo de jóvenes indígenas que residían en la capital y que tenían interés en formarse de manera autónoma. En el programa donde trabajaba Cuxil, también estaba Esteban Pop Caal con quien mantuvo un intercambio intelectual muy importante; de esta manera, se vinculó con Antonio Pop Caal, el prominente intelectual q’eqchi’ y con Alfredo Tay Coyoy originario de Quetzaltenango. Cuxil enfatiza que, como jóvenes indígenas, ellos estaban interesados en comprender la condición social de los mayas, constantemente intercambiaron opiniones, libros y conversaciones sobre temas centrales.

Al mismo tiempo estos jóvenes asistieron a conferencias impartidas por intelectuales como Severo Martínez, en la Universidad de San Carlos de Guatemala (Cuxil entrevista 2020).

En 1973 Cuxil se trasladó a Quetzaltenango, pero se siguió reuniendo con sus amigos en la capital. En ese momento, los jóvenes empezaron a leer textos como los de Guzmán Böcler, Guatemala una Interpretación Histórico Social; el libro de Severo Martínez Peláez, La Patria del Criollo. También estudiaron el Popol Wuj y el escrito de Rafael Girard, Los Mayas Eternos, un libro que versa sobre historia antigua. En muchos momentos buscaron bibliografía, indagaron en bibliotecas, librerías y otros lugares disponibles.

Finalmente, es importante decir que en algunos municipios como Patzicía, la participación de las mujeres fue nula, pero en otras como Tecpán ellas tuvieron un protagonismo muy fuerte. En ese caso, Natividad, afirma que “nuestros padres tuvieron confianza hacia nosotras, participábamos sin problemas, había confianza. Si salíamos a una aldea podíamos regresar en la noche, no había contratiempos. En mi caso tenía el respaldo de hermanos, estos fueron elementos que ayudaron.” Ajmac afirma que esta seguridad también las ayudó en el desarrollo del trabajo que estaban realizando (Ajset entrevista 2020).

### **Seminarios Indígenas**





Escolarización y organización comunal fue importante para esta generación de jóvenes indígenas en la década de 1970. Las conversaciones en sus agrupaciones, les enseñó que la toma de conciencia o politización de la identidad comunal, iba más allá de la formación escolar. Implicaba un ejercicio de diálogo entre personas que encausaban esfuerzos por destruir el racismo que enfrentaban cotidianamente hombres y mujeres, niños y adultos, estudiantes y campesinos. En principio, cada agrupación local estableció acciones en conjunto. Al mismo tiempo crearon redes de amistad y la identificación fue inmediata, no solo porque eran estudiantes o profesionales, porque habían estudiado en las mismas escuelas sino, principalmente, debido a que compartían historias desde sus comunidades. Volver a contar esas experiencias y establecer narrativas comunes sobre el pasado no fue difícil en estas condiciones. De esta manera, usando estos vínculos e imaginarios, en la década de 1970 surgieron los “seminarios indígenas” que fueron reuniones anuales en donde delegados de organizaciones, personas individuales, jóvenes estudiantes, líderes locales y campesinos se reunían para discutir sobre la “condición de los pueblos indígenas” tanto a nivel local, como en Guatemala e incluso entendieron sobre la opresión que experimentaban los demás indígenas de Abya Yala. Al cabo del tiempo, los seminarios se tornaron en verdaderos espacios de reflexión entre líderes que venían de distintos lugares y con tendencias diversas.

El primer seminario se realizó en Quetzaltenango (aunque algunos consideran que fue en Tecpán). Enrique Cuxil afirma que en 1973 estaba en Quetzaltenango y que fue en ese año cuando surgió la idea de hacer una reunión masiva en dicha ciudad. Él, comunicó esta inquietud a otros amigos suyos quienes se entusiasmaron y comenzaron a trabajar para definir la sede y conseguir el alojamiento de los delegados, el seminario se llevó a cabo en diciembre de aquel año y el lugar principal de la actividad fue el Auditorio de la Casa de la Cultura. Los representantes pernoctaron en casas de familias k'iche' de Quetzaltenango, personas entusiasmadas en colaborar en la realización de esta actividad. “Las mujeres se movieron para conseguir el alojamiento”. Una casa de hospedaje y que también sirvió para realizar reuniones, fue la de Mauricio Quixtán, cuyas hijas estuvieron activas en la organización de dicha reunión. Obviamente las sesiones y presentaciones se hicieron en el salón mencionado, pero en las noches hombres y mujeres jóvenes, se reunieron en el amplio patio de la casa de Quixtán en donde siguieron conversando y conviviendo. “En ese lugar la gente se reunió durante una o dos noches para que se hiciera un acto cultural en donde los delegados presentaron canciones, poemas o lo que quisieran. Quizá ese seminario duró tres días” (Cuxil entrevista, 2020).

La convocatoria para participar en este evento se hizo a través de redes de amistad. Así, personas que conocían a uno o dos grupos interesados, convocaban a través de telegramas,

cartas o llamadas telefónicas. Los jóvenes intervinieron, tanto como representantes de colectivos o de manera individual, así lo hicieron los hermanos Pop, Eduardo Pacay, algunos grupos de Comalapa y Cobán o estudiantes indígenas de Antigua y de Tecpán. La mayoría de los asistentes tenían entre 20 a 30 años de edad, aunque también había personas mayores. La confluencia entre asociaciones indígenas de diferente tipo, pero la mayoría interesadas en la “toma de conciencia” sobre la “condición indígena”, empujó la realización anual de estas reuniones.

Cualquiera puede imaginar la efervescencia y la fuerza de los jóvenes de ese momento, hablando, organizándose, movilizándose para desarrollar las actividades en los seminarios. Así, la realización de estos eventos involucró organizaciones indígenas de Chimaltenango, Alta Verapaz, Quetzaltenango, Quiché, Totonicapán y otros lugares. Cuxil refiere que, en la primera reunión, participaron diez agrupaciones indígenas que tenían algún tipo de actividad en la capital y en otras regiones del país. Es probable que en el seminario desarrollado en Quetzaltenango, los jóvenes hayan escuchado a Adrián Inés Chávez quien habría mostrado el alfabeto que había creado para escribir el Popol Wuj o los sonidos del idioma k'iche' (Ajset entrevista 2020). Otra persona que tuvo protagonismo en este encuentro fue Eliza López Ixtabalán.

Efectivamente, Emeterio Toj Medrano, recuerda que el primer seminario se llevó a cabo en Quetzaltenango, el segundo en Santa

Cruz del Quiché y duda, sobre si el tercero se llevó a cabo en Tecpán Guatemala, todos ellos lugares emblemáticos de la historia k'iche' y kaqchikel. Otros entrevistados afirman que la segunda reunión que se llevó a cabo en 1974 tuvo lugar en Tecpán Guatemala. Obviando esta diferencia en la memoria, algunas personas de Tecpán que participaron en esa reunión afirman que el seminario realizado en esta última localidad, fue organizada por la agrupación de jóvenes indígenas de este municipio. Los miembros se encargaron de buscar el salón para reunirse; usaron el de Vecinos Mundiales, así como las casas para alojar a las y los participantes (Cuxil entrevista, 2020). Al iniciar la actividad los asistentes participaron en un desfile o manifestación que Ajset califica como “maravillosa”, pues, en este evento se hacían notar los representantes de las diferentes comunidades. “Eran jóvenes y académicos indígenas que venían de todas partes como Cobán, Totonicapán, Patzicía, Patzún y las personas participaban con felicidad” (Ajset entrevista 2020).

Ajset considera que estas reuniones trascendieron en la década de 1970 porque en ese entonces los liderazgos crecían en todas partes. Ella afirma que muchos jóvenes estaban haciendo trabajo de concientización en diversas regiones de Guatemala. Había redes de comunicación, los jóvenes viajaban a los distintos lugares y planificaban encuentros anuales para verse y comunicar sus pensamientos. Hablar sobre los problemas que afrontaban los indígenas era algo importante



para ellos y así, también usaron estas reuniones para construir diálogos. Por otro lado, los seminarios crearon símbolos de unión entre jóvenes, por ejemplo, Ajset afirma que cuando terminó el encuentro desarrollada en Quetzaltenango, se le entregó un anillo de plata a una joven de Tecpán como señal de que el año próximo la asamblea sería en ese municipio.

En estas actividades hubo participación de mujeres, pero la mayoría de los asistentes, fueron varones. (Ajset entrevista, 2020). Cuando se realizó en Quetzaltenango, participó la hija del diputado Quixtán y cuando la sede fue Tecpán participaron Ernestina y Aurora Reyes, Andrea Sacbajá y Victoria Xet. Se recuerda que en el seminario de Tecpán intervinieron personas como Ricardo Cajas, Otilia Lux, del departamento de Quiché, que era catedrática en la Escuela Normal de Santa Lucía Utatlán. Esa reunión nacional, dice Ajset, fue impactante para “la otra sociedad” es decir, para los ladinos. Ernestina Reyes (Reyes entrevista 2021) también reafirma que en ese entonces se hizo un desfile que recorrió el parque y los participantes efectuaron una entrada “magnífica” en la sede del evento. Fue una marcha encabezada por la reina indígena que era Victoria Xet y su caballero Vicente Reyes. Al finalizar este seminario en Tecpán, se pensó que para democratizar había que hacerlos también en el municipio del Quiché y en Cobán. Emeterio Toj recuerda que para la organización de estas reuniones

hubo una coordinadora que proponía los contenidos que se discutirían. Así, además de los “temas históricos”, también se habló de la coyuntura que se vivía en cada año, pues, se estaba viviendo una “década agitada”. Los entrevistados recuerdan que durante esos años se estaba produciendo una fuerte movilización revolucionaria dirigida por ladinos y esto era algo que influía en la acción de los mayas.

En los seminarios se dialogaba sobre educación bilingüe, obviamente fueron estas discusiones las que pocos años después, ayudaron a conformar los movimientos que abogaban por la educación bilingüe desde el Estado guatemalteco. Muchos años antes de que se entablaran estas conversaciones, el Instituto Indigenista ya habían desarrollado acciones para la castellanización de los indígenas ante ello, los mayas vieron que sus idiomas también debían tener un lugar en la educación de los niños. En relación a esto Ajset con elocuencia plantea que “es admirable el manejo de dos lenguas por parte de los indígenas” (Ajset entrevista 2020). Cuxil asevera que el idioma era una expresión muy clara del conocimiento de los pueblos. Natividad Ajset observó que el contacto que tuvo su organización con otras en San Martín Jilotepeque, influyó en las discusiones sobre educación bilingüe, en aquel pueblo, de tal manera que los jóvenes empezaron a trabajar alrededor de este ideal. En San Martín, los jóvenes kaqchikeles aprovecharon los espacios para promover el

uso del kaqchikel, por ejemplo, durante los discursos de las reinas indígenas.<sup>4</sup>

En el proceso que siguieron los seminarios, se produjeron críticas, inclusive hacia las representaciones artísticas, los símbolos y discursos que se proyectaban en las reuniones y discusiones. Una propuesta que se hacía era recuperar “valores”, ante esto muchos preguntaban “¿acaso se han perdido? o ¿cómo vamos a recuperar valores hablando en español o vistiendo con el traje indígena?” (Ajset, entrevista 2020). En estas discusiones también se usó mucho el concepto, “ladinización” como una manera de conceptualizar los cambios que estaban viviendo los indígenas escolarizados, de esa época. Había autocrítica, se hablaba de cómo la gente que había estudiado en las escuelas estaba “perdiendo” sus valores o se había “ladinizado”. Se hablaba sobre los cambios en la vestimenta, el uso de accesorios, la transformación en las formas de relacionamiento entre estudiantes y la gente de las comunidades. Había discusión sobre el uso del calzado, “la cuchara o el tenedor para comer”, asuntos de la vida cotidiana, sobre las pequeñas o grandes transformaciones que estaban viviendo muchos indígenas escolarizados y profesionalizados en la segunda parte del siglo XX. “Estos cuestionamientos vinieron de personas que estudiaban o de gente que no lo hacía, porque en el seminario participaron hombres y mujeres de diferentes condiciones” (Cuxil entrevista, 2021).

De cualquier manera, los mayas integrados a los seminarios empezaron a reconocer de otra manera la historia del pueblo maya. En este proceso destacaron como símbolo de esa historia los adelantos en la numeración o los sistemas calendáricos; los participantes vieron que su historia había estado “oculta” ante sus propios ojos. Entonces, a través de estas reuniones la gente empezó a reconocer de otras maneras el pasado, lo cual fue bien importante, dice Cuxil. (Cuxil entrevista 2020). La gente entendió que tenía un pasado “maravilloso”, Cuxil enfatiza, “lo malo es que no lo conocíamos o lo despreciábamos”. Junto a esto también había otras perspectivas políticas, en alguno de los seminarios se tuvo la visita de una delegación mexicana. En ese momento los visitantes de aquel país adujeron que el indigenismo en México, estaba “cooptado” por los gobiernos y que lo estaban volviendo un instrumento al servicio del Estado. Estos visitantes afirmaron, según Toj, que lo indígena era importante pero que lo fundamental era la lucha de clases. “Hay una clase que explota y reprime, que chupa la sangre de los pueblos y usa cualquier cosa con tal de explotar.” (Toj entrevista, 2020).

Por otro lado, Emeterio Toj, pone énfasis en la influencia que tuvieron él y Demetrio Cojtí en la trayectoria de las discusiones que se desarrollaron en diversos momentos de los seminarios. Toj incluso habla del “cojtismo” y del “tojismo” como

4 La actividad de las reinas indígenas ha variado a lo largo de los años. En la actualidad el uso del kaqchikel en sus discursos parece *accesorio*.



perspectivas contrapuestas en la definición de las discusiones. Se podría decir que estas perspectivas enfatizaban, no exactamente la diferencia entre “culturalistas” y “clasistas” como lo afirma Toj sino, la heterogeneidad en la construcción de pensamientos “nuevos” en un ámbito (los seminarios) donde podían expresar abiertamente sus ideas y experiencias obtenidas en diferentes lugares y tiempos. En este sentido lo que formulaba el pensamiento de Cojtí y de Toj, más que una dicotomía, fue la pluralidad de los pensamientos en el Estado colonial, desde la escolarización, las historias de las comunidades y las luchas por la descolonización.

En otro momento Toj Medrano afirmó que, los seminarios fueron momentos de convergencia entre diferentes expresiones, que venían de lugares distintos como Acción Católica, la comunidad, la experiencia con los partidos políticos, el roce con los ladinos en los espacios públicos y en las escuelas. Esas experiencias según Toj poco a poco, tomaron cuerpo y tuvieron un lugar en los discursos. Desde el segundo encuentro, Toj rememora que los debates fueron bastante fuertes. Recuerda que los kaqchikeles de Chimaltenango enfatizaban la importancia de la cultura indígena. Considera que los k'iches de Quetzaltenango daban mucha importancia a la toma del poder municipal y que personas como Toj que venían de Santa Cruz, enfatizaban la diferencia que los indígenas tenía con los ricos de Guatemala. Natividad Ajset afirma que, durante los seminarios, las discusiones giraban en torno a

los derechos que tienen los pueblos en la vida social y política.

De esta manera, la pluralidad daba sentido y forma a las acciones políticas locales que, luego fueron discutidas por los indígenas que participaron en los seminarios. Esos “semilleros” que intentaban hacer crecer otra forma de lucha contra el poder colonial del Estado guatemalteco. Siguiendo esta lectura, es interesante observar la etimología de la palabra “seminario” usada por los activistas en ese momento. El “seminario” es el semillero, el lugar del cultivo de las semillas para obtener frutos nuevos. Los indígenas organizados dieron importancia a este proceso de formación. En principio, las mujeres y los hombres mayas escolarizados encontraron en las escuelas donde se graduaron, los conocimientos para moverse en el mundo ladino y como futuros empleados, pero en esos lugares como dice Ajset, no habían hallado la “conciencia política”. De esta manera, dichos encuentros fueron fundamentales para apuntalar nuevas perspectivas sobre el lugar que ellos tenían y el que podrían ocupar en el campo de poder y en la estructura del Estado guatemalteco. Si se quiere hablar del “despertar indígena”, esta acción de los jóvenes mayas se tendría que vincular, necesariamente, a este proceso de surgimiento de nuevas formas de politización, pero de ninguna manera se debería de desvincular de las viejas formas de la “conciencia” en la comunidad o de qawinaq. Aunque había marcadas diferencias, ellas también estaban estrechamente vinculadas.

Años después varios indígenas que participaron en los seminarios, se involucraron en partidos políticos, organizaciones guerrilleras o continuaron con sus organizaciones regionales y locales. Como ejemplo, está el caso de Emeterio Toj, él afirma que en la década de 1970 cuando participaba en estos eventos, algunos de sus amigos ya tenían claro la necesidad de hacer una organización campesina más amplia y plural. Como se sabe, Toj fue uno de los fundadores del Comité de Unidad Campesina a finales de la década de 1970 y él mismo se integró al Ejército Guerrillero de los Pobres en los primeros años de 1980 (Toj y Veliz, 2021). Toj refiere que, durante su participación en el EGP, la discusión sobre lo indígena también fue significativa, pues los guerrilleros visualizaban que sin lo indígena la revolución sería imposible.

Toj le da bastante relevancia al aprendizaje que logró en los seminarios y en otros círculos de formación en donde tuvo la oportunidad de participar. Admite que, en estas reuniones, las organizaciones tenían diferentes tendencias; en estas discusiones se notó la pluralidad de pensamientos. En ese mismo proceso otros mayas estaban desarrollando iniciativas como el periódico Ixim o la organización que posteriormente tomó el nombre Tojil. Emeterio Toj, intentó articular una organización en Los Altos, a partir de la conversación en los seminarios. A esa iniciativa estaban vinculados personas como Ricardo Cajas, Demetrio Cojtí y el Padre Tomás García. Fue una reunión “clandestina”,

la idea era reestructurar algo a partir de lo que se estaba hablando en los seminarios (Toj entrevista 2020). Se decía que estas personas se podrían proteger organizándose, pues de lo contrario, serían presa fácil del “Estado criminal”. Esas eran algunas de las actividades políticas de Emeterio Toj en el momento de ser secuestrado por el ejército de Guatemala en 1981.

Según Toj Medrano, a lo largo de la década de 1970 se llevaron a cabo un total de ocho seminarios. A finales de esa década las organizaciones estaban siendo golpeadas por la represión ladina local, pero también por la que había empezado a desarrollar el ejército de Guatemala. Toj afirma que quizá la última reunión de indígena se produjo en 1978, Lo que nos indica que en realidad se realizaron seis seminarios durante esos años. En la década de 1980 muchas organizaciones políticas indígenas dejaron de funcionar y las que pudieron seguir, hablaron sobre la importancia de organizar al pueblo maya. Para Toj, la trascendencia de estas actividades radicó en que fueron espacios para aprender a debatir, una escuela de tolerancia hacia las diferencias de opiniones y para escuchar a los otros. Emeterio afirma que, en el último seminario, la gente asistió con temor, un miedo que no era infundado (Toj entrevista 2020).

## Conclusión

Al empezar este escrito se ha planteado que los mayas reunidos en asociaciones, en diferentes regiones y municipios



de Guatemala, implementaron dichas organizaciones como reacción contundente frente al racismo, la opresión y exclusión que estaban experimentando en los espacios locales y regionales. El trabajo etnográfico o la conversación con hombres y mujeres que participaron en dichas organizaciones, muestra que las luchas indígenas fluyeron desde lugares heterogéneos. Se puede observar que además de organizarse, de discutir sobre los problemas que afrontaban en las comunidades, ellos y ellas, escribieron textos que publicaban a través de sus periódicos locales, conversaron por medio de las radios locales, se involucraron en reuniones de formación que se impartían en la capital o en las cabeceras municipales. Así, los ámbitos de la “toma de conciencia” fueron múltiples (Bastos y Camus, 2003).

Los espacios de diálogo sirvieron para alcanzar y construir conocimientos en relación a la historia de los pueblos y sobre la dominación colonial. Racismo y humillación estaban estrechamente vinculados a una idea general o teórica sobre la forma que había tomado la dominación, es decir, como un proceso colonial. El reconocimiento de las condiciones históricas y la definición de posiciones y acciones políticas, fue lo que muchos mayas reconocieron como “toma de conciencia”. En este sentido, se puede mirar que los mayas desarrollaron tareas concretas que vincularon la dirigencia juvenil e indígena, con las autoridades indígenas en las cabeceras municipales y las aldeas, levantando conciencia, solidaridad y lucha.

Así mismo, muchos de estos jóvenes, en pocos años, vincularon a otros procesos como, en la actividad guerrillera dirigida por los ladinos de la clase media y organizaron el Comité de Unidad Campesina, el Movimiento Indio Tojil o escribieron textos fundacionales como la “Declaración de Iximché” y “Guatemala de una República Burguesa Centralista a una República Federal Socialista”. En una década los jóvenes indígenas, estudiantes y campesinos, levantaron una corriente en contra del colonialismo del Estado criollo-ladino. Pero toda esta acción, también se daba en un contexto de sacudimiento de la comunidad en donde los indígenas ocuparon las alcaldías, con una extensa organización social y política que venía de una historia larga, incluso desde el siglo XIX. De esta manera, la conciencia se daba y se lograba a través de múltiples hebras o hilos que se conectaban para dar lugar a ese tejido complejo y “espléndido” que fue la acción política indígena.

Al tratar de entender las acciones y los discursos, se puede percibir que las discusiones sobre la cultura estaban estrechamente vinculadas con nuevos pensamientos sobre el colonialismo, el racismo, la explotación, la dignidad y la vida comunal. El énfasis general en este sentido, se puso sobre las formas de dominación surgidas del colonialismo. La “recuperación cultural” intentaba enfrentar directamente el integracionismo, la ladinización y el racismo que se planteaban como políticas desde el indigenismo y que se experimentaban como parte del dominio

ladino en los municipios, en las ciudades y en las fincas. Desde sus organizaciones locales y en los seminarios, muchos jóvenes indígenas se dieron cuenta de que la educación formal era importante, pero que transformaba las identidades comunales y políticas mayas. Por eso en los seminarios hubo fuertes discusiones sobre la transformación que estaban viviendo los mayas que habían pasado por las escuelas. Ahora podemos concluir que el discurso sobre la “recuperación” de la cultura, en realidad fue un símbolo y una acción para enfrentar el control y dominio del Estado, de las elites y para cuestionar de manera directa el racismo. En este sentido, se puede considerar que, en la década de 1970, los indígenas tenían un enfoque político definido. Al posicionar su cultura como algo significativo, los mayas en realidad estaban construyendo otros discursos sobre historia, en relación a la dominación colonial, el racismo, la subordinación política, sobre la autonomía y la autodeterminación.

En la segunda parte del siglo XX muchos mayas reconocieron este proceso como el “despertar indígena” y algunos académicos lo entendieron y explicaron como un proceso de etnización. Podemos observar cómo, en la década de 1970, una generación de jóvenes indígenas llegó a esbozar de manera práctica y abstracta, las formas de la dominación colonial. Fue en ese lapso, cuando los mayas elaboraron ideas sobre el colonialismo que vivían, en confluencia con otras discusiones y reivindicaciones sobre el mismo asunto en América del Sur o en otras partes del mundo.

En este sentido los intelectuales mayas crearon un discurso analítico y político sobre las relaciones de los indígenas con el Estado, con los ladinos y las elites del país. Fue allí donde surgieron y se retomaron ideas como “colonialismo interno”, “Estado ladino”, “homenajes a la cultura maya”, “república federal popular” o “justicia social”. La “toma de conciencia” en principio fue una acción impredecible, pero empezó a tomar forma a lo largo de los años, inclusive hasta la actualidad.

En este sentido, ¿qué fue la “toma de conciencia” por la que propugnaban los jóvenes mayas en las comunidades? Ajsset, afirma que a la gente en las aldeas les interesaba, las actividades en donde se hablaba sobre la historia de los pueblos indígenas. Ella considera que, a través de este proceso, la gente “abría los ojos” ante la realidad que ellos mismos “sabían”, “manejaban” o “vivían”. En este sentido “abrir los ojos”, no es una acción que ocurre después del sueño, implica el acto de mirarse el uno al otro, escucharse en diálogos y colectividades; significa desplegar los sentidos, pensamientos y sentimientos, para dar forma a nuevos conocimientos en el diálogo sobre el pasado. Durante la toma de “conciencia” los indígenas discutieron sobre los problemas que todos conocían pero que, hasta ese momento, no había sido reflexionado de esta manera. Como advertencia, Ajsset afirma que “nuestros mayores” saben de la realidad, pero no se hablaba de ello de esta manera. Observando este momento, nos rebela la importancia que tomó para los mayas el





diálogo alrededor de los problemas sociales y políticos que estaban enfrentando. No obstante, Ajset también nos advierte que no se debe dejar de lado que, en la vida cotidiana, la gente maya siempre habló sobre la aflicción que sentían y vivían frente a la dominación y el racismo.

La “toma de conciencia” en la década de 1970, se basó en los nuevos conocimientos que obtuvieron los estudiantes y jóvenes mayas en la escuela, pero también a partir de la que adquirieron en otros espacios de organización política y social. Alrededor de estos conocimientos desarrollaron discusiones que no se habían dado en los siglos XIX y primera parte del XX (es decir durante las rebeliones anteriores). No obstante, aunque en la segunda parte del siglo XX, la politización indígena tenía otras bases (escolarización, vinculación entre mayas de diferentes comunidades, otros conocimientos sobre la opresión, nuevas formas de contar la historia antigua) en su centralidad continuaba enfrentado la dominación colonial y seguía usando la comunidad como centro de acción. En los seminarios indígenas la gente hablaba sobre injusticia y desigualdad, por ejemplo, se conversaba sobre las injusticias en el pago del jornal en las fincas o en las casas de los ladinos. Se recordaba que los *kaxlanes* no pagaban lo que correspondía, ni solventaban el salario cuando el jornalero finalizaba su trabajo, se decía que los ladinos se sentían dueños de los indígenas.

Otro tema fue la “discriminación”, Ajset habla de cómo en sus reuniones de grupo los jóvenes hablaron del “maltrato” que sus padres habían recibido en las fincas. Dicha maestra enfatiza estos hechos diciendo, “es real, no es un invento” y saca a colación el discurso de un pastor evangélico kaqchikel que hablaba sobre cómo Alfredo Cáceres un ladino de Tecpán le había pegado a un trabajador, sin más. Durante el derrocamiento del presidente Manuel Estrada Cabrera en 1920, muchos campesinos mayas también hablaron sobre “maltrato”, deuda por trabajo y desigualdad. Lo que se puede mirar en este sentido, entonces, es que la politización o “toma de conciencia” en la década de 1970 obtenía su propia forma en torno a la nueva formación que tenían los líderes y la gente que, vinculada a las nuevas organizaciones comunitaria, favorecían renovadas discusiones, organizaciones y formas de luchas.

Finalmente, la “toma de conciencia” vinculó a muchos indígenas a organizaciones “propias” y con las comunidades. La expresión más interesante, analítica y políticamente en este sentido y en este proceso fue y es *qawinaq* (literalmente nuestra gente). Se podría decir que la “toma de conciencia”, el mirarse y oírse el uno al otro, fue en realidad una forma de mirarse y oírse en el *winaq*, dándole a este concepto un renovado sentido, espiritual, humano, cultural y político en un momento específico de la vida y en la rebelión indígena así resurgía otra renovada manera de plantear *qawinaq*. Los hombres y mujeres mayas que

se encontraban en los seminarios o en otros espacios, contruidos o no por ellos mismos, encontraron nuevas maneras de entender los vínculos sociales y políticos para dar vida a *qawinaq*. La conciencia finalmente buscaba moldear a *qawinaq*. La acción política y la organización que surgieron junto o después de esta toma de conciencia, a su vez, buscaron lo mismo, dar forma o modelar el *winaq* y *qawinaq* de finales del siglo XX.

Pero *qawinaq* también se inscribe en otras historias, incluso con el movimiento guerrillero donde la lucha fue entendida como una acción armada que buscaba la revolución socialista de Guatemala. Aunque los indígenas que actuaron en estos espacios, probablemente, estuvieron fuertemente imbuidos con la “lucha de

clases” (como seguramente lo estuvieron otros mayas que no se vincularon directamente a la lucha armada), en el fondo de su conciencia crítica, se podría argüir, había un profundo deseo por transformar la existencia de *winaq*. Cuando Emeterio Toj Medrano (Medrano, Veliz, 2021) habla sobre el profundo “amor a su pueblo” en muchos sentidos, alude al “amor por *winaq*”, por las formas de vida que se reproducen en la comunidad indígena, por el sufrimiento y por *jun utziläj k’aslem kichin ri qawinaq*. En este sentido, junto a la diversidad de posicionamientos políticos de los mayas, en las luchas de la segunda parte del siglo XX, también se volvió a moldear una fuerte “conciencia” de la gente sobre la estrecha relación que cada uno de ellos tenía como *qawinaq*.



## Referencias

- Bastos, Santiago. Camus, M. (2003). *Entre el mecapal y el cielo, desarrollo del movimiento maya en Guatemala*. Guatemala: FLACSO-Guatemala.
- Falla, Ricardo. (1995). *Quiché Rebelde*. Guatemala: Editorial Universitaria.
- Davis, Angela. (2016). *Una historia de la conciencia, ensayos escogidos*. Madrid: Editorial del Oriente y del Mediterráneo.
- Grandin, Greg. (2007). *La sangre de Guatemala, raza y nación en Quetzaltenango 1750-1954*. Guatemala: Editorial Universitaria.
- Joseph Gilbert. Nugent Daniel. (compiladores) (2002). *Aspectos cotidianos de la formación del estado*. México: Ediciones Era.
- Le Bot, Yvon. (1995). *La guerra en Tierras mayas, comunidad, violencia y modernidad en Guatemala 1970-1992*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Roseberry, William. (2002). "Hegemonía y lenguaje contencioso". En: Joseph, G. Nugent, D. (compiladores) *Aspectos cotidianos de la formación del Estado*, México: ERA.
- Toj, Emeterio. Veliz, Rodrigo. (2021). *Cuando el indio tomó las armas. La vida de Emeterio Toj Medrano*. México: Universidad Autónoma de México.

# ¿Territorio o región?: perspectivas teóricas multidisciplinares sobre el espacio y los pueblos indígenas

*Territory or Region? Multidisciplinary Theoretical Perspectives on Space and Indigenous Peoples.*



*Claudia Dary*

claudia\_dary@yahoo.com

Fecha de recepción: 28 de marzo de 2022 - Fecha de aceptación: 3 de octubre de 2022

## **Resumen**

Este artículo presenta distintos enfoques teóricos sobre la manera en que el concepto de territorio ha sido definido y utilizado tanto por parte de las organizaciones indígenas, como de la administración pública y la academia. La perspectiva desde donde se observa la temática es multidisciplinaria, con especial énfasis en los aportes al estudio del territorio realizados desde la antropología social y la geografía latinoamericanas. El artículo se centra en el debate sobre los derechos políticos de los pueblos indígenas a la gestión de sus territorios. Asimismo, se detiene en la manera en que el concepto de territorio, progresivamente, ha ido incorporando nuevas dimensiones analíticas como el tiempo, la memoria y la experiencia vivida. Para una mejor comprensión del tema, se presentan ejemplos de la experiencia de trabajo de la autora, así como otros obtenidos de fuentes secundarias.

**Palabras claves:** Espacio, lugar, región, comunidad, grupo sociolingüístico, etnicidad.

## **Abstract**

This article presents different theoretical approaches on the way in which the concept of territory has been defined and used by indigenous organizations, public administration and academia. This work presents a multidisciplinary viewpoint, but it emphasizes the contributions to the study of the territory made from Latin American social anthropology and geography. The article focuses on the debate on the political rights of indigenous peoples to manage their territories. Likewise, it dwells on the way in which the concept of territory, progressively, has been incorporating new analytical dimensions such as time, memory, subjectivity and experiences. For a better understanding of the subject, examples from the author's work experience are presented, as well as others obtained from secondary sources.

**Keywords:** Mayas, political identities, community, resistance.

## ***Dra. Claudia Dary***

*Doctora en antropología por la Universidad Estatal de Nueva York (SUNY). Investigadora titular del área de estudios sociopolíticos y de la religión del Instituto de Estudios Interétnicos y de los Pueblos Indígenas de la Universidad de San Carlos de Guatemala.*



## Introducción

La antropología cultural que se desarrolló en Mesoamérica desde los años 1930 y buena parte del siglo XX estudiaba las comunidades, las áreas, las regiones sociolingüísticas y los grupos étnicos; mientras que el término territorio se utilizaba menos y el de pueblos indígenas como categoría política era inexistente. No ha sido sino hasta los últimos años que comienza a mencionarse con más frecuencia el concepto de territorio/territorios. No obstante, el ordenamiento territorial como una estrategia de administración pública ha estado presente en Guatemala y en otras partes de América Latina desde hace aproximadamente cinco décadas.

Ha sido una tendencia predominante hasta la fecha el pensar en el territorio básicamente en cuanto al concepto de país o de lo que comúnmente se denomina el territorio nacional, con unas fronteras específicas y en relación a las estrategias de seguridad y defensa de la soberanía. Como apunta Benedetti, en el campo de la geografía todavía persisten nociones sobre el territorio que “parecen provenir del saber escolar o de concepciones elaboradas en el sentido común” (2011: 11). Hoy por hoy se hace necesario ir más allá de la definición del *Diccionario de la lengua* de la Real Academia Española (RAE), que remite a las tradiciones naturalistas y jurídico-políticas sobre el territorio (Benedetti, 2011). En realidad, la noción del territorio como soporte geopolítico de los estados nacionales no ha desaparecido, sigue allí pero ahora se agregan

otras perspectivas que, como apunta Llanos Hernández (2010: 213), son más versátiles ya que ven el territorio como un “espacio social reproductor de las acciones de los actores sociales.”

En la actualidad el pensar en el territorio de una manera crítica es algo clave y vital en las Ciencias Sociales, pero también más allá de estas, es decir, por sus implicaciones en la vida cotidiana de los pueblos indígenas y en lo que toca a la forma en que el Estado administra, interviene, controla y explota sus tierras comunales y recursos naturales.

En las últimas décadas, las Ciencias Sociales, principalmente la antropología, la sociología y la geografía han puesto atención sobre los territorios y, particularmente, en los territorios indígenas. En buena medida lo que ha hecho reaccionar a las CCSS a este respecto han sido las reiteradas demandas y reclamos de los pueblos indígenas por hacer valer sus derechos sociales económicos y políticos; así como sus denuncias sobre el deterioro y disminución dramática de los bosques y selvas tropicales. Así también los pueblos indígenas cuestionan a los Estados ya que cuando estos desconocen a las autoridades ancestrales y sus formas de gobierno sobre determinado territorio, evitan realizar las consultas comunitarias.

Estas demandas se iniciaron en la Amazonía en la década de los 1970. Las movilizaciones continentales de los pueblos indígenas se han dirigido hacia los gobiernos, a las empresas y a los distintos sectores de la sociedad que

habían estado y están acostumbrados a referirse a las demarcaciones administrativas (departamentos, municipios, provincias y otras) y a los indígenas solamente en cuanto a su cultura, costumbres, tradiciones y comunidades específicas auto contenidas de manera casi museográfica.

Pero, ¿qué es un territorio, un territorio indígena y cómo delimitarlo? Otra pregunta importante: ¿por qué en las últimas dos décadas los indígenas centran sus discursos, demandas, reclamos y otras prácticas políticas en la defensa del territorio? Es decir, sin olvidar que las tierras comunales, ejidales y municipales siguen siendo importantes para ellos, el término central es ahora el territorio (Damonte, 2012). A inicio del siglo XXI, se comienza a utilizar con más frecuencia el concepto territorio en las distintas disciplinas e incluso en las instituciones estatales que gestionan el espacio. Esto se debió a varias razones, tanto epistemológicas como políticas. De allí que no existe una sola perspectiva teórica que ilumine al respecto, sino muchas (Benedetti, 2011). Algunas de estas perspectivas, como se verá, no son excluyentes, sino que se complementan. Existen varios enfoques sobre el territorio, de acuerdo a las distintas disciplinas (geografía, antropología, ciencia política y otras). En este lugar nos centraremos en algunos de los abordajes desde la antropología política y la geografía del siglo XXI.

El presente artículo se divide en cinco partes. En la primera *Prolegómenos: espacio y cultura*

*desde la antropología culturalista*, se abordan las formas en que esta disciplina, en sus inicios, describió y analizó la relación de los grupos humanos portadores de cultura con el espacio entendido como un nicho ecológico en donde estos generaban formas de subsistencia y transformaban los recursos que la naturaleza les proveía. En la segunda parte, *el territorio desde la geografía política*, se destacan los principales aportes para la comprensión del término desde esta disciplina. El territorio como el espacio de acción del Estado para planificar y gestionar el desarrollo es el tema de la tercera sección; mientras que en la cuarta, se ofrece un breve recorrido por el surgimiento y uso de la noción de territorio por parte de las organizaciones indígenas latinoamericanas y del derecho internacional. La parte final de este trabajo, presenta una discusión antropológica contemporánea sobre el espacio, la región y el territorio, exponiendo las propuestas de algunos académicos que a la autora le parecieron especialmente sugerentes.

Este trabajo se presenta como una discusión teórica sobre un término que tiene mucha relevancia en las estrategias de defensa de los pueblos indígenas frente a los megaproyectos y el extractivismo. El uso de la palabra territorio aparece en la legislación internacional sobre pueblos indígenas y es utilizada actualmente en las sentencias de las cortes sobre temas inherentes a estos.



## 1. Prolegómenos: el espacio y la cultura desde la antropología cultural

En la antropología de buena parte del siglo XX fue predominante el estudio de las áreas culturales, las cuales consistían en espacios geográficos en donde los habitantes exhibían y compartían determinadas características tales como idioma, artefactos, indumentaria, artesanías, actividades religiosas, dieta y patrones de comportamiento. Estas áreas culturales, también son denominadas como regiones o esferas culturales e implicaban que un grupo sociolingüístico ejecutaba o practicaba determinadas actividades de subsistencia (caza, pesca, recolección, cerámica y otras) dependiendo de las posibilidades del nicho geográfico y ecológico donde vivía. Pero lo importante del concepto de área cultural es que su cobertura geográfica no se circunscribe a las fronteras del estado nación, sino que van más allá de estas. Es decir que se identificaba una coincidencia entre las culturas y los espacios físicos-naturales. En esta perspectiva analítica fue predominante e influyente el trabajo del antropólogo Franz Boas, pensador clave en la antropología cultural norteamericana, y de Clark Wissler, quien acuñó el término área cultural (Freed & Freed, 1983).

El concepto de áreas culturales fue útil para la organización de los museos en donde los salones exhibían los artefactos que representaban a cada una de aquellas. Sería injusto decir que el uso del término

área cultural solo se aplicó a la actividad museográfica. En realidad para Wissler, el concepto de área cultural era más que un agrupamiento geográfico de unidades sociales con culturas similares. Para este autor el cambio cultural no debía estar ausente del análisis ni mucho menos las estructuras psicológicas. No se trataba de un determinismo geográfico. El medio ambiente no producía o determinaba la cultura pero contribuía a moldearla (Freed & Freed, 1983).

Hay que recordar que en los años 1950, los estudios de área, como los realizados por Julian Steward, eran la tendencia. Desde la ecología cultural, este antropólogo “señalaba que las culturas tenían expresiones espaciales organizadas en diversos niveles de integración que iban desde el plano local o de la comunidad pasando por la región hasta llegar a los espacios nacionales” (Bello, 2011: 42). Se aludía a áreas culturales centrales y áreas periféricas. Así pues, vemos que “la antropología ha tenido un papel fundamental en la comprensión de los procesos territoriales que se imbrican con lo étnico” (2011: 48).

También fueron muy influyentes los aportes del antropólogo mexicano Gonzalo Aguirre Beltrán (1991) y su propuesta de las regiones de refugio, las que eran concebidas como un mecanismo de resistencia indígena frente a lo foráneo. Así pues, la antropología cultural contribuyó a reflejar o a demarcar zonas o regiones indígenas como si fueran homogéneas y, en cierta medida, casi estáticas. Aunque no se obviaban los cambios, la



tendencia predominante era la de identificar permanencias y continuidades culturales en el tiempo. Hay que remarcar que, en estos momentos de la disciplina antropológica, la óptica analítica ocurría siempre desde afuera, es decir, desde el ojo del científico social no desde los sujetos.

Durante los años 1950 y 1960 en el mapa de Guatemala se distribuían los idiomas indígenas, según los hablantes activos, tal y como el *Mapa de Las lenguas Indígenas actuales de Guatemala* que fue elaborado por Antonio Goubaud Carrera y el profesor A. Arreaga. Este fue publicado por el Seminario de Integración Social Guatemalteca (SISG), en 1964. Mucho antes de que la antropología de Guatemala utilizara la categoría de grupos étnicos, los indigenistas utilizaban el término culturas indígenas, o grupos sociolingüísticos y se trazaban o proponían regiones de acuerdo a los pueblos o comunidades en donde residían los habitantes que eran hablantes activos de los idiomas indígenas. De esta forma y salvo algunas excepciones, se desdibujaba la relación de los pueblos con el espacio físico que ocupaban en cuanto a los procesos histórico sociales constituyentes y en los que se involucraban diversos actores sociales con intereses económicos y políticos distintos.

Desde los años 1940, la antropología guatemalteca -influida por los antropólogos norteamericanos - hizo referencia a las áreas culturales y a las regiones étnicas con base en criterios culturalistas en donde

coinciden ciertos factores como el idioma, la indumentaria y ciertos rasgos culturales (artesanías, cosmovisión, festividades, “tradiciones”). El criterio fundamental a la hora de trazar las áreas o regiones indígenas ha sido el de la práctica de un idioma o bien, la lengua hablada. Es así que se indicaba que una región o territorio indígena disminuía dramáticamente, como ha sido por ejemplo, el caso del pueblo xinka o del itzá. Sin embargo, con este tipo de afirmaciones se perdía de vista dos aspectos centrales: la auto adscripción de los sujetos y los procesos histórico-políticos que provocaron que la población hablante disminuyera. No obstante, ello no implicó que automáticamente la gente se dejara de sentir indígena. La concentración de la población xinka en las tierras de la boca costa y costa del suroriente de Guatemala, el calor, el trabajo forzado en las haciendas del añil, y sobre todo, el contagio de enfermedades que llegaron con los españoles (sobre todo viruela, sarampión y tabardillo) diezmaron a la población xinka del suroriente y en general, de toda la capitania General de Guatemala (Lovell, 2000). Sin embargo, los xinkas persistieron y, hoy por hoy reclaman que se reconozca su existencia y su ocupación territorial.

Por otro lado, desde la historia latinoamericana ha habido importantes discusiones sobre la categoría de historia regional, regionalismo y regionalidad, pero este es un debate específico de la historia como disciplina, en el cual por ahora no es posible adentrarse (cfr. Taracena 2008).





## 2. El territorio desde la geografía política

La perspectiva naturalista de la geografía clásica de la posguerra no utilizaba el término territorio sino el de espacio, concebido como absoluto, es decir, como todo aquello que constituye un “soporte natural para la vida del hombre”; en donde hay objetos inertes que son modificados por la sociedad. Esta perspectiva fue abandonada por la geografía de los años 1980, para dar paso a las concepciones críticas (Benedetti, 2011:13-14).

Los académicos de la geografía política en su versión clásica ponían especial atención en la relación Estado y territorio (geopolítica), es decir, en la mirada estadocéntrica. La preocupación se centraba en cómo definir los Estados Nacionales y cómo defenderlos frente a otros estados. “Los gobiernos debían adoptar estrategias de poder que garantizaran que el Estado fuera fuerte y lograra imponerse sobre los más débiles. En este contexto, el potencial bélico era la vía más segura para mantener la primacía en el escenario de las relaciones internacionales” (Benedetti, 2011: 16).

Es así que la geopolítica clásica ve en el Estado moderno un sujeto de derecho internacional y por eso el eje central es la defensa de la soberanía nacional y fue esta idea la que respaldó o pretendió justificar la guerra contrainsurgente.

En la mayoría de círculos académicos europeos, la geografía política como aquella centrada en el desarrollo del Estado nación que interrelaciona los conceptos de población, territorio y recursos ya no es muy utilizada por los científicos, aunque si lo hace el periodismo y el sector educativo (Raffestin, 2020: 34).

Para el caso de Guatemala, la perspectiva del territorio desde la geopolítica clásica es la que predomina en los sectores de gobierno conservadores. Esta óptica sobre el territorio se refleja, por ejemplo, en algunos libros de texto escolares –principalmente aquellos impresos antes de la Reforma Educativa–, que ponen énfasis en la memorización de los límites y fronteras entre uno y otro país; en la cartografía, los himnos y símbolos nacionales. Asimismo, hay que traer a cuenta los informes oficiales sobre planificación y ordenamiento territorial e incluso la literatura patriótica que viene de finales del siglo XIX. Todo ello está “fuertemente articulados con el discurso geopolítico” (2011:17). Un reflejo de esta idea puede verse en las estrofas del Himno Nacional de Guatemala, institucionalizado por el presidente José María Reyna Barrios en 1897:

“Si mañana tu suelo sagrado  
Lo amenaza invasión extranjera  
Libre al viento tu hermosa bandera  
A vencer o a morir llamará”.<sup>1</sup>

1 Segunda estrofa del Himno Nacional de Guatemala. De acuerdo con el historiador Miguel Álvarez Arévalo, la letra creada por el poeta José Joaquín Palma “tenía un espíritu bélico. Por eso, bajo la instrucción del presidente Jorge Ubico, el pedagogo José María Bonilla hizo una nueva versión de la letra del Himno Nacional, que es la que hoy en día se canta. Esta modificación se oficializó por medio de un Decreto Gubernativo, el 26 de julio

Esta idea de la necesidad imperiosa de defender un suelo (territorio) hasta con la vida misma, tiene relación estrecha con la manera en que, desde el Estado, se generan mecanismos para que las personas que habitan dentro de los límites de un país, se forjen una idea de unidad cultural a todos que resulta siendo artificial. Uno de estos mecanismos que utilizan los ideólogos nacionalistas para generar ideas sobre unidad cultural en un mismo territorio, es precisamente la difusión de historias de héroes míticos y canciones. En este sentido Anthony Smith (1986) propuso que el nacionalismo utiliza la figura de héroes indígenas, leyendas, mitos, símbolos compartidos y otros mecanismos para crear una idea de historia común a todos, que sería una idea que David Vela (1962) refleja en su obra *Temas Cívicos*, en la cual trata la figura de Tecún Umán, del quetzal, de la monja blanca, la ceiba, y otras. Es interesante también la propuesta de Benedict Anderson quien en su obra *Comunidades imaginadas* (2007) plantea una visión modernista sobre el nacionalismo. De una forma muy simplificada, se puede decir que la nación, según Anderson, se crea a partir de una serie de herramientas institucionales, simbólicas y gráficas que sirven para que aquellos que viven en un territorio dado puedan sentirse identificados o parte de. Al mismo tiempo, los administradores pueden controlar y contabilizar a los habitantes. Dentro de estos mecanismos que

han utilizados los Estados se encuentran los censos, la literatura impresa, los mapas, los museos y otros artilugios sirven a tal efecto.

Por contraste, la historia y la etnografía demuestran que para los pueblos indígenas las fronteras nacionales son artificiales, ya que, por centurias, estos han transcurrido por el espacio intercambiando semillas, frutos, raíces, hortalizas, animales de caza y otros productos que se encuentra en diferentes pisos altitudinales. Así también se intercambian y circulan ideas, santos locales y tradiciones culturales. La etnografía también demuestra que lo que para un grupo puede ser un símbolo “nacional” con significación histórico cultural, para otro sea algo carente de sentido o bien, irrelevante.

Para la geopolítica en su versión clásica, la frontera es el concepto más importante y observa como incompatible la idea de que exista un territorio dentro de otro, es decir territorios indígenas dentro de la demarcación nacional, ya que esto iría contra el principio de la soberanía exclusiva y excluyente del Estado (Benedetti, 2011; Spindola, 2016). En los 1990 y sobre todo a partir de los 2000, se da un cambio en esta forma de pensamiento, es decir, se pasa a una geopolítica crítica que abandona los discursos oficiales y el estado-centrismo sobre el territorio. Este cambio está estrechamente relacionado con otras formas teóricas de entender los estados-nación, los

---

de 1934”. <https://mcd.gob.gt/el-dia-del-himno-nacional-de-guatemala-se-conmemora-en-honor-al-autor-de-sua-musica/#:~:text=El%2014%20de%20marzo%20de,el%20autor%20de%20su%20letra.>



nacionalismos y el territorio que provienen de otras disciplinas como la historia, la sociología y la antropología como por ejemplo, las ideas B. Anderson o las de A. Smith, antes mencionadas.

### 3. El territorio desde la planificación para el desarrollo

La gestión y el ordenamiento territorial han formado parte de un enfoque muy común en la administración pública estatal desde los años 1950 cuando las agencias internacionales de crédito lo utilizan como un instrumento de desarrollo que se sugiere o impone a los países latinoamericanos a los que concederían préstamos y ayudas. Sin embargo, el término territorio desde la gestión pública se ha usado de manera indistinta y algo arbitraria como espacio, región o lugar. Antes de que los gobiernos y agencias de desarrollo internacional adoptaran el término territorio, el énfasis estuvo puesto en la región. Aunque el interés del presente artículo se centra en las nuevas orientaciones teóricas para entender el territorio, se incluye esta sección sobre la visión administrativa estatal del mismo para

que el lector pueda observar la diferencia con respecto a las miradas contemporáneas sobre el territorio y la territorialidad.

Llanos Hernández (2010) explica que tanto la región como el territorio han sido conceptos que surgen a la par de la modernidad y en relación directa con el Estado. “La región se convirtió en el eje para el impulso de las políticas de desarrollo por parte de los estados nacionales. A través de la región, el Estado nacional fue decidiendo los destinos de las políticas relacionadas con el desarrollo económico y social, dando prioridad a las regiones que poseían mejores ventajas comparativas en el contexto de las economías cerradas y políticas proteccionistas” (2010: 218-219). Este es precisamente el espíritu de la división de Guatemala en ocho regiones y según la Ley de Regionalización de 1986.<sup>2</sup> Esta ley refleja la tendencia que asocia la región al desarrollo. Es así que se ha pretendido que las regiones compartan no solo características geofísicas sino también culturales. El dilema es que en esa búsqueda de homogeneización sociocultural se tiende a borrar importantes diferencias y especificidades en la relación

2 La Ley Preliminar de Regionalización fue aprobada el 9 de diciembre de 1986 a través del decreto número 70-86 del Congreso de la República de Guatemala. Esta es la ley que crea y respalda la siguiente distribución de las regiones de Guatemala (artículo 3): Región I. Metropolitana, la cual incluye solamente al departamento de Guatemala; II. Región Norte, constituida por los departamentos de Alta Verapaz y Baja Verapaz; III. Región Nor-oriental conformada por los departamentos de Zacapa, Izabal, El Progreso y Chiquimula; IV. Región Sureste constituida por Jalapa, Jutiapa y Santa Rosa; V. Región Central en donde entran los departamentos de Chimaltenango, Sacatepéquez y Escuintla; VI. Región Suroccidente conformada por San Marcos, Quetzaltenango, Totonicapán, Sololá, Retalhuleu y Suchitepéquez. VII. Noroccidente, a esta región pertenecen los departamentos de Huehuetenango y Quiché y, VIII. Región Petén (Simón, 2013).

que existe entre los pueblos indígenas y sus territorios.<sup>3</sup>

La Ley en mención define la región como “la delimitación territorial de uno o más departamentos que reúnan similares condiciones geográficas, económicas y sociales, con el objeto de efectuar acciones de gobierno en las que, junto o subsidiariamente con la administración pública, participen sectores organizados de la población” (Artículo 2 del Decreto ley 70-86). En este sentido, el territorio nacional se constituye en algo más que la suma de los recursos naturales, adquiriendo una preeminencia política y económica sobre la que descansa la acción del estado a través de sus instituciones. Desde esta perspectiva y, a nivel internacional, el territorio ha sido fundamental para delinear las relaciones geopolíticas en el marco del derecho internacional (Llanos-Hernández, 2010: 210).

Es así que los Estados nacionales han planificado y promovido el desarrollo desde arriba, dividiendo la superficie de un país en regiones a las que se pretende controlar, ordenar y homogeneizar. La región, entonces, y desde una perspectiva economicista y administrativa, se convierte en el eje y laboratorio de experimentación de las políticas de desarrollo (Llanos Hernández, 2010). Arturo Taracena (2008:186) también nos recuerda que los

términos regionalizar y regionalización surgen como “propuestas de reordenamiento administrativo y descentralización con base en factores históricos y económicos”. Si vemos el momento en que se emite la ley de Regionalización en Guatemala (la transición a la democracia); se observa precisamente la noción del territorio articulada con los procesos de descentralización, regionalización y democratización (Ther Ríos, 2012: 494). Los planes de ordenamiento territorial (POT)

Actualmente el concepto de región se agota porque resulta a todas luces insuficiente para el abordaje y la interpretación de nuevos fenómenos sociales y realidades que ocurren en el inter juego entre seres humanos de distintas etnicidades y clases sociales, y entre estos y la naturaleza existente en una superficie determinada. En cambio, “el territorio es un concepto más flexible, no solo continúa representando el soporte geopolítico de los estados nacionales, sino que dicho concepto constituye una manifestación más versátil del espacio social como reproductor de las acciones de los actores sociales” (Llanos-Hernández, 213).

El llamado enfoque territorial, de acuerdo con la óptica administrativa fue y sigue siendo utilizado por las agencias multilaterales y de cooperación. “El llamado enfoque, abordaje o perspectiva territorial se difundió en los

3 En Guatemala y desde los años 1970s se creó la Secretaría de Planificación Económica (SEGEPLAN), la cual entre sus funciones principales tendría la de promover las políticas socioeconómicas y de ordenamiento territorial en las áreas urbano y rural (Cfr. Godínez Orantes, 2020). Actualmente la dependencia se denomina Secretaría de Planificación y Programación de la Presidencia.



organismos multilaterales ocupados de diseñar políticas de desarrollo, como el BID<sup>4</sup>, el BM<sup>5</sup>, la FAO<sup>6</sup>, el IICA<sup>7</sup>, la CEPAL<sup>8</sup>-ILPES<sup>9</sup> y la GTZ<sup>10</sup> (Benedetti, 2011: 58).<sup>11</sup> No obstante, hay que aclarar que cada agencia y organismo ha puesto énfasis en distintos aspectos del desarrollo, lo cual implica que sus acciones en torno al enfoque territorial no pueden etiquetarse de homogéneas. Por citar un ejemplo: la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO por sus siglas en inglés) señala que el enfoque del desarrollo a escala territorial ha gozado de popularidad entre las agencias debido a que identifica necesidades a nivel micro o local y logra identificar a los sectores más necesitados, por lo que su abordaje resulta ser entonces más incluyente. El enfoque territorial ha tenido aceptación debido “al reconocimiento de que las diferencias que pueda haber en las condiciones ambientales, sociales y económicas de un lugar determinado son factores determinantes del

desarrollo. Además, los enfoques territoriales proporcionan instrumentos para lograr que el desarrollo económico, social y ambiental a escala local sea más inclusivo al mismo tiempo que facilitan la conexión entre las esferas de actuación nacional, regional y mundial” (FAO, 2022: 1). Un enfoque territorial del desarrollo, en el plano local –y articulado con los demás niveles ya señalados–, logra identificar necesidades multidimensionales, por lo que está estrechamente vinculado al logro de los objetivos del Desarrollo Sostenible (ODS).

Además, debe mencionarse el desarrollo territorial rural, el cual ha perseguido cambiar la situación de debilidad o vulnerabilidad de marginación o postración en que se encuentran algunos sectores sociales. En este sentido, el enfoque territorial del desarrollo identifica las diferencias geográficas y “las desventajas estructurales que tienen las personas que viven en zonas rurales remotas y carecen de acceso a alimentos saludables y nutritivos, agua salubre, infraestructura, mercados y oportunidades de

4 BID, Banco Interamericano de Desarrollo.

5 BM, Banco Mundial.

6 FAO, Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación.

7 IICA, Inter-American Institute for Cooperation on Agriculture.

8 CEPAL, Comisión Económica para América Latina y el Caribe.

9 ILPES, Instituto Latinoamericano y del Caribe de Planificación Económica y Social.

10 GTZ, Cooperación Técnica Alemana. Actualmente las siglas son GIZ o Sociedad Alemana de Cooperación Internacional.

11 Cabe mencionar que la Declaración de París obre la Eficacia de la Ayuda al Desarrollo (OCDE, 2005) ha servido para que exista una mejor coordinación entre las agencias, donantes y organismos de cooperación en varios sentidos y uno de ellos es el de alinearse “con las prioridades, sistemas y procedimientos de los países socios, ayudando a incrementar sus capacidades” (OCDE, 2008: 1). Entre otros aspectos, esta idea apunta a reforzar las iniciativas y prioridades que los gobiernos de los países en desarrollo han identificado como prioritarias.

desarrollo de competencias” (FAO, 2022: 2; FAO/OCDE, 2016)

En los planes de ordenamiento territorial (POT), al menos los que se han tratado de ejecutar en Guatemala, el concepto de territorio es operativo, práctico y técnico. Por ejemplo, se alude a unidades territoriales como formas en que se puede delimitar el territorio y establecer las características físicas de la superficie (topografía, relieves, formas, etc). (Godínez, 2020: 24). La manera en que se divide el territorio, según esto, es por país, región, departamento, municipio, aldea y caserío/ cantón y barrio, que son las unidades espaciales en las que el Estado ha fragmentado el territorio desde finales del siglo XIX. Existen distintas formas o matices en el ordenamiento territorial, de acuerdo a unidades territoriales, ecológicas, ambientales y paisajísticas. En Guatemala ha prevalecido el ordenamiento según unidades territoriales muy utilizado por el sector privado, que concibe el territorio con fines productivos o de explotación (Godínez, 2020).

No se está queriendo suponer aquí que los enfoques territoriales del desarrollo no sean los adecuados o pertinentes, sino más bien que están concebidos para ejecutar proyectos e inversiones concretas sobre espacios determinados y dirigidos a sectores poblacionales en situación de vulnerabilidad y desventaja. Las perspectivas que veremos a continuación apuntan a aspectos culturales y a la reivindicación de derechos colectivos a

ocupar, vivir, decidir e interactuar sobre el territorio según sus propios términos.

#### **4. ¿Tierra o territorio?: perspectivas desde los movimientos indígenas y del derecho internacional**

Desde finales de los años 1970, los pueblos indígenas de Suramérica se erigieron como los primeros en enarbolar el término territorio, particularmente los habitantes de la Amazonia. Fueron estos los casos de la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA) y de las organizaciones nacionales como la Central Indígena del Oriente Boliviano (CIDOB), por citar tan solo a los grupos con mayor protagonismo en esa década. Sus discursos y posicionamiento políticos sobre el territorio se expresaron como una manera de enfrentar las invasiones de cazadores y otros usurpadores que estaban extrayendo recursos de la selva. De allí que los indígenas señalaron que ellos eran los habitantes originarios de la selva, con conocimiento de la misma, de sus bosques, ríos, cascadas, y en donde no solamente convivían con el medio físico material sino además, con seres sobrenaturales con los cuales ellos interactúan a través de rituales (Bello, 2011).

Los movimientos indígenas que colocaron en el centro del debate el territorio y la defensa territorial alarmaron a los gobiernos nacionales de varios países: “Cuando el movimiento indígena lanzó su proclama territorial, a fines de los 70, hubo una respuesta airada ante lo que



se consideraba una afrenta al concepto mismo de Territorio, vinculado consensualmente a la idea de un Estado Nacional y por tanto, uno e indivisible. Hablar de los territorios de los pueblos indígenas, de acuerdo con esto, era entrar al ámbito del derecho público, con todas las prevenciones que implicaba para un pensamiento jurídico-político indolente, acartonado, estatista y satisfecho consigo mismo” (García Hierro, 2004: 23).

El periodo de 1960 a 1970 inaugura los megaproyectos extractivos en la Amazonía y el nuevo patrón de la industrialización de la selva. A finales de los años 1980s e inicio de los 1990s, los indígenas campesinos y afrodescendientes de Bolivia, Ecuador, Perú, Colombia y Brasil alzaron las consignas de “no queremos tierra, queremos territorio” y de “no hay defensa del bosque sin los pueblos del bosque” e inauguraron así un debate teórico y político sobre tierras y territorio en América Latina (Escobar, 2015; Porto Gonçalves, 2018). A estos movimientos deberá agregarse el zapatista del sur de México, para el cual el territorio no solo garantiza la reproducción de las condiciones materiales y culturales de la vida comunitaria sino además, la dignidad del colectivo indígena.

En los años noventa, gran parte de las organizaciones indígenas latinoamericanas hacían uso normal y cotidiano del término territorio, lo que tuvo relación con los avances del derecho internacional en materia de

pueblos indígenas. Particularmente, hay que mencionar al Grupo de Barbados, el que en 1993 vinculó la autonomía y el territorio en el proceso de la liberación de los pueblos indígenas latinoamericanos. En su tercera reunión celebrada en Río de Janeiro, el Grupo vinculó el territorio a la democracia y al proceso de democratización de la forma siguiente: “un proceso de democratización en América Latina que incluya efectivamente a los pueblos indios no podrá viabilizarse si no se toma en cuenta la necesidad de reordenamientos geopolíticos que contemplen la especificidad de las formas de territorialidad de los indígenas. En este sentido, el concepto de pueblo corresponde a poblaciones humanas socialmente organizadas étnicamente definidas, culturalmente distintas y dotadas de una dimensión espacial que es su territorio. Este se concibe como un ámbito definido por el conjunto total y estructurado de relaciones ecológicas sociales y simbólicas entre una sociedad y el espacio geográfico continuo o discontinuo sobre el cual actúa” (Grünberg, 2004: 7).

El Convenio 169 de la Organización del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales (1989) firmado y ratificado por varios países latinoamericanos<sup>12</sup>; fue el primer instrumento legal de derecho internacional que se refiere a los derechos de los pueblos indígenas incluyendo, por primera vez el término “territorio” (Grünberg, 2004: 8). En la parte II (Tierras), artículo 12 se señala que “los gobiernos deberán respetar la

importancia especial que para las culturas y valores espirituales de los pueblos interesados reviste su relación con las tierras o territorios, o con ambos, según los casos, que ocupan o utilizan de alguna otra manera, y en particular los aspectos colectivos de esa relación.” Y, en el artículo 13, numeral 2 del citado Convenio se indica que “la utilización del término ‘tierras’ en los artículos 15 y 16 deberá incluir el concepto de territorios, lo que cubre la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna otra manera” (OIT, 2014: 34 y 35).

El derecho internacional en materia de pueblos indígenas ocupa entonces un papel esencial al diferenciar entre tierras y territorios así como en legitimar el uso del término (Bello, 2011; Grünberg, 2004). Esto debería traducirse en que los gobiernos de los Estados firmantes, teóricamente no deberían rechazar u oponerse a las demandas de los indígenas manifestadas en términos de derechos al uso y disfrute de sus territorios; tampoco deberían oponerse a la realización de las consultas a los pueblos indígenas sobre los megaproyectos a realizarse en sus territorios o cerca de ellos. La Declaración de los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas de la ONU (2007) hace uso extensivo del término a lo largo del

documento. El mismo enfatiza que el control que puedan tener los indígenas de sus tierras y territorios contribuirá a “mantener y reforzar sus instituciones, culturas y tradiciones y promover su desarrollo de acuerdo con sus aspiraciones y necesidades” (en OIT, 2014: 86). La Declaración establece también que los Estados deberán resarcir a los pueblos y comunidades indígenas en el caso de haber sido forzados a salir de sus territorios<sup>13</sup>. Y se agrega además que “los pueblos indígenas no serán desplazados por la fuerza de sus tierras o territorios. No se procederá a ningún traslado sin el consentimiento libre, previo e informado de los pueblos indígenas interesados, ni sin un acuerdo previo sobre una indemnización justa y equitativa y, siempre que sea posible la opción del regreso”<sup>14</sup>. Así como estos, otros artículos de la Declaración se refieren a la relación espiritual entre los territorios y los Pueblos Indígenas.

Uno de los aspectos más polémicos de la citada Declaración de la ONU del 2007 es el que establece la obligatoriedad que tienen los Estados de reconocer y proteger jurídicamente a los indígenas en su acceso a los territorios que “tradicionalmente han poseído, ocupado o utilizado de otra forma”<sup>15</sup> e incluso restituirlos. Este es de los temas más difíciles de cumplir.

13 Artículo 8 literal 2.b.

14 Artículo 10.

15 Artículo 27. También véase el artículo 26. El artículo 28 indica que los Pueblos Indígenas “tienen el derecho “a la reparación, por medios que pueden incluir la restitución o, cuando ello no sea posible, una indemnización justa, imparcial y equitativa, por las tierras, los territorios y los recursos que tradicionalmente hayan poseído u ocupado o utilizado de otra forma y que hayan sido confiscados, tomados, ocupados, utilizados o dañados sin su consentimiento libre, previo e informado” (en OIT, 2014: 113-114).





En muchos países de América Latina, los pueblos indígenas reclaman esta restitución así como el dominio sobre los recursos del subsuelo, las aguas, la flora y la fauna y los lugares considerados sagrados, amén de oponerse a presuntos proyectos de desarrollo que se establezcan sin su consentimiento. Diego Iturralde (2004: 250) explica que muchas de estas demandas son técnicamente irrealizables “como el dominio del subsuelo o del patrimonio arqueológico, encuentran obstáculos aparentemente insalvables en el régimen jurídico fundamental de los Estados latinoamericanos. Las demandas de control territorial vulneran el concepto tradicional de soberanía nacional y las oposiciones al desarrollo y uso de recursos estratégicos irritan la relación entre el derecho general de la sociedad y los derechos reivindicados por grupos particulares”.<sup>16</sup>

A pesar de que en términos generales, la afirmación de Iturralde ha sido la tendencia,

en Guatemala conviene recordar algunos casos en que la jurisprudencia internacional ha ayudado a ciertas comunidades en sus procesos de recuperación de territorios. Es el caso del Pueblo Indígena de San Francisco Jumaytepeque (xinka) ubicado en el municipio de Nueva Santa Rosa (Santa Rosa), que logró –luego de un largo proceso judicial– que se emitiera una sentencia favorable para la restitución de sus tierras comunales arrebatadas por el Estado en 1916 (Xiloj, 2017, Villatoro, 2016 y entrevista con F.O, comunicación personal, Jumaytepeque, marzo 2020)<sup>17</sup>. En este caso, si bien es cierto que la comunidad indígena ganó el caso, en la práctica la restitución no se ha llevado a cabo pues el Estado no ha entregado las tierras a los indígenas o bien, no ha distribuido fincas que tengan la misma extensión que las que les despojaron hace más de un siglo.

La Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2016)<sup>18</sup>–producto

16 Iturralde señala que dentro de la miriada de reclamos de los pueblos indígenas (educación, salud, participación política, etc), el más complejo ha sido el logro efectivo del reconocimiento a sus territorios: “Hay algunos puntos donde las divergencias entre el planteamiento indígena y el panorama normativo y político son muy fuertes y de los cuales derivan tensiones que no siempre encuentran formas de solución en el orden establecido. Estos puntos se refieren de modo combinado a la esfera política y la esfera económica y social” (2004).

17 La comunidad indígena xinka de Jumaytepeque contaba con 172 caballerías de tierra que habían adquirido a través de la composición con el Rey en 1752. En 1916 durante el gobierno de Estrada Cabrera, se les despojó de 45 caballerías que pasaron a inscribirse a nombre de la municipalidad y a distribuirse entre familias ladinas de Nueva Santa Rosa.

18 La Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (en inglés: American Declaration on the Rights of Indigenous Peoples) es “un instrumento jurídico adoptado por la Organización de Estados Americanos que reconoce una serie de derechos individuales y colectivos a los pueblos indígenas en las Américas. Asimismo, reconoce una serie de obligaciones por parte de los Estados Americanos con los pueblos indígenas”. En: [https://dhpedia.wikis.cc/wiki/Declaraci%C3%B3n\\_Americana\\_sobre\\_los\\_Derechos\\_de\\_los\\_Pueblos\\_Ind%C3%ADgenas](https://dhpedia.wikis.cc/wiki/Declaraci%C3%B3n_Americana_sobre_los_Derechos_de_los_Pueblos_Ind%C3%ADgenas)

del trabajo de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos-, es un instrumento internacional legal importante que reconoce el derecho de los indígenas a sus tierras, territorios y recursos en cuanto derechos colectivos<sup>19</sup> La Declaración vinculan el territorio y las tierras a la protección del medio ambiente como condición esencial para la práctica de su espiritualidad y bienestar colectivo.<sup>20</sup> La alusión a los pueblos y a los territorios es frecuente a lo largo de todo el texto, particularmente en la sección quinta, artículo XXV, sobre derechos sociales, económicos y de propiedad (Declaración, 2016).

Hay que subrayar que estos convenios y declaraciones internacionales fueron el producto de largos debates en mesas de trabajo en donde estuvieron presentes los representantes indígenas de varios países.

Por otro lado, la Constitución Política de la República de Guatemala no utiliza ni mucho menos reconoce el término territorio, sino el de comunidades indígenas<sup>21</sup>. Tampoco lo hace el Acuerdo de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas (AIDIPI). Si hablar de tierras comunales es complicado y faltan mecanismos para protegerlas, el uso de la palabra territorio, aún es más difícil. Es más,

es rechazado por las empresas e incluso por el mismo Estado. En Guatemala, los territorios y las autonomías quedaron fuera de la discusión desde el momento de las negociaciones de los Acuerdos de Paz. Ese tema fue excluido deliberadamente en 1994, en el marco de dichas negociaciones. Sin embargo, el Convenio 169 de la OIT fue presentado la primera vez al Congreso guatemalteco en 1992 y ratificado en 1996 (Grünberg, 2004: 11). Desde entonces, el Estado de Guatemala al ser signatario del mismo está obligado a reconocer que la territorialidad es un derecho colectivo de los pueblos indígenas. El dilema es que la Constitución todavía no reconoce oficialmente que Guatemala es un país multiétnico, pluricultural y multilingüe, como lo establece al AIDIPI. Tanto durante la Consulta Popular de 1999 como en las reformas constitucionales al Sector Justicia durante el Dialogo Nacional del 2016 a 2017, se intentó modificar esta situación, con resultados negativos en ambos casos.

Ante el avance del extractivismo y la expansión los intereses de los capitales transnacionales, en Guatemala se han extendido licencias de exploración y explotación minera y otras iniciativas. Ante esto, en muchos municipios del país, se han realizado consultas de vecinos

19 Artículo VI de la Declaración Americana.

20 Véase Artículo XIX de la Declaración Americana.

21 La Constitución Política de Guatemala de 1985 dedica cinco artículos (del 66 al 70) a las Comunidades Indígenas, mencionando la obligación del Estado de proteger a las comunidades indígenas, a sus tierras y sus costumbres. "Las comunidades indígenas y otras que tengan tierras que históricamente les pertenecen y que tradicionalmente han administrado en forma especial, mantendrán ese sistema" (Art. 67). La misma constitución agrega en el Art. 70, de que una ley específica regulará esta materia (Cfr, Grünberg, 2004).



basadas o respaldadas por el Código Municipal (decreto 12-2002) En altos porcentajes, las comunidades han votado negativamente a la explotación de sus territorios y depredación de los recursos naturales. Los casos han reflejado alto nivel de conflictividad y la decisión sobre el cierre o continuidad de las empresas ha quedado prácticamente en manos de la Corte de Constitucionalidad (CC). Sin embargo, en muchos casos esta ha declarado estas consultas como no vinculantes. Lo interesante es que, a pesar de ello y ante los recursos interpuestos por distintas organizaciones de la sociedad civil, la CC ha debido estudiar los casos y emitir sentencias como fue del 3 de septiembre de 2018 (# 4785-2017) que suspende temporalmente la minera San Rafael, ahora Proyecto Minero Escobal y obliga al Ministerio de Energía y Minas (MEM) a realizar una consulta al pueblo xinka (Dary, 2019). En este caso el texto de la sentencia reconoce y utiliza los términos tierras y territorios en el mismo sentido que las declaraciones antes citadas.<sup>22</sup> Por ejemplo, véase parte de la Sentencia que la CC dictó en el caso de la suspensión temporal de actividades de la empresa citada arriba:

“Esta Corte, al hacer referencia a los preceptos citados, ha afirmado que para decidir la viabilidad de toda actividad de desarrollo programada por los gobiernos en áreas en las cuales se encuentren asentados pueblos indígenas, debe considerarse el resultado de estudios acerca de la incidencia que en aquellos

ámbitos pueda generar la medida, debiéndose distinguir y proteger la singular significación que entraña para dichos pueblos el vínculo con la tierra, en virtud de lo cual, debe respetarse la importancia especial que para las culturas y valores espirituales de tales pueblos reviste su relación con la tierra o territorios que ocupan o utilizan de alguna otra manera, y en particular la connotación colectiva de esa relación [ver fallos de veintiséis de mayo de dos mil diecisiete y doce de enero de dos mil dieciséis, dictados dentro de los expedientes 90-2017, 91-2017 y 92-2017, 411-2014 y 3753-2014]. (CC-Expediente 4785-2017, pág. 274)

## 5. Discusión contemporánea sobre el territorio

La discusión contemporánea sobre el territorio contempla dos aspectos importantes: las relaciones de poder y las subjetividades. Por supuesto, ambos aspectos no son excluyentes. En el primer caso, debe observarse el territorio como un conjunto o entramado de relaciones sociales entre actores y, entre estos y la naturaleza (Ther Ríos, 2012: 497). Estos actores tienen distintos intereses económicos y posiciones políticas, así como visiones encontradas de lo que debe hacerse o permitirse (proyectos o inversiones) en el espacio donde habitan. De esta cuenta, convergen comunidades que luchan por el

acceso a la tierra o por mantener sus tierras comunales frente a otros actores (grandes propietarios individuales privados, empresas agroexportadoras, gobiernos municipales, etc). Hay que recordar el expansionismo cada vez mayor de empresas extractivas con capital internacional que se instalan en los países en vías de desarrollo y que con sus actividades transforman el medio natural de los territorios rompiendo los tejidos sociales o dividiendo la opinión en torno a aquellas. En ese ínterin, se generan tensiones y conflictos entre los distintos grupos que se disputan el espacio y es allí en donde se expresa las tensiones en las relaciones de poder (Benedetti, 2011: 13). “Al hablar de territorio siempre estaremos hablando implícitamente también de dinámicas y conflictos” (Ther Ríos, 497). El espacio como expresión de las relaciones de poder constituye una óptica analítica que ha sido desarrollada ampliamente por Raffestin, quien señala que el campo del poder es relacional. El fundamento del poder es “la capacidad que tienen los hombres para transformar con su trabajo la naturaleza que los rodea y sus relaciones sociales” (2020: 32).

El segundo aspecto, el de la aproximación subjetiva al territorio, tiene que ver con la manera en que las comunidades específicas conciben su territorio y todo lo que lo compone e integra (montes, ríos, cerros, quebradas, lagunas, nacimientos de agua, etc). La forma en que estas comunidades o pueblos se relacionan con el territorio genera un sentimiento de apego y lazos afectivos. Al

mismo tiempo, cada lugar o sitio nombrado constituye parte de la identidad étnico cultural y territorial del colectivo. Todo ello no se puede entender si no se articula directamente con la cosmovisión (Barabas, 2014; Mosquera, 2018).

Existen varias dinámicas a través de las cuales los grupos humanos se apropian al territorio. Esta apropiación, puede ser entendida, de acuerdo con Bello (2011: 46), como “el ejercicio y forma de dominio y control que los sujetos hacen de determinado territorio”. Hay que distinguir entre una forma de apropiación instrumental y otra simbólica; ambas están en interrelación porque forman parte del mismo proceso. La instrumental consiste en “en el uso y control efectivo del territorio y tiene como soporte el medio físico y geográfico...” (Idem, 42). Bajo esta línea de análisis es que se han realizado estudios sobre la propiedad de la tierra en sus múltiples formas de tenencia y posesión, los conflictos y las luchas agraristas. Este tipo de apropiación es la más visible, se demuestra a través de catastros, cartografías, fotografías y negociaciones de tierra y otras formas que le sirven a los sujetos sociales para demostrar su antigüedad y preeminencia sobre un espacio físico. Las apropiaciones simbólicas son menos obvias o evidentes que las primeras (Bello, 2011).

Las apropiaciones simbólicas se refieren a la manera en que los sujetos interpretan su territorio y se representan en él, es decir, se trata de cómo lo ven y cómo se ven a sí mismos en un marco geo espacial determinado. Hasta



acá la vivencia y la autopercepción social vinculada al territorio es una idea vital, pero a ello hay que agregar el conocimiento sobre el mismo, un aspecto en el que Ther Ríos (2012) y Escobar (2014) ponen especial atención.

“...la aproximación a los territorios se fundamenta en las concepciones y valoraciones que hacen de ellos sus propios habitantes, pero también los territorios son el resultado de la construcción de conocimientos. Para el abordaje y conocimiento de los territorios, podemos decir junto con Claval (2002) que ‘en cierta manera el espacio se asemeja a un texto, puesto que está cargado de mensajes que, en ocasiones, le confieren un sentido. Quienes lo modelan, intentan, plasmar en su realidad sus perspectivas, sus sueños y esperanzas’ (Ther Ríos, 2012: 499).

Las colectividades crean representaciones mentales sobre el espacio que están mediadas por la cultura y por las narrativas orales como los mitos y las leyendas (geosímbolos). Además de la oralidad, se establece el rito que se lleva a cabo en determinados lugares emblemáticos para el grupo. De esta manera se establece una suerte de “topografía étnica del espacio” (Bello, 2011:45; Barabas, 2014).

Los geosímbolos, se expresan como discursos acerca de todo lo que rodea a una comunidad y más allá de esta; las veredas, cerros, montañas, lagunas, cavernas o cuevas y otros. Cada uno de estos tiene una historia que se

reclama como propia, que explica los orígenes de las comunidades y sirve para afirmar su antigüedad e incluso sus derechos de posesión ancestral. Los cerros son vivos y simbolizan la idea primigenia del ser, son como una madre. La siguiente frase pronunciada por pobladores achí de Río Negro (Rabinal, Baja Verapaz) ilustra precisamente esta idea: “El cerro más grande que tenemos aquí le llamamos el Xocquian, es que lo respetamos como una madre, como una mamá, una señora que se llama Mariana (...) ( Mosquera, 2018: 13).

De manera similar al caso de Rabinal, en la Comunidad Indígena de Santa María Xalapán (Jalapa) se cuentan muchas historias sobre cerros que tienen en su interior tesoros culturales (tamales, atoles, frutos olorosos, herramientas de labranza, ropa y costales de maíz) que no serán concedidos por el dueño del cerro a las personas ambiciosas o foráneas. Tales obsequios culturalmente significativos, serán dados a las personas sencillas y originarias del territorio, quienes además deberán solicitarlos al dueño, en el idioma original del lugar, el xinka (Dary, 2010; Dary & García Prado, 2022). Los parajes o terrenos que conforman la finca comunal de la Comunidad de Xalapán tienen varios nombres, como Pontezuelas, Sachico, Alutate, Tatasirire, en alusión al lugar en donde se ubican. Actualmente los pobladores de estos sitios reclaman que estos nombres en realidad corresponden a los antiguos Señores prehispánicos, dueños primigenios

del territorio que se ha defendido durante décadas frente a los foráneos (Idem).

La manera en que los pueblos indígenas se representan los territorios constituye una guía y un motor para la acción colectiva, para su defensa real y simbólica. El trabajo de las organizaciones y articulaciones de liderazgos purépechas de Michoacán representan una lucha por resolver los conflictos agrarios, por alcanzar formas autónomas de gobierno, contrarrestar el peso del Estado y lograr el éxito en ciertas negociaciones con este y en beneficio de la población local. En Nurio, uno de los pueblos del territorio purépecha estudiado por Bello, se ha producido un proceso de implantación de “geosímbolos que reafirman la historia antigua y mítica de la comunidad, pero que además sirven como referencias para legitimar la posesión de la tierra como un hecho evidente e incontestable. Cuevas sagradas, ruinas prehispánicas, lugares con contenidos mágico-religioso se distribuyen profusamente en los sectores aledaños a las áreas de conflicto. En los discursos, las personas señalan que la defensa de la tierra tiene que ver también con la defensa de esos geosímbolos que le dan sentido y continuidad a la comunidad como cuerpo social” (Bello, 2011: 47).

Lo anterior quiere decir que en el proceso de politización del territorio, “los indígenas esencializan su vínculo con la tierra y la naturaleza buscando explicar a través de él su antigüedad y su legitimidad frente al Estado” (Bello, 2011: 53). Es en este punto en donde

se puede ver que la etnicidad opera como un mecanismo instrumental pero sin perder legitimidad.

Hasta acá, puede verse la relevancia de una perspectiva constructivista sobre el territorio, según la cual, este no es un ente estático sino que se va erigiendo como un proceso en donde el tiempo entra en la ecuación. “El territorio es espacio construido por y en el tiempo” (Ther Ríos, 2012: 497). Definir el territorio como un espacio culturalmente construido, implica que es valorizado y apropiado simbólicamente e instrumentalmente por la sociedad (Barabas, 2014: 438). Todo ello implica entonces que un territorio va mucho más allá de los accidentes geográficos e involucra aspectos de carácter subjetivo, como la memoria y el recuerdo. La manera en que los comunitarios recuerdan los espacios en donde han crecido y aprendido a socializar con sus vecinos no es un detalle ni mucho menos algo simplemente anecdótico, sino que forma parte integral de la armadura de un territorio. Como indica Damonte, a esos recuerdos se deben agregar los “recuerdos de recuerdos”, es decir lo que padres y abuelos contaban acerca de lo que existía en determinado lugar en donde vivieron, es decir, “el pasado que no vimos pero que integramos a lo que sabemos e interiorizamos de nuestro barrio”. Además del entramado de recuerdos, hay que agregar la experiencia, es decir “lo que vivimos allí”, en determinado lugar (Damonte, 2012).

La memoria como parte integral del territorio es también una propuesta de Ther Ríos, quien



propone que la antropología del territorio implica “reconocer el entrecruzamiento del tiempo con el espacio a partir de memorias e imaginarios territoriales, desde aquí se abren posibilidades investigativas para tratar abiertamente el juego simultáneo de distintas formas y modos de vivir y habitar.” (2012: 502). Los movimientos étnico territoriales abogan y actúan precisamente por la defensa del territorio, de la vida y de una forma de ser y pensar distinta (la dimensión ontológica). Arturo Escobar ejemplifica esta idea, tomando el caso de Yurumanguí<sup>23</sup>, un pueblo de pescadores, agricultores y mineros artesanales afrodescendientes situado a la vera del río del mismo nombre (en el valle del Cauca, Colombia). Luego de tres décadas de sufrir la violencia, este pueblo fue desplazado por el Estado y las empresas que habían comenzado a apropiarse de sus tierras para sembrar en ellas palma, banano y otros productos de exportación, además de la crianza de ganado (Escobar, 2015). El autor explica que la defensa territorial no se circunscribió a la tierra *per se* sino a la defensa de un modo de vida, de una cultura, pero sobre todo, de una forma de concebir no ya el mundo, sino los mundos y los universos o, como apunta Escobar, los *pluriversos* en referencia a que es posible tener modelos económicos y de sociedad distintos a los de Occidente.

De acuerdo con Escobar, los territorios son como conjuntos complejos de espacio-tiempo

vitales en donde se interrelacionan los seres humanos, hombres y mujeres entre sí, pero además se interrelacionan con el mundo natural, montañas o lagos que se conciben como entidades vivas o animadas.

“El territorio se concibe como algo más que una base material para la reproducción de la comunidad humana y sus prácticas. Para poder captar ese algo más, es crucial atender a las diferencias ontológicas. Cuando se está hablando de una montaña o una laguna o un río como ancestro o como entidad viva, se está referenciando una relación social, no una relación de sujeto a objeto. Cada relación social con no-humanos puede tener sus protocolos específicos, pero no son (o no son sólo) relaciones instrumentales y de uso.” (Escobar, 2015: 33)

Para la óptica o visión epistémica de la modernidad, una montaña es un promontorio de tierra inerte y si los indígenas cuentan historias sobre ella o dicen que es un ser que tiene un dueño o patrón invisible, esto no debería calificarse solamente como “creencias”. Escobar (2015, 2015: 33) propone que pueden existir otras formas de ver y de ser, afirmación que cae en el campo de la ontología política, la cual plantea que el mundo moderno es uno entre tantos. Dentro de la propuesta del citado autor, los territorios incluyen el espacio y el tiempo; las interrelaciones entre humanos y

no humanos y; a las formas de conocer y de ser.

“El “territorio” es el espacio —al mismo tiempo biofísico y epistémico— donde la vida se enactúa de acuerdo a una ontología particular, donde la vida se hace ‘mundo’. En las ontologías relacionales, humanos y no-humanos (lo orgánico, lo no-orgánico y lo sobrenatural o espiritual) forman parte integral de estos mundos en sus múltiples interrelaciones” (Escobar, 2015: 35).

En Santa María Xalapán, los indígenas nombran y califican a los cerros y volcanes (Jumay, Alzatate) como sus abuelos o tatas guardianes. Las serpientes sagradas residen cerca o al fondo de las lagunas y la presencia de foráneos puede ahuyentarlas y consecuentemente, agotar el agua (Dary, 2010). Localmente se cuentan muchas historias al respecto. De la misma forma, en San Rafael las Flores y Casillas (Santa Rosa) y Mataquescuintla (Jalapa) siempre ha existido una rica tradición oral que de alguna manera se ha depositado en la memoria de los ancianos. No obstante, actualmente y frente al megaproyecto minero instalado (sin consulta previa ni libre ni informada), existe cada vez más un deseo de la población adulta y joven, étnicamente heterogénea, por buscar sus raíces indígenas, por conocer e interesarse en recuperar e incluso reinventar antiguas historias que les reafirman como los residentes primigenios del territorio el cual defienden en cuanto a la defensa de la vida misma frente a

tal proyecto (Dary, 2018, 2019). Cuando a la par de las gestiones jurídicas frente a las cortes del Estado, se elabora un discurso que coloca en su centro a la identificación histórica con el territorio en donde sobresalen los geosímbolos; se está asistiendo a una práctica etnopolítica. El avance de los procesos de modernización y del extractivismo empresarial en los territorios indígenas del suroriente de Guatemala desde hace más de una década ha ido intentando romper con las organizaciones y visiones de las comunidades sobre sus territorios.

### Comentario final

En el presente artículo se desarrollaron las categorías que se utilizaron antes de que el concepto de territorio se adoptara por las Ciencias Sociales. El término *región* ha sido empleado con fines descriptivos haciendo confluir en un mismo espacio, los recursos naturales, la población y las culturas. El concepto es más bien plano y ha obviado las relaciones sociales. No obstante, desde la historia, el enfoque regional y el regionalismo tienen una connotación diferente y se ha empleado para comprender la conformación de liderazgos, intereses y caudillismos en determinados lugares (regiones) opuestos a la centralización del Estado.

El territorio fue un concepto originalmente vinculado a la idea del Estado nación como unidad, único e indisoluble que debe ser defendido desde la institucionalidad creada para la seguridad nacional. Por ello cuando los pueblos indígenas de América del sur





comienzan a hablar de defender sus propios territorios se causó una gran polémica que alcanzó a la academia. Aquellos eran y aún son vistos como conglomerados humanos que quieren dividir a la nación.

El concepto de territorio actualmente ha dejado de concebirse como un espacio geofísico inerte y homogéneo, sino como uno que involucra la experiencia, el conocimiento, la práctica y el ritual. La dimensión tiempo está presente, como proceso. Pero el tiempo no es un momento lineal sino que involucra estratos que se superponen e implica distintas opciones (Llanos-Hernández, 2010).

La antropología del siglo XXI debe poner atención al territorio y a los modelos de desarrollo que en él se quieren imponer

desde arriba. La relación territorios y pueblos indígenas se centra hoy en la defensa de la vida, los derechos colectivos, la dignidad y de una calidad de vida culturalmente permeada –el buen vivir- que pone la mirada y el acento en las futuras generaciones. Se ha evidenciado la tensión entre el Estado y los pueblos indígenas en las reclamos de estos últimos en torno a la recuperación de sus territorio o bien, frente al rechazo a la instalación de proyectos extractivos en los mismos. El hecho de recurrir a los instrumentos legales internacionales en materia de Pueblos Indígenas ha sido el mecanismo más eficaz para conseguir un respaldo a dichas demandas, sin embargo, los procesos legales son largos y no han evitado la criminalización ni estigmatización de los líderes indígenas.

## Referencias

- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1991). *Regiones de refugio*, Obra Antropológica, IX. México: Fondo de Cultura Económica.
- Anderson, Benedict (2007). 4ª reimpresión. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Traducción de Eduardo Suárez. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Barabas, Alicia M. (2014). “La territorialidad indígena en el México contemporáneo”. En, Chungara, *Revista de Antropología Chilena*, Vol. 46, No. 3. Pp 437-452. Arica, Chile, Universidad de Tarapacá. <http://www.chungara.cl/index.php/es/allcategories-en-us/11-volumenes-espanol/45-volumen-46-numero-3-2014>
- Bello M., Álvaro (2011). “Espacio y territorio en perspectiva antropológica. El caso de los puerhépechas de Nurio y Michoacán en México”. En, *Revista Cultura – Hombre - Sociedad CUHSO*, Volumen 21, No. 1. Universidad Católica de Temuco. Pp. 41-60.
- Benedetti, Alejandro (2011).” Territorio: concepto integrador de la geografía contemporánea”. En, *Territorio, lugar, paisaje. Prácticas y conceptos básicos en geografía*. Patricia Souto, coordinadora. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (Libros de Cátedra).11-82pp,
- Damonte, Gerardo (14 de junio, 2012) ¿Qué es el territorio? [archivo de video]. PUCP.
- \_\_\_\_\_Gerardo (2011). *Construyendo territorios: narrativas territoriales aymaras contemporáneas*. Lima: GRADE, Grupo de análisis para el Desarrollo, CLACSO.
- Dary, Claudia y García Prado, Guadalupe (2022). *El pueblo xinka y sus percepciones sobre el impacto cultural y espiritual del proyecto minero Escobal*. Guatemala: Informe de consultoría para el Ministerio de Energía y Minas y el Parlamento del Pueblo Xinka de Guatemala.
- Dary, Claudia (2019). “Estudio sobre la existencia de pueblos indígenas en el municipio de San Rafael Las Flores: la respuesta del IDEI al requerimiento de la Corte de Constitucionalidad”. En, *Qatzij*. I (1). Boletín mensual de información y análisis. Guatemala: Instituto de Estudios Interétnicos, Dirección General de Investigación de la universidad de San Carlos de Guatemala.

- \_\_\_\_\_ (2018). “Identidades, defensa del territorio y conflictividad social en el suroriente de Guatemala (2010-2015).” En, *Pensar Guatemala desde la resistencia. El Neoliberalismo Enfrentado* (Santiago Bastos y Quimy De León, Guatemala: F&G Editores y Prensa Comunitaria. 11-79 pp.
- \_\_\_\_\_ (2010). *Unidos por nuestro territorio. Identidad y organización social en Santa María Xalapán*. Guatemala: Editorial Universitaria, Universidad de San Carlos de Guatemala
- Elías, Silvel (2009). “Geopolíticas de los territorios indígenas en Guatemala”. En, *Reflexiones 2* (2). Guatemala: Instituto de Estudios Interétnicos de la Universidad de San Carlos de Guatemala. 1-6 pp.
- Escobar, Arturo (2014). *Sentipensar con la tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, Medellín, UNAULA, 2014.
- (2015). “Territorios de diferencia: la ontología política de los ‘derechos al territorio’”. En, *Cuadernos de Antropología Social* 41. 25-38 pp. Buenos Aires, *Argentina*: Sección de Antropología Social (Instituto de Ciencias Antropológicas –ICA– de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires). Recuperado de <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/CAS/article/view/1594>
- FAO (2022). *Enfoques territoriales y desarrollo comunitario para impulsar el cambio local y prevenir todas las formas de malnutrición*. Budapest, Hungría, 42 Reunión de la Comisión Europea de Agricultura.
- FAO/OCDE/FNUDC (2016). *Adoptando un enfoque territorial para las políticas de seguridad alimentaria y de nutrición*, OECD Publishing, París.
- Freed, Stanley A. & Ruth S. Freed (1983). “Clark Wissler and the Development of anthropology in the United States”. In, *American Anthropological Association*. Recuperado de: <https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/pdf/10.1525/aa.1983.85.4.02a00040>
- García, José Luis (1976). *Antropología del territorio*. Madrid: Taller de Ediciones Josefina Betancor.



- García Hierro, Pedro (2004). La gobernanza de los pueblos indígenas amazónicos: límites y posibilidades. En, *Asuntos Indígenas* 4/04. Grupo Internacional de Trabajo sobre Pueblos Indígenas, IGWIA. 22-32 pp. [https://www.iwgia.org/images/publications/AI\\_4\\_04.pdf](https://www.iwgia.org/images/publications/AI_4_04.pdf)
- GIZ (2013). *Tendencias de ordenamiento territorial en América Central y República Dominicana (2009-2012)*. Carlos E. Ferrufino y Carlo E. Grande, investigadores. Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit. La Libertad, El Salvador: Secretaria de la Integración Social Centroamericana (SISCA).
- Grünberg, Georg (2004). “Tierras y territorios indígenas en Centroamérica”. En, *Asuntos Indígenas* 4/04. Grupo Internacional de Trabajo sobre Pueblos Indígenas, IGWIA. 6-21 pp. [https://www.iwgia.org/images/publications/AI\\_4\\_04.pdf](https://www.iwgia.org/images/publications/AI_4_04.pdf)
- Godínez Orantes, Rodolfo (2020). *Ordenamiento territorial por el método de paisaje mediante el establecimiento de unidades ambientales en áreas urbanas y rurales de Guatemala*. Doctorado en Arquitectura, Escuela de Estudios de Posgrado, Facultad de Arquitectura de la Universidad de San Carlos de Guatemala
- Iturralde, Diego (2004). “Pueblos indígenas, derechos económicos sociales y culturales, y discriminación”. Revista *IIDH*, vol. 39. San José, Costa Rica: Instituto Interamericano de Derechos Humanos. 233-256 pp.
- Llanos-Hernández (2010). El concepto del territorio y la investigación en las Ciencias Sociales. *Agricultura, sociedad y desarrollo*, volumen 7, Número 3. México: Colegio de Posgraduados.
- Lovell, George (2000). “Enfermedad y despoblación en Guatemala, 1519-1632”. En, *Juicios secretos de Dios. Epidemias y despoblación indígena en Hispanoamérica colonial* (W.George Lovell y Noble David Cook, coord.). Quito, Ecuador: Abya Yala.
- Mosquera Saravia, María Teresa (2018). *Informe final sobre la posesión ancestral de las comunidades Chitucán, Cancún, Mangales y Río Negro de Rabinal, Baja Verapaz*. Guatemala: Secretaria de Asuntos Agrarios de la Presidencia de la República –SAA- ; Dirección de Comunicación Social.



- OCDE (2008). *Declaración de París sobre la eficacia de la ayuda al desarrollo y programa de acción de Accra*. Recuperado de: <https://www.oecd.org/dac/effectiveness/34580968.pdf>
- OEA (2016). *Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígena*. AG/RES 2888. Washington, D.C. Organización de los Estados Americanos, Secretaría General.
- OIT (2014). *Convenio Núm. 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales y Declaración de las naciones unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. Organización Internacional del Trabajo y Oficina Regional para américa latina y el Caribe. Lima: OIT/Oficina Regional para América Latina y el Caribe, 130 pp,
- Porto Gonçalves, Carlos Walter (2018). *Amazonía: encrucijada civilizatoria. Tensiones territoriales en curso*. La Paz: Instituto para el Desarrollo Rural de Sudamérica; CIDES-UMSA.
- Raffestin, Claude (2020). “¿Hacia dónde va la geografía política? Reflexiones críticas sobre el ejercicio práctico del poder en el espacio”. En, *Geopolítica (s)* Revista de estudios sobre espacio y poder. Vol. 11, No. 1. Madrid: Universidad Complutense .DOI: <https://doi.org/10.5209/geop.69449>
- Simón, J. (2013). *Fragmentación del Territorio en Guatemala en el siglo XXI*. Universidad de San Carlos de Guatemala. Programa Universitario de Investigación Asentamientos Humanos. Recuperado el 25 de agosto del 2017, de <https://goo.gl/WdzPm6>
- Smith, Anthony D. (1986). *The Ethnic Origins of Nations*, Basil Blackwell, Oxford,
- Spíndola Zago, Octavio (2016). Espacio, territorio y territorialidad. Una aproximación teórica a la frontera”. En, *Revista Mexicana de Ciencias Política y Sociales*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Nueva Época, Año LXI, No. 228. Pp. 27-56.
- Taracena Arriola, Arturo (2008). “Propuesta de definición histórica para región”. En, *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, No. 35. Pp 181-204. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
- Ther Ríos, Francisco (2012). Antropología del territorio. En, *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, Volumen 11, No. 32. P. 493-510.

Vela, David (1962). *Temas cívicos*. Guatemala: Centro Editorial José de Pineda Ibarra, Ministerio de Educación Pública.

Villatoro García, Daniel (2016). “El reclamo por su tierra, cien años después”. En, Plaza Pública. Recuperado de: <https://www.plazapublica.com.gt/content/el-reclamo-por-su-tierra-cien-anos-despues-0>

Xiloj, Lucía (2017). “Jurisprudencia nacional e internacional para la Restitución de la propiedad colectiva de los Pueblos Indígenas”, En, *Nim Ajpú* 2(1). 26-27 pp.



# La interculturalidad emergente como mecanismo para enfrentar la pandemia por Sars-cov-2-covid 19. El caso de los Amuzgos de Guerrero en México

*Emerging interculturality as a mechanism to face the pandemic by Sars-cov-2-covid 19. The case of the Amuzgos de Guerrero in Mexico*

Virginia Guadalupe Reyes de la Cruz  
rvicky52@gmail.com

Fecha de recepción: 21 de junio de 2022 - Fecha de aceptación: 20 de septiembre de 2022

## Resumen

Ante la Pandemia por COVID-19, los pueblos originarios han mostrado que las desigualdades sociales históricas que han vivido los coloca en una desventaja frente a los que cuentan con todos los servicios tales como clínicas, médicos, ambulancias, etcétera, que son aspectos que resaltan las autoridades ante la emergencia sanitaria actual. Es por ello que se realizó una investigación con un equipo interdisciplinario para dar cuenta de cómo estaban enfrentando la pandemia y ver cuáles eran sus mecanismos de defensa y si desde sus saberes podrían enfrentar esta situación. En este sentido, el presente texto tiene la finalidad de mostrar cómo las prácticas interculturales de las comunidades de los Amuzgos de Guerrero han coadyuvado en el cuidado de la salud y las acciones; qué desde sus saberes comunitarios, herbolarios, de cuidado integral en el aspecto bio, psico y sociocultural, los ha llevado a posicionarse como un grupo que resiste en la marginación.

**Palabras claves:** Pueblos originarios-Guerrero- Interculturalidad- Salud integral - Análisis de riesgo

## Abstract

In the face of the COVID-19 Pandemic, the indigenous peoples have shown that the historical social inequalities they have experienced places them at a disadvantage compared to those who have all the services, such as clinics, doctors, ambulances, etc., which are aspects that the authorities highlight in the face of the current health emergency. That is why an investigation was carried out with an interdisciplinary team to account for how they were facing the pandemic and to see what their defense mechanisms were and if they could face this situation based on their knowledge. In this sense, the present text has the purpose of showing how the intercultural practices of the communities of the Amuzgos de Guerrero have contributed to health care and the actions that, from their community knowledge, herbalists, comprehensive care in the aspect bio, psycho and sociocultural, has led them to position themselves as a group that resists in marginalization.

**Keywords:** Native peoples-Guerrero- Interculturality- Integral health - Risk analysis

**Dra. Virginia Guadalupe Reyes de la Cruz**

*Doctora en Educación por la Universidad Autónoma del Estado de Morelos Líder del cuerpo académico Consolidado de "Estudios Sociales" del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca.*





Los pueblos originarios de nuestro planeta han enfrentado la pandemia en las mayores desventajas. Es por ello necesario analizar y reflexionar sobre las estrategias implementadas por una población indígena denominada amuzgos del estado de Guerrero, México. Aunque ellos prefieren llamarse los Nn'anncue Ñomndaa. Durante la pandemia por el Sars-cov-2 (COVID-19), la población indígena vinculó sus saberes comunitarios con el cuidado en la salud integral.

Para desarrollar el presente documento se ha estructurado en tres apartados. El primero orientado a la metodología con un enfoque de análisis de riesgo, en el segundo se aborda la noción de interculturalidad desde un conocimiento situado, para así integrar el tercero apartado en el cual se analizan las prácticas sociales que se han realizado en las comunidades indígenas en pro de la salud de sus ciudadanos y enfrentar al virus a partir del análisis de riesgo.

Este ejercicio sin precedentes en las comunidades indígenas respecto al cuidado de la salud a inicio de siglo y de década, nos orilla a revalorar las culturas originarias, los saberes que se han desechado por siglos en aras de una ciencia que “todo lo puede”, y que ahora vemos que su conocimiento no lo es todo, sino que hay otros elementos que pueden colocarse como mecanismos de defensa ante una pandemia que se ha caracterizado como letal. Al menos eso han demostrado los datos hasta esta primera fase y de trabajo de campo realizado en el año 2020 en México, en el

pueblo amuzgo de Guerrero, el cual iniciaba una preparación en su historia y en la cual cada persona enfrentaría de acuerdo a su idiosincrasia, alimentación, prácticas sociales del cuidado de la salud a la mortal pandemia en México.

Digo mortal por el número de fallecidos a nivel nacional hemos perdido los mexicanos al día de hoy 10 de junio del 2022, 339, 101 mexicanos, de los cuales 38.48% son mujeres y 61.52 % son hombres. De este grupo de fallecidos, el mayor rango impactado a nivel nacional se encuentra entre 50 a 70 años en hombres y en mujeres de 60 a 70 años de edad (<https://datos.COVID-19.conacyt.mx/> consultado el 10 de junio del 2022). Estos datos nos refieren a una población todavía activa.

En nuestros municipios amuzgos de Guerrero tenemos el mayor número de fallecidos con 105, desagregados por sexo tenemos en un rango de 55 a 79 años y en menor medida a las mujeres en edades de 45 a 79 años; esto para el municipio de Ometepec, seguido con 15 en Xochistlahuaca y Tlacoachistlahuaca con 9 defunciones de acuerdo a la página del CONACyT que registra dichos datos (<https://datos.COVID-19.conacyt.mx/> consultado el 10 de junio de 2022).

Ante esta situación, como podemos ver de acuerdo a los datos de los decesos, el número de casos es muy bajo respecto a otras comunidades o municipios y aquí es donde empiezan los cuestionamientos, ¿qué sucede?, ¿cuáles son

las estrategias que han desarrollado?, ¿cómo se cuidan?, ¿dónde lo aprendieron?, entre otras preguntas. Porque revisando textos, foros, conversatorios, etcétera, se ha señalado que el impacto ha sido bastante fuerte y que la **pandemia** está cambiando la vida de las personas en las comunidades, ya que algunos presentan altos contagios y los está llevando a niveles de violencias desmedidas que se han incrementado en tiempos de confinamiento. Quiero aclarar que esto sucede mayoritariamente en municipios con población originaria, que traen ya desde antes de esta contingencia un movimiento social en defensa del territorio. Y que, aún con la pandemia, algunas mineras han seguido trabajando y esto ha llevado a que se contagien miembros de las comunidades, esto lo detectamos en trabajo de campo con comunicadores en defensa del territorio de Oaxaca, dentro del proyecto violencias estructurales del cual soy participante.

Es importante señalar que las actividades tradicionales propias de nuestros pueblos, se desarrollan en espacios al aire libre, con sana distancia como marcaba la política de salud en el país en 2020, pues se trabaja con las familias básicamente en el campo y la artesanía De manera que coadyuva a su cuidado, mientras que en una minera la dinámica de trabajo es otra, va desde el transporte a la minera. En donde los cuidados no se supervisan y controlan la sana distancia. Si bien se habían prohibido actividades no esenciales aquí vemos ya una violación a esta norma y ¿quien

regula?, es la pregunta que surge, por eso ahora los debates ante el incremento de casos si se cierran los restaurantes o no en las ciudades; pero en lo rural quién regula, esto acontecía en las primeras fases de la pandemia en México; hoy los casos se están incrementando aunque el gobierno de México diga que ya se vacunaron todos y las medidas se hayan diluido y quedado en manos de la población.

Este análisis se sitúa en un entorno rural, marginal, con una población indígena con una organización tradicional y en el caso de los Amuzgos de Guerrero sin actividad minera, en el contexto de su vida cotidiana en el momento de la pandemia, pero, en defensa del territorio por el cuidado del agua. Este escenario fue el que me llevó a reflexionar sobre el enfoque de la interculturalidad como un mecanismo para el cuidado de la salud integral de los pueblos originarios.

## Metodología

El presente estudio se construye a partir de una metodología que busca construir un diálogo intercultural, con énfasis en un análisis horizontal de los diversos elementos que integran un problema social, con la intención de complementar los saberes de la cultura propia con la cultura del contexto estudiado en una dimensión de complejidad.

En este sentido, para la sistematización de la información se utilizó una metodología de análisis de riesgos, creada por la ONU y adecuada por Reyes (2020), la cual se puede



entender a partir de una fórmula matemática abordada desde un análisis cualitativo, en donde la relación entre las dimensiones da

como resultado el riesgo en que se encuentra la comunidad:



**Figura 1**

*Metodología de análisis de riesgos*

Reproducido de Reyes de la Cruz, V. G. (2014:4). Estrategias para la prevención de riesgos. UABJO/CONACYT, Oaxaca, México.

La amenaza es cuando reconocemos indicios físicos, sismológicos o emocionales de que algo malo está por suceder, en el caso que abordamos hoy, la amenaza se traduce en el virus del COVID-19 y las manifestaciones que genera por sí mismo en el tema de salud.

Las vulnerabilidades están relacionadas con la población en el grado que las personas pueden ser susceptibles a las pérdidas materiales, daños a las familias ante la pérdida del empleo, la saturación por las actividades en las comunidades, sufrimientos que pueden estar relacionados al grupo de edad, pues los niños y jóvenes que ven afectadas sus formas de relacionarse en edades clave. El confinamiento y la educación remota construyen un estrés en ciertos estudiantes y en las que desarrollan mecanismos para relacionarse entre unos y otros de acuerdo a los géneros y el impacto por

muerte repentina que provoca la enfermedad. En este caso, la población indígena amuzga se relaciona con los elementos de la comunidad que, desde la perspectiva urbano-occidental, se significan como debilidades al no contar con hospitales, médicos, ambulancias, medicinas, carreteras, lugares cercanos para proporcionar atención, lugares de intercambio comercial para la satisfacción de sus necesidades básicas, entre otras.

Las capacidades son aquellas que se desarrollan en relación a distintas condiciones; en lo físico-material, en la organización de las comunidades y en el ámbito de las actitudes y las motivaciones. Respecto a nuestra comunidad, además de fungir como una solución a las vulnerabilidades observadas, se potencia desde la perspectiva de la comunidad como una fortaleza o una característica que

permite una vida encaminada al bien en y para la comunidad. Que desde la perspectiva de los pueblos originarios marcan otras lógicas para su interacción y como hemos visto, el cierre de comunidades ha coadyuvado para que el virus no ingrese a la población, pues sin la movilidad se disminuye el riesgo.

Como puede irse notando, esta metodología implica una conexión entre dos perspectivas, la primera que proviene de estructuras globalizadas e históricamente hegemónicas respecto al cuidado de la salud; con una segunda que requiere un esfuerzo por comprender la cosmovisión de otras culturas, en este caso la de la etnia de los Amuzgo, en Guerrero.

Finalmente, el riesgo es el despliegue de conclusiones de un balanceo de las tres variables antes mencionadas, mediante un análisis cualitativo. Así, este riesgo busca reconocer las preocupaciones de ambas culturas, permitiendo que las acciones que pudieran generarse a partir de este tipo de estudios, como políticas públicas o acciones sociales; vayan acorde a los intereses y preocupaciones de ambas culturas y sobre todo del cuidado de la población.

Para el análisis cualitativo se consideran las entrevistas realizadas dentro del proyecto “Los amuzgos de Guerrero ante el COVID 19: enfrentamiento de la fase 3 y el reforzamiento sanitario, económico, social, familiar y político pospandemia” con financiamiento CONACYT dentro de la “Convocatoria

2020-1 Apoyo para proyectos de Investigación Científica, Desarrollo Tecnológico e Innovación en Salud ante la Contingencia por COVID-19” coordinado por el CIATEJ y del cual fui participante; en este estudio se aplicaron un total de 64 entrevistas abiertas a través de actores clave en estas comunidades amuzgas de Guerrero, de las cuales utilizamos pseudónimos para proteger la identidad de los entrevistados. Aquí ponderamos las categorías de salud, educación y comunidad tanto en la variable de vulnerabilidad como en la de capacidades. Dentro de estas categorías se fueron desplegando diversas subcategorías de acuerdo a los fragmentos de las entrevistas, relacionándolas entre sí, mismas que coadyuvaran en la explicación de nuestra premisa de la cual se parte que ante la pandemia, el reconocer su potencial de conocimiento herbolario y medicina tradicional, más sus prácticas sociales ante la marginación social, la interculturalidad les permite retomar lo que viene de fuera para fortalecerse con lo que se tiene al interior de las poblaciones amuzgas de Guerrero, mismo que también sucede en otras latitudes como las de Oaxaca, desde el contexto en el cual se escribe este documento y que esto puede ser replicable para entender y comprender las lógicas comunitarias, basadas en otras epistemes. Dar paso entonces a un diálogo intercultural, sanitario y de cuidado de la población en su conjunto. Porque la vida es sagrada, como lo es la naturaleza y la madre tierra, somos un continuum. Por eso a continuación trataré de



abordar una dimensión intercultural en este sentido del cuidado de la salud.

### **A qué le llamamos interculturalidad en tiempos de pandemia**

Si bien hemos escuchado hablar del concepto de interculturalidad desde una perspectiva de la educación, los movimientos sociales, las perspectivas de género, todos ellos están relacionados a cómo pensarnos desde otras formas de conocimiento que nos permitan entendernos y en la que los diferentes constructos que realizamos tengan impacto en nuestras formas de relacionarnos y construirnos como sujetos sociales.

Hoy en día ante la pandemia, el reconocimiento de otros saberes y estrategias que fortalezcan las capacidades de nuestros pueblos nos pueden ayudar a mitigar el efecto, así como a disminuir los riesgos de contagio de una forma otra de pensarnos y no de las formas que la política pública del cuidado de la salud nos ha marcado. Pues todos y todas hemos vivido ya a estas alturas los riesgos que enfrentamos no sólo como pueblos originarios, sino como humanidad en la que pueblos originarios, afromexicanos, mestizos y todas las razas del mundo nos vemos involucradas.

Construirnos en el reconocimiento de los riesgos que tiene esta pandemia nos permite retomar lo que nos hace fuertes, tales como son nuestras capacidades que nos dotan nuestras culturas y que dentro de un devenir histórico se ha enfrentado una serie de

enfermedades en las cuáles se ha sobrevivido. Si bien la ciencia médica ha tenido sus avances, hoy en día se encuentra limitada y por ello, los altos niveles de mortalidad que se han vivido en el mundo y particularmente en México, se dice que esto es parte de los excesos que como sociedad hemos tenido y que se enmarca dentro de lo que es el cambio climático. Enfermedades sin precedentes en nuestra historia como humanidad y con un alto nivel de contagio como resultado de la implementación de políticas económicas que favorecen el intercambio comercial y no la salud de los ciudadanos en la lógica de no enfrentar una crisis económica. Lo cual, es contradictorio y poco ético. Pero esta es la forma en cómo ha venido operando nuestra sociedad, de tal manera que las condiciones de desigualdades que enfrentamos son cada vez más, en donde se nos ha llegado a señalar por especialistas que son pocos los grupos que manejan las economías globales, basadas en el extractivismo, los agronegocios, las hidroeléctricas y que consistentemente violan los derechos conquistados por las organizaciones étnico-políticas; por tal motivo, para este caso se busca analizar la problemática de la salud desde, con y para las personas indígenas que habitan las áreas rurales. A ello se añade que la crisis actual que experimenta esta situación de salud, a raíz de la emergencia generada por el avance de la pandemia por la COVID-19 en todo el mundo y de las opciones gubernamentales en favor de modelos únicos y centralizados de Salud, que no solo riñen con la gran diversidad de situaciones y contextos a

los que hay que responder, sino que también ponen en evidencia la tentación de regreso a un monoculturalismo, acallando las formas otras del cuidado de la salud, como aquellas que han desarrollado altamente los pueblos originarios y que dentro de su cosmovisión introyectan a la salud como un elemento central dentro de sus formas de concebir al mundo. Pues una persona sana interactúa no sólo con las demás personas, sino con el medio ambiente y sobre todo con una energía cósmica.

En este sentido, es cuando se hace necesario mirar esas formas otras que permiten analizar las prácticas culturales de salud y las formas holísticas de tratarla, mismas que integran lo psico, bio y sociocultural, que nos permitiría contribuir a la generación de conocimientos y la creación o fortalecimiento de proyectos de salud alternos, así como a la formación de expertos indígenas, criollo-mestizos y afrodescendientes en el campo de una interculturalidad transformativa que sitúe los diversos planos de la multietnicidad en un horizonte de una nueva praxis social que trascienda la coexistencia entre pueblos y colectivos diferentes y, avance hacia una verdadera convivencia democrática, construida por todas y todos en una acción cotidiana comprometida con el respeto por la diversidad y que asume la complementariedad como valor, de forma transversal en los sistemas de salud con mirada intercultural. Elementos que han quedado fuera de la disciplina porque siempre se piensa que la ciencia es la única que genera los conocimientos y los medicamentos

alópatas que provienen paradójicamente de las plantas que en la mayoría de las veces proceden de estos lugares marginales, sólo que no son mercadológicamente rentables para las grandes farmacéuticas. Por ejemplo, en México y varios países se han realizado muestreos de fórmulas, pero también de placebos que nos dice que el cuerpo humano reacciona ante diferentes situaciones como un regulador en tanto tiene el estímulo deseado para controlar la enfermedad, estos experimentos no sólo se han realizado ahora con la pandemia, sino que llevan años trabajándose con enfermedades como cáncer principalmente, de acuerdo a varias investigaciones realizadas en Estados Unidos.

Estos saberes que ha recuperado la ciencia y que ha medido y probado, es lo que las comunidades indígenas trabajan a nivel de las cosmovisiones de sus poblaciones y los niveles de conexión emocional que provocan sanidad en los organismos, porque están vinculados a procesos de espiritualidad y de totalidad. Cuestiones que la ciencia había separado, para su mayor comprensión dijera Koscic en su obra de la Totalidad Concreta, pero que hoy nos interpela para dialogar y construir nuevas rutas en la forma de cómo tratar al sujeto de la salud y como vincular sus contextos para darle un tratamiento holístico.

En este camino, dos aspectos clave de preocupación en este capítulo son el diálogo interepistémico entre los saberes comunitarios de la salud versus ciencia occidentalizada, puesto que el contexto que analizamos es



construido desde otros referentes; y la visión de la salud occidentalizada es otra forma de construir una perspectiva de salud. En este sentido, la forma en cómo se ha trabajado la salud, que como ya vimos ha costado muertes, no de uno ni de dos sino de miles de mexicanos que equivalen a números de familias afectadas y hasta familias desaparecidas, en lugares donde el contagio ha sido masivo; por lo que vale la pena analizar y ver cuáles son esas prácticas cotidianas que han realizado los grupos étnicos en condiciones de desigualdad social y que les ha servido como mecanismos para enfrentar esta situación mundial en una primera fase.

Existen muchos conocimientos que en el devenir histórico de la medicina han enriquecido las formas otras de procesos de salud, tal como los médicos y las parteras, la medicina comunitaria en diálogo con la medicina alópata, y que ahora esto les ha redundado en beneficios para tratar la pandemia. Pues en las comunidades Amuzgas de acuerdo al trabajo de campo han combinado la herbolaria con la alopatía para enfrentar al COVID-19.

Desde el horizonte de la descolonización, estas nuevas formas de construir y reconstruir conocimientos posibilitarán también la formación de los nuevos enfoques alternativos que transformen y construyan nuevas relaciones sociales alineadas con la justicia social y la Vida para el Bien Común que es lo que subyace en el pensamiento de los pueblos, no la ganancia por la mercancía, son tiempos

de pensarnos globalmente pero de actuar localmente y sobre todo cuando se trata de la salud de nuestros seres queridos en una situación de vida o muerte.

Por tanto se entenderá en éste documento a la interculturalidad como una dimensión metodológica que nos permite comprender un diálogo ontológico-epistemológico entre dos formas de construir al mundo, uno desde la ciencia occidental marcada por un positivismo radical que no permite ver la integración del ser humano como una construcción sociocultural, biológica y espiritual que cohabita en un territorio con un potencial desarrollado por las capacidades que le proporciona la comunidad en la cual se construye como parte de una interculturalidad viva ante la necesidad emergente de salud.

En este sentido, se busca dejar de lado, el contexto de colonización, como es el caso de América Latina en la que la investigación científica históricamente ha sido realizada desde enfoques y metodologías disciplinares; en línea con la lógica eurocéntrica de producción de conocimientos, a diferencia de cómo opera la construcción de conocimientos entre otras sociedades. Históricamente, la colonización del saber, del ser, del hacer y el racismo derivado de ello ha incidido en qué en este tipo de investigación, las epistemologías y epistemes de los pueblos indígenas, campesinos y afrodescendientes hayan sido ignoradas, situación persistente en la práctica médica actual. Por ello, las personas y comunidades indígenas son concebidas como meros

objetos de conocimientos, y los procesos de construcción y reconstrucción del saber propio son relegados y marginados. La investigación adquiere así un sentido y práctica extractivistas que denotan su carácter colonial.

Frente a esta situación, la investigación en el campo de la salud y en contextos multiétnicos como los anotados, busca develar nuevos conocimientos y metodologías, que permitan una mejor descripción, comprensión y explicación de las complejidades que presentan los escenarios de diversidad social y cultural de los pacientes y médicos, de pueblos indígenas, comunidades étnicas y demás poblaciones. Todo ello, a partir de una mirada muy concreta desde los Amuzgos de Guerrero en México y desde un enfoque de riesgos que permite valorar como se ha mencionado la vulnerabilidad y las capacidades ante una amenaza. Por lo que a continuación se abordarán las prácticas sociales de la comunidad.

### **Prácticas sociales a partir del análisis de riesgo**

Como se ha señalado líneas arriba, el análisis de riesgo nos permite tener un acercamiento a las condiciones de vulnerabilidad de una población si la vemos de manera integral y dando cuenta de sus capacidades para enfrentar una amenaza como lo es hoy la pandemia del COVID-19. Por lo que a continuación se exponen las dimensiones analizadas, tales como amenaza, vulnerabilidad, capacidades y el análisis del riesgo.

### **Amenaza**

Al aplicar esta fórmula de Riesgos, la amenaza es el primer elemento que debemos de identificar y ver de qué manera afecta a la población Amuzga. Siguiendo la línea metodológica, lo que hoy afecta no sólo a las comunidades de los pueblos originarios sino al mundo entero es la pandemia de COVID-19 a causa del SARS-CoV-2, de la que su evolución ha sido registrada por la Organización Mundial de la Salud, Organización Panamericana de la Salud (OMS, OPS, 2020), iniciando como una neumonía de la que se desconocía la causa, anunciada el 31 de diciembre del 2019 por la República Popular China. Posteriormente, se identificó como un nuevo coronavirus el 9 de enero del 2020; el 30 de enero se convirtió en Emergencia de Salud Pública de Importancia Internacional (ESPII); el 11 de febrero se abrevia el padecimiento “enfermedad por coronavirus 2019” como “COVID-19” y el virus “coronavirus 2 del síndrome respiratorio agudo severo” como “SARS-CoV-2”; el 11 de marzo se declara la pandemia y el 31 de julio se reafirma la emergencia; para el 9 de julio se anuncian los co-dirigentes del Grupo Independiente de Expertos en Preparación y Respuesta ante Pandemias (IPPR por sus siglas en inglés) para evaluar la respuesta mundial a COVID-19, siguiendo con una resolución aprobada en mayo por la Asamblea Mundial de la Salud.

De acuerdo a datos de la OMS (2020), al 11 de noviembre del 2020, se tenía una mortalidad a nivel mundial de 1.26 millones de personas





y para México de 95,225 fallecidos. Para el caso de México, las comorbilidades principales que ponen en riesgo a las personas son la hipertensión, obesidad, diabetes y tabaquismo (Gobierno de México, 2020a); como condiciones de vulnerabilidad se encuentran también el embarazo, latencia materna, enfermedad pulmonar, asma, enfermedad cardiovascular, enfermedad renal, estados patológicos con tratamiento inmunosupresor, infección por VIH, cáncer y la combinación de comorbilidades que cumplen valor de vulnerabilidad (Gobierno de México, 2020b).

Ante esto, la comunidad comenta que la población más afectada son los adultos mayores, pero además existen enfermedades que agravan la situación pues hay quienes tienen enfermedades crónicas, siendo las principales en el estado de Guerrero: hipertensión, diabetes, obesidad y tabaquismo (Gobierno de México, 2020a). La zona Amuzga que abarca Xochistlahuaca, Zacualpan, Ometepec y Tlacoachistlahuaca, presenta como principales comorbilidades las mismas que en el país, integrando el asma en vez de tabaquismo en Ometepec. Por otra parte, los entrevistados señalan que la infección en la población ha cobrado la vida de varios a raíz de esta situación, sobre todo en gente mayor.

Si bien no todos los decesos se han confirmado mediante una prueba de COVID, los síntomas se asemejan: "... nadie puede asegurar que fue de COVID, sino que hablando con sus hijos que les dicen los doctores que si fue eso por los síntomas que presentaron" (Entrevista

Said, septiembre 2020). Los médicos de la zona no pueden confirmar esta situación en varios casos debido a que la población ha evitado acercamientos con los centros de salud: "decían que si iban al hospital los íbamos a inyectar y los íbamos a matar..." (Entrevista David, septiembre 2020); "por temor a que han escuchado rumores de que, si ellos se enteran, avisan allá y vienen y te inyectan y con esa inyección matan, entonces la gente por temor a que pase eso prefiere no decir..." (Entrevista Pedro, septiembre, 2020). Sin embargo, su historial médico y los síntomas anunciados indican probabilidades altas de haber sido contagiados. Así, aunque no se realicen la prueba, las instancias de salud o el estado las determinan como COVID: "hay certificados que podrían decir otra causa de defunción, pero ya con el resumen la jurisdicción la dictamina junto con el estado y van cambiando los diagnósticos finales" (Entrevista David, septiembre 2020).

Aquí podríamos concluir de esta primera aproximación que hace mucha falta difusión y comunicación asertiva por parte de las diferentes instancias de salud y autoridades encargadas para dar cuenta de la amenaza que se enfrenta en las comunidades. Si no se maneja como amenaza se cae en la desinformación y relatos como los que se señalan líneas arriba por parte de los pobladores.

### **Vulnerabilidades y capacidades**

En estas dimensiones, desde la perspectiva de la población donde se incluyen médicos

y maestros, hay un apoyo mínimo en el área de salud, falta de medicamentos, los médicos no fungen como traductores y hacen falta más médicos que puedan atender a toda la población. La distancia es una característica que influye también en la atención médica pues se habla de la necesidad de traslados. Sobre las instalaciones hace falta tanto espacio como equipo para atender a los pacientes.

Sobre el apoyo mínimo que se percibe en la capacidad médica hubo quien, por lo mismo, considera que existe discriminación, al respecto señalan: “no hay confianza con los médicos porque no los tratan bien, los discriminan, no les dan atención pues que ellos piensan que deben de dárselos” (Entrevista Eduardo, septiembre 2020). Esta percepción de la población se basa justamente en la forma en cómo se ha enseñado al médico desde una perspectiva que no le permite dialogar con ese otro que trae prácticas sociales diferentes y luego tienden a discriminarlos como lo señala el entrevistado y esto redundando en una mala atención por parte del sector salud.

Un detalle más es que la población misma reconoce que prefiere no atenderse por diversas razones, entre ellas que no tienen el hábito o el interés, por desinformación, incredulidad ante las instancias de salud y ante el COVID-19, por temor, recursos económicos o por ponderar las creencias comunitarias, lo cual al parecer tiene mayor peso. En este sentido, vemos como la comunidad privilegia las prácticas comunitarias de salud, vinculadas a una medicina tradicional, mismas que les

proporcionan seguridad y mayor cohesión social, pues comparten creencias y dialogan entre ellos sobre sus síntomas y cuidados.

Entre los cuidados alternativos a la medicina occidental se encuentran los tés de diversos ingredientes, en especial con jengibre:

La gente está diciendo “nuestra medicina es mejor que en el centro de salud o con el médico, no se necesita ir, con que te tomes eso te curas”, entonces como que la gente le tiene fe al jengibre en vez de la medicina (Entrevista Silvia, septiembre 2020).

Una cuestión fundamental es la confianza que tienen en su medicina tradicional y la forma en cómo la han estado combinando con la medicina alópata, tal como señalan de mezclar el paracetamol o Alivias. Sin embargo, consideran que es importante tener un centro médico COVID, lo cual habla de la responsabilidad que asumen, por lo que se realizaron adecuaciones para poder atender a la población con COVID-19. Un entrevistado señala: “desde el mes de marzo empezamos a trabajar con la reconversión del hospital de Ometepec como hospital COVID” (Entrevista Erik, septiembre, 2020).

Algo que se ha mencionado en la ciudad como en la zona rural, también emerge aquí con los Amuzgos, ven la pandemia como una relación con la naturaleza y las formas en cómo sienten que ya está cerca de ellos, por ejemplo, un entrevistado menciona:



Luego yo sentí que si iba a llegar porque había como neblina de aquí al cerro; tardó como tres días y se apareció ... yo pensé que esa era la enfermedad que llegó, porque cuando llegó eso luego, luego empezaron los rumores que ya hay esa enfermedad aquí (Entrevista Ana, septiembre 2020).

Si bien hay preferencia por las indicaciones comunitarias, hay también quienes buscan seguir las recomendaciones a nivel nacional de manera preventiva para atenderse: “cuando fueron más fuerte los malestares asistí a un doctor. Fui al centro básico comunitario, cumpliendo la sana distancia y usando cubrebocas” (Entrevista Carlos, septiembre 2020). Aquí vemos la combinación de medicina tradicional y alópata, porque ellos se dan cuenta que la situación no está bien y ven cómo llegan los cadáveres, por ejemplo, se señala: “hay ciertas personas que no los tocan porque del hospital mandan embolsado el cuerpo y a veces algunos los que entienden lo entierran luego o si no les dicen a los del área del COVID que los entierren” (Entrevista Antonio, septiembre 2020).

De acuerdo a los datos proporcionados por el Gobierno de México (2020b), al 1º de diciembre del 2020 en la zona de estudio amuzga había al menos 41 defunciones en total, de las cuales 4 se presentaron en Xochistlahuaca, 36 en Ometepec y 1 en Tlacoachistlahuaca. Cabe mencionar que el mapa nacional no deja ver los fallecidos en Zacualpan debido a que se encuentra dentro

del municipio Atoyac de Álvarez y no hay datos de zonas geográficas más específicas. Este diálogo constante entre la medicina alópata y la tradicional o herbolaria, se ve reforzado con las prácticas que los pobladores asumen y cómo van generando mecanismo para apoyarse y utilizar las dos forma de tratamiento, mismas que señalan les ha dado resultados. Pero esto no se presenta de manera aislada, sino que se vincula a los procesos formativos de la comunidad y que fortalece su posicionamiento frente a la pandemia.

Una realidad que vale la pena señalar aquí y que muestra la forma en cómo se organizan en la comunidad para enfrentar la pandemia, tiene que ver con la educación, tema que ha generado también polémica en el ámbito nacional y que aquí no es la excepción. Aunque existen personas que cuentan con equipo tecnológico en las comunidades como los Amuzgos. La mayoría no tiene el acceso que pudiera necesitar para llevar un seguimiento como se ha pensado y llevado a cabo a nivel nacional y al respecto, la educación sugerida al ser generalizada, no contempla este contexto específico:

Alguna vía de acceso a la televisión y a las clases que la secretaria está programando no son clases que van a responder a las características lingüísticas y culturales de nuestros niños, entonces no tiene sentido aun habiendo señal de televisión, los contenidos y la forma de abordar los contenidos no van a abordar a las necesidades y características de nuestros

niños, no van a aprender lo que necesitan saber (Entrevista Eduardo, septiembre 2020).

Sobre este punto, no es lo mismo tener un teléfono inteligente que poder utilizarlo como herramienta para el aprendizaje, la falta de internet es un impedimento. Además, como en el resto de la comunidad académica, hay un desequilibrio en la actividad docente por lo inesperado de la contingencia y los cambios drásticos que se requirieron. Aunado a esto, hay quienes perciben a los profesores sin actitud de querer trabajar en la educación básica. En los esfuerzos por superar la brecha digital, los maestros han realizado visitas a las casas u organizado una dinámica en la que las madres y padres de familia fungen como intermediarios para la educación de sus hijos. Ante esto, cabe resaltar que en su mayoría son las madres quienes asisten a la escuela por las tareas de sus hijos:

Tengo como 75 padres, póngale que nomás 5 padres si acaso llegan, el resto son puras mujeres ... Y fíjese que no nomas pasa aquí, yo fui a traer los trabajos de mi hija en Xochis, fuimos puras mujeres, yo no vi ni un varón ahí (Entrevista Judith, septiembre 2020).

Por otra parte, también expresaron que la misma familia apoya la educación de los más pequeños del hogar: “entonces si tienen hermanos mayores que van en telesecundaria o en sexto año pues son los que ayudan a los chiquitos, así van avanzando un poco los

niños” (Entrevista Judith, septiembre 2020). Un problema que se presenta en la comunidad es el analfabetismo en las madres y padres de familia, lo que afecta la estrategia de los maestros en la que esperaban apoyarse de ellos para hacerles llegar las tareas y ejercicios a sus hijos:

Y claro, llegan los papás, pero los papás no están alfabetizados y entonces uno les entrega los trabajos, yo les explico “mira este es un trabajo así, le vas a decir a tu hijo que se hace así y así”, pero llegan después ... y dicen “híjole maestra no lo hizo mi hijo, se me olvidó esta parte decirle” y así muchas actividades no lo hacen, ... Otros porque sus papás les explican, si son sumas pues no entienden (Entrevista Judith, septiembre 2020)

Esta situación del analfabetismo en las comunidades indígenas influye también en no poder informarse sobre el COVID-19 con materiales escritos. No obstante, esta parte de difusión ya sea por medio de perifoneo o a través de la radio, no la consideraron las autoridades locales.

Por otra parte, las niñas y los niños dejan las actividades escolares por apoyar en las actividades de sus familiares:

Ellos ven esto como una oportunidad para que sus hijos los ayuden a ellos en las labores del campo, entonces se los llevan al campo, los ocupan y les dejan una minina parte para poder hacer su



trabajo de la escuela (Entrevista Eduardo, septiembre 2020).

Por tanto, la educación la siguen impartiendo las familias en la vida cotidiana y en un marco comunitario, porque es en la vida cotidiana donde las familias reproducen sus prácticas culturales y del cuidado y enseñan a los hijos e hijas a contextualizar sus conocimientos en la realidad que ellos viven y que son sus lugares de enunciación marginal.

En este sentido, hay contenidos que se abordan y que tienen que ver con elementos originarios como la lengua, el campo y el tejido. Se observa también que hay familias que le dedican más tiempo que otras a la educación de sus hijos: “a pues mira, ahí está su pizarrón ... nosotros lo hicimos para que estudie, y estamos poniendo dibujos para que ubique ... DE: ¿y quién le ayuda? M: todos, la mamá, yo, mi hija” (Entrevista Ana, septiembre 2020).

Esta forma de generar los conocimientos y de apoyo mutuo es característico de las comunidades indígenas, pues es a través de la convivencia que se crean los aprendizajes y por supuesto, las generaciones mayores forman a las nuevas; en el ámbito escolar, se reproduce con quienes están formados, por ejemplo, los jóvenes apoyan a sus hermanos menores. Estas actividades, aun con la brecha digital, les imprime una forma de construirse como comunidad y refuerza su manera de pensarse frente al mundo, les da sentido de su acción social y eso es un elemento que reduce la vulnerabilidad y se convierte en

una capacidad. Así como en la educación y la salud hemos visto su actuar, en el ámbito de la vida comunitaria no es la excepción. La comunidad se vio obligada a sujetarse a las disposiciones de gobierno en las figuras del Ayuntamiento y la Secretaría de Salud en cuanto a la suspensión de actividades y la cuarentena, lo cual afectó a la economía de la población en diferentes vertientes. Entre ellas se encuentran la disminución de ventas del comercio que se vinculaba con sectores externos; la devaluación de productos debido a la baja en ventas; algunas dificultades alimenticias por la inflación de productos externos; la escasez monetaria, en especial de quienes se enfermaron y dependían de un empleo, que además se dedican a la artesanía; y de los que elaboran pirotecnia conocidos como cueteros y que se utiliza mucho en las fiestas comunitarias o celebraciones especiales tales como bodas, bautizos, entre otros.

Por otra parte, la pandemia por COVID-19 está impactando en la producción de alimentos y la forma en cómo les llega la escasez de alimentos, algunos por cierre de los comercios y otras por la afectación en la cadena de distribución, así como la falta de recursos para adquirirlos.

Desde otra perspectiva, los resultados encontrados no difieren mucho del estudio nacional en cuanto a que no se vislumbra una planeación comunitaria ante esta contingencia. En este sentido, ambos estudios coinciden en que estas comunidades se benefician de la producción y consumo de alimentos

a nivel familiar o comunitario. A pesar de las dificultades económicas que se describen en las entrevistas, la misma comunidad se apoya comprando su propia producción, por ejemplo, comentan: “pues yo como lo que hay aquí, se acostumbra tener gallinas o guajolotes. No traemos carne de afuera, uno come lo que cultiva...” (Entrevista Eugenio, septiembre 2020); en la venta de artesanías se señala lo siguiente:

Mi prima que fue a la escuela, es contadora, nos ayuda ...si yo mando un paquete aquí a Morelos o a Oaxaca sale en 200 pesos. Ahora si yo voy a Fedex no va a costar 200 pesos, va a costar más. ...  
M: si, tenemos como un grupo, no vendo yo sola, somos 15 artesanas...

Hay mucha artesana que teje y los domingos ... Cuando yo tengo dinero ... yo compro el precio que ellas digan ¿por qué? Porque yo sé cuánto tiempo cuesta hacerlo ...ajá los vendo, pero tampoco le puedo elevar el precio (Entrevista Ana, septiembre 2020).

Algunas personas se apoyan también de las redes que han construido hacia afuera de la comunidad:

Conozco algunas señoras y señores que son maestros, ... le mando mensaje “oye no he vendido nada de mis piezas, estoy muy triste porque no sé de dónde va a salir para comer”, ... y me dice “mándame la foto, yo busco la manera de cómo vender aunque sea una pieza”, “o si no

yo compro una pieza para regalo” y así andábamos, una pieza al mes, dos piezas al mes. (Entrevista Ana, septiembre 2020)

Dentro de la actividad laboral se manifiesta la recuperación de saberes en contraposición con las posibilidades que pudieran ofrecer otras estrategias desvinculadas de la comunidad y que para esta situación hubieran generado mayor conflicto, tal es el caso de quienes se dedican al tejido:

DL: ¿hubo problemas para conseguir otras cosas que normalmente tú utilices?

M: no porque el tinte natural yo lo hago, aprendí a teñir hilo de la corteza de palo, de fruta de hoja también, hay hoja que antes no sabía que da color; desde chiquita yo jugaba con la frutita de ese árbol, pero no sabía que daban color (Entrevista Ana, septiembre 2020).

En este mismo sentido, se encuentran quienes fabricaron cubrebocas para sus propias familias o personas que trabajan medicina tradicional, formados por personas de la misma comunidad.

Por su parte, las acciones de gobierno que logran vislumbrarse, tales como pruebas gratuitas de COVID-19, apoyo con despensa, apoyo a músicos con la creación de un disco, seguimiento de programas de apoyo existentes, brigadas de salud; llegan a beneficiar en cierta medida a la población. La población, aún con las acciones que buscaban ser implementadas, mantuvieron dentro de sus



actividades el trabajo en el campo, el comercio, actividades culturales, religiosas, y movilidad entre las mismas comunidades cercanas, pero cuidándose de manera integral, muchas se cerraron para no verse afectadas y mantener su dinámica comunitaria normal. Esto es parte de cómo ellos construyen sus conocimientos y prácticas sociales que se vinculan a sus epistemologías. Es decir, formas de concebir el mundo.

Respecto al trabajo desde casa aquí no parece viable por las exigencias de equipo tecnológico, tal es el caso de quien trabaja en un área administrativa: “no tengo las herramientas necesarias, no cuento con impresora, fotocopidora, tinta, etc. no se podían sacar cosas del ayuntamiento porque hay muchas cosas inservibles. La computadora, la cámara y audífonos, es mío” (Entrevista Carlos, septiembre 2020). Esta situación es la de muchos a nivel estatal, nacional y mundial que hablan de que ante la pandemia hemos puesto de nuestro salario para hacer el trabajo, lo cual, trae otras implicaciones al momento de tomar las acciones restrictivas que marcaron los gobiernos.

Otro tema fue la defensa del territorio representado en las acciones tomadas por la comunidad misma, posteriores a las de gobierno, para poder continuar con las actividades propias de la comunidad, así como para reactivar la economía. En este sentido, se recupera la visión de una familia de la comunidad:

Entonces ayer se dio un caso, digo antier, la Secretaria de Salud convenció a una familia para llevar su enfermo a Ometepepec, pero ayer lo fueron a sacar sus familiares... (Inaudible) se arrepintieron pues y sacaron a su familiar el día de ayer porque dijeron que, si se va a morir pues mejor que muera en casa, y así hay cuestiones que podemos encontrar en la comunidad (Entrevista Eduardo, septiembre, 2020).

Esta perspectiva deja ver los elementos de la vida que están colocando como prioridades, pues el hecho de que salgan de la comunidad por un enfermo provoca que otros se arriesguen y puedan contagiarse. Lo cual provoca tensiones, pero lo que vemos es la confrontación de dos formas de ver la vida que aquí no se pueden reconciliar y lamentablemente no pudimos seguir el caso, para ver si se recuperó con medicina tradicional o falleció. Solo queda latente la tensión entre la forma de pensar de las familias, en una visión más del cuidado integral del enfermo y las autoridades de salud, marcando el aislamiento de sus familiares. Estos son los diálogos interculturales que hay que propiciar, que no comprende la medicina alópata y que orilla a la tensión familiar y que dentro de la cosmovisión de los pueblos originarios prioritario la vinculación familiar y acompañamiento para su enfermo, porque ellos se piensan más bio, psico y socioculturales. Por tanto, desprenderse de la persona y llevarla a internar donde no le puedan apoyar y acompañar hasta su último

momento de vida no tiene sentido. Hoy la pandemia nos ha llevado a colocar estas formas de construcciones de mundos de vida frente a la única forma que la OMS nos plantea y que algunos pueblos no han respetado, por el hecho de que no les parece esta forma de tratar al familiar enfermo.

Por otro lado, estas acciones que nos impusieron desde el gobierno de México provocó que existieran afectaciones también en el plano socio-afectivo al interior de la comunidad donde salen a la luz temas de violencia de género, recaídas en vicios y problemas emocionales, tal como señalan los siguientes entrevistados: “Más que nada en la comunidad amuzga hay mucha violencia cuando se quedan en su casa, la gente provoca violencia de género ... Aquí tal vez existe esa violencia de género, aquí existe el machismo” (Entrevista Antonio, septiembre, 2020); “Tengo una actividad de alcohólicos anónimos ... cerramos el grupo por la situación y mucha gente recayó en el alcohol, recayeron en las drogas ... hay mucha gente con muchos problemas emocionales, problemas de violencia acentuados.” (Entrevista Erik, septiembre, 2020).

Lo que se ve a través de estos fragmentos de las entrevistas es que la comunidad se sujetó a las indicaciones de las autoridades municipales y la guardia nacional, pero no se consideraron las condiciones en las cuales se encontraban; por ejemplo, esos temas de violencia y adicciones. Estos son los efectos no deseados de la política pública y la falta

de atención integral en las comunidades, pues aquí se presentaron dos visiones, las que buscaban realizar acciones de acuerdo a la política nacional y la que buscaba generar mecanismos comunitarios y ser resistentes, esto es a lo que llamo interculturalidad emergente, lamentablemente estos grupos de personas que se encontraban en recuperación al cerrarse los espacios recayeron y eso agrava la situación de las familias, generando un círculo vicioso.

De esta manera las vulnerabilidades y capacidades dan cuenta qué, si bien las familias tuvieron ciertos problemas por la pandemia, también demuestra que existen capacidades desde las visiones propias de la cosmovisión de los pueblos originarios que les permiten reforzar acciones en pro de la comunidad y generar acciones intergeneracionales para suplir carencias o vulnerabilidades de las generaciones mayores o menores. Por lo que me permitiré abordar a continuación los riesgos encontrados que son propios a la pandemia, pues es un evento que no conocíamos y que nos interpele como especie para mirarnos integralmente y con vinculación a la población mundial en el cuidado del medio ambiente, cuidar nuestras prácticas socioculturales y nuestras riquezas, no se colocan en un plano capitalista sino más bien son cualitativas y vinculadas a un territorio como es la solidaridad, vínculos comunitarios, visión integral de la persona y el acompañamiento familiar y comunitario.

## Riesgo





Ante los posibles efectos del COVID-19, donde las emociones podrían acumularse por el encierro según señalan los estudios realizados a raíz del confinamiento; en las comunidades se vive distinto y podría afectar en menor medida, ya que el espacio de interacción de una persona no se limita a una casa sino a la comunidad, lo que permite la interacción con semejantes y con la naturaleza misma. En la comunidad se piensa que en zonas urbanas podrían sufrir más por un encierro más estricto. Las palabras de la directora de la escuela Guadalupe Victoria, permiten pensar que la gestión de emociones es más sólida en una comunidad debido a que tienen la libertad de salir de sus casas y esto permite menos sufrimiento: “G: si, les decía que van solos, aquí no necesitan el acompañamiento” (Entrevista Judith, septiembre 2020).

En este sentido, se puede señalar que es una capacidad creada comunitariamente y que los fortalece, pues las actividades cotidianas se siguen recreando en algunas comunidades ya que no existe movilidad de personas.

Por otra parte, en lo que se refiere a la producción de las artesanías, como es el caso de los Amuzgos de Guerrero, las comunidades se enfrentan a una lucha entre la valoración del trabajo y la baja de la producción para sobrevivir a la crisis económica, al respecto se señala:

...Vi que llegó una muchacha y tenía sus piezas bien bonitas y estaba ofreciendo sus prendas

en 800 y una señora le dijo “yo lo compro en 400”, la mitad del precio

DE: ¿y lo vendió?

M: no, yo le digo que es un precio muy injusto, nomás lo está regalando, están regateando bien feo, “tú dices que vale 800 pero para mí eso cuesta 1000 pesos” (Entrevista Ana, septiembre, 2020).

Hace falta mayor solidaridad por parte de la gente externa a la comunidad, pues son tiempos de apoyo a las actividades que se realizan, para no entrarle al regateo que es una característica de los mercados locales. En este sentido, es importante impulsar redes de apoyo solidario para la compra y venta de productos a las comunidades y fortalecerlas, porque ellas solas no podrán. Esto ya se ha estado trabajando en otros contextos, como el oaxaqueño. Sin duda en términos interculturales en una desvaloración del trabajo del “otro” y una visión de desigualdad social, cuestión que es importante trabajar, pues la interculturalidad no sólo es hacia los grupos marginales como los pueblos originarios, es algo que debemos trabajar todos y todas en todas las latitudes. Solo así podremos revertir, todas las pandemias que existen, no sólo la de salud, sino la de racismo, violencias, corrupción, etcétera.

Un riesgo sin duda, es que las comunidades decidan abrirse totalmente ante las necesidades que no puedan ser suplidas interiormente y eso permita que el virus ingrese, sobre todo ahora que se habla de una cepa más agresiva. Otro

riesgo es que se obligue a las personas a salir de su comunidad para ser atendidos ante posibles síntomas por parte del área de salud que opera en la comunidad y esto lleve a enfrentamientos como los señalamos de la familia que regresó a su familiar internado.

## Conclusiones

Hacer una revisión desde esta perspectiva de riesgo y con enfoque intercultural permite señalar tres cuestiones fundamentales. **Primero**, que la relación medicina tradicional/alópata la están utilizando los médicos tradicionales de las comunidades para generar tratamientos en contra del virus, mientras que, en el área de salud de las diferentes instancias, no se consideran los saberes locales y no se valora lo que se hace, causando una tensión que no genera procesos dialógicos entre estas dos epistemologías (alópata y tradicional) del cuidado de la salud, impactando en la salud de la población. Esto también radica desde la forma en cómo se forma al profesional en las Universidades, es necesario repensarnos desde una manera intercultural y enseñarle al estudiante en medicina que existen otras culturas y formas de pensar que intervienen en los procesos del profesional y que tiene que aprender a leerlos desde los territorios para poder generar un mayor apoyo a las comunidades en las cuales brinda sus servicios.

Se detectó en la comunidad la falta de confianza hacia el personal de salud, pues no se sienten vinculados a su construcción del mundo y

sobre todo porque sienten que desvaloran la naturaleza y en los pueblos originarios su medicina tradicional está muy vinculada como ellos a sus territorios y al mismo tiempo a sus constructos de su sentí-pensar, ya que las plantas se conectan con cada uno de nosotros de acuerdo a nuestro Ser. Por ello, las medidas que se imponían desde el sector salud, no se acataban cabalmente. Mejor se vinculaban a los pobladores que salían de la comunidad y les llevaban información. Un problema es la falta de circulación de información veraz que permita crear consciencia de la situación que implica la pandemia.

Por otro lado, cuando se tiene un médico en la familia, se toman las medidas sugeridas a nivel nacional, independientemente de que se puedan tomar también las de la comunidad y eso conflictúa las relaciones, incluso hay posicionamientos respecto a que se curan en la comunidad (medicina tradicional) y no en las clínicas (medicina alópata). Esto ha ayudado mucho y varios se han recuperado desde sus casas con tratamientos híbrido (medicina tradicional/alópata). Pues ya existen compuestos herbolarios de acuerdo al nivel de los padecimientos, aquí podríamos decir que los sabios de la comunidad se han preocupado por generar un diálogo con la medicina alópata para superar esta situación pandémica y ayudar a la población .

Mientras que la comunidad ajusta su medicina tradicional para enfrentar la pandemia, en la medicina alópata son los mismos mecanismos, y ahora se corre el riesgo que todo sea



dictaminado por coronavirus, exponiendo mayormente a la población. De acuerdo a la percepción de los pobladores y haciendo un gasto mayor por los medicamentos que cada día son más escasos y costosos, exponiendo a su economía familiar que más que moverse en una lógica de mercado se relaciona con una lógica del intercambio y ayuda mutua, movida en el bien común y que sin duda es contraria al paradigma totalmente diferente de la medicina occidental. Lo anterior nos da pauta para pensar en un modelo de medicina emergente en las comunidades indígenas en la que se busca solucionar no cerrándose a sus conocimientos sino recuperando lo que saben y combinándolo con otras formas planteadas como lo es la medicina alópata.

**Segundo,** la construcción por parte de la comunidad de realizar acciones sociales entre ellos, ha fortalecido sus prácticas comunitarias y ha permitido enfrentar la pandemia en esta primera ola de manera menos agresiva, aunque hubo algunos que se dejaron llevar por las recomendaciones del gobierno, sus intereses y alteraron los mecanismos diseñados por las comunidades. En el rubro de educación se enfrentó la brecha digital con apoyo intergeneracional. Es decir, los más grandes apoyando a los pequeños en las actividades de la escuela y le imprimieron un nuevo sentido en su vida cotidiana; aún ante la desmotivación de los profesores, esto es una capacidad que suma para el desempeño de niños y niñas y coadyuva en el servicio de los jóvenes y de

sentirse útil, elementos que son valiosos en los principios comunitarios.

**Tercero:** en cuestión de la economía vemos que se han creado algunas redes de apoyo para comerciar sus productos, principalmente lo que producen en el campo y las artesanías, pues gran parte de su economía dependía del turismo. Sin embargo, existen algunos que no están insertos en las redes y se vuelven vulnerables.

El momento en que este sistema mundo, dijera Wallerstein se ve afectada, el campo recobra su importancia en la vida de quienes lo trabajan, pues genera seguridad alimentaria y una posición en este caso ventajosa a diferencia de quienes, fuera de un contexto de contingencia, se encuentran en mejores condiciones de vida. La pandemia por COVID-19 forma parte de un contexto de contingencia sanitaria, sin embargo, es tan sólo una manera en que se manifiesta una situación de amenaza a la vida humana. En estas comunidades la salud no sólo es tener vida biológica sino vida comunitaria y ellos hasta el momento la han superado dialogando con otros conocimientos y construyéndose y reinventándose desde sus propios territorios, en la que su cosmovisión Nn'an ncue Ñomndaa se hace presente con una forma abierta de sentí-pensar desde el diálogo interepistémico que abordamos generando una mirada de interculturalidad viva que denominé interculturalidad emergente en contextos pandémicos.

## Bibliografía

### Libros

- Organización Mundial de la Salud, Organización Panamericana de la Salud. (2020). Actualización Epidemiológica Enfermedad por coronavirus (COVID-19). Washington, D.C.: Autores.
- Reyes de la Cruz, V. G. (2014). Estrategias para la prevención de riesgos, México, CONACyT/ UABJO,

### Conferencias

- Reyes de la Cruz, V. G. (2020, 22 de octubre). Adecuación curricular de la modalidad presencial a la modalidad virtual en la UABJO ante la pandemia por COVID-19. [Presentación de la conferencia en línea]. XIII Seminario Nacional de Políticas Educativas “Políticas Educativas y las transformaciones de la universidad pública: el desmantelamiento del gobierno universitario y de la autonomía”.

### Documentos electrónicos

- Aura Investigación Estratégica, Centro de Capacitación en Ecología y Salud para Campesinos-Defensoría del Derecho a la Salud, Centro de Derechos Humanos de la Montaña Tlachinollan, Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas, A. C., Enlace Comunicación y Capacitación, AC., Fundar Centro de Análisis e Investigación, A.C, Salud y Desarrollo Comunitario A.C., Servicios para una Educación Alternativa, AC., y Servicios y Asesoría para la Paz, A. C. (2020). Monitoreo de comunidades indígenas y equiparables ante la emergencia sanitaria por el virus SARS-COV-2 [Primer Informe]. <https://fundar.org.mx/situacion-de-las-comunidades-indigenas-ante-el-COVID-19/> Recuperado el 10 de junio de 2022
- Gobierno de México. (2022). COVID-19 México. <https://datos.COVID-19.conacyt.mx/>, recuperado el 10 de junio de 2022
- Gobierno de México. (2020b). Criterios para las poblaciones en situación de vulnerabilidad que pueden desarrollar una complicación o morir por COVID-19 en la reapertura de actividades económicas en los centros de trabajo. [https://coronavirus.gob.mx/wp-content/uploads/2020/07/Criterios\\_vulnerabilidad\\_27Julio2020.pdf](https://coronavirus.gob.mx/wp-content/uploads/2020/07/Criterios_vulnerabilidad_27Julio2020.pdf)
- Organización Mundial de la Salud. (2020). Panel de la OMS sobre la enfermedad por coronavirus (COVID-19), recuperado el 11 de noviembre del 2020.





**Mazatecos en Oaxaca: desalojo y reacomodo  
forzado por la presa Miguel Alemán-Tamazcal.  
Reconstruyendo territorio y memoria colectiva**

*Mazatecos in Oaxaca: eviction and forced relocation by the  
Miguel Alemán-Tamazcal dam.  
Reconstructing territory and collective memory.*

Miguel Darío Hidalgo Castro  
hdario65@yahoo.com

Fecha de recepción: 8 de agosto de 2022 - Fecha de aceptación: 28 de septiembre de 2022

**Resumen**

El escrito es el resultado de una investigación que intenta argumentar y comprender los mecanismos de reconstrucción del territorio a través de la memoria colectiva y la vida cotidiana en una comunidad de reacomodo forzado -Raya Lecona- por la construcción de la presa Miguel Alemán-Tamazcal (1947-1955) en el Estado de Oaxaca. Conocer los procesos de resistencia en la historia y re-existencia de los lugares de memoria que posibilitaron, en la medida de lo posible, la reconstrucción de la cultura mazateca durante más de 60 años como comunidad reacomodada. El estudio se realizó en el periodo 2016 – 2020.

**Palabras claves:** Memoria colectiva, vida cotidiana, re-existencia, historia y lugares de memoria.

**Abstract**

The writing is the result of an investigation that tries to argue and understand the mechanisms of reconstruction of the territory through the collective memory and the daily life of a community of forced rearrangement due to the construction of the Miguel Alemán-Tamazcal dam (1947-1955). in the State of Oaxaca. Describe the processes of resistance in history and re-existence of the places of memory that made possible, as far as possible, the reconstruction of the Mazatec culture for more than 60 years as a rearranged community.

**Keywords:** Collective memory, daily life, re-existence, history and places of memory.

**Dr. Miguel Darío Hidalgo Castro**

*Doctor en Desarrollo Rural por la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco. Profesor-investigador de la Universidad Pedagógica Nacional Unidad 202 Tuxtpec, Oaxaca.*



## “MAZATECOS EN OAXACA: DESALOJO Y REACOMODO FORZADO POR LA PRESA MIGUEL ALEMAN-TEMAZCAL. RECONSTRUYENDO TERRITORIO Y MEMORIA COLECTIVA”.

### Introducción

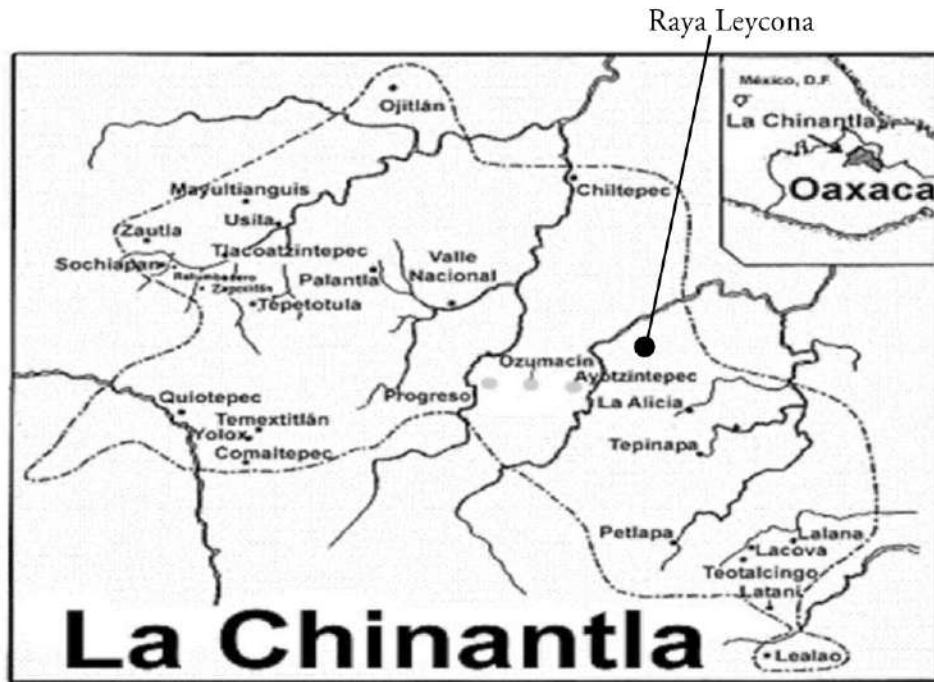
El presente escrito resume una investigación de tipo sociológico que se realizó en el periodo 2016 – 2020 en una comunidad reacomodada por la construcción de la “Presa Miguel Alemán-Tamazcal” (1947 - 1955) en el sureste del Estado de Oaxaca<sup>1</sup>. El interés por documentar el proceso de ruptura cultural que provocó la construcción de la presa “Miguel Alemán” y, sobre todo, reconocer los mecanismos de reconstrucción del territorio, a través de la memoria colectiva y la expresión de la vida cotidiana en esta comunidad de reacomodo, es mantener vivos los acontecimientos históricos en los pueblos indígenas que los ha obligado a resistir y re-existir en el tiempo ante los embates del desarrollismo y el progresismo que les dejó la presa “Miguel Alemán-Tamazcal” como impronta de la llamada modernidad. En otras palabras, se busca generar conocimientos de la reconstrucción de la vida cotidiana sobre un territorio-tiempo desconocido. A la manera de colocar y territorializar sus experiencias-

conocimientos en *Resistencia* y, el hacer algo, como expresión de *Re-existencia*<sup>2</sup>.

La Presa Hidroeléctrica “Miguel Alemán-Tamazcal”, se dio bajo el gobierno del Partido Revolucionario Institucional (PRI), entonces emprendedores de la industrialización, la “Unidad Nacional” y el paternalismo del Instituto Nacional Indigenista (INI) como práctica política de Estado. En este escenario alcanzamos observar por lo menos tres momentos determinantes: Primero, en 1947 Manuel Ávila Camacho declara de utilidad nacional las obras que se realizarían en la Cuenca del Papaloapan e iniciando inmediatamente los estudios preliminares y, casi al mismo tiempo, crea la Comisión del Papaloapan como organismo descentralizado responsable de la obra hidroeléctrica. Segundo, en 1952 Miguel Alemán Valdés crea el decreto presidencial de expropiación del territorio mazateco. Y tercero, con Adolfo Ruíz Cortines se ejerce el desalojo y reacomodo forzado entre los años de 1957 y 1958 quedando reubicados en diversos espacios del Estado de Oaxaca y Veracruz.

1 La investigación terminó con la edición del libro: “Raya Lecona: Desalojo/Reacomodo/Reexistencia (Reconstruyendo territorio)” en mayo de 2021, editado por la Universidad Pedagógica Nacional unidad 202 Tuxtepec, Oaxaca.

2 Categoría que utiliza Catherine Walsh en “Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, re-existir y re-vivir. Tomo I. Abya Yala. Quito, Ecuador. (2013)



Lugar donde quedó establecida la comunidad de Raya Lecona. En territorio Chinanteco dentro del Estado de Oaxaca.

Raya Lecona, comunidad rural reacomodada, con apenas 500 habitantes pertenece al municipio de Santa María Jacatepec en la Cuenca del Papaloapan. Colinda con otras comunidades también afectadas, como son: Pueblo Viejo al Norte; Nuevo Malzaga al Sur; Carretera Tuxtepec-María Lombardo al Este; y la Guadalupe al Oeste de la comunidad. Sufrieron ruptura de sus principales relaciones ancestrales socioculturales y destrucción de su medio ambiente por la imposición del proyecto de la hidroelectrica en la Cuenca del Papaloapan; los argumentos fueron, como

ya lo hemos mencionado: “modernidad”, “progreso”, “desarrollo” e “interés nacional”.

En la actualidad México tiene por lo menos 7 presas de las más importantes que se construyeron bajo esta lógica del capitalismo industrial, estas son: la que abastece el río Grijalva en Chiapas, el río Balsas en Guerrero-Michoacán; el río Santiago en Jalisco-Nayarit; el río Huites en Sinaloa; río Mazatepec en Puebla; río Papaloapan en Oaxaca-Veracruz y el río Zimapán en Hidalgo-Guerrero. Si bien es cierto que son fuente de energía eléctrica, también han provocado despojos de territorios y reacomodos forzados de miles de comunidades rurales indígenas en este país.



Ante este escenario de reacomodos forzados es importante señalar que el trabajo de campo, además de entrevistas conversadas colectivas e individuales, nos permitió acercarnos a las narrativas de diversas expresiones de la vida cotidiana y realizar observaciones involucradas; también se crearon espacios de participación de hombres y mujeres de diferentes edades; por ejemplo, un espacio muy importante para la memoria histórica, inspirados en la Flor Comunal de Juan José Rendón Monzón, fue el “Dialogo cultural y pedagogía mazateca: Hacia la memoria histórica-sociocultural de Raya Lecona”, donde participaron ancianos y ancianas, mujeres, hombres, niños y niñas; así como las autoridades comunitarias de este lugar.

Fue muy interesante conocer los orígenes del pueblo mazateco por la relevancia histórico cultural que representan en el Estado de Oaxaca. Reconocer los tiempos ancestrales trastocados por la modernidad y sus dificultades sociales que trajo consigo la presa Miguel Alemán-Tamazcal para con sus formas de organización, trabajo, territorio y formas de convivencia comunal, nos proporcionó mayor comprensión del drama histórico social que arrojó el decreto de despojo territorial, el abandono forzado, la construcción de la presa y el reacomodo territorial que puso en juego su propia existencia y re-existencia como pueblo indígena.



Presa “Miguel Alemán” en la actualidad

### **Los Mazatecos ante la historia.**

Sabemos que los mazatecos están ubicados en el Estado de Oaxaca, al sureste de la República Mexicana, y son una de las culturas más antiguas en Mesoamérica. En la ubicación territorial está la mazateca alta en la Región de la Cañada y la mazateca baja en la Cuenca del Papaloapan; la cultura mazateca, es una cultura milenaria que existe desde hace 500 años a. c. en el periodo preclásico. Se cree descienden de los Olmecas-xicalanca, por lo que la consideran como parte de las Olmecas arqueológicas<sup>3</sup> en Mesoamérica. En el libro “Antropología de una presa”, David F. McMahon nos narra que cerca de San Pedro Ixcatlán, antes de construir la presa, hallaron figurillas y hachas ceremoniales de estilo Olmeca muy parecidas a las que encontraron en Tres Zapotes y La Venta (1973).

3 Tres Zapotes, junto con la Venta, son parte de la cultura Olmeca considerados sitios arqueológicos de Mesoamérica. Tres Zapotes, se encuentran en las tierras bajas del Golfo de México, en la llanura del Río Papaloapan, en Santiago Tuxtla, Veracruz.

El tiempo de la vida mazateca lo dividen en dos reinos o dinastías:

- a) Del 800 a 1200 y 1200 a 1300 (En estos 100 años fueron dominados por lo Nonoalcas-chichimecas).
- b) De 1300 a 1450 y de 1450 a 1521 (sufrieron la invasión de Moctezuma I y la llegada de los españoles).

Ante la influencia de los Nonoalcas y Aztecas se cree que el nombre de los mazatecos viene del vocablo náhuatl *mazatecatl* o *Gente de venado* por el respeto que se le tenía a este animal. En esta línea de interpretación, otros creen que el origen es debido a que cuando un venado o mázate defeca, ayuda a la producción de los hongos alucinantes. Esto, entre los mazatecos, desarrolló una fuerte relación con curanderos y chamanes de la región<sup>4</sup>.

Se encuentra entre los mazatecos alguna filiación lingüística y cultural con los grupos Mixtecos, Otomianos, Mangues, Popolacas y Chinantecos; por lo que se conjetura que pertenecen al grupo Olmeca-otomangue, subgrupo Otomiano-mixteco, rama Olmeca y familia Popolaca. La cosmogonía, según

algunas versiones, es un conocimiento que se expresa de tres maneras:

De acuerdo con los “Anales de Quauhtinchan”<sup>5</sup>:

- a) Los mazatecos provienen de los Nonoalcas-chichimecas que emigraron de la ciudad de Tula a comienzos del S. XII y fundaron los pueblos de Mazatlán, Eloxochitlán, Teotitlán, Chilchotla e Ixcatlán.
- b) Por otro lado, se dice que los mazatecos procedieron del oriente y llegaron a establecerse en el año 890 d. c. fundando el poblado Matzapatl (Mazatlán); en 1170 habrían sido invadidos y dominados por los Nonoalcas-chichimecas.
- c) Una tercera versión nos dice que los mazatecos nacieron de los árboles gigantes y de los más pequeños nacieron los monos; este lugar se conocía como el ampadad o Lugar donde nace la gente. (Benítez, 1989)

La diversidad de creencias y pensamientos con relación al origen y desarrollo de la cultura mazateca no niegan el sentimiento de pertenencia y el reconocimiento como cultura

<sup>4</sup> Esto nos hace recordar a la chamana mayor de la mazateca alta, María Sabina.

<sup>5</sup> La Historia Tolteca Chichimeca -también llamada Anales de Cuauhtinchan o Libro de Conquista- es un código colonial elaborado en papel europeo entre 1550 y 1560, probablemente a pedido de una familia de nobles indígenas del antiguo señorío de Cuauhtinchan, para reclamar sus derechos a la Corona. <https://pueblosoriginarios.com/meso/valle/tolteca/anales.html>

milenaria. *Ha Shuta Enima*, que en mazateco quiere decir: “*los que trabajamos el monte, humildes, gente de costumbre*”, han mostrado en la historia, fuertes relaciones sociales y comunitarias como un modo de vida propio; se ha llegado a expresar en el tiempo, ante el despojo de su territorio, en resistencia por la vida y una re-existencia habilitada por sus recuerdos y la memoria colectiva. (Mena, 2012: 22)

El agravio histórico que sufrieron los mazatecos de la parte baja, por causa de la presa hidroeléctrica “Miguel Alemán”, significó una tremenda ruptura de su vida comunitaria y una destrucción total del medio ambiente donde se desarrollaba su vida cotidiana social y cultural entre los sujetos y con la tierra madre. El reacomodo forzado se convertía entonces en una emergencia de hacer algo por seguir viviendo en un lugar desconocido y ajeno a sus saberes y prácticas ancestrales territoriales.



Trabajo colectivo antes del reacomodo forzado



Construcción de la presa

Hasta aquí vale la pena plantearnos la siguiente interrogante: ¿Cómo reconstruyen el territorio subjetivo-objetivo bajo nuevos parámetros geográficos condicionados por la historia del despojo y el reacomodo forzado?

### **Los modos de vida en Raya Lecona.**

La construcción de la presa “Miguel Alemán” fue un acto calculado por la visión desarrollista del Estado Mexicano. Las consecuencias no sólo fueron los reclamos de las comunidades afectadas, sino la destrucción del medio ambiente y la ruptura histórica de sus expresiones culturales como pueblo mazateco en la región de Tuxtepec. La vida cotidiana en territorio ajeno se convirtió, entonces, en una lucha diaria por reconstruir el viejo tejido comunitario mazateco.

La cultura Mazateca, entre muchas otras que aún persisten en Oaxaca, es una de las culturas que mayor expresión colectiva y/o comunitaria muestran en sus modos de vida. Por ejemplo, una expresión cultural que destaca entre

los mazatecos es el baile “Flor de Naranja”, acompañado de un atuendo colorido tradicional con figuras representativas de la naturaleza; otra es el Consejo de Ancianos, tan vital para la vida política y social de las comunidades mazatecas; así como sus formas de organización y participación en las estructuras y dinámicas comunitarias.

Este escenario trastocado drásticamente por la presa “Miguel Alemán-Tamazcal” ha demostrado en el tiempo un proceso de re-territorialización de la cultura mazateca en las comunidades de reacomodo forzado; se observa cómo van recuperando actos culturales ancestral de la vida cotidiana en un territorio desconocido y ajeno. Con el tiempo estas prácticas, las nuevas generaciones, se van apropiando de ellas como un acto de re-existencia. En otras palabras, el despojo de su territorio significó un proceso de des-territorialización; y el reacomodo forzado, como respuesta, en una dinámica de re-territorialización constante.

Sin duda, los esfuerzos organizativos que van desde la vida cotidiana hasta las costumbres y tradiciones, les ha permitido reconstruir -subjetiva y objetivamente- el territorio como un concepto amplio y práctico en la nueva historia de la cultura mazateca, que incluye lengua, prácticas comunitarias, expresiones culturales, trabajo y territorio, salud y educación y memoria, religión y género.

### a) La lengua materna y su función social.

A pesar de la separación de familias y las largas distancias entre comunidades mazatecas por la construcción de la hidroeléctrica Temazcal, el idioma mazateco sigue vivo. Un anciano del consejo advirtió: “*Nos quitaron nuestras tierras, pero nuestra lengua sigue*”. Lo que queremos notificar es el papel fundante que juega la lengua materna en las relaciones sociales comunitarias.

Por lo anterior, encontramos que, entre las principales actividades de la vida cotidiana, privadas y colectivas, el idioma es de suma importancia para los procesos de comunicación que le dan lógica y sentido a las dinámicas y estructuras de la cultura comunitaria mazateca. Por ejemplo, encontramos una relación pedagógica en la agricultura, recolección y caza, donde forzosamente media la lengua materna. Es decir, el uso social de la lengua permite procesos de comprensión en y sobre las prácticas comunitarias mediante una acción comunicativa; y, concreta saberes y conocimientos del acervo mazateco como los nombres de plantas, frutas, animales, montañas, ríos, lugares sagrados, etc.

Por otro lado, encontramos que el lugar donde más se habla el idioma mazateco es en espacios privados, como la familia tradicional y la casa de la abuela; y en espacios públicos locales como, agencia de policía, cancha de basquetbol y en la milpa. Así como en las actividades de ayuda mutua, la mano vuelta, construcción de casas, limpia de terrenos y caminos. No



obstante, los ancianos se lamentan que se vayan perdiendo estas prácticas comunitarias porque, entonces, se van reduciendo los espacios comunitariamente representativos donde, como función social, la lengua materna es fundamental.

### **b) Costumbres y tradiciones.**

Las costumbres y tradiciones en los pueblos originarios ancestrales son expresiones muy significativas en las culturas que se despliegan como prácticas comunitarias en la vida cotidiana en un tiempo y contexto histórico espacial. Más allá de mirar la cultura como algo estático, inamovible; la cultura es una dinámica estructural, que tiene lógica y sentido, con historia propia en circunstancias, a veces, de resistencia y otras de re-existencia.

En estas culturas, como la mazateca, el trabajo colectivo, el sistema de cargos y los conocimientos y saberes sustentan el ser y estar en el mundo; además expresiones recreativas como “La Flor de Naranja” (Baile Mazateco tradicional) y el Toxo’o<sup>6</sup>; también, lo socialmente representativo, como la boda mazateca y todo el ritual que se hace para lograr la encomienda; de la misma manera, la religión y las fiestas patronales; la asamblea general y los servicios comunitarios, como tequio o faena y la rotación de cargos. Por tanto, entendemos que estas manifestaciones sociales y culturales son parte fundamental de la estructura y dinámicas de la cultura comunitaria mazateca.

En el complejo proceso de reconstrucción territorial y re-existencia cultural, hay elementos que van siendo sustituidos por otras prácticas modernas. Como dice uno de los ancianos de la comunidad con respecto a la boda tradicional: *“Ahora ya no se respetan esas formas, los jóvenes de hoy se conocen en la calle, ya se toman de la mano, se andan besando y de repente se van; y ya no toman en cuenta al embajador ni a los padres; ellos solos deciden”*. (Alejandro, mayo 2018)

Sobre la danza de los enmascarados, el anciano Alejandro Menequen Rosas, dice:

“El 27 se van a traer a los muertitos del panteón, tienen que llamarles a los niños que se murieron antes [para] ir a traerlos y el 28 se van por los difuntos grandes para cantarles, como hacemos nosotros la fiesta ¿No? Así es nuestra costumbre. Antes bailamos bonito porque la gente le daba de comer a los danzantes, pero ahora ya no. La gente le daba de comer, cantaba bien, vestía bien como debe ser; porque así nos enseñaron los viejitos que había antes, porque así les enseñaron sus papás, la gente de antes. El más viejito bailaba con nosotros y cantaba; les enseñó como bailan las mujeres y bailaban de uno por uno Flor de Naranja, de ahí empezaron a bailar todos los hombres y todas las mujeres; pero se puso pantalón de manta y sombrero grande, no sombrero del que venden, sino lo hace uno de cartón.

6 Danza tradicional de los enmascarados que se ejecuta el 1 y 2 de noviembre en honor a los muertos.

Nosotros así bailamos antes y las mujeres con huipil. Toda la noche ahí anda la mujer, porque van a casa por casa, así como le hacen ahora. Pero en casa por casa tienen que darles café, tamalitos, algo que haya ahí”. (Alejandro, mayo 2018)

Este proceso intergeneracional que ha posibilitado la transmisión de las prácticas, saberes y conocimientos comunitarios lo encontramos también en uno de los músicos de la comunidad, Florencio Margarito Antonio, cuando dice: *“Los que llegaron primero ya murieron; y nosotros como jóvenes estamos haciendo igual como le hicieron ellos”*. (Florencia, mayo 2018)

Eugenio Castro Pineda confirma este proceso intergeneracional y dice:

“Nosotros venimos de la presa temazcal, venimos de reacomodaditos, nos mandaron a este lugar. Yo tengo como hace 30 años acá; estamos haciendo lo que hacían los de antes para que no se pierda la tradición, nuestra costumbre. Me gusta que la gente vea cómo le hago mi tradición, que mi gente me apoye. Año con año estoy haciendo la tradición. Mi difunto padre se llamó Mauricio Castro García, por eso ahorita estoy levantando su tradición de él. Él me dejó esta tradición. Estoy levantando a mi gente porque no quiero perder la tradición”. (Eugenio, noviembre 2018)

Otro ejemplo nos lo cuenta Rufina Atilano Marcos:

“En la casa se hacen tamales de yuca, se hacen en toda la noche del primero para amanecer el dos de noviembre y cuidar el altar. Ella tenía esa costumbre (la mamá) así nosotros. Me enseñó mi mamá, estaba yo chiquita y ahí me tenía a su lado. Me decía: -Ve lo que estoy haciendo para que el día de mañana sigan haciendo esto. Y cada año así lo hacemos”. (Rufina, noviembre 2018)

Justamente el traslado del pasado al presente y del viejo espacio anegado al nuevo territorio, nos permite plantear el sentido de la re-existencia que se va creando en las comunidades de reacomodo forzado. A manera de conjetura decimos, que es un proceso de resistencia que transita a una etapa de re-existencia prolongada que expresa formas de reconstrucción de sus modos de vida mazateca, al tiempo que se da también, una reconstrucción subjetiva del sentido de la vida comunitaria.

Por otro lado, entendemos que saberes y conocimientos que poseen ancianos y ancianas de las comunidades ancestrales, experimentan como una obligación moral, la transmisión de estas sensaciones subjetivas comunitarias a las nuevas generaciones. Los conocimientos individuales se convierten en comunal; es decir, los saberes comunitarios se muestran como patrimonio cultural y, desde una



perspectiva de enseñanza, en una expresión epistémica comunitaria.

### c) Vida cotidiana, memoria y religión.

En la comunidad están establecidos tres pensamientos religiosos: católica apostólica romana; católica anglicana y una versión protestante. Cada una con prácticas propias. Lo que podemos comprender es que esta parte subjetiva que representan creencias religiosas fue poco trastocada por el desplazamiento y el reacomodo forzado. En este sentido, entendemos que la creencia religiosa siempre ha prevalecido en la práctica de la vida cotidiana desde antes de la construcción de la presa Temazcal. Esto lo vemos claramente en las fiestas patronales que, de forma organizada, se siguen realizando.

Si bien es cierto, el pensamiento religioso, a pesar de su carácter colonizador, es un elemento muy importante en la sobrevivencia de los pueblos originarios ancestrales y en los procesos de re-existencia como un fenómeno de reubicación espiritual que les tocó reconstruir en un territorio ajeno. Lo que queremos destacar de estas prácticas estructuradas religiosas, es el uso sociocultural que complementó resistencia y posibilitó re-existencia comunitaria.

Estas prácticas religiosas-comunitarias son una construcción social que se comprende a la luz de un lugar de memoria colectiva; de otra forma sería, que la memoria intersubjetiva se habilita de la interacción entre los habitantes

de la comunidad que los lleva a prácticas rituales y ceremoniales en acciones colectivas. De manera hipotética, decimos que el lugar de memoria objetiva como los recuerdos de los espacios concretos y la memoria intersubjetiva como el sistema de creencias, configuran una representación de la vida social comunitaria compleja que forma parte de los rasgos identitarios de la cultura mazateca.

### d) Trabajo, territorio y educación comunitaria.

Históricamente sabemos, que la agricultura es el medio por el cual se mantienen las comunidades originarias rurales. El apego a la tierra madre, generalmente se muestra mediante la siembra, la recolección y la caza. Sin embargo, encontramos que la relación con la tierra trasciende los límites del trabajo; es decir, se llega a caracterizar en sentimientos de pertenencia y de agradecimiento mutuo. Pero también, es un espacio de aprendizaje la interacción trabajo-tierra; así nos lo cuenta un anciano de Raya Lecona: *“En esta actividad los jóvenes de 15 años ya saben sembrar. A los 12 años se les enseña a sembrar. Se coloca el novato en medio de dos adultos, el de adelante guía y el de atrás corrige. De esta forma es como se aprende a trabajar la tierra”*. Por esto, y más, la tierra madre representa el elemento más importante para la vida. La tierra es la fuente principal de alimentación; es el espacio de enseñanza aprendizaje; y, por tanto, es la base de las relaciones sociales comunitarias. En otras

palabras, la tierra es el espacio de organización, reciprocidad y aprendizaje comunal.

Verónica García Arenas del libro: *Reacomodos. Treinta años después*, de Juan Pérez Quijada, recupera algunos resultados que coinciden con lo que pasa en la comunidad de Raya Lecona:

“Una vez que se apropiaron de su nuevo territorio volvieron a practicar cultivos tradicionales de maíz, chile y frijol. En el aspecto social y político, se darían varios cambios sustanciales, uno de ellos, es el rompimiento de las redes de parentesco que se dio al separarse las familias y en el aspecto de la organización política, el consejo mazateco, que era la figura del poder tradicional desapareció, generando un nuevo tipo de intermediarios políticos en las comunidades ...”. (García, 2007: 54)

En gran medida, el cultivo sigue siendo la actividad primordial para la comunidad. En relación con el consejo de ancianos mazateco como figura de poder tradicional, ha quedado excluido de la estructura comunitaria actual; sin embargo, resiste como dinámica social viva. Desafortunadamente, la participación de los ancianos, por ejemplo, en la toma de decisiones, es cada vez menos vista en las comunidades de reacomodo forzado.

Una labor que ha sabido re-existir es el Tequio o Faena. Es una dinámica muy importante en la comunidad por su capacidad de agrupar para el trabajo colectivo a los habitantes

ante necesidades comunes que benefician a la comunidad toda. El tequio o faena es el trabajo no remunerado que toda persona de la comunidad debe realizar al llamado de las autoridades locales; en otras palabras, es el trabajo colectivo que se ostenta como un servicio para la comunidad de acuerdo con las necesidades que se vayan presentado. Según el reglamento interno de Raya Lecona, el que no cumpla con este deber colectivo tiene que pagar su multa.

En las dinámicas de la cultura comunitaria, se dan ciertos procedimientos formativos que posibilitan rasgos educativos en las relaciones de la vida cotidiana. Por ejemplo, durante su infancia, los varones mazatecos, trabajan con sus padres en el campo como prueba para que en lo posterior enfrente la realidad. En el caso de las mujeres, desde los seis años, según algunos testimonios, se ponen a moler el maíz en el metate desde las cinco de la mañana, al tiempo que aprenden hacer tortillas a mano, lavar trastes y atender a los varones de la casa.

“Los tiempos han cambiado -dice un anciano-, ya no es la misma educación. Hoy en vez de ir a trabajar al campo los jóvenes viajan a la ciudad. Ya no quieren ensuciarse las manos. Antes, los niños tenían la obligación de ir al campo y regresar a la escuela. Además, si un niño se portaba mal, los padres lo castigaban”. (Anciano, mayo 2018)

Esto nos dice un señor de la comunidad:





“Los abuelos -comenta- tenían sus formas de educar, con pura varita o con lo que encuentran ¿ya ve cómo son los viejitos cuando se enojan? Dos tres chilillazos te dieron y ya te callaste. Lo vi en mi madre cuando vas a hacer un mandado, me decía: -Aquí está el chilillo hijo y así quiero, nada que va a estar ahí en el camino, ya te dieron dinero y vaya rápido. También lo utilizaba cuando decíamos mentiras”. (Padre de familia, mayo 2018)

El Cabo de citas, otro ejemplo correctivo, nos lo cuenta otro habitante de la comunidad:

“Le dicen cabo de citas a un policía ayudante. Te nombran ahí en la asamblea como cabo de cita. Tú vas a andar aquí por no ir a la escuela; no va a hacer fatiga, pero vas a estar ahí. Ya cuando cinco o seis de la tarde dice la agencia vete a traer este fulano, y ya llega un problemita pues ya vete a traer esto, y tú no vas a decir que no porque tú eres cabo, donde quiera que te van a mandar tú vas a ir; y si tú dices: -ya no voy a ir. Váyanse a traer otro, pero a este enciérralo allá hasta que llegue otro y a esa hora te sacan. El cabo de cita era el que ayudaba”. (Anciano, mayo 2018)

Estas son algunas formas educativas comunitarias que se han ido perdiendo. Lo que se puede decir es que en estas actividades formativas y correctivas se conformaban con guiones de vida que daban cuenta a las necesidades de sobrevivencia y procesos de

aprendizaje mediante muestras y ejemplos de acciones concretas con un fuerte reflejo social constituyente de la cultura mazateca.

Generalmente, en tiempos pasados, recuerdan:

“Los niños no podían jugar, no tenían juguetes; ellos tenían que estar en las diferentes labores de la casa; además, la economía de los padres no les alcanzaba para comprarles juguetes a los hijos. Por esta razón, y muchas otras, los jóvenes desde niños se dedicaban al campo y muchos de ellos no asistieron a la escuela porque su economía no se los permitía”. (Anciano, mayo 2018)

En este caso, la infancia se educaba en el ambiente comunitario mediante la participación en las dinámicas del trabajo colectivo; de esta manera desarrollaban una forma de ser, hacer y estar en el mundo. Había expresiones pedagógicas en los diferentes espacios de participaciones comunitarias, como en la agricultura, en la asamblea general, en el tequio o faena, en la organización de las fiestas patronales, en sus formas de gobernarse y relacionarse con la tierra madre. Todo mediante guiones complejos desplegados desde la vida cotidiana.

### e) Salud y cosmogonía mazateca.

El *shinabé* -según Ligia Mena González- era el curandero mazateco que en armonía con la naturaleza y los espíritus daba tratamiento físico y psicológico a los enfermos. Entre los mazatecos había una relación tradicional con

el entorno, con los dueños de los lugares, los chicones o chiconindú, espíritus que regulan su mundo cultural.

“Era una forma de mediar y armonizar con la naturaleza. A través de sus prácticas cotidianas los mazatecos experimentaron vivencias mágico-religioso que los conectaba con los chiconindú, dueños de los lugares, de su actitud y relación con ellos depende que se reciban beneficios o enfermedades”. (Mena, 2012: 23)

Quedaron anegados los lugares sagrados. Los chicones perdieron la batalla frente a la modernidad; en el nuevo territorio, las prácticas curativas van siendo reemplazadas; tal como dice Salvador Sigüenza Orozco:

“Las prácticas de medicina popular (curanderos, rezadores, “brujos”, baños de vapor en temazcal) convivieron con la introducción de procedimientos científicos y de medicinas de patente con las clínicas y campañas de salubridad, la gente recurrió menos a los curanderos, aunque la medicina tradicional siguió siendo importante en los hogares”. (Sigüenza; 2016: 142)

La nueva geografía es testigo, cómo la identidad se va reconstruyendo parcial y permanentemente. Las formas organizativas y políticas tuvieron fuertes variaciones. Las prácticas mazatecas quedaron descontextualizadas del tradicional Consejo de Ancianos Mazateco como parte fundante

“... donde unían el poder político con el poder religioso”. Desde la cosmovisión mazateca era un aspecto muy importante para la prevención de las enfermedades. (Mena, 2012: 24)

#### **f) La mujer mazateca en Raya Lecona.**

La mujer indígena siempre ha jugado un papel muy importante en los diversos espacios sociales y culturales de la cotidianidad en la vida comunitaria. Es sabido por todos lo fundamental que son como creadoras de vida –igual como la tierra madre-. Son quienes inician a los sujetos en la vida subjetiva de la cultura que se comparte en colectivo y que van determinando su identidad comunitaria.

No solo cuida a los hijos, sino que, en este proceso, poco visible, logra la transmisión del idioma materno y participa en las labores para la obtención de alimentos. Así lo cuenta un habitante de Raya Lecona reacomodada:

“Mi madre, aunque fue mujer, sembró chile, tomate, cebolla, crío pollo y marrano. Aquel tiempo no es igual que ahorita, comíamos conchas, caracoles, pescado, quelite, yerbamora y tomatitos que traía cuando iba al campo. Echaba tortillas a mano después de levantarse temprano al nixtamal. Así hacían las mujeres mazatecas; así vivimos, así crecimos”. (Ejidatario, mayo 2018)

Sin embargo, según algunas opiniones, la asamblea general restringe su participación:



“Si no está su esposo ella nomás llega a escuchar, no puede opinar, no tiene voz ni voto, ya no es igual que antes; antes no participaban porque la ley de la comunidad en aquellos tiempos no las dejaba”. “Es como ahorita aquí en Raya Lecona, cuando se cambia de comisariado, dice nuestro reglamento, ella no puede votar”. Ejidatario, mayo 2018)

Por otro lado, también experimenta el papel de la mujer sumisa. Dice uno de los ancianos: “... *nuestro gobierno nos acabó ya; no le puedes pegar a tu hijo, a tu mujer; no puedes hablar recio a tu mujer. Yo voy a quejar(me) porque la ley respalda a la mujer y a los hijos*”. En este sentido, el patriarcado<sup>7</sup> es un sistema que configura un modo de vida donde prevalece un síntoma de superioridad en los varones sobre las mujeres que, generalmente, se argumentan en formas autoritarias verticales a modo del mundo capitalista. Algunos autores nos recuerdan que, en la agricultura en el periodo neolítico, nace la superioridad de los hombres sobre las mujeres. A partir de esto, conjeturamos que las comunidades de los pueblos originarios han estado siempre bajo la mirada dominante androcéntrica.

### **Augurio de despojo del territorio.**

El gobierno federal, empujado por el mito de la Unidad Nacional y la industrialización, puso en peligro la vida cotidiana de las comunidades

de la parte baja del pueblo mazateco. La cosmovisión mazateca enfrentaría, entonces, a las estructuras de poder y dominio del Estado mexicano. Para eso, la Comisión del Papaloapan (CODELPA) y el Instituto Nacional Indigenista (INI) fueron quienes se encargaron de informar -y convencer- sobre la construcción de una presa hidroeléctrica en tierra mazateca.

El megaproyecto, según los representantes del gobierno, estaba orientada a la generación de energía eléctrica y el cultivo comercial. De forma repentina la vida cotidiana se ponía a merced del capital. No había regreso, la construcción de la presa estaba decidida.

La presa “Miguel Alemán-Tamazcal” (1947-1954) cobro 51 mil hectáreas despojadas y un desplazamiento forzado de casi 22 mil habitantes mazatecos. Municipios a quienes les arrebataron sus tierras, fueron San Pedro Ixcatlán, Nuevo Soyaltepec y San José Independencia. Al final de la obra, el presidente Ruiz Cortines, aprueba en San Miguel Soyaltepec, un Centro Coordinador Indigenista con la intención de impulsar, en los desplazados, una participación activa en la economía de cambio; y, por encima de todo, enseñarles la lengua oficial para adaptarse al mundo del desarrollo y el progreso nacional.

En medio de las emergencias nacionalistas, el antropólogo Alfonso Villa Rojas, asumió la tarea de convencer a las comunidades. El

7 Para profundizar en el tema del patriarcado se recomienda leer: “La creación del Patriarcado” de Gerda Lerner.

discurso prometía casas y tierras; y, además, agradecimientos por contribuir al desarrollo y el progreso de la región y de la nación.

Un episodio dramático, ante el espejo de la modernidad, según Alfonso Villa Rojas, es cuando:

“La mujer, que es la última en salir, cierra la choza y asegura las puertas con un cordel simple bejuco para evitar que entren los animales y la deterioren; su esperanza de que todo sea una pesadilla y que pueda volver más adelante, se conserva todavía latente. En muchos casos hay llanto cuando se alejan del sitio donde pasaron toda su existencia y donde cada detalle o accidente del terreno está unido a la biografía de la familia”. (Villa, 1955: 134)

Por su parte Cecilia Greaves, dice: “*Villa Rojas sabía que no solo era un desplazamiento geográfico, sino de un cambio inmediato y definitivo de sus formas de vida, una forma de romper con el pasado para iniciar otra vida de perspectivas inciertas*”. (Greaves, 2015: 126)

Puntos importantes fueron creando condiciones de re-existencia en las comunidades desalojadas del pueblo mazateco. Uno, la separación de su espacio donde pasaron toda su existencia; y dos, una perspectiva incierta en su modo de vida. La re-existencia se convertía, entonces, en una acción inmediata y necesaria por la vida misma.

En este dramático escenario de desalojo y reacomodo forzado, varias comunidades quedaron fraccionadas por la construcción de la presa Miguel Alemán-Tamazcal. En el proceso de reacomodo, algunas quedaron como isleta y otras en tierra firme asentadas fuera de la geografía mazateca. Por lo tanto, crearon un proceso de recuperación -y re-existencia-, de las prácticas cotidianas y las formas organizativas comunitarias.

En la reconstrucción de representaciones comunitarias, muestran como ejemplo, la estructura de la Agencia de Policía, la escuela preescolar, primaria bilingüe y telesecundaria; así como el lugar techado para las asambleas comunitarias que, al mismo tiempo, se utiliza como cancha de basquetbol y punto de concentración de los habitantes. Esta estructura y dinámicas comunitarias, mediante la memoria colectiva, les ha permitido en los más de 60 años de reacomodo, formas de reorganización, resistencia de prácticas ancestrales y acciones de re-existencia identitaria mazateca.

### **Mirada teórica y realidad histórica.**

Desde una interpretación quizá arbitraria, trataremos de destacar la perseverancia de la vida cotidiana y sus expresiones culturales comunitarias como muestras de resistencia y re-existencia que fueron habilitando de forma permanente las prácticas comunitarias ancestrales y los lugares de la memoria colectiva mazateca.



### a) La historia en su justa dimensión.

Empecemos por reflexionar sobre la historia. De acuerdo con Agnes Heller “... *la Historia -con H mayúscula- es un proyecto de civilización moderna*”; esto implica, siguiendo el pensamiento de Heller, diversas formas tendenciosas de interpretar los hechos del pasado. (Heller, 1985: 234) Entendemos que la **H**istoria (con **H** mayúscula) es, generalmente, una historia que escriben los vencedores, los profesionales de la disciplina, los dominantes, los intelectuales orgánicos a estructuras de orden y poder. Generalmente, las **H**istorias que se difunden sobre las realidades sociales existentes, son “verdades construidas” que sirven para convencer y, sobre todo, para observar los hechos del pasado como algo olvidable.

“El poder nunca actúa sólo por la fuerza y la coerción, sino que también siempre requiere convencer, lograr el apoyo de la población, razón por la cual necesita construir y difundir sus propias “verdades” que justifiquen su accionar, que den sentido a sus prácticas de poder. Esta acción de “convencimiento”, independientemente que se lograra, implicaba necesariamente construir un discurso histórico, es decir, requería moldear la memoria en torno a una suerte de “historia oficial”. (García, 2002: 5)

Una evidencia más: *“La Codelpa tenía una “sección de antropología” que contaba con brigadas de maestros, médicos y trabajadores*

*sociales para ayudar a los futuros desplazados enseñándoles el español y, como actividad principal, prepararlos para el traslado ...”* (Sigüenza, 2016: 137). Antes y después del desalojo de su territorio, hubo un trabajo de convencimiento donde intentaron afianzar una **H**istoria oficial sobre la construcción de la Presa ligada a conceptos como: Desarrollo y Progreso de la Nación.

Ante tal situación, hay un ejercicio constante que se va traduciendo en una acción permanente de la memoria colectiva. Las acciones de la vida cotidiana van reconstruyendo sus verdades memorables, su historia memorable como una expresión de resistencia ante la **H**istoria oficial olvidable. En esta línea destaca la historia oral como fuente principal de una historia desde abajo, donde la memoria individual y colectiva es política, van significando el pasado lejano en el presente. En otras palabras, la memoria es una fuente, *“una vía que hace posible acceder al pasado de un modo nuevo -con sus propias aportaciones y límites-”*. (García, 2002: 12)

Por lo anterior, de modo hipotético, decimos que la memoria colectiva deviene una memoria de resistencia y, en el intento por mantenerse viva, acontece una acción social de re-existencia en el presente. Entendemos, que estos procesos de re-existencia, que pasan por resistencia, son procesos pedagógicos que dejan aprendizajes para aplicarse. O sea, son *“... pedagogías entendidas como las metodologías producidas en los contextos de lucha, marginación, resistencia y [...] re-existencia; pedagogías como prácticas*

*insurgentes que agrietan la modernidad/ colonialidad y hacen posibles maneras muy otras de ser, estar, pensar, saber, sentir, existir y vivir-con*". (Walsh, 2013: 18)

Entonces, la re-existencia es una forma de reconstruir el sentimiento de pertenencia a través de prácticas concretas que posibilitan el re-estar, re-pensar y re-existir en un territorio ajeno; es decir, la memoria de resistencia se

expresa, en tanto, en una memoria/práctica de re-existencia. Hasta aquí, podemos conjeturar que la *Nueva historia* se alimenta -y retroalimenta- de los testimonios y la narrativa oral que se pueden escribir desde abajo, desde sus actores principales de la experiencia -sus memorias- y los procesos de vida comunitaria

Historia tradicional	Nueva historia
<p><b>Objeto de estudio:</b> La política</p> <p><b>Importa:</b> Narrativa de los hechos históricos.</p> <p><b>Papel principal:</b> Los grandes hombres. Una historia que se escribe desde arriba.</p> <p><b>Criterios:</b> La historia se basa en documentos.</p> <p><b>La noción tradicional:</b> Narrar los hechos tal cual ellos fueron. Sin prejuicios y neutra en política.</p> <p><b>Obra de profesionales en la disciplina.</b></p>	<p><b>Objeto de estudio:</b> Todo tiene historia.</p> <p><b>Importa:</b> Procesos, estructuras y noción del tiempo largo en la historia.</p> <p><b>Papel principal:</b> La gente común y los movimientos sociales: Es una historia que se escribe desde abajo.</p> <p><b>Criterios:</b> La historia se basa en testimonios y la historia oral.</p> <p><b>Nueva historia:</b> En la narración de los hechos se expresan prejuicios sociales, raciales o políticos.</p> <p><b>El pueblo puede escribir su historia.</b></p>

Fuente: García Durán, Mario. (2002) "Recreando el pasado: Guía metodológica para la memoria y la historia local". Educación y comunicaciones: Santiago de Chile. Pp. 33.



## b) El espacio como “Los lugares de la Memoria”.

La Nueva historia es una forma de hacer hablar el silencio de los pueblos originarios ancestrales. Escribir desde abajo implica acercarse a las fuentes hablantes que dan vida a la historia en movimiento. Desde esta mirada, es un escenario de prácticas sociales y vida cotidiana que soporta ideas -recuerdos- del desalojo y reacomodo forzado, es el lugar donde se conjugan memoria, historia y re-existencia. En otras palabras, es un espacio concreto que soporta las ideas de resistencia y re-existencia.

Actores importantes en esta perspectiva del Lugar de la Memoria, son sin duda, los ancianos y las ancianas. En ellos se expresan los rasgos comunarios depositados en la memoria. Sus testimonios son un legado de resistencia y re-existencia comunal en la memoria colectiva. A un más, la sabiduría de los ancianos y ancianas en la vida cotidiana son historias en un espacio y tiempo prolongado, están colmados de símbolos que van determinando el lugar de memorias. La experiencia en Raya Lecona, se caracteriza por ser un lugar de memoria de resistencia -desalojo forzado- y re-existencia -reacomodo forzado- como una historia otra de la vida cotidiana.

Lefebvre, citado por Alicia Lindón, dice: *“La vida cotidiana no se puede captar en su escala aparente, lo micro, hay que verla en una totalidad, es decir a la luz de la historicidad”*. O

sea, el espacio comunitario es una construcción social que se fundamenta en las prácticas culturales comunitarias que incluye sentidos y lógicas -acción-sentimiento-pensamiento- que se expresan en rasgos propios de una identidad determinada por la historia. (Lindón, 2004: 45)

Muchos ancianos y ancianas, en este proceso, murieron de tristeza cuando salieron de su lugar de origen al pensar que su vida ahora sería en tierras ajenas y, el agobio, de dejar a sus muertos bajo las aguas de una presa demoledora. La vista de extraños -blancos-hombres de razón- no despertó sospecha alguna de la expropiación y desalojo forzado que la historia les tenía preparado. En sus recuerdos está que nunca los consultaron, solo les avisaron cuándo tenían que abandonar su casa porque empezaría a inundarse la comunidad.

Un anciano recuerda:

*“En tres partes salieron, la gente no quería venirse, ni querer salir ... -silencio suspendido- ¿Cómo hace ahí el gobierno? Nos corretea a la fuerza y meten a la policía para que quemen las casas; ya después hicieron una chalupa de palo cuando dijeron que iban a salir de 50 en 50. Estaba muy cerrada la gente, nuestro padre no sabía nada de castellano. El gobierno nos vino a tirar aquí como ganado, por montón, nos dijeron: -Este es el territorio. Y aquí nos dejaron”*. (Anciano, mayo 2018)

Otro comentó al respecto:

“El gobierno mando los federales a quemar las casas, así como dice el señor. Está en la memoria de mi cabeza como hicieron -yo chiquito traía memoria-, llegaron a tirar la casa y pobre de nosotros nos quedamos en otro lado. Como el gobierno está mandando quiere matar” (Hijo de anciano, mayo 2018)

Al ser desalojados de Raya Lecona “vieja”, recuerdan que sintieron mucha tristeza, miedo, temor y mucho coraje. No sabían qué iba a pasar con sus vidas. Un anciano con voz resignada dice: *“La Comisión no nos cumplió todo lo que nos prometieron. Nos quedamos a la fuerza”*. En esta línea de testimonios, Gregorio José Marcelino comenta: *“Yo nací aquí, mi papá murió en el 2013. Antes lo llevé a ese lugar (de memoria) y me enseñó dónde vivía, dónde trabajaba. Me decía: -Yo caminé por acá-, y me señalaba con los dedos. Está triste lo que paso, era buena tierra, pero el gobierno nos trajo aquí”*. (Gregorio José, mayo 2018)

En los diversos recuerdos sale a flote el lugar de memoria como un espacio concreto de experiencia comunitaria donde se cruzan signos y símbolos de la vida cotidiana y se conjugan en una interacción espacializada pasado-presente. También recuerdan el trabajo en la parcela y la siembra del maíz, arroz, frijol, ajonjolí, tomate, cebollines, así como el convite cuando las mujeres cocinaban texmolito o amarillito, frijol, huevos y tortillas para los trabajadores. En este sentido, no

dejan de recordar los animales de monte que consumían, como mázate, venado, jabalí, serete, tepescuince y armadillo; así como diversos quelites comestibles, como hierba mora, guía de chayote, hierba santa, blanco y cocolmecate o cocolmecca. Al respecto, Edith Kuri Pineda, dice: *“Nora señala que los lugares de memoria son: toda unidad significativa de orden material o ideal de la cual la voluntad de los hombres o el trabajo del tiempo ha hecho un elemento simbólico del patrimonio memorial de cualquier comunidad”*. (Kuri, 2016: 18)

En este sentido, las prácticas comunitarias, como el trabajo, la relación reciproca hombre-tierra madre, la organización, el convivio y la alimentación, entre otras prácticas menos visibles, son precisamente los elementos simbólicos del patrimonio memorial de lugares de memoria de los mazatecos reacomodados.

## Conclusiones.

La construcción de la presa “Miguel Alemán-Tamazcal”, orquestado por el Instituto Nacional Indigenista (INI), la Secretaría de Educación Pública (SEP) y la Comisión del Papaloapan (CODELPA) significó, ante el proceso de despojo de territorio y reacomodo forzado, intensificar las acciones de castellanización y alfabetización con doble intención: Acelerar la des-memorización del acontecimiento; y, la inyección del sentido nacionalista para aceptar la hidroeléctrica como un sacrificio válido para la nación. Uno de los personajes que más influyeron en estos procesos de despojo y reacomodo fue





el antropólogo Alfonso Villa Rojas, quien jugó un papel muy importante en la labor de convencimiento con un fuerte discurso de “Unidad Nacional” y un sentido paternalista avalado por el INI y la política oficialista gubernamental.

Consideramos que la **H**istoria oficial de desposesión de territorio es una versión de convencimiento para las comunidades subalternas; mientras que una **h**istoria otra de resistencia y re-existencia alimenta la memoria colectiva mazateca. O sea, la irrupción de la presa trajo a las comunidades afectadas resistencias y re-existencias como modo de vida emergente que mostró capacidad de readaptación y posibilidades históricas de sobrevivencia desde sus propias prácticas comunitarias ancestrales. El ejercicio de trasladar las prácticas culturales a territorios nuevos justifica el sentido de re-existencia y las posibilidades de escribir una nueva historia otra desde abajo.

Es trascendental la memoria de los ancianos para los procesos de re-existencia. La narrativa de los pueblos originarios ancestrales, en voz de sus habitantes, es una historia desde abajo. Dejar de lado las historias “verdaderas” construidas, nos permite interpretar, en el caso de Raya Lecona, las posibilidades de reconstruir realidades memorables apegadas a su entorno de vida comunitaria. Por tanto, reconocer la capacidad que tienen los ancianos para historizar desde una memoria de resistencia y re-existencia y crear posibilidades

para romper con el silencio como comunidad de despojo y reacomodo forzado.

En este sentido, vale destacar que, los testimonios y las historias orales conversadas, son narrativas que van tejiendo las palabras para constituirse en nuevas historias. Por lo tanto, la memoria colectiva y el espacio como lugar de memoria son fuentes directas de resistencia, re-existencia y aprendizaje continuo para ser, hacer y estar en el mundo.

La presa “Miguel Alemán-Tamazcal”, dejó una dinámica cultural muy debilitada. La matriz cultural milenaria creó posibilidades históricas para la reconstrucción de sus prácticas culturales muy a pesar del razonamiento nacionalista de desarrollo, progreso y modernidad.

Por último, el sentido de la re-existencia marcó el re-inicio de una conquista de un nuevo territorio y la re-territorialización del pensamiento mazateco. La disposición social y cultural emergente de *hacer algo* desplegó, en buena medida, reconstrucción de territorio y formas de acercarnos a la historia comunitaria desde abajo. Así, advierte Celerino Martínez Pedro, habitante de reacomodo forzado en Raya Lecona: “*Uno ya sabe por dónde caminar, vamos a defender nuestras tierras*”. (Ejidatario, mayo 2018)

## Referentes.

Benítez, Fernando, (1985). *Los indios de México* III. México. Era.

García Arenas, Verónica. (2007) La Presa Presidente Alemán. Un Gran Monstruo Devorador de Hombres. Boletín del Archivo Histórico del Agua. Vol. 12. No. 35. México. Pp. 50-55.

García Durán, Mario, (2002). *Recreando el pasado: Guía metodológica para la memoria y la historia local*. Santiago de Chile. Educación y comunicaciones.

Greaves Lainé, Cecilia, (2015). Entre el rechazo y la aceptación: pueblos indígenas frente al proyecto de integración nacional”. *Ulúa* 26 (Ed.). México. Pp. 123-151.

Heller, Agnes, (1985). *Teoría de la historia*. España. Fontomara.

Kuri Pineda, Edith (2017). La construcción social de la memoria en el espacio: Una aproximación sociológica. *Península*. Vol. XII. (Ed.) Mérida. Pp. 9-30.

Lindón Villoría, Alicia (2004). Las huellas de Lefebvre sobre la vida cotidiana. *Veredas: Revista del Pensamiento Sociológico*. Año 5 No. 8. (Ed.) México. Pp. 38-60.

Mena González, Ligia (2012). *Subjetividad Mazateca y Otomí*. México. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

McMahon, David, (1973) *Antropología de una presa. Los mazatecos y el proyecto del Papaloapan*. México. INI.

Sigüenza Orozco, Salvador, (2016). *Huellas*. México, Oaxaca. Secretaria de artes y cultura de Oaxaca.

Villa Rojas, Alfonso (1955). *Los mazatecos y el problema indígena de la Cuenca del Papaloapan*. México. INI.

Walsh, Catherine (2013). *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, re-existir y re-vivir*. Tomo I. Ecuador. Abya Yala.





# *Reseñas*





# Doña Rosita Ascencio Curandera purépecha

Roberto Campos Navarro



Instituto de Investigaciones Antropológicas. Universidad Autónoma de México, 2016  
204 páginas, ISBN: 978-607-02-8031-3

## *María Teresa Mosquera S.*

Este libro fue publicado en el año 2016, hace ya siete años. Su lectura es amena y se hace en pocos días.

En el transcurso del presente año, en el área de salud del IDEIPI se está desarrollando un proyecto de investigación en el cual se están haciendo las historias de vida de algunas comadronas. Este fue el motivo por el cual se volvió hacer la lectura del libro.

El libro expone la historia de vida de Doña Rosita, como eje central, pero en el relato, el autor magníficamente va introduciendo los siguientes temas: a) la introducción de los centros de desarrollo de la medicina tradicional indígena en Michoacán, b) la libreta de registro de la curandera a lo largo de 19 años, c) la atención de la trilogía caída de mollera, susto y nervios, d) el empacho, e) la diligencia de infecciones intestinales, gastritis y parásitos, f) caída de la matriz, etc.

Toda la obra está muy bien ilustrada con las plantas medicinales que son mencionadas a lo largo de todo el texto y con fotografías que ilustran el paso de la vida de Doña Rosita.

A continuación, comentaré dos temas, los cuales considero de mayor relevancia para el interés de la investigación que se está desarrollando en el área de salud del IDEIPI. El primer comentario es sobre el uso de las historias de vida y/o relatos biográficos, ya que en las ciencias sociales se discute sobre el tiempo que el investigador les dedica.

Mencionaré dos autores con sus obras para explicar como el tiempo es relativo, porque la habilidad del investigador para presentar los datos biográficos es determinante, ya que de esa forma se puede contar una historia de vida.

El primero es Oscar Lewis quien escribió varios libros. La obra titulada: los hijos de Sánchez, se enfoca en presentar la biografía de todos

### *Dra. María Teresa Mosquera Saravia*

*Egresada de la universidad Ravira I Virgili, Tarragona, España. Profesora titular del Instituto de Estudios Interétnicos y de los Pueblos Indígenas de la Universidad de San Carlos de Guatemala.*



los integrantes de la familia. La otra obra se titula: Juan Pérez Jolote es del investigador Ricardo Pozas, en ella se muestra un relato biográfico de un indígena Chamula. Estas son dos clásicos y relatan una biografía, con todos los detalles, la vida de Juan Pérez Jolote se ha llevado al teatro tomando de base el relato escrito. No importa en última instancia la cantidad de días, horas, semanas, meses o años ya que si calidad del relato es buena se tiene una historia de vida.

Para hacer los relatos biográficos los investigadores utilizan varias técnicas, con el fin último de obtener la historia de vida de la persona. Los criterios por seguir son diversos como lo explica Juan José Pujadas en su libro: El método biográfico, el uso de las historias de vida en ciencias sociales.

La finalidad que tiene un investigador social para contar una historia de vida o relato biográfico es para ejemplificar de una mejor forma el tema de investigación, en el caso de Oscar Lewis es la antropología de la pobreza, en el caso de Ricardo Pozas es la cultura indígena mexicana, en el caso de Roberto Campos Navarro son los terapeutas tradicionales.

En ese sentido se puede decir que los tres libros cumplen con esa misión de contar la vida de una persona, no importa el tiempo utilizado en ello, interesa obtener una historia

de vida relacionada con un tema, que se va profundizando dependiendo del objetivo de la investigación.

El otro tema que se presenta en el libro de Roberto Campos, es el concerniente a los padecimientos atendidos por Doña Rosita Ascencio que son varios, pero quisiera comentar el referido a la trilogía: caída de mollera, susto y nervios alterados, ya que las publicaciones sobre síndromes de filiación cultural<sup>1</sup> en el área mesoamericana aún son limitados, por ello es necesario resaltar la importancia que tienen las páginas de esta obra sobre este padecimiento en particular.

Doña Rosita explica la conexión que hay susto, caída de la mollera y nervios:

“Platiqué con la mamá y me contó que se había asustado, se había caído y golpeado. Entonces, supe que era mollera caída: si va uno caminando y una culebra aparece, viene el susto, se cae la mollera y las personas se ponen nerviosas. Estas enfermedades están unidas y los síntomas vienen de las tres cosas. Entonces, les doy un jarabe para el susto, el masaje para controlar los nervios y alzar la mollera.” (Campos, 2016:82)

Más adelante, explica la terapia para curar el susto: “En el lugar del susto se queda el espíritu, o el santo ángel de su guarda, y las

1 No comparto la idea de llamar a estas enfermedades o padecimientos de esta forma, por la implicación teórico metodológica que se remonta al enfrentamiento entre occidente y el de los “otros”, que generalmente son los atrasados, salvajes, etc. prefiero hablar de prácticas y representaciones del proceso salud/enfermedad/atención.

personas se ponen bien mal. Cobro hasta que el enfermo se recupere; lo llamo tres veces, nada de cuatro son siempre tres.” (Campos, 2016:83).

En el libro, se mencionan varios tratamientos que hace Doña Rosita para curar esa trilogía. En ese sentido llama la atención todo el tratamiento y la terapia aplicada por la curandera, porque se observa un comportamiento integral que no busca aliviar un solo síntoma o una sola enfermedad, en su diagnóstico y terapia holista busca el bienestar de su cliente.

La lógica que está detrás para la existencia de terapeutas tradicionales que se especializan en varios padecimientos, responde a la demanda y oferta de la existencia de diferentes padecimientos que se explican en las prácticas y representaciones de los conjuntos sociales del proceso salud/enfermedad/atención.

Otro padecimiento que cura Doña Rosita es tsitikata, su traducción al castellano es: mal de ojo. La causa de que las personas se enfermen de dicho padecimiento, según explicación que propone la curandera: “El potente le hace mal al débil, ése es el mal de ojo”. En la lógica de la cosmovisión mesoamericana el padecimiento se transmite por un exceso de energía que es transmitido por una persona que viene sudada con mucho calor adquirido debajo del sol, por una persona en estado de ebriedad, por una mujer embarazada o con menstruación. La terapia consiste en contrarrestar ese exceso de energía utilizando varias terapias, generalmente

se hace una limpia con plantas medicinales y aromáticas, huevo, chile, etc. dependiendo la elección que realice el/la curandero/a.

Doña Rosita explica un tratamiento:

“A pesar de que era su papá, la sangre no es igual. Él la bañaba, la peinaba, le ponía bien bonita, me ayudaba mucho. Pero a Cele le daba calentura con vómito, deposiciones y todo le hacía mal... ¡Ay, pobrecita! Estaba chilloncita. Yo le hacía las limpias y no se componía. Alguien me dijo: -Cuando llegue don Juan del cerro o del trabajo, que no la vea, que no le hable, que no llegue rápido a abrazar a su hija. Primero debe enfriarse, quitarse la chamarra y con ella limpiarle todo su cuerpo. Después ya puede jugar y hablarle”. (Campos, 2016:95)

En el libro, Roberto se ocupa de mencionar los padecimientos atendidos por la curandera. Presentar la siguiente información sobre éstos: nombre del padecimiento en idioma purépecha, sintomatología y tratamiento. Se hizo la presentación de dos padecimientos en forma resumida, porque considero que un lector ajeno a esa cultura puede tener una idea de lo que es la enfermedad. Considero que ese es el objetivo de Campos Navarro, porque él ha sido docente de los alumnos que estudian medicina en la Universidad Autónoma de México.

Uno de los aportes más importantes del libro es la referencia en palabras propias de las





curanderas sobre los padecimientos: caída de mollera, susto, nervios alterados, empacho, empacho de fogazo, mal de ojo y hechicería, caída de matriz y lastimadura. Ya que nos dan elementos para comprender de una mejor forma la cosmovisión mesoamericana.

Invito a los interesados en leer el libro y conocer a fondo esa vida fuera de serie de Doña Rosita Ascencio.

**Q'antel.**

**Cargos de representatividad cultural.  
Memorias de identidad, pertinencia y lucha**

**Angela Salanic Morales & José Ignacio Camey Barrios**



Departamento de Estudios de Postgrado del Centro Universitario de Occidente CUNOC-USAC,  
Fundación Cholsamaj 2019, 144 páginas, ISBN: 978-9929-636-58-3

***Viviana Reynoso Tavico***

La reseña detalla la importancia de considerar los cargos de representatividad en la mujer indígena como un elemento esencial de lucha a favor de mayorías con pertinencia a las necesidades de un entorno social. Especialmente en una sociedad neocolonizada en donde sus ideales menosprecian el cargo de una mujer indígena sólo por el hecho de ser originaria de un pueblo autóctono; sin tomar en consideración la importancia de los valores y cosmovisión que posee en favor de trascender en el bienestar común de sus habitantes. Fundamental tomar como reflexión si estos certámenes realmente fungen como una plataforma o espacio clave para interceder y luchar por los pueblos indígenas; por lo cual es necesario educar a las generaciones para preparar mujeres que gobiernen desde una perspectiva crítica y humana.

**Análisis crítico**

Dentro de una sociedad colonizada desde diferentes perspectivas de vida, categóricamente se posiciona de forma ideológica lineal un dominio total de masas; a fin de orientar un paradigma de transculturización, con estrategias funcionales que restringen el desarrollo integral de una sociedad multilingüe, pluricultural y multiétnica, mediante el cambio de identidad cultural, étnica, espiritual, el cual permite mantener a una sociedad sumisa según su forma de gobernanza de pocos y de la forma práctica, por lo que es fundamental connotar de manera atinada el posicionar cargos de representatividad de la mujer indígena, sólo para tapar la realidad con un dedo, específicamente al enunciar que este tipo de eventos tiene un origen netamente colonizado.

***MSc. Viviana Reynoso Tavico***

*Licenciada en pedagogía y Administración Educativa, FAHUSAC - Quiché, Maestría en docencia universitaria, CUNOC-USAC.*



Por lo regular, la mujer no indígena, con una belleza dicotómica, es una digna representante de cualquier cargo de representatividad.

La manipulación surge desde el momento que los mismos pensamientos colonizadores indican cómo debe ir la indumentaria, al fraccionar la identidad real de un pueblo en específico, al diseñar un traje ceremonial, al distorsionar los ideales y significados reales. De igual forma darles menos interés a las actividades coordinadas por los originarios de la comunidad, al ser tratados con menosprecios. Caso contrario al realizar una actividad de índole no indígena denota el apoyo de las autoridades y prioritarias a las mismas. Es allí donde vienen las interrogantes: ¿Qué tan efectivas e influyentes son los cargos de representatividad de la mujer indígena para crear liderazgo por el bien común? ¿Cuál es el fin primordial de las autoridades gubernamentales al realizar elecciones de representatividad indígena y su impulso para crear desarrollo integral de cada comunidad?

Desde época liberal de 1871, se impulsan estos eventos de representatividad indígena, con la finalidad de tener un trofeo bonito que poco a poco se direcciona al mestizaje e incorporar la cultura occidental y, de manera estratégica, posicionarse dentro de la mente de la población mayoritaria, lograr desarticular la identidad de los pueblos mediante el folklorismo (Salanic & Camey, 2019).

Lo anterior, se toma como referencia, porque es importante tener en claro que el dar pan

y circo al pueblo, para mantenerlo callado o entretenido, a fin de hacer que las mayorías no piensen y salgan de la zona de confort colonizador, logra controlarlos a su manera y antojo de los idealistas con pensamiento individualista de gobernanza. Con la finalidad que se pierda la identidad originaria de los pueblos desde su cosmovisión, cultura, educación, liderazgos referentes a culturas definidas con un enfoque de desarrollo social integral; que permitan a la mujer de los pueblos ser un ente de cambio transformador y pertinente a favor de su entorno inmediato e incorporar una política originaria, sin imposiciones ideológicas de gobierno local, municipal, departamental y de país.

Es increíble percibir y vivir una realidad marcada al momento que alguna escuela, aldea, municipio, departamento o a nivel de país, en la elección de cargos de representatividad somete a un estereotipo de elegir a la mujer que sea bonita, hable bonito, porte un traje típico, vestido de gala, traje deportivo, al dejar a un lado la verdadera identidad de la representativa como líder, capaz de ejercer o gestionar cambios a favor del bien común, con la finalidad de empeñar y emprender horizontes que realmente impulsen a generar soluciones de las problemáticas y desafíos que una sociedad diversa afronta.

Pero la realidad es que los cargos de representatividad indígena, es apenas una plataforma de presentación o pequeño espacio para los pueblos, sin mayor trascendencia e identidad cultural, simplemente promover el

folklorismo al darle un lugar a la india bonita; para que estén presentes en desfiles patronales sin mayor trascendencia, la mayoría de las que concursantes hacen sus esfuerzos necesarios para postularse; pero lamentablemente en pleno siglo XXI las formas despectivas de ver o referirse a una representativa, las mayorías no las ven como esperanza del entorno inmediato, por la razón ser indígena.

Estos estereotipos son heredados desde la colonia al imponer una educación castellanizada, de igual forma menospreciar la potencialidad de los indígenas en todas sus esferas del conocimiento en incursionar en distintos puestos claves de gobernanza, especialmente las mujeres que su belleza natural, pero sobre todo la riqueza interior que poseen las mismas capaces de liderar diferentes situaciones de la vida. Lamentablemente al emerger en una sociedad polarizada sin identidad propia, genera caos de una comunidad que desea sobresalir ante diferentes adversidades que aqueja a diario, con distintos problemas de fondo necesarios de resolver con líder o lideresa dispuesto a apoyar su entorno inmediato, se considera oportuno que la elección de cargos de representatividad pueden ser un escenario perfecto para abrir brechas de cambio.

La ilusión es buena, pero en realidad, son pocas las representativas que han logrado por lo menos descartar en sus profesiones universitarias, por el poco interés que las mismas autoridades ediles hacen hacia las señoritas que participan en certámenes

regionales o nacionales, tal es el caso de Lesly Xiquín, una digna representante del pueblo K'iche' quién inicio en el certamen de madrina del magisterio del Santa Cruz del Quiché en el año 2009 del sector público, impactó su presentación y dominio del idioma k'iche', luego participó para la representación de reina indígena de Santa Cruz del Quiché y ganó a nivel departamental para participar en la ciudad de Quetzaltenango, el 17 de septiembre del 2009 ganó el evento al disertar un mensaje contundente, el cuidar la madre naturaleza y evitar el calentamiento global con ideales consumistas.

El mensaje que le otorgó la victoria en la elección de Princesa Indígena Nacional 2009-2010, fue destacar que ella absorbió sus gastos sin apoyo de la alcaldía de Santa Cruz del Quiché, una situación lamentable, ya que decidió no seguir concursando en otros certámenes, por la poca importancia de representación de la mujer originaria de Santa Cruz del Quiché.

“Lesly tuvo que hacerse cargo de sus gastos personales, la alcaldía de Santa Cruz del Quiché no quiso apoyarla, por lo que ella dejó a un lado el cargo para participaciones más contundentes. Es importante considerar que la mujer indígena no es un trofeo sino una lideresa que puede incursionar en su entorno social para las mejoras respectivas” (Ex técnico bilingüe de la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala, junio 2022).



Con estas referencias hay que pensar y repensar qué tan influyente e incidente es que una mujer originaria de un pueblo sea representativa de la comunidad o ente representante, realmente al momento de lograr un cargo la princesa electa podrá pelear o luchar por su pueblo y los ideales de vida en función de mejorar la integridad de los habitantes de un contexto social, el cual, el rol de la misma es significativo por trabajar por el bien común.

Es fundamental iniciar con políticas locales, municipales, departamentales y de Estado en donde se fortalezca la formación política de la mujeres según las necesidades y demandas que la propia sociedad indique, especialmente en estos tiempo dificultosos que una pandemia heredó a un país en vías de desarrollo al vivir una gobernanza neoliberal colonizada, en donde su enfoque se concentra un sistema económico extractor y consumista sin tomar en consideración el respeto a los recursos naturales que una nación posee. Para que ellas no sólo sean un adorno en festividades, sino que amplie horizontes emergentes al bienestar de mayorías.

Los cargos de representatividad son importantes para los pueblos originarios como en las festividades, pero la trascendencia es poco efectiva, por vivir con pensamientos neocolonizados; en donde no se evoluciona integralmente el fungir como liderazgo intercesor de mayorías, porque no se le da el lugar respectivo e incursionar un modo de gobernanza equitativo con la dirección de una mujer originaria de los pueblos, para entretejer un nuevo rumbo para la vida de las mayorías guatemaltecas. Es fundamental, que desde la educación del hogar y los sistemas educativos se forjen pensamientos críticos para encaminar a las mujeres no sólo con empoderamiento; sino también a la consolidación de lideresas con carácter y capacidad de gobierno para apoyar a su entorno social y llevar el desarrollo social a su comunidad y no ser un adorno para el pueblo; también permitir emerger significativamente en donde tengan espacios de lucha con identidad propia.

# Vivir la frontera: articulaciones transfronterizas de comunidades chuj mexicanas y guatemaltecas

María Teresa Rodríguez López (coord.)



CentroGeo, CIESAS, CIDE, Instituto de Investigaciones  
Dr. José María Luis Mora y Colegio de la Frontera Sur, 2021  
197 páginas, ISBN: 978-607-99140-1-1

*Carlos Alberto Casas Mendoza*

El libro *Vivir la frontera: articulaciones transfronterizas de comunidades chuj mexicanas y guatemaltecas*, coordinado por María Teresa Rodríguez López, es uno de los resultados de investigación del proyecto intitulado: “Región Transfronteriza México-Guatemala. Bases para su desarrollo integral”, auspiciado por el Conacyt-Fordecit, 2017-2020. El libro reúne el trabajo de un conjunto de investigadoras/es que documentan y analizan, histórica y etnográficamente, las dinámicas sociales y el mundo de vida de las comunidades chuj asentadas a ambos lados de la actual frontera fijada entre México y Guatemala. En este trabajo se describe y problematiza, desde distinto ángulos, el efecto que para los Chuj reviste el vivir en una frontera binacional que, desde 1882, los separó por una línea divisoria trazada entre dos Estados-nacionales (Tratado

Herrera Mariscal, signado en Nueva York, entre México y Guatemala y que estableció las actuales fronteras territoriales entre ambos países).

A lo largo del libro se reconstruyen y analizan distintas temporalidades históricas, que han marcado las dinámicas de construcción territoriales de este espacio y que no se circunscriben solamente a finales del siglo XIX o al periodo más reciente de la historia contemporánea. Sino que transitan alrededor de las diferentes coyunturas y situaciones histórico-sociales, que han marcado la vida de los Chuj; a los procesos de dominación a lo que se han visto sujetos; así como a las formas de exclusión territorial y a las distintas maneras en han resistido a los procesos de explotación y opresión. Por otra parte, aunque el foco del texto está puesto en las comunidades Chuj, el

***Dr. Carlos Alberto Casas Mendoza***

*Doctor en ciencias sociales por la Universidad Estadual de Campinas.*



libro también posee el gran mérito de no crear una imagen homogenizada y esencializada del grupo y su territorio (Gupta y Ferguson, 2008); sino que por el contrario, muestran la diversidad de cruces y dinámicas históricas, que confrontan y relacionan a los Chuj con los otros grupos con los que cohabitan: los Q'anjob'al, Popti', Mam, Tektiteko, Akateka, Tzeltal, etcétera, así como sus relaciones múltiples y diversas con las poblaciones pertenecientes a los pueblos mestizos y extranjeros, localizados a ambos lados de la frontera.

De esta forma, los autores/as del libro esgrimen una concepción de la frontera en constante flujo y no cerrada. Si bien, la frontera es un conglomerado de procesos altamente diversos, contenciosos, fragmentados, también es un espacio de relaciones, de (re) creación de vínculos y de (re)producción de articulaciones. La frontera, aquí, no es sólo una división física, un límite, es también un lugar de tránsito y de movilidad, en donde los Chuj ponen en práctica sus sentidos de pertenencia, sus construcciones afectivas del espacio y sus lealtades primordiales. Y estos marcos les permiten resistir y luchar, ante las contradicciones cotidianas que operan en el espacio fronterizo, ya sean estas ligadas a la guerra, a la construcción de ciudadanía (o a su negación), a la diferencia interétnicas o a los procesos de discriminación y/o explotación, entre otros procesos más.

El libro se encuentra dividido en cuatro apartado de investigación, que ponen el

acento en: 1) las relaciones de discrepancia y de coincidencia, suscitadas alrededor de la (re)construcción del patrimonio Chuj; 2) Las trayectorias de movilidad, revisadas a partir de amplios cortes históricos y de procesos migratorios, que son analizados a través de diversas capilaridades de movilidad y de migración transnacional; 3) el papel que juegan las relaciones familiares y de parentesco en la generación de «círculos de reconocimiento» que, a través de redes sociales, permiten producir tejidos conectivos; por ejemplo, entre las comunidades Chuj desplazadas por eventos como la guerra en Guatemala y los procesos derivados de la diáspora y la búsqueda del refugio en México; y, finalmente, 4) El efecto que procesos como la ciudadanía, el narcotráfico o las prácticas extractivistas han tenido y tienen entre la población desplazada, que buscó su retorno a Guatemala durante el presente siglo.

Más allá de la particularidad que cada una de estas aproximaciones ofrece, entre todos los apartados del libro existe un hilo articulador, fincado en la aproximación etnográfica e histórica, que busca ofrecer respuestas documentadas, producidas tanto en los datos que arrojó el proyecto de investigación, como también en las experiencias derivadas de anteriores proyectos de investigación en la región estudiada. Revisemos ahora con más detalle algunos de los hallazgos importantes surgidos de estos trabajo y algunas posibles preguntas y comentarios que suscitan.

Camilo Contreras Delgado y Blanca Mónica Marín ponen su foco de atención en describir y analizar el papel que la (re)producción que el patrimonio tiene en la (re)creación de lazos de relaciones sociales entre los Chuj. Los cuales fueron divididos por la instauración de la frontera México-Guatemala y que, en distintos momentos, se movilizaron por el efecto de la huida de regímenes opresivos en Guatemala, como el de Jorge Ubico (en 1935); o por el que suscitó la denominada revolución de octubre (en 1944); o por aquellos derivados del golpe de Estado, efectuado por Efraín Ríos Montt (en 1982). En cada uno de ellos población Chuj huyó de Guatemala y se estableció en territorio mexicano.

No obstante, en todos estos procesos de movilidad y diáspora se mantuvieron, lo que podríamos denominar: ‘vasos comunicantes’, que han servido para mantener redes afectivas y de articulación entre las poblaciones desplazadas. Tres hallazgos etnográficos importantes se desprenden de su trabajo: 1) la manera en cómo fueron producidos espacios físicos para reconstruir la memoria y ponderar narrativas y circuitos simbólico-rituales de los Chuj; en particular la construcción del museo comunitario de Tziscaco, en Chiapas. En este espacio, se recupera la historia y los vínculos con espacios míticos y rituales con comunidades sumamentepreciadas por los Chuj, como la de San Mateo Ixtatán localizada en el Departamento de Huehuetenango. 2) el papel que ámbitos lúdicos, como las que tienen las competencias deportivas de basquetbol o

la música de marimba, en la producción de formas de percepción comunitaria; y, 3) el vínculo generado a través de los ciclos rituales tradicionales y la adopción de nuevas formas de *performances* rituales y religiosos, ligados a cultos como los de la Santa Muerte o Jesús Malverde (incorporadas por los Chuj de prácticas mexicanas) o, en sentido inverso, el culto a San Simón, de especial relevancia en Guatemala y que paso a ser (re)producida en el ámbito mexicano.

En su trabajo Contreras y Marín destacan una visión no cosificada del patrimonio. Entendiéndolo no cómo una cosa o un objeto fosilizado; sino observándolo como un mecanismo performativo. Visualizando su uso y advirtiendo su capacidad transformadora y de (re)producción de prácticas sociales. Advierten, la manera en cómo las experiencias de discriminación racial y exclusión son reconfiguradas en la forma de lo que Fernando Limón (2009), denomina una «dialéctica negativa de la identidad»; través de la cual la memoria histórica de la discriminación se transforma en un mecanismo de empoderamiento grupal.

Si bien el trabajo de Contreras y Marín resulta atractivo, deja expuestas algunas preguntas. Aunque por un lado, enfoca el terreno de cómo el patrimonio sirve a las formas de construcción de las colectividades Chuj, siendo cuidadosos los autores de mostrar la (re)generación de los procesos (en sus múltiples direcciones), me salta a la duda el efecto contencioso generado al interior de estos procesos, tanto dentro





de los grupos Chuj, como en las dinámicas de lucha y apropiación por la organización del patrimonio con el Estado y otros actores involucrados con las formas de (re)producción culturales. Este es un aspecto interesante por debatir más ampliamente.

El segundo capítulo del libro corresponde a Álvaro Caballero Herrera quien, en sus propias palabras: “[tiene el objetivo de] identificar, desde una perspectiva histórica las trayectorias de movilidad, los factores expulsores y la apropiación de nuevos espacios y territorios por parte de los chujes, como respuestas a situaciones colectivas y difíciles en sus lugares de origen, incluyendo las condiciones actuales de falta de oportunidades laborales.” (Caballero, 2021: 70). El capítulo de Caballero da continuidad al análisis de varios de los episodios históricos referidos y discutidos en el capítulo anterior. No obstante, amplía su análisis histórico, para poner en foco los recorridos de la movilidad Chuj, desde el período prehispánico, pasando por el período novohispano, la etapa de las reformas liberales del siglo XIX, en Guatemala y los efectos que tuvieron en la creación de los latifundios cafetaleros; en especial, el desarrollo de las fincas propiedad de alemanes y los circuitos de explotación y mercado de trabajo regionales, que se generaron a partir de estas coyunturas históricas.

En especial, su trabajo amplía el marco de análisis de la movilidad Chuj y sus circuitos de trabajo transnacional, que se desplazan más allá del universo regional de la frontera concreta

de México-Guatemala. Estos involucran tres niveles capilares: 1) los desplazamientos de los Chuj por el sureste de México (derivados ya sea del reacomodo de los campos de refugiados hacia Campeche y Quintana Roo, durante el siglo XX; o, aquellos que fueron consecuencia de la movilidad prehispánica); 2) la migración laboral en el siglo XX, hacia las megalópolis de la Ciudad de México o de Monterrey; y 3) la migración transnacional hacia los Estados Unidos y, en el proyecto fracasado de reacomodo migratorio de desplazados por la guerra hacia Canadá.

La tesis del autor es que en el período prehispánico ya existía una movilidad (más libre) de la población Chuj, que se desplazaba a ambos lados de lo que posteriormente fue dividido y fragmentado, en 1882, por la línea fronteriza binacional México-Guatemala. El proceso de control y resquebrajamiento, sin embargo, dio comienzo mucho antes. Según el autor durante el período de la colonia, en el que la concentración y sujeción de los pueblos de indios creó rupturas y formas de control, que incidieron en la movilidad Chuj. El desarrollo del sistema de fincas de café, arriba mencionado, conllevó a la creación de un mercado de trabajo y explotación, así como del desplazamiento de población Chuj. La cual, como motivo de las reformas liberales, les fueron arrebatadas tierras y se les expulsó de sus territorios. Una parte de esta población inició un ciclo de desplazamientos al lado mexicano, generando asentamientos nuevos. Finalmente, este ciclo de diáspora se

agudizó con el período de guerras y golpes de Estado en la Guatemala del siglo XX, teniendo consecuencias hasta la fecha.

El tercer capítulo del libro es escrito por María Teresa Rodríguez López. Su trabajo sigue el recorrido etnográfico-histórico por varios de los municipios que, a lo largo del texto, son estudiados por el equipo en su conjunto. Del lado guatemalteco: El mítico San Mateo Ixtatán, San Sebastián Coatán y el municipio de más reciente creación (con respecto a los otros dos), de Nentón. Por la parte mexicana: La Trinidad, Independencia, Amatenango de la Frontera y el municipio de Frontera Comalapa. Es hasta este capítulo que se incluyen un par de mapas que, para los que no conocemos directamente este micro-universo fronterizo, nos hace avistar y entender visualmente, la proximidad de los entornos comunitario/regionales y el efecto que la separación de la línea fronteriza creó, a finales del siglo XIX.

A través de una rica construcción etnográfica y teórica, la autora nos plantea lo contradictorio y diverso de las experiencias vividas en las localidades de este microcosmos. Enfoca el papel jugado por las redes de parentesco y familiares como instrumentos de articulación territoriales, cognoscitivos y afectivos entre los actores de este espacio. La frontera se torna así evanescente y más que un límite se subvierte, en múltiples ámbitos de relacionalidad, de intercambios y en la generación de lo que yo entiendo como *bisagras* (Casas, 2015). A la autora le interesa: “entender cómo se vinculan sus miembros, así como las formas en las que

experimentan su pertenencia” (Rodríguez, 2021: 107). Recurre a la tradición clásica de Simmel, para ponderar la importancia de la construcción de los vínculos de socialización y las diversas capas de relacionalidad que se derivan de ellos. Para Rodríguez, a través de estas relaciones, costuradas desde los espacios familiares más íntimos, la frontera expande sus circuitos espaciales, los atraviesa y los corporaliza. Recurre al concepto de Gilberto Giménez (2007), de los «círculos de reconocimiento», para encontrar rutas conceptuales y teóricas que expliquen estas formas de corporalidad, apropiación y usos vividos del territorio.

Pero lo que más me gusta de su trabajo es la manera en que costura el argumento etnográfico. Su rigor antropológico para no hacer de la estrategia conceptual una mera salida interpretativa. Hace del dato etnográfico un medio para pensar la manera en que las prácticas construyen los procesos estudiados y para enmarcar conceptos que, *como ventanas*, nos hagan pensarlos. En la elaboración del argumento etnográfico tampoco homogeniza las prácticas. Es consecuente con la manera en que las trayectorias que estudia, construyen y transitan en la frontera, apropiándose y corporalizándola. Los Chuj con los que convive y dialoga expresan los recorridos contradictorios y diferenciados en los que se mueven, confirmando el argumento de la multiplicidad de experiencias y salidas creativas en su vivir/sobrevivir la frontera. A veces hacen esto con éxito, otras muchas con fracasos y



perdidas (las dos trayectorias narradas de Don Xun Jorne y de Don Pedro Lucas ejemplifican este argumento).

El último capítulo corresponde al trabajo de Verónica Ruíz Lagier y María Felipe Simón. Este trabajo proporciona un nuevo ángulo para pensar las dinámicas de construcción fronterizas estudiadas, como también el drama vivido por los retornados chujes, que a partir de la década de 1990, se vieron enfrentados a los dilemas de la vuelta a Guatemala o de su permanencia en México; y, en varios casos, también en el transitar por ambas experiencias a la vez. En un ir y venir continuo, desgastante y de múltiples recorridos, movilidades, miedos, luchas políticas, resistencias, estrategias de adaptación y formas de sobrevivir y lidiar con los Estado-nacionales de ambos países y sus parafernalias institucionales, así como también con los poderes facticos, regionales y extra locales.

Su trabajo se agrupa a partir de lo que las autoras definen como «*postales etnográficas*»: “análisis de contextos específicos que han sido registrados personalmente como parte del trabajo de campo”, estas postales etnográficas: “en contexto de tensión política [...] visibilizan el dinamismo sociopolítico” (Ruíz y Simón, 2021: 140). Las autoras encuadran sus postales alrededor de tres grandes temas: 1) los procesos de ciudadanía de los Chuj y las formas de discriminación vividos a distintas escalas (en las localidades, en las relaciones interétnicas y con los aparatos e instituciones de reconocimiento y asistencia de los Estados

mexicano y guatemalteco, etcétera); 2) el efecto de la violencia y el narcotráfico en las situaciones del retorno de los Chuj; y, 3) el escenario de conflicto y expoliación, debido a la inserción en la región del retorno Chuj, de empresas hidroeléctricas y extractivistas, el cual se ha agudizado fuertemente desde el 2018, generado nuevos ciclos de miedo, desplazamiento y movilización.

El análisis etnográfico e histórico de las autoras es sumamente rico y cuidadoso; pone en evidencia los procesos de vulnerabilidad, corrupción y estrategias de sobrevivencia de los Chuj. Así como el surgimiento de nuevas formas organizativas y colaborativas pluriétnicas para resistir a estos procesos; tales como el surgimiento del Gobierno Ancestral Plurinacional de las Naciones Originarias Akateko, Chuj, Popti’ y Q’anjob’al, que me recuerda mucho a formas organizativas semejantes, surgidas en otras latitudes, como la COIABI en el Alto Río Negro del Amazonas o los movimientos indígenas contra la construcción de la hidroeléctrica de Belo Monte, también en Brasil.

El trabajo de Ruiz y Simón muestra las formas en que vivir la frontera también implica tejer relaciones y alianzas políticas, sobrevivir al miedo, las violencias y el terror, y defender el territorio en el que se vive. Sobreponerse a los fracasos, desplazamientos y enfrentar los nuevos modelos de expoliación empresarial y estatal, que forman parte de lo que David Harvey ha caracteriza como: formas de acumulación de capital, por desposesión, en

regiones remotas y vulnerabilizas, habitadas por pueblos originarios. Los proyectos de hidroeléctricas como los emprendidos por las subestaciones en San Mateo Ixtatán, Guatemala (Pojom I, Pojom II y San Andrés), caracterizados por empresas pequeñas, sigilosas y que acuden a modelos que van de la simulación, la cooptación, el rumor y la violencia, me recuerda casos no muy lejanos, en otro tipo de frontera internas, como la región de Zongolica o la Sierra norte de Puebla.

Antes de concluir esta presentación quisiera aludir a un libro relativamente olvidado en la discusión contemporánea sobre las fronteras y que me parece sentó las bases para la discusión etnográfica e histórica de estos espacios. Me refiero al libro de John W. Cole y Eric R. Wolf *The Hidden Frontier*, de 1974. En ese libro Cole y Wolf discutieron la importancia de enfocar en el estudio de las dinámicas fronterizas, la relación entre la historia y los procesos cotidianos; en aquellos escenarios complejos, como en los que se encuentran involucradas las personas que viven en los espacios de frontera. Cole pero sobre todo Wolf, emprendieron el reto de *mirar el mundo de vida* de una frontera particular (aquella situada en los Valles Transalpinos italiano-alemán-suizo), no sólo subrayando en su trabajo la aproximación etnográfica para *mirar* y buscar entender las relaciones ecológicas,

étnicas, políticas e históricas, que atraviesan la vida de las gentes, sino para analizarlas y situarlas como parte de procesos y prácticas humanas, sociales e históricamente situadas, que siempre se encuentran abiertas a las capacidades de agencia y transformación de aquellas personas que las habitan.

La bibliografía que analiza y discute las fronteras es amplia y voluminosa. Impactada por el peso de los combates y las luchas por los territorios. Desencajada por las rupturas, fragmentaciones y separaciones. Abrumada y dolida por el efecto de las demarcaciones. Pero también, al mismo tiempo, los estudios sobre las fronteras evidencian la capacidad que tienen, los que en ellas habitan, por sobreponerse, resistirse y caminarlas, tejiendo alrededor de ellas su vida. Me parece que el trabajo que estamos presentando (después de días tan agobiantes de reclusión pandémica; disculpen ustedes esta mención), forma parte de esta rica tradición antropológica e histórica. Los invito a navegar este libro. Abrirse a la ventanas y bisagras que sus autoras y autores tejen, tan esmeradamente, sobre la vida de los Chuj y sus fronteras.



## Referencias

- Casas Mendoza, Carlos Alberto (2015). Fronteras evanescentes y bisagras: aproximaciones a la reconfiguración del territorio a partir de las lógicas del trabajo, el parentesco y los rituales. En: *Territorios y fronteras: miradas desde las ciencias sociales y las humanidades*, Alexander Betancourt Mendieta y José Guadalupe Rivera González (editores), México: Siglo XXI editores, pp. 117-130.
- Cole, John W y Eric R Wolf. 1974. *The Hidden Frontier. Ecology and Ethnicity in Alpin Valley*. Berkeley, Los Ángeles: University of California Press.
- Giménez, Gilberto (2007). Formas de discriminación en el marco de la lucha por el reconocimiento social. En: *Racismo, mestizaje y modernidad: visiones desde latitudes diversas*, Olivia Gall (coord.), México: UNAM, pp. 37-61.
- Gupta, Akhil y Ferguson, James (2008). Más allá de la “cultura”: espacio, identidad y las políticas de la diferencia, *Antípoda*, No. 7: pp. 233-256.
- Limón, Fernando (2009). *Historia chuj a contrapelo. Huellas de un pueblo con memoria*, Tuxtla Gutiérrez, México: ECOSUR y Consejo de Ciencia y Tecnología del estado de Chiapas.

# El güipil de la guatemalidad: Literatura, testimonio e interculturalidad en Mario Roberto Morales. (A su memoria)

Una lectura del capítulo dos de *La articulación de las diferencias*.



Editorial: FLACSO, Guatemala 1998

467 páginas, Número de OCLC / Identificador único: 237768446

*Amílcar Dávila Estrada*

El presente texto es avance de un proyecto más amplio que pretende exponer y hacer conversar los abordajes que tres intelectuales guatemaltecos formados en filosofía — Antonio Gallo, Mario Payeras y Mario Roberto Morales—<sup>1</sup> han realizado acerca de los tópicos de la cultura, la identidad y la alteridad desde la perspectiva de la llamada «cuestión étnico-nacional», «cuestión étnica» a secas, o el «problema indígena» —esto es, la problematización del lugar, el rol y el futuro de las poblaciones mayas guatemaltecas—, en textos cruciales en el desarrollo y la expresión de su pensamiento —respectivamente: *El hombre, mi hermano* (1996), *Los pueblos indígenas y la revolución guatemalteca* (1997)

y *La articulación de las diferencias o El síndrome de Maximón* (1999)—. Desde luego, estos autores no han sido ni los primeros ni los últimos intelectuales que han discutido en Guatemala los tópicos mencionados. Despertaron mi interés porque estudiaron filosofía durante varios años, tanto formal como informalmente, y porque su trabajo y recorridos vitales ejemplifican, cada uno a su manera, una práctica filosófica que conecta con problemáticas vivas sociales, culturales y políticas.

La escritura y la publicación de los textos mencionados datan de alrededor de los años que van entre la redacción y promulgación de la Constitución de la República (1984-

---

1 Antonio Gallo (1925) estudió filosofía, letras, teología y antropología en Italia, España e Inglaterra. Mario Payeras (1940-1995) estudió filosofía en Guatemala, México y Alemania. Mario Roberto Morales (1947-2021) estudió filosofía, literatura, arte, sociología y estudios culturales latinoamericanos en Guatemala, Italia, Costa Rica y Estados Unidos.

**Dr. Amílcar Dávila Estrada**

*Doctor en filosofía, Universidad Rafael Landívar.*



1985) y la negociación y firma de los Acuerdos de Paz (1991-1996). Esta época puede caracterizarse muy sucintamente, en contrapunteo nacional-global, como del fin del terrorismo de Estado (cuyo punto álgido fue el genocidio de alrededor de 100,000 connacionales, principalmente mayas, solo entre 1980 y 1982) y el inicio de la democracia electoral, por un lado; y por el otro, como de la caída del Muro de Berlín y el inicio de la hegemonía indisputada del neoliberalismo. Sin duda, Payeras, Gallo y Morales vibran conscientemente con su gente y su época, como parece que no puede dejar de hacerlo un filósofo o, en general, un intelectual. Esto, por supuesto, si se comprende el trabajo del pensamiento como un cierto hacerse cargo del mundo vigente, incluido el pasado que sigue pasando y el porvenir al que está orientado.

Cada uno de los intelectuales considerados fundamenta y desarrolla su pensamiento desde diferentes tradiciones y métodos: la fenomenología (Gallo), el marxismo (Payeras) y los estudios culturales (Morales). Sin embargo, no es a esas tradiciones y a sus correspondientes comunidades académicas a quienes dirigen su trabajo, sino que participan activamente en el diálogo intelectual y sociopolítico que ha venido teniendo lugar en Guatemala y Latinoamérica por muchos años. Así, al tiempo que estudian el pensamiento de Karl Marx, Edmund Husserl, Paul Ricœur, Frantz Fanon o Gayatri Spivak, entre otros muchos pensadores mundialmente

reconocidos, discuten y conectan con el trabajo de intelectuales como José Carlos Mariátegui, José Vasconcelos, Richard Adams, Héctor Díaz Polanco o Néstor García Canclini, así como con figuras nacionales como Miguel Ángel Asturias, Severo Martínez, Carlos Guzmán Böckler, Demetrio Cojtí o Rigoberta Menchú.

Cada uno a su manera, Gallo, Payeras y Morales han contribuido decisivamente al planteamiento y desarrollo de lo que a mi parecer ha sido el principal tópico de pensamiento filosófico y sociopolítico en Guatemala: la cuestión acerca de los otros, entendida como el problema de ser y vivir unos con otros y entenderse mutuamente. «Los otros», es decir, otros humanos pertenecientes a diferentes colectividades étnicas y por tanto de distintas culturas, pero, a pesar de toda diferencia, vecinos, compañeros, conciudadanos, con quienes se comparte un país, así como —por lo menos parcialmente y con muchas injusticias— una historia y un destino.

### **La articulación de las diferencias o El síndrome de Maximón**

Centro en este texto mi atención en el segundo capítulo de la obra de Morales, *La articulación de las diferencias o El síndrome de Maximón. Los discursos literarios y políticos del debate interétnico en Guatemala*, que compendia sus investigaciones, reflexiones y planteamientos acerca de la «cuestión étnica» o, como también la llama, la «cuestión intercultural

e interétnica».<sup>2</sup> En la presentación, Morales caracteriza su esfuerzo como un “dar cuenta del estado de la cuestión étnica en Guatemala” a partir del “análisis de los discursos posmodernos” (21), esto es, desde “el terreno de la posmodernidad teórica y de la producción, circulación y consumo globalizado de ideas académicas” (24). En tal sentido, estudia la “movilidad y usos intersemánticos de conceptos como pueblo, nación, etnia, raza, mestizaje, ideología, cultura, identidad y etnicidad”, así como el papel que juega la cooperación internacional y el turismo cultural en la comprensión, valoración y usos políticos y económicos de lo étnico-cultural. El objetivo es, indica, “esclarecer el carácter de los movimientos indígenas ligados a reivindicaciones identitarias, culturales y diferenciales” (21). Se trata en buena medida de una crítica a lo que denomina «mayismo», posicionamiento que considera culturalista, esencialista y fundamentalista. Para él, la identidad «maya» (así, entre comillas) adoptada por ciertas organizaciones indígenas no representa más que un “emblema” étnico-ideológico para

hacer reivindicaciones específicas, sobre todo, considera, “frente a su contraparte ladina, a la cual han construido como su «otro» y bautizado como «mestiza»” (22s). Lo «maya», por tanto, constituiría un planteo discursivo, presuntamente igualador, libre de connotaciones despectivas, que otorgaría “una mejor posibilidad de negociación identitaria en los espacios del multiculturalismo y otras tendencias ideológicas internacionales, como el relativismo cultural y la *political correctness*”, al estilo de los afroamericanos estadounidenses (23). Ciertamente, Morales reconoce que en Guatemala, tal como lo documentó en su momento el célebre historiador Severo Martínez, la denominación «indio» ha sido “un término de contenido colonial que designa una realidad de esclavitud, servidumbre, vasallaje, opresión, explotación y discriminación” (23). Por ello le parece razonable el esfuerzo por negociar los códigos culturales que expresan especificidades, aunque —y este es un reparo crítico— no al costo de desconocer el mestizaje e interculturalidad que caracterizan a todos los grupos socioculturales guatemaltecos. Así, Morales insistirá en que estos, particularmente

2 El texto original fue escrito entre 1997 y 1998, y fue presentado como tesis doctoral. Su publicación data de 1999; conoce una segunda edición en 2002 y una tercera, aumentada, en 2008 (Guatemala: Consucultura). Esta última edición consta de una presentación, cinco capítulos, un prólogo del reputado latinoamericanista estadounidense John Beverly (director de la tesis), los prólogos del autor a la 2ª y 3ª ediciones, y los anexos “Modernidad periférica y mestizaje diferencial en América Latina (Al margen del colonialismo subalternista)”, fechado en 2004, y “Bases para una política interculturalista contra la discriminación y el racismo”, fechado en 2005. Estos últimos fueron originalmente publicados, respectivamente, en Moraña, M., Dussel, E. y C. Jáuregui, eds. *Colonialidad y crítica en América Latina. Bases para un debate*; Puebla: Universidad de las Américas, 2007; y en Casaús, M. y A. Dávila, coords. *Diagnóstico del racismo en Guatemala. Investigación interdisciplinaria y participativa para una política integral por la convivencia y la eliminación del racismo*, vol. IV; Guatemala: Vicepresidencia de la República, 2006.





los indígenas y los ladinos, “que todavía articulan, aunque en forma decreciente, la diferenciación étnico-cultural”, no son más que “dos posicionalidades interculturales mestizas, con énfasis diferentes”, dos “abstracciones referenciales para ubicar las gradaciones de heterogeneidad, mestizaje, e hibridación múltiple y plural que interactúan en la cotidianidad”, y que no agotan ni explican la “gran cantidad de identidades” realmente existentes en el país (22).

El planteamiento de la cuestión, el desarrollo de su crítica y la propuesta de salida negociada o democrática, los realiza Morales en una secuencia argumentativa de cinco capítulos, que caracteriza en los siguientes términos (24s):

1. “Introducción. Cuestión étnica y debate interétnico: ¿qué ha pasado y qué pasa en Guatemala” plantea los hechos que presuntamente llevaron la cuestión al punto en que se encontraban en el último lustro del siglo XX, a saber: “el activismo culturalista «maya» por la reivindicación de la diferencia cultural”.
2. “Identidades mestizas y ficción literaria” analiza comparativamente *Hombres de Maíz*, de Miguel Ángel Asturias, y *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, de Elizabeth Burgos, obras —y autores— en las que ve ejemplos
- discursivos que dialogan desde posiciones interculturales mestizas indígenas y ladinas.
3. “Esencialismo maya, mestizaje ladino y nación intercultural: los discursos en debate” intenta deconstruir el «mayismo» como posición esencialista y fundamentalista, y esboza una propuesta de “mestizaje intercultural democrático”.
4. “Culturas autóctonas y mercado global” estudia el “conglomerado multihíbrido en el que la polaridad indio-ladino se negocia en el espacio del consumismo de bienes simbólicos globalizados”, revelando de esta manera la dilución fáctica de la llamada «diferencia cultural» en “identidades híbridas neomestizas”.
5. “Propuesta. De la patria del ladino a la del guatemalteco” explora una posible construcción identitaria ladina, no diferencial y no confrontativa. Incluye “una agenda para ordenar el debate interétnico”, así como criterios para realizar una negociación “como parte del proceso general de democratización en marcha”.

De acuerdo con John Beverly, el conjunto ofrece un ensayo nacional a la altura de aquellos que nos legaran el escritor Luis Cardoza y Aragón (*Guatemala, las líneas*

*de su mano*, 1955) y el historiador Severo Martínez Peláez (*La patria del criollo: ensayo de interpretación de la realidad social guatemalteca*, 1970), revolucionarios ambos de distintas épocas y perspectivas. Ambos, como Morales, ladinos.

### **Identidades mestizas y ficción literaria**

El capítulo 2, del que ahora ofrezco una lectura detenida, da un paso adelante en la crítica del binarismo esencialista con que a menudo se aborda y comprende la cuestión étnica (capítulo 1), presentando un análisis comparativo de dos figuras y posiciones discursivas interculturales ejemplares, a saber, las de Miguel Ángel Asturias y Rigoberta Menchú. El capítulo se divide en dos secciones: una sobre la apropiación vanguardista de lo popular, operada por Asturias; la otra sobre la concientización y recreación de las subjetividades mestizas tanto en Asturias como en Menchú.<sup>3</sup>

De entrada, saliéndole al paso a una aparente contradicción entre las figuras y la significación de los dos Nobel guatemaltecos propuestos por Morales como modelos de mestizaje intercultural, el autor critica el planteamiento “posmoderno prosubalterno” que fuerza un enfrentamiento entre el discurso testimonial y la literatura vanguardista (97). Ejemplar

sería en este sentido George Yúdice, quien considera que la literatura latinoamericana ha falseado lo popular, ya sea esencializándolo en ‘recreaciones burguesas del habla y la cultura campesina e indígena’ (Asturias y Salarrué) o haciéndolo pasar como cultura de masas (Carlos Fuentes, Manuel Puig, Severo Sarduy); mientras que por su parte, la preferencia por lo testimonial enfatizaría ‘una relectura de la cultura como historia vivida y una profesión de fe en las luchas de los oprimidos’ (173, n. 1).<sup>4</sup> De acuerdo con Morales, las apreciaciones de Yúdice no presentan sino una disyuntiva aparente (97), que forzaría a desechar la literatura y decantarse, “en nombre de la «autenticidad» popular”, por el “discurso «verdadero» del explotado, marginal y subalterno” (98). Él, en cambio, argumenta vigorosamente en “defensa de la literatura como medio válido de formación estética de identidades transculturales, mestizas e híbridas” (ibíd.). El encadenamiento casi sinonímico hibridación-mestizaje-transculturación-diglosia es, precisamente, su lema en contra de lo que considera “fundamentalismos posmodernos”, como los que postularían “la superioridad de las otredades marginales y subalternas” (173, n. 2).

### **Miguel Ángel Asturias**

3 Los subtítulos respectivos son: “Aldea oral / ciudad letrada: la apropiación vanguardista de lo popular: El caso de las Leyendas de Guatemala” y “Se llama Miguel Ángel Asturias y así le nació la conciencia: dos procesos discursivos de concientización y auto creación de sujetos mestizos. El caso de Hombres de maíz y Me llamo Rigoberta Menchú”.

4 Morales cita a Yúdice en inglés.



La obra de Asturias es para Morales concretización paradigmática del mestizaje intercultural que tiene en mente. Su hazaña, explica, es verbal; mas no por literario su aporte deja de ser revolucionario. Más específicamente, su contribución consistiría en “escribir como mestizo”, no como recreación, parodia o impostura, sino validando la escritura como *locus* de creación de un sujeto imaginario y una comunidad imaginaria, mestizos, vale decir: transculturados, en el que la juntura y, sobre todo, la articulación de las diferencias (unas con otras) hace precisamente la diferencia y constituye a este sujeto imaginario en el centro de los polos que en lo factual lo conforman, complementándose y excluyéndose simultáneamente. (110)

De acuerdo con Morales, Asturias arriba a semejante práctica escritural durante los pocos años que van de su tesis de grado (1923), típica expresión del racismo paternalista latinoamericano prevaleciente, a *Leyendas de Guatemala* (1928), obra que René Prieto ha caracterizado como portadora de una “ideología contra hegemónica en favor de los indígenas y su cultura” (177, n. 18). Los agentes catalizadores de esta metamorfosis habrían sido, por un lado, los movimientos de vanguardia, y por el otro, el célebre mayista francés George Raynaud. Morales precisa que la vanguardia latinoamericana cumplió

funciones distintas a las que cumpliera la europea. A diferencia de esta, orientada al “cuestionamiento de la modernidad y de la condición humana disminuida en su dimensión creativa” por la represión propia de la civilización burguesa,<sup>5</sup> la vanguardia latinoamericana ensayó apropiaciones e inclusiones de las culturas populares “para lograr una síntesis estética transculturadora” y para desarrollar “proyectos de nación democratizados” (98s). Valga decir que, políticamente hablando, la vanguardia latinoamericana procuró la “ampliación —vía inclusión— de la nación inconclusa” —esto es, la “inclusión de los componentes étnicos y culturales negados”— (123). Morales cita al propio Asturias hablando de los ejercicios escriturales propiciados en el seno de las tertulias de Montparnasse, frecuentadas por autores como César Vallejo, Alejo Carpentier, Luis Cardoza y Aragón, Arturo Uslar Pietri y Alfonso Reyes, entre otros artistas e intelectuales: ‘eran reveladores de un gran acervo del subconsciente nuestro, de nuestra forma de ser y del pensar tal vez latinoamericano’ (101). Para el caso de Guatemala, Asturias habla de ‘las dos raíces étnicas de nuestro pensamiento maya y español’ (107). En el texto “La arquitectura de la vida nueva” (*El imparcial*, 1928), refiriéndose al pensamiento ‘que todos llevamos dentro’, el Nobel habla de ‘una ciudad muy grande’, que

5 De ahí, por ejemplo, el interés de las vanguardias europeas hacia el arte tribal, como lo señalan William Rowe y Vivian Schelling (178, n. 24). Por cierto, los autores no dejan de contrastar tal recurso con el método de Asturias, a saber: ‘traer las prácticas culturales de grupos sociales subalternos al centro de la narrativa’ (179, n. 24).

es en realidad una sobre otra o una dentro de otra (113s). De la ciudad o raíz maya aprendió formalmente Asturias bajo la tutela de Raynaud. Tales aprendizajes le dotarían, escribe Morales, de un sentido mucho más abarcador del componente indígena de las identidades guatemaltecas, que se movían (y se mueven aún) dentro de los límites estrechos de una nación inventada por cafetaleros criollos y ladinos que excluyeron al indio de su proyecto nacional, al menos en lo relativo a sus derechos ciudadanos y lo relegaron a servir “como mano de obra explotada” (102). Concluye, pues, Morales que los años en París hicieron que Asturias modificara “drástica y radicalmente su percepción del indio y de las culturas indígenas de Guatemala y de América Latina” hasta llegar a “articular estéticamente un mestizaje intercultural como eje-síntesis de la identidad cultural guatemalteca y latinoamericana (102s).

En tal forma de caracterizar el aporte literario-político de Asturias pareciera resonar —pero solo es apariencia— el tipo de mestizaje por el que abogara con vigor José Vasconcelos en *La raza cósmica* (1925): la raza cósmica —es decir, la latinoamericana— ‘es la raza definitiva, la raza síntesis o raza integral, hecha con el genio y con la sangre de todos los pueblos y, por lo mismo, más capaz de verdadera fraternidad y de visión realmente universal’ (104). Como nota Morales, semejante lirismo y hasta misticismo (‘que la raza iberoamericana se penetre de su misión y la abraza como un misticismo’, exhorta explícitamente el

mexicano (ibíd.)) en realidad encubre un racismo de pura cepa. Y es que Vasconcelos también escribe en el mismo texto:

‘Los tipos bajos de la especie serán absorbidos por el tipo superior. De esta suerte podría redimirse, por ejemplo, el negro ... El indio, por medio del injerto en la raza afín, daría el salto de los millares de años que median de la Atlántida a nuestra época ... [E]n unas cuantas décadas de eugenesia estética podría desaparecer el negro junto con los tipos que el libre instinto de hermosura vaya señalando como fundamentalmente recesivos e indignos ... de perpetuación’.  
(105)

En su tesis de licenciatura, Asturias había escrito en el mismo tono: ‘¿Por qué no se traen elementos de otra raza vigorosa y más apta para mejorar a nuestros indios?’ (106). No obstante, como ha quedado dicho, Morales sostiene que en París Asturias cambiaría radicalmente de perspectiva por las razones apuntadas: el estudio de la civilización maya y su participación en las vanguardias latinoamericanas. Respecto de estas últimas, Morales no deja de observar que además —o a través— de sus propuestas estéticas, propiciaron el abandono de una mentalidad oligárquica y la adhesión a una en la que cabía la “apropiación, inclusión, resignificación y fusión de las culturas subalternas al proyecto de nación que comenzaba a prefigurarse” (108). Morales considera tal actitud modernizante y hasta capitalista. Sin embargo, no



desentonaban las vanguardias latinoamericanas con el aporte revolucionario que ve Mariátegui (quien publicó sus famosos *7 ensayos* en 1928) ‘en el repudio, en el desahucio, en la befa del absoluto burgués’ (109). De manera que ‘como verdaderas vanguardias, anunciaban o incluso asumían ya actitudes revolucionarias’, según el juicio de Fernández Retamar (ibíd.), a quien Morales parece seguir en esto. Así, distingue a autores como Asturias, pero también Luis Palés Matos, Nicolás Guillén, Mario Andrade y Alejo Carpentier, de otros como Ciro Alegría, Jorge Icaza, Carlos Wyld Ospina y Flavio Herrera, cultivadores de “indigenismos asimilacionistas” (108). Estilística y actitudinalmente, Morales aplica a Asturias y compañía la observación de Fernández Retamar: ‘Ya no se trataba de hablar generosamente’ de los subalternos, ‘sino de hablar como negros, como indios, como los mestizos raciales y culturales que somos’ (109).

Morales comparte la estimación que René Prieto ofrece de Asturias como una especie de tercera vía entre los autores de su generación que, o explotaban el ‘exotismo o valor decorativo’ de los indígenas, o los defendían ‘melodramáticamente en contra de los «blancos»’ (107). De acuerdo con Prieto, Asturias logró ‘penetrar la superficie de la conciencia india’ y ‘juntar técnicas occidentales con elementos estilísticos y temáticos de literatura india’ hasta lograr nada más y nada menos que ‘la mayor ruptura con la tradición

mimética que caracteriza la literatura europea’ (ibíd.). Morales reconoce, y de hecho insiste, en que el proyecto de Asturias es ladino y letrado o ficcional, y que debe ser juzgado primero que todo “estéticamente y, sólo después, evaluarse en sus implicaciones políticas” (111). Más allá —o a través— de la literatura, tal proyecto consistió en una “apropiación creadora ... de las culturas precolombinas y sus claves desde los *ismos* vanguardistas” (116), una “reapropiación de lo marginal y subalterno indígena desde una posicionalidad central para expresar una identidad deseable, mestiza” (111), en doble vertiente: integrando la otredad secularmente negada o reprimida en la identidad ladina y “en el proyecto incompleto de nación guatemalteca” (117).<sup>6</sup> Más allá de la literatura, Morales ve a Asturias, entonces, como “prefigurador involuntario de la lucha político-cultural de cierta posmodernidad latinoamericana” —presumiblemente la de Morales mismo—, que busca “articular las diferencias en un sujeto situado más allá de los fundamentalismos que animan supuestas identidades puras, no negociables ni mestizadas o transculturadas”, y que se quedan haciendo valer las diferencias étnico-culturales por sí mismas (110s). Convencido de la necesidad del “ingreso de indígenas, «mayas» y ladinos (juntos) en la «civilización»” (124), Asturias incluso prefiguró, escribe Morales, las reivindicaciones de quienes “plantean su ingreso en la (pos)modernidad como «mayas»

6 Como se verá, el proyecto de Rigoberta Menchú, de acuerdo con Morales, “es inverso: es la apropiación del código dominante y central para expresar una identidad híbrida y mestiza desde una posicionalidad indígena ... y subalterna” (176, n. 16).

... sin pasar por el filtro negatorio de la ladinización” (125).

De acuerdo con Morales, la primera obra de Asturias, *Leyendas de Guatemala*, escrita en 1928 y publicada dos años después, expresa ya con toda propiedad la visión asturiana, en la que “el componente maya ocupa un lugar central en el imaginario mestizo de la identidad ladina” (114). Las “hibridaciones lingüísticas” que esta obra señera ensaya expresan la inclusión ladina de “la otredad maya e indígena como componente básico de su identidad” (116). Dicho desde la perspectiva de la concepción de la «ciudad letrada» (Ángel Rama): “La ciudad letrada *dice* a la aldea oral y ésta contribuye a que aquélla se diga a sí misma como síntesis transculturada y mestiza” (120). No se trata de una fusión o una subsunción que elevaría a la cultura subalternizada, en realidad desapareciéndola. Como lo expresa Prieto: ‘la respuesta al problema indígena radica en la coexistencia, no en la coalescencia’, es decir, los indígenas son ‘una parte completamente separada, pero no por ello menos integral, del patrimonio cultural del país’ (117, n. 20).<sup>7</sup> El objetivo de Asturias, continúa Prieto, ‘es mostrar la riqueza y la validez de las creencias y las estructuras de pensamiento de los indios’ —eso sí, aclara Morales, no para proponerlas “como alternativas a las estructuras de pensamiento

occidentales, ladinas, sino como componentes de una identidad mestiza, transculturada” (178, n. 23)—. Se trataría en todo caso de un “mestizaje intercultural democrático” basado en una “separatidad inseparable” o una “totalidad diversa”, y no de una “fusión cultural equilibrada y perfecta” (ibíd.).

Morales concluye su explicitación del proyecto literario de Asturias comparándolo con los de literatos indígenas como Luis de León y Humberto Ak’abal, y con el del ideólogo Demetrio Cojtí.<sup>8</sup> Acerca de la novela del primero, *El tiempo principia en Xibalbá*, estima que ofrece “una versión del indio intencionalmente alternativa a la de Asturias”, pero que “no renuncia en ningún momento al legado asturianista”; en todo caso, lo que intenta retratar es “la indianidad contemporánea”, por cierto, desde una posición que no huye de la crítica y la autocrítica (126). Por su parte, a Ak’abal y a Cojtí poco menos que los acusa de afectar genuinidad con fines mercantiles. Su “realidad presuntamente «maya»”, escribe, “tiene que ver más con la posmodernidad de las artesanías adecuadas al gusto de la demanda internacional” (179, n. 26). Les reclama que se planteen como una “completa otredad”, desconociendo las múltiples mediaciones que los sustentan: la poesía o la sociología ladinas, o el mercado y la cooperación internacionales (ibíd.).

7 Prieto llega incluso a afirmar que Asturias ‘subraya el valor —y hasta la supremacía moral— de la cultura india’ (117, n. 20). Ciertamente, Asturias escribió que ‘los grandes de América deben ser nuestros guías’ (124). Morales cita a Prieto en inglés.

8 En el siguiente capítulo vuelve sobre esta comparación crítica y la amplía.



Ambos encarnan para Morales la ideología “de los fundamentalismos subalternos, de suyo demagógicos” (127), que reclaman el vano “derecho al ejercicio de las diferencias culturales”, entendido como “separatidad”, al estilo del multiculturalismo estadounidense (126). Es ante posiciones semejantes, “que en nada ayudan a la reformulación de la utopía popular” (127), que plantea su lectura de Asturias como ejemplo y abogado de “la posibilidad necesaria de construir una nacionalidad, una nación y una identidad mestiza, intercultural” (126). Sin dejar de reconocer en semejante proyecto la expresión de una “ladinidad letrada, cartesiana y mágica al mismo tiempo” (157), lo caracteriza ni más ni menos que como “la más convincente versión literario-ficcional de lo popular-multiétnico-guatemalteco y latinoamericano, hasta la fecha” (128).

### **Concientización discursiva y autocreación mestiza**

En la segunda y más larga parte del capítulo 2, Morales hace un escrutinio detenido, en primer lugar, del proyecto testimonial plasmado en el célebre libro *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, aparecido en 1983 bajo la autoría de Elizabeth Burgos. En un segundo momento, establece una comparación y un

contraste más directos con la obra y la figura de Miguel Ángel Asturias.

### **Rigoberta Menchú**

Morales enmarca el proyecto *Me llamo Rigoberta Menchú* dentro de la “alianza clasista y étnica” —esto es, “la alianza entre guerrilleros ladinos y población de apoyo indígena”— que, según su recuento, llevó a su punto más alto la sublevación popular de inicios de los años 1980 (129). El testimonio de Menchú, registrado en París cuando tenía alrededor de 20 años, habría sido una “hechura” del Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) (ibíd.), como parte de una operación ideológica de su frente internacional, el cual buscaba “promover la solidaridad internacional y llamar la atención de los organismos mundiales de derechos humanos sobre las masacres” (135). El testimonio de Menchú constituyó, entonces, un “producto cultural colectivo, político y étnicamente híbrido” (131), es decir, una ejemplar “colaboración entre letrados e iletrados, entre cultura central y subalterna” (188, n. 46). Del hecho de que la idea del proyecto fuera del historiador ladino Arturo Taracena,<sup>9</sup> representante del EGP en Europa, y de que su realización estuviera a cargo de la antropóloga de origen venezolano, residente en París, Elizabeth Burgos, Morales concluye que “el mestizaje estuvo en la base de su hechura”

9 Tal vez sea más exacto decir que Taracena catalizó el proyecto tal como se desarrolló. Él mismo relata que Burgos tenía ya la idea de que una indígena diera su testimonio y alguien más en París le recomendó a Menchú, quien a la sazón andaba allá como parte de una gira de denuncia del episodio trágico de la quema de la Embajada de España (181, n. 30). En este hecho, perpetrado por la policía, falleció su padre, el líder del Comité de Unidad Campesina, Vicente Menchú.

(189, n. 29). «Mestizaje» o «hibridación» son en este contexto nombres para “la alianza no sólo de clases, sino también étnica”, concretizada en tal proyecto (183, n. 33). Asimismo, para Morales, el género testimonial en general representa el “discurso genuino de la heterogeneidad” y la “democratización del espacio letrado en el subcontinente” (149). El proyecto *Me llamo Rigoberta Menchú* sería una buena muestra de ello. Menchú había surgido de “la izquierda como instancia concientizadora”, aunque luego, ante el “terror contrainsurgente y la masacre” se aleja de ella, al inicio tácticamente (129), luego ya sin retorno. Como quiera que sea, Morales habla del “mestizaje político” de su testimonio, “un discurso militante a la vez étnico-cultural y de izquierda «occidental»” (134), y considera que la obra de Menchú y Burgos “expresa, más que la voz del subalterno o de su intelectual orgánico, las posibilidades revolucionarias de una creación político-ideológica colectiva” (136). No es que no haya voz subalterna, sino que tal voz es solo una entre las varias que componen “una creación colectiva que expresa alianzas ideológicas de clase y de etnia, y discursos mestizados, transculturados, negociados e hibridizados” (149).

Tres voces o hilos discursivos convergen en el proyecto *Me llamo Rigoberta Menchú*: obviamente la voz de Menchú, la de Burgos y, como en sordina, la voz institucional del EGP. Menchú misma se asume como una voz que expresa tanto su ‘trabajo organizativo’ (155) como la construcción de

‘la memoria histórica de los pueblos’ (180, n. 29). Desde luego, «construcción» no es sinónimo de «invención» total, según lo nota la misma Menchú: ‘La historia no se puede modificar. Lo que sí se puede modificar es la esquematización de la experiencia’ (ibíd.) —es decir, presumiblemente, la manera en que esta última es registrada y presentada—. Además, no se trata de un fantasioso recuento épico en el que los pueblos nunca se equivocan: se han cometido errores, por lo que también se les consigna a la memoria con el fin de que ‘nuestros hijos no vuelvan a cometer las mismas equivocaciones’ (ibíd.). Una de estas —para nada exclusiva de los pueblos indígenas— es la erección de barreras de diverso tipo entre las personas; por ello, Menchú exhorta: ‘Tenemos que borrar las barreras que existen. De etnias, de indios y ladinos, de lenguas, de mujer y hombre, de intelectual y no intelectual’ (161).

El discurso del EGP se manifestaría sobre todo en la articulación y posterior difusión de la obra, así como en lo que en esta no se dice, lo que no relata. Por ejemplo, de acuerdo con Arturo Taracena, el libro deliberadamente guarda discreción respecto de los lazos entre el Comité de Unidad Campesina (CUC) y el EGP (182, n. 33), o entre los catequistas indígenas y los grupos guerrilleros (133). Asimismo, se calla la utilización de niños en tareas subversivas (183, n. 34). Por omisiones como estas, comenta Morales, eventos represivos, ciertamente desmesurados, como el asesinato del hermano de Menchú, por ejemplo, se cuentan “como sin causa alguna,





a no ser la malignidad casi «esencial» del ejército y su paranoia de ver «comunistas» en todos los indios” (187, n. 42). De acuerdo con Morales, el mensaje que el EGP quería hacer circular era un relato en el que los indígenas aparecían como víctimas inocentes de un ejército que parecía no tener motivos militares sino sólo étnico-políticos para perpetrar el horror contrainsurgente. Ni la izquierda ni la militancia indígena de izquierda aparecían como responsables.<sup>10</sup> (130)

Morales recoge las acotaciones que el mismo Taracena hace a la cuestión de que el EGP tuvo participación en la recopilación, la estructuración y la divulgación del testimonio de Menchú. Ciertamente, toda la operación contó con el visto bueno del comandante Mario Payeras (183, n. 34). Nada de ello denota, sin embargo, que el papel de Menchú haya sido el de mero títere, ‘negándola a ella’, como recalca Taracena (183, n. 33). Este reporta, empero, un cierto abuso por parte de Elizabeth Burgos, quien violó el acuerdo de publicar el libro en castellano, previa revisión conjunta de las pruebas. El libro salió inconsultamente primero en francés y la dueña de los derechos resultó siendo Burgos. ‘Nos sentimos usados’, relata Taracena; ‘en la edición francesa no aparecieron los agradecimientos’ del caso (185, n. 40).

Más de fondo es el recuento que Taracena ofrece acerca del cariz feminista que Burgos quiso darle al testimonio:

‘Elizabeth le quiso dar en un principio a la introducción ... una orientación exclusivamente de género, de activista feminista. Rigoberta le reclamó y le dijo, no, yo soy hija de fundadores del CUC, ... soy militante del CUC, activista, yo tengo una concepción que es de género, de clase y étnica y usted no me la va a reducir a uno u otro lado. ... [H]ubo una polémica bastante agria que yo tuve que enfrentar directamente’. (190s, n. 49)

Por lo menos en esto la tarea de Burgos no fue tan sencilla como lo haría suponer la observación de Morales acerca del poder del “intelectual letrado que entrevista”, edita e “impone una lectura o recepción particular del texto al lector” (149). Como quiera que sea, esto último en particular no parece ser tan fácil; acaso sea —sobre todo a la larga— imposible.

Morales ve con aprobación el esfuerzo de Burgos por proponer, a través de los epígrafes de *Hombres de maíz* que introducen diferentes partes del relato de Menchú, una “paridad de contenidos, sin establecer gradaciones de legitimidad, autenticidad o verdad y veracidad” (141). Se trataría de un emparejamiento discursivo que considera un buen ejemplo

10 Por cierto, Morales adjudica a tales omisiones “la involuntaria función política e ideológica de encubrir esta responsabilidad, promoviendo la solidaridad casi exclusiva para con el pueblo indígena” (130). Más sobre esto abajo.

de transculturación o “interculturalidad mestiza” guatemalteca, “en la cual ya no es posible ... aislar un sujeto indígena y uno ladino perfectamente diferenciados” (ibíd.). El punto, insistirá, no es tanto la diferenciación perfecta, pura, sino dejar de insistir en la diferencia y reconocer y utilizar el mestizaje cultural como “base de los discursos que pueden alcanzar la conciencia de millones de personas de todas las culturas” (136). *Me llamo Rigoberta Menchú* no plasmaría, por tanto, “la «voz pura» del subalterno”, sino la de la intelectual orgánica, que “no sólo sí puede hablar sino que lo hace «mejor» que el sujeto hegemónico, cuando habla con la voz de ambos” (ibíd.). Así considerada, semejante articulación abona a una “identidad nacional democrática” que supera “los *ghettos* y los *apartheids* «democráticos» del multiculturalismo estadounidense y de la cooperación internacional” que financia a las ONG mayas (152). De acuerdo con Morales, la lectura y el uso segregacionistas de la obra han sido posibilitados, por un lado, por los silencios ya aludidos y el declive mismo de la izquierda aglutinada en la URNG, y por el otro, “por el feminismo y por la intelectualidad solidaria euronorteamericana”, que reinterpretaron el proyecto “en términos de subalternidad, posicionalidad popular, discursividad de resistencia, etc.” (134). Así, “la «voz» de Menchú, ya «separada» del proyecto de la izquierda, fue apropiada por la posmodernidad cultural del primer mundo” (135). No obstante, tal apropiación habría iniciado de alguna manera con ella

misma, como se desprende del hecho de que Menchú se habría constituido como “un sujeto femenino consciente de su condición cultural, la cual ... en mucho se oponía a la latinidad y a menudo se proponía casi como alternativa a ella” (138).

Con todo, Morales rescata del proyecto testimonial Menchú-Burgos-EGP, aun tergiversado, el que contribuyera a intensificar y actualizar el debate interétnico en Guatemala. El principal valor de la operación sigue siendo, sin embargo, como en el caso de Asturias y “la tradición cultural popular”, la concretización ejemplar de una alianza “entre intelectuales letrados y voces subalternas, entre cultura central y culturas subalternas” (140). En el valor democratizador de semejante alianza Morales coincide con Beverly cuando este escribe respecto del testimonio en general, que modela la posibilidad democratizadora de una política de alianzas basada en el «frente amplio» de una fracción de la intelectualidad ‘con clases y grupos populares’ fuera de instancias tradicionalmente representativas, tales como el partido o el Estado (185, n. 39). ‘El testimonio surge’, observa Beverly, ‘en el contexto de una crisis de representatividad de los viejos partidos políticos’, por lo que es utilizado con predilección por los nuevos movimientos sociales ‘como una forma de propaganda’ (182, n. 31). En consecuencia, la validez de una lectura del testimonio radicaría en cómo ‘se ajusta a las necesidades de lucha (de liberación o simplemente de sobrevivencia)



que están involucradas en la situación de enunciación' (137).

El tema del testimonio, sin embargo, como propaganda o como discurso ajustable a las necesidades de la lucha política, deriva con facilidad en la cuestión de su carácter parcialmente ficcional. Morales cita a George Handley, quien advierte que 'el lector de Menchú debe resistir la tentación de leer su testimonio *literalmente*, lo cual negaría su capacidad de representarse a sí misma *literaria* y simbólicamente, una capacidad que le ha sido negada a su pueblo a través de la historia' (186, n. 42). Con el testimonio no se trata nunca, sin embargo, de mera o total ficción, sino de "efecto de verdad", de "estrategia metonímica" o de "estatuto ficcional" (141). Ello no implica artificiosidad falseadora, ya que, dicho filosóficamente, en lo real mismo se da una oscilación "entre la factualidad y la ficción", las cuales le son entonces "constitutivas" (142). En todo caso, es gracias al uso de recursos ficcionales que el testimonio adquiere fuerza y efecto de verdad sin que se empañe así su veracidad o su representatividad popular (143s).

### **Menchú y Asturias**

Habiendo llegado a este punto, se puede hacer volver la discusión a Asturias y compararlo más explícitamente con Menchú. Entre lo primero que Morales nota está el detalle de que ambos comparten París como espacio catalizador de su proceso de concientización

(138). Será porque la capital francesa ha sido por muchísimo tiempo ya una especie de metrópolis de las ideas y las artes, centro en que estas convergen y se difunden, espacio abierto dinámico de intercambio y discusión. No sería, pues, completa casualidad que a poco más de medio siglo de distancia, cada quien por su lado haya descubierto en la Ciudad Luz tanto el moderno mundo cosmopolita como, paradójicamente, una parte importante de su propio ser y del de Guatemala. "Guatemala fue para ambos el doloroso laboratorio del sufrimiento y París la ocasión de relatar ese sufrimiento con la serenidad que otorga la lejanía", escribe Morales (170). Por cierto, este resalta también que en relación con la modernidad, ambos comparten una cierta ambivalencia: los dos "oscilan entre la premodernidad y la modernidad, como corresponde a los latinoamericanos, parados en una multitemporalidad" —esto es, en "ese espacio desgarrado que ha sido llamado subdesarrollo" (161)—.

Respecto del poder narrativo de cada uno, es cierto que, como lo resalta Beverly, hay 'una diferencia crucial en términos de poder entre que alguien como Rigoberta Menchú cuente la historia de su pueblo ... y que la cuente, no importa cuán bien, alguien como ... Asturias' (187, n. 44).<sup>11</sup> Morales advierte que con esta observación "Beverly no condena la literatura ... ni pretende sustituirla con el testimonio" (167). No es cuestión de plantear una falsa disyuntiva entre ficción literaria y verdad

<sup>11</sup> Morales cita a Beverly en inglés.



testimonial, como ya se ha asentado. El meollo del asunto sigue siendo la autoconstitución de ambos autores “como sujetos subalternos *mestizos*” y “mediante la palabra” (139). Morales insiste en el mestizaje y vuelve a traer a colación la idea de transculturación de Ángel Rama, quien la define como un ‘proceso transitivo de una cultura a otra’, que ‘no consiste solamente en adquirir una cultura’, sino que ‘implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial desculturación’, pero también la ‘creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse neoculturación’ (188s, n. 48). De manera que, en síntesis, transculturación es adquisición, pérdida y recreación cultural. Rama subraya su carácter pacífico y necesario: se trata de ‘un conflicto resuelto’ que no produce ‘una dominación arrasadora’; después de todo, ‘las regiones se expresan y afirman, a pesar del avance unificador’ (191, n. 53). El crítico uruguayo parece tener en mente, sobre todo, el fenómeno de la modernización: ‘La modernidad no es renunciante y negarse a ella es suicida’ (ibíd.). Pero también podría serlo entregarse ciega y enteramente a ella. De ahí, es de asumir, la oscilación o multitemporalidad de Asturias y Menchú a que se ha hecho referencia.

Por su parte, el carácter lingüístico o discursivo del mestizaje tendría que ver con el hecho de que la transculturación implica traducción “de un código a otro: apropiación, pérdida, ganancia, interpenetración” (168). También,

desde luego, implica algo de traición («*traduttore, traditore*»), dado que parece que siempre hay una “zona oscura que la traducción no consigna” (169). Morales observa que así como la vanguardia intentó realizar una «traducción ficcional» de la otredad —notablemente, del mundo de los sueños—, Asturias correlaciona mitología precolombina con surrealismo e intenta construir un puente entre ella y la realidad sociopolítica. En palabras del Nobel:

‘Mi realismo es *mágico* porque depende un poco del sueño tal como lo concebían los surrealistas. Tal como lo concebían también los mayas en sus textos sagrados. Leyendo estos últimos me he dado cuenta que existe una realidad palpable sobre la cual se enraíza otra, creada por la imaginación, y que se envuelve con tantos detalles que se hace tan real como la otra. Toda mi obra se desarrolla entre esas dos realidades: una social, política, popular, con personajes que hablan el habla del pueblo guatemalteco, la otra imaginaria, que los encierra en una especie de ambiente y paisaje de sueño’.  
(200, n. 75)

Quizá la insistencia de Asturias en conceptos como «realismo» o «realidad» mueve a Morales a describir *Hombres de maíz*, por ejemplo, como una “representación mimética (artística) de la vida (imaginada) de un pueblo” (142). A su vez, caracteriza a *Me llamo Rigoberta Menchú* como “un símbolo (y una metáfora) de la vida de un pueblo, construida mediante



la representación metonímica de la vida individual de su testimoniante” (ibíd.). Por un lado, entonces, tenemos una imitación de la realidad, que incluye como parte integral lo imaginario; por el otro, una metonimia, una metáfora o un símbolo biográficos.<sup>12</sup> A su modo, tal mimesis y tal metonimia remiten a un pueblo entero, real y ficticio a la vez, o entre lo real y lo ficticio:

Guatemala, como comunidad intercultural imaginada, es el punto de salida y de llegada de ambas jornadas. Guatemala como ensamblaje cultural híbrido y mestizo. Ambos son discursos fundacionales de la identidad guatemalteca y salen uno al encuentro del otro. (143)

Ciertamente, Asturias y Menchú ocupan distintos lugares de enunciación. Asturias habla desde una posición “masculina, ladina y letrada”, y representa ideológicamente al subalterno ladino; Menchú habla desde una posición “femenina, indígena y no letrada”, y asume la representatividad “política del subalterno indígena” (142). Con todo y sus diferencias, ambas posturas están “comprometidas con la subalternidad mestiza y ambas expresan la transculturación

y el mestizaje intercultural como el eje de la nación, la nacionalidad, la identidad y la cultura nacionales en proceso de conformación evolutiva” (ibíd.). Sus mestizajes son en efecto distintos, pero ambos ejemplifican la transculturación. Sus discursos “son construcciones ideológicas de la identidad” que se apropian de discursos ajenos: Asturias del verbo de los textos precolombinos<sup>13</sup> y de las hablas populares de su tiempo, y Menchú del idioma castellano, del imaginario político de la izquierda y del universo moral del catolicismo. El primero se apropia del código oral marginal, y la segunda del código letrado central, hegemónico. (143)

Tales apropiaciones de la «otredad» son intrínsecas a la dinámica cultural: “sin las mutuas apropiaciones de las «otredades» por parte de las «estedades» y viceversa, la parálisis cultural sería lo único posible de pensar” (162). Más apropiaciones y mezclas: la causa de Menchú “es a la vez izquierdista, cristiana y étnico-cultural” (143); la escritura de Asturias es una síntesis de hablas populares indígenas y ladinas, por un lado, y crónicas castellanas, Siglo de Oro español, modernismo y surrealismo, por el otro (149s). En ambos casos, Morales detecta simulacros de otredad (152), aunque si lo

12 Estrictamente hablando, el testimonio, de acuerdo con Doris Sommer, es metonímico: ‘un movimiento lateral de identificación mediante relación, que reconoce la posible diferencia entre «nosotros»’. Menchú, por ejemplo, ‘se ocupa de no sustituir a su comunidad mediante un gesto totalizante’. Permaneciendo ‘singular representa lo plural, no porque reemplaza o absorbe al grupo, sino porque la hablante es una parte distinguible del todo’ (194, n. 58).

13 Una importante mediación oculta, o por lo menos no discutida, es el hecho de que Asturias leyó estos textos traducidos al francés o al castellano colonial.

son, lo son poética, creativamente, esto es, en la medida en que tienden “a la creación de un nuevo sujeto ideológico, de una nueva identidad guatemalteca” (151). Con todo, los discursos de Asturias y Menchú no son plenamente equiparables: el de Asturias “es estructuralmente estético” —es decir, pretende hacer una representación, de acuerdo con Morales—; el de Menchú “es estructuralmente político” —es decir, pretende asumir una representatividad (158). Mientras, en palabras de Ronald Christ, Asturias ‘fabrica, demuestra, incardina el mito indio ante los ojos’ (197, n. 66),<sup>14</sup> Menchú extrapola metonímicamente de su vida particular la ‘de todos los guatemaltecos pobres’, como, por lo demás, también lo hace el narrador de *Hombres de maíz*:

‘El Gaspar anda por todos los que anduvieron, todos los que andan y todos los que andarán. El Gaspar habla por todos los que hablaron, todos los que hablan y todos los que hablarán’. (148)

No obstante, Morales insiste en una cierta “magnificación de la «diferencia»” por parte de Menchú (144), sobre todo “inventando (creando, imaginando) elementos que le otorgan a la identidad pretendidamente un estatuto de total y absoluta «diferencia»”, en especial respecto del pasado (145). Ello a pesar de que reconoce su mestizaje racial: ‘La sangre de nuestros mejores abuelos se juntaron con la sangre de los blancos. Son revueltos’ (144). Además, no se reivindica

como única individualmente o de forma exclusiva como perteneciendo a un grupo: ‘ha vivido mucha gente y es la vida de todos’ (148). Asimismo, se refiere al mismo Asturias en términos de cercanía: ‘¡qué bueno que, a los veinticinco años del premio a Miguel Ángel Asturias, el Nobel volviera a Guatemala, ¡a un hombre ladino y a una mujer indígena cuyo pensamiento se asemeja!’ (171). Con todo, refiriéndose tanto a *Me llamo Rigoberta Menchú* como presuntamente a evoluciones posteriores de su pensar y actuar político, Morales habla de una “ambivalencia discursiva” que ha sido “una constante en ella, tanto como en los intelectuales indígenas mayistas que proponen simultáneamente un respeto fundamentalista a la cultura «maya» y la creación de una nación «multicultural» de «unidad en la diversidad»” (146). Morales sospecha en todo ello la afirmación de “una voluntad de «diferencia»” que reacciona ante una transculturación y un mestizaje inevitables, un discurso que busca la autoafirmación “mediante la negación y/o disminución de su «otro»: el ladino; y del áter ego de ese «otro»: el español” —por cierto, un “áter ego tiránico, que tortura el inconsciente étnico de ambos”, ladinos e indígenas— (145). Sin embargo, esta conflictividad tripartita suele pasar desapercibida y ocultarse en binarismos tan irreconciliables como irreales, que expresan o promueven una “postura política estéril” por inefectiva, ineficaz, ineficiente, inoperante (168). Recomienda por tanto Morales antes la negociación

<sup>14</sup> Morales cita a Christ en inglés.

étnico-política que el “fomento sistemático, obsesivo, principista de la reivindicación de la «diferencia»” (ibíd.). La meta sería en todo caso “democratizar las condiciones en las que se realiza la transculturación, el mestizaje y la hibridación interculturales, haciendo que la posición del indígena no sea ya una de desventaja frente a la del ladino” (169). A la larga, se busca “una entrada digna en la globalización” habiendo incrementado “la credibilidad en las propias fuerzas” a través —tal es la propuesta de Morales— del “«uso nacional»” de los discursos de Asturias y Menchú (171).

Es por ello que se propone demostrar que el mestizaje intercultural democrático es el eje posible de la integración de un país desgarrado por una partición colonial que se mantiene debido a las estructuras terratenientes atrasadas contra las que ambos —Asturias y Rigoberta— alzaron su voz, apropiándose cada uno del discurso del otro para encontrarse finalmente[:] ... Ella militó en la izquierda y se apropió de la cultura occidental desde su cultura indígena quiché, se llama Menchú, y así le nació la conciencia. Él simpatizó con la izquierda y profundizó en la cultura indígena y maya desde su cultura occidental-ladina, se llama Miguel Ángel Asturias, y así le nació la conciencia. (170)

Como integrándose al coro, Morales también se caracteriza a sí mismo: “guatemalteco letrado con una militancia de 25 años en la izquierda y totalmente identificado con las reivindicaciones indígenas”, si bien no con los fundamentalismos ni, por otra parte, con la URNG (169). El coro al que se une es uno en el que la oralidad y la literatura hallan el espacio intercultural de su encuentro política, estética e ideológicamente creador, prefigurando el mestizaje intercultural democrático que, sobre la base del respeto y el libre ejercicio de las diferencias culturales, seguramente conformará la tan ansiada nación intercultural guatemalteca. (170)

O dicho de otra manera, con las palabras de Rigoberta Menchú en su discurso de aceptación del premio Nobel: ‘forjando una sólida unidad entre los pueblos ladino, negro e indígena, que deben ... formar en su diversidad la guatemalidad ... combinando todos los matices ladinos, garífunas e indígenas del mosaico étnico de Guatemala debemos entrelazar cantidad de colores ... Un güipil genialmente integrado, una ofrenda a la humanidad’. (200, n. 76)

# *Documentos*

---







# Carta de Antonio Maximiliano Chavajay Tuch

*Héctor Concobá*

## Presentación

El documento que se presenta es una evidencia sobre el sentir crítico del profesor Tz'utujil Antonio Maximiliano Chavajay Tuch "Aa-Tus"<sup>1</sup> [1949 - 1992] de San Pedro la Laguna Sololá, con relación a la educación de su pueblo. Plasma su sentir en una carta que le escribe al padre Lucas Choc párroco de San Pedro la Laguna en relación a los cambios que él considera hacia la población indígena a través de la educación. La educación siempre debe evolucionar para mejorar su nivel acorde a las realidades sociales en que vive la actual Guatemala. En ese sentido el profesor Maximiliano Chavajay en base a su experiencia educativa y con 43 años tuvo una clara idea de como debería ser la formación educativa de los pueblos indígenas.

Es vital la publicación del presente documento con estas ideas y la creación de debates académicos que contribuye a mejorar de alguna manera la educación en los pueblos indígenas o de cualquier otra etnia.

### **MA. Héctor Concobá**

*Maestría en Historia Centroamericana por la Universidad de Costa Rica. Licenciado en Historia por la Universidad de San Carlos de Guatemala.*

En la carta se plantea una fuerte oposición al "integracionismo". Es una crítica a la integración que solo pertenece a "los otros" y no a la comunidad maya, es decir; La obsesión que tienen "los otros" para que las comunidades se integren al aprendizaje occidental o aprendizaje extranjero. Sin tomar en cuenta, la totalidad del conocimiento de las propias comunidades indígenas. Un comentario del investigador Josué Chavajay dice literalmente sobre la carta lo siguiente "... recapitula varios debates de la antropología y sociología norteamericana sobre el indio como objeto de investigación, incluso, hace referencia de estudios y discusiones contemporáneas –en ese momento- que iniciaban a fisurar las ideas de occidente". En ese rigor de las ideas que, "Aa Tus" habla de la necesidad de consolidar desde la "Nueva Escuela" como él denomina, al maya como sujeto histórico político para la transformación.

1 Llamadas así en idioma Tz'utujil por ser una persona "que sabe mucho". Entrevista con el investigador social Josué Chavajay de San Pedro la Laguna junio de 2022

Los documentos indígenas y escrito por indígenas y quizás otros que puedan aparecer en el futuro, el caso de este documento; amplía la discusión con relación a ideas de una comunidad como lo dice el documento, justifica varias temáticas que incluso en la actualidad, no han sido superados por ejemplo: como el “integracionismo” o quizás “des integracionismo” Integracionismo; los programas de estudios y sus didácticas; temáticas como la astronomía, cuestiones teóricas; fuerte proceso de migración y ladinización; aspectos médicos como el mal de ojo; aspectos filosóficos, a lo lingüístico aspectos calendáricos, la fuerte exaltación de la tercera y cuarta dimensión del tiempo; aspectos de racismo; construir una sociedad humana. (que, para esto, necesariamente, hay que deshumanizar para una reconfiguración lo humano y lo social).

Finalmente, creo que de alguna manera refleja la necesidad de repensar algo más sobre la cultura maya, pero repensarlo para construir una sociedad más práctica y digna de vida, para plasmas lo reflejado por Chavajay. Otro aspecto fue el dejar su firma como *Oxlajuy Kej* que claro esta refleja su tendencia filosófica con el ámbito maya.

Héctor Concohá

Guatemala, diciembre de 1990  
Reverendo Párroco Lucas Choc  
San Pedro La Laguna

S O L O L A

Respetable Reverendo:

Pláceme dirigirme [*sic*] a usted, y sea el presente portador de un saludo fraternal.

Durante los últimos meses del presente año, y en una de las oportunidades que visité mi pueblo, escuché decir entre los coterráneos la noticia sobre la fundación de una Escuela Parroquial a nivel primario. Siendo pedrano, conocedor de las cosas y de los casos que allá acontecen, considero ser de mi incumbencia decir una palabra en derredor de dicha creación escolar, así como su etapa de desarrollo y consolidación.

Las razones que motivaron la presente, constituyen factores de tipo concientivo, dados los actuales momentos contradictorios por los que atraviesa nuestro bello lugar.

Personalmente me entusiasmó desde la llegada de la primera noticia de este proyecto Parroquial, sin oposición o menosprecio a las escuelas existentes.

Ostensiblemente, necesitamos de una nueva escuela. Necesitamos de una escuela congruente con el momento; una escuela que gire paralela a las nuevas condiciones que presenta la coyuntura nacional,

latinoamericana y mundial; una escuela que sirva para reabrir la puerta que hemos estado cerrando paulatinamente.

Nuevas condiciones llegan, y es sumamente importante ser visionarios para encausarnos en ellas. Los momentos actuales comienzan a rodar en torno de la liberación y autonomía de las sociedades prehispánicas.

No se trata pues, bajo ninguna circunstancia, crear “otra escuela más”. Debe y tiene que tratarse, a todas luces, de una nueva escuela, nuestra. No una escuela tipo común y corriente, en donde los programas arcaicos, retardatarios, subdesarrollados, inhumanos de tinte exclusivamente integracionista, termine de una vez por todas lo poco que nos queda de nuestra ascendencia Maya.

La mentalidad de San Pedro está circunscrita a la Pedagogía integracionista; y lo más grave, esta forma de pensar y de ser, está sobre pasando a los mismos límites de esta Pedagogía marginalista. Se necesitará de un esfuerzo retrospectivo, en lo que nosotros mismos ya no estamos acostumbrados, de tantos años de guerra Psicológica e ideológica en contra de nuestro modo de ser y de sentir.

San Pedro ya no sólo observa y practica como suyas las costumbres ladinescas, sino que trasciende más allá, a las extranjeras. Modus Vivendi, propio de países desarrollados económicamente, donde el sentido espiritual carece de representatividad cognoscitiva.

Habrà que caminar en contra de la corriente. Hacer comprender a la colectividad, que el camino hacia la Ladinización y extranjerización, no es el nuestro; hacer comprender a la masa, que en lugar de llevarnos a la cúspide de nuestra realización como ente social, nos hará perecer más temprano que tarde. Será una faena por demás sobresaliente y titánica. Será una labor compleja, cautelosa y rigurosa, que requerirá el auxilio de muchos elementos que contribuyan a alcanzar los objetivos inmediatos y mediatos. Según como se vayan creando las nuevas condiciones, habrá que especializar los cuadros indispensables, dándoles la debida orientación psicoterápica, antropológica e histórica para llegar a la meta.

Desde el inicio tenemos que ser claros, que nuestro programa de reencausamiento a lo nuestro, causará reacciones de todo tipo con nuestra propia gente, creída [*sic*] en el proceso de integración. A los ya integrados, no sólo les causará burla sin duda, también se sentirán molestos internamente muchos de ellos.

Conozco personalmente a un paisano que se cambió de apellido, por ser indio. La realidad, es que cuando nuestra relación ha comenzado a cambiar hacia otras latitudes que no nos corresponde, se inicia en nosotros una especie de rechazo a nuestra intimidad cultural. La vergüenza comienza a relucirse en nosotros, especialmente sobre nuestros apellidos. Pero todo esto se debe al menos precio, al desprecio, burla, humillación de que hemos sido objeto desde la invasión española de 1524.



Sin exageración alguna, los apellidos Mayas son totalmente simbólicos y filosóficos.

Oxib' Keej y B'elejeb' Tz'i' (de los que nos hablan desde la escuela primaria, con sentido burlesco e inferioridad), eran dos reyes K'iche', que se llamaban como tal, por los días respectivos en que nacieron. Oxib', quiere decir 3; Keej significa Venado (aunque actualmente nosotros llamamos Keej al caballo. Uno de los pueblos donde se ha conservado el verdadero nombre del venado es Cobán [*sic*]). El Rey Oxib' Keej, nació entonces el día 3 venados. B'elejeb' Tz'i', significa 9 perros. Este rey nació el día 9 perros. ¿Por qué números? y ¿por qué nombre de animales?. En el análisis químico o atómico sabemos que para la existencia del átomo están presentes tres elementos constitutivos: Positivo, negativo y neutro; protón, electrón y neutrón, [*sic*] respectivamente. Esta es pues la razón cabalística de ese tres en la ciencia Maya, en este caso en los nombres. Cada número indica muchas cosas. El 9, entre otras tantas indica matrimonio; también se refiere a los nueve círculos dantesco que compone el subsuelo planetario, de los que hablan el poeta Florentino Dante Alighieri en su "Divina Comedia".

Nombres de animales; resulta sorprendente saber, que una de las representaciones que plasma la matemática en los nombres Mayas, se refiere a la forma en que se encuentran las familias de estrellas en el espacio, en el momento preciso del alumbramiento, o nacimiento del nuevo ser, acompañado las

figuras que se tejen dando forma muchas veces de animales.

De lo anterior se desprende, que los nombres propios no los ponían al azar, tal como hacemos nosotros actualmente, lo mismo como nos ha estado enseñando la escuela integracionista.

¡Qué puede saber la ciencia oficial integracionista de esta ciencia maravillosa, extraordinaria y absolutamente trascendental!

Otra de la magnificencia de la ciencia maya con respecto a los nombres propios, la encontramos en la explicación perfecta sobre la posición y grado de vibración de los soles y planetas en el nacimiento del nuevo ser. Cómo influyen durante la concepción y el nacimiento los planetas del sistema solar, y el sol mismo junto a la luna.

Los que ya no quieren retornar a su verdadera morada, supuestamente ya que se contentaron con su integración. Ya se sentirán felices con que ya no son indios, no importa que, con el vecino, en la oficina, en las calles, en los campos deportivos, en las aulas, en la catedra, en el taller, los marginen como indios.

Antes de continuar, pido disculpas por la osadía que la presente, que resulta ser exótico para mi propio pueblo, que se encamina ligeramente por el despojo lúgubre de su propia esencia. Se reirán, sé que se reirán, pero los latentes, los aún vivos, cantarán gloria a la par de la página. La sociedad es así. Tenemos que aprender ser enérgicos y verticales ante

las circunstancias. Estos párrafos no tienen otro objetivo más que cumplir con el deber, el sagrado deber de caminar en conjunción con la historia.

No siendo partícipe directo de la planificación, instalación y ejecución de las primeras tareas de la escuela, creo estar firmemente obligado a estirar el pulgar hacia el punto de referencia, para decir un sí. Hallar en el camino minado y espinoso un oído receptivo, constituye también uno de los corolarios de este objetivo.

No se necesitan testigos oculares para comprender que todos caminan indiferentes sobre la bandera enlodada y pisoteada. No hacen falta premisas para entender que se piensa que todo marcha bien. Se pregona a los cuatro vientos que la ciencia y la cultura ha beneficiado a este pueblo que, siendo indígena, ha alcanzado y quizás sobrepasado a muchos pueblos no indígenas. Al decir “siendo indígena”, estamos aceptando a las claras que sí somos inferiores, tal como se nos ha inculcado en el campo y en la escuela.

### **Guatemala, pueblo de más de 70 por ciento descendiente Maya**

No se puede negar este título. Quien lo haga, no sabe nada sobre la realidad. Las estadísticas oficiales de los inicios del 50 aseguran que Guatemala se compone del 65 por ciento de indígenas. De esa fecha hasta nuestros días, ha venido decreciendo más y más el número de Maya-hablantes, según las encuestas posteriores que se han venido practicando oficialmente.

Las causas son muchas; mencionemos algunas: A) Las personas encargadas de las encuestas, lo hacen únicamente para salir de paso, porque necesitan un empleo y estar ocupadas; no les interesa en nada el fondo de lo que se quiere saber. B) Muchos datos que anotan no son representativos, porque a veces ni entran a las viviendas. C) Ya puestos los documentos sobre la mesa de análisis, “los especialistas” cuadran los resultados vengan a como vengan, para evitarse complicaciones y más trabajo. Es más, el indio como categoría filosófica y sociológica no interesa, porque sólo es un resabio de la historia.

De los incisos anteriores, existe otro punto especial de más importancia que amerita ser tratado separadamente. Es éste: Los indios que emigran a las ciudades (primeramente, la capital), los renegados, los ladinizados, los extranjerizados, cuando se les pregunta si es o no indio o indígena, les es más cómodo y satisfactorio responder que es ladino.

Por otra parte, el encuestador en las ciudades, al ver el calzado o el vestuario en su conjunto, anota simplemente en la casilla de los ladinos.

La antropología norteamericana sustenta la idea de que a medida que un indígena cambia de traje, va a la escuela, y paulatinamente adquiere el modo de ser del ladino, de hecho pasa a ser ladino. Ahora que en todo el globo terráqueo se repican las CAMPANAS ETNIAS, qué respuesta dan a ellas estos ideólogos. Probablemente este desquiciante concepto, sea otra aplicación más del Pragmatismo de



su compatriota William James, creador de la filosofía del Pragmatismo, que explica que lo útil, lo que fomenta la vida, es lo verdadero, y que por ello pasa a ser filosófico.

Otra de las artimañas que nos ha hecho renegar de lo que somos, y que por lo mismo ha contribuido considerablemente para que las estadísticas oficiales digan que cada vez somos menos, constituye la teoría anticientífica de escritores de renombre universal. Miguel Ángel Asturias, premio Nobel de Literatura, escribe en su tesis para optar los títulos de abogado y notario, que “se hacía necesario contribuir a la superación cultural y física del indio, que careciendo de capacidad psíquica y cultural, también debe buscarse la forma de mezclarlo con sangre europea para mejorar su raza. El indio es digno de lástima”, puntualiza el premio Nobel, entre otras cosas.

Richard Adams, antropólogo Norteamericano, sustentó los mismos criterios de Miguel Ángel Asturias. Sin embargo, Adams ya cambió de idea. En el pasado VIII Congreso Centroamericano de Sociología, celebrado en ciudad de Guatemala (1988), por medio de su intervención oportuna certificó su equivocación.

Se dio cuenta Richard Adams, que la pureza de raza del Maya-hablante le da más aprehensión psicológica; capta con mayor soltura y eficacia los fenómenos de toda índole que el no indígena.

Últimamente [*sic*] se han dado a publicidad de estudios Psicoestadísticos y Bioestadísticos, en los que se demuestra lo que aquí estamos diciendo. Actualmente, la mayor parte de los antropólogos, arqueólogos, Lingüistas, Psicolingüistas, [*sic*] Sociolingüistas y toda una amalgama de personas especializadas en ciencias antropológicas y sociales, demuestran en sus conclusiones, que entre menos se contamina el Mayahablante en las ciudades ladinas, es más inteligente y puro psicológicamente. Estos estudios ven la necesidad de dejar en completa libertad a los grupos étnicos para que ellos mismos determinen su desarrollo y autonomía. “Sólo en esta forma -dicen ellos-, se conseguirá el tan ansiado desarrollo económico de que tanto hablan los gobernantes”. Siguen [*sic*] diciendo: “Ha sido y seguirá siendo un error, un grave error, desnaturalizar al indígena, que a toda costa se le ha querido integrar al ladino, que aunque se oiga paradójico, los papeles deben ser invertidos, siendo el indígena, poseedor de cultura e identidad propias, mientras que los no indígenas, al no poseerlas, históricamente se han tenido que aliarse a conceptualizaciones y costumbrismos no propias y son ellos los que han endeudado el país de los Mayas, y no sus descendientes, porque éstos, jamás han necesitado de los Estados Unidos ni de la Unión Soviética. Finalizan diciendo: “un ejemplo tan claro y sencillo se da en la moda. Tanta ansiedad sienten por la moda extranjera, especialmente la norteamericana y la europea, como lugares dominadores del mundo entero”.

## La ciencia

Los programas de educación, por espacio de 500 años aproximadamente, han inculcado severamente, que la verdadera escuela “liberadora”, poseedora de la ciencia, de la cultura y la verdad, radica en: Primero, abandonar todo lo que huele a lo pasado, porque de seguir así, en lugar de contribuir al desarrollo del pueblo, éste seguirá en el atraso y estancamiento. Segundo, integrarse a la sociedad poseedora de la verdad y de los buenos y sanos modales. Estos dos aspectos, han sido siempre los dos pilares de sus pedagogos e ideólogos.

En el presente siglo, han estado haciendo tibias referencias a nuestras grandes obras que nos legaron nuestros primeros padres: “Popol Vuj”, “Chilam Balam”, “Memorial de Tecpán Atitlán o Anales de los Kaqchikeles”, “Rabinal Achi”, “Códices”, etc., sin comprenderlas en mínima parte. Estas obras magistrales y de renombre universal, altamente científicas, poseen la sabiduría milenaria de sociedades que dominaron la ciencia hasta las altas cumbres, que los actuales sabios no tienen idea. Lo más triste y lamentable, es subestimar y subvalorar lo que desconocen, porque en el fondo, estos libros, encierran ecuaciones cósmicas que sólo a través de estudios especiales y altamente científicos se llega a comprender, desconocidos por la ciencia actual. Lanzar sobre ellos simples elucubraciones, a nada se llega, como dice la biblia “ciegos guadores de ciegos”. El “Rabinal Achí”, por ejemplo, según ciertos

investigadores, no ha sido superado ni por los grandes Dramaturgos griegos.

En los programas de estudios sociales e historia nos dicen que estos libros constituyen la viva representación de un estado mitológico y primitivo de los indios que poblaron América antes de la llegada de los “benefactores”. Literatura producto de una época sin ciencia, porque ellos no llegaron a conocer la física, la química la matemática, la medicina, o sea todo lo que actualmente conocemos. Al observar fenómenos naturales, tales como erupciones volcánicas, terremotos, rayos, etc. pensaban que algo sobrenatural, producían tales hechos, volviéndose entonces politeístas, porque a cada fenómeno le asignaban un dios: dios del fuego, dios del trueno, dios de la lluvia, dios de la guerra, etc.

Durante los últimos años, se han venido generando grandes contradicciones, surgidas como consecuencia de investigaciones y estudios realizados con apasionamiento. Tratando de averiguar y establecer la causa por la cual los Mayas dejaron cosas enigmáticas e incomprensibles, encontraron que, el calendario hecho por éstos, falla 1 segundo en 30 mil años, mientras que el calendario Gregoriano, que rige nuestra existencia, incluyendo desde luego los actuales sabios, falla un día en cuatro años, originando el año bisiesto de 366 días.

Un escritor e investigador sobre el esoterismo Maya, dijo en un medio de comunicación social, que los rusos se habían valido de uno





de los Códices Mayas para llegar al Planeta Venus. ¿Y por qué los Códices?, naturalmente, los actuales sabelotodo ignoran que en cada expresión lineal maya, en cada Glifo, en cada gráfica (como ellos llaman), en cada piedra piramidal esta impresa o representada un cálculo, una velocidad, una medida, un peso, una vibración, una distancia, una magnitud vectorial. En otras palabras, en cada expresión artística Maya, se encierra heréticamente infinidad de expresiones científica como la química, la física, la matemática, la astronomía, la cosmología, psicología, la pedagogía, la medicina, etc. En cada estela, en cada pirámide, en cada templo, en cada jeroglífico, en cada Dios representado simbólicamente, están escritas cuidadosamente y con claves, las velocidades de los planetas del sistema solar como sus correspondientes posiciones y vibraciones y efectos en relación a la tierra, en cada momento y día cósmico; las fases e influencias de la luna a nuestra tierra y sus habitantes; la relación de la tierra respecto del sol; la posición del sol dentro de la Vía Láctea con otras galaxias. ¿Esto causa risa verdad?. Tenemos que comprender que la humanidad es perversa y atrevida en medio de su ignorancia.

Para la ciencia actual, todo lo que aquí apuntamos resulta ser un enigma y un misterio que no se puede demostrar; ideas fantásticas que sobreestiman algo que no se puede experimentar. No se trata de sobreestimar y subestimar una situación, única y sencillamente estamos hablando de una realidad.

Hablemos algo sobre que la actual ciencia se debate entre sus contradicciones. Las altas cúpulas de la NASA (E.E.U.U.) y las altas cúpulas de la TASS (U.R.S.S.), han descubierto durante las dos últimas décadas grandes acontecimientos que no dan a publicidad, so pretexto de que la humanidad está totalmente inmadura para ello. Si se informara ampliamente a la humanidad de todo lo que se descubre, prácticamente se entregaría a una psicosis colectiva, dicen.

En 1973, la NASA puso en marcha un proyecto que se le denominó “Caballo de Troya”, seleccionado entre otros dos. El programa tenía por objeto comprobar la existencia de la cuarta coordenada y su aplicación en la reversibilidad del tiempo, y si realmente podía experimentarse este fenómeno. Para no complicar y hacer largo el relato, únicamente lo sintetizaremos diciendo, que estudiaron y aplicaron los últimos conocimientos científico - matemáticos para regresar al tiempo, poniendo como meta el año 30, época de la Crucifixión de Cristo. Para el efecto, entrenaron a dos de sus técnicos, de varias horas de vuelo y con una basta *[sic]* experiencia en investigaciones científicas. Se sometieron al aprendizaje de todo tipo de elementos indispensables para cumplir a cabalidad el objetivo, desde una rigurosa preparación psíquica, hasta aprender ARAMEO, lengua que hablaba el redentor del mundo en su época. Para aprender esta lengua se sometieron a una minuciosa preparación en universidades europeas, completando con su

estancia en una de las aldeas Israelitas (única, por cierto) donde aún se habla.

Lograron introducir a sus dos hombres a esa otra capa de la naturaleza, comprobándose la existencia de ella y la reversibilidad del tiempo. En carne y hueso estos dos hombres experimentaron este fenómeno natural llegando hasta la época del martirio del Divino Maestro. Pero al regresar, sucedió la mas o menos esperado por ellos y se refiere a la muerte prematura de los dos científicos, producida por el cambio de radiaciones. Además, introducirse a las demás o a otra coordenada superior a la nuestra (que es la tercera), implica cambio total, tanto en la aceleración de la velocidad de los átomos del organismo, como la alteración del estado psíquico (Léase el libro “Caballo de Troya”, Tomo I, del Escritor Español Juan José Benítez).

Siempre en los inicios del 70, también los norteamericanos hicieron otro experimento sobre el mismo fenómeno. En este otro fue programado introducir un barco portaaviones a la cuarta dimensión. Fue precisamente la marina de guerra la que tuvo la responsabilidad de llevar a cabo el trabajo. Para enterarse más objetivamente en el conocimiento e historia de este otro experimento norteamericano, existen muchos libros, que hasta videos existen sobre él que bien se pueden adquirir en los negocios que se dedican a comerciar estos films.

Resumiendo, diremos que el retorno del barco y sus tripulantes, que fueron más de 200, la mayor parte pereció instantáneamente, por

el cambio repentino de las radiaciones y la aceleración atómica experimentado en sus cuerpos durante su viaje. Los que quedaron con probabilidades de subsistir, unos resultaron en los manicomios, otros los acontecían fenómenos monstruosos para nuestro raquíico entendimiento: “desaparecían y aparecían”, otras veces, “les aparecía la cabeza, mientras que el resto del cuerpo se quedaba en la otra dimensión o viceversa”, a veces sólo aparecían manos o pies.

Por el grado de ignorancia con que contamos, todos estos relatos parecen ser supersticiones, *[sic]* chistes, cuentos de la Caperucita Roja. Pensamos así ante la realidad, porque creemos que sabemos mucho. Entre más grande representativamente sea nuestro título, nos creemos sabios. Pero la verdad, es que nunca leemos, estudiamos, investigamos. Somos abogados y no somos, somos médicos y no somos, Somos ingenieros y no somos, somos pedagogos y no somos, somos psicólogos y no somos, y así se mantiene en nosotros una constante paradoja de incertidumbre. Existen muchos abogados que escriben la palabra recibo con V pequeña o labidental.

Cuánto no habrán descubierto ya los científicos de 1973 hasta nuestros días, tanto norteamericanos, soviéticos.

¿Qué quiere decir cuarta coordenada?. Intentaremos explicarla sencillamente, para que nos formemos una idea sobre ella. Para la cual, comenzaremos hablando de la tercera, para que ésta nos conduzca a la siguiente.



En matemática elemental, propio de tercer año básico y cuarto de Bachillerato, aprendemos a resolver lo que se ha dado en llamar matemáticamente, “una ecuación de primer grado con tres variables” (incógnitas). Cada una de esas variables, representa un plano en el espacio, y normalmente se representan por X, Y y Z.

Imaginemos por ejemplo nuestro cuarto de dormir. Llamemos X (primera variable) el piso; seguidamente, a una de las paredes le ponemos Y (segunda variable) y a la otra le ponemos Z (tercera variable). Obviamente, en nuestro cuarto y no se puede establecer otro u otros planos, porque sólo existen tres. Podrá pensarse en el cielo o tapanco o terraza que nos cubre, según el caso. Resulta que esta terraza o tapanco o machimbrado, se encuentra paralela al piso, o sea que bien le hubiéramos puesto X a la terraza en lugar del piso resulta lo mismo, porque son paralelos. Sucede lo mismo con las paredes, porque una es paralela a la otra; conclusión: sólo existen tres planos en nuestro cuarto y sólo se necesitan 3 variables para establecer sus planos.

Si asignamos valores reales (números) o cantidades escalares a cada una de las letras (X, Y y Z) y tomamos una hoja de papel para ir proyectando el resultado de cada operación, resultaremos con un cubo. A primera vista, esto resulta complicado; sin embargo, con una pequeña práctica se comprobará su realización especialmente en los estudiantes de los grados mencionados, en sus capítulos correspondientes al álgebra elemental. Claro

está, que para nuestra exposición hemos hecho uso de la matemática sencilla; los científicos utilizan matemáticas elevadísimas, como el cálculo integral, diferencial o cálculo infinitesimal. Actualmente todas las cosas se procesan a base de computadoras, cuánto más el nivel de estos científicos.

Hasta la fecha todo el análisis científico se basa en sólo tres planos; en el desarrollo económico, todo técnico está familiarizado sólo con los tres, porque oficialmente es lo único que se ha podido establecer plenamente. El ingeniero civil, cuando analiza la estructura de un edificio, hace uso de las tres proyecciones, porque a simple vista no puede existir otra. El arquitecto lo mismo hace con un diseño. El ingeniero eléctrico no puede establecer otra coordenada más al analizar una resistencia. El ingeniero químico al calcular el volumen de una caldera, tampoco encuentra otra, el médico cirujano al aplicar el bisturí en la sala de operaciones, sólo observa 3 dimensiones en su paciente. Así sucesivamente, todo nuestro actual desarrollo económico y tecnológico está basado en las tres coordenadas. Por el momento, hasta aquí llega nuestro grado de desarrollo científico.

Podemos simplemente observar un pedazo de trozo para concluir, que más allá de ancho, largo y espesor, no pueden *[sic]* haber otras dimensionales *[sic]*.

En pura apariencia material, sólo existen tres dimensionales en la naturaleza. Tiene justa razón el Filósofo Manuel Kant al decirnos,

que “el hombre sólo ve la apariencia de los objetos”.

Los que hemos tenido la oportunidad de estudiar y leer algo sobre la física, sabemos que tanto los libros especializados sobre esta ciencia, están basados esencialmente sobre las tres coordenadas, de que ya hablamos; así también, los docentes universitarios en relación a la física y a la matemática, nos han dicho y demostrado materialmente, que ecuaciones de cuatro variables no tienen solución objetiva, es decir, no tienen aplicación práctica. Se pueden resolver eso sí tantas ecuaciones de más de cuatro o cuatro variables, pero que queda únicamente en teoría. Lo hemos comprobado y ha resultado una realidad material.

Ahora bien, ¿qué es lo que hace, que después del experimento, las personas que se prestan para ello retornan con deformaciones, especialmente psíquicas?. A la vez, que el mismo hombre comienza a creer en la otra u otras coordenadas, viéndola sólo a través del cálculo físico - matemático.

Contestando la primera parte del párrafo anterior diremos, que nuestra constitución físico - fisiológica está hecha y adaptada única y exclusivamente para gravitar en estos tres planos en donde nos desenvolvemos. Podemos trascender eso sí esta adaptabilidad de las 3 dimensionales que nos corresponde, produciendo en nosotros un cambio extremadamente radical en nuestra textura psíquica, y no simplemente a base del cálculo matemático y físico. Incluso, se puede

prescindir hasta ese mismo cálculo material, valiéndose únicamente a lo psíquico, pero esto, la ciencia actualmente está todavía a años luz para entenderlo. De la segunda parte del párrafo se puede decir, que el hombre no ha podido por ningún lado dar explicaciones a tantos fenómenos que encuentra a su paso, y que por lo tanto no tuvo otra salida de utilizar las leyes de las probabilidades respecto a las posibles existencias dimensionales más allá de las 3. Ha logrado un ápice. Pero como sigue en su dogmatismo materialista, su alcance no pasa más allá de su cálculo que también es deficiente.

La cuarta coordenada es molecular, de esa cuenta no puede ver a simple vista. Allí no existe la ley de gravedad, sino la ley de levitación, una y otra cosa, necesita un tipo de educación tremendamente superior a la que propugnan las universidades actuales.

Albert Einstein hizo ciertas investigaciones sobre la cuarta coordenada, sin pasar más allá, alcanzando a decir que “el espacio no es paralelo como nosotros creemos y pensamos, sino curvo”.

Tomás Alba Edison, autor de más de 300 inventos, diseñó un aparato para demostrar la existencia de la Quinta Coordenada, pero al día siguiente amaneció muerto.

Hemos hablado algo hasta aquí de los alcances actuales y de las limitaciones de nuestra ciencia. Lo interesante de estas breves palabras sobre ella, radica que, podremos ahora hablar un



poco más a fonde de la ciencia Maya. Como hemos dicho previamente, y lo volvemos a repetir, que nuestra actual ciencia se mofa muchas veces en frente de las claves escritas por estos grandes hombres. Solo en una estela se pueden leer infinidad de datos científicos, totalmente indescifrables ante el hombre común y corriente, por muchos doctorados y condecoraciones sobre arqueología posea para sí. Recordemos lo que ya dijimos de Miguel Ángel Asturias y de Richard Adams, que la misma historia desboronó y tiró por los suelos sus equivocados y racistas criterios sobre nuestra humanidad Maya. Es válido también hacer mención antes de continuar, que existe dentro de los libros u obras sociológicas de la Universidad de San Carlos de Guatemala, uno que tiene por título “El Adamsismo”, escrito por el intelectual Humberto Flores Alvarado (Q.E.D.), y se refiere precisamente al pensamiento de Richard Adams con respecto al indio. Flores Alvarado hace una crítica muy amplia a éste señor. Pero lástima grande, que también el cae en el error de tomar al indígena como un ente histórico incrustado dentro de la lucha de clases. En otros términos, su método se basa en el análisis marxista dogmático, así como otros tantos marxistas que no toman en cuenta la intimidad espiritual y cultural propias del descendiente Maya.

En el campo puramente tridimensional, un jovencito que acaba de concluir su educación primaria, por muy superdotado que fuere, jamás podría corregir, orientar y conducir al rector universitario. Con este sencillito ejemplo

establecemos la diferencia entre nuestros actuales científicos y los mayas.

Toda la maravilla Maya que aún persiste ante los ojos de investigadores y turistas, nunca podrán ser explicadas por medios de métodos derivados a la luz de las limitaciones que ofrece nuestro estado raquítrico tridimensional. Hacen falta conocer muchos factores y elementos superiores para poder leer cabalmente lo que significa cada una de las manifestaciones de esta gran cultura, que sólo con pensar, ¿Qué hicieron los Mayas para transportar grandes piedras para construir sus pirámides y templos?, nuestros científicos nunca han podido contestar nada concreto sobre la pregunta.

Hasta ahora, en este último tercio del siglo XX estamos dando o haciendo algunos micro ensayos para descubrir plenamente la cuarta vertical, los Mayas trabajan sobre ella plenamente desde hace 2, 3, 4, 5 y más miles de años atrás. Para ellos, este fenómeno de trascender la tercera dimensión era tan natural, como alguien que va a nadar al lago y bañarse, y retornar de nuevo a la casa.

Para nuestra mente subconsciente y subdesarrollada, estas cosas resultan ser inaceptables. Pero tenemos que tener presente, que no porque unos o la mayoría no crea o no acepte, deje de existir la realidad. Afortunadamente, existen siempre excepciones dentro de los muchos, tal como dice el filósofo Alemán Federico Nietché: “Mis palabras van para los pocos”. Cuando

he tenido la oportunidad de dictar algunas conferencias sobre lo Misterios Mayas, he visto con claridad, que los pocos son siempre la razón de la palabra, porque la mayoría está dedicada y ocupada a los placeres, en el mundo absorbente y embrutecedor.

Las leyes de Kepler, Copérnico, Galileo, Newton, Leibniz, Lorenz, Lagrange, Descartes, Pascal y otros tantos científicos que nos legaron sus descubrimientos, son apenas el comienzo para comprender la magnitud de la ciencia Maya. Ellos no solo conocieron estas leyes, de las que actualmente nos jactamos nosotros, sino que trascendieron más al dominio del espacio y la naturaleza en su esencia pura. Las actuales leyes que nosotros utilizamos para nuestro desarrollo tecnológico, fueron para los mayas una etapa incipiente, para quien inicia las primeras letras.

### **Los programas oficiales de educación:**

Los programas están planificados, diseñados y escritos para cumplir el objetivo central: “Cambiar de mentalidad al niño indígena, especialmente, para que paulatina y gradualmente, vaya aprendiendo y asimilando lo nuevo, y que, paralelamente a este proceso Enseñanza-aprendizaje, cada elemento que observé [*sic*], compare con el suyo, con lo que le inculcan sus padres, lo que aprende con su mundo circundante; los modales, las costumbres, hábitos de su sociedad Materna”.

Cuando se establecen comparaciones de tipo subjetivo entre dos situaciones antagónicas,

es natural que una de ellas tiene y debe salir rechazada. Este es el mecanismo que se ha usado y se sigue usando en la historia de la educación, historia de esta triste pedagogía reaccionaria y racista. En esta forma, y por medio de este trabajo cadavérico, el niño comienza a denigrar su cultura, empieza a subestimar a sus padres, a los que ahora ve como ignorantes y faltos de raciocinio. En psiquis se inicia el establecimiento de ideas para ir abandonando su traje y su idioma, como resabios de un pasado de salvajismo. Entre más grados avanza en la escuela, se van estructurando cualitativamente en su interior ese rechazo, produciendo en él cada vez con mayor cuantía, lo que los antropólogos llaman “la deshumanización”. Cualitativa y cuantitativamente los nuevos elementos se asientan en su nuevo modo de ser, gracias a esta psicología del niño planificada desde el Ministerio de Educación, que no quieren saber nada del indio, como causante del atraso económico.

Hace pocos días que estuve de paso por mi pueblo, llegó a buscarme un amigo que trabaja como Maestro de Educación Bilingüe, y me dice lo siguiente: “Vos todo lo que me has dicho es verdad. Fíjate que mi hijo (llevaba consigo un niño de aproximadamente 3 años y pico) estuvo a punto de morir. Lo llevé a todos los médicos y ninguno de ellos pudo hacer algo para curarlo y salvarle la vida. Finalmente lo llevé a una patoja, ¡ella sí lo curó y lo dejó sano completamente!



¿Dónde están entonces los milagros de esa ciencia integracionista?. Estamos completamente seguros, que si a esta patoja le hubieran hecho recorrer muchas aulas integracionistas, con toda la patraña de guerra psicológica con que cuenta esta escuela, le habrían borrado de la cabeza esa verdadera medicina, subestimada, marginada y denigrada desde las universidades, como trabajo de brujería, curandería, medicnade antiguos salvajes, etc. En un futuro no lejano, los Tz'utujil les suplicaremos a esta nuestra hermana, para que nos dé cátedras de medicina.

Esta experiencia del amigo bilingüe, sucede en toda nuestra tierra Maya, especialmente en los lugares donde no ha podido penetrar y sanjar con más fuerza la integración. ¡Gracias al cielo que todavía contamos con una nuestra patoja!

Más adelante, conforme la distancia se vaya acortando con nuestra desintegración, seguramente, ella estará ansiosa [*sic*] para guiarnos en busca de otros posibles hermanos que continúan salvando vidas humanas, y formar en esta forma el grupo para recuperar nuestra medicina.

El escritor colombiano Efraín Villegas Quintero, transcribe en su libro “El proceso Iniciático”, la siguiente interrogante que le hace la general en una conferencia aquí en Guatemala:

#### PREGUNTA

¿Es cierto que los indígenas son descendientes degenerados de los Mayas?

#### RESPUESTA

“Los indígenas no son degenerados; lo que pasa, es que la marginación y la miseria en los que los han sometidos los blancos, los ha convertido en pobres. Son los únicos que conservan muchas cosas grandes de esa basta cultura Maya; ellos construyen sociedades perfectas, a pesar de la marginación. Se organizan tal, que nosotros los blancos “civilizados” para ser igual a ellos.

Se hace necesario dejar constancia, que este acontecimiento sucedido con el maestro bilingüe y su criatura, sucede en toda América en donde perdura y se desarrolla la medicina prehispánica, a pesar de la persecución de los “civilizados”

Vamos a transcribir dos experiencias del Escritor Mexicano, Manuel Gómez Rodríguez, que en su libro “tratado de Medicina Oculta y Magia Práctica”, dice lo siguiente:

Página 210.

“En el pueblo de San Luis de Cúcuta, conocí un “raro” consultorio.

En una vetusta casona estilo colonial, vive una anciana que sabe curar el “mal de ojo”.

La casa permanece siempre llena de madres que llevan sus niños en los brazos para que la anciana se los cure de esta enfermedad.

A cierto señor se le enfermó un niño, y como es natural, llevó su hijo a donde los médicos oficiales para que éstos lo recetaran.

Dichos médicos opinaron que el niño sufría de una infección al estómago, y le recetaron ayuno y agua hervida como único alimento. También le recetaron unas papeletas, unas cucharadas, etc.

El resultado de aquello fue peor, el niño ostentaba grandes ojeras, y le sobrevenían fiebre, vómito y diarrea.

Alguien aconsejó al padre del niño para que llevaran su hijo al exótico consultorio de la anciana, y ésta al ver al niño exclamó: este niño tiene un mal de ojo ocasionado por la vista del señor XX. Luego añadió: Hay que secretar al niño.

Y cogiendo al pequeño entre sus brazos, penetró en su habitación privada. El niño lloraba y gritaba horriblemente.

El padre se afanó mucho al oír los llantos del niño, pero algunas personas aconsejaron al padre del niño, diciendo: no tema usted en esos llantos del niño, saldrá el mal de ojo y ya verá usted...

En esto apareció la anciana nuevamente en el recinto, con el niño en sus brazos. El niño estaba ya sano.

Habló la anciana y dijo: su hijo ya está sano, con dos secreteadas más no le quedarán ni las raíces del mal; ahora báñelo usted con agua asoleada dentro de la cual habrá de echar una joya de oro y un clavel.

El resultado fue asombroso, el niño sanó totalmente.

La anciana hizo lo que no pudieron hacer todos los rufianescos impostores de la medicina oficial”.

Continúa el señor Gómez:

“Otro caso interesante fue el siguiente:

A cierto médico de Cúcuta se le enfermó un niño, dicho doctor recetó a su hijo cucharadas, papeletas, etc., pero a pesar de toda esa farmacopea el mal iba en peor. Entonces afanado el doctor, resolvió hacer junta de médicos para buscar la solución del problema. Pero todos los remedios. Todas las teorías del doctor y de sus colegas fracasaron.

Entonces la esposa del doctor, un poco más “intuitiva” resolvió llevar al niño donde la anciana. El resultado fue asombroso, la anciana al ver al niño dijo: El niño tiene mal de ojo.

La anciana secretó al niño, y lo sanó. Luego la esposa contó a su marido lo ocurrido, y el mismo doctor tuvo que pagarle la curación a la anciana.

Lo curioso del caso es que el mencionado doctor guardó en silencio todo lo ocurrido, y jamás habló ni escribió públicamente nada





de esto. Y es que estos falsos apóstoles de la medicina sienten vergüenza de hablar sobre estas cosas, ellos temen caer en el ridículo, ellos temen que el vulgo, los califique de “brujos”, así mueren a diario miles de enfermos en manos de estos “tontos científicos”.

Página 239:

“En cierta ocasión sucedió en Barranquilla un caso curioso: una niña enfermó gravemente, sin que la ciencia oficial pudiera curarla. La niña presentaba como síntomas, vómitos, diarrea, enflaquecimiento general y debilidad extrema.

Los médicos oficiales procedieron como de costumbre, aplicándole penicilina, sueros, etc., sin obtener ningún resultado. Al fin conversando con la madre detenidamente, vinieron a darse cuenta de que ésta daba el pecho a su hija a pesar de hallarse en cinta.

El embarazo de la señora era de criatura de sexo masculino, y como es lógico, esa leche no podía servirle a una criatura de sexo opuesto, pues la constitución de la leche materna es diferente en cada caso.

Hubo junta de médicos y llegaron a la conclusión de que había que eliminar esta leche dañada del organismo de la niña enferma, y procedieron como siempre con innumerables remedios y recetas que en lugar de curar, empeoraba el organismo de la niña.

Alguien informó a los médicos de que en la ciudad se encontraba un “indio”, y que éste

sabía mucha medicina. El “indio” fue llamado por los médicos, y éste entró en el cuarto de la enferma cuando los galenos se hallaban en plena junta de médicos alrededor del lecho de la niña enferma. Y viéndola dijo el indio (oriundo del departamento de Bolívar, Colombia) así: “esta niña se ha alimentado con leche mala de mujer en cinta, pero yo voy a sacarle la leche ahora mismo”, y mandó a un niño a su casa para que le trajese determinado medicamento.

Luego dio a beber el remedio a la niña, y después de algunos minutos, la niña sintió deseos de defecar; al realizar esta función fisiológica, excreto la leche dañada, ante los asombrados médicos que con lápices en mano le solicitaron al “indio” la fórmula del medicamento. Pero el “indio” después de mostrarles la leche dañada en una botella, los miró con el más profundo desprecio y salió del recinto, sin que los asombrados médicos hubieran podido conocer la fórmula misteriosa.

La niña sanó totalmente y la “Ciencia médica” quedó burlada”.

No estamos en contra de la ciencia, de ninguna manera; a ella le corresponde su respectivo lugar en la historia humana. Sin embargo, el pecado número uno de la actual ciencia, es que se ha materializado tanto, en una forma por demás dogmática y que sólo acepta lo que toca o palpa, a la luz de sus cinco sentidos ya demasiado gastados y degenerados, y ya sólo medio ve largo, ancho y espesor. Muchas de

las cosas que hemos explicado brevemente, que resultan ser tan naturales, para ella, son ilusorias, fantásticas e infantiles.

Hablando con todo rigor científico, por las mismas limitaciones ya señaladas, la ciencia actual analiza los fenómenos únicamente a través del análisis químico, sin dar importancia al análisis atómico, que constituye la base de toda vibración cósmica. ¡El átomo tiene conciencia!

La primera base para diagnosticar un paciente, se encuentra en su estado psíquico. No precisamente el estado en ese momento del examen, sino que nos referimos a la generalidad de su existencia hasta ese momento. La psicología trascendental e introspectiva tiene que ser el primer arma del médico. Sin ella, es como quitarle las muletas a un inválido, suficiente para que ya no pueda atravesar la calle.

Ya son muchas las demostraciones que se han dado a publicidad, en las que se constata que el 95 por ciento de las enfermedades son de origen psicológico, y sólo un 5 por ciento por accidentes. Diagnosticar y recetar únicamente por medio de la bioquímica y la farmacología, resulta ser totalmente incompleto el trabajo. Es más, debe conocerse la anatomía interna del paciente; no la anatomía vista como materia condensada, sino la anatomía de tipo molecular.

Actualmente ya se practica en grandes laboratorios y clínicas la microcirugía; pero

ésta, por más sofisticada sea su técnica, no pasa de ser experimentos externos de materia condensada.

Lo mismo acontece con el psicólogo, que por más teoría moderna posea como base de ubicación a su paciente, no podrá concretar verdaderos resultados si no parte de la introspección. Y para que la psicología introspectiva le dé la verdadera posición profesional, debe contar con un sólido conocimiento de endocrinología, porque todo estado patológico en las glándulas endocrinas, provienen del estado psíquico.

¡Cómo son las cosas en este mundo convulsionado! *[sic]*, si un psicólogo pertenece a un país capitalista, atiende a su clientela de acuerdo con las teorías estructuralistas. Si es de un país socialista (aunque ahora ya se sufren reveses), lo diagnostica de acuerdo con el materialismo histórico. ¿Quién da más?, para nosotros los descendientes mayas, ambos son integracionistas. ¿Quién integra mejor? ¿El gato negro come mejor o el gato blanco?, usted tiene la palabra... “Toda teoría es gris”, dice el gran poeta alemán Goeth.

Las aspiraciones y luchas denodadas de los integracionistas comienza a desmoronarse, porque la historia empieza a girar en favor de la desintegración y la construcción de sociedades autónomas, basadas en la identidad y cultura propias.

Su derecho civil, concebida en base de la revolución francesa, tendrá que revisarse y



reformarse radicalmente tarde o temprano. Lo mismo sucederá con la transferencia de derecho mexicano, argentino y español dentro de este derecho guatemalteco, basados todos del derecho romano. Serán necesarios estos cambios profundos por ser legislación integracionista. Se iniciará por tanto en estudio real y verdadero de la historia de Guatemala, porque a decir verdad, éstas aún o está escrita.

Si no se ha escrito la historia de Guatemala, es obvio que la propia Universidad Nacional no conozca a su país. Veamos algo al respecto:

Hace alrededor de dos años, estando en la Academia de las Lenguas Mayas de Guatemala (entonces en proceso de formación y aprobación oficial) llegó a la mesa el pensum de estudios de la carrera de Formación de Profesores de Segunda Enseñanza en Lingüística, con especialización en K'iche', Kaqchikel, Q'eqchi' y Mam elaborado por la Facultad de Humanidades de la Universidad de San Carlos de Guatemala, con el fin de crear en esta facultad esta carrera. El oficio que acompañaba dicho pensum decía, entre otros términos: "No teniendo ninguna experiencia sobre la materia (elaborar un pensum sobre algo desconocido, resulta irrisorio), rogamos a la Academia de las Lenguas Mayas de Guatemala, revisar este trabajo, para que la facultad dé el visto bueno y su aprobación; así mismo -continúa el documento-, enviarnos una lista de profesionales especializadas en la rama para tomar en cuenta en la creación de la carrera, porque nuestra universidad carece de esta clase de técnicos".

Con ello se demuestra una vez más, que el proceso de integración comienza desde la castellanización, de los 5 o 6 años de edad, hasta la maestría en la universidad. "Más claro no canta un gallo" dice un refrán.

La Universidad (pública o privada), no le interesa nada que el pueblo de Guatemala sea un pueblo indígena. Su última razón de existir, es integrar a esos indios al proceso de desarrollo, creando métodos integracionistas para engrosarlos al consumismo y al liberalismo económico de la oferta y la demanda. "El problema de Guatemala -dicen sus ideólogos, planificadores, tecnócratas y docentes-, es que existen muchos indios". No quieren oír por ningún lado, que "el problema de Guatemala, no son los indígenas, sino los ladinos". Estas últimas palabras encerradas entre comillas, pertenecen a los antropólogos más visionarios (no guatemaltecos por cierto, porque éstos también son integracionistas).

La base teórica e ideológica de la universidad, se fundamenta o en el estructural funcionalismo o en el materialismo dialéctico (marxismo). Normalmente, las universidades privadas son estructuralistas, mientras que la nacional, la San Carlos, dialéctico materialista o marxista.

En uno de los articulados de los reglamentos internos de la Universidad de San Carlos, se establece claramente que "todo estudiante de la Universidad de San Carlos de Guatemala, debe tener conocimiento de la realidad económica e histórica de su país" de esta ley se derivan los cursos sobre cultura general que se dan en

casi todas las facultades, y que específicamente se ha dado en llamar “cursos humanísticos”. En estos cursos se le dé al estudiante una generalidad sobre los problemas socio-económicos e históricos del país, utilizando como método de acción el materialismo histórico, que viene a constituir la aplicación del materialismo dialéctico en la historia.

En ninguna forma y bajo ningún concepto o motivo, se le dice al estudiante que en Guatemala existen más del 70 por ciento de descendientes Mayas, y el resto lo conforman los mestizos productos de la invasión española, haciéndose urgente la necesidad de contribuir al desarrollo de su autonomía, para emprender el desarrollo de Guatemala. Si esto dijeren generaría dentro del seno del estudiantado una explosión, porque al indígena se le mira siempre inferior, sirviéndose únicamente como fuerza de trabajo.

La base de análisis del estructuralismo está dada por la lógica formal, y la lógica dialéctica sirve de base al materialismo dialéctico. Tanto una como la otra, no son bases suficientes para comprender la sociedad Maya-hablante, cuyas raíces provienen más allá del entendimiento de los lógicos de ambas tendencias, siendo Europa y Estados Unidos sociedades con concepciones totalmente diferentes a las nuestras, en la forma de pensar y ser frente a la naturaleza, la cosmovisión como categoría universal, es inherente a la vida propia del descendiente maya, mientras que los propugnadores de la tendencias en referencia, que hasta la fecha han sido bases del entendimiento científico actual,

observan al universo como algo exotérico, aislado de sus propia estructura material y espiritual. El maya como esotérico en relación con el universo en general, no puede concebir su espíritu a la inversa de lo que ha sido y seguirá siendo.

Normalmente, la bibliografía oficial de la Universidad de San Carlos, como receptora y propugnadora del método dialéctico en la investigación científica, se compone de neomarxistas, mayormente soviéticos, tales como Konstantinov, Afanasiev, Spirkin, Kurzanov, Yajot, Nikitín, etc., muchos de ellos miembros de la Academia de Ciencias de la URSS; no hacen otra cosa que aplicar las leyes de la lógica dialéctica en los fenómenos, en este caso social, involucrando a todos los habitantes del globo terrestre, como fundamento único del materialismo dialéctico, sin tomar en cuenta la variabilidad de cultura e identidades sociales por los que se diversifican los habitantes de nuestro planeta. Ellos plantean, tal como dijo Carlos Marx, que esa diversidad de formas de concebir el mundo se debe al mismo procesos de desarrollo social momentáneo en el que se encuentra el hombre, y que a medida que va entendiendo el nuevo proceso educativo material, ira comprendiendo que todo es materia, existiendo por lo tanto sólo un modo de concebir el mundo, por medio de sus mismas leyes materiales que nos ofrece.

La lógica dialéctica, como forma material de concebir el mundo, es esencialmente integracionista. Ni los estructuralistas



(propio de las universidades privadas), con su lógica formal y su teoría del conocimiento, nos brindan nuestras oportunidades para sistematizar nuestra propia sociedad, porque a través de la historia, tal como ya se apuntó, han querido integrarnos a su propio desarrollo como fuerza de trabajo.

Diremos finalmente, que ni la lógica formal ni la lógica dialéctica se compenetran para que nos desarrollemos con cultura e identidad propia, porque nuestra sociedad no cabe en sus premisas e hipótesis de desarrollo. Nosotros somos esotéricos, mientras que ellos, son exclusivamente exotéricos.

### **Nuestro Idioma**

Uno de los tesoros más grandes con que contamos, y que ha estado en constante bombardeo, sojuzgamiento y desaparición, es nuestro idioma. A pesar de los pesares, nuestro Tz'utujil continúa.

Durante los últimos 40 años, las lenguas Mayas han asombrado a investigadores y estudiosos sobre su origen, morfología y sintaxis. Muchos lingüistas, y otros tantos investigadores sobre idiomas, aseguran que las lenguas Mayas, sólo son comparables con los idiomas de la región sur de la Unión Soviética llamada "El Cáucaso", ubicada entre el mar capio y el mar negro.

Hace alrededor de 20 años, personalmente me di cuenta de la grandeza morfológica, fonológica y sintáctica de nuestro idioma. Una estructura lingüística perfecta, completa, que

a través de los años y con otras experiencias llegué a comprender.

Durante el año apuntado, estando por un tiempo en San Pedro, el Padre Guillermo Zabala me invitó para que le diera clases sobre nuestra Tz'utujil. Acepté gustosamente la invitación y comenzamos con la tarea.

Al introducirnos en el análisis de los verbos regulares e irregulares, iban saliendo tantas formas lingüísticas que no tienen existencia esencial dentro del idioma español. Tantos modismos, tantas metáforas, tantas construcciones lingüísticas para mi asombro e ignorancia resultaban incomprensibles, que me hicieron comprender que yo mismo no hablaba bien mi propio idioma. No podía dar explicaciones y respuestas a mi amigo sacerdote sobre muchas construcciones, que forzosamente había que aclarar, ya que no podíamos seguir si no encontrábamos la concatenación del seguimiento fonológico y gramatical. Carente de todo conocimiento sobre lingüística, y teniendo muy poca experiencia sobre la vida práctica y teórica, me quedaba muchas veces sin hacer claridad al reverendo. El por su parte, siendo en ese entonces ya un intelectual y con muchos kilómetros recorridos, trataba de intuir las formaciones en cosas difíciles.

Los párrafos anteriores nos dicen muchas cosas de nosotros mismos, sobre la altivez de nuestra cultura, sobre la ciencia que desarrollaron nuestros primeros padres, pero que actualmente lo estamos enviando a la

basura con nuestra negativa de seguir siendo lo que realmente somos. Si estudiáramos los grafemas y los fonemas de su estructura, nos daremos cuenta de que los idiomas Mayas en su conjunto, sobre pasa su grandeza de muchos idiomas del mundo, tal como afirman los lingüistas comparándolos con los idiomas Cáucaso.

El programa de castellanización aprobado e iniciado en los comienzos del año 60, no tenían otro objetivo más que terminar con nuestros idiomas. No habiendo rendido los frutos esperados, los planificadores tuvieron que poner en marcha el programa de educación bilingüe.

El programa de educación bilingüe ha generado diferentes puntos de inconformidad entre los padres de familia, por el hecho de que forzosamente se ven obligados en la transacción comercial y otras tantas actividades que nos apetece, utilizar siempre el español. Esto para nosotros implica diseñar nuevas estrategias pedagógicas para hacer comprender a nuestra raza de la importancia capital de construirnos a través de nuestro propio idioma, tomando en español como una segunda lengua. Hacer entender a nuestros hermanos que se puede llegar a ser médico, abogado, ingeniero, psicólogo, matemático, químico, sociólogo, etc, sin prescindirnos de nuestro propio idioma.

Una de las formas tan críticas y controversiales en el proceso educativo que han introducido en el pueblo Maya los integracionistas, se

observa en el hecho de que siendo el español un idioma nacido del latín vulgar, es decir doblemente vulgar, sea utilizado para escribir los idiomas Mayas, cuando éstos, en su mayor parte poseen más de 42 grafemas o letras, mientras que el español cuenta con apenas 28. Fonológicamente, 5 vocales del español, no pueden escribir 10 vocales que tiene el kaqchikel por ejemplo. Todo esto resulta un contra sentido absoluto y bárbaro. Una persona demasiado deformada, no puede corregir a otra menos deformada. En este sentido, se encuentra el idioma español del idioma Maya. Este barbarismo constituye uno de los absurdos en los que nos han sometido.

No nos damos cuenta de que al rechazar nuestros elementos culturales, poco a poco nos vamos quedando vacíos hasta perder muchas capacidades que el no indígena no cuenta. El español que no es nuestro, ni lo sabemos hablar, y así estamos también con nuestra lengua, que poco a poco lo estamos perdiendo. ¿Hacia dónde vamos entonces?. algunos se dedican a enseñar supuestamente el idioma inglés; ni saben hablar inglés, ni español y ni Tz'utujil; y entonces ¿qué?

Cierto sabio, autor de más de 90 libros dice lo siguiente: “Antes de la catástrofe terrestre que acabó con el continente Atlante, los seres humanos tenían y podían pronunciar correctamente trescientas consonantes y cincuenta y una vocales.

Después de la sumersión de la Atlántida el hombre continuando el camino de la



degeneración siguió perdiendo su capacidad hablative.

Durante el periodo de la civilización BABILONICA los seres humanos ya sólo podían utilizar sesenta y siete consonantes y un número menos de vocales.

Cinco siglos después del período babilónico, los seres humanos sólo podían utilizar treinta y seis letras.

Actualmente tan solo podemos usar 26 letras dentro de las cuales incluimos cinco vocales”.

¿Cómo deben ser nuestros programas de educación?

Finalmente, y con este título deseo decir lo siguiente: no vamos a pretender derribar de una vez, y desde el comienzo de nuestro trabajo los actuales programas. Es inconcebible por muchas razones.

En primer lugar, ni conciencia tenemos de nuestra situación. Nadie tiene alguna razón concreta de nuestro momento y nuestra historia frente al integracionismo.

En segundo lugar, no vamos a pelear con el Estado, que por el momento todo tiene a su favor. Nosotros por nuestra parte, estamos por dar un nuestro medio primer paso, llamémosle así.

Todo es gradual. Tampoco la naturaleza da saltos. Saltar violentamente, implica acarrear problemas innecesarios. Prematuros, porque

los integracionistas no van a ceder de la noche a la mañana que nos auto desarrollemos.

Recordemos el pasaje bíblico del Éxodo [*sic*] de los Israelitas de Egipto. Faraón se arrepintió de haberlos dejado ir cuando se recordó que toda esa gente era los que producían la economía de su país. No por vengar la muerte de su primogénito que dispuso capturarlos de nuevo, cuando ya estaban por atravesar el mar rojo.

Comencemos por prohibir el ingreso a las aulas de cosas que nos siguen desubicando, como música degenerada de la actualidad. Sabemos desde un inicio que los padres o los mismos niños no aceptarán que se les diga que el uniforme de diario va a ser nuestro traje. Entonces, aprovechemos los actos cívicos fiestas escolares, fiestas nacionales, visitas a otros lugares o pueblos vecinos, visitas a otras escuelas, ir con nuestro traje, etc. etc. etc.

Hagamos concursos de sonos cada fin de semana. El maestro de música debe explicar que nuestro difunto músico Lorenzo Cortez Criado, escribió o dejó compuesto más de 200 sonos, y que estamos obligados a practicar y aprenderlos.

El profesor de dibujo, debe incentivar [*sic*] hablando de nuestro pintores, comenzando sobre la biografía de Rafael González, y el estudio de su pincel, y que se le invite a dar pláticas a nuestros niños (a nosotros mismos también porque ni lo conocemos). También, desde los primeros meses del año debe

programarse un acto cultural en su nombre, tocando sones de Lorenzo Cortez.

Al hablarles de historia, estudiemos con ellos nuestra propia historia. Motivémosles con nuestros grandes padres que construyeron San Pedro. Hablémosles de Manuel Cortez, y de Pablo Cox que pelearon la tierra de San Juan La Laguna en 1924. Expliquémosles cómo fue que don Pedro Yojcom, ex primer pasado (Q.E.D.) fue alcalde de Nagualá.

Cuando nos toque hablar de ríos, comencemos que en San Pedro no tenemos ni para nuestra agua potable, y hagamos excursiones en los nacimientos de ríos para que vean realmente por qué y para qué se estudia, y no hay necesidad de adquirir costumbres ladinas y gringas.

Y así sucesivamente, tantas y tantas formas, miles y miles de acciones sencillas y efectivas existen para una verdadera didáctica científica, utilizando nuestros propios recursos y nuestros lugares.

En el instituto básico deben también cambiar totalmente el modo de proceder con la didáctica, allí también es facilísimo si tenemos aunque sea un poca visión.

El periódico prensa libre, en su edición dominical del 18 de octubre de 1987, publicó un reportaje en su suplemento, referente al entrenamiento que realizan los oficiales o soldados para llegar a ser Kaibil. Dice el periódico del nombre Kaibil:

“La unidad Kaibil debe su nombre a un rey del imperio Mam, a quien los españoles jamás lograron capturar gracias a su astucia. La capacidad estratégica del recio guerrero -cuyo nombre completo es Kaibil Balam, le convirtió en el principal asesor de otras tribus que intentaron resistir a la invasión española. Kaibil significa, según los oficiales del Ejército guatemalteco, “hombre estratega, el que tiene la fuera y la astucia de dos tigres”.

La historia oficial que nos imparten en las escuelas, habla también de Kaibil Balam, como un gran indio que nunca se dejó agarrar de los españoles. Que cuando éstos se daban cuenta, aparecía en otro pueblo. Hizo tantas y tantas apariciones y desapariciones, que finalmente ya nunca apareció dice esa historia.

¿Cuál era el secreto de este gran sacerdote maya que nunca se dejó atrapar?. Sencillamente se metía a la cuarta coordenada. Cuando los españoles se daban cuenta o informaban de él que se encontraba en otro lugar, aparecía ya en la tercera dimensión, aquí donde estamos nosotros los degenerados. Luego hacían nuevo intento para capturarlo, se les metía de nuevo a la cuarta. Hasta que desapareció, y ahí se quedó.

Qué sabían los españoles de esos secretos sagrados y ultrasensibles de la naturaleza. Nadie quería venir a luchar junto a Pedro de Alvarado, entonces tuvo que echar mano a los presos de las cárceles de España, trayendo asesinos, ladrones, violadores, empedernidos, drogadictos, psicópatas, etc. Qué y cómo iban





a comprender estas maravillas de los reyes y sacerdotes mayas estos desquiciados abortos de la naturaleza.

Cuando uno dice estas cosas de los mayas y de sus descendientes durante la llegada de los españoles, los lectores o asistentes a una conferencia, pregunta, si eran así, ¿Por qué se dejaron conquistar?

Eso de las maravillas científicas Mayas, como por ejemplo del dominio de la cuarta dimensión, no es sencillamente como hacer y soplar botellas.

Padre Lucas, infinitas gracias por escucharme.

*Oxlajuj keej [firma]*

ANTONIO MAXIMILIANO CHAVAJAY  
TUCH

c.c./ Director y profesorado

Escuela Parroquial

-Archivo personal.”

# *Declaración*

---







## **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.

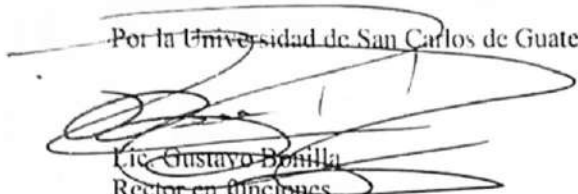
6. Desarrollar acciones concretas para mejorar el acceso de los pueblos indígenas a la educación superior, impulsando políticas universitarias y nacionales para la población indígena y con participación de intelectuales, líderes y


autoridades de los pueblos indígenas.

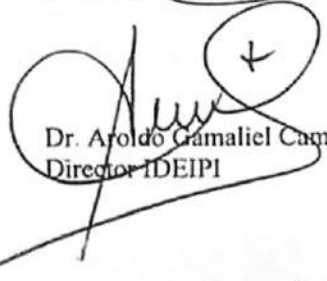
7. Acompañar y avalar procesos de formación e investigación gestados desde comunidades, pueblos y organizaciones indígenas.

Suscribimos conformes y con pleno conocimiento  
Por la Universidad de San Carlos de Guatemala:


Por la Universidad de San Carlos de Guatemala:

  
Lic. Gustavo Bonilla  
Rector en funciones

  
Dr. Félix Alan Douglas Aguilar  
Director General de Investigación

  
Dr. Aroldo Gamaliel Camposeco  
Director IDEIPI

Licda. Deysi Coryna Tá Quej  
Directora CECEG

  
Arq. Carlos Enrique Valladares Cerezo,  
Secretario General

Guatemala, octubre 15 de 2019

Por las organizaciones de pueblos indígenas:

  
T. Américo Rocael  
Eje del Pueblo Maya CPO

  
Rigoberto Gora Mateo  
Gobierno Municipal  
Auyjobul, Chij, Ak'olek'oj, Popti'

José Luis Ramírez  
Alcalde Indígena Uxut'z  
Consejo Maya Riche' Exult'z

Marcela Pérez  
Unidad de las Organizaciones  
Maya Poqomam

Asociación MOLOS

Selva Estuardo Chajon  
Oxcal.

Molaj Oxk'uj Kan

Claudia Esperanza Santay Tuvico  
Representante de Oxk'uj B'aq'tum


Yoselin Yesenia Taniás  
Asociación Yamalbe

asociacionyamalbe  
@gmail.com

MUSEO  
IXK'IK'

Comunidad Universitar  
en Resistencia

Katharina Pérez

  
Rafael Luez Pivoral  
CCPA

Julian...  
Coord. CCPA

Yamank  
Pablo  
Nawikil

Faxche' Kodifrey

Leocadio Toracau  
Diputado

Comunidad Mayak'ach'ik'el

Rocelina Zúñiga V

marvin Gurrer  
AMEU

Maya K'at' chiquel 3025 1174

Alicia A. Herrera L.

Organización Comunitaria

St. Giovanni Upan Mendoza

IXK'IK' Komon  
artialicia@gmail.com



Por las organizaciones de pueblos indígenas:

~~[Signature]~~

~~[Signature]~~  
Marcelo Pérez  
Maya Yagmam  
Ciudad de Pueblos Indígenas

~~[Signature]~~  
Rigoberta Juarez Mateo  
Gobierno Provincial  
Conj. de Chuj, Akatek y Popti'

Francisco Borja Mako Morales  
Consejo del Pueblo Maya - CPO -

Comunidad Universitaria en  
Resistencia

Katherine Pua ~~[Signature]~~

Asociación Kamalbe

Molaj Oxluj Kam

~~[Signature]~~

Selva Oxcal.

~~[Signature]~~

Leocadio Juracán  
DIPUTADO

~~[Signature]~~  
Julio Morales Sabuc  
Coord. CCDA

~~[Signature]~~  
Pablo López Pizarra  
CCDA

~~[Signature]~~  
Yamank Pablo

~~[Signature]~~  
Alfredo Morales  
Rep. CSU

~~[Signature]~~  
Asociación  
MOLAJ

Proclino Tejeras Navakil  
Maya K'atechiquel  
Organización Conariguq

~~[Signature]~~  
Giovany Upan  
Mendoza  
Maya  
Tzintujil

~~[Signature]~~  
Raxchi Rodríguez  
Kaqchikel Mayo, Kaqchikel  
Universidad Maya Kaqchikel

Museo  
IxKik'  
~~[Signature]~~

~~[Signature]~~  
Juan Zapir  
Maya K'iche'



WILMAN A. CIFUENTES  
CEDIMI

~~[Signature]~~  
Machín Gramoch  
AMEU







## ARTÍCULOS DE ESTE NÚMERO

### **Opresión, Organización Indígena y Conciencia en la Década de 1970, en Guatemala**

Edgar Arturo Esquit Choy

### **¿Territorio o Región?: Perspectivas Teóricas Multidisciplinarias sobre el Espacio y los Pueblos Indígenas**

Claudia Dary Fuentes

### **La Interculturalidad Emergente como Mecanismo para Enfrentar la Pandemia por SARS-COV-2-COVID 19.**

#### **El Caso de los Amuzgos de Guerrero En México**

Virginia Guadalupe Reyes De La Cruz

### **Mazatecos en Oaxaca: Desalojo y Reacomodo Forzado por la presa Miguel Alemán-Tamazcal.**

#### **Reconstruyendo Territorio y Memoria Colectiva**

Miguel Darío Hidalgo Castro.

## RESEÑAS

### **Doña Rosita Ascencio; curandera Purépecha**

María Teresa Mosquera Saravia

### **Q'antel. Cargos de representatividad cultural. Memorias de identidad, pertinencia y lucha**

Viviana Reynoso Tavico

### **Vivir atravesando fronteras, la experiencia Chuj**

Carlos Alberto Casas Mendoza

### **El güipil de la guatemalidad: Literatura, testimonio e interculturalidad en Mario Roberto Morales.**

Amílcar Dávila Estrada

## DOCUMENTOS

### **Carta de Antonio Maximiliano Chavajay Tuch**

Héctor Aurelio Concohá Chet

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



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

Universidad de San Carlos de Guatemala

