

ESTUDIOS INTERÉTNICOS



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

latindex
catálogo

Núm. 34 - Año 29
Noviembre 2023
ISSN: 2415-0703



Estudios Interétnicos

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

Número 34. Año XXIX. Noviembre 2023

Consejo Editorial Revista Estudios Interétnicos

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

Directora de la Revista

Dra. Claudia Dary Fuentes

Miembros del Consejo Editorial

Dra. María Teresa Mosquera Saravia
IDEIPI

Dra. Tatiana Paz
Universidad Maya Kaqchikel
Vanderbilt University

Dra. Ana Silvia Monzón
FLACSO, Guatemala

Dr. Rony Roma
Universidad Abierta y a Distancia de México

Dra. Maria Teresa Rodríguez
CIESAS, Golfo México

Créditos

Fotografía de Portada

©Hemeroteca Prensa Libre.
Utilizado con la autorización
de Prensa Libre.

IDEIPI 300
E82
34

Estudios Interétnicos/IDEIPI.
–Revista No. 34, Año 29, noviembre 2023
–Guatemala: Instituto de Estudios
Interétnicos y de los Pueblos Indígenas–
Universidad de San Carlos de Guatemala.
Guatemala, 2023.

229p.: il ; 25.5 cm


ISSN: 2415-0703

EUGENECIA – NACIÓN – GENOCIDIO – RACISMO –
HISTORIA – APELLIDOS MAYAS – ITZA’ – PATRIMONIO
–COMADRONAS – AMATITLÁN – PUEBLOS INDÍGENAS –
PANAMÁ –COMPETENCIAS INTERCULTURALES – IT.

Contenido

Presentación	⋯	9
Manifiesto		
Las Autoridades Indígenas Ancestrales de Guatemala son legítimas y legales	≡	19
Artículos		
Guatemala: Eugenesia, nación y genocidio <i>Marta Elena Casaús Arzú</i>	· —	25
Un partido indígena desde las comunidades: la conformación del Frente de Integración Nacional en 1976-1978 <i>Edgar Esquit</i>	⋯ ≡	59
Algunas fuentes para la historia de los apellidos mayas <i>Lina Barrios</i>	⋯ ≡	89
Los Itza', el discurso conservacionista y la crisis climática <i>José Alejos García</i>	— ⋯	109
Patrimonio tangible e intangible vinculado con el oficio de comadrona en Guatemala <i>María Teresa Mosquera</i>	· — ·	127
Entre la ropa, el ocio y la pesca: reconfiguración territorial y memorias sobre el lago de Amatitlán en la Finca El Carmen Guillén <i>Lucía del Carmen Pellecer González</i>	⋯ ≡	149

Culturas alimentarias y pueblos indígenas
en Panamá: el caso de los embera, guna y ngäbe
Kevin E. Sánchez Saavedra

 183

Evidencia de competencias interculturales
en estudiantes de medicina durante su Ejercicio
Profesional Supervisado Rural, USAC-2020
Lucía E. Terrón Gómez y Gloria Patricia de la Roca Girón

 215

Documentos

Álbum Fotográfico de Quiché
*Cortesía de la colección del historiador
Samy René Argueta Lucas*

 245

Homenaje

Homenaje póstumo a Robert Carmack
Horacio Cabezas Carcache

 257


Documentos para la historia reciente de Guatemala

 265

Normas editoriales

 275

Política editorial y definición de
la Revista Estudios Interétnicos

 277

Presentación

Desde su fundación en 1992, el Instituto de Estudios Interétnicos y de los Pueblos Indígenas de la Universidad de San Carlos de Guatemala se propuso ser un referente académico para visibilizar y analizar el carácter de las relaciones interétnicas, las desigualdades, la exclusión y el racismo que impera en el país. La identificación de estas problemáticas permitiría colocarlas en la mesa de debate para que, en conjunto con varios actores sociales y políticos, se identificaran las vías de su abordaje. En el actual contexto político, el Pacto de Corruptos ha cooptado todas las instituciones gubernamentales y ha herido de tajo la democracia y al proceso de las elecciones del 2023, burlando la voluntad popular expresada contundentemente en las urnas el 25 de junio y el 20 de agosto del presente año. Es a esta situación que responde el *Manifiesto* del Instituto que encabeza las contribuciones de esta revista en su edición número 34. En el documento se expresa el sentir y la indignación de las y los investigadores del Instituto ante la aguda problemática sociopolítica que atraviesa Guatemala. Y, fundamentalmente, a través de dicho *Manifiesto* se quiso dar a conocer la manera en que los pueblos indígenas se organizan y defienden las decisiones colectivas que toman, bajo una lógica distinta, a la del actual ordenamiento político oficial de Guatemala.

El primer artículo de esta revista escrito por Marta Elena Casaús Arzú, está dedicado precisamente al racismo histórico estructural que instaló en Guatemala y otras partes de Centroamérica, un proyecto eugenésico de nación o de blanqueamiento. En su trabajo *Guatemala: eugenesia, nación y genocidio*, la autora propone que la supuesta homogeneidad étnica y cultural propia del liberalismo decimonónico no se produjo por la vía del fomento del mestizaje sino de la eugenesia, y del intento por blanquear la nación. Casaús identifica y analiza el pensamiento de los autores europeos que fueron más influyentes en el de los autores centroamericanos en lo referente a su concepción del mestizaje, las diferencias raciales, sobre el ser indio y el fundamento ideológico de todo ello. Argumenta la autora que en Centroamérica no funcionó o no se aplicaron las tesis de la homogeneización de la población, lo cual incluía el mestizaje, sino que por el contrario privó la tesis del blanqueamiento y la segregación e invisibilización de la población indígena. El racismo adquirió las dimensiones que hizo impensable la mezcla étnica y cultural y ello se debió,

según la autora, a la repugnancia por el mestizaje.

Casaús explica con detalle el contenido de las teorías pseudocientíficas de la eugenesia y el degeneracionismo y la manera en que permearon en Centroamérica. También se detiene en el caso de Guatemala ya que aquí la influencia del racialismo y del degeneracionismo fue aún mayor. El trabajo se fundamenta en anteriores estudios e investigaciones en donde la autora ha observado el pensamiento de las elites intelectuales de 1900 a 1930.

En este artículo, la autora confronta a otros historiadores que han sostenido que el proyecto de nación se montó sobre la idea del mestizaje y la ladinización. El planteamiento de Casaús va en dirección opuesta y es que lo que dominó realmente fue el imaginario de la blancura o del blanqueamiento de la nación como el modelo hegemónico para construir la nación eugenésica.

Sin duda alguna, el trabajo de Casaús contribuye en mucho para entender por qué las elites que idearon la nación guatemalteca excluyeron a los indígenas y a los afro descendientes

de ese proyecto. El texto también explica las bases que desembocaron en el genocidio del siglo XX. Para ello, la autora explica las diferencias entre un Estado racial y uno racista y brinda elementos para entender por qué en varios países el racismo no se ha eliminado sino que apenas “cambia de registro”. Para explicar la herencia de la eugenesia y su relación con las teorías del exterminio, la autora expone los resultados de una encuesta que pasó a más de 100 personas de la elite considerada blanca, allá por la década de 1970 y que también se habían reflejado en la obra ampliamente conocida *Guatemala: Linaje y racismo*.

Una investigación que Edgar Esquit ha realizado durante largo tiempo se ve reflejada en su importante artículo *Un partido indígena desde las comunidades: la conformación del Frente de Integración Nacional en 1976-1978*, en donde explora la formación de un partido político indígena y la manera en que, durante el siglo XX, tal iniciativa se enlazó con la historia de la organización política indígena municipal.

El trabajo de Esquit es particularmente importante en la actual coyuntura en donde puede

apreciarse una multiplicación de partidos políticos pero también su debilitamiento por ausencia de ideologías definidas y de planes de gobierno sólidos. En el caso que el autor analiza, se trató de un partido en donde participaban profesionales y campesinos indígenas, quienes en su conjunto eran subalternos frente a las clases medias y altas ladinas. La formación de este partido fue vista en su momento, como racista por algunos sectores ladinos y de los medios de comunicación del país. Para Esquit, el esfuerzo por constituir este partido, respondió a una estrategia o una perspectiva autonomista. El artículo narra y analiza el papel que jugaron los principales protagonistas del partido, el tortuoso camino que debieron recorrer para tratar de ser reconocidos, así como los desafíos y propuestas. No se trataba de un partido político más sino que estaba permeado o atravesado por su identidad como indígenas vinculada a identidades políticas. Sin duda alguna, leer sobre este partido permitirá al lector observar la manera en que los indígenas han desafiado el poder criollo y ladino, de múltiples maneras.

Asimismo, lo interesante es ver cómo a través de la descripción y análisis de la formación de este partido político, el autor presenta las discusiones que tenían los indígenas sobre la ciudadanía plena en la década de los 70 y cómo las ideas en boga sobre la integración social incidieron en su proyecto político. El trabajo es muy valioso también para entender el sentido de lo comunitario o comunalismo.

Lina Barrios en su trabajo *Algunas fuentes para la historia de los apellidos mayas* subraya la importancia de conocer el significado de los apellidos mayas para dignificar a sus portadores y, al mismo tiempo, para crear conciencia sobre su significado cultural e histórico. Este sería un elemento importante para evitar que los apellidos indígenas sigan constituyendo un factor más de discriminación entre la miríada de otros elementos que la sociedad ladina ha utilizado para discriminar a los pueblos indígenas.

El artículo es resultado de una investigación llevada a cabo por Barrios en el registro estudiantil de la Universidad de San Carlos, en donde también se preguntó a los estudiantes acerca de su propia

percepción de su apellido. De manera tal que este texto persigue que los estudiantes comprendan que portar un apellido maya tiene un significado, una historia y además dignifica a la persona que lo lleva. Los apellidos expresan una infinidad de aspectos: literarios, territoriales, así como también diversas experiencias de trabajo y una rica cosmovisión en donde intervienen también la flora y la fauna. No cabe duda que la lectura de este texto es imprescindible para todos aquellos interesados en ahondar sobre las identidades.

Los *itza'* constituyen un pueblo indígena que ha sentido la presión del extractivismo sobre los bienes y recursos naturales de la selva petenera. Desde el punto de vista lingüístico el idioma es hablado por ya pocos individuos y el discurso presente en los medios de comunicación parece condenarlos a la desaparición. Este es el escenario social y cultural que José Alejos aborda en su artículo *Los itza', el discurso conservacionista y la crisis climática* en el que presenta un interesante análisis sobre los discursos tanto sobre las identidades étnicas como de los que provienen de los proyectos medioambientales, principalmente referidos al cambio climático. Si el aislamiento marcó

la vida pasada de los *itza'*, hoy en día ocurre todo lo contrario. Este grupo atraviesa acelerados procesos de transformación social, económica y cultural. Sin embargo, los cambios no se dan solamente en las condiciones materiales de su existencia sino en la manera en que ellos son representados por los discursos conservacionistas frente al resto de los guatemaltecos y frente a otras sociedades. Y es que Alejos pone sobre la mesa de debate la forma en que la manera de escribir sobre un pueblo indígena ya sea como protector o como destructor de la naturaleza, genera bipolaridades artificiosas que no contribuyen en mucho o en nada para entender la situación real por la que atraviesan las comunidades y, lejos de ello, contribuye a generar imágenes distorsionadas de las mismas.

Por su parte, María Teresa Mosquera describe y analiza el oficio de las comadronas en varias localidades del país y sugiere que ellas merecen un mayor reconocimiento tanto por parte del gobierno como de la sociedad en su conjunto por el aporte que hacen en sus territorios y por los conocimientos ancestrales acumulados que constituyen parte del patrimonio intangible del país.

La consideración del conocimiento ancestral de las comadronas como parte del patrimonio del país es un asunto que no parece claro en los documentos oficiales de Guatemala, particularmente los emitidos por el Ministerio de Cultura y Deportes. El artículo *Patrimonio tangible e intangible vinculado con el oficio de comadrona en Guatemala* pone en relieve el importante papel que cumplen las comadronas para garantizar la salud de las mujeres—durante el embarazo, parto y postparto— así como la de sus hijos. Su protagonismo, en realidad, va más allá de esto, ya que son conocedoras de gran cantidad de plantas medicinales y sus propiedades útiles para tratar un sinnúmero de dolencias y enfermedades. La autora pone en evidencia el trato social positivo que se le da a estas terapeutas tradicionales, a quienes se les respeta y reverencia por sus largos años de sacrificios y por haber traído al mundo a gran parte de los pobladores de la comunidad.

La expropiación de las haciendas situadas en los alrededores del lago de Amatitlán por parte de las élites guatemaltecas y de algunos extranjeros es abordada en un interesante trabajo de la antropóloga Lucía Pellecer González. Este

artículo nos muestra las dinámicas agrarias y sociales que han ocurrido en un territorio que cada día sufre más la expansión y presión urbanas, tanto por parte de la capital como de los municipios del sur y suroriente del departamento de Guatemala. Se trata de una valiosa contribución sobre aspectos histórico-sociales poco explorados y sobre disputas por el territorio cercano al citado lago.

El artículo *Entre la ropa, el ocio y la pesca: reconfiguración territorial y memorias sobre el lago de Amatitlán en la finca El Carmen Guillén* también alude a la pérdida de control de los indígenas de Petapa sobre sus antiguas tierras. Esto, primero por el avance del sistema de la hacienda colonial y, luego, por la instalación de los clubes deportivos y proyectos habitacionales de los siglos XX y XXI que avanzaron sobre la antigua hacienda. El trabajo de Pellecer es interesante por cuanto recoge la memoria de los trabajadores de la finca El Carmen Guillén, quienes con sus historias de vida y testimonios orales dan a conocer las dinámicas de trabajo propias de un mundo rural que todavía existe en los alrededores de la capital. No obstante, progresivamente se va viendo reducida y acorralada por el

mundo urbano y las nuevas dinámicas económicas locales y nacionales. La identidad de ser “ranchero” se va entrelazando con una narrativa que, entre el pasado y el presente, nos va explicando el cambio de lo que antes eran campos dedicados al cultivo de café, tabaco y hortalizas y que, hoy en día, se ha transformado en complejos habitacionales. Sin embargo, los habitantes de la antigua propiedad rural se resisten a dejar de ser rancheros y aún continúan con sus actividades pesqueras y agrícolas.

El artículo de Kevin Sánchez Saavedra aborda la relación compleja entre cultura y alimentación, aspecto que desarrolla particularmente para el caso de tres pueblos o naciones panameñas conocidas como *embara*, *guna* y *ngäbe*. El autor señala que la alimentación es formadora de la identidad, es decir, genera un sentimiento de pertenencia colectiva. Las historias comunitarias demuestran que aquello que se consume como alimento forma parte de esquemas cultural y socialmente contruidos acerca de la inclusión y exclusión social, acerca de las diferencias de clase y étnicas. Sánchez relaciona también la alimentación a la cosmovisión y a la resistencia cultural.

El artículo *Culturas alimentarias y pueblos indígenas en Panamá: el caso de los embara, guna y ngäbe* refiere una serie de alimentos que están siendo sustituidos por otros de tipo industrializado. Estos nuevos consumos se reflejan en cambios que los indígenas de las naciones aludidas están padeciendo: problemas socioeconómicos, malnutrición y dilemas de otra índole que el lector podrá observar en este trabajo. Los hábitos alimentarios de los indígenas de las comunidades abordadas por Kevin Sánchez están siendo sustituidos dentro de un patrón de cambios culturales más amplios y de manera acelerada. Este trabajo es importante porque la evidencia etnográfica se interpreta a la luz de la reciente teoría antropológica sobre la colonialidad. La discusión teórico conceptual en torno a la misma es la que, precisamente, sirve al autor para interpretar la pérdida de la diversidad alimentaria, gastronómica y cultural en espacios locales y regionales. A pesar de todo ello, los pueblos *embara*, *guna* y *ngäbe* todavía mantienen el consumo de productos animales y vegetales, bajo recetas específicas que forman parte de su acervo cultural.

El artículo final de esta revista fue escrito por Lucía Terrón y Gloria Patricia de la Roca Girón, quienes de manera interdisciplinaria, se enfocan en la necesidad de integrar un enfoque intercultural en los servicios de salud públicos, así como en la importancia de formar médicos que sean sensibles a las diferencias culturales de sus pacientes. Asimismo, las autoras apuntan a que en los procesos formativos de los médicos se tome en cuenta que no solamente existe una forma de ver el binomio salud y enfermedad sino varias. El trabajo permite observar el tipo de conocimientos que tienen los estudiantes de medicina de último año de la carrera de la Universidad de San Carlos sobre la cultura de sus pacientes y la manera en que los indígenas conciben sus enfermedades.

El texto *Evidencia de competencias interculturales en estudiantes de medicina durante su Ejercicio Profesional Supervisado Rural, USAC-2020* busca enfatizar en la importancia que tiene la sensibilización del estudiantado de las ciencias médicas sobre otras formas de concebir el cuerpo, la salud y la enfermedad, así como los distintos esquemas de curación. Así pues, un punto central de este

artículo fue el de conocer lo que los estudiantes de medicina saben sobre la cultura maya y las enfermedades, desde la cosmovisión indígena y cómo las valoran según sus propios parámetros tanto médicos como culturales.

Las autoras Terrón y de la Roca también abordaron la selección de especialización por parte de los estudiantes que aceptaron participar en su investigación y concluyen que existe preocupación en ellos por la malnutrición y desnutrición de la infancia rural. En general, las autoras encontraron a estudiantes sensibles y dispuestos a aprender y reconocer el conjunto de saberes curativos del otro. El artículo no se estaciona en una mera evaluación de las apreciaciones estudiantiles sobre las prácticas médicas indígenas sino que, en base a determinados autores, se proponen rutas de trabajo como recomendaciones viables para los trabajadores del área de salud de los centros y hospitales del país.

Al final de la revista, el lector podrá encontrar un álbum fotográfico de Quiché, que muestra algunas imágenes de la vida social y religiosa de la población k'iche' y mestiza de este departamento.

Las fotografías forman parte de la colección del historiador quichelense, Samy Argueta Lucas, a quien la coordinadora de esta revista agradece profundamente por habernos permitido publicarlas.

El 20 de octubre de 2023, recibimos la triste noticia del fallecimiento del Dr. Robert Carmack, insigne antropólogo y etnohistoriador estadounidense, profesor emérito de la Universidad de Albany (SUNY) del Estado de Nueva York, quien tanto apreció a Guatemala y aportó para el conocimiento de la historia

del pueblo maya, particularmente del k'iche'. Es así que la última sección de la revista dedica un espacio para recordar su vida y obra académica. Publicamos la semblanza escrita magistralmente por el historiador Horacio Cabezas Carcache a quien también agradezco su gran contribución para con el Instituto de Estudios Interétnicos y de los Pueblos Indígenas.

Claudia Dary Fuentes

Coordinadora y editora de la revista *Estudios Interétnicos* 34.

Manifiesto

Las Autoridades Indígenas Ancestrales de Guatemala son legítimas y legales

Las autoridades indígenas ancestrales de Guatemala son genuinamente legítimas. Inicialmente porque son ancestrales ya que la forma de organización social de los pueblos ha prevalecido por milenios. Segundo, porque tienen el respaldo de la población ya que son electas en asamblea comunitaria donde participa toda la comunidad.

Las autoridades son ancestrales porque las comunidades indígenas han mantenido su sistema de gobierno siendo anterior a la invasión española. Los cambios fueron superficiales, tal como usar los nombres en español antiguo para los cargos: alcalde ordinario, escribano o secretario, mayordomo de propios o tesorero, regidores o concejales, montaneros o guardabosques, ministril o alguacil, custodio de cementerio, etc.

En los 22 idiomas mayas que se hablan en Guatemala existen los nombres para cada cargo y la población conoce sus funciones. En idioma K'iche' son *Ajawab'*/autoridades en general o *Ajpatanib'*/servidores del pueblo, *Nimajch'ajil'*/alcalde, *Ajno'j'*/concejales, *Ajch'amiy'*/alguaciles, *Ajtz'ib'*/secretario, *Chajil Pwaq'*/tesorero, *Q'axal Tzij'*/pregonero, *Chajil K'ache'laj'*/guardabosque, *Chajil Muqub'al Kaminaqib'*/custodio del cementerio, *Kamal B'e'*/principales, *Junam'*/asamblea comunitaria, *Ch'ami'y'*/vara de autoridad. Al ser la comunidad lingüística K'iche' grande (7,918 kilómetros cuadrados) existen variantes de estas palabras y entran en categoría de sinónimos.

Las autoridades tienen diversos nombres: Alcaldía Indígena, Municipalidad Indígena, Consejo de Ancianos, Cabecera del Pueblo, Autoridades Comunitarias o nombres propios como los 48 Cantones, asimismo tienen pequeñas variantes en su organización.

Las autoridades indígenas ancestrales tienen todo el respaldo de la población, porque son electas en una democracia directa en asamblea comunitaria, por todos los habitantes mayores de 15 años. A la misma asiste toda la comunidad, todos se conocen entre sí y saben el actuar de sus vecinos, se proponen candidatos idóneos. Deben llenar una serie de requisitos indispensables como los siguientes: ser una persona honrada, trabajadora; cumplir con las faenas o



trabajo comunitario sin salario para el mantenimiento del sistema de agua, caminos, edificios comunales; no ejercer violencia intrafamiliar; no tener vicios; no tener discapacidades mentales o físicas que le impidan ejercer sus funciones; estabilidad emocional y otras. Es decir, se busca a personas honorables o probas, que tengan la calidad moral para ejecutar las decisiones asamblearias para el desarrollo de la comunidad. Es decir, el pueblo maya elige a sus autoridades por el actuar en su vida personal, familiar y comunitaria. No existe propaganda, distribución de láminas, block, cemento ni quintales de maíz. Los candidatos no dan grandes sumas de dinero para que los ubiquen en los mejores puestos; hechos recurrentes en el sistema de partidos políticos.

El respaldo de las autoridades indígenas ancestrales a nivel de municipio es grande, son miles de personas; en el caso de los 48 Cantones son aproximadamente 30,000 miembros; en Sololá 25,000 personas y así cada uno de los municipios. A nivel nacional existen 8,000 comunidades indígenas y todas tienen autoridades, unas más que otras dependiendo de su tamaño; existen entre 40,000

a 60,000 autoridades indígenas ancestrales que trabajan en forma *ad honorem* por un año.

En las comunidades se aprende el funcionamiento del gobierno a través de escalar en los cargos de servicio. Primero se debe servir en los cargos menores, donde solo se observa, es decir sin voz ni voto. En los cargos mediados, se tiene voz, pero no voto mientras que en los cargos mayores se tiene voz y voto. Cuando una persona ya pasó por todos los cargos, se convierte en consejero o principal. Ser electo para un cargo de autoridad otorga prestigio en la comunidad y fuera de ella, porque se invierte un año entero para servir a la comunidad sin salario; hasta que son relevadas. Es así que toda la población participa en el gobierno basándose en la alternancia.

Las autoridades se distinguen por una vara que llevan cuando están en funciones de su cargo, al organizar los trabajos comunitarios; realizar los trámites en el municipio, la cabecera departamental o la capital. La vara también está a la vista cuando las autoridades imparten justicia en actos importantes de la comunidad, entre otros. La misma representa la autoridad legítima del pueblo

maya y la voluntad de la asamblea comunitaria la cual delegó a esa persona para coordinar tareas para beneficio de toda la comunidad.

La población indígena participa también en el sistema político mestizo/ladino, es decir la contienda electoral de partidos políticos y comités cívicos. En junio se realizaron elecciones generales en Guatemala para corporaciones municipales, diputados, presidente y vicepresidente. Durante el proceso electoral, el Ministerio Público (MP) ha realizado diversas acciones en contra de las elecciones, en la primera y en la segunda vueltas, buscando invalidar al partido ganador como las propias elecciones a presidente.

Ante esos hechos, los 48 Cantones de Totonicapán, la Alcaldía Indígena de Sololá, las Alcaldías Indígenas Ixiles y el Parlamento Xinka, fueron las primeras en levantarse ante este ataque frontal a los resultados de las elecciones. Iniciaron el 2 de octubre del 2023 una manifestación frente al MP y en las principales bifurcaciones en la carretera al occidente. Al transcurrir los días, se sumaron autoridades indígenas ancestrales de diversos municipios así como

algunos Consejos Comunitarios de Desarrollo (COCODE); al tiempo que aumentaron al oriente, al sur y al norte del país. También manifestaron su inconformidad universitarios, residentes de varios barrios de la ciudad capital, profesionales, instituciones, mercados, personal de hospitales públicos, muchas organizaciones civiles y religiosas, así como guatemaltecos en el extranjero quienes envían aportes económicos para la alimentación de los manifestantes. Algunas empresas locales de alimento y personas particulares también han apoyado las manifestaciones con comida.

En idioma K'iche' se utilizan tres verbos para describir los tres momentos cuando se está dormido se despierta y se levanta: *Xek'astajik/* despertarse, *Xewa'lajik/* levantarse y *Xeb'inik/* caminar. Ante los acontecimientos, las autoridades indígenas ancestrales reaccionaron, se levantaron y caminaron ante las acciones de personas que usan las instituciones del Estado en contra de las elecciones recientes. Las comunidades indígenas están organizadas a través de sus autoridades, tienen mucha perseverancia y resistencia “Ni un paso atrás” es la expresión

contundente que usualmente se pronuncia. Admiramos su conciencia y su valentía para que se respete la voluntad del pueblo.

Este levantamiento en contra del pacto de corruptos y el autoritarismo

es de las Autoridades Indígenas Ancestrales legítimas y legales.

Instituto de Estudios Interétnicos y de los Pueblos Indígenas.

Artículos

Guatemala: Eugenesia, nación y genocidio

Guatemala: Eugenics, Nation and Genocide

Marta Elena Casaús Arzú

Resumen: El presente artículo aborda el análisis de varios trabajos historiográficos y discursos académicos que han afirmado que el imaginario nacional de los países de Centroamérica se basó en el mestizaje como un ideal. Se argumenta aquí que, en vez del mestizaje, fue todo lo contrario: lo que prevaleció fue el rechazo a la mezcla. El pensamiento y la actitud que predominó, en países como Guatemala, fue la segregación y la idea del blanqueamiento. Para comprobar su propuesta, se recurrió a estudios de la historia intelectual del istmo, desde la segunda mitad del siglo XIX hasta 1930. Particularmente se parte del estudio de las corrientes positivistas centroamericanas sobre las cuales se construyó el proyecto nacional. El trabajo se fundamenta además en los resultados de una encuesta y se analiza el genocidio y el asesinato de mujeres indígenas como máxima expresión del racismo. El trabajo analiza el caso de Guatemala, país del cual se realizó un estudio sobre el juicio al General Efraín Ríos Montt.

Palabras clave: imaginarios, mestizaje, raza, cultura, etnicidad, racismo

Abstract: This article deals with the analysis of several historiographical works and academic discourses that have stated that the national imaginary of the Central American countries was based on miscegenation as an ideal. It is argued here that, instead of the so called *mestizaje*, it was the opposite: what prevailed was the rejection of mixed ethnic people. The thought and attitude that predominated, in countries like Guatemala, was segregation and the idea of whitening. In order to verify this proposal, studies of the intellectual history of the isthmus were used, from the second half of the 19th century to 1930. Particularly, it starts with the study of the Central

American positivist currents on which the national project was built. The work is also based on the results of a survey and analyzes the genocide and murder of indigenous women as the highest expression of racism. This work analyzes the case

of Guatemala, country from which a study was carried out on the trial of General Efraín Ríos Montt.

Keywords: Imaginary, Mixed Groups, Race, Culture, Ethnicity, Racism

Preámbulo

Este artículo pretende abrir un debate que ya se inició hace casi una década sobre la construcción de los imaginarios nacionales en América Central. A nuestro juicio, en América Central y, a la luz de los hechos investigados por nosotros sobre la historia intelectual de la región, en tres de los cinco países estudiados, nunca se pensó en la homogeneidad racial por la vía del mestizaje, en los años del “*Nation building*” 1880-1930, como sí ocurrió en otros países de América Latina, Brasil y México. Consideramos que esto fue debido a que el imaginario de las élites intelectuales, el llamado “nacionalismo mestizo”, nunca llegó a formar parte de la ideología liberal de las repúblicas centroamericanas o al menos nunca fue la ideología dominante y ello se debió a varias

razones que pueden contribuir a esclarecer este fenómeno y que resulta ser un elemento central en la correlación entre raza, etnia y nación. Ni siquiera se puede asumir que fuera la vía planificada por las elites intelectuales o, en el mejor de los casos, fuera un proyecto hegemónico que triunfara en ninguna de los cinco Repúblicas.¹

Para ello vamos a partir de algunos elementos históricos, pero sobre todo nos basaremos en el estudio de la historia intelectual centroamericana, analizando cuáles

¹ Parte de este debate ya ha sido planteado en otros artículos publicados en Costa Rica, en España y en México y lo que pretenden es cuestionar la afirmación de algunos historiadores y politólogos acerca de la construcción del imaginario nacional centroamericano como un proyecto mestizo o ladino. Véase: Casaús Arzú, Marta, “Centroamérica entre la Patria Grande y la nación, el dilema entre la oligarquización del poder y la democratización, (1930-2014)”, en Marta Casaús Arzú y Morna Macleod (coord.), *Madrid- Zaragoza*, Marcial Pons y Prensa de la Universidad de Zaragoza, 2016 vol. VI, pp:25-51.

fueron las corrientes de pensamiento predominantes en toda la región durante el periodo de la construcción de las naciones centroamericanas y cómo los imaginarios de las élites intelectuales estuvieron más cercanos al positivismo racialista y a las corrientes degeneracionistas y eugenésicas que al proyecto de mestizaje o mestizofilia de otros países como México o Brasil². Estos supuestos permiten inferir, en la segunda parte del artículo, la configuración de un estado racista, autoritario y endogámico que, en momentos de crisis de dominación, llevó a cabo un genocidio en contra de la población indígena.

El hecho que desde la Colonia, en toda la región centroamericana, se introdujera un régimen de separación de castas o grupos étnico-raciales en repúblicas de “indios” y de españoles, marcó una segregación residencial y una discriminación étnica y socio-racial

entre aquellos que se consideraban blancos y descendientes de españoles, peninsulares y criollos y las otras castas, los mestizos, ladinos, mulatos, que se encontraban en la franja intermedia de la pirámide social, con escasos derechos frente a los indígenas que ocupaban el escalón inferior de la estructura social, pero estaban protegidos jurídicamente por medio de las Leyes de Indias, y sobre ellos recaía todo el peso de la economía colonial. Esta estructura social piramidal, rígida y endogámica, con escasa movilidad social, se complejizó aún más con las independencias y el sistema liberal, en donde los indígenas, mestizos, ladinos y otras castas, desaparecieron para convertirse en ciudadanos, aparentemente iguales ante la ley. Este proceso de homogeneización racial, denominado por otros autores como racialización,³ de los grupos indígenas y afrodescendientes era común en toda América Central y fue fruto del positivismo racialista y del liberalismo político que fundamentó

2 La diferencia básica entre la eugenesia y el mestizaje radica en que las corrientes basadas en la idea de blanqueamiento, era conseguir una “mejora de la raza”, mediante el “cruce con la raza blanca” para la mejora de la especie. Sin embargo el mestizaje lo que pretendía era lo contrario, favorecer la fusión de diferentes grupos étnico-raciales y valorizar el mestizaje biológico y cultural, por considerar como positiva la fusión y que ello conllevaría un mayor vigor de la quinta raza o raza de bronce. Ambos proyectos fueron sostenidos por grupos de intelectuales claramente diferenciados.

3 El racialismo es definido por Todorov como aquel conjunto de doctrinas basadas en las teorías raciales pseudo-científicas, que surgen en el siglo XIX, a partir de la aplicación de las teorías de Darwin al campo social, el social-darwinismo, para explicar la existencia de razas inferiores y superiores, de acuerdo con la teoría de las especies y de la ley de la supervivencia del más fuerte. Las teorías raciales fueron uno de los principales fundamentos del positivismo (Todorov, 1991).

las bases de su doctrina en un deseo de homogeneización a la población para construir una comunidad de ciudadanos civilizados, libres e iguales ante la ley y para ello, los gobiernos liberales y las élites diseñaron y planificaron una serie de estrategias para conseguir dicha homogeneización (Casaús Arzú, 2010).⁴

Sin embargo, en algunos países de América Latina en donde la diversidad étnica era muy grande y la presencia de pueblos indígenas y afrodescendientes numerosa y el sustrato positivista de las elites intelectuales era muy relevante, los afanes homogeneizadores fracasaron y las políticas referentes a procesos de hibridación cultural o de mestizaje biológico prácticamente fueron marginales.

A mi juicio, en Guatemala, debido al racismo histórico estructural, se impuso un proyecto eugenésico de nación o de blanqueamiento. La homogeneidad propia del liberalismo decimonónico, se llevó a cabo parcialmente, pero no se produjo por la vía del mestizaje sino de la eugenesia, del intento de blanqueamiento de la nación y es por eso por lo que nos preguntamos a principios del siglo XXI, algunas preguntas para explicarnos el modelo de nación eugenésica, de estado racista y genocida (Casaús, 2005 y 2017).

¿Por qué asumimos que el “indio” era el problema, en lugar de la nación, por qué nos empeñamos en construir una nación sin “indios” y “negros” o nos empeñamos en blanquear la nación?

¿Por qué creímos que la eugenesia era la mejor solución para mejorar la raza y forjar una nación homogénea en lugar de pensar en las ideologías del mestizaje?

¿Por qué la eugenesia y el racismo como ideología hegemónica de las elites de poder desembocan en el genocidio contra los pueblos indígenas?

4 Por nación homogénea entendemos lo que algunos de los autores de la época de 1900-1930 definían como una nación “racialmente homogénea” y por la idea de una homogeneización racial por la vía del mestizaje, en primera instancia. También estamos incluyendo la acepción de Quijada, Smith, Gellner, la homogeneidad como un proceso histórico político, propio del liberalismo entre 1880-1930, de intentar la integración del indígena y hacerlo ciudadano y miembro de la nación. La homogeneización para Quijada tiene un elemento racial, pero no es el único, hay otros medios para alcanzarla. La autora distingue entre homogeneización y mestizaje puede haber homogeneización sin mestizaje, la otra vía puede ser el blanqueamiento o la asimilación (Quijada 1994).

Solo algunas de estas preguntas intentaremos responderlas en este artículo, con el fin de comprender la relación que existe entre la construcción de una nación eugenésica y un Estado racista y cómo esta modalidad de construcción nacional coadyuvó a que se produjera un genocidio en Guatemala.

Para ello analizaremos la influencia de las corrientes positivistas en América Central y las bases sobre las que se fundamentó la nación y los Estados en América Central, para terminar, analizando el caso de Guatemala y el genocidio, como la máxima expresión del racismo.

El positivismo racialista europeo y su difusión en las elites intelectuales centroamericanas

Durante el siglo XIX, la raza como motor de la historia pasó a ser la gran construcción de los estados nacionales, destinada a explicar de manera pseudo-científica la desigualdad social y la inequidad en términos de jerarquía racial, de inferioridad y superioridad. En este contexto, al indígena y al afrodescendiente se les asignó el

papel de salvaje por excelencia, con mitos de origen que se habían ido fraguando desde el descubrimiento de América, los viajes de Colón y los relatos de los viajeros europeos de los siglos XVI, XVII y XVIII, en los que figuran esas particulares visiones del aborigen (AA.VV 1990; Pino y Lázaro 1995; Gruzinski 1991). La dicotomía civilización-barbarie se convertirá en uno de los temas más debatidos entre los intelectuales europeos y centroamericanos del siglo XIX (Pol Droit 2007; Tilley 2005; Casaús, 2005).

A mediados del siglo, miembros de la sociedad etnológica inglesa disertaban sobre las aptitudes de las razas. Frederick Farrar dividió las razas en tres grupos: salvajes, medio civilizadas y civilizadas. Solamente la raza aria y la semita se encontraban entre las civilizadas. A juicio de este autor, las razas salvajes “no tienen pasado alguno y tampoco futuro [...] están condenadas a una rápida, total e inevitable extinción” (Farrar, 1867; Lindqvist, 2004).

Desde entonces, la imbricación de estos conceptos raza, cultura y etnicidad es inseparable. El blanqueamiento se convertirá en una política de Estado. A juicio de

Young y Quijano, ante la expansión colonial europea, se crea la raza como mecanismo para su justificación y la de la desigualdad, convirtiéndose en el motor determinante de la historia del siglo XIX (Young, 1995: 95; Quijano, 1997).

¿Cuáles son los autores europeos que más influyeron en el pensamiento de sus homólogos centroamericanos, en relación al mestizaje y a la visión del “indio” americano?

¿Cuáles fueron los postulados más relevantes sobre los que fundamentaron sus teorías racialistas?

En primer lugar, la idea de la jerarquización de las razas en función de las características físicas y morales de los grupos raciales, en donde el color de la piel, sin duda, jugó un papel relevante. El hombre blanco europeo sirve como punto de referencia para la jerarquización racial. Si bien estas ideas no son exclusivas del positivismo racialista que se inicia con la sociología y especialmente con Herbert Spencer, dado que el pensamiento ilustrado ya las sostenía, especialmente De Pauw y Buffon (Todorov, 1991), para estos autores, el color de la piel estaba directamente relacionado con la barbarie o la

civilización y lo determinaban la alimentación y el clima. Es la nueva ciencia de la sociología positivista la que va a conferir un carácter de cientificidad a estas ideas, basadas en la aplicación del darwinismo a las teorías sociales. Es lo que Todorov llama racialismo vulgar y Hale, racismo decimonónico, cuyos máximos exponentes fueron Taine, Gobineau, Le Bon y Renan. Lo interesante de estos autores es que atribuyen características morales y psicológicas a las razas. Así para Renan: “las razas inferiores están constituidas por los negros del África, los indígenas de Australia y los “indios” de América... las razas superiores, como la blanca y la aria, además poseen la belleza y la cultura”; y para Le Bon, entre las razas superiores sólo pueden “figurar los pueblos indoeuropeos” (Todorov, 1991:135).

En segundo lugar, se parte del supuesto de que las razas inferiores no son perfectibles por ser genéticamente inferiores; no se pueden civilizar dado que sus genes y su carácter están predeterminados, pierden sus energías vitales y tienden a desaparecer. De nuevo Renan, Taine y Le Bon expresan su pesimismo al afirmar que: “la experiencia demuestra que todo

pueblo inferior que queda en presencia de un pueblo superior, está condenado fatalmente a desaparecer bien pronto” (Todorov, 1991:144).

El determinismo pretendidamente científico fue consagrado por los dos positivistas de diferente rango antes citados –Taine y Le Bon– que tuvieron una amplia difusión en América Central y sobre todo por Spencer quien desde la sociología adaptó de forma determinista el pensamiento de Charles Darwin. Taine basaba su determinismo racial en el clima como elemento que predeterminaba la jerarquización racial y creía que no era superable aunque se produjera un cambio de ambiente y de clima. Le Bon iba aún más lejos, acercándose a los presupuestos de Gobineau, cuando consideraba que la inferioridad estaba determinada por la raza: “La raza lo decide todo [...] es la constitución mental de las razas de donde se deriva su concepción del mundo y de la vida” (Le Bon, 2000). Spencer desde la sociología fue el fundador del positivismo racialista el que más influyó en toda América, especialmente en Centroamérica a tenor de los autores más citados en las revistas (Hale, 1991: 1-64).

En tercer lugar, la degeneración de las razas es inevitable y la única solución para forjar una nación es su hibridación. En este aspecto Gobineau da una vuelta de tuerca al determinismo racialista de los anteriores autores positivistas, al considerar que las hibridaciones pueden provocar una civilización superior. En su libro, *La desigualdad de las razas humana* (1853), consagra estos presupuestos para toda la historia de la humanidad y para la formación de las naciones (Stepan, 1991; Graham, 1990).⁵

Para Galton, uno de los padres de la eugenesia, ésta es la única forma de mejorar la raza y la única vía para afrontar el determinismo genético y la degeneración de razas y pueblos. Francis Galton en su libro *Herencia y Eugenesia* (1869), planteaba los principios darwinianos sobre la degeneración de las especies y su capacidad de adaptación y los aplicaba a los pueblos y a las civilizaciones, cuando planteaba la necesidad de hacer mejoras genéticas

5 Gobineau propone una historia de las civilizaciones a través de las mezclas o de las hibridaciones con razas superiores para evitar la desigualdad de las razas y promover una civilización superior; de ahí que sus postulados sean el antecedente inmediato de las teorías degeneracionistas y eugenésicas de la segunda mitad del siglo XIX. (Young, 1995 Stepan, 1991 y Graham, 1990)

y experimentos que permitieran la supervivencia de las razas puras. Con sus mismas palabras: “la eugenesia es la ciencia que trata de todos los factores que mejoran las cualidades innatas de una raza; también de aquellos que desarrollan hasta el máximo su superioridad”. A su juicio, la ciencia eugenésica debía conseguir mejorar el stock de esa población e impedir cruces que resulten nefastos o que “degeneren al resto” (Galton, 1909).

Galton fundó varias asociaciones y cátedras sobre la ciencia de la eugenesia, entre ellas, y asociadas con la Universidad de Londres, una cátedra de estadística otra con la Sociedad Sociológica de Londres, 1903. En junio de 1912 se celebró en Londres el primer Congreso Internacional de Eugenesia para discutir el progreso de dicha ciencia. A él acudieron delegaciones de Argentina, Europa y Estados Unidos. Es a partir de este momento cuando la eugenesia se extiende a todo el mundo “como movimiento científico”.⁶

El antecedente de este planteamiento genetista y eugenésico se encuentra en los teóricos degeneracionistas que habían publicado su teoría un año antes de *El origen de las especies* de Darwin (1859). El primero en utilizar el concepto fue el alienista Benedict Augustin Morel en su *Tratado sobre la degeneración* (1857) para referirse con ello a: “una desviación enfermiza de la especie humana, una mutación patológica vinculada al sistema nervioso y que afectaba al carácter y personalidad de los individuos” (Álvarez Peláez, 2007:207-241). Cincuenta años más tarde otro degeneracionista seguidor de Morel, Valentín Magnan, en 1882, definía la degeneración como un estado patológico que se trasmite por herencia y que genera una progresiva degeneración y decadencia de la raza humana. Frente a esta progresiva degeneración física y mental, el único remedio era evitar cruzamientos con otros seres patológicamente enfermos o degenerados o exterminar a la especie inferior.

El degeneracionismo era una corriente que prendió de modo especial entre los médicos, higienistas y psiquiatras de la época y que se confundió en cierto modo con la eugenesia, aunque el

6 Sobre este tema de los congresos y difusión de la eugenesia en América Latina, véase, Nanci Stepan, para América Latina y González y Álvarez, Beatriz Urías y Lara Suarez y López Guanzo para México, entre otros.

surgimiento y planteamientos de origen fueran diferentes (García González y Álvarez Peláez, 1999; Morel, 1857; Magnan, 1891).

Hipótesis sobre Centroamérica

Nuestra hipótesis al respecto es que América Central no escapó de la influencia de estas corrientes liberales homogeneizadoras ni del positivismo racialista y no fuimos capaces, durante este período, de pensar en un proyecto de nación racialmente homogéneo por la vía del mestizaje. Preferimos blanquear la nación e invisibilizar al “indio” y al afrodescendiente, antes de pensar en un proyecto mestizo de nación como el caso de México o Brasil. La influencia de los intelectuales centroamericanos, muy condicionados por el positivismo y las corrientes eugenésicas y degeneracionistas de la época, obstaculizaron la construcción de un proyecto de nación mestiza.

Fue esa repugnancia por el mestizaje, por el cruce de razas, esa desvalorización de lo mestizo, como raza inferior, impura o degradada, lo que obstaculizó

la búsqueda de soluciones que crearan una conciencia de identidad nacional y cuando se pensó en nación homogéneo lo que se estaba pensando era en proyectos eugenésicos de mejorar la raza o blanquear la nación.⁷

Otros pensadores de las corrientes teosóficas y espiritualistas como Alberto Masferrer, Vasconcelos, trataron de romper con ese determinismo biológico basados en otras fuentes de inspiración regeneracionistas e hinduistas y en conceptos como la igualdad y fraternidad entre las razas, en la valorización de todas las culturas, ellos fueron los que apoyaron el mestizaje porque confiaron en que la educación y la valorización de otras culturas, era la clave para crear un proyecto de cohesión y homogeneidad. Sin embargo no triunfaron en ningún país de América Central.⁸

7 Algunos intelectuales centroamericanos, Taracena, Euraque, Lauría, consideran que se produjo un proyecto de nación mestiza y que hubo nacionalismos mestizos en Centroamérica, homologan el término de ladinización con el de mestizaje, sin analizar que lo que se produjo en la región fue un afán de blanqueamiento de la nación, de ahí que la homogeneidad racial no fuera la prioridad para ellos. La influencia de las teorías eugenésicas desplazó, desde el inicio, el proyecto de integración por la vía de la ladinización (Taracena, 2004; Euraque, Gould y Hale, 2004).

8 Casaús, (2009, 2016 y 2017), Marta Casaús y Teresa García Giraldez, (2005).

La corriente positivista, el pensamiento racial y las teorías degeneracionistas, se convirtieron en parte del discurso hegemónico durante todo el período estudiado (1900-1930), y resulta una característica muy específica del pensamiento socialcentroamericano, especialmente costarricense, salvadoreño y guatemalteco, que va a influir notablemente en la polarización de la sociedad en categorías antagónicas “indio”-“ladino”, “negro” y etiquetas socio-raciales para describir a la población (Soto Quirós 2011, Casaús Arzú, 2007; Gudmundson, 2011). Esta visión del “indio” y del “negro”, como razas inferiores genética y culturalmente es la que va a producir las políticas de mejora de la raza o de exterminio del “indio”, pero sobre todo, va a impedir recrear un proyecto de nación mestiza. Para ello analizaremos el caso de Guatemala por ser el más paradigmático.

Las teorías raciales y la construcción de la nación eugenésica en Guatemala

Guatemala fue la república centroamericana en donde tuvieron más influencia el

positivismo spenceriano, las teorías degeneracionistas y la eugenesia, posiblemente porque era el país que contaba con un mayor número de población indígena y necesitaba mano de obra barata para consolidar una economía cafetalera o posiblemente porque la influencia de la revolución mexicana aterrorizaba a las elites intelectuales y políticas. De cualquier manera, fue el país en donde la influencia del racismo y del degeneracionismo fue mayor que en el resto de Centroamérica, especialmente en las redes de intelectuales entre 1900 y 1930.

Estamos entendiendo por “nación eugenésica” el imaginario de nación que se proyecta a principios del siglo XX en algunas sociedades latinoamericanas, en donde los factores biológicos, la herencia genética y medioambiental van a tener una enorme influencia en la formación de identidad, la personalidad y la nación. La superioridad racial de la raza blanca y la civilización occidental van a explicar la inferioridad cultural, política y biológica del resto de los grupos sociales y de los países no europeos. Dado que la causa de la inferioridad es genética, ni la educación ni la historia podrán

redimir o regenerar a las razas inferiores, únicamente la mezcla con inmigrantes europeos. Sin embargo, se debían de aplicar políticas públicas en materia de salud, higiene y migración para la mejora de la raza (Casaús, 2005: 253-267).⁹

Esta fue una política general en todos los países centroamericanos pero sin duda Guatemala fue el que tuvo una posición más clara al respecto y lo podemos observar en buena parte de sus élites intelectuales.

El caso de los tres intelectuales de la generación del 20 que vamos a abordar, Miguel Ángel Asturias, Carlos Samayoa Chinchilla y Federico Mora, resulta más emblemático que el de otros autores de la generación del 20, pero no representan más que el producto de su época y la influencia de las teorías seudocientíficas de la eugenesia y el degeneracionismo.

Todos ellos aparecen muy influidos por las teorías eugenésicas de Galton y de sus seguidores degeneracionistas francesas; no en balde muchos de ellos habían sido formados en Francia o habían pasado largas temporadas de su vida en París, como Samayoa Chinchilla, Miguel Ángel Asturias, Federico Mora y Epaminondas Quintana. En todos ellos, la influencia de Galton, Gobineau, Taine, Le Bon se deja sentir en la idea de la fusión de razas como el principal motivo de la caída de la civilización occidental al provocar la degeneración de la especie. Partían del supuesto de que las razas mixtas no eran fértiles ni positivas, sino que ya estaban degeneradas y la fusión de ambas produjo una degradación mayor, porque las razas se adulteraron y esa alteración de las sangres fue lo que provocó una progresiva degeneración (Young, 1995:100 y ss., Huertas, 1987).

En Guatemala estas corrientes eugenésicas tuvieron una larga tradición. Contrariamente a lo argumentado por Palmer y Taracena, la eugenesia, aparece muy tempranamente en varios artículos del *Diario de Centro América*, *Revista Vida y El Tiempo*.

⁹ Esta posición sobre el indígena aparece como parte del debate permanente de las principales revistas de la época, *Vida, Studium*, "Nuestra raza indígena", 12 de septiembre, 1921. Sobre este tema, véase el interesante estudio de N. Stepan (1991:105). Como opina esta autora, a partir del 20 y de nuevo en los años 30, el discurso de la raza y el género se ligó a la construcción de la identidad nacional.

En *Tiempos Nuevos*, Roger de Lys, consideraba en sus artículos sobre “Idealismo Político” que el único problema que quedaba por resolver era el indígena:

“...del problema indígena dependen todas las desgracias que nos han azotado....Cerca de setenta por ciento de la población lo forma esa masa de desdichados, bárbaros, primitivos, pero cobardes, que solo obran por temor del azote del amo”. A su juicio esos seres inferiores no debían de adquirir nunca el derecho a la ciudadanía, porque, “mientras el indio sea ciudadano los guatemaltecos no seremos libres.”¹⁰

Para este autor, como para otros muchos de su generación, el indio no era ni podía ser ni ciudadano ni guatemalteco, ya que era un lastre para el país y se le debía exterminar o establecer para él una política planificada de eugenesia.¹¹

10 Roger de Lys, "Idealismo Político IV" en *Tiempos Nuevos*, *Diario de la Juventud Independiente* 7, 14 de mayo, 1924. No es casual que en esta misma revista escribieran buena parte de los partidarios de la eugenesia y del degeneracionismo como Manuel Gamio, José Ingenieros, Gustave Le Bon, Carlos Bunge, entre otros.

11 Las teorías eugenésicas han sido poco estudiadas en Centroamérica, escasamente en Costa Rica y en muchas ocasiones, estudiosos costarricenses han negado su existencia en el resto de Istmo. Sin embargo una somera lectura a los periódicos de la época nos permiten darnos cuenta del impacto tan fuerte que tuvieron las teorías higienistas y eugenésicas, que emergen en América Latina

Miguel Ángel Asturias, interpreta la degeneración de la raza indígena desde otra óptica, se pregunta si los indígenas mejoran o se degeneran con el tiempo y llega a la conclusión, por sus estudios fisiológicos, anatómicos y psicológicos, que: “En rigor de verdad, el “indio” psíquicamente reúne signos indudables de degeneración; es fanático, toxicómano y cruel”, considera que, por su etiología, “resulta evidente la decadencia de la raza indígena”.¹² Entre las múltiples causas que enumera, la mayor parte son de índole económico y social, la mala alimentación, la falta de higiene, el excesivo trabajo, el casamiento prematuro, las enfermedades, el alcoholismo.¹³

desde la primera Guerra Mundial y cobran una inusitada fuerza en Brasil, Argentina y Cuba, muy influidas por las teorías lamarkianas y mendelianas, vinculadas al campo de la medicina y la psiquiatría y estrechamente relacionadas con el género y la nación.

12 Miguel Ángel Asturias (2003: 7) señala la decadencia racial como tema central en su tesis, *El problema social del Indio*, su tesis de licenciatura, particularmente en el capítulo, *La falta de cruzamiento*.

13 El Panamericanismo no dudó en apoyar estas teorías eugenésicas en boga y realizar varias conferencias panamericanas de eugenesia entre 1930 y 1933. El triunfo del nacional socialismo y la aplicación de una legislación eugenésica brutal que contempló el exterminio y la esterilización de los judíos, contribuyó a que la eugenesia volviera a ponerse de moda en América Latina, e influidos por esta ideología nazi propusieron fuertes medidas eugenésicas en toda la región. Fueron las Conferencias Panamericanas las que más contribuyeron a propagar esa ideología, especialmente la de Buenos Aires, en 1934, a partir de la cual se organizaron varias sociedades y federaciones eugenésicas abogando por la implantación de estas medidas Guatemala no fue una excepción,

Es este punto, es donde, siguiendo a Le Bon, Renan e Ingenieros, le va a llevar a afirmar a Asturias que el principal problema de los “indios” ha sido la falta de cruzamiento, y afirma:

“Los ‘indios’ se han gastado ellos mismos, su sangre no ha hecho a través de incontables generaciones, sino girar en un círculo...Hace falta sangre nueva, corrientes renovadoras que resarzan la fatiga de sus sistemas, vida que bulla pujante y armoniosa”.

A juicio de Asturias, el verdadero problema es “el estancamiento en que se encuentra la raza indígena, su inmoralidad, su inacción, su rudo modo de pensar, tienen origen en la falta de corrientes sanguíneas que le impulsen con vigoroso anhelo hacia el progreso” (Asturias 1923:7).¹⁴

Siguiendo esta línea de pensamiento, Asturias considera que, “el “indio”

sobre este tema estuvieron a favor notables intelectuales como Epaminondas Quintana, Federico Mora, Samayoa Chinchilla, de J.R López Ruano. * Tópico de actualidad, existe inferioridad educativa y no inferioridad racial del indio? *El Imparcial*, 23 de febrero de 1937, Víctor Soto, “El problema del Indio”, en *Istmo*, abril, 1938; Roger de Lys y otros.

14 Asturias no es el único de su generación, corresponde al discurso hegemónico de la época y la idea de la eugenesia es una solución propuesta por muchos autores de la época de los años 20, que compartían dicho imaginario en otros países (Casauís Arzú 2005: 280).

no pudo, ni ha podido, ni podrá incorporarse de golpe a la cultura avanzada que tiene la minoría”, puesto que se ha producido,...”una degeneración permanente de la raza indígena, lo que le impide acceder al progreso y a la civilización moderna” (Asturias 1923:8).¹⁵

El máximo exponente de este discurso eugenésico y degeneracionista lo tenemos en Carlos Samayoa Chinchilla:

El indio de Guatemala, es un valioso elemento decorativo, forma parte de nuestros paisajes y en lo que respecta a su condición merece nuestro respeto humano[...] Pero, el indio, cargado de conocimientos y favorecido por todas las circunstancias imaginables será siempre indio, es decir un ser huraño ante toda idea nueva, impenetrable y como sonámbulo entre el enjambre de inquietudes que acosan al hombre en su marcha hacia la conquista del futuro [...] (Samayoa Chinchilla, 1937:6).

15 Este mismo concepto es utilizado por Manuel Gamio quien solicita que se efectúe una política eugenésica eficaz, basada en los conocimientos antropológicos de los indígenas y de los emigrantes europeos para “facilitar con criterio eugenésico su cruzamiento con los “indios” (Gamio 1930).

En estos párrafos aparecen todos los tópicos acerca de los indígenas: “haragán, degenerado, huraño, irredimible, un elemento decorativo”, y lo que es más grave, en la construcción del estereotipo y del prejuicio racista, es su carácter absoluto e inamovible.

Samayoa Chinchilla lo expresa en otros términos, el indígena tiene una incapacidad psicológica para evolucionar porque “no ha podido evadirse de su mundo mental....son pueblos milenarios cuyas energías primitivas, por una u otra causa se agotaron y todo esfuerzo por volverles a su antigua vida sería vano”. Es esa la causa por la que “el indio” será siempre “indio” y su redención solo será posible, “cuando su vieja sangre tenga oportunidad de mezclarse con representantes de la raza blanca” (Samayoa Chinchilla 1937).¹⁶

Miguel Ángel Asturias, Samayoa Chinchilla y Federico Mora, son partidarios de la corriente de la eugenesia biológica y la mejora de la raza a través de la fusión con sangres

nuevas que revitalicen la sangre indígena. Samayoa Chinchilla lo expone en los siguientes términos: “ Se trata de una raza agotada y de ahí que para salvarla, antes de una reacción económica, psicológica o educacional, haya necesidad de una reacción biológica ¡vida, sangre, juventud, eso hace falta al indio!”.¹⁷

Miguel Ángel Asturias, va más lejos en busca de la raza perfecta:

“Hágase con el indio lo que con otras especies animales cuando presentan síntomas de degeneración. El ganado vacuno importado la primera vez a la Isla de Santo Domingo, por Colón, en su segundo viaje experimentó grandes decaimientos. Para mejorar el ganado hubo necesidad de traer nuevos ejemplares... ¿Cabe preguntar, por qué no se traen elementos de otra raza vigorosa y más apta para mejorar a nuestros indios?” (Asturias, 1923:115).¹⁸

Federico Mora, (1889-1972), médico forense y psiquiatra graduado en París, en un artículo titulado, “Nuestro modo de ser”, plantea las reformas que debería de

¹⁶ Samayoa Chinchilla (1937: 6). En éste párrafo el proyecto eugenésico está muy claro, resulta la única forma de integración a la nación, por la vía de la mejora de la raza ya sea por mejora de cruzamientos o por la inmigración de razas superiores.

¹⁷ Ibid., p.7

¹⁸ M. A. Asturias, *El problema social...*

hacer el hombre guatemalteco por medio de la higiene, de la moral por la educación y “de la raza por medio de la eugenesia” (Mora, 1925).¹⁹ Para este autor, no cabe duda de que la mezcla entre español, raza superior e indígena raza inferior, generó una degeneración racial en el mestizo y provocó un grave lastre a “nuestra civilización” y contribuyó a la incorporación de una herencia progresiva de patologías propias del guatemalteco, “venga por donde viniere la inferioridad biológica del mestizo con relación a sus ancestros, el hecho es que esa inferioridad existe y plantea el más arduo problema para el sociólogo y para el hombre de Estado”.²⁰

Sin embargo para Mora, esta degeneración histórica y hereditaria es reversible a través de la aplicación de la eugenesia y de medidas

higiénicas y educativas, de ahí la necesidad de aplicar desde el Estado un buen proyecto eugenésico para toda la población que frene el proceso degenerativo de la población indígena y mestiza en general.

Para Espinosa Altamirano (1930), el estigma de la raza hispanoamericana se debió al cruce con españoles y no con anglosajones, y, apoyándose en las tesis de José Ingenieros, considera que

“Mientras que los ingleses pudieron evitar mezclarse con razas indígenas y estaban en la imposibilidad de adquirir cualquier influencia de sus costumbres; los españoles mezclaron su sangre con la sangre indígena impelidos por la necesidad y por su carácter... ello provocó un desequilibrio étnico extraordinario, una minoría de raza blanca, un porcentaje abrumador de razas autóctonas y en medio un producto nuevo, surgido del choque violento entre indígenas y blancos: los hispanoamericanos, que por ser hijos de la violenta unión de dos razas psicológicamente antagónicas, llevaron con ello

19 Queremos resaltar que durante toda esta época la mejor opción para alcanzar una homogeneización de la población era la eugenesia, y así aparece en la mayor parte de los autores citados de la década del 20 y del 30. Como opina Nancy Stepan, la meta del movimiento eugenésico, basada en la idea de la mejora de la raza, más que en la educación fue un rasgo común en toda América Latina a partir de la I Guerra Mundial (Stepan 1991).

20 De este modo Mora, como otros teóricos franceses del degeneracionismo trataban de definir los comportamientos patológicos en términos biológicos y ligaban los rasgos somáticos anormales a la patología mental. El degeneracionismo aparecía como una herencia ligada inevitablemente a la raza y especialmente a la hibridación.

el desequilibrio psicológico correspondiente".²¹

Con estos argumentos esgrimidos por buena parte de los intelectuales de la generación del 20, observamos cómo la eugenesia se convierte en la solución para conseguir una nación homogénea. Esto formó parte del discurso hegemónico de las élites intelectuales de la época y fue una de las soluciones más frecuentemente propuestas en casi todos los espacios de opinión pública.

Por ello no coincidimos con la afirmación de Palmer (1996) acerca de que el racismo y la eugenesia no constituyeron un proyecto relevante en el imaginario nacional de las élites guatemaltecas, sino que, desde el inicio tuvieron una visión mestiza. Al contrario, por el análisis pormenorizado de la prensa diaria y de las revistas de 1920 y el análisis del discurso de un buen número de intelectuales de la época, la mejora de la raza y el desprecio hacia una

nación homogénea por la vía del mestizaje formaron parte sustancial del imaginario nacional²² (Palmer, 1996: 99-121; Casaús Arzú, 2005 y 2016; López Bernal, 2009).

Con estos argumentos esgrimidos por buena parte de los intelectuales de la generación del 20, como Mora, Roger de Lys, Epaminondas Quintana y Samayoa Chinchilla, observamos cómo la eugenesia en Guatemala, al igual que en Costa Rica y El Salvador, se convierte en la solución para conseguir una nación homogénea y formó parte del discurso hegemónico de la construcción nacional de las élites intelectuales centroamericanas y sin duda configuró buena parte de los estados nacionales.

Como conclusión de este rico periodo de debates de 1920 a 1930 sobre el "problema del indio", que no era otro que el problema de la nación y del modelo de imaginario de estado y de nación (Casaús, 2005: 277 y 2017), podemos concluir que,

21 Véase H. Espinosa Altamirano, *El libro del Buen Ciudadano*, Guatemala, 1930. Este autor poco conocido fue miembro fundador de la generación y contribuyó con la revista editada por un grupo de intelectuales universitarios *Stadium*. Escribe varios artículos sobre derecho internacional, la eugenesia y el desequilibrio racial en Centroamérica. *Rev Stadium*, Nos.2 y 3, marzo-abril, 1921. Otros autores van más allá y son partidarios del exterminio del indio como Epaminondas Quintana, con el ejemplo de Alemania.

22 S. Palmer (1996) plantea que esa visión racista y eugenésica, si se produjo en Costa Rica, pero que Guatemala evolucionó en dirección opuesta. Sin embargo, un buen número de documentos y debates de nuestras investigaciones, prueban lo contrario y comprueban que Guatemala y Costa Rica y en general Centroamérica, tuvieron una evolución similar de su historia intelectual (Casaús Arzú 2005 y 2017).

el modelo de nación eugenésica de las élites intelectuales de las décadas de 1920 y 1930, marcó la construcción de un estado racista, racialista y excluyente hacia los Pueblos Indígenas que, en los años de la contrainsurgencia, desembocó en un genocidio, etnocidio y femigenocidio en contra de los Pueblos Indígenas, como veremos a continuación (Casaús, 2016, 2019 y 2021).

El imaginario de la blancura o del blanqueamiento de la nación en toda Centroamérica fue, sin duda, el modelo hegemónico de construir una nación eugenésica. Los tópicos del “indio” o “indito” como ignorante, retrasado, incapaz de progresar se intensifican con las movilizaciones indígenas en la década de 1930, para convertirse en “‘*indios*’ bárbaros y comunistas”, que deben de ser exterminados (Gold y Lauría, 2008:164 y ss.) y en Guatemala con las sublevaciones y levantamiento de los indígenas en la independencia, en 1930 y en 1945 (Casaús, 2017).

Guatemala como caso paradigmático de nación eugenésica y de estado racista

De la nación eugenésica al Estado racista y al genocidio

¿Por qué afirmamos que en Guatemala el racismo y la eugenesia formaron parte de la corriente de pensamiento hegemónico que permeó los aparatos ideológicos y represivos del Estado para constituirse como el Estado racista por antonomasia? Y, ¿por qué excluyó a los indígenas y a los afrodescendientes de la nación durante su construcción y justificó, en parte, el genocidio del siglo XX?

El tema de los espacios y de las lógicas del racismo y de la discriminación nos lleva al papel que juega el Estado en la conformación de un modelo racista excluyente, patriarcal y autoritario de nación. Considero que el aporte del concepto de racismo institucional o racismo de Estado es clave para entender la relación entre el Estado y las Políticas Públicas.

Ahora bien, si afirmamos que el imaginario de nación en Guatemala

fue de una nación eugenésica en busca de la raza perfecta y de la eliminación “del indio”, o de la mejora de la raza, ¿por qué tipificamos al Estado guatemalteco de racista?, ¿cuáles son los rasgos que nos permiten hacerlo y cómo se produce el tránsito de un Estado racial a un Estado racista hasta consumir un genocidio?

A mi juicio se debe a que, el Estado guatemalteco emplea el *racismo de Estado, como tecnología de poder*, cuando pierde el control de la población indígena, ante el temor de que esta pueda sublevarse y tomar venganza. En este sentido el racismo cotidiano y la naturalización del racismo juegan un papel fundamental en el imaginario del ladino, de la élite militar y política *quienes reavivan el temor del racismo a la inversa, como un efecto contrario a su dominación histórico-social* (Casaús, 2017: 201).

- El Estado racista es, por naturaleza, excluyente, autoritario y discriminador; utiliza todos los medios coercitivos a su alcance para ejercer el poder y consolidar un sistema de explotación y de dominación, de modo que *la raza se convierte en el elemento articulador de las diferencias y de las desigualdades.*

- Es un Estado que, *frente a una crisis de dominación o a una pugna interoligárquica recurre al genocidio como última solución para mantener el control*; se apoya sustancialmente en la represión como principal vía para sustentarlo.
- Es un Estado que, en todas sus manifestaciones legales, culturales, artísticas, simbólicas, *niega, no reconoce o invisibiliza las culturas e identidades étnicas.*
- Es un Estado que *reinventó su identidad nacional en función de su blancura, negando u ocultando la identidad cultural del otro* y elimina todo rasgo en los símbolos patrios, la bandera, el escudo y el himno nacional.
- Es un Estado que cuya estrategia ha sido *asimilar o integrar al otro en el modelo homogéneo de nación y ha recurrido históricamente a la eugenesia como estrategia para la mejora de la raza y al genocidio como mantener el estado de dominación* (Casaús, 2017: 200).

Los dos últimos rasgos señalados han formado parte sustantiva del Estado guatemalteco y por ello acudimos a su tipificación como:

Un Estado racista, es aquel que favorece el racismo de Estado o empleo masivo e indiscriminado de la fuerza bruta en contra de uno o varios grupos étnicos, como el mecanismo más común para justificar el control por medio de la violencia y asegurar un sistema global de dominación.

De donde se deduce que los presupuestos anteriores de la mejora de la raza y del exterminio del indio siguieron vigentes durante los siglos XX y XXI y, en una coyuntura de crisis de dominación, el Estado racista y sus elites políticas, militares e intelectuales abogaron por su exterminio perpetrando un genocidio contra la población indígena en virtud de que histórica y estructuralmente, poseía, en su naturaleza interna y por su modus operandi, los aparatos represivos, ideológicos y jurídicos para ejecutarlo (Casaús, 2017: 201).

Este modelo de racismo de Estado ha sido una construcción nacional común a muchos de los países coloniales con similares características, en donde se han producido en los últimos años genocidios, como los de Ruanda,

Bosnia, Irak y Guatemala. Explica en parte, por qué no solo no ha desaparecido la polémica sobre las razas, sino que más bien se ha agudizado, ya que el racismo no ha muerto simplemente ha cambiado de registro: de la guerra de las razas y las políticas eugenésicas al racismo de Estado (Casaús, 2008:18).

No todos los genocidios de la historia del siglo XX poseen un claro componente que los determina como es el exterminio y mejora de la raza o están basados en el supuesto de la existencia de razas inferiores y superiores, pero sin duda el alemán, el de Kosovo y el de Guatemala sí tuvieron un fuerte componente racial y racista, no solo de exterminio de un grupo racial como tal, sino el de mejora de la raza (Brineteau, 2004; Kuper, 1981).

En este tipo de estados y en sus aparatos represivos es donde opera el genocidio como la máxima expresión del racismo, y constituye un elemento intrínseco del mismo, y forma parte de uno de sus ejes vertebradores, utilizados y manipulados por las elites de poder que se consideran blancas y podemos argumentarlo basado en tres argumentos:

a) El legado de la eugenesia y de las teorías del exterminio en las elites de poder: resultados de una encuesta

Este imaginario eugenésico de nación es el que va a propiciar que las élites de poder, intelectuales y políticas, tuvieran un discurso racista y de exterminio contra los Pueblos Indígenas. A raíz de una encuesta realizada a 110 miembros de las élites de poder, en el apartado sobre mejora de la raza y exterminio de los indígenas, algunas de las respuestas fueron muy esclarecedoras y permitieron entender la pervivencia del racismo y de las ideas de la mejora de la raza y que, de alguna forma, no solo explican la pervivencia de estos imaginarios que van a ser los que van a justificar el genocidio y los crímenes de lesa humanidad (Casaús, 2018).

En la encuesta realizada en la década de los 70 a esta élite de poder hubo entre un 10 a un 20% de respuestas relacionadas con la necesidad de mejorar la raza y con la idea del exterminio del indio como solución final. Ilustramos este apartado con algunas de las respuestas del libro, *Guatemala: Linaje y Racismo* relacionadas con la mejora de la

raza y el exterminio del indio y que muestran la pervivencia de estas corrientes en las elites de poder.

Un ingeniero industrial, de 55 años, considerado blanco, al preguntarle la solución para integrar al indígena a la nación respondió:

“Yo no encuentro otra solución más que exterminarlos o meterlos en reservaciones como en Estados Unidos. Es imposible meterle cultura a alguien que no tiene nada en la cabeza, culturizar a esa gente es obra de titanes, son un freno y un peso para el desarrollo, sería más barato y más rápido exterminarlos”.²³

Un joven agricultor, de 26 años, que se considera “blanco” opina:

“Integrarlos no sería una solución, tampoco repartirles tierra, ni darles dinero, ni siquiera educarlo merece la pena. En el fondo yo soy un reaccionario, porque algunas veces me dan ganas de exterminar a todos los indígenas del altiplano”. (Casaús, 2018: 240).

²³ Marta Casaús, *Guatemala. Linaje y Racismo*, 2018, op.cit., 5ª edición p. 239

Un empresario opina: “La única solución para esa gente sería una dictadura férrea, un Mussolini o un Hitler que les obligara a trabajar y a educarse, o los exterminara a todos” (Casaús, 2018: 239).

La siguiente es respuesta de un hombre que se considera blanco y con niveles de estudios superiores: “hubiera sido mejor exterminar al indio, esto habría producido una civilización superior. No exterminarlo fue un grave error y ahora lo estamos pagando”.²⁴

La teoría del exterminio del indígena, aunque en un porcentaje pequeño, es una constante a lo largo de toda la encuesta y aparece reflejada en preguntas diferentes, en la tres, la cuatro, la nueve y la 16. Parece como si en un grupo de la muestra, posiblemente el más intolerante, existiera un deseo inconsciente de negar al indígena, de invisibilizarlo o exterminarlo.

En cuanto al legado de la eugenesia, relativo a la mejora de la raza, hay entre un 15 y un 20% de las

respuestas en las que aparece la mejora de la raza como solución actual al “problema del indio”. Solo mencionamos dos de las más ilustrativas:

(...) la única solución que veo para integrar al indígena es traer europeos en grandes cantidades, aunque fueran pobres y humildes, serían superiores y al mezclarse mejorarían la raza y acelerarían el proceso de integración (Casaús, 2018: 239).

Esta respuesta nos recuerda mucho el discurso de Miguel Ángel Asturias, Samayoa Chinchilla, Mora o Altamirano y observamos la pervivencia de la eugenesia en esta corriente.

Sin duda la más ilustrativa es la de un ingeniero civil, agricultor e industrial, titulado en Administración de Empresas, de 48 años y que en la citada encuesta se consideró como *otra cosa*, respondió de la siguiente manera:

La única solución para Guatemala es mejorar la raza, traer sementales arios para mejorarla. Yo tuve en mi finca durante muchos años a un administrador alemán, y por cada

²⁴ Encuesta No. 55, véanse todos los gráficos y tablas sobre las preguntas correspondientes a este apartado 3, 3a, 1 y 2. En Marta Casaús. *Guatemala, Linaje y Racismo*, Guatemala FyG editores, 5 edición, 2018

*india que preñaba, le pagaba extra
50 dólares.*²⁵

Este imaginario racista, degeneracionista y eugenésico, unido a la vertiente neopentecostal y su carácter racialista, nos permite comprender, en parte, por qué cuando estas élites políticas, accedieron al poder durante el gobierno de Ríos Montt, unido a los discursos de odio y racismo que, un sector de la oligarquía siente y expresa hacia el indígena, fueron las que sin duda, en un contexto de crisis orgánica de dominación, coadyuvaron a que se produjera un genocidio y un etnocidio en contra de los Pueblos Mayas y se ejecutaran estas prácticas racistas y genocidas entre 1982-85.²⁶

b) Racismo de Estado; genocidio y femigenocidio

Una de las características y objetivos de muchos genocidios entre ellos el de Ruanda, Yugoslavia, Darfur ha

sido la mejora de la raza y la limpieza étnica, pero no todos los genocidios han tenido esa impronta racial y eugenésica como el holocausto, Kosovo o Guatemala. A juicio de Anthony Stanton, Fein y Feirestein, la ideología racista y las teorías pseudocientíficas de la eugenesia de las élites intelectuales y las prácticas racistas de las élites de poder son caldo de cultivo para la ejecución de un genocidio.²⁷

En el caso del genocidio de Guatemala que fue perpetrado en contra de la población Maya en la década de 1980, especialmente durante el mandato del General Efraín Ríos Montt, considero que el racismo operó como ideología de Estado, porque proporcionó una estrategia política para la acción que lo planificó y lo ejecutó directamente desde el Estado y sus aparatos represivos e ideológicos en contra de los pueblos Mayas. Fue durante este período cuando la élite de poder, los políticos y militares, proyectaron una estrategia de represión selectiva e indiscriminada,

25 Casáu, Guatemala: *Linaje y Racismo* (218 5ª ed.: 240). Este imaginario eugenésico de importar sementales arios para la mejora de la raza formaba parte del discurso hegemónico de las élites intelectuales en las décadas de 1920 y 1930. Sin duda, esta percepción racista fue uno de los coadyuvantes del genocidio.

26 Casáu (2018 5ª ed.: 240). Cfr *Genocidio la máxima expresión del racismo en Guatemala*, Guatemala FyG editores, 2008.

27 Helen Fein, (1993), describe cinco condiciones para que se produzca un genocidio entre ellas considera que la ideología racista refuerza el genocidio. Para Stanton y Fein, los patrones sistemáticos y conductas racistas refuerzan la intención genocida de los perpetradores, Stanton (2005).

empleando para ello la tortura, la guerra psicológica, la violación sexual y todo tipo de métodos represivos contra la población civil, y especialmente contra la indígena. Ello explica el porqué de la alianza militar-oligárquica, junto con la tendencia neo-pentecostal basada en la doctrina calvinista del más rancio puritanismo, representada por Ríos Montt, que justificó el exterminio de miles de indígenas porque “no eran sujetos de gracia, porque son idólatras, pecadores y representan las fuerzas del mal y además eran comunistas”.²⁸

Durante este periodo, los niveles de racismo se manifestaron en casi todas las instituciones del Estado: las fuerzas armadas, la Administración pública, la escuela; en las instituciones de la sociedad civil, las iglesias neopentecostales, y en los medios de comunicación, así como en los partidos políticos, las asociaciones gremiales, etc. En la estructura social se reforzaron las divisiones étnicas y se polarizaron los antagonismos entre los grupos socio-raciales, especialmente en el campo, y se consideraba que los

“indios” eran los causantes de la guerra y la represión.²⁹

En el ámbito ideológico, el prejuicio contra el “indio” se incrementó y mitificó. A los rasgos absolutos y definitivos de la colonia y del período postcolonial, se unieron los nuevos estereotipos: *comunistas, infieles, resentidos y no conversos*. En pocas palabras, se satanizó al “indio”. Los partidarios de la oligarquía de la teoría del exterminio, encontraron nuevas justificaciones ideológicas, políticas o religiosas para llevar a cabo el etnocidio; entre ellos, el mismo tópico de los terratenientes salvadoreños, el indígena es haragán, idólatra y traidor, y además, “es un comunista”.

Vela Castañeda y otros autores,³⁰ cuestionan la incidencia del racismo en el genocidio de Guatemala, incluso cuando ha sido claramente tipificado por los organismos internacionales y se desprende de la Comisión para el Esclarecimiento, CEH, así como de la sentencia por Genocidio en contra de Ríos Montt, en la que se evidencia claramente

28 Casaús Arzú, Marta. (2008:10); Casaús Arzú, M. (2015), Peritaje sobre, Genocidio la máxima expresión del racismo.

29 Especialmente brillante e ilustrativo es el libro de Sofía Duyos (2020); Casaús Arzú, Marta (2008: 25 y siguientes).

30 Vela Castañeda, Manolo (2016): “Racismo y Genocidio, I y II”, *El Periódico*, 10 y 18 de julio 2016; y Vela (2014).

el susodicho racismo, ejercido en contra de la población indígena o, en particular, del pueblo Maya Ixil.³¹ Se trata de testimonios, como los que citamos a continuación.

- *“Nos trataban como si fuéramos animales, hasta después de haber pateado a un chuchos nos da lástima y ni siquiera somos chuchos.*
- *Eso no se hace ni siquiera con los perros. [...] ¡¡¡No éramos gente pues!!!*
- *Era como si fuéramos un grupo de pollitos que se llevaron a su madre. Todos nos quedamos amontonados llorando, eso fue lo que nos sucedió.*
- *Mis hijos se murieron [...]. ¿Por qué nos llegaron a matar sin razón alguna, no somos gente pues?*
- *Los soldados nos gritaron que nosotros, los indígenas, no éramos nada, éramos animales, no nos merecíamos el respeto de un ser humano.*
- *[H]abía mucha discriminación con el indígena. A los indígenas nos*

golpeaban y nos insultaban casi por gusto, porque no podían decir casi ni palabra.”

- *“Hacían todo lo que querían con nosotros, parecíamos unos animales, unos perros, ya no teníamos respeto, no les importábamos en nada, es como si mataran a un animal sin importancia, si querían lo enterraban o lo tiraban al monte, eso es lo que les hicieron a las personas”.*³²

Según la investigación del Consorcio Actoras de Cambio, la lucha de las Mujeres por la Justicia:

(...) las cifras evidencian que la violencia sexual se inscribió dentro de la ideología racista dominante, que se expresó en la destrucción del pueblo maya [...] Las formas masivas, públicas, sistemáticas y generalizadas de ejecutar la violencia sexual, planificada y ordenada por los altos mandos militares, fueron los patrones de violencia sexual contra mujeres de origen maya [...] obedece a que eran consideradas seres inferiores por ser mujeres e indígenas [...]. Las atrocidades cometidas contra

³¹ Vela Castañeda cita innumerables ejemplos de prácticas racistas y discriminatorias de los tenientes hacia los soldados indígenas, llamándoles permanentemente “indio asqueroso, burro abusivo”. A juicio de este autor el racismo facilitó la ejecución de las operaciones militares, por considerarlos inferiores (2014: 407).

³² CEH, *Guatemala, Memorias...*, tomo III, “Las violaciones de los derechos humanos y los hechos de violencia”.

las mujeres expresaban misoginia, odio racial u odio de clase".³³

Considero que todos estos testimonios y muchos más que podríamos seguir recabando –después de la Sentencia por Genocidio de Efraín Ríos Montt en contra del Pueblo Maya Ixil (2013) o la Sentencia por violación sexual y crímenes de deberes contra la Humanidad de las mujeres Q'eqch'ies de Sepur Zarco (2016)– ya constituyen pruebas fehacientes, que nos permiten afirmar, que no fue una casualidad el que se produjeran hechos de esa violencia y brutalidad contra una población indígena indefensa, dado que la mayor parte de ellas iban acompañadas de insultos, como “raza de coches”, “indias de mierda”, “vacas”.

Esa deshumanización y desvalorización del otro, que implica el tratarlo como un animal, conlleva una fuerte carga de racismo y de estigmatización por considerarlo como un ser inferior,

prescindible, y que se agrava cuando a quien se dirige es además mujer. Este debilitamiento sistemático de su identidad étnica, de género y cultural, el resquebrajamiento psíquico, el deterioro mental, la humillación y las vejaciones de los sobrevivientes son los efectos del modo de operar del racismo y del genocidio, las dos caras de la misma moneda.

La sistemática despersonalización y deshumanización de las víctimas –a juicio de algunos expertos en genocidio Fein, Verdeja, Feirenstein³⁴– es uno de los elementos más significativos y relevantes para establecer la distinción entre casos de violencia aislada, actos de genocidio o genocidio y su relación con la ideología racista que justifica estas prácticas racistas, como “ladinizarlos”, “normalizarlos”, “borrarles lo Ixil”, siendo uno de los aspectos más relevantes para catalogar un caso de genocidio y/o de crímenes de lesa humanidad.³⁵

³³ Equipo de Estudios Comunitarios, ECAP (2012), *La tortura en Guatemala: Prácticas del pasado y tendencias actuales*, Guatemala, FyG editores; ECAP, y Consorcio Actoras de Cambio, *Rompiendo el silencio. Justicia para las mujeres víctimas de violencia sexual durante el conflicto armado en Guatemala* (2006), Guatemala: ECAP, UNAMG y F&G editores, 16-17.

³⁴ Véase los estudios de Fein, Verdeja y Feirenstein.

³⁵ Casáu, Marta, Peritaje sobre el racismo y violación sexual de las mujeres como arma de guerra en el destacamento militar de Zepur Zarco, enero, 2016.

c) La violencia y violación pública y sistemática de las mujeres mayas: del genocidio al femigenocidio

Consideramos que este punto es esencial para comprobar el legado de la eugenesia en la planificación y organización del genocidio y femigenocidio en contra de las mujeres mayas. La violación sexual hacia estas reproduce las lógicas del sistema de racismo estructural, cuyo imaginario las ubica en la escala inferior de la jerarquía humana por ser mujeres, indígenas y pobres. A juicio de Hernández, las técnicas que se eligen para lesionar los cuerpos se deben a que en ellas se encuentra la fuente de la vida y de la reproducción y porque en ellas está el prejuicio que dice quién puede y debe ser afectado por esas torturas para el control social.

No es una casualidad las mutilaciones corporales a mujeres indígenas embarazadas en las políticas contrainsurgentes durante el conflicto armado en Guatemala, ni las violaciones públicas y sistemáticas hacia las mismas. Esto significa un claro mensaje no solo contra los embriones y futuros niños de las comunidades a quienes se les

está impidiendo que nazcan, sino al pueblo o comunidad y por el hecho de ser mujeres indígenas como tales. Cuando las mujeres son violadas y agredidas brutal y masivamente, no se trata de violaciones sexuales aisladas sino de *un protocolo* establecido desde la cúpula militar con la idea de exterminar no solo a las mujeres dadoras de vida, sino al grupo entero. Como opina Paz y Paz, la violación sexual se convirtió en una forma de tortura que se aplicó a las mujeres con el fin de humillarlas y de amedrentar al conjunto de las comunidades.³⁶

Otra forma de establecer las violaciones como arma de guerra contra las mujeres es someterlas al trabajo doméstico forzado, que generalmente va acompañado de esclavitud sexual de las jóvenes mujeres. Estas prácticas constituyen una forma de sumisión y control sobre las mujeres que son obligadas a aportar sus relaciones de producción-reproducción. Si esto se da en condiciones de secuestro forzado y masivo, el trabajo doméstico forzado y la esclavitud sexual de las mujeres indígenas no solamente repercute

36 Paz y Paz C, "La protección penal de los Pueblos. Especial consideración del delito de Genocidio, tesis doctoral, Universidad de Salamanca 2006. Cfr Casaús Arzú (2019), cap.1,2 y 4.

en el ámbito individual de sus vidas, sino que afecta la vida social de toda la comunidad, ya que se la está desposeyendo de la fuerza de trabajo indispensable para la reproducción de la vida. Las mujeres indígenas están siendo utilizadas no solamente como prisioneras de guerra, sino como fuerza cuyo trabajo lucrativo y utilización sexual afianza el dominio militar (Casaús, 2022). Por ello consideramos que el término de Rita Segato sobre femigenocidio es bastante adecuado para catalogar estas prácticas, aunque no haya sido aceptado en el vocabulario jurídico.³⁷

A modo de conclusión

No fue un factor casual, sino un modelo de construcción nacional, de nación eugenésica y estado racista el que desembocó en el genocidio y los crímenes de lesa humanidad. En ese contexto, sin duda, las mujeres indígenas como botín de guerra y la

estigmatización del otro, como raza inferior y desechable, jugaron un papel relevante, por ello afirmamos que racismo-eugenesia y genocidio son dos caras de la misma moneda.

Otro factor relevante fue el papel de las elites intelectuales en la creación de esos imaginarios nacionales, desde el siglo XIX hasta el XXI. Los discursos de las elites intelectuales guatemaltecas, intentaron blanquear la nación e invisibilizar a la población indígena, especialmente a las mujeres mayas y, en el mejor de los casos, establecer políticas eugenésicas para mejorar la raza, pero nunca consideraron el mestizaje como la piedra angular para la construcción de la identidad nacional.

En la segunda mitad del siglo XX, la supuesta penetración del comunismo y la consideración de los indígenas como enemigo público, junto con la estigmatización del otro como ser inferior, sirvieron de justificación ideológica al alto mando del ejército y a la oligarquía, para llevar a cabo una limpieza étnica y cometer actos de genocidio y crímenes de lesa humanidad, a través del uso, abuso y violación de las mujeres como parte del protocolo del exterminio o

³⁷ Rita Segato, "Peritaje Antropológico de género, Causas del caso de Sepur Zarco", 18 de noviembre, 2020. Segato considera la doble vía del genocidio en el caso de las mujeres, en el sentido de que las violaciones sexuales van encaminadas a terminar con la reproducción de las mujeres y de su reproducción como madres, así como exterminar a la etnia a la que pertenecen, de manera que se convierten en objetivo de planificación del ejército como arma de guerra. En, *Sentencia del juicio de Sepur Zarco*, C-011076-2012-00021, 26 de febrero, 2016, pp.21-41. En la misma línea véanse los peritajes de Paloma Soria e Irma Alicia Velásquez Nimatuj.

mejora de la raza a través del cuerpo de las mujeres.

A la luz de los hechos, de los testimonios recabados y de los informes, peritajes y sentencias que se han producido en Guatemala durante los últimos años, como la Sentencia por Genocidio en contra del Pueblo Maya Ixil (2013) o la Sentencia por violación sexual y crímenes de deberes contra la Humanidad de las mujeres q'eqchi'es de Sepur Zarco, (2016) y achi (2022), podemos concluir sin temor a equivocarnos y sin querer priorizar cuál fue la causa determinante, la existencia del racismo como un factor histórico estructural y coadyuvante con el genocidio y que, el racismo de Estado, en Guatemala, contribuyó o facilitó el exterminio de la población civil, en su mayoría maya y sirvió de justificación al ejército para llevar a cabo el genocidio.³⁸

Sin lugar a dudas el legado del racismo y de las corrientes eugenésicas y

el imaginario de un modelo de nación eugenésica a fines del XIX y principios del XX, moldeó un estado racista y ejecutó políticas racialistas contra la población indígena, de diferentes etnias, lo que coadyuvaron a la perpetración del genocidio y del femigenocidio en contra de las mujeres mayas durante toda la época del conflicto armado.

Con todas estas argumentaciones nos damos cuenta de que de los indicadores que la mayoría de los teóricos sobre el *nation building* plantean, como elementos para crear una homogeneidad y un proceso de mestizaje, de etnización de la polity o de hibridación cultural, en el caso de Centroamérica, especialmente en Costa Rica, El Salvador y Guatemala, prácticamente nos puedan llevar a pensar que existió una voluntad por parte de los gobiernos liberales y de las elites intelectuales de la época de llevar a cabo un proyecto mestizo de nación y de crear un proyecto de identidad nacional mestiza. Muy al contrario, hay muchos más indicios de que el proceso fue claramente un proyecto de eugenesia, es decir, de un blanqueamiento de la nación o una negación y/o invisibilización de los pueblos indígenas y

38 Casaús, Marta (2013): Peritaje sobre "la máxima expresión del racismo durante el conflicto armado en Guatemala", en *Sentencia por genocidio...*, p 245 y sigs. Velásquez N., Irma Alicia, (2016), *Peritaje cultural*, en *Sentencia por violación sexual y crímenes de deberes contra la Humanidad de las mujeres Q'eqchi' de Sepur Zarco*. Segato, Rita (2016). *Peritaje Antropológico*, en (2016), en *Sentencia por violación*, anteriormente citado.

afrodescendientes, como de las mujeres.

Entonces, nos preguntaríamos, por qué la historiografía costarricense, nunca ha afirmado que el proyecto de homogeneidad transitó por el mestizaje y ni siquiera se les ocurre plantearlo como una premisa historiográfica, porque a todas luces es *impensable*. ¿Por qué a las elites intelectuales centroamericanas, especialmente países como El Salvador y Guatemala, seguimos empeñados en pensar *lo impensable*, que en la etapa de *nation building* (1880-1930), existieron proyectos hegemónicos para construir una nación ladina o mestiza, cuando los hechos apuntan hacia otro modelo de nación eugenésica o de blanqueamiento de la nación?

Una posible respuesta a estas nuevas preguntas a modo de hipótesis sería reflexionar si este proyecto “mestizo de nación imaginada” por las elites

intelectuales centroamericanas, no representa una nueva forma de desconocer al otro, negándole su identidad étnica, una vez más, tratando de asimilarlo bajo un nuevo mito de “la nación mestiza”, con tópicos como, “todos somos mestizos, ladinos, guatemaltecos o centroamericanos”, en lugar de reconocer de manera autocrítica que no fuimos capaces de entender la diversidad étnico-cultural de nuestra sociedad ni de reconocer sus derechos más elementales y ahora que los otros, los Pueblos Indígenas y afrodescendientes, reivindican sus identidades y sus derechos, en lugar de empezar, desde el principio, a acompañarlos en sus demandas, nos empeñamos en globalizarlos como mestizos, ladinos, guatemaltecos o centroamericanos, ¿no es una nueva forma de colonialismo interno?, este sería un buen punto para reflexionar para el futuro de los estudios sobre las identidades étnico-sociales y políticas centroamericanas.

Bibliografía

Álvarez Peláez, Raquel (2007). “Biología, medicina, higiene y eugenesia. España a finales del siglo XIX y comienzos del XX”. En: *El regeneracionismo en España, política, educación, ciencia y sociedad*. V. Salavert y M. Suárez Cortina (Eds.). Valencia: Universidad de Valencia, PUV.

Álvarez, Joyce y Grégori, Ruth (2007. 22 de enero). “1932, las dos caras de una historia por contar”. *El faro*.

Asturias, Miguel Ángel (1923). *El problema social del indio*. Guatemala: Tipografía Sánchez y De Guise.

Banton, Michael (1987). *Racial Theories*. Cambridge: Cambridge University Press.

Besave Benítez, Agustín (1992). *México Mestizo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Casaús Arzú, Marta (2001). “Las élites intelectuales y la generación del 20 en Guatemala: Su visión del “indio” y su imaginario de nación”. *Historia Intelectual de Guatemala*, Marta Casaús Arzú y Oscar Guillermo Peláez Almengor eds. Guatemala: Centro de Estudios Urbanos y Regionales de la Universidad de San Carlos de Guatemala, CEUR-UAM. Pp.1-51.

_____ (2005). “La generación del 20 en Guatemala y sus imaginarios e nación (1920-1940)”. Marta Elena Casaús Arzú y Teresa García Giráldez. *Las redes intelectuales centroamericanas: Un siglo de imaginarios nacionales (1820-1920)*. Guatemala: F&G.

_____ y García Giraldez, Teresa (2005). *Las redes intelectuales centroamericanas: Un siglo de imaginarios nacionales (1820-1920)*. Guatemala: F&G

_____ (2008). *Genocidio, ¿la máxima expresión del racismo en Guatemala?* Guatemala: F&G editores.

_____ (2008 a). “El gran debate historiográfico de 1937 en Guatemala: “Los ‘indios’ fuera de la historia y de la civilización”. Dos formas de hacer historia”. *Revista Complutense de Historia de América*. Madrid: 34 (2008a): 209-231.

- _____ (2010). “El binomio degeneración-regeneración en el positivismo y espiritualismo de principios del siglo XX”. *El lenguaje de los ismos: Algunos conceptos de la modernidad en América Latina*. Marta Casaús Arzú, coord. Guatemala: F&G editores.
- _____ (2016). “Centroamérica, entre la Patria Grande y la Nación, el dilema entre la “oligarquización” del poder y la democratización (1930-2014)”. En: Marta Casaús y Morna Macleod, (coords) *América latina, Entre el autoritarismo y la Democratización, 1930-2012*, volumen VI, Madrid-Zaragoza. Marcial Pons y Prensas de la Universidad de Zaragoza. Pp.25-51
- _____ (2016). *Racismo Genocidio y Memoria*. Guatemala F &G editores.
- _____ (2017). “Racismo, Genocidio y Nación, el dilema de América Central.” En: Tomás Pérez Vejo y Pablo Yankalevich, (coord.). *Raza y Política en Hispanoamérica*. México: Bonilla Artigas Editores, Iberoamericana, El Colegio de México. pp:173-217.
- _____ (2018). *Guatemala: Linaje y Racismo*. 5ª edición, Guatemala: F&G editores,
- _____ (2019). *Racismo Genocidio y Memoria*, Guatemala: F&G editores.
- Duyos, Sofia (2020). *Los papeles secretos del genocidio en Guatemala*. Guatemala: Servipresa, 2020.
- Esquit, Edgar (2010). *La superación del indígena: La política de modernización ente las élites de Comalapa, siglo XX*. Guatemala: Instituto de Estudios Interétnicos, Universidad de San Carlos.
- Euraque, Darío. “100 años de categorías raciales y étnicas en Honduras, 1790s-1890s: Hacia la neutralización de la afro descendencia colonial”. *Boletín AFEHC*. N°50 4 julio 2011. Disponible en http://afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action=fi_aff&id=2716.
- Euraque, Darío, Gould, Jeffrey y Hale, Charles (eds.) (2004). *Memorias del Mestizaje. Cultura política en Centroamérica, de 1920 al presente*. Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, CIRMA.
- Farrar, Frederick. “Aptitudes of races”. *Transactions of the ethnological society of London*. (1867) (reimpresión) En; Michael Biddiss. *Images of Race*. Nueva York: Holmes and Meier Publishers, (1979): 141-155.

- Fein, Hellen (1993). "On prelatin Genocide, a sociological perspective", In: *Current Sociology*, vol. 38, num 1. 1-126.
- Feirstein, Daniel (2006). Seis estudios sobre el genocidio, Análisis de las relaciones sociales. Otrredad, exclusión, exterminio. Buenos Aires: editores del Puerto.
- Galton, Francis (1909). "Eugenics: its definition scopes and aims". In, *Essays in Eugenics*. Londres: The Eugenic Education Society.
- Gamio, Manuel (1930). "El mestizaje eugenésico en la población de la América Indoibérica". *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia*. V- Tomo VI.
- García González, Armando y Álvarez Peláez, Raquel (1999). *En busca de la raza perfecta, eugenesia e higiene en Cuba (1898-1958)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- González Ponciano, Ramón (2004). "La visible invisibilidad de la blancura y el ladino como no blanco en Guatemala". *Memorias del Mestizaje. Cultura política en Centroamérica, de 1920 al presente*. Darío Euraque, Jeffrey Gould y Charles Hale, (eds.). Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, CIRMA. 111-165.
- Gould, Jeffrey (2004). "Nacionalismo revolucionario y memoria local en El Salvador". *Memorias del Mestizaje. Cultura política en Centroamérica, de 1920 al presente*. Darío Euraque, Jeffrey Gould y Charles Hale, (eds.). Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, CIRMA.
- Graham, Richard, ed. (1990). *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*. Texas: Austin Texas University Press.
- Hale, Charles (1991). "Ideas políticas y sociales 1870-1930". En: *Historia de América Latina*. Bethell, L. (Ed.). Tomo VIII. América Latina: Cultura y Sociedad, 1830-1930. Barcelona: Crítica.
- ≡ Huertas García, Alejo (1987). *Locura y degeneración. Psiquiatría y Sociedad en el positivismo francés*. Madrid: CSIC.

- Le Bon, Gustave (2000). *Psicología de las masas*. Madrid: Plaza.
- Le Bot, Yvon (1995). *La guerra en tierras mayas. Comunidad, violencia y modernidad en Guatemala (1970-1992)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lindqvist, Sven (2004). *Exterminad a todos los salvajes*. Madrid: Turner.
- Magnan, Valentín (1891). *Leçons cliniques sur les maladies mentales*. Paris: Bureaux du Progrès Médical.
- Mora, Carlos Federico (1947). *Higiene psíquica. Eugenesia*. Guatemala: Universidad de San Carlos de Guatemala. Facultad de Ciencias Médicas.
- Mora, Federico (1925, 3 de octubre). “Nuestro Modo de ser, esbozo psicológico”. *Rev. Vida*. 4.
- Morel, Benedict (1857). *Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l'espece humaine et des causas qui produisent ces variétés maladiées*. Paris: Reimpresión Arno Press Inc., 1976.
- Naranjo, Consuelo (1998). “Immigration, “race”, and nation, in Cuba in the second half of the 19th Century”. *IberoAmerikanisches Archiv, Sonderbrukm*. 3-4, 303-326.
- Naranjo, Consuelo y Serrano, Carlos, eds. (1999). *Imágenes e imaginarios nacionales en el Ultramar español*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas- Casa de Velázquez.
- Nordau, Max (1895). *Degeneration*. Nueva York: Appleton and Co.
- Pakkasvirta, Jussi (1997). ¿Un continente, una nación?, Intelectuales latinoamericanos, comunidad política y las revistas culturales en Costa Rica y en el Perú, 1919-1930. Finlandia: Academia scientiarum Fennica.
- Palmer, Steven (1996). “Racismo intelectual en Costa Rica y Guatemala, 1870-1920”. *Mesoamérica*. 31.
- Paredes, Carlos Arnulfo, ed (2006). *Te llevaste mis palabras, efectos psicosociales de la violencia política en comunidades del Pueblo Q'eqchí'*. Guatemala: Unión Europea, Equipo de Estudios Comunitarios y Acción Social, ECAP.

- Pol Droit, Roger (2007). *Genealogía de los Bárbaros, Historia de la inhumanidad*. Barcelona: Paidós.
- Quijada, Mónica (1994). “La nación reformulada: México, Perú y Argentina 1900-1930”. *De los imperios a las Naciones: Iberoamérica*. A. Annino, L. Castro y F. X. Guerra eds. Madrid: Ibercaja.
- Quijano, Aníbal (1997). “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”. *Anuario Mariateguiano*. IX (9). Lima, 113-121.
- Samayoa Chinchilla, Carlos (1937, 25,26 y 28 de enero). “Algo más acerca del “indio”. *El Imparcial*.
- Stepan, Nancy (1991). *The Hour of eugenics in Latin America, Race, gender and Nation in Latin America*. Nueva York: Cornell University Press.
- Taracena Arriola, Arturo (2004). “Guatemala: el debate historiográfico en torno al mestizaje, 1970-2000”. *Memorias del mestizaje. Cultura política en Centroamérica de 1920 al presente*. Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, CIR-MA. Pp: 79-110.
- Tilley, Virginia (2005). *Seeing indians, a study of race, nation and power in El Salvador*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Todorov, Tzvetan (1991). *Nosotros y los Otros. Reflexión sobre la diversidad humana*. México: Siglo XXI.
- Urías Horcasitas, Beatriz (2007). *Historia secreta del racismo en México*. México: Tusquets.
- Vela Castañeda, Manuel (2014). *Los Pelotones de la muerte, la construcción de los perpetradores del genocidio guatemalteco*. México: Colegio de México.
- Verdeja, Ernesto (2002). “On Genocide, five contribution factors”. En: *Contemporary politics*, Routledge, Taylor and Francis.
- Young, Robert J.C. (1995). *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*. Londres: Routledge.

Un partido indígena desde las comunidades: la conformación del Frente de Integración Nacional en 1976-1978

From the communities, an indigenous political party: the conformation of the Frente de Integración Nacional, 1976-1978

Edgar Esquit

Resumen: El artículo describe la conformación del partido político, Frente de Integración Nacional, conocido como FIN, entre los años de 1976 y 1978, en Guatemala. Muestra cómo un sector de indígenas inició una organización política partidista, desarrollando ideas y prácticas que surgieron desde sus historias comunitarias. La agrupación planteó la transformación de Guatemala en un Estado obligado a dismantelar el racismo, basado en la “justicia social” y que tomara en cuenta la experiencia comunal indígena para reorganizarse. El trabajo está fundamentado en investigación de archivo, entrevistas con actores de aquel momento y en documentación secundaria.

Palabras clave: Autonomismo, organización indígena, política, comunidad, partidos políticos

Abstract: The article describes the formation of the political party, the National Integration Front, known as FIN, between 1976 and 1978, in Guatemala. It shows how a sector of indigenous people started a partisan political organization, developing ideas and practices that emerged from their community histories. The group proposed the transformation of Guatemala into a State obliged to dismantle racism, based on “social justice” and that would take into account the indigenous communal experience to reorganize itself. The work is based on archival research, interviews with actors from that time and secondary documentation.

EDGAR ESQUIT, HISTORIADOR GUATEMALTECO. INVESTIGADOR DEL INSTITUTO
DE ESTUDIOS INTERÉTNICOS Y DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS, USAC.

EESKIT@GMAIL.COM

FECHA DE RECEPCIÓN: 1 DE AGOSTO DE 2023.

FECHA DE ACEPTACIÓN: 18 DE SEPTIEMBRE DE 2023.



Keywords: Autonomism,
Indigenous organization, Politics,
Community, Political Parties

Introducción

A finales del año 1976 un grupo de indígenas fundó el comité para la inscripción del partido político Frente de Integración Nacional, FIN. Esta fue la primera iniciativa para crear un partido político dirigido por indígenas en Guatemala. Ricardo Falla (1995) y Charles Hale (2007) han desarrollado investigación alrededor de este efímero movimiento político indígena. Se han centrado en su desarrollo como parte del movimiento indígena y como un proyecto de apertura. Este artículo muestra la forma en que dicha iniciativa se vinculó con la historia de la organización política indígena municipal, a lo largo del siglo XX. Al mismo tiempo explora las perspectivas políticas particulares de sus promotores, principalmente en relación a sus ideas sobre la comunidad y su lugar en la formación de la nación y el Estado guatemalteco.

Este trabajo expone la trayectoria de una organización que surgió desde las experiencias políticas indígenas en los municipios, para dar forma a un primer intento de organización política partidista maya, uno que buscaba obtener un lugar en el gobierno del país. Aunque buena parte de los líderes del FIN fueron profesionales, otros eran campesinos, de esta manera la experiencia de ambos grupos daba forma a esta organización. De la misma forma, es necesario decir que las organizaciones indígenas y campesinas que intentaron e intentan gobernar el país, penetrando las instituciones (partidos políticos) que legitiman el sistema de dominio, muchas veces se enfrentan a contradicciones con sus propias historias de lucha política y su condición de subalternos.

Las acciones indígenas de esa época, no se produjeron en un ambiente apacible sino bastante agitado dada la historia de la guerra

fría, los movimientos insurgentes y contrainsurgentes, así como el racismo que imperaba en ese entonces. Desde 1962 había surgido un fuerte movimiento armado dirigido por militares y civiles muchos de ellos miembros de la clase media capitalina. Ese movimiento que se instaló en el oriente del país fue reprimido a finales de la década de 1960 pero resurgió en el occidente en la década de 1970 vinculándose estrechamente con la población indígena. En ese entonces muchos de sus líderes intelectualizaron lo que llamaron la “cuestión étnico-nacional”, una política hacia los pueblos indígenas. La preocupación en este sentido, era definir las estrategias para que los campesinos indígenas se integraran al movimiento armado, liberando una lucha de clases (Álvarez, et al. 2013, Payeras, 2022). La historia del FIN también estuvo vinculada a este movimiento, tanto porque algunos de sus miembros colaboraron con las guerrillas o porque otros las criticaron.

Al adentrarse en esta historia también se busca mostrar los límites de la lucha indígena frente al poder colonial impuesto por las élites liberales y los militares, en

la segunda parte del siglo XX. La formación de un partido político dirigido por indígenas fue criticada como una “posición racista” por diversos sectores guatemaltecos; en diferentes momentos, algunos periodistas intentaron ridiculizar y banalizar esta perspectiva política indígena. Desde una visión maya, sin embargo, la conformación de esta organización se basaba en una posición autonomista que intentaba incrementar la fuerza de los activistas indígenas. Se podría decir que esta perspectiva política —el autonomismo— rápidamente fue identificada por las élites intelectuales y gobernantes y cada quien procedió de maneras distintas para enfrentarla. Diversos periodistas intentaron deslegitimar el movimiento, los militares, en cambio, con la fuerza en las manos, supieron cooptarla y destruirla con violencia.

El artículo basado en documentación hemerográfica; entrevistas con personas que estuvieron cerca de estos procesos y en la documentación secundaria existente, describe la relación entre acción política local y el surgimiento de la iniciativa por fundar el FIN. Después, se presentan algunos argumentos en relación al

autonomismo indígena y las luchas por definir la nueva política basada en la experiencia comunal. Varios planteamientos de los miembros del Frente, quedaron como discurso, pues la vida de la organización fue efímera. Finalmente, se presentan algunos trazos sobre los límites políticos que vivió el FIN. El último apartado intenta examinar las contradicciones que sufrieron los indígenas en su intento por formar un partido político dirigido por ellos mismos.

La comunidad en lucha

Las alcaldías indígenas fueron formas de organización política visibles en los municipios mayas, a principios del siglo XX. En Chimaltenango y Quetzaltenango, donde la población ladina tenía fuerza política y económica, las alcaldías indígenas (o municipalidades indígenas) tenían una posición *ilegal* frente al Estado dirigido por los dictadores, no obstante, estos gobiernos locales, tenían legitimidad a nivel comunal. En municipios donde no había población ladina numerosa, en Huehuetenango y Quiché, por ejemplo, las alcaldías indígenas eran organizaciones fuertes centradas y legitimadas desde la cultura y

política comunal, al mismo tiempo funcionaban como representantes del municipio ante la autoridad estatal.

En la segunda parte del siglo XX, la Revolución de 1944 introdujo los partidos políticos en los municipios. En las localidades donde las alcaldías oficiales habían sido copadas por jefes ladinos desde el siglo XIX, dicho cambio abrió una oportunidad a los líderes mayas, para construir espacios propios que cuestionaron el poder ladino local. Durante los diez años de la Revolución algunos indígenas lograron gobernar sus municipios mediante las filiales de los partidos políticos. Posteriormente, en los años de 1960 y 1970, muchos mayas se integraron al Partido Revolucionario y a la Democracia Cristiana Guatemalteca, buscando desplazar a los ladinos de las municipalidades, algunos lo lograron a mediados de la década de 1970. La Revolución también trajo cambios en los municipios donde –hasta mediados del siglo XX– gobernaban los alcaldes indígenas. En Santiago Chimaltenango, Huehuetenango, por ejemplo, eran contados los ladinos que tenían intervención sobre la alcaldía indígena y los

gobernantes eran los ancianos mam (Watanabe, 2006).

En los años de 1960, sin embargo, los partidos políticos fueron tomados por líderes mayas jóvenes, que cuestionaron de diversas maneras las jerarquías establecidas por los ancianos, las cofradías y el sistema de cargos (Falla, 1995). En muchos momentos de la segunda parte del siglo XX, el surgimiento de los partidos políticos también dio oportunidad a ciertos sectores ladinos para imponerse a nivel local, es decir, en los municipios indígenas donde no habían dominado en la primera parte del siglo XX, por ejemplo, en Santa Eulalia o en Jacaltenango (Casaverde, 2003).

Las luchas de los mayas por mantener el gobierno local, en cualquiera de estas dos categorías delineadas (municipios gobernados por ladinos y municipios gobernados por mayas en la primera parte del siglo XX), siempre estuvo asediada por el poder de las élites ladinas departamentales. Las municipalidades indígenas estuvieron bajo el control de los jefes políticos, gobernadores, militares, dueños y habilitadores de fincas (Cambranes, 1996). Los indígenas luchaban contra estos agentes del

colonialismo estatal que se imponían mediante la violencia, las leyes y el racismo.

En los años de 1970 y 1980 las filiales de los partidos políticos (Partido Revolucionario y Partido Democracia Cristiana) dirigidas por políticos mayas abrieron brechas a nivel local o municipal. Los ladinos que fundaron esos partidos, hacían todo su trabajo desde la capital y no estaban interesados en la contienda entre indígenas y ladinos, que se producía en diversos municipios. Estos políticos capitalinos estaban seducidos por el control del aparato estatal pero no desaprovecharon la vinculación con los indígenas a nivel local. Por otro lado, en la segunda parte del siglo XX, muchos ladinos de los municipios se integraron al Movimiento de Liberación Nacional o a diferentes partidos anticomunistas (González, 2014).

La ciudad de Quetzaltenango tenía una historia muy similar a la de los municipios en Chimaltenango. No obstante, las élites ladinas cafetaleras que residían en la ciudad habían copado la municipalidad desde el siglo XIX desplazando a los indígenas. El poder que adquirieron estas élites con la Reforma Liberal, a finales

del siglo XIX, fue amenazador. No obstante, las élites indígenas de esa localidad compitieron económica y políticamente creando su propia visión sobre la ciudad, los k'iche', el progreso y la economía (Grandin, 2007). No obstante, aún en esta ciudad, los indígenas fueron colocados en un lugar secundario, con relación a la política local y en la vida social. En estos procesos, toda la estructura de relaciones se estableció sobre un terreno plagado de racismo. A finales del siglo XIX, cuando el gobierno central eliminó la municipalidad indígena, los k'iche' establecieron sus propias organizaciones liberales como la Sociedad El Adelanto, con el fin de construir cierta forma de autonomía y establecer, según sus discursos, el progreso para los indígenas (Grandin, 2007).

En la década de 1960, mediante la formación de un comité cívico que llamaron Xel Jú, diversos sectores jóvenes organizados, comerciantes y agricultores enfrentaron las jerarquías y el racismo que mediaba la política local. Esta iniciativa política k'iche' pretendía establecer una organización para el gobierno de la ciudad, pero también tenía un fuerte carácter antirracista. Algunos de sus dirigentes tenían vínculos

históricos con la élite k'iche' de la primera parte del siglo XX (Cajas, entrevista 2021). Al mismo tiempo, en la década de 1970, los líderes mantuvieron relación con organizaciones indígenas de otras regiones del país, donde fortalecieron su identidad política k'iche' y como habitantes indígenas de la ciudad de Quetzaltenango.

Se puede afirmar que el proyecto político de Xel Jú era autonomista y por eso sus líderes no quisieron vincularse con los partidos políticos tradicionales, sus principios negaban cualquier alianza con dichas organizaciones. Desde su fundación, el Comité participó en las contiendas electorales municipales, aunque no lo hizo en la época de mayor represión estatal. Su larga vida lo llevó hasta la década de 1990 cuando, finalmente, triunfó y Xel Jú, se volvió una esperanza para la lucha política maya. El ejemplo de este comité pudo haber sido importante para los indígenas de otros municipios, quienes en la década de 1980 y 1990 fundaron comités cívicos proponiendo candidatos indígenas para las alcaldías en sus localidades (Cajas, entrevista, 2021).

Llevar a los indígenas al Congreso

La experiencia de los kaqchikeles de Chimaltenango, al fundar filiales locales de partidos políticos, tuvo impacto en esta región. En la década de 1970 muchos kaqchikeles habían alcanzado las alcaldías en sus municipios y se sentían triunfantes. En el ambiente local, se percibía el entusiasmo y era común escuchar que “el tiempo de los ladinos había quedado en el pasado”, refiriéndose al largo gobierno que habían tenido los ladinos de las élites municipales, que, para entonces, estaban siendo sustituidos. En la década de 1970 en varios municipios había organizaciones de estudiantes, agricultores, comerciantes, cooperativistas (Ajset, entrevista, 2020). Este triunfo local llevó a algunos líderes a pensar en la importancia de *escalar* y llevar a los indígenas hacia el Congreso Nacional.

Los kaqchikeles afiliados a Democracia Cristiana, en San Juan Comalapa, hicieron su primer intento en 1970, propusieron a un indígena como candidato para representar al departamento de Chimaltenango, pero rápidamente

fueron callados por los líderes capitalinos del partido. En 1974, bajo la experiencia alcanzada en los últimos cuatro años, la mayoría de los líderes de las filiales chimaltecas de Democracia Cristiana, a excepción de Itzapa, que era dirigida por ladinos, se aliaron para proponer a Pedro Verona Cúmes como candidato a diputado, representando al departamento. Para satisfacción de sus promotores Cúmes ganó y se mantuvo en su escaño durante los cuatro años siguientes (Muchuch, entrevista, 2004).

Se sabe que Fernando Tezagüic también militó en Democracia Cristiana desde finales de la década de 1960. En 1974 los líderes indígenas de la filial en Sololá hicieron una alianza con el Partido Revolucionario para postularlo como candidato a Diputado, una propuesta que no gustó a Vinicio Cerezo, uno de los líderes más importantes de dicho partido político. Aunque Tezagüic habló sobre esta vinculación en algún momento, cuando llegó al Congreso, finalmente, fue miembro de la bancada del Partido Revolucionario, junto a Rafael Téllez García fueron los representantes del departamento de Sololá de ese partido.

Después de asumir su cargo en el Congreso, Tezagüic se rodeó de líderes indígenas venidos de las comunidades, muchos de ellos eran kaqchikeles de Chimaltenango, que en 1976 ya habían fundado una organización que llamaron Patinamit. Es evidente que fue en ese espacio donde los activistas maduraron la idea, para la fundación de un partido político indígena, una decisión que tomó cuerpo en los siguientes meses y que fue presentado formalmente a finales de ese año, cuando varios de los líderes vinculados a Patinamit, establecieron un comité proformación de partido político (Hale, 2007).

Dicha organización fue integrada por personas que venían de diferentes experiencias comunitarias, pero también tenían vínculos con entidades gubernamentales. Joselino Xoyón Hernández, presidente del Comité, era un profesor de escuela secundaria, graduado universitario y residente en la cabecera municipal de Chimaltenango. Marcial Maxía también era profesor, con experiencia en el Instituto Nacional Indigenista, nacido en una aldea de Santa Cruz Balanyá. Rolando Baquix Gómez un k'iche' de

Totonicapán, graduado como perito agrónomo. Otros miembros de dicho comité fueron el profesor Carlos Vicente Soch Batz, José Patricio Ortiz Maldonado, Bachiller Celia Chet y los agricultores, Roso Juracán y Jesús Chacach Maxía (Hale, 2007).

Patinamit no era una organización de masas, fue establecida por activistas y líderes que venían de distintas localidades, principalmente de la región kaqchikel y k'iche'. En el seno de estas agrupaciones –Patinamit y el comité proformación del partido– se discutió sobre la condición social y política de los indígenas en Guatemala. En 1976 por ejemplo, Tezagüic se hizo acompañar de líderes indígenas venidos de diferentes regiones del país, para pedir que se liberara a trece campesinos uspantecos, encarcelados. En una sesión del Congreso, el diputado kaqchikel propuso que la Asamblea recomendara al Organismo Judicial la libertad de los indígenas, de San Miguel Uspantán y que se remidiera el terreno de 27 caballerías que estaban exigiendo (Falla, 1978).

Hablar en nombre del campesinado y de la comunidad fueron ejercicios

importantes en la posición política de Tezagüic y de Patinamit. En este sentido, las acciones de los líderes no estaban vinculadas a un proyecto culturalista, sino que se centraba en las problemáticas políticas, la reproducción de la vida y las luchas por la tierra que estaban protagonizando los indígenas y campesinos. Por otro lado, no se puede decir que Tezagüic se aprovechaba de la situación que vivían los indígenas para hacerse notar e imponerse como diputado. Tezagüic era parte de esas comunidades, había vivido junto a la gente que ahora representaba en diversos momentos y en el Congreso. Lo que se puede decir, es que, al hablar en nombre de la gente, Tezagüic y los otros militantes, buscaban vincular a las personas hacia un proyecto político común que estaban tratando de establecer, creían en el poder del Estado y los partidos para transformar la vida indígena. Tezagüic, así como la gente más cercana a este proyecto político, tenían en el centro de su propuesta la historia de los pueblos indígenas y consideraban que a través del Estado se podría transformar esa historia.

La fundación del Frente de Integración Nacional, FIN

La asamblea para integrar la junta directiva que daría vida al FIN se realizó el 11 de diciembre de 1976, en la cabecera departamental de Chimaltenango. Algunos diarios de la época, informaron que en la reunión había representantes de diversos municipios del país. Es probable que la mayoría de los asistentes hayan sido mayas residentes de la región central de Guatemala, principalmente del departamento de Chimaltenango y Sololá. En la documentación hemerográfica, se anota que a las reuniones asistían autoridades como el Alcalde Indígena de Sololá, también se puede ver la asistencia de líderes locales miembros de comités y directivas diversas. La prensa resaltó que la elección del comité pro formación de partido político se basaba en la diversidad de las comunidades indígenas (El Gráfico, 12 diciembre de 1976). La elección de la directiva ocupó mucho tiempo porque para los mayas era importante la definición de un liderazgo que respondiera a la historia de los pueblos indígenas y sus formas de organización comunal. En la sesión

se discutió la pregunta sobre ¿cuál sería el nombre de la organización, su base filosófica y las metas que se deseaban alcanzar? Al final se habló sobre las estrategias para lograr la inscripción del partido y para acercar a la gente maya al proyecto político.

El liderazgo de Tesagüic fue evidente en dicha reunión. Él juramentó a los miembros del comité pro formación del FIN. Los líderes se comprometieron a trabajar con dedicación hasta alcanzar la inscripción del partido cumpliendo con la ley. Así mismo, en dicha reunión, fiel al legalismo estatal, Tezagüic leyó fragmentos de la Ley Electoral y de Partidos Políticos, desde entonces, muchos mayas letrados buscaban legitimidad a través de estas normas. No obstante, personajes como Tezagüic también pensaron que la identidad indígena sería fundamental en la construcción del partido. Por ejemplo, en esa misma reunión él afirmó que la Ley Electoral y de Partidos Políticos estipulaba que para inscribir el partido este debería tener 80 mil afiliados; con su optimismo, Tezagüic dijo que para los miembros del FIN sería fácil alcanzar esta cantidad, tomando en cuenta “que la población

guatemalteca está integrada en su mayoría por indígenas”. De esta manera, la formación del partido no se legitimaba únicamente en las leyes del país, sino también en la comunidad indígena (*La Nación* 12 de diciembre 1976).

Cuando la prensa entrevistó a los directivos, estos dijeron que la fundación de un partido integrado por “verdaderos y auténticos guatemaltecos” era importante. El entusiasmo que tenían los mayas en ese momento, los llevó a decir, que de ahora en adelante se haría sentir la fuerza y representatividad de los “verdaderos guatemaltecos”. Este discurso de los líderes indígenas fue significativo porque al asumir la identidad guatemalteca, intentaban transformar la idea de Guatemala, hasta ese momento creada por la burocracia, las élites criollas, los extranjeros residentes y las élites ladinas que dirigían el país desde el siglo XIX.

Se podría decir que en ese momento y desde la voz de los fundadores del FIN, el discurso sobre lo guatemalteco se transformó significativamente, es decir, ellos le dieron otro sentido al vincularlo con sus metas sobre una vida diferente, sin

racismo y con justicia social, dirigida a los indígenas y las clases populares. Para los miembros del FIN, lo guatemalteco, en ese momento, se definía a partir de las identidades políticas que se estaban formando a través de la creación de un partido político, dirigido por indígenas. (*La Nación* 12 de diciembre 1976). En la década de 1970 estos mayas estaban luchando por darle otro sentido al nacionalismo guatemalteco, uno donde apareciera la identidad indígena, que para ese propósito se definía como lo “auténtico”, frente a una dominación colonial iniciada en el siglo XVI y reorganizada, en el siglo XIX.

En su libro *Los indígenas también queremos ser guatemaltecos* Esquit (2017) describe los pormenores de la participación de Pedro Veróna Cúmes y Fernando Tezagüic, en el Congreso de la República, en la década de 1970. La participación en el parlamento también abrió un espacio para que los indígenas hablaran de alguna forma, sobre la condición histórica de los indígenas y las posibilidades del ser guatemalteco. Como se ha visto, este reclamo no significó una simple adhesión o integración como lo hubiesen deseado las élites capitalinas, desde

organizaciones como el FIN, en cambio, ser guatemalteco implicaba la transformación del país, un cambio en donde el modelo inclusive, podría ser la comunidad indígena.

En 1976, diario *El Gráfico* (12 de diciembre de 1976) resaltó el hecho de que, con la fundación del FIN por primera vez desde la Independencia, los indígenas se organizaban para desarrollar una acción política abierta usando las leyes del Estado. En muchos sentidos esta observación periodística fue acertada. En el siglo XIX y en la primera parte del XX los indígenas habían protestado en contra del poder de las élites, en esos momentos también invocaron las leyes, los postulados constitucionales, así como las ideas liberales sobre ciudadanía, buscaban liberar sus comunidades de la fuerza opresiva que tenía el colonialismo finquero. En la segunda parte del siglo XX, sin embargo, algunos líderes indígenas reclamaban un lugar en el aparato estatal, buscaban imponerse como indígenas guatemaltecos en este espacio. Las dos formas de hacerlo era a través de los partidos políticos tradicionales o buscando coaliciones con las organizaciones guerrilleras.

Aunque todos los líderes del FIN eran personas que habían nacido en las comunidades indígenas, fueron educados en las familias k'iche' o kaqchikeles y tenían un *hábitus* formado en la comunidad, ellos necesitaban construir lazos con los líderes comunales de diferentes regiones del país. De esta manera, muy pronto invitaron a los alcaldes indígenas, a miembros de comités locales o de filiales de partidos políticos, para que los acompañaran en los procesos políticos que estaban llevando adelante. En la asamblea donde se eligió a los directivos que buscarían la inscripción del Partido en 1976, por ejemplo, estuvo presente el alcalde indígena de Sololá, de ese año. Por lo menos en este caso, se puede ver que detrás de la idea de partido político había una fuerza comunal y campesina, que buscaba transmutarse en una representación política indígena a nivel estatal, a pesar de su desenvolvimiento tortuoso, en los siguientes meses, el FIN era una fuerza que desafiaba el poder ladino y criollo instaurado desde principios del siglo XIX.

los habitantes del país y que por eso era necesario que se admitiera la representación que ellos estaban construyendo. Para estos líderes, formar un partido político era una manera de cimentar un espacio en donde los indígenas podrían actuar para darse una vida propia, sin racismo. La acción indígena debía tornarse en una fuerza capaz de influir en la estructura estatal.

En algunos análisis sobre el movimiento maya (Bastos y Camus, 2003) se informa que, desde su fundación, el FIN se presentó como un partido indígena, las siglas abreviaban las palabras Frente Indígena Nacional. Todo esto cambió en parte, a partir de la crítica que hicieron algunos periodistas ladinos, quienes afirmaron que este era un partido racista. Por eso los líderes mayas rápidamente cambiaron la palabra *indígena* por *integración* que era el concepto aceptado por los críticos. De esta manera, entre los miembros del FIN muy pronto surgió un discurso sobre la integración de Guatemala y las múltiples maneras de lograrlo. Los líderes indígenas, por ejemplo, dijeron que la organización que estaban fundando estaba abierta a todos los que quisieran sumarse y que ellos buscarían alianza con los sectores populares, sin importar si

70 Hay que hacer notar que la creación del partido político, FIN también se inscribía bajo la lógica de que los indígenas eran la mayoría de

eran indígenas o ladinos. Algunos líderes afirmaron que la Constitución otorgaba derechos para la formación de partidos políticos, dijeron que muchos indígenas estaban integrados a otros partidos (dirigidos por ladinos), así afirmaron que el FIN siendo una organización dirigida por indígenas también daba cabida a los obreros, campesinos, y a todos los sectores afines al pensamiento que propugnaba el Frente. El partido pretendía integrar a “ladinos y no ladinos” en el proceso político que estaban comenzando en diciembre de 1976 (El Gráfico, 18 de diciembre 1976).

Probablemente, en los meses antes de que se eligiera el comité para la creación del partido, los miembros de la organización Patinamit en el momento en el que leían el acrónimo FIN estaban pensando en el Frente Indígena Nacional. Cuando el comité salió a luz pública, sin embargo, casi siempre hablaron del Frente de Integración Nacional. Los indígenas rápidamente habían hecho esta concesión, frente a la presión de los ladinos. Según Carlos Son, por ejemplo, cuando se discutió el nombre del partido en el grupo había dos tendencias, estaban los que creían que el partido debía ser definido como indígena y los que

pensaban que debía mostrarse bajo la política de la integración (Son, entrevista, 2004).

Como se ha dicho, al final los dirigentes se inclinaron por cambiar la I de indígena por la de integración. Varios indígenas vieron que la posibilidad de existir como partido traía consigo la necesidad de ceder en ciertos aspectos que se mostraban álgidos. A pesar de todo esto, la idea de integración, para muchos miembros de la agrupación, también mostraba la posibilidad de ser parte de la nación guatemalteca, como sujetos civilizados. Ese significado del concepto de integración, puede ser que haya sido parte del interés esencial de varios de los indígenas que dirigían el partido, como el mismo Carlos Son, que propugnaba por una negociación con los sectores ladinos.

La autonomía indígena

Al examinar los procesos que vivió el FIN, a finales de la década de 1970, se puede notar el profundo deseo de sus líderes en sus luchas por establecer alguna forma de autonomía indígena. Los dirigentes buscaban una *autonomía no excluyente*, pues había una invitación

a la alianza con los campesinos y los obreros que implicaba una apertura hacia la política de los subalternos (Chatterjee, 2007). Se puede decir que esta posición que surgió en el FIN no fue demagógica, al contrario, fue democrática y estratégica, pues, para que el partido sobreviviera necesitaba vincularse con los otros sectores del país. Aun cuando muchos mayas que la dirigían o que simplemente estaban integrados al partido no querían saber nada de los ladinos, otros confiaban en la fuerza política de la identidad indígena, la democratización a través de la representación de mayorías y minorías numéricas o las alianzas estratégicas. En 1976 los mayas que dirigían el FIN no segregaban a los sectores populares ladinos, sino que buscaban su integración al Partido, aunque, por otro lado, no tenían estrategias claras sobre cómo lograr dicha vinculación (*El Gráfico*, 18 de diciembre 1976).

De cualquier manera, en el discurso de los líderes del FIN, la idea de la integración como una forma de alianza posible entre diferentes sectores sociales de Guatemala fue tomando fuerza con el pasar de los meses. En las discusiones algunos dirigentes dijeron que su meta

era integrar a los guatemaltecos en una sociedad más justa. Lo que se perseguía según los líderes del FIN era la unidad de la “familia guatemalteca” de manera “integral”, sin discriminaciones en los diferentes niveles. Pensaban que los ciudadanos debían participar conforme a los derechos otorgados y las obligaciones definidas en la Carta Magna. En medio de esta disputa Tezagüic dijo que lo que se perseguía era la *unión* entre los guatemaltecos, una que obviara la discriminación, que no se basara en las distinciones de razas o que dejara al margen a la gente pobre, lo que se perseguía era una ciudadanía basada en la ley o en las normas de la República. (*El Gráfico*, 18 de diciembre 1976).

Tezagüic apuntó que el partido indígena sería un lazo de unión entre diferentes sectores guatemaltecos pero, principalmente, entre los marginados quienes, según se decía, era la mayoría en el país. El partido FIN dijo Tezagüic, tenía como compromiso proyectarse en todo el país dando cabida a sectores que, hasta ese momento, solamente eran tomados en cuenta para fines *electoreros*, los que después quedaban en el olvido. Estos planteamientos de Tezagüic muestran las ideas que

muchos mayas estaban tejiendo en la década de 1970 en Guatemala. Los líderes del FIN hablaron del *olvido* en el que estaban los indígenas y los grupos populares, en este sentido, los intelectuales mayas hicieron notar abiertamente que muchas personas no tenían un lugar en la política guatemalteca y que esa realidad marcaba las relaciones sociales en el país (*El Gráfico*, 18 de diciembre 1976).

Si se quiere, de manera contradictoria, el FIN pretendía usar los dispositivos estatales (los partidos políticos) para romper con el colonialismo. En este proceso Tezagüic, en algún momento, dijo que una de las acciones que desarrollaría el FIN sería hacer conciencia sobre que la violencia no era la solución a los problemas del país, afirmó que esta era destructiva mientras que ellos proponían construir. Esta aseveración de Tezagüic en diversos sentidos, buscaba definir la diferencia de su organización frente a las agrupaciones insurgentes que desarrollaban actividades militares en ese momento (*El Gráfico*, 18 de diciembre 1976).

No obstante, Tezagüic también enfatizó que las siglas FIN,

representaban el fin de la opresión que habían vivido los indígenas durante 400 años. Dijeron que este era un nuevo camino a la superación y que rompería con la división histórica entre indígenas y ladinos. Al mismo tiempo, Tezagüic describió los significados del emblema del partido, afirmando que el sol, era un elemento rey de la naturaleza que alumbraba al hombre en sus labores, en el campo y en muchos otros lugares. Por otro lado, dijo que la palabra sol, se traducía casi de la misma forma en todos los idiomas mayas, lo cual para él se convertía en un denominador común para todos los indígenas y la organización. Al mismo tiempo el sol como emblema significaba la búsqueda de un nuevo amanecer, el líder indígena consideró que esa sería la luz que conduciría a todos los guatemaltecos hacia la integración y al progreso, sin discriminaciones o sin racismo. (*El Gráfico*, 18 de diciembre de 1976).

El 14 de febrero de 1977, el Frente dio a conocer sus postulados, los miembros del FIN hablaron ante la prensa y dijeron que el partido buscaría integrar a la “familia guatemalteca” con base en el respeto de los derechos humanos, trabajaría por la justicia social y que en sus

filas podrían ingresar todos los ciudadanos sinceros. Afirmaron que sus miembros eran ciudadanos de toda Guatemala, que sus directivos eran personas que habían salido de las bases populares en Huehuetenango, Quetzaltenango, Totonicapán, las Verapaces, Quiché, Suchitepéquez, Chimaltenango, Sacatepéquez, Sololá y San Marcos. Sus principios ideológicos fueron planteados de la siguiente manera, “1 Propugnar por una auténtica nacionalidad guatemalteca a partir de los valores históricos que han sobrevivido a través de los siglos. 2. Contribuir al proceso de transformación social, económica y tecnológica que demanda el presente siglo. 3. Crear y estimular los valores humanos para hacer realidad el principio constitucional de una nación libre, soberana e independiente. 4. Y propugnar (por) la efectividad del mandato de la Carta Fundamental que prohíbe toda discriminación por motivo de raza, sexo, color, nacimiento, posición económica, social y opinión pública.” (*El Gráfico* 14 de febrero de 1977).

obstante, también es posible observar que dichos postulados, aunque se circunscriben al marco jurídico tradicional establecido, también implicaba la ciudadanización de los indígenas, de todos aquellos que hasta ese momento habían permanecido como *servientes*. Los líderes del Frente, en algún sentido, querían subvertir el orden finquero que colocaba a los indígenas y a los sectores populares bajo la férula del racismo, la explotación y la negación política. Los líderes del FIN consideraron que un verdadero guatemalteco era el que gozaba de los derechos ciudadanos definidos en la ley. Visto desde esta perspectiva el FIN cuestionaba de manera contundente la república colonial establecida en el siglo XIX.

El punto de quiebre del FIN, se puede argumentar, no se encontraba en su propuesta política sino, en su estrategia de lucha. En este sentido, es factible decir que los líderes y sus planteamientos políticos, fácilmente se perdieron entre sus estrategias y la realidad política colonial en la que se desenvolvía el país en la segunda parte del siglo XX. Aunque los militares tenían influencia en el gobierno desde el siglo XIX, fue a principios de la década de

74 Los cuatro principios destacados por el FIN como partido político indígena, aparentemente demuestran los límites de la organización. No



1960 cuando tomaron el gobierno directamente en sus manos. De esta manera en ese momento se profundizó la institucionalización de la violencia como forma de relacionamiento entre el Estado y la sociedad (Arévalo, 2018). Este marco general de poder militar de coacción y de un ejército que asumía papeles políticos, en lugar de favorecer al FIN, los volvía vulnerable. Así, cuando el Frente se vinculó a los militares rápidamente se produjo el desastre en sus filas, pues, este hecho no solamente dividió a sus militantes sino implicó la destrucción de la organización. Por otro lado, el Frente no soportaba la crítica de sus adversarios y la prueba innegable en este sentido es que cuando los primeros observadores hablaron de que un partido indígena sería racista, los líderes rápidamente reaccionaron tratando de adecuarse a los términos del ataque, es decir, la propuesta sobre lo indígena quedó velada por la idea de la integración.

A pesar de todo esto, Tezagüic fue muy claro con respecto a los propósitos del FIN. En algún momento el diputado dijo que el Frente había sido creado para establecer un organismo político que encausaría las aspiraciones de la

gente indígena y el pueblo pobre de Guatemala. Su tarea era iniciar un proceso de concientización de sus militantes y que una de sus metas básicas era alcanzar la inscripción del partido. En ese momento Tezagüic también afirmó que los miembros del FIN, creían en el sistema democrático de Guatemala. Dijo que el Frente tenía la simpatía de diferentes agrupaciones indígenas. Otra vez trajo a colación que el 70% de la población del país era indígena y que la mayoría de ellos habían estado al margen de las decisiones políticas nacionales. Este hecho histórico, según la perspectiva del líder indígena, podía transformarse fácilmente en un apoyo masivo al partido (*Semanario Cuarto Poder*, marzo de 1977).

Una nación basada en las comunidades mayas

Junto a lo descrito, Tezagüic también dijo que el capitalismo podía ser buen sistema para Estados Unidos, el socialismo para los soviéticos, pero que ninguno de estos, era adecuado para Guatemala, por eso afirmó, el FIN se sostenía sobre una filosofía nacionalista que trataba de priorizar los valores de la comunidad

indígena. Aseveró que la vida de los mayas había girado alrededor de esos postulados durante casi 2000 años; aseguró que ese sistema no era capitalista ni socialista sino *propio* (comunalismo de aldea, *k'aslem patinamit*). Tezagüic dijo que esa forma de vida había sido desvirtuada por intereses dominantes pero que, aún tenía vigencia en las comunidades rurales, por ejemplo, entre los comuneros de Jalapa y en Todos Santos Cuchumatán, consideró que este régimen comunalista era la esperanza para Guatemala (*Semanario Cuarto Poder*, marzo de 1977).

Como ejemplo, dijo Tezagüic, en la sociedad comunitaria el *servicio* (trabajo comunitario) no se desarrollaba por intereses personales sino comunales. Al contrario, según adujo, en la Guatemala que él estaba experimentando, el trabajo no se desarrollaba a partir de intereses comunales sino *individualistas*. En las comunidades rurales mayas, sin embargo, la filosofía que se seguía era el *servicio a la comunidad*. Este político kaqchikel sostuvo que en la sociedad indígena antigua no había existido propiedad privada y que allí había predominado la propiedad colectiva, donde *cada persona hacía*

uso de los recursos naturales (la tierra) *para el beneficio colectivo*. Tezagüic consideraba que en el sistema que regía Guatemala, las personas sin escrúpulos, se apropiaban de las tierras que no les pertenecían (al argumentar de esta manera, tenía en mente la situación de los comuneros de Jalapa que en ese momento estaban sufriendo la expropiación de sus tierras comunales bajo la fuerza de terratenientes de la región). Las “personas inescrupulosas”, sin embargo, obviaban todo este sistema de vida indígena imponiendo un régimen capitalista de expropiación. Dijo que ese despojo era lo que había sucedido en la Franja Transversal del Norte en donde los indígenas habían vivido tranquilamente, pero que repentinamente esas tierras habían resultado con otros dueños (*Semanario Cuarto Poder*, marzo de 1977).

La idealización de la experiencia comunal tenía un lugar en las luchas de los líderes y en los argumentos que iban desarrollando en la discusión política. La idílica comunidad indígena podía ser cuestionada, pero lo interesante es que en la realidad sí había una política desde las comunidades, aunque fuese negada por el Estado.

Los miembros del FIN siguieron hablando de lo comunal en algunos otros momentos, como en abril de 1977 cuando Marcial Maxía Cutzal también dijo que el FIN lucharía por el respeto a los derechos humanos, sin discriminación alguna. Afirmó que el antiguo sistema comunal maya era fundamental en las propuestas del Frente junto a la lucha por la eliminación de la discriminación. “El sistema comunal maya será la base de nuestro desarrollo” (*La Tarde*, 11 de abril de 1977). Tezagüic también afirmó que el programa de Gobierno del FIN, se basaría en los problemas que afrontaba el indígena, por ejemplo, en relación a la tenencia de la tierra y en la *tecnificación del indígena*; el programa debía basarse en la realidad nacional. Enfatizó que los indígenas debían participar en el gobierno, pero no por ambición personal sino para que fuesen escuchados en relación a los diferentes problemas que afrontaban. (*Semanario Cuarto Poder*, marzo de 1977). En ese entonces Maxía también adelantó que la agrupación no apoyaría a ningún candidato presidencial, en el caso de que no fuese inscrita durante ese año (*La Tarde* 11 de abril de 1977).

Como se ha dicho, los indígenas que dirigían el FIN, consideraron que la ciudadanía podría ser real si se luchaba por ella en la contienda política electoral. Los líderes del FIN querían posicionar de manera ventajosa a los indígenas en el campo de poder guatemalteco. Se puede considerar que muchos de los líderes del Frente habían visto la importancia de trabajar contra el racismo y la formación del partido se constituía en una acción o una lucha que seguía esa línea. No obstante, los miembros de la organización también nos muestran los límites de la ciudadanía, tanto en las discusiones que mantuvieron después de la elección del comité proformación del partido, hasta el asesinato de sus líderes entre los años de 1980 a 1982. En este sentido, se puede observar que, en la década de 1970 en realidad no había posibilidades para la ciudadanía indígena, tanto si esta se pensaba desde los términos liberales y mucho menos una vinculada a la autodeterminación a las ideas sobre autogobierno, a la historia de las comunidades o a las luchas contra el racismo.

El FIN frente a la política real en Guatemala

En 1977, ya frente a las elecciones presidenciales, la vida del FIN era imposible sin la construcción de alianzas. Dado el carácter de la organización y del momento histórico en el que había surgido, el FIN habría necesitado afianzar rápidamente sus vínculos con organizaciones y autoridades comunitarias y establecer relaciones con las iniciativas políticas y sociales democráticas que estaban surgiendo en ese entonces. En cambio, desde el 25 de febrero de ese año, el diputado Fernando Tezagüic, de manera desafiante, había dicho que nadie lo condicionaría en su apoyo a la candidatura presidencial de cualquiera de los militares que se postulaban para presidente, en ese momento. No obstante, también agregó que la decisión final dependería de las diversas agrupaciones indígenas aglutinadas en el FIN, Tezagüic dijo que todo quedaba en manos de la gente “de mi raza, de los obreros y campesinos”. En ese momento este político indígena afirmó que era miembro del Partido Revolucionario, pero que, ante todo era representante de la gran

mayoría de indígenas de Guatemala (una representación que él mismo se arrogó). Antes de dar cualquier paso se debía esperar la decisión del FIN, pues esta organización se había fundado para evitar que a indígenas, obreros y campesinos se les siguiera usando como *escalera* por los políticos tradicionales, según se dijo. Tezagüic planteó que, de ahora en adelante, el apoyo de los indígenas, de los obreros y campesinos, estaba condicionado y que estos tenían derecho a participar en la toma de decisiones nacionales (*La Hora*, 25 de febrero de 1977).

Aunque muchos miembros del FIN se adaptaron rápidamente al concepto de la integración, el comité pro formación del partido siguió bajo la dirección de los indígenas. Esta táctica ya había sido usada por las filiales locales de los partidos políticos dirigidos por indígenas. En los comités locales, los líderes siempre integraron algún ladino para mostrar su deseo por la democracia e incluso, muchos creyeron que este tipo de integración era importante. En los meses cercanos a las elecciones, en el segundo semestre de 1977, el partido aún no había sido inscrito. En ese momento,

los líderes del FIN optaron por aliarse con el partido Democracia Cristiana Guatemalteca, pero esta vinculación no fue fácil. Los mayas, entusiasmados, intentaron que la DCG aceptara 12 candidatos suyos para que representaran diferentes departamentos del país. El partido Democracia Cristiana, obviamente, rechazó esta propuesta del Frente y con ello la alianza quedó tensa (Hale 2007, Falla 1978).

Ante la negativa los líderes del FIN convocaron a los representantes indígenas locales, los que habían apoyado durante los meses y años anteriores al FIN. Durante la reunión realizada en diciembre de 1977, en la cabecera departamental de Chimaltenango, se produjo una larga discusión, en donde finalmente, todos quedaron de acuerdo sobre que el FIN no apoyaría a ningún partido político si estos no aceptaban sus condiciones. Como se ha dicho, desde el principio en el Frente había un sector que era centralmente autonomista, ante otra fracción, que abogaba por alguna forma de integración; en la definición del nombre del partido había ganado esta última, pero meses después, en la dilucidación de las alianzas, había prevalecido el

sector netamente autonomista (Hale 2007; Falla 1978).

Pocos días después, secretamente, algunos miembros del comité proformación del Frente, optaron por comprometerlo en una alianza con la coalición formada por los partidos Institucional Democrático, Central Aranista Organizada y el Partido Revolucionario que postulaban como candidato para presidente al militar Fernando Romeo Lucas García. Esta asociación decidida solamente por un sector, fue fuertemente criticada por el ala autonomista del FIN, al cabo de los días la organización se dividió, pues, estos últimos le retiraron su apoyo. El 19 febrero de 1978 los miembros del comité proformación del partido político, se encontraron en el mismo pódium con Lucas García y Francisco Villagrán Kramer, en Iximche' frente a una multitud de indígenas que había asistido a la presentación de los candidatos de dicha coalición. En la concentración los militares dijeron que los indígenas se habían reunido en este lugar histórico, cuna de la civilización maya kaqchikel para aclamar a los candidatos y escuchar sus mensajes sobre el futuro de Guatemala. Lucas García

dijo que impulsaría la integración nacional y agradeció el apoyo del FIN. Aunque Fernando Lucas García no ganó en Chimaltenango, sí triunfó a nivel nacional y empezó a gobernar en julio de 1978 (Hale, 2007, Falla, 1978).

En 1982 muchos líderes del FIN habían sido asesinados, el partido nunca fue inscrito y la iniciativa fue destruida completamente. Muchos años después, comentando su experiencia en la formación del FIN, Marcial Maxía afirmaba a un entrevistador que Lucas García los había admitido en el Partido solamente para identificarlos y después asesinarlos (Hale, 2007). La vinculación de los indígenas con los militares obviamente fue fatal, no obstante, estos hechos mostraron la posición de los mayas en el mundo colonial en el que intentaban hacer política partidista. Lo más evidente es que, estos indígenas que se atrevían a desarrollar actividades en partidos políticos, también estaban en el límite de lo permitido a los subalternos, en el mundo colonial ellos no podían representarse políticamente. En un momento tan amenazador como el final de la década de 1970 y principios de la de 1980, prevaleció la violencia

en contra de los líderes mayas que osaron llegar hasta esta frontera.

Conclusión. Las imposibilidades de un partido indígena

Una crítica frecuente a la acción política indígena fue su “atrincheramiento” en el ámbito local. A los líderes indígenas se les tildaba de no tener capacidad para construir una política *real*, o de mirar más allá del espacio local. Se consideraba que sus luchas contra los ladinos a nivel local eran limitadas, pues, no implican un cuestionamiento rotundo al sistema de dominación de las élites finqueras del país (Alda, 2002: 225). Esta aseveración puede relativizarse o tendría que ser complejizada. En el siglo XIX, los indígenas de diferentes regiones establecieron alianzas con caudillos y gobernantes de Guatemala. Los kaqchikeles de San José Poaquil, por ejemplo, se aliaron con Justo Rufino Barrios en los años de 1880, buscando derrotar a las élites indígenas de San Juan Comalapa. En el proceso los kaqchikeles de Poaquil, lograron fundar su propio municipio, así que, a través de esa alianza, ellos ganaron

autonomía frente a adversarios poderosos. De la misma forma y en la misma época (año de 1900), los q'anjob'al de las aldeas de Nucá, en los límites norteños del departamento de Huehuetenango, reclamaron la fundación de un municipio y se aliaron con el gobernante de turno frente a los ladinos que les habían arrebatado sus tierras en Santa Cruz Barillas. En el año mencionado el presidente Barillas autorizó la creación del municipio El Quetzal, que fue gobernado por los q'anjob'al, esa fue una plataforma importante para seguir luchando por las tierras de la región. Las alianzas estratégicas con los gobernantes del país siempre fue una alternativa de muchos líderes indígenas locales, en el centro de estas vinculaciones siempre estaba la lucha por un gobierno indígena propio y por el control de los recursos, principalmente la tierra, los bosques y el agua.

Por otro lado, una *alianza maya* para enfrentar al Estado oligárquico y militar, sin derrotar a los ladinos locales, era imposible en la primera parte del siglo XX. El control que los ladinos mantenían sobre los indígenas de cada localidad, en el altiplano central y occidental, era implacable y estructurado. Los Jefes

Políticos, vinculados directamente al presidente, organizaban el control sobre la población rural e indígena; en los departamentos de Guatemala y Chimaltenango, todo esto era muy evidente. Solamente con los cambios que trajo la Revolución de 1944, se abrió una brecha ante los líderes locales, por ejemplo, con el fin del trabajo forzado, la Reforma Agraria o la apertura de las filiales locales, tomadas por los líderes indígenas. Las filiales municipales, les dio cierto poder a los mayas, para enfrentar a los ladinos que habían imperado desde el siglo XIX.

Los partidos políticos, surgidos a partir de los cambios que trajo la Revolución, no fueron estructuras que buscaban específicamente darle poder a los indígenas. No obstante, muchos líderes mayas coparon estas organizaciones a nivel local, las usaron para enfrentar a las élites ladinas hasta triunfar en la década de 1970. A partir de esa fecha algunos municipios kaqchikeles y k'iche' fueron gobernados por mayas; las comunidades hervían de entusiasmo. Fue esta derrota de los ladinos lo que finalmente impulsó a los líderes de las filiales indígenas de Democracia Cristiana en Chimaltenango, bajo la dirección de

líderes comalapenses que buscaban construir una alianza departamental para posicionar a los mayas en el Congreso del país. Sin la derrota de los ladinos a nivel local era imposible organizar una alianza regional, no había estructura que posibilitara tal hecho, las filiales locales de los partidos la ofrecieron en la segunda parte del siglo XX (junto a otras organizaciones obviamente).

Las rebeliones y levantamientos de los mayas, en todo el siglo XIX y XX, anteriores a la Revolución de 1944, se produjeron a partir de las historias de las comunidades. Esos levantamientos nunca alcanzaban un nivel regional porque rápidamente eran aplacados por las élites ladinas y sus milicias, simplemente terminaban en asesinatos y encarcelamiento de los cabecillas o en castigos colectivos. El levantamiento indígena iniciado en Patzicía, en 1944, es el ejemplo más claro en este sentido, esta rebelión tenía algunas condiciones para alcanzar un ámbito regional, pero al ser apagada con la sangre de más de 600 kaqchikeles (Adams, 1992), retrajo a muchos otros liderazgos locales que también tenían ciertas condiciones para desarrollar levantamientos en sus

propias localidades, hablese de San Andrés Itzapa y Comalapa.

En la segunda parte del siglo XX, cuando los indígenas de los diferentes municipios lograron aliarse a través de las filiales de los partidos o por medio de organizaciones propias, como Patinamit, creyeron que era posible alcanzar el gobierno central. Durante esos años, la estructura de partidos políticos había funcionado a nivel local y regional, ¿por qué no funcionaría a nivel estatal? El surgimiento del FIN, como un partido dirigido por indígenas, en realidad cuestionó la forma en que se habían integrado los partidos hasta entonces, puso sobre la mesa la cuestión del racismo, la ciudadanía, el gobierno y el nacionalismo ladino. Los líderes indígenas de este partido, sin embargo, quizá por la “euforia” del momento, no dimensionaron la crítica que habían recibido a través de los periódicos capitalinos.

Los cuestionamientos de algunos miembros de la clase media que manejaban los medios escritos, mostraba que el partido difícilmente sería inscrito, que los partidos dominantes dirigidos por los militares no aceptarían un cuestionamiento tan fuerte como el

que hicieron a Democracia Cristiana cuando propusieron 12 candidatos indígenas para diputados. Parece que los líderes indígenas del FIN, tampoco visualizaron con claridad la inminencia de la violencia que pendía sobre ellos y el impacto que tendrían sus propuestas en la mente de sus adversarios. A finales del siglo XIX diversos líderes indígenas habían ganado poder al aliarse con los gobernantes. Las élites y los militares habían cedido, simplemente porque los cuestionamientos a nivel local no les afectaban de manera directa. A finales del siglo XX, sin embargo, las propuestas de los miembros del FIN y los cuestionamientos que hicieron sobre la historia de los indígenas y de Guatemala fueron suficientes para azuzar la desconfianza, el racismo y la ira de los militares. Cuando algunos de los líderes del FIN se vincularon a la coalición que proponía a Fernando Lucas García, estaban recurriendo a la experiencia de finales del siglo XIX y de la primera parte del XX, al parecer, sin dimensionar el momento histórico de la Guerra Fría y tampoco el racismo bajo el que habían funcionado las alianzas anteriores.

En los periódicos capitalinos que criticaron la fundación del Frente, se mostraba un fuerte racismo, pero no había violencia física. La alianza que los indígenas pretendían con los militares se basaba en la idea de que una vez que Fernando Lucas García tomara el poder el FIN sería inscrito y después, actuaría de manera autónoma o con mayor poder para convocar e invocar la identidad política comunal con el fin de elegir a un gobernante maya. Los militares, obviamente, también visualizaron este escenario y actuaron rápidamente para destruir de raíz ese movimiento político indígena. Primero cooptaron el liderazgo maya, luego destruyeron la fuerza de las ideas sobre autonomía y finalmente, asesinaron a muchos de los líderes indígenas. Hale (2007) enfatiza que el FIN debe tener un lugar en la historia, considera que esta agrupación en realidad abrió el sistema político a los mayas.

Al lidiar con los partidos políticos y las élites militares, varios líderes del FIN también encontraron el límite de sus aspiraciones por alcanzar representación en el gobierno estatal. Algunos de ellos, sin embargo, no vieron en este proceso el momento de destrucción

de su conciencia política sino, se retrotrajeron a su experiencia histórica en las comunidades, pero de manera renovada. Cuando fue asesinado a finales de 1980, Joselino Xoyón el presidente del comité pro-formación del FIN era alcalde de la cabecera municipal de Chimaltenango y había llegado a este cargo postulado por un Comité Cívico. En los años anteriores, este hombre había luchado por mejorar las condiciones de vida de la gente, por ejemplo, trabajando por la introducción de agua potable en algunas colonias o zonas marginadas. De igual forma, cuando fue asesinado a principios de 1981, Nehemias Cumes, un ferviente defensor de la autonomía del FIN, era miembro de la corporación municipal de Comalapa, había llegado a este puesto mediante el Comité Cívico La Tinajita. Fue miembro del Comité de Reconstrucción de Comalapa, es decir, después del terremoto de 1976. Así mismo, Jesús Chacach trabajó de manera denodada en su comunidad en los años de 1980, tenía un fuerte vínculo con la insurgencia armada en su natal San José Poaquil. Gilberto Curruchich originario de Comalapa miembro del FIN, asesinado en una de las

calles de la capital de Guatemala en 1982, tenía un bufete en Chimaltenango, a través del cual ayudaba los campesinos con problemas de tierras.

El campo de poder que dio vida al FIN, tenía una larga historia, la lucha de los indígenas había surgido desde la misma comunidad. El régimen colonial implantado por los liberales, nuevamente había convertido a los indígenas en *servientes* de esta manera, la ciudadanía no había sido para ellos. Para las élites los *servientes* no tenían identidad política, simplemente eran *objetos de uso*. No obstante, la historia indígena había dado forma a una política comunal que al final de cuentas, constituía un sistema que legitimaba liderazgos, luchas, formas de relacionamiento, la reproducción de la vida y diversas estructuras de poder. Ese terreno, la política indígena, era diverso y cambiante, pero en muchas regiones y principalmente en los siglos XIX y XX, la lucha contra el poder de las élites ladinas fue fundamental para constituirla, aunque también estaba la finca y la burocracia ladina representada por el Jefe Político. El relacionamiento con estas entidades estaba cruzado por la violencia, el

racismo y muchas veces también por un sistema clientelar. Las luchas indígenas en todo el siglo XX enfrentaron la violencia del control militar y ladino, pero también se adaptaron a la reciprocidad política.

Como se ha dicho, la lucha a nivel local, fue la base primera del FIN y también lo fue de Xel J'ú. El ala radical del FIN cuestionó una alianza fácil con los partidos políticos. La destrucción del FIN y la muerte de muchos de sus militantes fue la manera en que el Estado militar resolvió el cuestionamiento que recibió de este sector de indígenas. Cuando esta violencia estuvo cruzada por el racismo, era fácil justificar el asesinato de los líderes y la destrucción de la organización, simplemente, los indígenas fueron acusados de “indios comunistas” que para la segunda parte del siglo XX era la manera de justificar el uso de la fuerza y el fuego en contra de los *incivilizados*.

La palabra comunista era usada de manera profusa en Guatemala. Muchos líderes sociales, sindicales o estudiantiles, fueron acusados de ser comunistas y muchos de ellos fueron asesinados por el gobierno militar. Cuando a los indígenas se les tildaba de “indios comunistas”, esa voz estaba cargada de racismo, lo que anunciaba la violencia que vendría. La frase alude el odio hacia los indígenas que se rebelan en un momento específico de la historia, es decir, en la segunda parte del siglo XX. “Indios comunistas” es una frase que define la posibilidad de matar a esos seres aborrecidos por su vida, manipulable y despreciable. Si el “indio” define al ser indeseable, “indios comunistas” autoriza el asesinato de esos seres abyectos y rebeldes, a finales del siglo XX (y aún en la actualidad). Los indígenas que asumieron su identidad política, como lo hicieron los miembros del FIN, también fueron colocados en esa práctica y lógica colonial del Estado guatemalteco.

Bibliografía

- Adams, Richard (1992). “Las masacres de Patzicía”. *Winaq Boletín Intercultural*. No. 1 a 4, junio de 1991 a marzo de 1992. 3-40 pp.
- Alda, Sonia (2002). *La participación indígena en la construcción de la república de Guatemala, S XIX*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- Álvarez, Virgilio, et. al. (2013). *Guatemala: historia reciente (1954-1996) Tomo II La dimensión revolucionaria*. Guatemala: FLACSO-Guatemala.
- Arévalo, Bernardo (2018). *Estado violento y ejército político, formación estatal y función militar en Guatemala (1524-1963)*. Guatemala: FyG Editores.
- Bastos Santiago y Manuela Camus (2003). *Entre el mecapan y el cielo, desarrollo del movimiento maya en Guatemala*. Guatemala. FLACSO.
- Casaverde, Juvenal (2003). *Estructura social y política jakalteka*. Rancho Palos Verdes, California: Fundación Yax Te’ .
- Castellanos, Julio (1996). *Café y Campesinos, los orígenes de la economía de plantación moderna en Guatemala, 1853-1979*. Madrid: Catriel Editorial.
- Chattergee, Partha (2007). *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Perú: CLACSO.
- Esquit, Alberto (2017). “Los indígenas también queremos ser guatemaltecos...” *entre la exclusión y la democracia 1950-1985*. Guatemala: Maya Wuj.
- Falla, Ricardo (1995). *Quiché Rebelde*, Guatemala: Editorial Universitaria.
- Falla, Ricardo (1978). “El movimiento indígena”. *Estudios Centroamericanos*, 356/357 (junio-julio). 437-461 pp.
- —
González, Matilde (2014). *Territorio, actores armados y formación del Estado*. Guatemala: Editorial Cara Parens.

Grandin, Greg (2007). *La sangre de Guatemala, raza y nación en Quetzaltenango 1750-1954*. Guatemala: Editorial Universitaria.

Hale, Charles (2007). “*Más que un indio*”, ambivalencia racial y multiculturalismo neoliberal en Guatemala. Guatemala: AVANCSO.

Payeras, Mario (2022). *Los pueblos indígenas y la revolución guatemalteca, ensayos étnicos 1982-1992*. Guatemala: Cholsamaj.

Watanabe, John (2006). *Los que estamos aquí, comunidad e identidad entre los mayas de Santiago Chimaltenango, Huehuetenango 1937-1990*. Guatemala: CIRMA.

Fuentes hemerográficas

Noticia (1976, 28 de abril) “El Quiché: Investigan denuncia de persecución de campesinos”. *El Gráfico*.

Noticia (1976, 12 de diciembre) “Acuerdan creación del partido político indígena.” *La Nación*.

López, Jorge (1976, 12 de diciembre) “El indígena un ciudadano aparte.” *El Gráfico*.

Noticia (1976, 18 de diciembre) “Tezahuic: El partido que nos proponemos crear suprimirá la discriminación racial.” *El Gráfico*.

Galicia Oscar (1977, 3 de marzo) “Tesagüic habla del Fin.” *Semanario Cuarto Poder*, No. 42.

Noticia (1977, 11 de abril) “El Frente de Integración Nacional no apoya a ningún candidato a la presidencia”. *La Tarde*.

Noticia (1977, 25 de febrero) “Hace advertencia Tezahuic Tohón”. *La Hora*.

Algunas fuentes para la historia de los apellidos mayas

Sources for the history of Mayan surnames

Lina Barrios

Resumen: El objetivo de investigación fue aportar elementos históricos a los apellidos mayas, para contribuir con las personas que tienen esa clase de apellidos, de modo que sientan orgullo de portarlo. Así como personas de otros pueblos guatemaltecos respeten a sus portadores, al conocer la historia de los apellidos mayas. Entre 2016–2017, se identificó el significado de 2,690 apellidos mayas del registro estudiantil de 2014 de la Universidad de San Carlos de Guatemala. Esos apellidos se buscaron en 34 textos escritos en idiomas mayas y diccionarios de idiomas mayas–español de la época colonial. En el proceso se identificaron 914 apellidos mayas en dichos textos.

Palabras clave: Manuscritos mayas, onomástica, registro estudiantil, valoración, interculturalidad

Abstract: The research objective of this article was to provide historical elements to the Mayan surnames, thus contributing to the people who have that type of surname, so that they feel proud to carry it, as well as other Guatemalan people to respect its bearers, knowing the history of Mayan surnames. Between 2016–2017, the meaning of 2,690 Mayan surnames from the 2014 student registry of the Universidad de San Carlos de Guatemala were identified. Those surnames were searched in 34 texts written in Mayan languages and Mayan–Spanish language dictionaries from colonial times. In the process, 914 Mayan surnames were identified in such texts.

Keywords: Maya manuscripts, Onomastics, Student Registry, Valuation, Interculturality

Resumen en idioma kaqchikel

Ko'ol rutzijol: Re samaj re' xaläx pe ruma ri rayb'al richin nqaya' rejqalem, rub'eyomal ri maya' rutz'aqat b'i'aj. Xtk'atzin chi ri ch'aqa' chik b'anob'al nkiya' kiqu'ij ri qawinäq toq nketamaj ri ruxe'el ri kib'i'.

Pa ri 2016, pa 2017 xkiya' rejqalem 2,690 rutz'aqat b'i'aj kichin ri tijoxela' aj 2014 richin ri San

Carlos nimatijob'al, Chi Iximulew. Xekanöx pa 34 wuj e tz'ib'an pa Maya', ke ri' pa Kaxlan chab'al chuqa' pa soltzij tz'ib'an kan pa telechal. Chi rub'anik ri samaj xe'ilitäj 914 rutz'aqat b'i'aj pa ri wuj.

Okel taq tzij: maya' q'ab'atz'ib'aj, ruch'umilal, kib'i' ri tijoxela', rejqalem, q'uch'na'oj. Telechal

Introducción

El objetivo de esta investigación fue aportar elementos históricos a los apellidos mayas, para contribuir a que las personas que tienen uno o dos sientan orgullo de portarlos. Así mismo, que las personas de otros pueblos guatemaltecos respeten a sus portadores al conocer el significado y la historia de los apellidos mayas.

Esta investigación surgió a raíz de dos estudios previos realizados por la autora del presente texto. El primero, ejecutado entre los años 2016-2017, localizó apellidos mayas en el registro estudiantil del año 2014 de la Universidad de San

Carlos de Guatemala (USAC) y fue proporcionado por la Unidad de Registro y Estadística. Desde el 2010, la Universidad tiene un registro anual electrónico para la inscripción y reinscripción para sus 42 unidades académicas, distribuidas en los 22 departamentos, donde proporcionan varios datos, entre ellos la autoidentificación étnica. En 2014, se inscribieron 204,258 estudiantes, la mayoría con dos apellidos, por ello se duplicó el universo a 408,516 apellidos, se identificaron 68,679 de origen maya. Como varios apellidos mayas se repitieron exactamente, se redujo la cantidad a 2,690; se encontraron apellidos de 20 comunidades lingüísticas.

Tabla 1
Comunidad lingüística de los
apellidos mayas del registro
estudiantil 2014 de la USAC

N°	Comunidad lingüística
1	Itza'
2	Mopan
3	Q'eqchi'
4	Achi
5	Poqomchi'
6	Ch'orti'
7	Poqomam
8	Kaqchikel
9	K'iche'
10	Sakapulteko
11	Uspanteko
12	Ixil
13	Chuj
14	Q'anjob'al
15	Akateko
16	Popti'
17	Mam
18	Chalchiteko
19	Sipakapense
20	Tz'utujil

Las únicas comunidades lingüísticas que no aparecieron en el registro estudiantil de 2014 de la USAC fueron la akateka y la tektiteka. Se consultaron 33 diccionarios modernos en idiomas mayas para obtener el significado de los apellidos, un diccionario de guatemaltequismos, 11 publicaciones

que abordaran directamente el significado de los apellidos o alguna sección de la misma y cuatro sobre toponimias mayas.

El segundo estudio, realizado en 2020, consistió en conocer el nivel de discriminación hacia estudiantes varones por sus apellidos mayas en todas las sedes de la USAC del municipio de Guatemala. La discriminación por apellidos mayas no es exclusivo de esta casa de estudios, es un fenómeno que se manifiesta en diferentes ámbitos de la sociedad guatemalteca. Así lo demuestran los estudios entre estudiantes de niveles básico y diversificado de Giracca (1989) entre los q'eqchi', Paniagua (2003) en el área k'iche' y Xico (2007), entre los kaqchikeles. La discriminación por apellido maya surge al momento de decirlo, tanto en lo privado como en lo público, ante personas no mayas. No es un fenómeno exclusivo de los hombres, también afecta a las mujeres; sin embargo, no fueron parte del universo de estudio, ya que entre 2014 y 2015 se realizó uno sobre discriminación en la USAC hacia mujeres que portaban indumentaria maya (Barrios, 2015). Las conclusiones relativas a la discriminación hacia estudiantes

varones por su apellido maya son relevantes:

- 28% de estudiantes manifestaron que recibían discriminación en la USAC.
- 16% manifestaron la intención de cambiarse su apellido maya en alguna etapa de su vida, incluso la actual como estudiante universitario.
- 16% ocultó su apellido maya para evitar la discriminación.
- Un 42% considera que, si las personas conocieran el significado de los apellidos, se reduciría la discriminación.
- El 68% de los estudiantes indicó que no conocían el significado de su apellido.
- 93% deseaban conocer el significado de su apellido (Barrios, 2020: 23-25, 29).

Este estudio coadyuva con el *Acuerdo de Identidad y Derecho de los*

Pueblos Indígenas en el capítulo III de Derechos Culturales, inciso B, Nombres, apellidos y toponimias, en que se indica que debe evitarse la discriminación por apellidos indígenas.

Como no se logró publicar la primera investigación sobre el significado de los apellidos mayas, se planificó enriquecerla buscando información histórica de los apellidos y publicarla en 2021. Los datos históricos se buscaron en textos importantes sobre historia, cosmovisión, títulos de tierras, etc., así como en escritos durante la época colonial en idiomas mayas. Se identificaron documentos en seis idiomas mayas: k'iche' (17 textos), achi/rabinaleb' (1 texto), kaqchikel (6 textos), sakapulteko (1 texto), poqomchi' (1 texto), yukateko/itza' (8 textos); el total de documentos trabajados fue de 34. Existen más documentos en otros idiomas mayas, pero el tiempo limitado de la investigación no permitió tomar en cuenta más textos.

Figura 1
Ubicación de los seis idiomas mayas investigados,
en el mapa de Mesoamérica

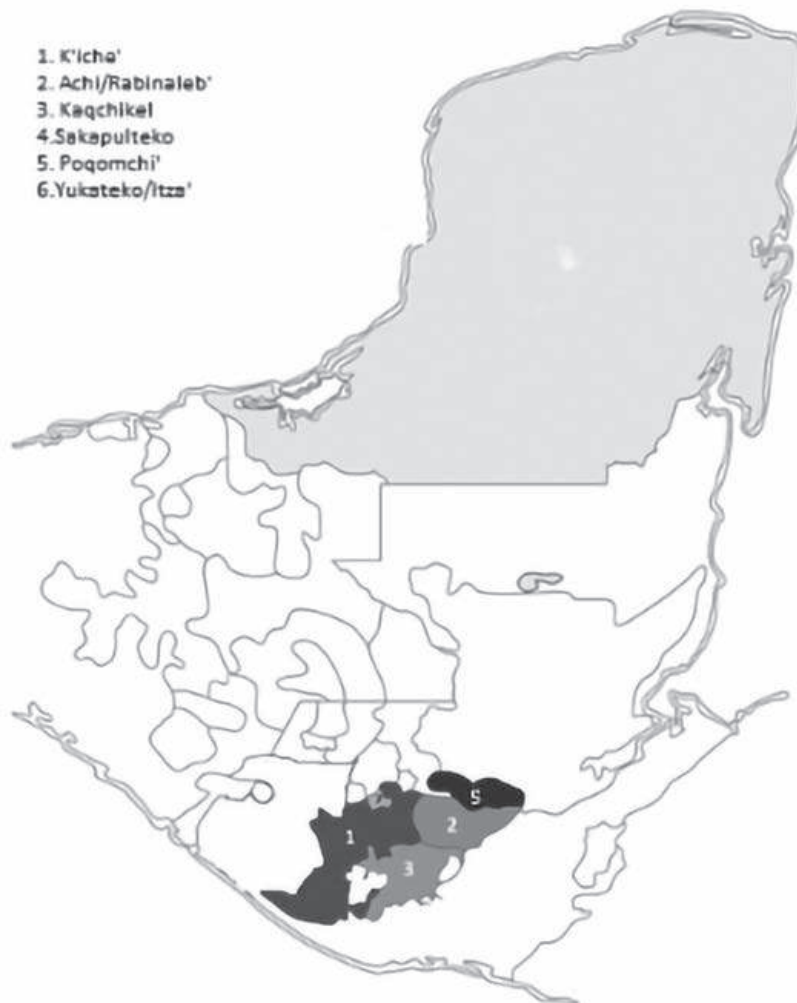


Tabla 2
Textos coloniales donde se identificaron apellidos mayas

Fuente: elaboración propia, 2023.

N°.	Textos mayas	Idioma
1	Popol Wuj	K'iche'
2	Historia Quiché de Don Juan De Torres.	K'iche'
3	Título del Ajpop Hutzitzil Tzunún.	K'iche'
4	Título de Totonicapán	K'iche'
5	Manuscritos de Cobalchaj	K'iche'
6	Títulos de la Casa Ixquin-Nejaib. Señora del territorio de Otzoya.	K'iche'
7	Título Real de Don Francisco Izquin Nejaib.	K'iche'
8	Título de Santa Clara La Laguna.	K'iche'
9	Título de los Coyoy	K'iche'
10	Título de los Yax	K'iche'
11	Fragmento del Título de los Yax	K'iche'
12	Título de Pedro Velasco.	K'iche'
13	Título de Cristóbal Ramírez	K'iche'
14	Título de Paxtocá	K'iche'
15	Título de Caciques	K'iche'
16	Documento de Don Calixto Chanchavac	K'iche'
17	Título de los Nimak Achí de Totonicapán.	K'iche'
18	Rabinal Achi	Achi
19	Memorial de Sololá	Kaqchikel
20	Testamento de los Xpantzay	Kaqchikel
21	Historia de los Xpantzay de Tecpán Guatemala	Kaqchikel
22	Guerras comunes de quiches y caqchikeles	Kaqchikel
23	Título de Alotenango.	Kaqchikel
24	Título de Xilotepeque o Chajomá	Kaqchikel
25	Título de los señores de San Cristóbal Verapaz	Poqomchi'
26	Título de Sacapulas	Sakapulteko
27	Manuscrito Canek	Yukateko/Itza'
28	El ritual de los Bacabes	Yukateko/Itza'
29	Chilam Balam de Ixil.	Yukateko/Itza'
30	Chilam Balam de Chumayel.	Yukateko/Itza'
31	Crónicas de Chac Xulub Chen y Yaxkukul.	Yukateko/Itza'
32	Manuscrito de Tekax	Yukateko/Itza'
33	Manuscrito de Chan Cah	Yukateko/Itza'
34	Manuscrito de Nah	Yukateko/Itza'

Fuente: elaboración propia, 2023.

A través del tiempo algunos elementos en la cultura no cambian y otros sí, en esta última categoría entran los idiomas. Esto se debe a diversos factores como:

Algunas palabras entran en desuso; se crean nuevas palabras; se prestan palabras de otros idiomas con los que se tiene contacto, debido a comercio, casamientos, guerras; con el tiempo se eliminan o agregan algunas vocales o consonantes cambiando la palabra original (Barrios, 2021: 9).

Es por ello que se consultaron diccionarios de idiomas mayas-español de la época colonial para ubicar el significado de apellidos que ya no se conocen en la actualidad; porque son palabras antiguas o arcaísmo del proto maya. Se examinaron cinco diccionarios de dicha época elaborados por curas misioneros. Se resalta la cantidad de tiempo que pasó a partir de 1524 año de la invasión, al momento de la elaboración del diccionario, ya que mientras la fecha es más cercana a la invasión, tiene un vocabulario más puro y palabras más antiguas, que probablemente entraron en desuso.

Tabla 3
Contexto de los diccionarios coloniales en idiomas mayas consultados

No.	Misionero	Idioma Maya	Año de elaboración	Años entre 1524 y fecha de elaboración del diccionario
1	Fray Francisco De Varea	Kaqchikel	1603	79 años
2	Fray Tomás de Coto	Kaqchikel	1650	126 años
3	Fray Pantaleón de Guzmán	Kaqchikel	1704	180 años
4	Fray Francisco Ximénez	Kaqchikel, K'iche' y Tz'utujil	1714	190 años
5	Se desconoce autor	K'iche'	Sin fecha exacta	No se puede calcular. Se tiene certeza de ser colonial por el tipo de letra

Fuente: elaboración propia, 2023.

Metodología

La metodología empleada en la investigación consistió en leer cada texto identificando todas las palabras posibles de ser apellidos, como energías creadoras, líderes, gobernantes, guerreros, héroes, tanto mujeres como hombres, pueblos, toponimias, accidentes geográficos (volcanes, montañas, ríos, lagunas, barrancos, cuevas, peñas, etc.), límites, etc. Posteriormente, se buscó cada palabra identificada en la base de datos Excel de 2,690 apellidos mayas con significado.

La distorsión de los apellidos generada por los sacerdotes católicos y registradores civiles se debió a que muchos fonemas mayas no existen en el español y por consiguiente no tenían una letra específica, entonces colocaron las letras que les parecían. Esto provocó que algunos apellidos se escribieran muy parecido a como sonaban, otros variaron un poco, otros mucho y algunos se distorsionaron por completo. Se diseñó una clasificación para conocer la certeza del significado de los apellidos mayas:

- ❖ Certeza 1. Los cambios fueron leves, por ejemplo *B'alam* = jaguar, lo escribieron como Balam con “m” o Balan con “n”. Existe una certeza plena que es jaguar.
- ❖ Certeza 2. La distorsión fue pequeña, en ocasiones conduce a confusión porque puede tener uno o dos significados, dependiendo de las diversas vocales y consonantes glotalizadas, por ejemplo: el apellido *ic*, puede ser , *iq'* = viento, *ik'* = luna e *ik* = chile, no hay plena certeza a cuál de los tres se refiere.
- ❖ Certeza 3. La distorsión fue mediana y se puede reconstruir el apellido agregando o quitando vocales y consonantes para identificar el significado. Por ejemplo, el apellido *Ajpuac*, es una palabra compuesta: *aj*= es el prefijo de profesión y *puaq* = metal, incluye el *q'ana puaq* = metal amarillo u oro y *saqapuaq* = metal blanco o plata; es decir el oficio de orfebre o platero. El apellido *Ajpuac* tiene certeza 1, pero sus variantes: *Alpuaq*, *Aspuaq*, *Aspuaqa* tienen certeza 3.

- ❖ Certeza 4. La distorsión fue muy alta, a tal grado que no se logra conocer el significado. Se sabe que son apellidos mayas porque aparecen mayoritariamente en Guatemala en la página electrónica *Forebears*, que aglutina apellidos de todos los países. Estos apellidos se encuentran en proceso de identificación de su significado.
- 5. Forma correcta de escribirlo según el alfabeto de la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala (ALMG).
- 6. La columna donde se colocó la información encontrada en alguno de los 34 textos mayas coloniales y de los cinco diccionarios mayas de la época colonial.

La base de datos Excel de apellidos 2016-2017 estaba ordenada alfabéticamente, con cinco columnas, a las que se agregó la información histórica encontrada en textos y diccionarios en la sexta columna.

1. Apellido.
2. Certeza del significado.
3. Datos de la cantidad de estudiantes de la USAC que tenían el mismo apellido según su autoidentificación étnica al momento de inscribirse en la universidad. Para determinar a qué comunidad lingüística pertenece el apellido.
4. Significado del apellido.

Historia de apellidos mayas en textos coloniales

La búsqueda de apellidos en los textos produjo buenos resultados, se encontraron 914 apellidos en los 34 textos, es información histórica, como por ejemplo: nombres de gobernantes, guerreros, linajes, ciudades, danzas, instrumentos del juego de pelota, toponimias y accidentes geográficos como mojones. Asimismo, ciertos apellidos hacen referencia a elementos de la agricultura, cocina, joyería, etc. Algunos textos proporcionaron información acerca de muchos apellidos y otros menos; algunos apellidos aparecieron en más de un texto.

Tabla 4
Número de apellidos identificados en los textos mayas

No.	Textos mayas	Apellidos
1	Memorial de Sololá	300
2	Popol Wuj	145
3	Historia Quiché de Don Juan de Torres.	119
4	Rabinal Achi	37
5	Título del Ajpop Hutzitzil Tzunún.	32
6	Título de Totonicapán	28
7	Manuscritos de Cobalchaj	27
8	Títulos de la Casa Ixquin-Nejaib. Señora del Territorio de Otzoya.	26
9	El ritual de los Bacabes	20
10	Guerras comunes de quichés y caqchikeles	17
11	Título de los Coyoy	15
12	Título real de Don Francisco Izquin Nejaib.	15
13	Testamento de los Xpantzay	15
14	Fragmento del Título de los Yax	14
15	Chilam Balam de Ixil.	9
16	Crónicas de Chac Xulub Chen y Yaxkukul.	9
17	Título de los Señores de San Cristóbal Verapaz	8
18	Título de Pedro Velasco.	8
19	Título de los Yax	8
20	Chilam Balam de Chumayel.	7
21	Título de Alotenango.	7
22	Título de Sacapulas	7
23	Título de Cristóbal Ramírez	6
24	Manuscrito de Nah	5
25	Título de los Nimak Achí de Totonicapán.	5
26	Historia de los Xpantzay de Tecpán Guatemala	4
27	Título de Paxtocá	4
28	Título de Xilotepeque o Chajomá	4
29	Manuscrito de Tekax	3
30	Título de Caciques	3
31	Documento de Don Calixto Chanchavac	2
32	Manuscrito Canek	2
33	Título de Santa Clara La Laguna.	2
34	Manuscrito de Chan Cah	1
	Total de apellidos	914

Fuente: elaboración propia, 2023.

En la consulta a diccionarios coloniales se ubicaron 156 apellidos. El diccionario que proporcionó más apellidos fue el de Fray Francisco

Ximénez, probablemente porque es trilingüe, de los idiomas kaqchikel, k'iche' y tz'utujil.

Tabla 5
Número de apellidos identificados en diccionarios coloniales

No.	Diccionarios coloniales	Apellidos
1	Diccionario kaqchikel, k'iche' y tz'utujil de Fray Francisco Ximénez	59
2	Diccionario kaqchikel de Fray Tomás de Coto.	47
3	Diccionario k'iche' sin autor.	25
4	Diccionario kaqchikel de Fray Francisco De Varea.	21
5	Diccionario kaqchikel de Fray Pantaleón de Guzmán.	4
	Total de apellidos	156

Fuente: elaboración propia, 2023.

Es importante resaltar que se encontró el significado de varios apellidos, hasta que se consultaron los diccionarios coloniales. Se mencionan dos ejemplos interesantes:

- a. Se consultó a personas que tenían el apellido k'iche' Xon, porque es muy común en Chichicastenango e ignoraban su significado. Pero al buscar en el diccionario elaborado por Francisco Ximénez (1985: 622), escrito entre 1701 a 1714, se encontró su significado que es “revolver”. Este apellido aparece entre 50 estudiantes de

la USAC en 2014, y en la página *Forebears* en internet, registra en Guatemala 7,770 personas con dicho apellido.

- b. Al apellido k'iche' Momotic, no se le encontraba su traducción, se solicitó a varios lingüistas su significado y no se obtuvo. Pero al buscar en el diccionario elaborado por Francisco Ximénez (1985: 389 y 531), escrito entre 1701 a 1714, se encontró el significado de la palabra *mo* como especie de gavián, y *tik* es cuando un ave vuela a gran altura, como el sol a medio día.



Frecuencia de apellidos por comunidad lingüística

La comunidad lingüística que más apellidos reportó fue la kaqchikel. Es probable que la cercanía a la misma permite que estudiantes kaqchikeles asistan a la USAC en buses expresos de sus municipios que viajan directo a la universidad y viceversa. Llegan de municipios kaqchikeles de Chimaltenango como San Juan Comalapa, San Martín Jilotepeque, Patzún, Chimaltenango, Sumpango y del departamento de Guatemala como San Pedro Sacatepéquez, San Juan Sacatepéquez, Chuarrancho, etc.

Cinco comunidades lingüísticas siguen a la kaqchikel en número de apellidos mayas. Fueron la k'iche', q'eqchi', poqomchi', achi y tz'utijil. Todas pertenecen a la rama lingüística del k'iche' mayor. Siete comunidades lingüísticas aportaron apellidos, pero en menor cantidad fueron la itza', mopan, ch'orti', poqomam, sakapulteka, uspanteka e ixil. Probablemente se deba a la lejanía de dichas comunidades lingüísticas a los centros universitarios de la USAC. Las comunidades lingüísticas que menos apellidos

mayas aportaron fueron siete y se encuentran en los departamentos de Huehuetenango y San Marcos (chuj, q'anjob'al, akateka, popoti', mam, chalchiteka y sipakapense). Según Barrios (2017), esto se debe a que estos departamentos fueron evangelizados por los mercedarios, quienes cumplieron con las disposiciones de las autoridades españolas de cambiar los apellidos mayas por apellidos castellanos, basándose en lo dispuesto en el III Concilio de Lima, realizado entre 1582-1583.

Los apellidos identificados en textos y diccionarios muestran una gran riqueza en elementos de la forma de gobierno y organización social. Esto se debe a que la mayoría de documentos son esencialmente históricos o títulos de tierras otorgados a gobernantes de diferentes niveles: del segundo a nivel regional o tercer nivel local. Estos para legitimar su autoridad y derecho a la tierra relatan hechos históricos del origen de su familia, parcialidad o comunidad, cargos, forma de gobierno y organización social. El total de apellidos encontrados en este, respecto a términos como parcialidad, linaje y casa grande (forma específica de

organización social maya que tenía su equivalencia en las casas largas de las ciudades mayas antiguas). La falta de uniformidad en la traducción provocó algún tipo de confusión y es necesario desarrollar ampliamente esta temática a futuro.

Los apellidos con base en elementos propios de la cultura maya, muestran la continuidad histórica con los mayas clásicos. Tal como lo demuestra Ruud van Akkeren (2021) en su trabajo con los apellidos q'eqchi' asignados con base en calendarios mayas, el juego de pelota maya, cosmovisión, espiritualidad, indumentaria maya, danzas y panteón maya. Se encontraron muchos apellidos basados en el léxico, como verbos sustantivos, adjetivos, expresiones diversas. Probablemente se deba que los nombres y apellidos según la epigrafía en la cultura maya antigua, eran oraciones completas. Como por ejemplo, nombres propios con nombres de divinidades para empoderar a las personas. También nombres propios de días del calendario maya en el que nacía la persona, nombres de animales para darle a las personas las características poderosas de los animales. Estos nombres propios también se

combinaban con nombres de la madre, padre, abuelas, abuelos o nombres de linajes o apellidos. Con el correr del tiempo, algunos apellidos se contrajeron, quedando sólo el verbo, el sustantivo o el adjetivo. El total de apellidos en esta categoría fue de 210.

Apellidos con base en la naturaleza muestran un conocimiento de la flora y fauna de estas latitudes. Y mucha de la fauna, es parte de la cosmovisión maya para explicar valores, antivalores, la relación intrínseca del pueblo maya con la naturaleza, en donde se es parte, no dueña. Se identificaron 23 animales relacionados con la cosmovisión y el total de apellidos relacionados con la naturaleza fue de 106.

Los objetos de diversa índole de la cultura material tienen relación con profesiones especializadas. Por ejemplo, la persona que actualmente su apellido es güipil ceremonial, significa que su familia era experta en elaborar esas prendas. En este caso solo se identificaron 35 apellidos en esta categoría.

Otros hallazgos importantes fueron:

a. Se ubicaron muchos apellidos mayas entre estudiantes que se autoidentificaron como ladinos y mestizos, asimismo en una opción que ofrece el formulario “otro”. Varios estudiantes no contestaron la pregunta de adscripción étnica, y se clasificaron en “ignorado”. En muchos casos, el número de estudiantes con apellidos mayas que se autoidentificaron como mestizo, ladino, “otro” e “ignorado” es mucho mayor al número de estudiantes que se autoidentificaron como mayas. Esto hace reflexionar acerca de la importante ascendencia Maya. Por ejemplo, el apellido k’iche’ Coyoy aparece entre estudiantes k’iche’ (58), xinka (1), maya (10), ladino (117), mestizo (56), otro (7), ignorado (13). Es evidente a simple vista que es mayor el número de personas no mayas (193 casos con el apellido Coyoy) que la suma de estudiantes mayas (68 con el mismo apellido) y se triplica entre personas no mayas.

b. También se encontraron apellidos de una comunidad lingüística dentro de otra, esto debido a la movilidad humana por diversos factores (comercio,

matrimonio, migración). Por ejemplo, apellidos yukatekos en la región q’eqchi’, apellidos kaqchikel entre los k’iche’ o a la inversa, apellidos mam entre los k’iche’, se encontraron muchas situaciones de este tipo. Incluso apellidos mayas entre xinkas y garífunas.

c. Asimismo, cuando se identificaron apellidos en los textos coloniales mayas, se ubicaron apellidos q’eqchi’ en documentos k’iche’, o kaqchikel en documentos k’iche’ y varios casos más, mostrando la interrelación que han mantenido por milenios personas de diferentes comunidades lingüísticas mayas, estén cercanas o lejanas entre sí.

Se diseñó una publicación para difundir los resultados de la investigación. Se podría clasificar como tipo diccionario, los apellidos están ordenados alfabéticamente. Proporcionando por cada apellido la siguiente información:

❖ cantidad de estudiantes de la USAC que tienen ese apellido en función de su autoadscripción étnica;

- ❖ el significado del mismo y a qué idioma maya pertenece;
- ❖ la forma correcta de escribirlo según el alfabeto oficial de la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala (ALMG),
- ❖ en qué texto y contexto es mencionado dentro de alguno de los 34 textos coloniales y cinco diccionarios mayas coloniales.

Esta publicación se logró editar en el año 2021. Se encuentra en construcción una aplicación para teléfono celular, ya que los estudiantes tienen preferencia por las redes sociales y les es más fácil consultar el significado e historia de sus apellidos mayas.

Conclusiones

- ❖ La búsqueda de datos históricos de los apellidos mayas en textos mayas de la época colonial fortaleció la investigación de significado de los apellidos mayas realizadas anteriormente (2016-2017).
- ❖ Esta es una investigación de antropología aplicada, ya que sus resultados ayudarán

a subir la autoestima de las mujeres y hombres que tengan apellidos mayas, tanto entre los estudiantes de la USAC como de la sociedad en general. Coadyuba a dar cumplimiento al *Acuerdo de Identidad y Derecho de los Pueblos Indígenas* en el capítulo III de Derechos Culturales, inciso B, Nombres, apellidos y toponimias, que debe evitarse la discriminación por apellidos indígenas.

- ❖ Los resultados fueron satisfactorios ya que se encontraron 914 apellidos en 34 textos mayas de la época colonial, 156 apellidos en diccionarios coloniales, para un total de 1,070 apellidos con historia.
- ❖ Algunas personas mayas saben que sus apellidos son de origen maya y conocen su significado; otras saben que sus apellidos son mayas, aunque por la distorsión desconozcan su significado. Algunos hijos y nietos de personas mayas que emigraron hacia la ciudad capital hace décadas, ya no se autorreconocen como mayas y no distinguen que su apellido es maya y tampoco conocen el significado.

❖ Esta investigación proporciona datos del significado e historia de los apellidos fortaleciendo la identidad maya, para saber nuestros orígenes, estar orgullosos de nuestras raíces y la continuidad de nuestra milenaria y valiosa cultura maya.

Agradecimientos

A muchas personas individuales que colaboraron con el significado de su propio apellido, apellidos de su municipio o de su comunidad lingüística. Pero en especial se agradece a ocho personas que proporcionaron mucho tiempo en la tarea de indagar significados. De

la comunidad k'iche', Violeta Sam Colop, Manuel Xamínez y Gilberto Cayetano Rosales Gutiérrez; de la comunidad kaqchikel, Raxche' Rodríguez Guaján, Joaquín Julajuj Castro y Alberto Esquit Choy; de la comunidad achi, Sinaaj Jooj Xiik Picheekiix, y de la comunidad q'eqchi', Rigoberto Bac Caal.

Se agradece el financiamiento al Instituto de Estudios Interétnicos y de los Pueblos Indígenas (IDEIPI) en 2016, 2017, 2020 y 2021, y de la Dirección General de Investigación DIGI en 2020 y 2021, ambas instituciones de la Universidad de San Carlos de Guatemala.

Bibliografía

- Álvarez Arévalo, Miguel (1987). *Manuscritos de Cobalchaj*, Guatemala: Universidad Francisco Marroquín y Librería Marquense.
- Akkeren. Ruud van (2021). *Los mayas nunca se fueron. Hoy hablan Q'eqchi'*, Guatemala: Gerda Henkel Stiftung.
- Akkeren, Ruud van (2008). “Título de Sacapulas”. En: *Crónicas mesoamericanas*. Guatemala: Universidad Mesoamericana, Tomo I, pp.78-91.
- Anónimo (1986). *Chilam Balam de Chumayel*, Caracas: Fundación editorial El perro y la rana.
- Anónimo (1982). *Manuscrito de Chan Cah*, México: Grupo Dzibil.
- Anónimo (1981). *Manuscritos de Tekax y Nah*, México: Grupo Dzibil.
- Arzápalo, Ramón (1987). *El ritual de los Bacabes*, México: Universidad Autónoma de México.
- Barrios, Lina (2020). “Estudio sobre discriminación hacia estudiantes hombres con apellidos mayas en la Universidad de San Carlos de Guatemala del campus central” (Informe final de investigación, Dirección General de Investigación, Universidad de San Carlos de Guatemala). <https://digi.usac.edu.gt/bvirtual/informes/cultura/INF-2020-16.pdf>
- Barrios, Lina (2021). *Kixe'el kikutamil ri Maya' taq ruka'n b'i'aj. Kichin ri rutijoxela' ri USAC. Apellidos Mayas significado e historia, Análisis del registro estudiantil de la USAC*, Guatemala: Instituto de Estudios Interétnicos y de los Pueblos Indígenas.
- Barrios, Lina (2018). “Antroponimia Maya: una aproximación a la clasificación de apellidos mayas en Guatemala”. En: *Estudios Interétnicos*, No. 29: Pp. 89-108. 105
- Barrios, Lina (2017). “Cambios a través del tiempo de los nombres y apellidos mayas”. En: *Estudios Interétnicos*, No. 28: Pp. 103-122. —

- Barrios, Lina (2015). *¿Cómo me siento usando mi traje maya en la USAC? En las sedes de Guatemala, Quetzaltenango y Chimaltenango*, Guatemala: Universidad de San Carlos de Guatemala.
- Bossú, Ennio (2008). “Título de los Señores de San Cristóbal Verapaz”. En: *Crónicas mesoamericanas*, Guatemala: Universidad Mesoamericana. Tomo I: pp. 100-105.
- Breton, Alan (1999). *Rabinal Achi. Un drama dinástico maya del siglo XV*, Guatemala: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Cabezas Carcache, Horacio (2008). “Título de Xilotepeque”. En: *Crónicas mesoamericanas*, Guatemala, Universidad Mesoamericana, Tomo I: pp. 160-163.
- Carmack, R. & Mondloch, J. (1989). *Título de los Yax y otros documentos quichés de Totonicapán Guatemala*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Carmack, Robert M. (transcripción), Tzaquitzal Zapeta, Jorge (traducción) y Luján Muñoz, Jorge (introducción) (1991). “Título de los Coyoy”. En: *Anales de la Academia de Geografía e Historia de Guatemala*, Guatemala: Comisión Interuniversitaria Guatemalteca, Tomo LXV: Pp. 267-303.
- Caso Barrera, Laura (2011). *Chilam Balam de Ixil*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia de México.
- Chinchilla, Oswaldo (2009). “Título de los Nimak Achí de Totonicapán”. En: *Crónicas Mesoamericanas*, Guatemala: Universidad Mesoamericana, Tomo II: pp. 147-148.
- De Coto, Thomas (1983). [*Thesaurus Verborum*]. *Vocabulario de la lengua Cakchiquel v(el) guatemalteca nuevamente hecho y recopilado con summo estudio, trabajo y erudición*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- De Guzmán, Pantaleón (1978). *Compendio de nombres en lengua cakchiquel*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- De Varea, Francisco (1997). *Calepino en lengua cakchiquel*, Guatemala: Universidad Mariano Gálvez.

- Dürr, Michael & Sachse, Frauke (2017). *Diccionario K'iche' en Berlín. El Vocabulario en lengua 4iche otlatecas: edición crítica*, Berlín: Ibero-Amerikanisches Institut Preußischer Kulturbesitz Gebr. Mann Verlag. https://www.iai.spk-berlin.de/fileadmin/dokumentenbibliothek/Estudios_Indiana/Estudios_Indiana_10_online.pdf
- Gall, Francis (1963). *Título del Ajpop Hutzitzil Tzunún. Probanza de los Méritos de los de León y Cardona*, Guatemala: Ministerio de Educación Pública.
- Giracca, Anabella (1989) *Variación de los apellidos q'eqchi' como manifestación de la identidad étnica de los jóvenes estudiantes del municipio de Cobán*. Guatemala, Universidad Rafael Landívar, Licenciatura en Letras y Filosofía,
- Itzep Chanchavac, Rigoberto (2019). *Reconstrucción de la historia de Momostenango, Sholmumus-Momostenango*, Guatemala: Takiliben May.Musión Wajshakib Batz.
- Jones, Grant (1994). "Manuscrito Canek". En: *Revista de la Universidad del Valle de Guatemala*, No. 4: Pp. 10-33.
- Otzoy, Simón (1999). *Memorial de Sololá*, Guatemala: Comisión Interuniversitaria Guatemalteca del Descubrimiento de América.
- Paniagua, Walter (2003). *Rechazo al uso de apellidos de origen maya como manifestación de discriminación en el municipio de La Esperanza, Quetzaltenango*. Guatemala, Universidad de San Carlos de Guatemala. Licenciado en Psicología.
- Polo Sifontes, Francis (1979). *Título de Alotenango*, Guatemala: Ministerio de Educación de Guatemala.
- Recinos, Adrián (1984). *Crónicas Indígenas*, Guatemala: Academia de Geografía e Historia de Guatemala.
- Sam Colop, Luis Enrique (2011). *Popol Wuj*, Guatemala: F y G Editores
- Vargas, Ernesto (2008). Crónicas de Chac Xulub Chen y Yaxkukul. En: *Crónicas mesoamericanas*, Guatemala, Universidad Mesoamericana, Tomo I: 44-57.

Xico, Mérida (2007). *Análisis lingüístico de los apellidos mayas de Patzicía*, Guatemala, Universidad Rafael Landívar, Licenciatura en Lingüística.

Ximénez, Francisco (1985). *Primera parte del tesoro de las lenguas cakchiquel, quiché y zutuhil, en que las dichas lenguas se traducen a la nuestra española*, Guatemala: Academia de Geografía e Historia de Guatemala.

Los Itza', el discurso conservacionista y la crisis climática

Itza': Conservationist Discourses and Climate Crisis

José Alejos García

Resumen: El artículo es resultado de una investigación etnográfica de larga duración iniciada en 1998 y que continúa hasta el presente. En él se analizan críticamente las imágenes de identidad étnica generadas por el discurso conservacionista, específicamente el caso del grupo maya itza' de Petén, Guatemala. El autor plantea un concepto dialógico de la identidad, que contrasta con los modelos identitarios que han desarrollado instituciones y organizaciones dedicadas a la conservación de la selva y del medio ambiente. Asimismo, se describen las estrategias de los pobladores frente a las identidades étnicas generadas por el discurso conservacionista. Se constata el fracaso de los proyectos conservacionistas y la vulnerabilidad y peligros que enfrenta la población ante la catástrofe climática en ciernes.

Palabras clave: Discursos de identidad, conservacionismo, crisis climática, el pueblo Maya Itza', el Petén Guatemala.

Abstract: The article is based on a long term ethnographic research that started in 1998 and continues until the present day. It critically analyses the images of ethnic identity generated by the conservationist discourse, specifically with regards to the Maya Itza' people of Peten in Guatemala. The author proposes a dialogic concept of identity, which contrasts with the models of identity developed by institutions and organizations dedicated to the conservation of the jungle and the environment. It also describes the strategies of the local population in relation to the ethnic identities generated by the conservationist discourse. The failure of conservationist projects and

DOCTOR EN ANTROPOLOGÍA LINGÜÍSTICA. INVESTIGADOR
DE CARRERA EN EL CENTRO DE ESTUDIO MAYAS
DEL INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS
DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
JALEJOSG@HOTMAIL.COM

FECHA DE RECEPCIÓN: 1 DE AGOSTO DE 2023
FECHA DE ACEPTACIÓN: 7 DE SEPTIEMBRE DE 2023

the vulnerability and dangers faced by the population in the face of the climate catastrophe are noted.

Keywords: Discourses of Identity, Conservationism, Climate Crisis, Maya Itza' People, Petén Guatemala.

Introducción

El presente artículo discute los efectos que el discurso sobre identidades étnicas, generado por organizaciones dedicadas a la conservación ambiental en el departamento de Petén (Guatemala), ha tenido sobre la población local, en específico las maneras como este discurso ha influenciado la identidad de la población indígena itza', así como las respuestas identitarias que esta última ha generado. Todo ello en el contexto del deterioro progresivo del medio ambiente selvático y de las consecuentes transformaciones climáticas.

En consideración de su relevancia para el análisis del caso en cuestión, inicio con una breve mención de la perspectiva teórica sobre la identidad que sustenta este trabajo.

La conversión del mundo en una “aldea global”, ya visualizada por MacLuhan (1964), ahora intensificada por la crisis climática que involucra a la humanidad entera, ha implicado entre sus muchas consecuencias el desborde de fronteras, de líneas divisorias, que antaño permitían a grupos sociales, étnicos, y a naciones enteras, definirse a sí mismos y a “todos los demás” en términos de unidades discretas, reconocibles, distintas. Las transformaciones contemporáneas han traído consigo la disipación de esas “comunidades imaginadas”, donde las fronteras entre “nosotros” y “ellos” se tornan inestables, se desdibujan y exigen redefiniciones. Paradójicamente, la crisis climática y los conflictos bélicos y geopolíticos actuales están acercando a pueblos y naciones del mundo contemporáneo, debido a que comparten sus efectos devastadores. En la esfera cultural, la desaparición acelerada de rasgos

distintivos y la incorporación masiva de elementos ajenos es a menudo concebida como una pérdida de identidad, ante lo cual se reacciona de maneras diversas, que van desde el proteccionismo hasta una total apertura. De allí la relevancia que han cobrado actualmente temas como la identidad, el reclamo de reconocimiento, los derechos culturales, la visibilización de grupos vulnerables, etcétera, manifiestos en una diversidad de movimientos sociales, étnicos y políticos.

Este escenario nos permite poner en cuestión el concepto mismo de identidad. Una idea muy arraigada, mantenida como una especie de verdad de sentido común, se basa en una imagen egocéntrica del ser, en el presupuesto de la existencia de elementos constitutivos, esenciales, empíricos, de la identidad. Es una perspectiva donde el eje de referencia es el yo (o el nosotros). Yo soy yo y el otro es el otro¹. Esa imagen autocentrada de identidad parte de una natural percepción interna del mundo (el etnocentrismo), que con frecuencia ha conducido a una perspectiva “internalista”

¹ Esta perspectiva es cuestionada en la actualidad, pero lo interesante es que se mantiene como un sustrato de base del pensamiento social.

del fenómeno (el yo como centro y origen de la percepción del mundo). Otra idea generalizada en antropología plantea que la identidad de un grupo social se establece por oposición a otro grupo social, el cual le sirve de referente de alteridad, un no-yo, distinto y opuesto a mí, ambos separados por fronteras físicas y simbólicas (Barth 1976).

La primera es evidentemente una visión parcial y estática, pues tal percepción interna de sí mismo no existe en el vacío, sino al interior de una sociedad concreta, de la cual se alimenta y de donde deriva su sentido. La segunda, si bien incorpora la presencia del otro, lo hace de manera restringida, otorgándole sólo una función de contraste, de oposición al yo, lo cual deja fuera otros tipos de relaciones y de alteridades en juego. En términos del filósofo ruso Mijaíl Bajtín, el otro en realidad está conformado por muchos otros, de diversos planos, carácter y naturaleza, algunos de los cuales anteceden al yo y que mantienen con este una relación de origen, permanente y constitutiva, lo cual se evidencia en el proceso mismo de la adquisición del lenguaje: “la conciencia del hombre despierta envuelta en la conciencia

ajena”, nos dice el filósofo (Bajtín, 1982:360). Así pues, para lograr una concepción integral de la identidad, esta ha de entenderse como un fenómeno social e histórico, producto de la compleja interacción espaciotemporal del yo (nosotros) consigo mismo y con diversos planos de alteridad, es decir que la alteridad participa activamente en la construcción misma de la identidad, y esa participación no se limita al contraste y oposición. En otras palabras, la identidad se construye tanto interna como externamente, tiene un carácter relacional y relativo, es un espacio de relación social, de tensiones entre nosotros y los otros, un campo social definido por las entidades y fuerzas que participan de una lucha, de una disputa por el significado mismo de la identidad (Alejos García, 2006).

En la perspectiva teórica aquí propuesta, el lenguaje entendido como discurso social juega un papel fundamental en el fenómeno identitario, ya que las relaciones sociales, y en un sentido más amplio, las complejas relaciones con la alteridad, son relaciones entre el discurso propio y el discurso ajeno, son relaciones interdiscursivas. El sujeto social se forma

discursivamente, en el proceso comunicativo de yo con el otro, es decir que el discurso propio se construye en relación con el discurso ajeno, en el proceso de una íntima y constante interacción. Yo-para-mí, yo-para-otro, y el-otro-para-mí, conforman en el pensamiento de Bajtín la tríada arquitectónica de las relaciones básicas de la vida social, a partir de la cual es posible enmarcar un concepto dialógico de identidad. Como veremos más adelante, este es justamente el caso de los itza’es, definidos identitariamente por un discurso generado por entidades extranjeras, discurso que a su vez es apropiado por los itza’es en el proceso de su propia reinención identitaria.

Los itza’ de Petén

A continuación presento una serie de datos obtenidos mediante una investigación etnográfica de larga duración, iniciada en 1998 y que de manera intermitente continúa hasta el presente². Es importante mencionar que la información etnográfica ha sido recopilada mediante una metodología

² Para mayor referencia, puede consultarse la etnografía del autor (Alejos García, 2010).

cualitativa, que privilegia los contextos naturales de enunciación, la interacción dialógica, así como la observación y participación directa en el terreno³. En otras palabras, se trata primordialmente de evidencia testimonial, del “estar allí”, en el sentido dado por Geertz (1989) a esta expresión.

En el otrora selvático departamento de Petén en Guatemala, habita un milenar grupo étnico de la familia maya autodenominado itza', principalmente en el pueblo de San José, ubicado en las orillas del lago Petén Itza'⁴. Hasta tiempos recientes los itza' conformaban una comunidad endógama, hablante de “la maya”, donde la mayoría de sus miembros se conocían y se casaban entre sí, practicaba una agricultura tradicional combinada con la extracción de recursos silvícolas y la pesca, en un relativo aislamiento del resto del país y del mundo exterior (Schwartz, 1990). Pero todo ello ha dado un giro radical, evidente en la pérdida de la lengua y del control

de su territorio, el abandono de la agricultura y de las formas de vida tradicionales. En especial, los jóvenes experimentan cambios drásticos respecto de la vida de sus anteriores generaciones, orientándose hacia formas genéricas del guatemalteco rural contemporáneo.

Los itza' hablantes de “la maya” son ya muy pocos, reduciéndose a algunos ancianos y a un grupo de jóvenes que actualmente luchan por aprenderla y rescatarla, organizados en torno a la sede local de la Academia de las Lenguas Mayas⁵. En efecto, un aspecto que me impresionó desde un inicio de mi investigación etnográfica fue el contraste entre un pueblo con una historia legendaria, de feroz lucha en contra del dominio hispano, su anterior aislamiento en la selva tropical, y un presente marcado por la pérdida acelerada de su cultura tradicional, la devastación de la selva y los desastres climáticos.

Recientemente, algunos estudiosos han cuestionado la identidad de los itza' peteneros, unos argumentando que los itza' históricos desaparecieron

3 Información de tipo cuantitativo y estadístico no se considera relevante para este trabajo, y puede encontrarse en la bibliografía proporcionada.

4 A pesar de no aparecer registrado en los censos de población, un número considerable de población de los alrededores del lago Petén Itza' tiene un origen étnico itza', evidente tanto en la historia regional como en ciertas manifestaciones culturales.

5 Además de su programa de enseñanza del idioma itza', los miembros de “la Academia” de San José promueven localmente algunas costumbres tradicionales, como los rituales del tres de mayo y de difuntos, ambos convertidos en atracciones turísticas locales.

luego de su conquista militar a fines del siglo XVII, y que los contemporáneos son descendientes de una posterior migración de mayas yucatecos. Otros ponen en duda la existencia misma del grupo, en consideración a la pérdida de rasgos culturales distintivos, la lengua entre los principales. Varios investigadores han pronosticado su desaparición como un grupo étnico distintivo, y con ello su extinción como una comunidad indígena⁶. Por su parte, instituciones de gobierno, incluyendo la Academia de las Lenguas Mayas, y organizaciones no gubernamentales (ONGs) que trabajan el tema indígena califican a los itza' como una etnia en situación "especial", debido a la pérdida de la lengua y al grado de aculturación, de manera que suelen ser considerados, al igual que su lengua, como un grupo en extinción.

Este drástico cambio cultural va de la mano con la destrucción acelerada de la selva de Petén y del deterioro del medio ambiente en general. Las causas son diversas, pero un denominador común parece ser las políticas erráticas del gobierno

y la irrupción del actual sistema de explotación económica en la zona, incluyendo aquí la explotación petrolera, la ganadería, la tala de maderas, el monocultivo y los actuales negocios del narcotráfico (Grandia, 2005), Nations y Neubauer, (1999), Varios autores (2000).

Este escenario nos permite desde ya vislumbrar cómo la identidad étnica de los itza' y sus procesos de transformación se encuentran directamente vinculados con la incursión de nuevos actores sociales, con la interacción con diversas alteridades, y con los cambios del entorno natural.

El discurso conservacionista

La irrupción de forasteros en el mundo de los itza' se manifiesta en varios planos de su realidad social, siendo las agencias internacionales de desarrollo y conservación una de esas poderosas presencias contemporáneas. Se trata de diversas instancias de la globalización que participan activamente en el escenario del deterioro ecológico y del cambio climático, pero asimismo en la redefinición de identidades en

6 Atran (2004), Grünberg (1999), Hoffling (1991), Schumann Gálvez (2000), Véase la discusión sobre el tema en Alejos García (2004, 2010).

Petén⁷. El argumento principal de este artículo es que justamente el discurso conservacionista generado por esas agencias es un factor externo, una alteridad, que actúa como un potente generador de identidades étnicas en Petén, en Guatemala en su conjunto, y de los itza' en particular.

En efecto, la acelerada destrucción de la selva petenera ha atraído el interés de múltiples agencias internacionales dedicadas a la conservación, las cuales tuvieron la oportunidad de establecerse en Guatemala gracias al final del conflicto armado interno y a la firma de La Paz en 1996. A partir de entonces, organismos no-gubernamentales (ONGs) de todo tipo han irrumpido en el escenario nacional, asumiendo tareas otrora responsabilidad de la administración estatal.

La preocupación creciente por el deterioro ambiental y el cambio climático ha propiciado el establecimiento de una diversidad de instancias dedicadas a la conservación, el medio ambiente y el desarrollo, unas del

gobierno guatemalteco y otras no gubernamentales. En realidad, el uso corriente del término ONG incluye una diversidad de organizaciones como lo son las agencias de cooperación internacional de países donantes, europeos y norteamericanos principalmente⁸, otros organismos internacionales como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, o consorcios como Conservation International, Cultural Survival, The Nature Conservancy, y Wildlife Conservation Society. A ello, se suman las ONGs propiamente dichas, organismos no-gubernamentales, extranjeros muchos de ellos, que ejecutan proyectos y presupuestos específicos.

En el departamento de Petén las ONGs internacionales dedicadas al tema de la conservación de la selva han ejercido una fuerte presencia en ámbitos sociales, económicos

7 Véase Alejos García (2010), Chapin (2004), Rodas (2000), Sundberg (1999).

8 Hasta inicios del siglo XXI, las principales ONGs operando en Petén fueron USAID y CARE de los Estados Unidos, la Cooperación Española, la Cooperación Austriaca para el Desarrollo y la Cooperación Técnica Alemana (GTZ). Algunas de ellas continúan una presencia en la región, aunque no con el peso ejercido en las décadas anteriores. Incluso Naciones Unidas mantuvo por cerca de una década una presencia importante en Petén y en todo el país, mediante un cuerpo de funcionarios conocido como MINUGUA (Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Guatemala), con el propósito de monitorear el cumplimiento de los Acuerdos de Paz.



y políticos. Moviéndose en un entorno de globalización, y especialmente a través de su ejercicio discursivo, un efecto de la actividad de dichas organizaciones ha sido una redefinición de las identidades étnicas y de la vida misma de los peteneros. Así, los conservacionistas (extranjeros en su mayoría), como se conoce a los académicos, empleados y activistas dedicados al tema de la conservación de la selva, emplean en su discurso el término *itza'* imprimiéndole significados que intervienen poderosamente en la manera como se conceptualiza a este y a otros grupos étnicos en contextos locales, regionales y académicos, pero también en la manera como estos grupos terminan percibiéndose a sí mismos en el ambiente conservacionista de su entorno social.

En tal sentido, una crítica importante al discurso conservacionista en Petén es la formulada por Sundberg (1998, 2000), al advertir cómo este no es un espejo de la realidad, objetivo y libre de sesgos, ya que en él se privilegian ciertas ideas y explicaciones, mientras se silencian y desvalorizan otras. El discurso conservacionista elabora una imagen ideologizada de la labor de sus organizaciones,

que aparenta ser científico, objetivo e imparcial, cuando en realidad en un discurso entrelazado con las estructuras de poder, internacionales, nacionales y locales. De allí que la autora considere que el conocimiento científico es usado por las agencias conservacionistas para prescribir “preferencias construidas culturalmente ... que perpetúan desigualdades étnicas y clasistas” (Sundberg, 1998:93).

Sundberg observa que las ONGs construyen su discurso mediante conjuntos de oposiciones binarias que prescriben lo apropiado/inapropiado, auténtico/inauténtico, bueno/malo, sabio/ignorante de los habitantes de la Reserva de la Biósfera Maya (RBM). Este binarismo crea estereotipos étnicos de la población y de sus relaciones con el medio natural, al prescribir rasgos esenciales para cada grupo étnico, que distingue y orienta su conducta en su relación con la tierra y el medio ambiente. De allí que esta autora considere que el discurso conservacionista construye un modelo conceptual equívoco, pues en él se excluyen aspectos cruciales como lo son la ecología cultural, la toma de decisiones individuales y las fuerzas socioeconómicas e históricas en juego. El modelo conservacionista

descontextualiza y despolitiza el problema y a su vez alimenta un discurso institucional, que por un lado exalta a los peteneros nativos y por el otro culpa a los campesinos migrantes de la deforestación, ocultando las condiciones socioeconómicas de fondo que “perpetúan la pobreza en Guatemala” (Sundberg, 1998:89-90).

Por su parte, Rodas (2000) también ha planteado una aguda crítica al asistencialismo internacional, personificado en la labor de estas organizaciones en Petén. Su estudio plantea un recuento histórico de una época de auge de las cooperativas a otra dominada por el ambientalismo, y con este, lo que ella llama la “construcción de un paisaje humanitario”, que justifica mediante la agenda conservacionista la intervención de los países occidentales en Petén, pero donde en realidad “la presencia humana local no tiene ningún significado y, en todo caso, figura con una repercusión negativa para la conservación de los recursos que servirán para el “futuro de la humanidad”.⁹ La autora señala que

la administración de los recursos forestales y de las reservas ecológicas se vuelve cada vez más compleja, y la misma funciona en términos de los intereses económicos en juego, más que en el sentido de conservación del medio ambiente y de beneficio a la población humana. “La legislación, nos dice Rodas, ha creado espacios de zonas francas para las iniciativas extranjeras y ha vedado derechos a las poblaciones que las habitan” (2000:8).

Los itza’ en el discurso conservacionista

Como ya hemos señalado, el conservacionismo se alimenta activamente de la producción científica, que proporciona teorías, modelos, conocimientos, que luego son empleados por organizaciones internacionales, gobiernos, etc., en sus proyectos y políticas sobre el medio ambiente. Las investigaciones de Atran son un buen ejemplo de ello. Estas gozan de un alto reconocimiento académico y alimentan los imaginarios y lugares comunes en torno a la conservación ambiental de Petén y de la región

9 Esto lo confirma un reporte de Chapin (2004), donde quedan de manifiesto las políticas de fondo de las grandes corporaciones conservacionistas mundiales, particularmente Conservation International en Petén,

cuyas agendas son contrarias a los intereses de las comunidades locales, así como de los países receptores.



mesoamericana. A lo largo de una década de publicaciones, Atran¹⁰, desarrolla un cuerpo teórico y metodológico mediante el cual examina detalladamente las prácticas y conocimientos agroforestales de los itza', y luego también de sus vecinos q'eqchi'es y ladinos, mostrando por un lado la continuidad de la cultura maya clásica en los itza', en términos de su adaptación ecológica, y por el otro, la desadaptación, más o menos grave, de sus vecinos.

Atran toma de la biología el llamado “experimento de jardín”, adecuándolo para el estudio de los factores socioculturales de la deforestación y el uso de la tierra en Petén. Con independencia de los factores económicos, demográficos y ecológicos, el autor examina las distintas orientaciones cognitivas, psicológicas y sociales de tres grupos étnicos que habitan el bosque tropical petenero, específicamente en el municipio de San José. En breve, el autor busca las causas que determinan cómo ideas culturales resultan en conductas que afectan el entorno y la administración de los recursos comunales (Atran, 2002:421).

Atran¹¹ analiza los tres grupos étnicos de aquel municipio, cada uno viviendo en diferente localidad, a pocos kilómetros de distancia entre sí. El autor concluye que las prácticas agroforestales de los itza' permiten un “balance entre la productividad humana y la conservación del bosque”, mientras que los q'eqchi' lo destruyen rápidamente, y los ladinos “caen más o menos en medio” de los otros dos. Los primeros difieren de los otros en términos de la tierra cultivada, del tiempo en que se le deja descansar y en el número de especies cultivadas (2003:433-4).

Estas ideas alimentan un imaginario de acuerdo al cual los itza' son conservacionistas, mientras que los q'eqchi', a pesar de ser también mayas y de contar con amplios conocimientos del entorno natural y con una cosmovisión y un ritual complejo respecto a la naturaleza, la depredan aceleradamente. Los llamados ladinos, en realidad étnicamente muy diversos, se encuentran, según Atran, más o menos entre los otros dos en su capacidad destructora.¹²

11 En colaboración con otros colegas, como en el caso de Atran et al 2002 y 2004.

12 Un mismo discurso sobre las identidades étnicas en Petén se encuentra en Grünberg y Macz, (1999), y en

10 Véase las referencias bibliográficas al final de este escrito.

Los resultados de esos estudios de Atran son cuestionables en varios sentidos, así como lo son sus efectos en el discurso conservacionista de las ONGs en Petén. Por un lado, aislar los “factores culturales” de los socioeconómicos, políticos e históricos es un procedimiento que, analíticamente puede ser revelador, pero el enfocar la investigación en ese nivel limita el alcance de los resultados, produciendo imágenes muy parciales y hasta equívocas de los grupos considerados. Para entender la dinámica de estos es necesario atender a los diversos factores sociales que intervienen en su “conducta”, pues la historia social de cada grupo es muy distinta, al igual que las circunstancias y condiciones socioeconómicas que los afectan concretamente. La situación de cada grupo es diametralmente distinta en muchos sentidos, por lo que equipararlos como “agricultores” viviendo en “un mismo ambiente” es inexacto y produce sesgos importantes.¹³ Los itza’ ciertamente han habitado el centro de Petén por más de mil años,

lo cual aún se refleja en su cultura y conocimientos del entorno natural, pero en la actualidad experimentan un abandono radical de su cultura tradicional, al grado de considerarse un grupo en extinción, como el mismo Atran reconoce.¹⁴ En general, han abandonado su lengua, agricultura y forma de vida indígena, con una marcada orientación urbana, por lo que tomar como informantes y representantes del grupo a los contados ancianos y agricultores hablantes de la lengua maya de San José no permite dar cuenta objetivamente de “los itza’”.

A pesar de las enormes transformaciones en curso, lo anterior no significa que los itza’ hayan perdido su propia identidad, y que sus vecinos no reconozcan sus particularidades étnicas. Su situación muestra justamente la capacidad que tiene la cultura para transformarse, para traducir los elementos externos y convertirlos en propios, y así cambiar y a la vez continuar siendo itza’.

Nations y Neubauer, (1999). Véase respuestas críticas en Alejos García (2010), Chapin, (2004), Rodas, (2000), Sunderg, (1998, 1999).

13 “All groups practice agriculture and horticulture, hunt game, fish, and extract timber and nontimber forest products for sale” (Atran 2002:424).

14 Al igual que otros investigadores, Atran afirma que los itza’ están amenazados con la extinción cultural: *‘The Itza’ Maya ... are threatened with imminent demise as a people with a viable linguistic and cultural identity’* (Atran, 2002:422).



Respuestas nativas

“Aquí todo mundo mete las
manos”
(Comentario de un lancharo
itza’ respecto a las ONGs)

Frente a este discurso conservacionista sobre las identidades étnicas en Petén, identifico dos estrategias básicas generadas por la población receptora. La primera consiste en una postura crítica y una oposición oculta. Mis observaciones en el terreno registran un ambiente general de desconfianza y rechazo de los peteneros hacia las ONGs y su personal, aunque estas actitudes suelen ocultarse ante los forasteros, por temor a represalias o por guardar alguna esperanza de beneficio. Ellos perciben una enorme distancia entre lo que aquellas organizaciones ofrecen y lo que realmente hacen. Se afirma que gran parte de los recursos económicos de los proyectos la gastan los funcionarios en “darse lujos”, en “pasear” y en “viajar para hablar en el extranjero sobre lo mal que está Guatemala”. De hecho, se dice que a “los gringos” conservacionistas no les conviene que Guatemala mejore porque entonces se les acabaría el negocio.

Estas críticas ponen de manifiesto una tensión entre las ONGs y la población local receptora. Esta última termina aceptando las propuestas de trabajo de los proyectos conservacionistas, a sabiendas de que los recursos obtenidos de los financiamientos quedarán en gran medida en la bolsa de los agentes de la organización, pero lo hace con la esperanza de lograr algún beneficio marginal, algunas migajas del pastel. Así me lo hizo ver un amigo lancharo de San José, quien se dedicaba al transporte de turistas alrededor del lago.¹⁵ Él opinaba que tanto el gobierno como las ONGs se dedican a “hueviar”, es decir, a robar los recursos que en principio están destinados al mejoramiento de la población o del medio ambiente. Los agentes de ONGs de repente se aparecen por el pueblo, organizan una reunión con la gente, explican el proyecto, los beneficios que traerá aparejado, pero luego no se les vuelve a ver. O más bien sí se les ve, en las grandes casas rentadas en Flores, en los buenos hoteles y restaurantes y “turisteando” en sitios arqueológicos con vehículos nuevos y costosos, propiedad del “proyecto”. “El pueblo no recibe nada, pero sí se da cuenta de todo el movimiento”, me dijo

¹⁵ Para más referencias, véase Alejos García, (2010:133ss).

aquel lanchero. En su opinión, todo es un engaño, en donde ambas partes actúan haciendo “como si trabajaran”, cuando en realidad sólo buscan sacar algún provecho personal. Según mis observaciones, las opiniones críticas son ampliamente compartidas entre la población petenera. De allí que en la actualidad se perciba un malestar y rechazo crecientes de la población hacia las iniciativas conservacionistas y medioambientales.

La segunda estrategia consiste en una reinención identitaria como una forma de apropiación del discurso conservacionista y de adaptación a las circunstancias del entorno. Y es que además de las opiniones críticas que subyacen como un discurso oculto entre la población local, existe otra respuesta de los peteneros al discurso conservacionista, consistente en una apropiación selectiva del mismo, que les permite “volverse conservacionistas” para posicionarse favorablemente en ese nuevo entorno. Es el caso de algunos itza’, en especial sus organizaciones locales, que encuentran en la imagen construida por el conservacionismo una identidad ya hecha acerca de sí mismos, que terminan interiorizando y empleando en sus relaciones

sociales interétnicas, así como en las relaciones políticas con el estado nacional. Sundberg, por ejemplo, observó entre algunos pobladores de San José la actitud de asumirse como nativos conservacionistas a fin de recibir ciertos beneficios, como donaciones o recursos de proyectos de conservación, o como un discurso que les permite avanzar en sus demandas sociales.

Los miembros de la [organización] BioItza’ se están reinventando a sí mismos como indígenas de la selva, pero con la intención de demandar derechos especiales a la tierra y los recursos. Se representan a sí mismos como la única organización indígena en Guatemala involucrada activamente en la administración de una reserva natural (Sundberg, 1999:127).¹⁶

Así pues, esas “voces” extranjeras, representadas en el discurso conservacionista, irrumpen con fuerza en el escenario local para redefinir tanto los “paisajes naturales” como las “identidades

¹⁶ Traducción del autor.

de los nativos”. Son voces autorizadas, articuladas en discursos especializados, que cuentan con el respaldo de una academia y de organismos de países occidentales, cuyo poder económico y político les permite declarar inadaptados a unos y convenientes a otros, polarizando y enfrentando a las poblaciones “étnicas” entre “buenas” y “malas”, depredadoras y conservadoras.

Resulta sintomático que ese mismo discurso tenga el efecto de ocultar otros actores sociales como es el caso de las empresas transnacionales -petróleo, turismo, agroindustria y narcotráfico principalmente, vinculados fuertemente al deterioro ambiental, pero así también al cambio cultural que aquí hemos discutido.

Conclusiones

El paso de los años ha demostrado el fracaso y el abismal desperdicio de recursos de las instituciones de gobierno y de organizaciones extranjeras dedicadas a la conservación de la selva y del medio ambiente en Petén y en Guatemala en general. Ha sido una oportunidad perdida, una vía que pudo haber conducido al país y a la región hacia una posición de protección y de

contribución ante las adversidades del entorno ecológico global. En cambio, lo que enfrentamos es una situación de extrema vulnerabilidad ante la catástrofe climática, que ya es una realidad presente y que solo crecerá exponencialmente en el futuro próximo. Quizá lo más alarmante de todo es el no querer darse cuenta de la gravedad de la situación, el pretender que “no pasa nada”, que “siempre ha sido así”, o que son “exageraciones”. En vez de adoptarse medidas drásticas y transformaciones radicales para enfrentar el peligro inminente, los gobiernos¹⁷, instituciones y la población en general se encuentran sumidos en un letargo y en juegos políticos que solo empeoran la situación, de por sí caótica.

Los discursos de identidad promovidos por actores externos, como lo ocurrido en el caso de los itza’ de Petén, han creado imágenes distorsionadas de la realidad,

17 Un aspecto importante mencionado en los estudios conservacionistas en Petén es la política errática de los gobiernos en turno, que por un lado promueven leyes en favor de la conservación del medio ambiente, como lo fue el establecimiento de áreas protegidas, mientras que por otro lado otorgan concesiones para la explotación petrolera, la ganadería extensiva, la agroindustria de monocultivos como la palma africana. (Nations y Neubauer, (1999), Varios Autores, [2000]), así como su connivencia con los negocios del crimen organizado.

ideas equívocas acerca de quiénes somos, ideas que han confrontado a los pueblos, que han ahondado divisiones entre los guatemaltecos, y que lejos de prepararnos para un futuro incierto y amenazante, nos

han hecho víctimas de nuestras propias debilidades. Quizás sea muy tarde ya para enderezar el rumbo, pero a buen tiempo para reconocer los errores y prepararse para el abismo.

Bibliografía

- Alejos García, José (2004). "Itzaes: pérdida de lengua y etnicidad". En: Ignacio Guzmán *et al* (coordinadores) *De historiografía lingüística e historia de las lenguas*, México: UNAM/Siglo XXI Editores: pp. 355-365.
- (2006), "Identidad y alteridad en antropología dialógica". En: Alejos García (editor), *Dialogando alteridades. Identidades y poder en Guatemala*, México: UNAM, pp. 17-38.
- (2010) *Adivinos del Agua. Los itzaes en los discursos de identidad en Petén Central*, México: UNAM.
- Atran, Scott, (1993). "Itza Maya Tropical Agro-Forestry", *Current Anthropology* No. 34, vol. 5: pp. 633-700.
- (2003). "A Garden Experiment in the Maya Lowlands". En: Alain Breton *et al*, *Espacios mayas*, México: UNAM/CEMCA, pp. 429-452.
- Et al*, (2002). "Folkecology, Cultural Epidemiology, and the Spirit of the Commons. A Garden Experiment in the Maya Lowlands, 1991-2001", *Current Anthropology*, No. 43, Vol. 3: pp. 421-450
- Et al*, (2004). *Plants of the Petén Itza' Maya*, Michigan: Ann Arbor.
- Bajtín, Mijaíl, (1982). *Estética de la creación verbal*, México: Siglo XXI Editores.
- Barth, Fredrik (editor), (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Chapin, Mac, "Un desafío a los conservacionistas", *Worldwatch*, 2004, www.worldwatch.org
- Geertz, Clifford, (1989). *El antropólogo como autor*, Barcelona; Editorial Paidós.
- Grandia, Liza, (2005). "The Expanding Cattle Frontier into Lowland Q'eqchi' Maya Settlements in Northern Guatemala". 104 Reunión de la American Anthropological Association.

- Grünberg, Georg, (2000). “La intermediación cultural como estrategia de consolidación socioambiental de la frontera agrícola en la Reserva de la Biósfera Maya en Petén”. En: Varios Autores, *Nuevas perspectivas de desarrollo sostenible en Petén*, Guatemala: FLACSO/CONAP: pp, 63-75.
- Grünberg, Georg y Nery Macz, (1999). *Manual de comunidades de Petén*, Guatemala: CARE.
- Hofling, Charles Andrew, (1996). “Indigenous Linguistic Revitalization and Outsider Interaction: The Itzaj Maya Case”, *Human Organization* No. 55, Vol. 1: pp. 108-116.
- McLuhan, Marshall, (1964). *Understanding Media: The Extensions of Man*. Nueva York: The New American Library.
- Nations, James e Ingrid Neubauer (editores), (1999). *Trece maneras de contemplar una selva tropical. La Reserva de la Biósfera Maya de Guatemala*. Virginia, Estados Unidos: Conservación Internacional/Ameriprint.
- Rodas, Isabel, (2000). “La construcción de un “paisaje humanitario”. Del cooperativismo al ambientalismo. El caso de la Cooperativa Bethel, El Petén, Guatemala”, manuscrito inédito: pp. 70.
- Shumann Gálvez, Otto, (2000). *Introducción al maya itza'*, México: UNAM.
- Sundberg, Juanita, (1998). “Strategies for Authenticity, Space, and Place in the Maya Biosphere Reserve, Petén, Guatemala”. *Yearbook, Conference of Latin Americanist Geographers*, No. 24: pp. 85-96.
- (1999). *Conservation Encounters: NGOs, Local People, and Changing Cultural Landscapes*. Austin, Texas, Universidad de Texas, Tesis Doctoral en Antropología.
- Schwartz, Norman, (1990). *Forest Society. A Social History of Peten, Guatemala*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Varios Autores, (2000). *Nuevas perspectivas de Desarrollo sostenible en Petén*, Guatemala: FLACSO.

Patrimonio tangible e intangible vinculado con el oficio de comadrona en Guatemala¹

Tangible and intangible heritage linked to midwifery in Guatemala

María Teresa Mosquera

Resumen: El objetivo del presente artículo es visualizar la importancia que tienen los conocimientos ancestrales de las comadronas tanto para las comunidades como para el sistema de salud oficial de Guatemala. Los datos presentados son producto de historias de vida y entrevistas. Se parte de la relación entre: medicina tradicional, herbolaria y el oficio de comadrona para abordar el patrimonio tangible e intangible. Los resultados presentados explican el uso del término comadrona en vez de la palabra partera, también se muestra información respecto del cargo y rol, se registran datos sobre las prácticas como el uso del temazcal o *tuj*, el tratamiento del empacho, el ojo y otras prácticas de la memoria histórica vinculadas al oficio.

Palabras clave: comadronas, rol, patrimonio cultural, conocimiento indígena

Summary: The objective of this article is to visualize the importance of the ancestral knowledge of midwives for both the communities and the official health system of Guatemala. The relationship between traditional medicine, herbal medicine, and the midwifery profession is used as a starting point to address the tangible and intangible heritage. The results presented explain the use of the term midwife instead of the use of the word *partera*, as well as information on the position and role, data on practices such as the use

¹ Este artículo corresponde a la ponencia presentada en el IV Congreso Latinoamericano de Teoría Social: pensar global / pensar local, la comprensión del mundo contemporáneo, Mesa No.79 sobre Cultura, Comunicación y Sociedad.

of the *temazcal* or *tuj*, the treatment of *empacho*, the evil eye and other practices of the historical memory linked to the profession.

Keywords: Midwives, Role, Cultural Heritage, Indigenous knowledge

El patrimonio intangible/ tangible y el oficio de comadrona

El oficio de comadrona está relacionado directamente con la medicina tradicional y la herbolaria. Dentro de las ciencias sociales el uso del término “medicina tradicional”² es cuestionable, a pesar de ello la UNESCO lo utiliza para poder catalogar y contabilizar los patrimonios culturales, motivo por el cual se hace una breve referencia del tema para entender mejor el oficio de comadrona.

Si la definición de patrimonio inmaterial o patrimonio cultural intangible se: “trata de un conjunto de tradiciones, técnicas, costumbres y saberes, heredados de una generación a otra” (Panadero,

2021:s.p.). Es difícil hacer una diferencia entre lo material e inmaterial del patrimonio que está vinculado a estas tres esferas: oficio de comadrona, herbolaria y medicina tradicional. Cuando se utiliza como base el término cultura, se hace difícil delimitar el límite en donde empieza lo material y terminan los conocimientos ancestrales primordialmente cuando se habla del oficio de comadrona.

Si entendemos la medicina tradicional como el: “acervo de información, recursos y prácticas para el desarrollo y el bienestar, además es considerado un factor de identidad de numerosos pueblos” (Sánchez, 2018:s.p.); de esta cuenta muchos de los diagnósticos, técnicas de curación, remedios caseros y ceremonias realizados por las comadronas están vinculados al proceso salud/enfermedad/atención. De igual forma la herbolaria, que es la utilización de

² Al respecto se pueden consultar los siguientes autores: Sergio Menéndez, Roberto Campos Navarro, Sergio Lerín, etc.

las sustancias químicas de algunas plantas medicinales para tratar las enfermedades, es una acción que se viene utilizando desde el principio de la humanidad. Entendiendo la relación directa que hay entre: medicina tradicional, herbolaria y el oficio de comadrona, el presente artículo intentará profundizar sobre este tema en particular.

En Guatemala existe un listado de los patrimonios culturales intangibles reconocidos por el Ministerio de Cultura y Deportes. Sin embargo en ese listado no se encuentra referencia alguna respecto del oficio de comadronas, respecto a la herbolaria utilizada para hacer remedios caseros y respecto a la medicina tradicional.

Los valores culturales, los rituales y las ceremonias están presentes en las representaciones sociales del oficio de comadrona, de la herbolaria y de la medicina tradicional, estos a la vez se materializan en la utilización del baño de vapor: *tuj* o temazcal y en la utilización de un remedio casero, estos son solo algunos de los recursos que a lo largo del artículo se expondrán, respecto del oficio de comadrona.

Este apartado toma de referencia la relación entre: medicina tradicional, herbolaria y el oficio de comadrona, pero también explica la difícil separación entre lo tangible e intangible cuando se refiere a una práctica cultural.

Antes de continuar con el tema central es necesario explicar por qué en Guatemala no se utiliza el término partera como se hace en la mayoría de países latinoamericanos para referirse a la comadrona, tema que se aborda en el siguiente apartado. Estos dos apartados son necesarios para contextualizar el tema del artículo.

¿Por qué en Guatemala no se utiliza el término partera?

El uso de la expresión comadrona se entiende como la mujer que saca de la pila a una criatura, convirtiéndose en la madrina de bautismo. Dichas mujeres se caracterizaban porque habían tenido varios hijos, por ello tenían experiencia con el embarazo, parto y puerperio (Hiram Bravo, 1990).

En Guatemala se utiliza la palabra comadrona para referirse tanto a la partera tradicional como a la empírica

adestrada. Todos los idiomas mayas tienen un vocablo específico en su idioma para nombrar a la mujer que ocupa ese cargo³, motivo por el cual, es necesario utilizar a nivel nacional el nombre de comadrona, este es el único país en Latinoamérica que utiliza ese nombre y el uso del mismo es tan relevante que un documento oficial del Ministerio de Salud Pública y Asistencia Social de Guatemala (MSPAS) se titula: “Política Nacional de Comadronas de los Cuatro Pueblos de Guatemala”. No se utiliza el término partera.

El cargo de comadrona en una comunidad implica la atención del embarazo, parto y puerperio, pero también se ocupa de la atención de otros padecimientos en niños/as (ojo, pujo, caída de la mollera, empacho, alboroto de lombrices, etc.). Ellas atienden problemas de la mujer relacionados con su sistema reproductivo, (remedios para mujeres que no pueden tener hijos, remedios para dolores de menstruación, etc.), aconsejan sobre la educación sexual en el matrimonio, etc. Sin embargo, el MSPAS de Guatemala tiene

regulado que la comadrona sólo debe atender padecimientos referidos al embarazo, parto y puerperio.

En ese contexto debe entenderse un complejo de conocimientos ancestrales que están relacionados con dichas prácticas. Para fines prácticos del presente artículo será necesario hacer una división de prácticas relacionadas con la siguiente clasificación: a) embarazo, b) parto, c) puerperio, d) enfermedades de niños/as, e) enfermedades de la mujer, f) otros padecimientos, que se utilizará en los siguientes apartados.

En un país plurilingüe como Guatemala, el uso del término comadrona está más acorde a sus condiciones pluriculturales, y se entiende como una respuesta en donde las instituciones del Estado están dando respuestas a las demandas del movimiento maya.

Acotación metodológica

El área de salud del IDEIPI, tiene más de 20 años de estar trabajando el tema de las comadronas. A la fecha ha realizado 23 investigaciones, motivo por el cual se utilizarán las entrevistas realizadas a comadronas a lo largo de esas investigaciones que

³ Para más detalle sobre los 22 nombres en idiomas mayas, el nombre en xinca y garífuna se puede consultar en la pág. 5 de la Política Nacional de Comadronas de los Cuatro Pueblos de Guatemala 2015-2025.



se han realizado entre comadronas mayas, xincas y ladinas, en los departamentos de Santa Rosa, Quiché, Escuintla y Baja Verapaz.

El cargo de comadrona

En las comunidades se entiende que el cargo se hereda de abuela a madre, de tía a sobrina, de abuela a nieta, de suegra a nuera. Ese patrimonio está conformado por los recursos materiales y simbólicos respecto a la atención que prestan las comadronas en todas las comunidades.

De acuerdo a las representaciones sociales de la cosmovisión maya, no todas las mujeres pueden ejercer de comadronas ya que es necesario tener el “don”. Esa capacidad se presenta a lo largo de un proceso que comienza en la niñez, continúa en la adolescencia y finalmente concluye con la aceptación de la predestinación en una ceremonia que se realiza.

Una investigación realizada en 1999 explica que “el 59.2% de las comadronas entrevistadas aprende a ‘sobar’ de una familiar que es comadrona, el otro 40.7% aprendió a ‘sobar’ de otra comadrona o fue autodidacta” (Mosquera, 2006:128).

Se da todo un proceso por el cual se llega a ser comadrona, pero también tiene que ver el azar y la oportunidad, porque va a depender de la capacidad de los recursos simbólicos que se manejen en la atención a las mujeres. Un 40% de las comadronas que participaron en la investigación en Rabinal dijeron que habían aprendido el oficio por interés propio o de otra mujer que era comadrona.

En la cosmovisión maya los sueños son considerados como una forma en que se puede aprender. En esa misma investigación que se realizó en Rabinal: “la mitad de las mujeres comadronas (51.9%) dijeron haber soñado algo referente a su oficio, dijeron que habían interpretado algunos designios referentes a su oficio” (Mosquera, 2006:129).

Ese largo recorrido que lleva a una mujer a convertirse en comadrona va acompañado de una concatenación de hechos que se deben ir hilando para relacionar esa predestinación con el “don”.

El “don” se adquiere, ya sea por el día en que se nace, por el nahual⁴,

⁴ La intención del artículo no es explicar la sabiduría que manejan los *aj'quija'* respecto del *Cholquij*, la definición

pero no todas adquieren el “don” por el día en que se nace. Existen diversas formas, si se toma de base la memoria colectiva, entonces las mujeres no nacidas en el día y designadas por su nahual buscarán a las mujeres indicadas que tienen esa sabiduría ancestral. Los testimonios que se presentan a continuación explican cómo se adquieren las destrezas necesarias para ser comadrona:

“... Yo creo que más adelante, vas a aprender mejor, a lo mejor usted se queda en vez mío, cuando yo me voy a envejecer ¿Quién se va a quedar entre la familia?, a lo mejor es usted la que se queda dedicando en la atención de los pacientes.

Me dijo, prepárate mejor, aprenda más sobre la medicina y empezar aprender los masajes, la atención de partos, me dijo”.

“Ya me anticipó mi tía, ya me anticipó un señor de Zacualpa, creo que era Aj’qij’, no recuerdo el nombre de él, vivía en Zacualpa,

ya era un anciano. Después empecé a ejercer, tal vez aprendí un poco de cosas con cada Aj’qij’, quienes platicaron conmigo, después encontré el maestro quien me encaminó con mi vocación que tengo ahora.” (Comadrona de Chinique, marzo 2022).

“El primer parto que yo asistí fue por emergencia, apenas tenía 13 años, yo no sabía, digamos que era tener un hijo. Mi madrastra estuvo grave, ella tenía tres comadronas, pero las comadronas no la pudieron atender porque ella se adelantó por mucho tiempo, le faltaba mucho, entonces el bebé se le murió por dentro, entonces la tuvimos que sacar desde donde estábamos cuatro horas caminando así por la montaña, porque vivíamos allá en Ixcán, en la zona Reina. Al llegar allá había una señora, ella era una cobanera, entonces me dijo:

—¿Qué pasa con ella?

Yo le expliqué que estaba embarazada y que tenía problemas.

—La voy a ver.

Estábamos solitas porque mi papá estaba dando vueltas con los otros señores para ver qué se podía hacer, entonces dijo ella:

del término nahual es la siguiente: “Q’ij alixik es el nawal, energía o influencia que rige el día de nacimiento de la persona; las características de esta energía determinan su Uwach Uq’ij: vocación.” (Chávez, 2012: 18). Los interesados en el tema pueden consultar en la bibliografía los documentos realizados por la Asociación Médicos Descalzos.

—Yo veo que lo va a poder tener sin ayudas.

—Está bien, sólo me dice qué puedo hacer, porque yo nunca he asistido.

Entonces ella le habló a ella y le dijo que tenía que pujar cuando ella se lo indicara, ella se quejaba mucho y me acuerdo de que ella le pegó dos nalgadas ¡aquí ve!, ¡duro!, así, nació el bebé, pero estaba muerto, pero la placenta no salía, entonces ella lo cortó, me enseñó cómo cortar el cordón y todo, se lo dejó atado.

Esa fue mi primera experiencia, a partir de allí, junto con ella con la que había perdido su bebé, mi madrastra, ella me decía tú eres valiente, entonces las mujeres necesitan asistencia aquí, me decía porque como era la montaña y allí fue donde yo jovencita, aprendí asistir y ¡Gracias a Dios! nunca tuve una muerte.

Ya en el 80 nació mi primer hijo. Cuando tuve mi primer hijo, yo solita, no tuve comadrona, sino que yo solita, los tuve a todos, yo solita, sin comadronas. En el embarazo, yo sólo le pedí favor a mi hermana que era enfermera, como ella ya tenía años de

trabajar en la clínica, iba con ella, yo le decía quiero que palpes si el bebé está en buena posición o no, ella me palpaba y también iba al Centro de Salud por mis vacunas y todo eso, me decían que el bebé está re-bien, entonces por eso fue que desde mi primer parto aquí en la casa, yo me atendí.”
(Comadrona de Santa Cruz del Quiché, marzo 2022).

La primera mujer tenía una tía que era comadrona, ella le dice que se quede en su lugar y que debe prepararse. Acude con algunos *aj'qija'* que la ayudan a encontrar su vocación. Mientras que la otra comadrona comienza ayudando a otra mujer a atender un parto, decide quedarse con el oficio porque el lugar en donde vive no hay muchas comadronas, posteriormente ella aprende la atención de los partos, con ayuda de su hermana, quien era enfermera. Su aprendizaje lo hace de forma autodidacta, sin embargo es necesario explicar que dos hermanos de su primer marido eran guías espirituales y su segundo esposo es *aj'quij'*.

Los dos testimonios explican que existe todo un proceso en el cual intervienen diversos actores:

terapeutas, sean que pertenezcan a la cosmovisión maya (*aj'quij'*) o bien, al sistema de salud oficial (enfermeras). También existe otro componente importante que no se menciona en los testimonios; los conocimientos de padres/abuelos, madres/abuelas, como se explica en las entrevistas siguientes:

“Todo eso lo aprendí con mi papá, me gusta trabajar mucho con el aceite de oliva, de allí extraigo algunas esencias de flores, de rosas y de medicina como por ejemplo la altamisa, verbena, la manzanilla” (Comadrona de Santa Cruz del Quiché, marzo 2022).

“Yo aprendí cómo tratar una herida, lavaba yo mi herida, aplicaba las hojas, las secaba, echaba el aceite, cuando nadie está en casa, eso fue de niña” (Comadrona de Chinique, marzo 2022).

Los testimonios explican cómo los conocimientos ancestrales que permanecen de generación en generación en la memoria colectiva son indispensables para el devenir de la vida en las diversas familias en el área rural.

Se habla de un “don” que se hereda, pero esa acción va acompañada de diversos factores que tienen que ver con el patrimonio inmaterial que todas las familias tienen sobre la atención, ya sea que se refieren a las plantas medicinales (cosecha de semilla, época de siembra y recolección) remedios caseros (receta, ingredientes y dosificación para prepararlos) y padecimientos (diagnóstico y curación del ojo, empacho, mal hecho y otros).

Existen diversos caminos para llegar a ser comadrona, pero en las comunidades es fundamental el papel que tiene la memoria colectiva respecto del manejo de las plantas medicinales, los remedios caseros y los procesos para curar algunos padecimientos.

El cargo de comadrona es un patrimonio inmaterial, a la fecha no ha sido reconocido por el Ministerio de Cultura y Deportes de Guatemala, a pesar de que en la última Encuesta Materno Infantil 2014-15 señala que: “...el lugar de ocurrencia del parto se observa que en el grupo indígena la mitad (50 por ciento) de los partos fue atendido en casa y la otra mitad (50 por ciento) en establecimientos

de salud” (MSPAS, 2015: 217)⁵. Tomando de base las estadísticas es necesario valorar el trabajo que hacen las comadronas, porque sin ellas el Ministerio de Salud no tendría las estadísticas de la mitad de los partos que ocurren en el país.

El triple rol de una comadrona: un valor cultural añadido al patrimonio intangible

Una mujer que es comadrona en las comunidades guatemaltecas, es una lideresa, porque posee discernimientos de los recursos simbólicos, posee un manejo de lo espiritual y conocimientos relacionados con medicamentos / capacidad de hacer contrarreferencias⁶ en el sistema oficial de salud.

En ese sentido el manejo de los recursos simbólicos y de las representaciones sociales que se

adquieren por medio de la memoria colectiva, son recursos valiosos que poseen estas mujeres. Al principio del artículo se explicó que las comadronas atienden enfermedades de niños/as, a continuación se hará referencia a la atención del padecimiento llamado empacho.⁷ Se presentan dos testimonios: uno de ellos en la aldea La Periquera del municipio de Palín (Escuintla) y otro de la aldea Jumaytepeque, Nueva Santa Rosa (Santa Rosa)⁸:

“Comenzamos a sobar aquí (toma el brazo de la niña) ¡hay tiene tanto chibolos!, los dos bracitos se le soban así. De allí se le soba esta parte de aquí, bien sobado para abajo. Entonces ya después vamos aquí (estómago), con la pomada corre la mano verdad, duro hasta que le asiente todo el estomaguito, le chillan las tripas en donde le baja el empacho. Al paciente se le da vuelta. Agarramos a sobar esta parte de aquí, (parte de atrás de las piernas) también tiene chibolos, después le sobamos

5 El 50% de partos de madres analfabetas son atendidos por comadronas y el 49.3% de mujeres con 6 o más hijos son atendidos por comadronas. Esto se puede entender que existe una preferencia por idioma, trato y cercanía.

6 Una contrarreferencia en el sistema de salud se entiende como: “El procedimiento, mediante el cual se retorna al paciente al establecimiento de origen y/o al que pudiese asegurar la continuidad del caso, luego de haberse atendido satisfactoriamente el requerimiento” (Servicio de Salud Metropolitano Sur Oriente, 2019:s.n.)

7 Los interesados en localizar más información respecto del tema pueden consultar varios libros y artículos de Roberto Campos Navarro, para este artículo en particular recomiendo el libro que aparece en la bibliografía.

8 Los dos testimonios son producto de un vídeo que se puede ver en el siguiente link: <https://www.youtube.com/watch?v=D70PzUlx8uA&t=16s>

todas las varitas de la costilla y le hacemos así ve, (da golpes a lo largo de la columna vertebral con las manos) de allí le jalamos los pellejitos y todos los pellejitos le truenan” (Comadrona de Jumaytepeque, junio 2007).

“Es que aquí se le hacen unas mazorquitas de chibolitas (señala el brazo de la niña), y esas hay que aflojarlas así, (soba los brazos) para darles el purgante mañana, sobándole para que le caiga el empacho. Luego comienza el masaje en las piernas de la niña. Acuesta a la niña en la cama boca abajo y le dice que se afloje, (toma con las manos la musculatura arriba de la columna vertebral y dice) y aquí les truena el pellejito cuando les desprende, cuando están empachados truena, ahora cuando no, no. Así se les hace” (Curandera de empacho Aldea Periquera, junio 2007).

Las dos mujeres de los testimonios no se conocen y viven a una distancia de por lo menos 80 kilómetros. Sin embargo, ambas utilizan y explican la misma forma para curar el empacho.

En la memoria colectiva de los pueblos existen formas de cura que incluyen técnicas, plantas medicinales y remedios caseros, sapiencias utilizadas por algunos miembros de la comunidad. El manejo de dichos conocimientos y prácticas posiciona a una comadrona por encima de cualquier mujer de la comunidad y la coloca en una situación diferenciada: “de empoderamiento”.

En ese sentido todos los comunitarios saben que una comadrona es una persona autorizada para caminar sola durante la madrugada, debido a que atiende muchos partos, los comunitarios generalmente le tienen una reverencia de respeto. En una ocasión al subirme a un microbús para moverme en Rabinal, me acompañaba una comadrona, el cobrador de los pasajes cuando se percató de quién era, no dejó que pagara su pasaje.

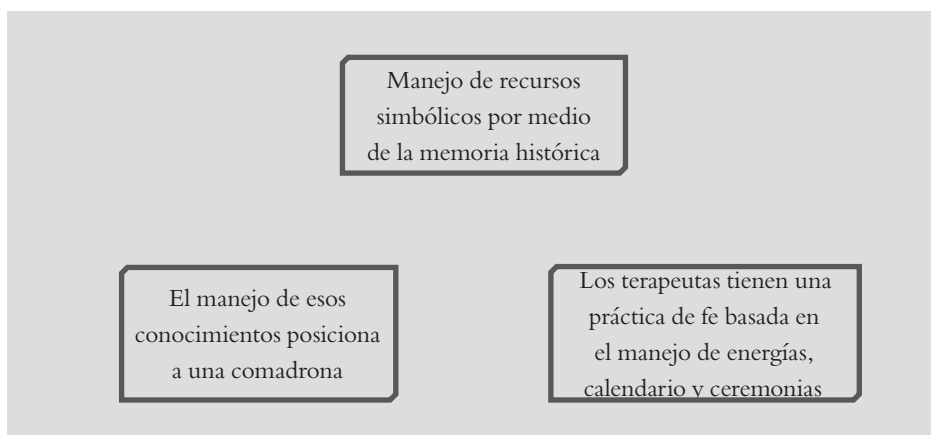
La mayoría de las comadronas tienen una práctica de la fe basada en el manejo de energías, la práctica de alguna religión católica, evangélica, etc. Muchas comadronas también se han formado como *Aj’qij’*, motivo por el cual tienen un manejo del calendario *Cholquij*, este guía los ritos ceremoniales que se asocian con los días sagrados.

“Tal vez aprendí un poco de cosas con cada Aj’quij’, el finado Shon de Chichicastenango y el fallecido Martín de Xela, quienes platicaron conmigo, después encontré el camino con mi vocación que tengo ahora” (Comadrona y Aj’qij’ de Chinique, marzo 2022).

Las comadronas también manejan conocimientos sobre medicamentos, primeros auxilios recibidos en capacitaciones proporcionadas por instituciones de salud del Estado, pero también asisten a talleres, bajo la responsabilidad de organizaciones no gubernamentales, en donde les orientan sobre diversos temas como plantas medicinales, elaboración de pomadas, etc. Ese acceso a la información les da una jerarquía de poder.

Las comadronas manejan conocimientos respecto de tres grandes esferas: poder, salud y recursos simbólicos, como se explica en el diagrama siguiente. Esta intersección de los conocimientos en las tres esferas, se manifiestan en el rol que tienen los terapeutas tradicionales en las comunidades y a la vez la comunidad avala dicha representación. Esto se debe a que las comadronas forman parte de la organización comunitaria en el sentido que son mujeres líderes, no sólo porque manejan conocimientos sobre terapias, plantas medicinales y remedios caseros sino porque la comunidad le otorga ese rol en el momento en que ellas aceptan su vocación.

Diagrama 1
Trilogía Poder/Salud/Recursos Simbólicos



Fuente: elaboración de la autora.



Los dos apartados titulados: *El cargo de comadrona* y *El triple rol de una comadrona*, evidencian bienes intangibles que están relacionados con el cargo y el rol de las comadronas en todas las comunidades guatemaltecas. El siguiente apartado presenta evidencias gráficas tanto de bienes tangibles como intangibles relacionados con las comadronas.

La comadrona y el uso de algunos bienes tangibles e intangibles

En el área mesoamericana desde hace más de 1000 años, según

evidencia arqueológica, los partos se han atendido en cuclillas. Para la atención y los cuidados de la madre antes, durante y después de los nacimientos se tiene evidencia de diversas prácticas.

Cada una de estas relacionada con conocimientos ancestrales. Por ejemplo, para el uso del *tuj* o temazcal se tienen saberes ancestrales respecto de cómo se hace la construcción del mismo. En las fotografías siguientes se presenta el proceso de construcción.



Fotografía 1⁹. Mezcla adecuada de lodo y pino.



Fotografía 2. Elaboración de los adobes.

9 Todas las fotografías fueron tomadas en el área de salud del IDEIPI durante el trabajo de campo de varias investigaciones. En el caso de que las fotografías no sean de esa fuente, se especifica de dónde fueron tomadas.



Fotografía 3. Construcción del temazcal



Fotografía 4. Detalles de la entrada y alimentador del fuego



Fotografía 5^o El temazcal ya construido

Una vez finalizada la construcción del temazcal se hace una ceremonia de inauguración. Se pronuncia una oración que se hace a los 13 guardianes o dueños del tuj. Se ha localizado la siguiente oración:

“Abuela del sol
 Protector de la noche
 Abuela luna
 Protector de la tierra
 Protector del agua
 Protector del fuego
 Protector del aire
 Protector del bosque

Protector de las piedras
 Protector de las plantas medicinales
 Abuela del temazcal
 Abuela del recién nacido
 Abuela de la curandera
 Pedimos el favor a ustedes
 Ayúdennos mírennos
 Curen a los pacientes
 No nos dejen solos
 Gracias por su ayuda *Ajaw*
 Reciben esta luz
 Reciben un poco de agua
 Y un poco de *uk’ux ja’*
 Gracias a ustedes

Madres mayores” (Chávez, 2007:52).

¹⁰ Tomada del sitio web de médicos descalzos: <https://sites.google.com/site/medicosdescalzoschinique/clinica-integral>

Una vez terminado y bendecido el *tuj*, el baño de vapor se utiliza para las prácticas siguientes: descompostura/*bena'q pamaj*, cuajo, *k'ixwi* o marasmo, dolor de cuerpo y cansancio, reumatismo, enfermedades respiratorias, edema del embarazo *spöj o sipoj*, enfermedades de la mujer.

El ojo, o “mal de ojo” es otro padecimiento tratado por las comadronas. La causa del trastorno se debe a que el equilibrio se ve alterado por una condición “caliente”. Algunos procesos o características que se consideran “calientes” son las siguientes: las personas que han tomado bebidas alcohólicas (ebrios, engomados), las mujeres que están menstruando, las mujeres que están embarazadas y determinadas características personales: mirada penetrante, ojos claros, etc. También se consideran “calientes” todas las personas que tienen un contacto directo con el sol (personas sudadas o que caminan debajo de un fuerte sol, etc).

La forma de curar el mal de ojo se basa en la restauración del equilibrio perdido por el exceso de calor, estos son conocimientos que se han socializado en todos los conjuntos sociales, razón por la cual

no son competencia exclusiva de las comadronas, pero las madres suelen recurrir a ellas para su tratamiento.

Son varios los síntomas que presentan los niños ojeados, algunos de ellos presentan diarrea o “asientos”, otros lloran mucho y están demasiado “berrinchudos”, pero la señal indicadora que se asocia con el mal es la aparición de fiebre, ya que esta resulta de la alteración de la dualidad frío-caliente. La fiebre sumada con los signos anteriores determina el diagnóstico.

Lo “caliente” afecta directamente la cabeza y el estómago, son las partes del cuerpo que se caracterizan por estar “calientes”, “afiebradas” o con “temperatura”, sin embargo, otras partes del cuerpo del niño están frías: pies, manos y piernas. Parte del tratamiento consiste en restaurar el equilibrio en el cuerpo del niño enfermo proporcionando plantas medicinales frescas¹¹ y medicamentos frescos¹².

¹¹ Algunas de las plantas que se consideran frescas son: Chilca (*Eupatorium chilca*), ruda (*Ruta chalepensis*), apazín (*Petiveira alliacea*), hoja de naranja (*Citrus aurantium*), hoja de limón (*Citrus aurantifolia*), hoja de mango (*Mangifera indica*), hoja de jocote (*Spondias purpurea*) y otras.

¹² Los medicamentos que se consideran “frescos”, son los de venta popular como el alka seltzer, sal de uvas, etc.



Fotografía 6. La comadrona selecciona los medicamentos frescos: sal de uvas, alka seltzer, etc.



Fotografía 7. La comadrona pasa siete montes frescos.

El uso del huevo es indispensable para el tratamiento. El huevo y las plantas son pasadas por todo el cuerpo,¹³ después el huevo se quiebra y se coloca en un vaso con agua.

Las comadronas explican la necesidad de que el niño expulse la molesta flema que tiene por dentro, para poder eliminarla se prepara un remedio casero a base de diversos medicamentos comprados en tiendas o farmacias (Alka-Seltzer, Sal Andrews, Sal de Uvas (Picot), Bebetina, Aspirina para niños, Desenfriolito, Tabcín para niños, Mejoral para niños, etc). Las comadronas toman un pedazo pequeño de cada uno de los medicamentos y los mezclan, ese preparado o remedio se lo dan al niño para lograr el vómito y así liberar al niño de la molesta flema. La eficacia no está en utilizar siempre los mismos medicamentos, sino en lograr que el niño vomite y se libere de la flema.¹⁴

Las comadronas recurrieron a la dualidad frío-caliente para explicar que el tratamiento de la enfermedad consiste en contrarrestar ese equilibrio roto, el “ojo” es una enfermedad “caliente” por ello se debe curar con un “remedio fresco” que contrarreste la fiebre en la cabeza y en el estómago. Es por eso que se utilizan el Alka Seltzer o la “Sal de Uvas” (Picot), los cuales son medicamentos que se clasifica como “frescos”; además de los siete montes que se utilizan y que se consideran frías o frescas.

En este apartado se han presentado en forma detalla dos prácticas: el uso del *tuj* o temascal, y el tratamiento del ojo o “mal de ojo”, con la intención de ejemplificar todos los conocimientos que maneja una comadrona, a estas dos prácticas se le pueden sumar otros padecimientos como: el empacho, alboroto de lombrices, caída de la mollera o barrillas, caída del cuajo, descompostura o *benaq’ pamaj*. el susto o xibiriquil y otras dolencias. Debido a la limitación del espacio solamente se han seleccionado estas dos prácticas.

¹³ Se debe tener el cuidado necesario para no quebrar el huevo, mientras se pasa con las plantas por todo el cuerpo.

¹⁴ La lógica del vómito se relaciona con la sintomatología de las Infecciones Respiratorias Agudas ya que la obstrucción de las vías respiratorias es muy común y la liberación de las vías respiratorias se consiguen con el vómito, por ésta razón el tratamiento aplicado por la comadrona es efectivo al menos momentáneamente.

La memoria colectiva de las comadronas y los bienes tangibles e intangibles

A lo largo de este documento se presentaron de manera escueta algunos de los conocimientos ancestrales que manejan las comadronas en Guatemala, en este apartado final se hace una reflexión sobre la importancia que tienen estas

mujeres en la memoria colectiva de las comunidades guatemaltecas.

Cada una de las áreas de salud del país posee información sobre la disponibilidad de comadronas que hay en cada uno de los departamentos. A continuación se presenta un cuadro elaborado por la Asociación Médicos Descalzos para el año 2016-2018 sobre la disponibilidad de comadronas.

Cuadro 1
Proporción de comadronas de los municipios de Quiché.



DATOS 2015	Población	Km²	% Población Indígena	No. Comadronas registradas	No. De Comadronas x Km²	No. De Personas x comadrona
Chimique	11197	41	82	65	1	172
Zacualpa	34626	336	95	152	2	228
San Andrés	27069	446	85	110	4	246
Chiché	30355	144	96	130	1	234
Canillá	15479	123	33	63	2	246
Chichicastenango	94116	400	92	220	2	428
Joyabaj	84672	304	90	302	1	280
Chicamán	35031	516	69	126	4	278
Cunen	39617	168	73	154	1	257
Santa Cruz	79397	128	83	208	1	382
San Antonio Ilotenango	21976	80	96	58	1	379
Sacapulas	49516	213	92	84	3	589

Fuente: Asociación Médicos Descalzos.



La disponibilidad de comadronas en el departamento de Quiché evidencia el éxito de una red de terapeutas tradicionales, que se ocupa de la atención con sus propios recursos ancestrales para el bienestar de sus comunidades.

De acuerdo con los datos existentes, las comunidades en Guatemala, tienen una gran fortaleza respecto de su organización comunitaria. De esa cuenta la población puede atenderse con sus propios curadores y desde sus propios conocimientos. Esto no quiere decir que sean autosuficientes, ya que necesitan de servicios de salud estatales.

Los datos presentados dan cuenta de la importancia que tiene el trabajo que las comadronas realizan en sus comunidades, pero también son de gran utilidad para el Ministerio de Salud en Guatemala.

La veracidad de sus terapias, remedios caseros y plantas medicinales ante los ojos “del método científico” aún deslegitiman su trabajo. Una población poco tolerante ignora que existen múltiples caminos para aliviar la sintomatología de los padecimientos.

La vigencia de sus conocimientos ancestrales se da en forma oral de generación en generación, el aporte de su quehacer diario está invisibilizado por las estadísticas oficiales de salud que no entienden el rol de empoderamiento que tienen estas mujeres ante los ojos de las comunidades.

En ese sentido no se trata de presentar una confrontación entre los saberes ancestrales de las comunidades frente a la medicina occidental, sino es necesario valorar todos estos conocimientos para que en Guatemala el Ministerio de Cultura y Deportes agregue al listado existente de los bienes intangibles toda la memoria colectiva referente al oficio de comadrona. Con la idea de que desaparezca el atropello de los derechos de las comadronas cuando son discriminadas en los hospitales nacionales, porque en el momento en que se recibe a una mujer parturienta existe un formulario en el cual se puede elegir la opción que dice: “manipulado por comadrona”. No puede haber indicador más discriminatorio, irrespetuoso y abusivo hacia el trabajo de las comadronas.

Es importante hacer una reflexión sobre los valiosos esfuerzos que tienen las más de 23,000 mujeres comadronas en Guatemala, para poder atender a sus vecinos/as de diversos males. Estas mujeres son reconocidas y respetadas

en sus comunidades, son parte del patrimonio cultural y su reconocimiento a su labor diario está en la sonrisa del niño que le llama abuelita, porque aún no siéndolo, se le nombra así para validar el respeto que se le tiene.

Bibliografía

- Asociación Médicos Descalzos (2012). “¿Yab’il xane K’oqil? ¿Enfermedades o Consecuencias? Seis psicopatologías identificadas y tratadas por los terapeutas Maya’ib’ K’iche’ib” . Guatemala:Cholsamaj.
- Bravo, Hiram (1990). *Las parteras rurales en México*, México: Academia Mexicana de Investigación en Demografía Médica.
- Campos, Roberto (2016). *El empacho en Centroamérica: una aproximación antropológica a una enfermedad popular*. Costa Rica: Universidad Estatal a Distancia.
- Chávez, Cristina (2007). *El uso del tuj*. Guatemala:Asociación Médicos Descalzos.
- Ministerio de Salud Pública y Asistencia Social (2015). *Política Nacional de Comadronas de los Cuatro Pueblos de Guatemala 2015-2025*. Guatemala: Ministerio de Salud Pública y Asistencia Social.
- (2017). *VI Encuesta Nacional de Salud Materno Infantil 2014-2015*. Guatemala: Ministerio de Salud Pública y Asistencia Social.
- Mosquera, María Teresa (2006) *Lógicas y racionalidades: entre comadronas y terapeutas tradicionales*. Guatemala: Serviprensa.
- Panadero, Silvia (2021). Patrimonio material e inmaterial: definición, diferencias y ejemplos. Recuperado de: <https://igeca.net/blog/389-patrimonio-material-e-inmaterial-definicion-diferencias-y-ejemplos>
- Sánchez, Liliana (2018). Herbolaria mexicana, patrimonio y cultura de los pueblos ancestrales. Recuperado de: <https://noticieros.televisa.com/ultimas-noticias/herbolaria-mexicana-patrimonio-y-cultura-pueblos-ancestrales/>
- Servicio de Salud Metropolitano Sur Oriente (2019). Protocolo Proceso Referencia y Contra-referencia en Red. Chile: MINSAL. Recuperado de: https://www.google.es/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwiUmfyI4_T9AhUQfTABHT95CwUQFnoECAoQAw&url=https%3A%2F%2Fwww.minsal.cl%2Fwp-content%2Fuploads%2F2016%2F09%2F9_NORMA-DE-REFERENCIA-Y-CONTRAREFERENCIA.pdf&usq=AOvVaw0KoSHUJ9qEKosqzbzOOu6Ry

Entre la ropa, el ocio y la pesca: reconfiguración territorial y memorias sobre el lago de Amatitlán en la finca El Carmen Guillén

Lucía del Carmen Pellecer González

Resumen: Las dinámicas de urbanización y reconfiguración territorial en los municipios circundantes a la ciudad de Guatemala son analizadas desde los cambios observados en las formas de vida de los pobladores de la finca El Carmen Guillén, municipio de San Miguel Petapa. La aproximación etnográfica a los usos del agua y la relación de los pobladores con el lago de Amatitlán ofrecen una mirada que nos sitúa en la transición de las prácticas, conocimientos y relaciones sociales que se construyen en torno a su historia en el territorio.

Palabras clave: Territorio, agua, pesca, lago de Amatitlán, San Miguel Petapa.

Abstract: The dynamics of urbanization and territorial reconfiguration in the municipalities surrounding Guatemala City are analyzed from the changes observed in the ways of life of the residents of the El Carmen Guillén farm, municipality of San Miguel Petapa. The ethnographic approach to the uses of water and the relationship of the residents with Lake Amatitlán offers a perspective that situates us in the transition of practices, knowledge, and social relations that are built around their history in the territory.

Keywords: Territory, Water, Fishing, Lake Amatitlán, San Miguel Petapa.

LICENCIADA EN ANTROPOLOGÍA POR LA ESCUELA DE HISTORIA DE LA UNIVERSIDAD DE SAN CARLOS DE GUATEMALA, USAC
Y MAESTRA EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL POR LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y
LETRAS DE LA BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA, BUAP.
PROFESORA TITULAR DE LA LICENCIATURA EN ANTROPOLOGÍA
EN LA ESCUELA DE HISTORIA, USAC.
CURSOSLUCIAPELLECECER@GMAIL.COM
FECHA DE RECEPCIÓN: 31 DE JULIO DE 2023
FECHA DE ACEPTACIÓN: 25 SEPTIEMBRE, 2023

Introducción

Los municipios ubicados en la región sur del departamento de Guatemala han mostrado un crecimiento demográfico acelerado en las últimas décadas, principalmente como consecuencia de su cercanía a la ciudad de Guatemala. Los estudios de crecimiento urbano se han enfocado en el análisis del espacio dominante; es decir, en identificar las dinámicas de los nuevos vecinos, refiriendo a estos nuevos sectores habitacionales como residencias dormitorio (haciendo alusión a su función de descanso en el marco de la reproducción social de la fuerza laboral que se moviliza diariamente hacia la capital). Estos enfoques, sin embargo, han olvidado o dejado de lado el estudio del espacio dominado o espacio vivido, entendido como aquel que explora el trastocamiento de las formas de vida tradicionales de aquellos vecinos que ya vivían en estos municipios. A un caso puntual nos referimos en este escrito que surge como resultado del trabajo con los rancheros¹ de la antigua

finca El Carmen Guillén, situada en la frontera suroeste del municipio de San Miguel Petapa con el de Villa Nueva.

Para ello, es importante ubicarnos en la dimensión territorial de San Miguel Petapa. Históricamente, este municipio facilitó el abastecimiento de provisiones a las ciudades españolas y criollas durante el período colonial. Su ubicación cercana a las fuentes de agua, principalmente ríos y al lago de Amatitlán, permitieron un desarrollo agrícola que facilitó dicha labor. Al constituirse en un pueblo de indios no encomendado gozó de ciertas libertades y características especiales que facilitaron espacios de encuentro intercultural entre sus habitantes. Asimismo, esta particularidad, permitió que pobladores de diferentes pertenencias étnicas se asentaran en la región; entre ellos, varios hacendados que tuvieron menor o mayor protagonismo en la zona. Lo cierto es que la finca El Carmen Guillén posee una historia de larga data que se extiende hasta el presente y que permite identificar rastros de las formas de vida construidas por sus habitantes.

¹ La mayoría de pobladores de lo que hoy se conoce como La Ranchería, ya no trabaja en la finca El Carmen Guillén. Sin embargo, los ex trabajadores entrevistados siguen reconociéndose como rancheros en la actualidad y podría decirse que el término se convirtió en un gentilicio de ese pequeño territorio.

Es en este último aspecto en el que nos interesa fijar la mirada. La búsqueda por la comprensión histórica y presente de las dinámicas de apropiación del territorio vivido, desde la experiencia y la sedimentación histórica, que ha permitido a estos pobladores tejer lazos de pertenencia, identificación y conocimiento sobre ese espacio que les permite la reproducción de la vida, aún a pesar de las limitaciones materiales y de la marginación múltiple a través de diferentes formas de despojo.

El presente artículo se centra en analizar las formas de hacer en torno a los usos domésticos del agua y la actividad pesquera en el lago de Amatitlán, entendiendo “el hacer” como forma de apropiación del territorio y de resistencia que permite la supervivencia de los rancheros de El Carmen Guillén frente a lo que teóricamente denominamos como *espacio dominante*. Para ello, nuestra narración se asemeja a un péndulo, que oscila y transita de pasado a presente y viceversa.

La metodología utilizada se cimentó en el uso del método etnográfico, para lo cual se contó

con acercamientos a familias que habitan o habitaron en La Ranchería. Dicho trabajo fue desarrollado en diferentes momentos a lo largo del año 2018, desde los meses de febrero a octubre aproximadamente. El trabajo de campo consistió en la realización de entrevistas a los pobladores, conversaciones informales y acompañamiento a jornadas de pesca en las playas de Lavaderos y Playa de Oro, ambas situadas en la ribera del Lago de Amatitlán en jurisdicción de San Miguel Petapa. Se contó también con una entrevista realizada en 2016 por Rafael Castillo a una ranchera que aún vive en La Ranchería. Asimismo, se realizó una indagación histórica a partir de fuentes bibliográficas y algunas documentales, para comprender la configuración territorial del municipio y la conformación de la figura territorial de la finca, entendida como unidad productiva y reproductiva de formas de vida de la población ahí asentada. Por último, se realizó un mapeo del área circundante a la finca y se revisó información de la historia reciente para comprender la reconfiguración territorial con la urbanización de proyectos habitacionales y centros

comerciales. Para esto último, la metodología se sustentó en la construcción de cartografías que evidencian dicho proceso de reconfiguración, al tiempo que recuperan las lógicas de uso del espacio, a través de los testimonios que guardan en su memoria las personas entrevistadas. La sistematización de la información se realizó durante el primer semestre de 2019 y las cartografías se elaboraron en 2020.

el lago de Amatlán, al norte con la Calle Real de Villa Nueva, al occidente con Villa Nueva y al este, con el casco urbano de San Miguel Petapa. La fotografía 1 muestra la imagen satelital del territorio antes descrito y sobre esta hemos trazado un polígono con la extensión aproximada de la finca hacia 1970. La delimitación del polígono refleja la espacialidad presente en la memoria y relatos de los rancheros.

Configuración territorial de las haciendas, labores y estancias: La finca El Carmen Guillén

La finca El Carmen Guillén, como la conocen los pobladores de San Miguel Petapa, está situada en la frontera suroccidente de dicho municipio.² Colinda al sur con

2 El expediente 2692-2017 de la Corte de Constitucionalidad resolvió la disputa territorial por la potestad jurisdiccional de dos desmembraciones de la finca original que fueron inscritas en Villa Nueva, cuando lo correcto era que se inscribiesen en San Miguel Petapa. Por un largo período, las dos corporaciones municipales estuvieron en desacuerdo y varios proyectos habitacionales tributaban en Villa Nueva. A inicios de 2021 se diligenciaron las notificaciones a los vecinos para concluir el trámite legal y oficializar la pertenencia a San Miguel Petapa.

Fotografía 1
Imagen satelital extensión aproximada de la finca El Carmen Guillén hacia 1970



Fuente: Google Earth, con información coremática recopilada por la autora.

En la actualidad se le conoce como finca, pero en los documentos de archivo identificados en otras investigaciones se le señala como “hacienda”, “estancia” o “labor” junto a otras de la región (González González, 2006; Pompejano, 2009). Daniele Pompejano relata el proceso expansivo de las haciendas³ desde finales del siglo XVIII y principios del XIX:

La ofensiva sobre las tierras la encabezaban distintos ganaderos: los Barillas, los Bárcenas, *los Guillén*, los Salazar y, naturalmente, los Arrivillaga. Repetidas veces las autoridades del pueblo [de Petapa] resisten a las presiones. Es cierto que unas tierras habían sido dadas en arriendo en la última parte del siglo anterior y en los primeros años de 1800. Pero con motivo del último arriendo las autoridades del pueblo lamentaban que este hubiera sido concedido sin consultar

³ En su investigación el autor menciona que las haciendas de Petapa se convirtieron en unidades socio residenciales.



a los principales. Solamente a causa de la urgente necesidad de recursos aprobaban ahora el arriendo de algunas parcelas sólo para uso agrícola y no de pastoreo (Pompejano, 2009: 354, mis cursivas).

Estas disputas por el territorio cercano al lago continuaron durante buena parte del siglo XIX, en las que cada vez las autoridades indígenas de Petapa tenían menor control sobre su propiedad –pues los terrenos se habían definido como baldíos– y las decisiones eran tuteladas desde las instituciones de la nueva república y las élites ladinas de Villa Nueva, encabezadas por hacendados. Es posible que la finca El Carmen Guillén tuviese una extensión menor y que la misma se hubiese incrementado a partir de las disputas y formas de arriendo informal del “ejido y de las tierras de la laguna” (Pompejano, 2009: 353-355) que describe el autor, pues como se observa en la figura 1, El Carmen Guillén se extiende hasta llegar al lago.

viviendas de un piso y 57 de pajiza. Asimismo, se indica que contaba con 312 habitantes, de los cuales 277 eran ladinos⁴ y 35 indígenas, sin referir el grupo étnico (Censo de la República de Guatemala. Departamentos de Amatlán, Escuintla y Sacatepéquez, 1880: 27). Por su parte, el *Diccionario Geográfico Nacional* compilado por Francis Gall señala los primeros registros de la existencia de la finca hacia el último tercio del siglo XVIII cuando pertenecía a la jurisdicción de la parroquia de San Miguel Petapa; sin embargo, presenta datos demográficos errados, pues refiere como fuente al Censo de Población de 1880 –mismo que recién citamos– e indica que en dicho documento se menciona una estancia de tres caballerías que producía café, maíz y frijol y que posee 98 habitantes (Gall, 1976: 359). Los datos del referido censo son los que ya apuntamos por lo que la información de Gall resulta imprecisa. Quizás se trate de una confusión del compilador quien

Hacia 1880, se clasifica a Guillén como una aldea urbana de San Miguel Petapa; para este entonces se señalaba que contaba con seis

4 Pompejano advierte la expansión de la población ladina en San Miguel Petapa desde el siglo XVII, proceso que continuó acentuándose con la inundación del pueblo en 1762, tras la que el pueblo se escinde en dos: Petapa, para los indígenas; y Villa Nueva de la Concepción, para españoles y ladinos. Aun así, el proceso de aculturación –como lo denomina el autor– se sigue profundizando en San Miguel Petapa. Por ello, no es extraño que hacia 1880 la población asentada en la hacienda Guillén se identificase mayoritariamente como ladina.

probablemente citaba un primer censo levantado por las autoridades eclesiásticas a finales del siglo XVIII.

El censo de 1880 resulta fundamental para nuestro análisis pues es el primer registro oficial que identifica la cantidad de pobladores que habitaban en la ranchería de la finca y nos permite rastrear el establecimiento permanente de estos pobladores, en su calidad de trabajadores, pero también de habitantes de la finca. Es importante notar que el vocablo ranchería refiere a una denominación genérica para definir el espacio en donde se asentaban los trabajadores permanentes o mozos colonos de las haciendas o fincas⁵. No obstante, la ranchería constituye una forma socioespacial que cobra significado en la medida en que es habitada y dotada de significados culturales y sociales por sus habitantes, en este caso denominados rancheros, como se verá a continuación.

No hemos encontrado datos específicos sobre El Carmen Guillén que revelen información durante la primera mitad del siglo XX, puesto que el archivo de la finca fue destruido

recientemente, según informó el actual administrador (conversación informal, 2018). No obstante, hacia 1973, El Carmen Guillén contaba con una extensión de 9 caballerías —anteriormente poseía 14—; además se mencionan dos lotificaciones habitacionales que aún existen en la actualidad y que formaron parte del territorio de la unidad productiva: Jardines de la Virgen y Nueva Primavera (López Araujo, 1974: 4).

De las fuentes citadas también se deducen los cambios en la vocación de la finca. Inicialmente, más enfocados en lo agrícola: maíz, frijol y café (Gall, 1976); posteriormente en la ganadería; y ya en el siglo XX, se orienta a productos de exportación como el tabaco y el café (López Araujo, 1974).

La memoria de los rancheros con mayor edad da cuenta de la siembra de tabaco y café como cultivos principales desde la década de 1960; además, hortalizas y milpa. También afirman que se criaba ganado. Para este período la finca pertenecía a la familia Herrera⁶. La finca cuenta

5 Estudios referidos al análisis de las rancherías pueden encontrarse en: Herrera Ruiz, 2000 y Pérez González, 2020.

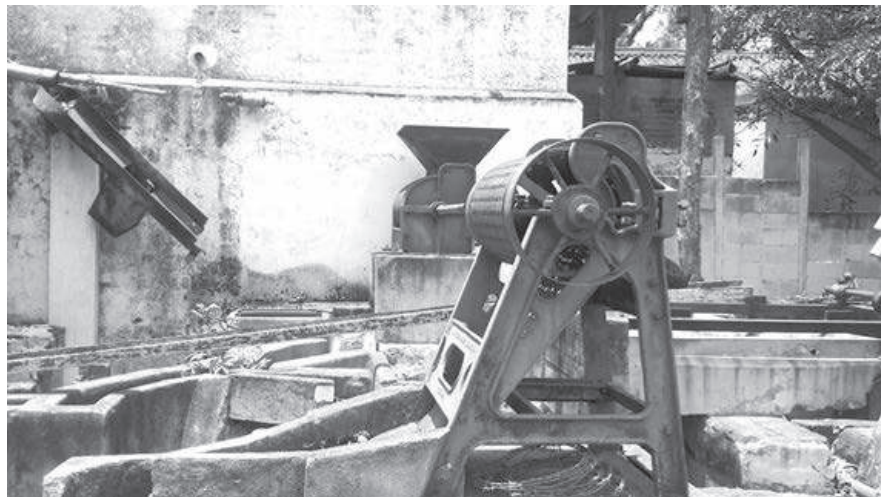
6 De acuerdo con los archivos del Registro de la Propiedad Inmueble, la familia Herrera se hizo de esta y otras fincas desde 1889, año en que don Leonardo y don Juan Esteban Herrera la compraron a don Salvador Urruela y don José Vega. Años después, desde 1895 hasta 1903, la finca tuvo varios dueños: Sociedad Ramón Aguirre y Cía, Furrer

con restos de la infraestructura necesaria para el lavado del café y con hornos para el procesamiento del tabaco que posteriormente era vendido a la Tabacalera Nacional. Las fotografías 2 y 3, muestran restos de dicha infraestructura en desuso y su adaptación actual

para funcionar como tanques y cuartos de bombas que distribuyen agua potable a la Ranchería y a los proyectos habitacionales recientes, construidos a inicios de los 2000. La fotografía 4 muestra una de las paredes de los antiguos hornos para procesar el tabaco, que actualmente son utilizados como viviendas.



Fotografía 2. Restos de maquinaria e instalaciones para el lavado de café, finca El Carmen Guillén. (Lucía Pellecer, 30 de julio de 2018).



Fotografía 3. Restos de maquinaria e instalaciones para el lavado de café, finca El Carmen Guillén (Lucía Pellecer, 30 de julio de 2018).



Figura 4. Fotografía de muro de uno de los hornos de tabaco, finca El Carmen Guillén (Lucía Pellecer, 24 de agosto de 2018)

De acuerdo con los rancheros, para la década de 1960, el dueño de la finca era don Miguel Herrera Barillas⁷ quien junto a su esposa e hijos vivía en esta unidad productiva, pese a contar con otras propiedades. Don Miguel se encargaba de dar seguimiento a todas las labores productivas de la finca y fue el responsable de introducir la infraestructura necesaria para extraer agua del lago, así como de habilitar los pasos de servidumbre para la instalación y conexión del tendido eléctrico en la década de 1970. Los rancheros lo recuerdan con cariño y rememoran esa época —en que estaba a cargo de la finca— como de bonanza. Don Narciso Marroquín compartía lo siguiente:

“... yo todavía gocé mucho de esa finca, porque póngale que ahora ya no se come usted un buen quilete o bleado, como le decimos, bastantes hierbas, porque ahora solo es, casi no tiene nada de vitaminas más que

todo. (...) Nos echábamos buenos desayunos ahí mire, cuando desayunábamos ahí pasaba una señora vendiendo pescado o nosotros llevábamos comida vaa. Aunque sean frijolitos con quesito pero felices” (Entrevista a Narciso Marroquín, 4 de agosto de 2018).

Tras la muerte de don Miguel, sus hijos heredaron la finca, pero esta empezó a fragmentarse entre ellos. Aparentemente, uno de ellos desarrolló un mayor liderazgo: don Miguelay —tal como ellos lo nombran— quien también falleció. Más recientemente, los nietos de don Miguel y doña Blanca han continuado el proceso de herencia y fragmentación de la finca, pero al no vivir en ella, carecen de la proximidad del territorio vivido que solo la experiencia puede proporcionar. Esta generación de los Herrera cuenta con formación universitaria y ha innovado en el empresariado guatemalteco, con lo que la finca ha pasado a un segundo plano, vendiéndose fracciones de sus tierras a diferentes personas y corporaciones.

7 Hacia 1941, doña Rosaura Barillas viuda de Herrera entrega la propiedad de la finca a sus hijos, María Elvira y Miguel Herrera Barillas, siendo este último quien se constituye en propietario único en 1968 (Finca 324, folio 425, Libro 21 antiguo de Guatemala y Amatitlán).



En la actualidad, la tenencia de la tierra se encuentra fragmentada entre los diferentes herederos y las pequeñas secciones de la finca que aún se dedican al cultivo de café, las municipalidades de San Miguel Petapa y Villa Nueva, nuevos productores agrícolas, el Mayan Golf y una vasta oferta de proyectos habitacionales.

En medio de este conjunto de nuevos y viejos actores, se encuentra la Ranchería, con un aproximado de 60 viviendas que pertenecen a los antiguos mozos colonos de la finca y sus descendientes. A inicios de los 2000, los trabajadores fueron indemnizados con la propiedad de los terrenos que ocupaban y con cierta cantidad de dinero, cuyo monto no se especificó (Entrevista etnográfica a don Reginaldo Ovando, 18 de agosto de 2018). Sin embargo, algunas familias no contaron con ese beneficio, pues los mozos “originales” ya habían fallecido al momento de extenderse la indemnización y solamente el jefe de familia era considerado como colono trabajador. En estos últimos casos, las familias continúan

viviendo en la Ranchería, pero no poseen la propiedad del lugar en que viven, con lo que se perciben inseguros al no tener certidumbre de su lugar de residencia. Sin embargo, tanto los residentes actuales, como quienes ya no residen ahí, pero que tuvieron una relación directa con el trabajo agrícola de la finca, se consideran a sí mismos como rancheros, elemento identitario que recuperamos a lo largo de este escrito.

El Carmen Guillén sigue siendo un toponímico que refiere a la extensión que anteriormente ocupaba la finca —hacia 1970— en el imaginario de los rancheros. La confluencia de nuevos vecinos y la constante urbanización continúan modificando el paisaje, el ritmo y las dinámicas sociales de sus pobladores. Los nuevos vecinos imponen nuevas formas de construir el territorio y los moradores con más tiempo, combinan lo antiguo con lo novedoso, modificando los flujos de su espacialidad. En estas intersecciones se sitúan las prácticas de la pesca y del uso de agua del lago de Amatitlán.



El agua en la vida cotidiana de los rancheros y rancheras: entre la ropa, el ocio y la pesca

El lago de Amatitlán cuenta con una larga historia de pesca, convirtiéndose en un elemento de disputa desde la época colonial: ¿quién puede pescar en el lago?, se pregunta Pompejano (2009) en su libro sobre Petapa. Y es que la pesca, a pesar de ser una de las principales actividades para el aprovechamiento del lago, pareciera que pocas veces constituyó una actividad de dedicación completa. Para el caso de los rancheros de El Carmen Guillén se trataba más bien de una tarea complementaria, que se dibujaba entre la economía de subsistencia, la economía en pequeña escala y el placer.

“Mi mamá iba mucho a lavar ahí (...) de Guillén para allá iban a lavar [a la orilla del lago de Amatitlán], yo tenía póngale unos 10, 12 años, y aunque no me crea ellos ponían un costal con unos pedazos de palo y les tiraban tortilla, y ahí entraba el pescado a comer.

Agarraban hasta unas quince, veinte mojarras, de una negra” (Entrevista a Narciso Marroquín, 4 de agosto de 2018).

El extracto anterior puede ser el hilo conductor que da cuenta de la importancia que el lago de Amatitlán tenía para los habitantes de La Ranchería de la finca El Carmen Guillén. Las primeras incursiones con el lago que tuvieron todas las personas que entrevistamos se asociaron a su niñez y a algún momento en que acompañaron a sus madres a lavar la ropa; de ahí que este paraje es conocido por los rancheros como “Lavaderos”. Doña Leonarda Ovando (doña Naya), recuerda que habían 15 o 18 piedras de laja de más de 1.50 metros de ancho que eran utilizadas por las mujeres rancheras para lavar la ropa de sus respectivas familias (entrevista a Leonarda Ovando, 14 de septiembre de 2018).

Hasta hace aproximadamente veinte años, la necesidad de bajar al lago obedecía a que no se contaba con suficiente agua para realizar las labores de lavado en las humildes casas de los rancheros. Las viviendas, según nos narran, eran

muy sencillas: de caña y adobe, no tenían baño, se sentaban en trozos de madera porque no contaban con sillas, las camas eran hechas con horcones de madera y los colchones eran de caña de castilla y petate. Aun en la actualidad pueden verse pequeñas paredes construidas con piedra que no sobrepasan los 0.70 metros de altura; la parte de arriba seguramente era construida con caña, de pajiza, tal como señalaba el censo de 1880. Hay algunas otras viviendas que sí están enteramente construidas de adobe, una de ellas es la antigua escuela de la finca (Fotografía 5).

La precariedad en las viviendas también se vivía en el acceso al agua, pues doña Naya recuerda que su familia tenía tres botes y tinajas con los que acarreaban agua del lago que era usada para la cocina. Sobre esto ella dice “¿y quién se enfermaba entonces? Nadie”, refiriéndose a la contaminación del lago tan conocida hoy en día⁸.

En la finca había una pila y dos chorros, pero no era suficiente para todos los rancheros, motivo por el cual las mujeres bajaban al lago a lavar su ropa y acarreaban agua para sus viviendas.

8 El lago de Amatitlán recibe el agua del río Villalobos, así como de otros cauces de menor afluencia, que a su vez son receptores de aguas servidas domésticas e industriales de los municipios que conforman la cuenca del lago. Desde la década de 1960 se iniciaron estudios esporádicos sobre la contaminación y composición de las aguas del lago; sin embargo, en 2021 aún se está lejos de encontrar una solución estructural e integral que desacelere el proceso de envejecimiento prematuro

del lago causado por las actividades humanas. El lago ha sido clasificado como hipereutrófico (Romero Oliva, López Xalí, Aguilar, & Santos, 2019); con lo que la proliferación de algas limita el desarrollo de la vida acuática y las consecuentes posibilidades del uso de sus aguas para fines domésticos y de pesca. Debido a lo anterior, existe una imagen instalada de forma generalizada que refiere al lago de Amatitlán como un lago contaminado y perdido; muchas personas creerían que es imposible que aún se practique la pesca en este lago.



Fotografía 5. Antigua escuela de la finca El Carmen Guillén (Lucía Pellecer, 24 de agosto de 2018).

Aquella labor, que concernía únicamente a las mujeres, tomaba largos períodos de tiempo, por lo que el cuidado de los hijos mayores de 10 años se llevaba a cabo acompañando a sus madres a realizar el lavado. “Nosotros nos íbamos como a las siete, regresábamos como a las cuatro o las tres y media. Un *bañón* así pero grandísimo. Mi papá nos iba a encontrar, subíamos la cuesta con la lengua de fuera” (Entrevista a Leonarda Ovando, 14 de septiembre de 2018). Así, una actividad cotidiana, que consistía en

transitar entre los cafetales y bajar una cuesta hasta llegar a la ribera del lago, les permitía aprovechar sus frutos: peces y cangrejos.

El área de lavado cobraba entonces importancia como un espacio apropiado o vivido (Lefebvre, 1974), principalmente por las mujeres, quienes se encontraban en este lugar en grupos de 20 a 25, pues como recuerda doña Naya, todos los días bajaba gente. Una de las tareas era la recolección de jaboncillo, un fruto verde que era utilizado para el

lavado de la ropa y que se mezclaba con hojas del arbusto conocido como huele de noche. Los árboles de jaboncillo crecían de forma silvestre en las orillas del lago, y el huele de noche se conseguía en los alrededores de la finca. Estos dos ingredientes se combinaban con un poco de jabón “Aurora”, en pequeñas cantidades, pues no tenían dinero para comprarlo en vastedad; posteriormente la ropa limpia se extendía sobre el llano cercano al cuarto de bombas de extracción de agua para que se secase (Entrevista a Leonarda Ovando, 14 de septiembre de 2018).

Debido a las largas jornadas dedicadas a estas actividades, las mujeres llevaban sal, tomate y cebolla a la orilla del lago y cerca del medio día cocinaban algunos peces en el fuego que encendía el rancho responsable de bombear el agua hacia el casco de la finca⁹. En los relatos de doña Naya constantemente mencionaba la frase “Quiere ganas la vida”; sin embargo, recuerda con

nostalgia esos años en la finca, pues siempre había comida, aunque no se contara con el dinero para comprarla (Entrevista a Leonarda Ovando, 14 de septiembre de 2018). Esto evoca el valor de uso de los bienes que poseía la finca para la reproducción de la vida y la forma en que era experimentado el espacio por los rancheros y rancheras.

De tal cuenta que, aunque la pesca en El Carmen Guillén es una actividad más bien asociada a los hombres, lo cierto es que las mujeres también pescaban para su consumo propio a partir de la aplicación de técnicas particulares mientras realizaban las tareas del lavado de ropa, como se recoge en las narraciones de don Narciso Marroquín antes referidas.

Podríamos afirmar que la primera playa que todos los pescadores de la finca conocieron es Lavaderos, también conocida como “bebederos”, pues antiguamente también era el lugar para que el ganado abrevara del lago. En esta playa se encontraban las piedras de laja utilizadas como lavaderos, el nacimiento de agua, el cuarto de máquinas del sistema hidráulico de la finca y un pequeño malecón construido por los rancheros. Hoy

9 En la orilla del lago se identificó un nacimiento de agua que fue aprovechado por los finqueros para instalar un cuarto de bombas para distribuir el agua hacia el casco urbano de la unidad productiva y facilitar las labores de beneficio húmedo del café. De este aprovechamiento de agua da cuenta también la historia registral de la finca (Finca 324, folio 425, Libro 21 antiguo de Guatemala y Amatitlán).

en día las piedras de laja ya no se encuentran, y tanto la infraestructura de extracción de agua como el malecón, se encuentran en ruinas.

Aun así, el lugar sigue siendo visitado y frecuentado por varios pescadores de la zona (ver fotografía 6).



Fotografía 6. Playa, lavaderos o bebederos, finca El Carmen Guillén (Kevin Mérida, 24 de agosto de 2018).

En este lugar, las mujeres utilizaban una técnica singular para pescar. Colocaban algunas piedras en un canasto de mimbre, o bien, en un costal que mantenían abierto con palos de madera colocados en forma de cruz; cualquiera de estos dos contenedores se sumergía en las orillas del lago y dentro del mismo,

se colocaban algunos pedazos de tortilla o de masa de maíz. Cuando el costal o canasto tenía peces dentro, las mujeres lo sacaban. De esta manera conseguían peces para su almuerzo sin descuidar las labores de lavado (Entrevista a Narciso Marroquín, 4 de agosto de 2018).

Las técnicas utilizadas por los hombres requieren más dedicación. Don Narciso menciona tres formas de pesca que ellos utilizan: atarraya, arpón y caña con anzuelo. De esas tres, a él en lo particular le gusta pescar con caña o “anzueliado”. Relata que la caña debe ser de carrizo y no de castilla, pues es más resistente y aguanta pescados de hasta 7 libras de peso. Este tipo de caña se conseguía también en las orillas del lago, en el tramo que actualmente ocupa el Mayan Golf (conversación informal con Narciso Marroquín, 24 de agosto de 2018).

La pesca con caña requiere de carnada. Para ello, se utilizan lombrices de tierra. Don Narciso tiene sus manos cansadas y ha perdido sensibilidad en los dedos por la diabetes, pero nos explicó cómo colocar la lombriz, la cual no debe pasar por el medio, sino a lo largo. Es decir, la lombriz prácticamente

debe abrazar el anzuelo, siendo atravesada por este. Solo una pequeña porción del cuerpo de la lombriz queda fuera del anzuelo, es la que se mueve y atrae a los peces. Tras esta operación, Don Narciso está listo para ubicarse en la piedra que seleccionó para lanzar la caña de pescar al lago. La fotografía 7 muestra el proceso de colocación de la carnada.

Una estrategia mencionada por don Narciso para la pesca con arpón o atarraya, es la que él denomina “*tashtuliar*”, consiste en que, estando el pescador parcialmente introducido en el agua, mete las manos en las orillas en las que hay algas o piedras y las mueve de forma agitada para que salgan los peces que están ahí escondidos: “*cuando pesca en la orilla y mete usted la mano en la piedra y la menea*”, señala (conversación informal con Narciso Marroquín, 24 de agosto de 2018).



Fotografía 7. Don Narciso coloca la carnada en el anzuelo, Lavaderos (Kevin Mérida, 24 de agosto de 2018).

Por su parte, don Víctor Marroquín (hermano mayor de don Narciso), prefiere pescar con atarraya (fotografía 8). Para ello, se interna parcialmente en la orilla del lago y

lanza la red al agua; luego de unos minutos la jala con fuerza de modo tal que los peces atrapados en la red permanezcan dentro de esta.



Fotografía 8. Don Víctor Marroquín lanza atarraya en Lavaderos (Kevin Mérida, 24 de agosto de 2018).

Tras varias horas de pesca en Lavaderos, don Narciso no logró pescar ningún pez. Por su parte, don Víctor y don Reginaldo (Don Nago) lograron pescar cerca de 15 peces y algunos jutes; sin embargo, todos eran pequeños, de entre siete y dieciocho centímetros. Sin duda la cantidad de peces ha mermado considerablemente; aunque muchas veces es cuestión de suerte, tal como ellos dicen.

Entre las especies que los pescadores identifican se encuentran: mojarra

barceña –“que es dorada con negro”–, mojarra de cachete colorado –indican que ya casi no hay–, cirica, pupo o bute y guapote¹⁰; además, jutes y cangrejos. Algunos se ilustran en las fotografías 9 a la 12.

¹⁰ Nombres de especies: mojarra barceña o negra cirica o mojarra negra, *Amphipophus macracanthus*; pupo, *Poeciliopsis gracilis*; guapote, *Parachromis managuensis*; jute, *Pleurocera*; y cangrejos, *Potamocarcinus guatemalensis* (Coloma; PREPAC en Marroquín Guerra & Ixquiac Cabrera, 2007, 10; Autoridad del Lago de Amatitlán, 2022)



Fotografía 9. Guapote



Fotografía 10. Cirica. (Kevin Mérida, 24 de agosto de 2018).



Fotografía 11. Mojarra barceña



Fotografía 12. Puppos. (Kevin Mérida, 24 de agosto de 2018).

En las entrevistas realizadas, los pescadores rememoran la época en la que la pesca era “agradecida”, pues era abundante: “Yo fui muchas veces a pescar ahí, y mire que había veces que me traía hasta doscientos guapotes” (entrevista a Narciso Marroquín, 4 de agosto de 2018).

Lavaderos, era la playa de más fácil acceso para los pescadores de la finca, pues se encontraba dentro de su mismo territorio. No obstante,

no eran los únicos que pescaban en ella. La fotografía 13 muestra la ruta actual (en color verde) y la utilizada hace medio centenar de años (en color azul), que conducen desde la Ranchería hasta Lavaderos. Se trata de casi dos kilómetros de recorrido por caminos quebrados de terracería y de herradura que, como puede apreciarse, casi no ha cambiado, según lo que narran los entrevistados.



El camino original se ha modificado. La principal razón deriva del paulatino cercamiento y desmembramiento de la finca; pues el paso por este trayecto se supone limitado por ser propiedad privada. No obstante, a partir de relaciones de compadrazgo y complicidad, además de la costumbre, es común observar a varias personas transitando por este lugar, con lo cual confirmamos las prácticas de apropiación del territorio de los rancheros se sobrepone a las lógicas de dominación del uso del espacio. La nueva ruta se ha readecuado y reconectado con la utilizada hace años, evidenciando una estrategia de movilidad para contravenir lo que Lefebvre denomina los flujos de la planificación tecnocrática del espacio.

En la misma fotografía 13, se aprecia otro lugar de pesca: Playa de Oro. Aparentemente esta playa se formó a partir del dragado de arena que ha tenido el lago y que ha creado una pequeña bahía. Los pescadores recuerdan que se movían por la orilla del lago para llegar hasta este paraje. En la actualidad hay dos rutas de ingreso, una por la Reserva Municipal La Cerra –que requiere contar con un vehículo de doble

tracción– y la otra es por la carretera a Villa Canales. Playa de Oro es habitada por una pequeña aldea con el mismo nombre y aun hoy en día es visitada por varias familias de la zona y por pescadores.

Los pescadores identifican otras playas: Palo de Jiote, La Laja, El Tempisque, El Lechugal, El Pito, entre otras. Los nombres de las playas hacen alusión a elementos de la naturaleza como especies de árboles, o en el caso de El Lechugal, se hace alusión a la presencia de la planta acuática conocida como ninfa. Todos estos toponímicos, podríamos afirmar, también son elementos de apropiación del territorio y expresan el conocimiento que los rancheros tienen de este y de su entorno ecológico. Asimismo, constituyen una geografía de la pesca en la región.

A pesar de la depredación de la fauna y la flora circundante al lago, los pescadores identifican las temporadas de pesca. Se denomina “la pica” al fenómeno en que hay abundancia de pesca: “*está picando allá muchá; ahora muchá, está picando el pescado*”, nos relata don Chicho (entrevista a Narciso Marroquín, 4

de agosto de 2018); por lo que los lugares de pesca se movían de acuerdo con la temporada. Asimismo, nos menciona don Nago, que para la temporada de mayo a junio el pescado “*está cargado*” (entrevista a Reginaldo Ovando, 18 de agosto de 2018); es decir que están desovando, por lo que no es permitida la pesca, pues eso afecta la reproducción de peces en el lago.

Los testimonios dan cuenta de relaciones de socialización y comunalidad construidos como espacios masculinos. La pesca, al tiempo que ofrece una actividad para complementar la alimentación familiar, se convierte en espacio de encuentro entre pescadores, el gusto por esa comida, el cigarro y la plática, promueven relaciones de complicidad, colaboración y amistad.

Sin embargo, esta construcción de comunalidad no estaba restringida al ámbito masculino. El conocimiento entre unos y otros, para el caso de las mujeres, pasaba por esas horas de encuentro e interacción en las tareas domésticas de lavado. Las niñas eran introducidas a dicha dinámica a partir de los diez años, edad aproximada en la que

empezaban a hacerse cargo de un conjunto de prendas por lavar. Entre la responsabilidad de las tareas y el disfrute del lago, doña Naya recuerda que se bañaba en sus aguas cada vez que bajaba (entrevista a Leonarda Ovando, 14 de septiembre de 2018), por lo que la apropiación de este espacio también adquiere una dimensión de ocio. Aun en la actualidad, en que el agua potable es distribuida a todas las casas de La Ranchería y las actividades de aseo no dependen del acarreo de agua desde el lago, las rancheras conocen la playa Lavaderos y la conciben como un lugar para el paseo.

Las referencias para recordar los lazos comunitarios son generacionales, se habla de las relaciones de parentesco que se establecían entre sí y a partir de ello se instituye un punto de conexión con otros rancheros, aunque no exista un trato cercano, como tal. En la actualidad, las personas mayores son quienes guardan en su memoria esas conexiones vecinales; es común que se nombre a alguien como referente para reconstruir vínculos afectivos o vecinales. Por ejemplo, nombrar que *Menganita* es nieta de

don *Sutanito* que trabajaba en los hornos de tabaco y que ya falleció. Otro tipo de referentes son las viviendas, que al ser pocas facilitan la ubicación espacial y social en esta pequeña comunidad.

Estas formas de ser, de hacer y de practicar el espacio cada vez se ven más restringidas por la invasión del espacio abstracto o instrumental, del cual Lefebvre apunta que es el “espacio de la propiedad” (1974: 223). En este sentido, son los rancheros quienes con mayor impacto perciben las contradicciones que devienen de esa privatización de un espacio que ya no pertenece a don Miguel ni a *don Miguelay*, sino a múltiples actores que ejercen presión sobre sus formas de reproducción de la vida.

Tensiones y contradicciones actuales

Desde la década de los 2000, la configuración del espacio ha estado marcada por la fragmentación del territorio original que constituía la finca El Carmen Guillén. Lo que antes eran campos dedicados al cultivo de café, tabaco y hortalizas,

hoy se han transformado en complejos habitacionales¹¹, como se ilustra en la fotografía 14. De la misma forma, la proliferación de comercios, centros comerciales y “ofibodegas” se han instalado en las orillas de la Calle Real que comunica los municipios de San Miguel Petapa y Villa Nueva.

Lo que se observa en el antiguo territorio de la finca, es muestra de un proceso más amplio de urbanización que viven los municipios circundantes a la ciudad de Guatemala y que hoy forman parte del área metropolitana. Las grandes cadenas comerciales¹², financieras y de restaurantes¹³ tienen presencia en los grandes y pequeños centros comerciales que se han instalado en las concurridas arterias viales. Los nuevos vecinos y cada vez más los antiguos, se abastecen en estos nodos comerciales.

11 Algunos de los proyectos habitacionales son: Fuentes del Valle III, IV y V, Alamedas de San Miguel, Prados de Castilla, Luminella, Condado El Carmen, Los Amates, Villas del Condado 1 y 2 y más recientemente, Adhara.

12 Despensa Familiar, Maxi Despensa, La Torre, Max de Distelsa, Cemaco, entre otras.

13 Pollo Campero, Taco Bell, Domino's Pizza, McDonald's, Little Caesars, Pizza Hut, entre otras.

La fotografía 14 también muestra la nueva infraestructura vial Vía Alternativa del Sur (VAS) que ofrece una carretera privada, accesible mediante un pago de peaje para movilizarse desde la Colonia Los Álamos en Villa Canales hasta la Carretera al Pacífico, previo a la desviación de ingreso a Bárcenas.

Un proceso de urbanización produce nuevas figuras espaciales que podríamos interpretar como dominantes (Lefebvre, 1974: 221), en donde las espacialidades previas

representan el espacio dominado; a su vez, esta relación dialéctica, produce nuevas relaciones sociales. En el espacio producido en las últimas tres décadas, se observa el predominio de figuras habitacionales y comerciales, que sustituyen espacios que antes eran agrícolas y de esparcimiento. Estas modificaciones al espacio han traído como principal consecuencia la pérdida de terrenos para la siembra de granos básicos y hortalizas de consumo familiar, con los que se contaba anteriormente. Al respecto



174

Fotografía 14. Imagen satelital de la antigua finca El Carmen Guillén con información de proyectos habitacionales actuales



Fuente: Google Earth, con información coreomática recopilada por la autora.

Marta Montes, quien nació y creció en la finca recuerda: “los mozos, como les llamaban a ellos, tenían su área de siembra para allá, casi como llegando al área del lago, toda esa orilla, como buscando para el lado de, del cerro, un cerro que se mira ahí, todo eso era parte de acá también, y ahí les daban a ellos, para que trabajaran su tierra y ellos sembraran lo que quisieran. La mayoría de gente, era maíz lo que sembraba, frijol...” Esta narración contrasta con la reducción del área de cultivo de la propia finca, que según Marta mermó considerablemente, al punto de que hoy en día solamente tienen contratadas cinco o seis personas fijas (Entrevista a Marta Montes, 13 de mayo de 2016 realizada por Rafael Castillo).

Es importante anotar que la cesión de tierras para siembra familiar era parte del pago en especie al que tenían derecho los mozos colonos que trabajaban en la finca. En la medida en que la finca redujo su producción y a su vez, las familias crecieron, varios de los rancheros empezaron a dedicarse a otras actividades económicas. Al día de hoy muy pocos rancheros cuentan con siembras en este territorio, lo cual prevaleció como un beneficio

solo para algunos rancheros¹⁴. Esto a su vez, ha provocado que las nuevas generaciones —jóvenes nacidos desde la década de los 1990— no hayan tenido la necesidad de aprender cómo trabajar la tierra, con lo que esos conocimientos también han quedado relegados de las formas de supervivencia actuales.

La mayoría de las familias rancheras promueve la educación de sus hijos como un medio para que puedan emplearse en otros sectores; algunos de ellos asisten a la universidad, como es el caso del hijo mayor de Marta. No obstante, los cambios en el estilo de vida entre una generación y otra son sensibles en el siguiente relato.

Todas las tardes nos reuníamos, todos los de la misma edad a jugar una hora específica, ya sabíamos y salíamos. Todo el tiempo jugábamos ahí, y era muy bonito va, porque no había, que le digo, malicia, entre todos, sino que todos nos tratábamos como niños, jugábamos. Salíamos,

14 Estos beneficios fueron parte de los acuerdos individuales a los que cada mozo colono llegó con la familia Herrera cuando fueron indemnizados a inicios de la década de los 2000.

corríamos, todos los juegos de esa temporada. A veces yo me pongo a contarles a mis hijos, yo extraño esos tiempos porque ahora los hijos de uno, va, encerrados, o en el teléfono, la televisión.

[...]

Mi hermano el otro, más pequeño, él sí todavía hace como tres años, sembraba. El sí, les enseñó a sus hijos, los hijos de él, sí saben cómo ir a tapiscar, a cortar frijol, a cortar café (Entrevista a Marta Montes, 13 de mayo de 2016 realizada por Rafael Castillo).

Varias de las rancheras, por ejemplo, se ocupan en trabajos domésticos en las viviendas de los condominios y residenciales. Los tratos regularmente se establecen por día de trabajo, lo que implica que deben emplearse en varias casas para completar un ingreso representativo para el sostén de su familia. Los hombres, por su parte, se emplean en trabajos formales e informales, como en el transporte y en la construcción; mientras algunos siguen realizando actividades agrícolas. Otra forma de subsistencia ha sido la apertura de

pequeños comercios como tiendas, tortillerías o cantinas, que suplen las necesidades del día a día y ofrecen estos servicios a los demás vecinos de La Ranchería, pero también a guardias de seguridad y albañiles de los proyectos habitacionales circundantes.

La ocupación económica en actividades fuera del hogar trae consigo otros cambios menos visibles en las prácticas a lo interno de las familias:

[...] porque incluso antes, ahí toda la gente torteaba, ahora todas, la mayoría casi, me atrevo a decir, compramos la tortilla, son pocas las que tortean [...] una es porque, antes cada quien tenía su maíz propio, eso era algo de que usted no tenía que ir a comprar, otra es la leña, porque leña ahora ya no hay. Antes usted entraba libremente a cortar su leña, ahora ya no... (Entrevista a Marta Montes, 13 de mayo de 2016 realizada por Rafael Castillo).

Estas nuevas ocupaciones, demandantes en tiempo, son parte de las disociaciones que los rancheros

experimentan como resultado de las modificaciones en sus espacios de vida. La necesidad de asegurar un ingreso económico que permita adquirir, mediante la compra, aquello que antes era medianamente obtenido en la finca. La percepción general sobre esto es que han ganado unas cosas, pero han perdido otras. El gusto por la pesca y su continuidad actual, podrían interpretarse como puntos de conexión con ese pasado no tan lejano.

Conclusiones

En 1763, el primer traslado del pueblo colonial de Petapa al Valle de la Horca reconfiguró el municipio y facilitó las condiciones a los hacendados asentados en la región. Las catástrofes naturales y las disputas internas entre ladinos y españoles que se venían fermentando, se desencadenaron con más fuerza tras el terremoto de 1830 que desembocó en la escisión del pueblo: Petapa y Villa Nueva de la Concepción. Esta separación trajo consigo debilidad institucional para los de Petapa y grandes problemas económicos que fueron aprovechados por los hacendados para hacer crecer sus territorios. De tal cuenta que, las haciendas, posteriormente

denominadas fincas, tuvieron una existencia y predominancia de larga data en Petapa.

Se cuenta con evidencia de la existencia de la finca El Carmen Guillén desde el último tercio del siglo XVIII y su consolidación como hacienda productiva a finales del XIX, con lo que se constituyó en espacio socio residencial para los mozos colonos o rancheros que basaron ahí sus formas de vida. Podemos trazar una historicidad de más de dos siglos, de los cuales tomamos una fracción de aproximadamente 60 años que reinterpretemos a partir de las memorias de los rancheros que aun la recuerdan. La figura territorial y económica de la finca, como un espacio bien delimitado produce dinámicas internas de relacionamiento de los rancheros con sus patronos, de los rancheros entre sí mismos y de producción del espacio. La relación rancho-naturaleza, debe comprenderse desde su experiencia y pertenencia a esa naturaleza que no le es externa.

Navegar en las memorias de los rancheros nos llevó a encontrarnos con el lago de Amatitlán y el uso de su agua como ese personaje

central de nuestro escrito. Y es que el lago se entrecruza con la necesidad cotidiana del agua, razón que lo hace tan importante. En esta relación necesaria para la vida, el lago se constituye también en espacio vivido, en la medida en que los rancheros se apropian de él para su vida, en la pesca, en los lavados de ropa, en el acarreo de agua, en el paseo, en el conocimiento y reconocimiento del entorno natural y las estrategias para movilizarse en este. Esta apropiación, es a su vez creadora y acumuladora de saberes que cobran sentido en las dinámicas sociales y comunitarias que se construyeron con el paso de continuas generaciones.

En las últimas tres décadas, los rancheros han experimentado con más fuerza la presión del crecimiento urbano de los municipios del sur: al este, el de San Miguel Petapa y al noroeste el de Villa Nueva. La continua desmembración de la finca matriz y la reducción de su área cultivable fue transformada en pocos años en un paisaje urbano. La figura espacial de la finca fue desplazada y cercada por la de los proyectos habitacionales y complejos comerciales. Este tránsito temporal, que a su vez ha sido generacional, ha

impuesto nuevas dinámicas en las familias de rancheros quienes cada vez se dedican menos a las labores agrícolas. Los nuevos actores del territorio que operan desde el espacio dominante, imponen las lógicas del uso, flujo y movilidad del espacio ahora reterritorializado. En estas dinámicas predomina la propiedad privada: complejos residenciales con ingreso controlado, una carretera privada accesible mediante pago, centros comerciales y negocios privados y calles pensadas exclusivamente para el flujo de personas y vehículos. Su marca de nacimiento es el cemento.

No obstante de la predominancia actual del *espacio dominante*, las contradicciones se observan también desde el *espacio dominado*. La resistencia de las prácticas sociales y de la vida en La Ranchería se instala como un lunar en el difuso “ordenamiento territorial” municipal. La continuidad en las relaciones vecinales y comunitarias entre los rancheros y sus descendientes y el pasado común que les antecede, se sintetiza en esa autodenominación de “rancheros” que a su vez los hace herederos del conocimiento que sus antepasados les transmitieron sobre el territorio

que ocupaba El Carmen Guillén. Uno de esos rastros podemos encontrarlo en la actividad pesquera que aún se practica y en el vínculo que mantienen con las playas del lago de Amatitlán.

La historia de un territorio se construye en la vida cotidiana de quienes lo habitan. Los flujos, prácticas, simbolizaciones y

apropiaciones son la materia prima de esa historicidad que se sedimenta en el hacer y en la memoria de las personas. El caso de la finca El Carmen Guillén nos permite observar esas dinámicas que se tejen en torno al lago de Amatitlán y a los cambios que los rancheros experimentaron con los continuos procesos de modificación de su territorio.



Bibliografía

- Castillo Taracena, Carlos Rafael (2016). “Nos taparon la salida al lago...”. Testimonios suburbanos de patrimonio en riesgo. Villa Nueva, Guatemala. *Estudios Digital. Cuadernos Temáticos de la Realidad Latinoamericana. Dossier de Patrimonio Vivo*(5), 52-58. Obtenido de <http://iihaa.usac.edu.gt/sitioweb/wp-content/uploads/2016/08/C5-2016.pdf>
- Gall, Francis (1976). *Diccionario Geográfico de Guatemala* (Vol. Tomo I). Guatemala: Instituto Geográfico Nacional.
- González González, Rosa (2006). Conflicto social y traslados del pueblo de San Miguel Petapa, 1762-1855. (*Tesis de licenciatura en Historia*). Guatemala. Obtenido de <http://biblos.usac.edu.gt/library/index.php>
- Herrera Ruiz, Sandra (2000). *Azúcar y transformación del colonato como práctica económica y referente identitario en mozos de rancherías de la costa sur de Guatemala (Santa Lucía Cotzumalguapa, Escuintla, 1990-1999)*. Tesis de licenciatura en Antropología, Universidad de San Carlos de Guatemala.
- Lefebvre, Henri (2013 [1974]). *La producción del espacio*. España: Capitán Swing.
- López Araujo, Juana (1974). *Análisis y evaluación del Trabajo Social realizado en la finca “El Carmen Guillén”*. Guatemala: Tesis de licenciatura en Trabajo Social, USAC.
- Luján Muñoz, Jorge (2010). *Los poqomames de Petapa durante la colonia*. Guatemala: Academia de Geografía e Historia de Guatemala.
- Marroquín Guerra, Estrella, & Ixquiac Cabrera, Manuel de Jesús (2007). *Ordenamiento y recuperación del potencial pesquero de la Laguna de Calderas, municipio de Amatitlán*. Guatemala: Universidad de San Carlos de Guatemala; Dirección General de Investigación; Centro de Estudios del Mar y Acuicultura. Obtenido de <https://digi.usac.edu.gt/bvirtual/informes/puirna/INF-2007-027.pdf>

- Pérez González, Fredy Estuardo (2020). *Vida después de la finca: memoria, poblamiento y reproducción social en Colomba, Costa Cuca, el caso del caserío Nueva Santa Rosa (1981-2012)*. Tesis de licenciatura en Antropología, Universidad de San Carlos de Guatemala.
- Pompejano, Danielle (2009). *Popoyá-Petapa. Historia de un poblado maya siglos XVI-XIX*. Guatemala: Editorial Universitaria.
- Rippy, J. Fred (1947). German Investments in Guatemala. *The Journal of Business of the University of Chicago*, 20(4), 212-219. Obtenido de <http://www.jstor.org/stable/2350054>
- Romero Oliva, Claudia, López Xalí, Ninoshka., Aguilar, Beatriz A, & Santos, Francis (2019). *Paleoetoxicología, una herramienta para la reconstrucción del pasado reciente en el Lago de Amatitlán, Guatemala*. Universidad de San Carlos de Guatemala, Instituto de Investigaciones Químicas y Biológicas y Centro de Estudios de Atitlán. Obtenido de <https://digi.usac.edu.gt/bvirtual/informes/puiah/INF-2019-14.pdf>

Culturas alimentarias y pueblos indígenas en Panamá: el caso de los embera, guna y ngäbe

Food cultures and indigenous peoples in Panama: the case of the Embera, Guna, and Ngäbe peoples

Kevin E. Sánchez Saavedra

Resumen: Este trabajo intenta brindar un panorama sintético de las culturas alimentarias de los embera, guna y ngäbe: naciones indígenas que habitan en la actual república de Panamá. Reseña la ancestral utilización de varias de las plantas que aún hasta la actualidad son consumidas por dichas naciones y realiza una crítica a la invisibilidad de platos étnicos y productos en la gastronomía del país. Se utiliza el concepto de *colonialidad del comer* para intentar dar cuenta de ello.

Palabras clave: Indígenas, Panamá, cultura alimentaria, colonialidad del comer, platos étnicos.

Abstract: This paper attempts to provide a synthetic panorama of the food cultures of the Embera, Guna and Ngäbe: indigenous nations that inhabit the present-day Republic of Panama. It reviews the ancestral use of several of the plants that are still consumed by these nations and criticizes the invisibility of ethnic dishes and products in the country's gastronomy. The concept of coloniality of eating is applied to account for it.

Keywords: Indigenous People, Panama, Food Culture, Coloniality of Eating, Ethnic Dishes.

MAESTRO EN ANTROPOLOGÍA POR LA UNIVERSIDAD DE COSTA RICA (2010)
Y DOCTORANDO DEL PROGRAMA DE DOCTORADO EN ANTROPOLOGÍA
DE LA UNIVERSIDAD DEL CAUCA (COLOMBIA-ACTUALIDAD);
ES INVESTIGADOR DEL CENTRO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS
DE LA UNIVERSIDAD DE PANAMÁ (CIAUP)
KEVIN.ESANCHEZ@UP.AC.PA
FECHA DE RECEPCIÓN: 5 DE AGOSTO DE 2023
FECHA DE ACEPTACIÓN: 18 DE SEPTIEMBRE DE 2023.

Introducción

Muchas regiones del territorio que hoy conocemos como Panamá son habitadas por siete naciones indígenas, en su mayoría descendientes de parte de la población que habitó lo que arqueólogos como Richard Cooke (1992) y otros denominan “Región Histórica Chibcha-Chocó”, John Hoopes (2005) analiza como “Mundo Chibcha” y “Región Istmo-Colombiana” (Hoopes y Fonseca, 2003), cuyos antepasados remotos arribaron a dicho territorio hace más de 15 mil años (Cooke y otros, 2019).

Al occidente del país perviven y luchan: los *bribri*, que aún habitan mayoritariamente los afluentes y márgenes del río Yorkin, entre Costa Rica y Panamá (Sánchez Saavedra y otros, 2019). Los *naso-tjërdi*, que mayoritariamente habitan los ríos Teribe (afluente del río Changuinola), San San y Sixaola, en la actual comarca Naso-Tjërdi.

Los *ngäbe*, que hoy son más reconocidos por sus luchas por la vida y sus territorios (y que en el pasado fueron denominados *guaymíes*), muchos viven en la Comarca Ngäbe-Bugle (CNg-B), otros en regiones no incluidas

en ella (Herrera, 2012) y otra cantidad en distintas partes del país, especialmente en tierras bajas y altas chiricanas, en zonas bananeras de la provincia de Bocas del Toro (el 53% de la población de allí es *ngäbe*) y en Veraguas. Los *bugle*, generalmente invisibilizados, habitan las partes más apartadas de la CNg-B (Santa Catalina, Calovébora, Santa Fe), aunque algunos se encuentran al norte de Cañazas y Las Palmas (Velásquez-Runk y otros, 2011).

Al oriente se reconocen y también resisten: los *guna* (dule), que por su gran beligerancia y organización lograron el reconocimiento de la Comarca de San Blas en 1938, luego de negociaciones tras la revolución de 1925 (desde 1998 llamada Kuna Yala); además, en 1996, gunas de tierra firme, lograron el reconocimiento de la comarca de Madugandí y en el 2000 la comarca de Wargandí; la mitad de la población guna reside en la provincia de Panamá y el resto está en las comarcas, en algunas comunidades en la parte alta del río Tuira (Parque Nacional Darién, territorio de Takarkunyala), en Changuinola y Colón.

Los *embera*, que históricamente se han vinculado a los *wounaan* (y que ambos eran reconocidos bajo el gentilicio de “Chocó” o “Chocós”) habitan en la Comarca Embera-Wounaan, aunque otros en tierras colectivas en las provincias de Darién y Panamá (cerca del lago Bayano y río Chagres), una buena cantidad también habita la ciudad de Panamá; los *wounaan*, que generalmente son confundidos con los *embera* (que es una población mayor respecto a ellos), aun cuando poseen historias de sus orígenes e idioma diferenciados, “viven mayoritariamente en la Comarca Embera-Wounaan y en la provincia de Darién”, aunque “también hay tres comunidades en el distrito de Chimán (Río Hondo, Río Platanares y Majé) y una cerca del Canal de Panamá” (Velásquez-Runk y otros, 2011: 24), además un grupo importante habita la ciudad de Panamá (Pino G., 2004).

De acuerdo con el Plan de Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas de Panamá –que surge en el contexto reciente de sus luchas e iniciativas propias– estas naciones se enfrentan a una serie de desafíos, como la pobreza, la discriminación, la falta de acceso a servicios básicos

(salud, educación, vivienda, etc.) y la amenaza o pérdida de sus tierras y recursos naturales (PNUD, 2015). Actualmente, esos desafíos son abordados, principalmente, desde el trabajo estratégico de la Coordinadora Nacional de los Pueblos Indígenas de Panamá (COONAPIP) y el Consejo Nacional de Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas (CONDIPI).

Brindo este resumido panorama de las naciones indígenas, de las regiones que son reconocidas como mayoritariamente indígenas porque podría señalarse que el enfoque para este artículo puesto en los pueblos *embera*, *guna* y *ngäbe* es excluyente, considerando que existen otras naciones más, de seguro con una gran riqueza en sus culturas alimentarias.

Sin embargo, para este trabajo he apelado a mi experiencia de campo –que generalmente se ha concentrado en estas tres naciones–, debido a la escasa información que hoy existe sobre alimentos, comida y cocina de las naciones indígenas en Panamá –que resulta mayor para el caso de estos tres pueblos–. Asimismo, las limitaciones de espacio del presente artículo, no me permite extenderme

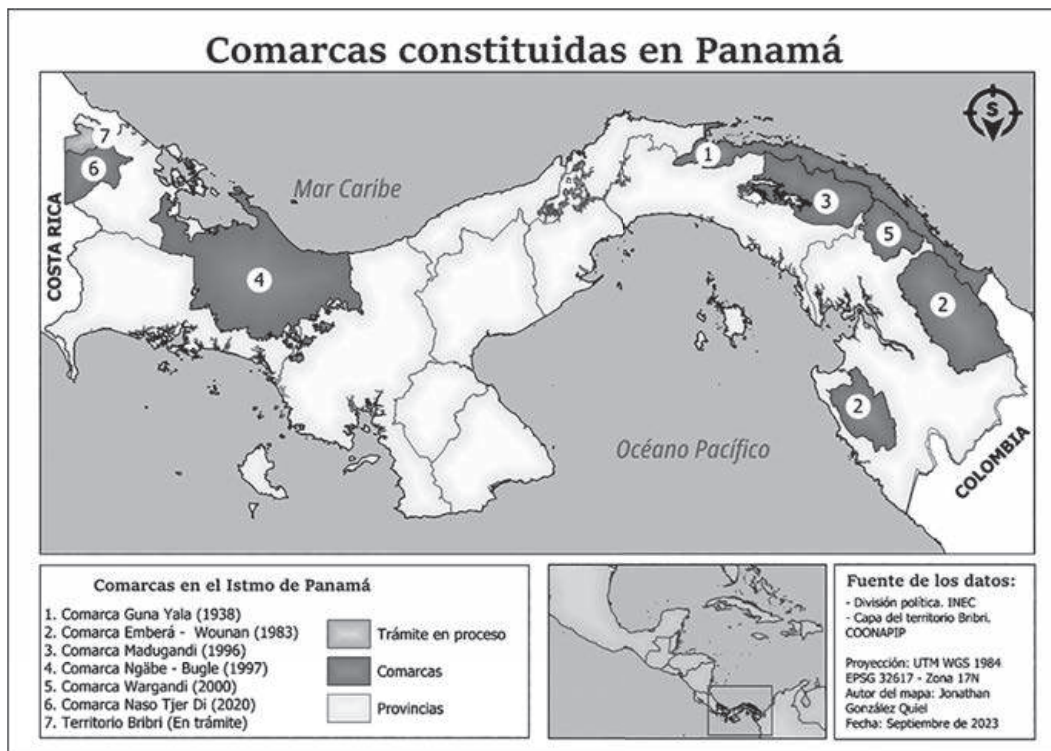
y abarcar a otras naciones. Valga señalar que hace 12 años, en la última compilación bibliográfica sobre las naciones indígenas en Panamá se reseñó la escasez de estudios etnográficos sobre sus prácticas y hábitos alimentarios (Velásquez-Runk y otros, 2011).

La movilidad de las naciones indígenas desde los territorios ancestrales hacia zonas de agro exportación o hacia las ciudades (Sánchez Saavedra, 2015), concretamente la feminización de las migraciones (Rodríguez Blanco, 2015, 2021) y en especial de la actual población indígena (Herrera 2015, Marco, 2015), están transformando sus culturas alimentarias, dado que, por lo general, las estructuras de tipo patriarcal han responsabilizado a las mujeres de la cocina y la preparación de la dieta. Además, otro asunto

relacionado es la introducción de productos procesados externos en las comarcas y territorios indígenas, vía la proliferación de tiendas y abarroterías que van también transformando el gusto por los alimentos tradicionalmente empleados en la elaboración de las comidas (Saracho Domínguez, 2011, 2013).

A un nivel de representatividad demográfico, los datos preliminares del último Censo de Población y Vivienda de 2023 (retrasado en su año de aplicación por la pandemia por COVID-19), señalaron que la población indígena en Panamá es de 697,139 personas, es decir, un 17.2 por ciento de la población total del país. Entre las naciones *ngäbe*, *guna* y *emбера* se aglutina el 87.3 por ciento del total de la población indígena en Panamá¹.

1 Información procesada en línea utilizando REDATAM; para más información puede consultarse el siguiente enlace: www.inec.gob.pa/redpan/index_censospma.html (Consultado el 1 de septiembre de 2023).



Alimentación, cocina, cultura e identidad

Comer y beber son necesidades biológicas básicas en nuestras vidas, pero en lo cotidiano estas necesidades distan mucho de conducirnos a aceptar ingerir o consumir todo lo nutritivo o lo no tóxico. Aunque es cierto que la alimentación depende de la disponibilidad de alimentos, las necesidades del cuerpo y las ventajas en términos de salud y coste, también resulta relevante considerar el papel que desempeña el gusto

por los alimentos en este proceso (Fischler, 1995). En otras palabras, el acto de comer está fuertemente influenciado por el sabor, el olor, la forma, la consistencia, la textura, etc. de los alimentos, lo que le otorga una función primordial en el consumo (Fischler, 1995).

Las cualidades organolépticas y esterognósicas de los alimentos están moldeadas por las culturas alimentarias, es decir, el acervo de representaciones, creencias, saberes y costumbres transmitido

por generaciones o aprendido, íntimamente vinculado a la alimentación y compartido por los miembros de una cultura particular o un grupo social específico dentro de dicha cultura (Contreras y Gracia, 2005). Estas culturas alimentarias no solo influyen en cómo percibimos y experimentamos los sabores y aromas de los alimentos, sino que también guían nuestras decisiones sobre qué alimentos comer, cuándo hacerlo, en qué ocasiones, con quién compartir la comida y dónde llevar a cabo estas prácticas alimenticias, y

lo mismo ocurre en el contexto del consumo de bebidas.

El gusto y las costumbres sobre el consumo de alimentos es moldeado por sistemas culturales alimentarios, y como nos dice Claude Fischler (1995: 33) en un divertido juego de palabras: “*si no consumimos todo lo que es biológicamente comestible, se debe a que todo lo que es biológicamente comible no es culturalmente comestible*”, y en las culturas de los pueblos y sociedades no puede faltar un elemento fundamental para ello: *las cocinas*.

Tabla 1: Población Indígena de Panamá, por Género, 1990-2023

Pueblo	Censos											
	1990			2000			2010			2023 ¹		
	Hombres	Mujeres	Total	Hombres	Mujeres	Total	Hombres	Mujeres	Total	Hombres	Mujeres	Total
Kuna	23,738	23,560	47,298	30,841	30,866	61,707	40,142	40,384	80,526	55,250	57,069	112,319
Ngäbe	—	—	—	86,582	82,548	169,130	132,242	127,816	260,058	221,844	223,034	444,878
Guaymí ²	64,404	59,222	123,626	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Bugle	—	—	—	9,787	7,944	17,731	13,266	11,646	24,912	12,208	11,690	23,898
Naso Tjërdi ³	1,173	1,021	2,194	1,707	1,598	3,305	2,083	1,963	4,046	3,543	3,356	6,899
Bokota ⁴	1,896	1,888	3,784	527	466	993	1,015	944	1,959	303	287	590
Embera	7,576	7,083	14,659	11,653	10,832	22,485	16,126	15,158	31,284	25,798	25,859	51,657
Wounaan	1,321	1,284	2,605	3,518	3,364	6,882	3,772	3,507	7,279	5,392	5,242	10,634
Bribri ⁵	—	—	—	1,228	1,293	2,521	537	531	1,068	372	394	766
Otro pueblo indígena	—	—	—	—	—	—	257	203	460	20,432	25,066	45,498 ⁶
Ninguno ⁷	1,077,041	1,054,981	2,132,022	1,286,444	1,267,502	2,553,946	1,500,133	1,488,121	2,988,254	1,668,996	1,697,670	3,366,666
Ignorada/No declarado	41	62	103	279	198	477	3,011	2,956	5,967	680	295	975
Total	1,177,190	1,149,101	2,326,291	1,432,566	1,406,611	2,839,177	1,712,584	1,693,229	3,405,813	2,014,818	2,049,962	4,064,780⁸

Fuente: Elaboración propia sobre la base del Sistema de Consulta de los Censos de Población y Vivienda 1990, 2000, 2010 y 2023 del INEC utilizando REDATAM, septiembre de 2023.

Notas:

1. El Censo de 2020 se retrasó por la pandemia de Covid-19.
2. Etnónimo colonial utilizado para referirse comúnmente a la nación ngäbe, principalmente.
3. En el Censo de 2023 aparece un registro para naso y otro para teribe, y en este cuadro lo hemos fusionado en un solo registro que corresponde al etnónimo naso-tjërdi.
4. El etnónimo colonial bokota fue empleado para referirse a la nación bugle. Sin embargo, aún hasta hoy cierta población que habita afluentes del río Calovébora, en la CNg-B, sigue reivindicando este etnónimo.
5. El registro censal de la nación bribri se realiza a partir del censo de 2000. Su presencia en sus territorios de la región fronteriza del río Yorkin fue invisibilizada y por mucho tiempo negada.
6. Este registro aún queda por ser esclarecido, pues resulta una cifra extremadamente alta que no se conoce si corresponde a pueblos indígenas de Panamá, por ejemplo, al pueblo bugle, o a indígenas que provienen desde otros países, por ejemplo, de Colombia, Perú, Ecuador, Guatemala, Costa Rica o Nicaragua.
7. Corresponde tanto a la población no-indígena o mestiza como a la población afrodescendiente, en menor medida.
8. En Redatam se excluye en el procesamiento la población agregada por registro administrativo de 137,792 personas, para una población total de 4,202,572.



Cocinar es un asunto universal en las culturas², pero las cocinas son diversas. Fischler (1995: 34) nos señala que la cocina habitualmente es definida “*como un conjunto de ingredientes y de técnicas utilizadas en la preparación de la comida*”, pero nos hace saber que su definición es mucho más amplia y también involucra hábitos, prácticas y creencias en conexión con la propia cultura. Por ello, cada cultura posee una cocina específica, que atiende a dietas, recetas y taxonomías particulares, y a la cosecha y consumo de ciertos productos, a reglas de ordenamiento, de composición, de compatibilidad de alimentos, normas de exclusión e inclusión; las cuales Fischler (1995) trae a la memoria a propósito de la analogía hecha por Claude Lévi-Strauss entre exigencias culinarias y normas de sintaxis y de gramática del lenguaje.

Desde la década de 1980 se ha descrito un cuerpo de prácticas alimentarias características de las cocinas, que facilitan entender su relación con las naciones embera, guna y ngäbe. Dichas prácticas son:

“...1) un número muy limitado de alimentos seleccionados entre los que ofrece el medio y cuyos criterios de elección habrían sido, por lo general, la facilidad de acceso y las cantidades que se pueden conseguir en función de la energía que se necesita para obtenerlos; 2) el modo o los modos característicos de preparar estos alimentos (por ejemplo: cortados, asados, cocidos, fritos, hervidos); 3) el principio o los principios de condimentación... tradicional del alimento base de cada sociedad, y 4) la adopción de un conjunto de reglas relativas a: i) el número de comidas diarias; ii) si el alimento se ingiere solo o en grupo; iii) la separación de determinados alimentos para fines rituales y religiosos; y iv) la observación de tabúes. Las estructuras de estas prácticas dan lugar a tradiciones -cocinas-específicas” (Contreras, 2013: 40).

Estas permiten el proceso de identificación de las comidas, pero también de la memoria asociada

2 Una tarea generalmente asignada a las mujeres por el “sistema de dominación sexo/género” en su rol de administradora del consumo familiar (Rubin, 1986).

a ellas³. Agregar un alimento a nuestra dieta significa, tanto real como simbólicamente, incorporar algunas o todas sus propiedades, convirtiéndonos en un reflejo de lo que comemos. En el plano biológico, la ingesta de alimentos no solo provee la energía requerida por nuestro cuerpo, sino también los elementos esenciales que conforman nuestra estructura biológica, desempeñando un papel vital en la preservación de la composición bioquímica de nuestro organismo (Fischler, 1995: 66).

Al nivel de nuestro mundo imaginario o simbólico el argumento también es válido: los alimentos que consumimos nos transforman desde adentro o al menos es la concepción que se forja en nuestra mente, pues se considera que aquello que incorporamos cambia el estado del organismo, su esencia y su identidad (Fischler, 1995: 66).

La incorporación del alimento es también fundadora de la identidad colectiva, cultural, y de la otredad. La alimentación y la cocina son elementos generadores del sentimiento

colectivo de pertenencia. Marcamos nuestras pertenencias a una cultura por las particularidades alimentarias, por marcar esas especificidades frente a los *otros* (Fischler, 1995). Contreras y Gracia (2005: 215) señalan que a través de la historia se han empleado para acentuar distinciones sociales y étnicas, como herramientas para clasificar y jerarquizar individuos y colectivos. Comemos en el interior de una cultura, y la misma ordena el mundo de una forma que le es propia.

Varios estudios etnográficos han mostrado que las culturas alimentarias, aún con todo y sus posibles cambios, resultan una resistencia o protección contra la aculturación o transformaciones de la identidad ante el contacto con otros pueblos y culturas (Mintz y Du Bois, 2002). Aunque ciertamente las preferencias alimentarias pueden variar, sus rasgos profundos son perdurables y resistentes, quizás mucho más que las propias prácticas religiosas, el uso de la lengua materna o el de vestidos (Contreras y Gracia, 2005).

Sin duda las preferencias alimentarias de las naciones embera, guna y ngäbe han ido variando a través del tiempo, pero aún hoy podemos encontrar una

3 Quizás la corteza insular o ínsula, sea precisamente la sección o estructura profunda del cerebro humano que genere sentimientos o aversiones perdurables sobre el consumo de los alimentos (Allen, 2012).

serie de “*platos étnicos*”: preparaciones de alimentos que se reivindican como propios o representativos de alguna cultura alimentaria particular.⁴ Su relevancia radica en la forma como dichos platillos se encuentran indefectiblemente entrelazados a la cosmovisión y la práctica cultural de estas naciones, a sus conocimientos bioculturales acumulados.

Muchos productos, tanto animales como vegetales, de la *Región Histórico Chibcha-Chocó* se han incorporado a la dieta de personas no indígenas sin que se haya reflexionado suficientemente sobre sus orígenes y usos milenarios. A pesar de haber perdido de vista esta herencia histórica y cultural, seguimos consumiéndolos en nuestra alimentación cotidiana.

Antigüedad de los productos alimentarios de las naciones indígenas

Este artículo no profundiza en el origen de la domesticación de plantas y el aprovechamiento de productos

del mar o de origen animal en la *Región Histórico Chibcha-Chocó*. Estos temas han sido abordados de manera especializada y detallada por programas de investigación desarrollados por Dolores Piperno (2011; Piperno y Fritz, 1991; Piperno y Holst, 1998; Piperno y otros, 1985, 2000), Anthony Ranere (Cooke y Ranere, 1992), Richard Cooke (1992; Cooke y Sánchez, 2001) y Olga Linares (1976). Sin embargo, sí consideramos valioso recordar y divulgar algunos datos sobre la utilización temprana de plantas, dado que muchas de ellas siguen siendo parte de la dieta cotidiana de las naciones indígenas y no indígenas en Panamá.

Distintas investigaciones sugieren que las poblaciones que habitaban esta región estuvieron involucradas en prácticas hortícolas y en la movilización de plantas domesticadas alrededor de los bosques tropicales⁵ entre el 9,000 y el 7,500 antes de nuestra era (Dickau y otros, 2007). Es probable que la producción alimentaria se centrara en unos pocos cultígenos altamente productivos que se difundieron en la región

4 Este concepto de platos étnicos lo rescato del trabajo de Manuel Calvo (1982). Allí se refiere a los efectos de la continuidad y el cambio en la alimentación a partir de procesos emigratorios, especialmente en Francia. Los platos étnicos pueden sufrir distintos cambios, lo mismo que en la manera como se reivindican como identificadores de la identidad cultural.

5 Esta idea es también compartida por Heinz Brücher (1987).



tropical del continente americano durante aproximadamente 5,500 años antes del presente (Dickau y otros, 2007). De hecho, algunos de los registros más antiguos de estos productos provienen de sitios arqueológicos en Panamá.

De acuerdo a un análisis sintético de R. Cooke (2016) sobre los inicios de la agricultura en la Región -en una amplia zona desde el occidente de Panamá hasta los valles de extensos y caudalosos ríos que nacen en el suroccidente de Colombia-, existe evidencia de un patrón uniforme, caracterizado por: 1) asentamientos cercanos a filos de cerros, tanto a cielo abierto como en abrigos rocosos; 2) uso de herramientas de piedra tanto de etapas anteriores como de innovaciones en herramientas de molienda, azadones y hachas; 3) cultígenos de uso común como: maíz (*Zea mays*), lerén (*Calathea allouia*), arraruz o sagú (*Maranta arundinacea*), ñames americanos (incluido el ñampí [*Dioscorea trifida*])⁶, zapallos

y calabazas terrestres (*Lagenaria siceraria*).

Además, de acuerdo con la evidencia genética, las calabazas terrestres, el maíz, la yuca (*Manihot esculenta*) y el ñampí fueron domesticados lejos de la Región; mientras que otras, como el zapallo, primero se cultivaron en los Andes noroccidentales, y aún queda por esclarecer los orígenes del sagú, lerén y la Zamia (Cooke, 2016; Dickau y otros, 2007).

A lo anterior debe unirse también la utilización de las palmas y frutos, como el corozo (*Acrocomia aculeata*) y el pixbae (*Bactris gasipaes*) (Cooke y Sánchez, 2019). Además, es posible que se hayan empleado otros tipos de palma. Hace unos años, pude observar cómo los embera del río Jaqué -y también los afrodarienitas- producían aceite de una palma que llamaban “truffa” (*¿Elaeis oleífera?*). Distintas palmas, entre ellas *weruk* (*Manicaria saccifera* Gaertn.), son de importancia para la construcción de viviendas entre los gunas (Castillo, 2001; Ventocilla, y otros, 1997)⁷.

6 El trabajo de Dolores Piperno e Irene Holst (1998: 771), a partir del análisis de granos de almidón incrustados en herramientas de piedra procedentes de sitios arqueológicos de Panamá, sugiere que especies nativas de ñames fueron consumidos y aportaron a la economía de subsistencia local de forma muy temprana. Por lo tanto, antes de la colonización española en el istmo.

7 Aunque los autores no dicen que los gunas usaron esa planta en el siglo XIX, al llegar a las costas de lo que hoy es Kuna Yala (Ventocilla, y otros, 1997: 139).

Al registro debemos añadir otros cultígenos como el ají⁸ (*Capsicum spp.*), el aguacate, el camote (*Ipomoea batatas*) y el cacao (Cooke y Sánchez, 2019). Al nivel hipotético señalaría el uso del culantro (*Eryngium foetidum*), y seguro otras hierbas aromáticas tropicales, aunque desconocemos y seguro sería descabellado afirmar que de forma temprana como el maíz, la yuca, el ají picante y otros.⁹

Colonialidad del comer: “el encubrimiento del otro”

Muchos de los *platos étnicos* que se pueden encontrar entre las naciones embera, guna y ngäbe reflejan la utilización de varios de estos productos que hemos reseñado y que destacan la antigüedad de su uso y transformación. Además, no podemos perder de vista que esa yuca en la sopa, ese pixbae en la esquina de un supermercado o ese aguacate del medio día lo debemos a un proceso

de domesticación de miles de años, seguramente desarrollado por los ancestros de las naciones indígenas en *Abya Yala*¹⁰ y del cual deberíamos sentirnos orgullosos y agradecidos.

Quizás ello no suceda con tanta frecuencia tras la herencia europea que inicia en 1492. Desde el punto de vista del filósofo latinoamericano Enrique Dussel, es el proceso que da inicio al mito de la modernidad y a la extensión del eurocentrismo: el encubrimiento del “otro” (Dussel, 1994). El colonialismo europeo fue un encubrimiento en todos los sentidos posibles: del *ser* (vía el genocidio y la pregunta por la humanidad de los *abyayalenses* y su origen equivocadamente asiático, diría el maestro Arysteides Turpana [2012]), del poder (desde las clasificaciones raciales para la dominación), del saber (tratando de salvajes, primitivos o atrasados sus conocimientos, rituales y espiritualidad), del sexo/género (con la naturalización del heterosexualismo y los roles de género) y también de la alimentación (Earle, 2012). El heterogéneo grupo de pensamiento crítico

8 Un interesante reporte científico colegiado, publicado en Science, habla de la utilización en América del ají o chile picante (*Capsicum spp.* L.), justamente de datos de almidón provenientes de artefactos de sitios arqueológicos (Perry, et. al, 2007). Desde por lo menos hace 6 mil años se utilizaba. En Panamá, una herramienta de piedra del sitio paleoindio conocido como el Abrigo de Aguadulce registró almidón de ají picante. El nivel estratigráfico de dicho artefacto presenta una antigüedad de 5,600 años antes del presente (Perry, et. al, 2007: 987).

9 Quizás no pudo haber sido así sino hasta el paso a una agricultura más intensiva.

10 Para una definición del concepto puede verse: De León, 2019; Ochoa Muñoz, 2023.



sobre modernidad/decolonialidad se ha referido a estos temas más ampliamente (Escobar, 1999, 2003; Lander, 1993; Lugones, 2008; Maldonado-Torres, 2007, 2008; Mignolo, 2007; Quijano, 2014).

Considero que el concepto “*colonialidad del comer o de la alimentación*” (Albán, 2010, 2015; Herrera Miller, 2016; Benvegnú y Manrique, 2020) nos permite comprender las razones de la invisibilidad de las culturas alimentarias indígenas de Panamá. Es decir, el encubrimiento del *otro* también se ha intentado llevar al plano de la alimentación, del comer y la cocina.

La colonialidad no es igual a colonialismo, pues este último se refiere a que en un entorno geográfico particular sobreviene una relación económica y política donde la soberanía de un pueblo se encuentra supeditada al poder de otro pueblo (Maldonado-Torres, 2007). En cambio, la colonialidad sobreviene en la modernidad, con la idea de raza y la expansión del sistema-mundo capitalista. El colonialismo es anterior a la colonialidad, pero tras el colonialismo la colonialidad subsiste (Maldonado-Torres, 2007).

La colonialidad sigue sosteniendo las ideas de jerarquización entre distintas identidades. La idea de jerarquía entre razas, y, por tanto, dependiendo de la pertenencia a una u otra se construyen grados de humanidad, como un producto de la colonialidad. En Abya Yala, lo indígena y lo negro fueron construidas como “*categorías preferenciales de la deshumanización racial en la modernidad*” (Maldonado-Torres, 2007: 133). Las categorías se extendieron al plano de la posibilidad de ser y conocer en tanto humanos. Es decir, sus formas de ser y de entender la realidad fueron consideradas también inferiores, y, por lo tanto, fuera de lo que podría considerarse lo verdaderamente humano.

De acuerdo con Ramón Grosfoguel (2014: 380), el sistema-mundo entraña “*jerarquías globales imbricadas*”. Él enumera y describe catorce jerarquías globales que se sostienen bajo la estructura de poder de la colonialidad. Dichas jerarquías abarcan diversas áreas, incluyendo trabajo, división internacional del trabajo, administración colonial; jerarquías étnico/racial, de género, sexual, espiritual, epistémica, lingüística, estética, pedagógica, de

medios de comunicación, ecológica y de edad occidentalizada.

Cada una de estas jerarquías se basa en la idea de privilegiar a los elementos occidentales sobre los no occidentales, reforzando así la supremacía de Occidente en diferentes aspectos culturales, económicos y sociales a nivel mundial. Además, estas jerarquías contribuyen a la invisibilización y subvaloración de las culturas y conocimientos no occidentales.

Por lo tanto, cabe incluir en este conjunto interrelacionado de jerarquías aquella que se relaciona con la alimentación y la nutrición. Privilegiando tipos de alimentos, formas de preparación y predicciones globales de valor nutricional de los alimentos, por encima de conocimientos que no proceden del canon de científicidad. Al mismo tiempo, invisibilizando sistemas culturales alimentarios que no corresponden o se ajustan a él. En definitiva, una *colonialidad del comer o de la alimentación*, que permite identificar la exclusión y el encubrimiento de las culturas alimentarias de los pueblos indígenas en Panamá.

Las luchas y resistencias por la autodeterminación y la seguridad territorial de las naciones indígenas de Panamá y el mundo también han enfrentado la colonialidad. En el plano de la alimentación y el gusto por los alimentos, sus bases culinarias en la alimentación, tan arraigadas en la identidad cultural, no son tan fáciles de desaparecer, como hemos señalado antes. De allí que, al interior de las culturas alimentarias de los embera, guna y ngábe se pueda rastrear fácilmente la utilización de productos ancestrales.

Sin embargo, el encubrimiento pervive, y se hace mediante la negación o invisibilidad de las prácticas, preferencias, dietas y recetas de las naciones indígenas en espacios tanto populares como académicos. En la falta de un reconocimiento real de la impronta de la ancestral producción de alimentos indígenas en nuestras propias cocinas y gustos alimentarios. Además, debido a la expansión global del agronegocio y la industria alimentaria que impone patrones alimentarios occidentales en todo el mundo, en detrimento de la diversidad alimentaria y cultural local sostenible (Herrera Miller, 2016; Benvegnú y Manrique, 2020).

Dieta, cocina y alimentación: preferencias alimentarias

Como he señalado, la dieta, cocina y alimentación de las naciones indígenas en Panamá se sustentan de forma especial en una serie de productos vegetales cultivados ancestralmente, entre los que destacan: el maíz, la yuca, el ñame, el otoi, el ñampí, el pixbae, el frijol, zapallo, el ají, el aguacate, entre otros tubérculos que ahora se consumen en menor medida (el sagú por ejemplo, el lerén y otros) y debería agregarse frutas americanas como la piña, la papaya, el mamey (*Pouteria sapota*) y zapotes. Además, tras la colonización europea han introducido otros como: el arroz, el plátano, la caña de azúcar, el café, limón, naranja, etc., de los que ahora sostienen gran dependencia y preferencia. Definitivamente ello también varía de acuerdo a cada pueblo, a sus reglas culinarias y a la región geográfica y ecológica que han habitado y habitan.

Por esto, otros alimentos de origen animal como la carne producto de la caza, la pesca o la recolección, dependen muchísimo de ello. Por ejemplo, entre los *guna* de Kuna Yala la mayoría de su proteína

animal la obtienen de los productos del mar (Ventocilla y otros, 1997)¹¹. En cambio, aquellos que habitan la comarca de Madugandí la obtienen especialmente de la tilapia del lago Bayano o de la caza en el bosque tropical¹². Muchos poblados *embera*, de la Comarca Emberá-Wounaan y de otras comunidades en Darién, adquieren proteína animal tanto de la caza como de la pesca en los ríos¹³, pero otras, que se encuentran cerca del mar, como varias de ellas en el golfo de San Miguel, en Playa Muerto, Puerto Piña y Punta Cocalito (Darién), la obtienen del manglar, de las costas y el mar. De igual forma, aquellos *ngäbe* más cercanos a las costas tienen mayor facilidad de acceso a productos del mar. La producción de *mesele müniin* (cangrejo molido en polvo) y

11 Como observó Aresio Valiente (comunicación personal, 2016), tal dependencia ha variado mucho en Kuna Yala en los últimos años. El consumo de productos externos, como sardinas enlatadas, pollo y alimentos procesados se ha incrementado. Muchos productos llegan a Kuna Yala procedentes de Colombia, vía los barcos de comercio, o desde la Ciudad de Panamá, a través de la carretera El Llano-Cartí (Gardi).

12 Lo anterior no quiere decir que en Kuna Yala no se practique la cacería, asunto que cada día va siendo menos común, tanto por la escasez como por las prohibiciones nacionales de cacería de animales en peligro de extinción. Para detalles sobre la cacería puede verse el trabajo de Jorge Ventocilla (1994).

13 Lo mismo que ocurre para Kuna Yala, también sucede entre la población *embera* tanto en la Comarca Emberá-Wounaan como en Darién. Cada vez dependen más de productos enlatados y procesados, que de lo que obtienen de la caza o de la pesca. Además, en muchas comunidades se ha incrementado la cría de cerdos y gallinas para el autoconsumo.



gwa müniün (pescado del mar molido en polvo) depende mucho de dicha condición.

No podría brindar todo un panorama completo de la riqueza de la cocina y la alimentación de estos pueblos, que con el paso del tiempo se ha ido degradando. En la nación *ngäbe*, los cambios culturales están teniendo un impacto notable, especialmente en lo que respecta a su alimentación. Comparado con hace cincuenta años, se han producido cambios significativos en sus hábitos alimentarios. Por ejemplo, el cacao, que solía ser parte de la dieta cotidiana en las familias *ngäbe*, ha sido reemplazado por el café; la miel de abejas ha sido sustituida por el azúcar, el maíz ha dado paso al arroz y las pastas, y el consumo de pescado y crustáceos ha sido reemplazado por las sardinas enlatadas (ACUN, 2012).

Por el momento, no dispongo de una información completa acerca de la cultura alimentaria de estos pueblos. La etnografía panameña aún no ha consignado esta información por completo, y es probable que desentrañarla sea un proceso continuo a lo largo de la vida. No obstante, en las próximas

páginas, presentaré la información disponible, incluyendo el relevante estudio pionero de Helena Saracho Domínguez (2011, 2013) sobre la soberanía alimentaria y nutricional del pueblo *ngäbe*, junto con otros datos que apporto y la información etnográfica previa relacionada con la cocina y la alimentación de estos pueblos.

Cocina entre el pueblo embera

Cuando realicé mi trabajo de campo para la realización de mi tesis de maestría entre los embera del río Jaqué y Pavarandó en Darién, no dejó de asombrarme sus referencias a la gran cantidad de productos que cultivaban y consumían, aunque definitivamente muchos de ellos dependían de la temporada de siembras y cosechas. Estos productos eran: maíz, plátano, arroz, yuca, guineo, ñame, otoa, frutales, ñampí, frijol, zapallo, caña, coco, dachin y otros (Sánchez Saavedra, 2010). Sin duda existe escasez, pero el “*padachuma*” (plátano verde hervido) y el “*padauruma*” (plátano maduro hervido) generalmente no faltaba y se acompañaba con pescado o con carne de monte.

Uno de los platos emblemáticos del pueblo *embera* es el conocido “*bodochi*”, que se prepara utilizando maíz o arroz sin sal y se envuelve tradicionalmente en hojas de bijao (*Calathea lutea*). Este plato es altamente valorado por la comunidad y suele acompañarse con pescado o carne de monte, que se asa para su consumo en diversas reuniones familiares y festividades.

Cocina entre el pueblo guna

El pueblo *guna* o *dule* tiene una rica cocina y una alimentación variada. La cocina de la Comarca Kuna Yala tiene alta dependencia de productos del mar¹⁴.

Hace varias décadas, el antropólogo kuna Arnulfo Prestán (1975), en base a su etnografía sobre el uso de la “*inna*” (chicha) entre los *dule*, señaló que las mujeres

14 Es pertinente señalar que tal dependencia se acentúa tras el completo asentamiento de los gunas en las islas del archipiélago conocido como San Blas (mar Caribe), hacia el siglo XIX (Howe, 1995: 59). Un Convenio de la época, pactado entre los gunas y el gobierno de Bogotá, señaló lo siguiente: “*Que la tribu cultiva plátano, yuca, yame, batata, algodón, naranjo, mango, limonero, toronjo, piño, nispero, aguacate, mamei i chonta, i cria perros patos, gallinas, gatos i cerdos. Que además de esto ejerce la pesca tanto en las aguas costaneras como en los muchos ríos que bañan la comarca, siendo la principal pesca la de tortuga de mar; i también ejerce la caza, la cual se hace ordinariamente con escopetas i algunas veces con arco i flecha, siendo los principales animales de caza los paujiles, las dantas i los pecaríes*” (Martínez Mauri, 2013: 64).

generalmente se encargaban de las labores culinarias y de la cocina. En el pueblo *guna*, específicamente en Kuna Yala, la base de la nutrición se sustenta en el pescado y el plátano, que se complementan con otros alimentos cultivados, caza y productos comprados en las tiendas. Tanto la carne como el pescado se consumen ahumados (*narárale*), fritos (*dibyále*), envueltos en hojas de bijao (*annumakale*)¹⁵ o simplemente cocidos con leche de coco (*duále*).

El pescado recién capturado solía ser preferido para cocinarlo directamente con leche de coco, sin agregar ningún condimento. El excedente se almacenaba para el día siguiente, ya fuera frito, ahumado o envuelto en hojas de bijao; y tanto el pescado como la carne de monte se ahúman en una parrilla de leña (Prestán, 1975). Sin embargo, en la actualidad, la cacería es menos practicada, lo que hace que cualquier cantidad obtenida de carne de monte se consuma inmediatamente.

En cambio, nos decía Prestán (1975), cuando la caza o la pesca es poca, se prepara una sopa (“*dule massi*”) para

15 Este plato casi ha desaparecido en su preparación (Aresio Valiente, comunicación personal 2016).



toda la familia, la cual se prepara de la siguiente manera: “*se descascara el plátano, yuca, ñame o cualquier otra verdura, se desmenuzan, hierven y luego se le añade carne de pescado o de otros animales, y se dejan hirviendo hasta darle una consistencia pastosa. El plátano, la yuca, el ñame, el otoo, el camote, etc., se pueden consumir cocinadas con agua o asadas sobre ascuas, con o sin cáscara*” (Prestán, 1975: 30). Vemos aquí la descripción de la preparación de uno de sus principales platos étnicos que, junto al “*moe*” (mazamorra de zapallo o uyama a la que se le agrega pescado), siguen siendo preferidos entre los gunas.

Agrega, además, que los únicos ingredientes que se consumen son: la sal, el limón y el chile (el ají picante), pero se sirven a cada comensal en un pequeño plato a la hora de la comida. Ingredientes que generalmente vemos acompañar con el “*moe*” o con el “*dule massi*”, pero también junto a otros platillos (Prestán, 1975).

Comúnmente se prepara lo que él llama una “comida grande”, sin horario fijo. Durante las mañanas a tempranas horas de la noche se acostumbra a beber tazas grandes de “*chucula*” o “*madum*” (jugo de

plátano maduro al que se le agrega semillas de cacao tostado y molido)¹⁶ o también avena, cocoa, café, jugo de caña. Esporádicamente en esas horas consumen otros alimentos (comidas grandes), pero constantemente (según Prestán todo el día) beben las bebidas mencionadas.

Cocina entre el pueblo ngäbe

Los trabajos de Helena Saracho Domínguez (2001, 2013), Jorge Sarsaneda (2014) y Blas Quintero (ACUN, 2012) han aportado una rica información de la gran variedad de productos que se pueden llegar a consumir entre la nación *ngäbe*. De acuerdo con Saracho Domínguez (2011:41), en la cultura *ngäbe*, la comida suele consumirse sentados en el suelo, en troncos o en camas artesanales elaboradas con finas cañas. A diferencia de la cultura occidental, este acto es mucho menos social, y cada miembro de la familia come según su propio ritmo y preferencia. Es común observar a las mujeres buscando intimidad durante las comidas,

16 Además de que el “*madum*” cada vez se consume en menores cantidades, cuando se prepara rara vez se le agrega cacao (Aresio Valiente, comunicación personal, 2016).

sobre todo si hay visitas en casa, y es frecuente verlas mirando en dirección contraria a sus huéspedes mientras comen. Generalmente, las comidas tienen lugar en la cocina, donde se encuentra el fuego del hogar, resguardándose dentro de la vivienda durante las lluvias y en el exterior durante el verano.

Una multiplicidad de alimentos de lo más creativos y de gran sabor se consumen y preparan entre el pueblo *ngäbe*. Un resumen de estos alimentos y comidas lo ofrece Sarsaneda (2014: 63):

“Las hojas son el gran ‘socorro’ de la comida indígena: hojas de otoa, fuente muy buena de vitaminas y minerales; las hojas de uyama, también fuente de betacaroteno y vitaminas, además de ser medicinales; hojas de frijol y el mismo frijol tierno, con toda su riqueza de proteínas, vitaminas y ácido fólico (contra la anemia); el berro de agua, del cual se comen las hojas y los brotes tiernos, con toda su riqueza de iodo, hierro y vitamina A. Incluso flores y cogollos como las de la chichica o la flor de la cabuya

(bon kwetdare), también son alimenticias. En fin, las “ka” o jirakas constituyen una gran fuente de nutrientes, medicinas e incluso son usadas en rituales.

Hay alimentos—que consumen los *ngäbe*— muy ricos en nutrientes y poco conocidos por los no indígenas, por ejemplo el llamado “*nürün*” o “*bodá*”, que es un alimento prehispánico, más rico en calcio y fósforo que cualquier hortaliza. Así como los muy conocidos frijoles de palo o guandú, que son una gran fuente de minerales (fósforo, manganeso, magnesio, ácido fólico y flavonoides). Igual se puede hablar de la fuente increíble de nutrientes como lo es el *pifá* o *daba*, en *ngäbere*, del cual se come el fruto y el cogollo o palmito, aparte de otros múltiples usos que tiene. El *pifá* o *chontaduro* o *pejibaye* no solo es un componente esencial de varias culturas, sino que además posee bondades enormes, pues aporta proteínas, aceites, vitaminas liposolubles y minerales; en otras palabras,

es como una pequeña fábrica nutricional y probablemente el alimento más completo del trópico.

Ellos “elaboran conservas como el gwa münün (‘polvo de pescado’) o el kwi münün (‘polvo de gallina’), que tienen muchísimos nutrientes y también son desconocidos por los no indígenas de la ciudad. Además preparan el mren kugwän (‘sal quemada’), muy rica en calcio. De igual forma se puede hablar del ‘entierro’ del pifá para su mejor conservación”.

Ricos detalles de todas las preparaciones se pueden encontrar en la investigación de Saracho Domínguez (2011), incluyendo el periodo de tiempo en que

son consumidos y recolectados. Durante su estancia de campo pudo recolectar y consumir once distintos tipos de “ka”, de jirakas que son utilizadas en la preparación de platos étnicos, como es el “*sa dime kraben*” (bollo agrio con jirakas). Igual debe agregarse otros platillos que se preparan con varios tipos de hongos que son recolectados en las orillas de ríos y quebradas, que no necesariamente tienen un alto valor nutricional, pero que sí agregan condimentación, sabor y un especial valor simbólico a las comidas (Saracho Domínguez 2011: 49). Algunos platillos de consumo común entre los ngäbe son: “*aro meselere*” (arroz acangrejado), “*ö mumaben*” (yuca con frijoles), “*tä munaben*” (otoe con frijoles), “*iänka*” (masa de maíz con jirakas), entre otros.



Recolección de *ñürün* o *bodá* a orillas de una quebrada y su preparación acompañada de frijoles (*muma*) en la comunidad de Glerabitdi (Tebujo), distrito de Munä, Comarca Ngäbe-Bugle, enero de 2015 (Foto: Kevin Sánchez Saavedra).

Reflexiones finales

En este trabajo, no hemos explorado completamente la compleja relación entre alimentación, cosmovisión, asuntos rituales y simbólicos presentes entre las naciones indígenas. Esta interconexión encierra una riqueza inmensa en términos de conocimiento, espiritualidad y significado, siendo expresión de solidaridad y otras formas de relaciones sociales únicas entre los embera, guna y

ngäbe, cada uno con sus propias especificidades. Por eso resulta importante ampliar los programas de investigación sobre nutrición y alimentación entre las naciones indígenas en Panamá, que permita brindar un panorama más completo y rico de todo ese conocimiento gastronómico e incidir en políticas públicas con mayor pertinencia cultural. Las cocinas y las comidas son un elemento fundamental de la identidad cultural y la memoria

colectiva de los pueblos; con lo cual, la comida es un medio para transmitir valores, tradiciones y conocimientos. Es un reflejo vivo de la historia y la cultura de los pueblos (Albán, 2010).

En definitiva, las ideas de fuerza que perseguí son tres. Primero, que muchos de los productos cultivados, pescados o cazados que son de consumo corriente entre las naciones indígenas en Panamá poseen una enorme antigüedad, y de seguro fueron domesticados por sus ancestros hace miles de años, y así lo han documentado tanto los datos arqueológicos, zooarqueológicos como paleobotánicos. Aunque sin negar que muchos de estos productos hayan perdido preferencia o que en la actualidad no existan cambios en las cocinas y platos de las naciones indígenas en Panamá. Sería una ilusión creer que los cambios no están ocurriendo, como desde el inicio se señaló.

Segundo, a pesar de lo anterior, aún es visible la preferencia alimentaria hacia una serie de platos étnicos entre los embera, guna y ngäbe. Platos que poseen en sí mismos gran valor nutricional, pero que rara vez son reconocidos por el resto de la

sociedad panameña no indígena y mucho menos reivindicados dentro del patrimonio gastronómico del país. Una gran cantidad de productos que acompañan la dieta y las cocinas en Panamá son deudoras de plantas originarios de Abya Yala, varios de ellos empleados en Panamá hacen milenios, pero rara vez reconocemos tal origen.

Tercero, que el ocultamiento o exclusión de las culturas alimentarias de las naciones indígenas dentro del patrimonio gastronómico de Panamá puede ser entendido bajo el concepto de colonialidad del comer o de la alimentación, que no es más que el proceso jerárquico como se imponen gustos, sabores, hábitos y prácticas culinarias procedentes de centros hegemónicos de poder político y económico globales, con el riesgo de la pérdida de diversidad alimentaria, gastronómica y cultural en espacios locales y regionales (Albán, 2010). La historia de dicho proceso puede rastrearse en el proceso colonizador de Abya Yala, pero se sostiene hasta la actualidad, siendo mucho más agresivo, y de gran impacto tanto en la salud como en la biodiversidad, bajo modelos neoliberales de la industria alimentaria, el agronegocio o

la producción a gran escala de *comodities* como la soja, maíz, trigo, café, cacao, entre otros (Benvegnú y Manrique, 2020).

Justamente las alternativas a la colonialidad del comer o de la alimentación es apostar por prácticas alimentarias más diversificadas, transformadoras y sostenibles, que valoren y respeten la producción y economías locales solidarias, la agroecología, la comunalidad, la sostenibilidad ecológica y los derechos de la naturaleza (Benvegnú y Manrique, 2020). Una serie de prácticas radicales, en constante amenaza, que actualmente sustentan las culturas alimentarias de las naciones indígenas en Panamá.

Agradecimientos

Para Doris Bill, Atencio López, Rigoberto Flórez, Artinelio Hernández, Damiano Chiari, la Organización de Jóvenes Embera y Wounaan. Por la constante retroalimentación y enseñanzas sobre soberanía alimentaria y nutrición de: Helena Saracho Domínguez, Jorge Sarsaneda, Blas Quintero y Flavia Fontes. Agradezco los comentarios y observaciones a una primera versión de este trabajo por parte de: Jorge Sarsaneda, Aresio Valiente, Abdiel Rodríguez, Adalberto Hernández y Flavia Fontes.

Bibliografía

- ACUN (2012). *Estudio etnográfico de tecnologías y costumbres en seguridad alimentaria tradicional (manuscrito en archivo)*. Panamá: Acción Cultural Ngäbe, 32 pp.
- Albán A., Adolfo (2015). *Sabor, poder y saber: Comida y tiempo en los valles afroandinos de Patía y Chota-Mira*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Albán A., Adolfo (2010). “Comida y colonialidad: tensiones entre el proyecto hegemónico moderno y las memorias del paladar”, *Calle 14 (Revista de Investigación en el Campo del Arte)*, Vol. 4: N° 5, pp. 10-23, recuperado el 30 de junio de 2023, de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=279021514002>
- Allen, John. S. (2012). *The omnivorous mind: Our Evolving Relationship with Food*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Benvegnú, Vinícius C. y Diana Manrique G. (2020). “Colonialidade alimentar? Alguns apontamentos para reflexão”, *Mundo Amazónico*, Vol. 11: N° 1, pp. 39-56, recuperado el 23 de agosto de 2023, de: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/imanimundo/article/view/76440/75080>
- Brücher, Heinz (1987). “The Isthmus of Panama as a Crossroad for Prehistoric Migration of Domesticated Plants”, *GeoJournal*, Vol. 14: N° 1, pp. 121-122.
- Calvo, Manuel (1982). “Migration et alimentation”, *Social Science Information sur les Sciences Sociales*, Vol. 21: N° 3, pp. 383-446.
- Castillo, Geodesio (2001). “La agricultura de «nainu» entre los kunas de Panamá: una alternativa para el manejo de bosques naturales”, *Etnoecológica*, Vol. 6: N° 8, pp. 84-99.
- 206 Contreras, Jesús (2013). “¿Seguimos siendo lo que comemos?” En: *Identidad a través de la cultura alimentaria México*, D.F.: Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad, pp. 39-58, recuperado el 30 de julio de 2023, de: www.biodiversidad.gob.mx/publicaciones/versiones_digitales/Identidad.pdf

- Contreras, Jesús y Mabel Gracia (2005). *Alimentación y Cultura: perspectivas antropológicas*. Barcelona Editorial Ariel.
- Cooke, Richard (2016). “Origen, dispersión y supervivencia de las sociedades originarias de la sub-región istmeña de América: una reseña en el marco de la historia profunda”. En: *Memoria: Encuentro el Mar del Sur: 500 años después, una visión interdisciplinaria*, VV.AA. y Marcela Camargo (Eds.), Panamá: Editorial Universitaria Carlos Manuel Gasteazoro, pp. 25-72.
- Cooke, Richard (1992). “Etapas tempranas de la producción de alimentos vegetales en la Baja Centroamérica y partes de Colombia (Región Histórica Chibcha-Choco)”, *Revista de Arqueología Americana*, N° 6, pp. 35-70.
- Cooke, Richard, Luis Sánchez, Nicole Smith-Guzmán y Alexandra Lara-Kraudy (2019). “Panamá prehispánico”. En: *Nueva historia general de Panamá (Vol. I, Tomo I)*, Alfredo Castillero Calvo (Ed.), Panamá: Comisión 500 Años de Fundación de la Ciudad de Panamá, Phoenix Design Aid A/S, pp. 39-114.
- Cooke, Richard y Luis Sánchez (2019). “Panamá indígena: 1501-1550”. En: *Nueva historia general de Panamá (Vol. I, Tomo I)*, Alfredo Castillero Calvo (Ed.), Panamá: Comisión 500 Años de Fundación de la Ciudad de Panamá, Phoenix Design Aid A/S, pp. 115-160.
- Cooke, Richard y Luis Sánchez (2001). “El papel del mar y de las costas en el Panamá Pre-hispánico y del período de contacto: redes locales y relaciones externas”, *Revista de Historia (Universidad Nacional de Costa Rica)*, N° 43, pp. 15-60, recuperado el 30 de julio de 2023, de: www.revistas.una.ac.cr/index.php/historia/article/view/1837/1742
- Cooke, Richard y Anthony Ranere (1992). “Prehistoric Human Adaptations to the Seasonally Dry Forests of Panama”, *World Archaeology*, Vol. 24: N° 1, pp. 114-133.
- De León, Cebaldo Inawinapi (2019). “Abia Yala”. En: *Dicionário Alice*, recuperado el 30 de julio de 2023, de: https://alice.ces.uc.pt/dictionary/?id=23838&pag=23918&id_lingua=1&entry=24418.%20ISBN:%20978-989-8847-08-9
- Dickau, Ruth, Anthony Ranere y Richard Cooke (2007). “Starch grain evidence for the preceramic dispersals of maize and root crops into tropical dry and humid forests of

Panama”, *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America (PNAS)*, Vo. 14: N° 9, pp. 3651–3656, recuperado el 19 de abril de 2015, de: www.pnas.org/content/104/9/3651.full.pdf

Dussel, Enrique (1994). *1492 El encubrimiento del otro: hacia el origen del “mito de la Modernidad”*. La Paz: Plural editores, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Mayor de San Andrés.

Earle, Rebecca (2012). *The Body of the Conquistador. Food, Race and the Colonial Experience in Spanish America, 1492-1700*. New York: Cambridge University Press.

Escobar, Arturo (1999). *El final del salvaje: naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Traducido por M. Álvarez, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, Fondo Editorial CEREC.

Escobar, Arturo (2003). “Mundos y conocimientos de otro modo: El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano”, *Tabula Rasa*: N° 1, pp. 51-86, recuperado el 15 de febrero de 2013, de: www.revistatabularasa.org/numero-1/escobar.pdf

Fischler, Claude (1995). *El (h)omnívoros: el gusto, la cocina y el cuerpo*. Tr. de M. Merlino, Barcelona: Editorial Anagrama.

Grosfoguel, Ramón (2014). “La descolonización de la economía política y los estudios poscoloniales: transmodernidad, pensamiento descolonial y colonialidad global”. En: *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*, Boaventura de Sousa Santos y Maria P. Meneses (Eds.), Madrid: Ediciones Akal, pp. 373-405.

Herrera, Francisco (2015). “Migración indígena en Panamá. Antecedentes y procesos actuales: mujeres en la ruta urbana”, *Societas (Revista de Ciencias Sociales y Humanísticas)*, Vol. 17: N° 2, pp. 33-54.

208

Herrera, Francisco (2012). “La evolución de las demandas indígenas sobre la tierra y las respuestas del Estado en Panamá”, *Quaderns de l’Institut Català d’Antropologia*, Vol. 17: N° 1, pp. 44-59, recuperado el 30 de julio de 2023, de: <https://raco.cat/index.php/QuadernseICA/article/view/264789/352481>



- Herrera Miller, Karina (2016). “De/colonialidad alimentaria: transformaciones simbólicas en el consumo de la quinua en Bolivia”, *Razón y Palabra*, Vol. 20: N° 3_94, pp. 36-53, recuperado el 23 de agosto de 2023, de: <https://revistarazonypalabra.org/index.php/ryp/article/view/687/706>
- Hoopes, John (2005). “The Emergence of Social Complexity in the Chibchan World of Southern Central America and Northern Colombia, AD 300-600”, *Journal of Archaeological Research*, Vol. 13: N° 1, pp. 1-47.
- Hoopes, John y Oscar Fonseca (2003). “Goldwork and Chibchan Identity: Endogenous Change and Diffuse Unity in the Isthmo-Colombian Area”. En: *Gold and Power in Ancient Costa Rica, Panama, and Colombia*, Jeffrey Quilter, y John Hoopes (editores), Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University, pp. 49-89.
- Howe, James (1995). “La lucha por la tierra en la costa de San Blas (Panamá), 1900-1930”, *Mesoamérica*, Vol. 16: N° 29, pp. 57-76.
- Lander, Edgardo (Comp.) (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), recuperado el 30 de julio de 2023, de: <https://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/lander.html>
- Linares, Olga (1976). “«Garden Hunting» in the American Tropics”, *Human Ecology*, Vol. 4: N° 4, pp. 331-349.
- Lugones, María (2008). “Colonialidad y género”, *Tabula Rasa*: N° 9, pp. 73-101, recuperado el 30 de julio de 2023, de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600906>
- Maldonado-Torres, Nelson (2007). “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”. En: *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Eds.), Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, pp. 127-167.

- Maldonado-Torres, Nelson (2008). “La descolonización y el giro des-colonial”, *Tabula Rasa*: N° 9, pp. 61-72, recuperado el 30 de julio de 2023, de: www.revistatabularasa.org/numero-9/04maldonado.pdf
- Marco Serra, Yolanda (2015). “Mujeres indígenas migrantes en Panamá. Estudiantes en la Universidad de Panamá”, *Societas (Revista de Ciencias Sociales y Humanísticas)*, Vol. 17: N° 2, pp. 55-74.
- Martínez Mauri, Mónica (2013). “La movilidad guna (Panamá): Habitando bosques, islas y ciudades”, *Perifèria (Revista de recerca i formació en antropologia)*, Vol. 2: N° 18, pp. 59-69, recuperado el 18 de enero de 2016, de: <https://raco.cat/index.php/Periferia/article/view/vol18-n2-martinez/379133>
- Mintz, Sidney y Christine Du Bois (2002). “The Anthropology of Food and Eating”, *Annual Review of Anthropology*, Vol. 31: pp. 91-119.
- Mignolo, Walter (2007). “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura, un manifiesto”. En: *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Eds.), Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, pp. 25-46.
- Ochoa Muñoz, Karina (2023). “Kuna-Abya Yala”. En: *La colonialidad y sus nombres: conceptos clave*, Mario Rufer (Ed.), Buenos Aires/México: CLACSO/Siglo XXI, pp. 159-168, recuperado el 30 de julio de 2023, de: <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/bitstream/CLACSO/248262/1/La-colonialidad-y-sus-nombres.pdf>
- Perry, Linda, Ruth Dickau, Sonia Zarrillo, Irene Holst, Deborah Pearsall, Dolores Piperino, Mary Berman, Richard Cooke, Kurt Rademaker, Anthony Ranere, J. Scott Raymond, Daniel Sandweiss, Franz Scaramelli, Kay Tarble y James Zeidler (2007). “Starch Fossils and the Domestication and Dispersal of Chili Peppers (*Capsicum* spp. L.) in the Americas”, *Science*: N° 315, pp. 986-988.
- Pino, Roxana (2004). *El cambio sociocultural en la mujer wounaan de la comunidad de Nueva Esperanza, corregimiento de Pacora, provincia de Panamá*. Tesis de grado en Antropología, Panamá: Facultad de Humanidades, Universidad de Panamá.

- Piperno, Dolores (2011). “The Origins of Plant Cultivation and Domestication in the New World Tropics: Patterns Process, and New Developments”. *Current Anthropology*, Vol. 52: N° S4, pp. S453-S470.
- Piperno, Dolores e Irene Holst (1998). “The Presence of Starch Grains on Prehistoric Stone Tools from the Humid Neotropics: Indications of Early Tuber Use and Agriculture in Panama”, *Journal of Archaeological Science*, Vol. 25: N° 8, pp. 765-776.
- Piperno, Dolores y Gayle Fritz (1991). “On the Emergence of Agriculture in the New World”, *Current Anthropology*, Vol. 35: N° 5, pp. 637-643.
- Piperno, Dolores, Anthony Ranere, Irene Holst y Patricia Hansell (2000). “Starch grains reveal early root crop horticulture in the Panamanian tropical forest”, *Nature*, Vol. 407: pp. 894-897.
- Piperno, Dolores, Karen H. Clary, Richard Cooke, Anthony J. Ranere y Doris Weiland (1985). “Preceramic Maize in Central Panama: Phytolith and Pollen Evidence”, *American Anthropologist, New Series*, Vol. 87: N° 4, pp. 871-878.
- PNUD (2015). *Imaginando un Futuro Común: Plan de Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas de Panamá*. Panamá: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, recuperado el 17 de septiembre de 2023, de: www.undp.org/es/panama/publications/imaginando-un-futuro-com%C3%B3An-plan-de-desarrollo-integral-de-los-pueblos-ind%C3%ADgenas-de-panam%C3%A1
- Prestán Simon, Arnulfo (1975). *El uso de la chicha y la sociedad kuna*. México D.F.: Instituto Indigenista Interamericano.
- Quijano, Aníbal (2014). *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), recuperado el 15 de abril de 2015, de: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140424014720/Cuestionesyhorizontes.pdf>
- Rodríguez Blanco, Eugenia (2021). *Mujeres indígenas migrantes. Encrucijadas de género y etnicidad en la migración indígena contemporánea en Panamá*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

- Rodríguez Blanco, Eugenia (2015). “La feminización de las migraciones en Panamá en clave de género y derechos”, *Societas (Revista de Ciencias Sociales y Humanísticas)*, Vol. 17: N° 2, pp. 11-32.
- Rubin, Gayle (1986 [1975]). “El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo”, *Nueva Antropología*, Vol. 8: N° 30, pp. 97-145, recuperado el 30 de julio de 2023, de: <https://revistas-colaboracion.juridicas.unam.mx/index.php/nueva-antropologia/article/view/15478/13814>
- Sánchez Saavedra, Kevin (2015). Migración urbana, marginalidad y resistencia ngäbe en el sector este de la ciudad de Panamá (inédito). Ponencia en IV Congreso Latinoamericano de Antropología, México, D.F.
- Sánchez Saavedra, Kevin (2010). *Migración tranfronteriza indígena: los embera y wounaan de Jaqué, Darién*. San José: Tesis de maestría en Antropología, San José: Maestría Académica en Antropología, Universidad de Costa Rica.
- Sánchez Saavedra, Kevin, Jonathan González, Atilio Martínez y Francisco Herrera (2019). *El pueblo bribri en Panamá. Ocupación ancestral y lugares sagrados*. Panamá: Coordinadora Nacional de los Pueblos Indígenas de Panamá, Centro de Estudios y Acción Social Panameño, recuperado el 30 de julio de 2023, de: www.academia.edu/67939367/El_pueblo_bribri_en_Panam%C3%A1_Ocupaci%C3%B3n_ancestral_y_lugares_sagrados
- Saracho Domínguez, Helena (2011). *Alimentación tradicional ngäbe y soberanía alimentaria frente a la imposición de hábitos exógenos*. Tesis de maestría en Desarrollo y Cooperación Internacional, Barcelona: Master en Desarrollo y Cooperación Internacional, Universidad de Lleida.
- Saracho Domínguez, Helena (2013). *El uso de conservas artesanales (pescado molido y cáscara de huevo) como estrategia local de seguridad alimentaria para una suplementación dietética sustentable en la Comarca Ngäbe-Bugle, Panamá: un enfoque desde la soberanía alimentaria*. Tesis de grado en Nutrición humana y Dietética, Madrid: Universidad Alfonso X El Sabio.
- Sarsaneda, Jorge (2014). “¿Qué comemos? Reflexiones sobre soberanía alimentaria y cultura”, *Anuario de Estudios Centroamericanos*: N° 40, pp. 61-76, recuperado el 2 de febrero de 2015, de: <http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/anuario/article/view/16630/16133>

Turpana, Arysteides (2012). “Los ngäbe-bugle ante la ignorancia y el racismo”, *Tareas*: N° 141, pp. 129-143, recuperado el 30 de julio de 2023, de: http://salacela.net/es/wp-content/uploads/2017/10/tareas_141.pdf

Velásquez-Runk, Julia, Mònica Martínez, Blas Quintero y Jorge Sarsaneda (2011). *Pueblos Indígenas en Panamá: Una Bibliografía*. Panamá: Acción Cultural Ngóbe (ACUN), SENACYT.

Ventocilla, Jorge (1994). “Sobre la subsistencia y cacería en Cangandi, comunidad de indígenas Kunas”. En: *Panamá en sus usos y costumbres* (Tomo XIV), Stanley Heckadon (Ed.), Panamá: Editorial Universitaria, pp. 157-177.

Ventocilla, Jorge, Heraclio Herrera y Valerio Núñez (1997). *El espíritu de la tierra: plantas y animales en la vida del pueblo kuna*. Barcelona: Icaria editorial.

Evidencia de competencias interculturales en estudiantes de medicina durante su Ejercicio Profesional Supervisado Rural, USAC-2020

Evidence on the intercultural health competencies of medical students during their Rural Supervised Professional Practice, USAC-2020

Lucía E. Terrón Gómez y Gloria Patricia de la Roca Girón

Resumen: El objetivo de este artículo es dar a conocer los resultados de una primera experiencia con estudiantes del último año de medicina para conocer su sensibilidad sobre competencias interculturales en salud. Dicha aproximación se realizó con la primera cohorte del año 2020, durante su Ejercicio Profesional Supervisado Rural. Constituyó la primera parte de una investigación más amplia, mediante la cual se logró determinar que la cohorte participante, posee conciencia y sensibilidad intercultural al considerar fundamental ahondar en el conocimiento de otras formas de curar para lograr una salud pública incluyente. Además, los estudiantes han identificado 26 enfermedades propias de la epidemiología socio-cultural maya.

Palabras clave: salud, discriminación, inclusión, tolerancia, comunicación

Abstract: The aim of this article is to report the results of a first experience with students in their last year of medical school to learn about their sensitivity regarding intercultural competencies in health. This approach was carried out with the first cohort of the year 2020, during their Rural Supervised Professional Practice. It constituted the first part of a broader investigation, through which it was determined that the participating cohort has intercultural awareness and sensitivity, considering it fundamental to delve deeper into the knowledge of other ways of healing in order to achieve an



inclusive public health. In addition, the students have identified 26 diseases typical to the Mayan socio-cultural epidemiology.

Keywords: Health, Discrimination, Inclusion, Tolerance, Communication

Introducción

El Ejercicio Profesional Supervisado (EPS) de la Universidad de San Carlos de Guatemala y específicamente de la Facultad de Ciencias Médicas, tiene como finalidad que el estudiante aplique las competencias adquiridas durante su formación académica del primero al quinto año de la carrera en aspectos de promoción, prevención y toma de decisiones en los servicios de salud. El estudiante debe ser capaz de realizar el diagnóstico, tratamiento y rehabilitación de los pacientes en el hospital y en la comunidad. Y para aplicar un enfoque comunitario debe tener las herramientas para resolver los problemas de salud “en forma integral, multidisciplinaria e intersectorial organizando, gestionando, planteando y ejecutando acciones que contribuyan a mejorar las condiciones de salud de la población” (Facultad de Ciencias Médicas, 2022).

Los contenidos clínicos de las dos unidades didácticas que lo integran: EPS hospitalario y EPS rural, “se fundamentan en el contexto epidemiológico nacional y en la demanda de atención del paciente, la familia y la comunidad” (Facultad de Ciencias Médicas, 2022).

Por otro lado, el artículo 82 de la Constitución Política de la República de Guatemala que legisla el quehacer de la Universidad de San Carlos de Guatemala (USAC) dice que: “Promoverá por todos los medios a su alcance la investigación en todas las esferas del saber humano y cooperará al estudio y solución de los problemas nacionales”. Esta es la base legal de otro programa de formación profesional, como es el Ejercicio Profesional Supervisado Multidisciplinario (EPSUM).

El EPSUM es un programa que a través de “la integración de distintas disciplinas de estudiantes pre

profesionales conjuntamente con las Unidades Académicas y el apoyo de municipalidades, ministerios, secretarías y organizaciones internacionales, diseña y ejecuta proyectos de desarrollo integral, con pertinencia local y sostenibilidad para mejorar las condiciones de vida de la población” (EPSUM, 2022).

Estas dos iniciativas se complementan para formar profesionales con responsabilidad social. Los aspectos importantes y comunes a las dos, son el interés por trabajar con pertinencia local y en la solución de problemas nacionales. En eso estriba su importancia y utilidad en la formación universitaria.

En Guatemala una problemática social importante es precisamente la deficiente atención en salud pública. Los factores que contribuyen a ese mal funcionamiento son el económico-financiero y el sociopolítico.

Desde el punto de vista socioeconómico-financiero según el Banco Mundial, Guatemala cuenta con un Producto Interno Bruto (PIB) de US\$ 77.600 millones. Percibir un PIB per cápita de US\$ 4.603 en el año 2020, tipifica

a Guatemala como un país de ingresos medios altos. Sin embargo, los ingresos que percibe el gobierno central para inversión pública son del 10.8 %. Eso explica las grandes brechas sociales existentes, mismas que colocan al país a la zaga del resto de países de América Latina y el Caribe (ALC) en términos de salud y educación (Banco Mundial, 2020).

Desde el punto de vista socio político, incide en la mala atención, la existencia de dos sistemas diferentes de atención en salud: el oficial, que practica la medicina occidental y el ancestral, que se basa en los saberes milenarios de los terapeutas de los pueblos indígenas del país. El problema es que, hasta ahora, la tolerancia y el intercambio de saberes entre estos dos sistemas no se ha promovido con suficiente empeño a pesar de la rica diversidad cultural de Guatemala, que merecería una posición privilegiada y no de retraso en el mundo en términos de salud.

La pluriculturalidad del pueblo Maya, integrado por 22 comunidades lingüísticas constituye, según el censo 2018, el 34.9% de la población guatemalteca. Con los pueblos xinka y garífuna que constituyen el 2.1

y 0.1% respectivamente se tendría un total de 37.1% de población indígena (INE, 2018).

Es importante aclarar, respecto a los datos de población, que el censo realizado en 2018, evidenció errores de procedimiento y por ende vacíos en la información que presentó. Sin embargo, este no es el único documento que registra los datos de población. Un ejemplo significativo de datos fidedignos sobre población es el Perfil de Salud de los Pueblos Indígenas de Guatemala, preparado por el Ministerio de Salud Pública y Asistencia Social, la Organización Panamericana de la Salud (OPS) y la Organización Mundial de la Salud (OMS) en 2016, dos años antes de la realización del censo 2018. Esta publicación se basó para su análisis en documentación de diversos informes como consultorías, memorias y documentos de trabajo de diferentes instituciones públicas. Es interesante mencionar que en este documento se hace referencia al censo de 2002, según el cual la población indígena (maya, xinca y garífuna) era del 41% según el cómputo total de 11,2 millones de personas (Ministerio de Salud Pública y Asistencia Social, 2016: 9).

Los datos históricamente registrados en el censo de 2002 sobre los porcentajes de población indígena, resultan ser mayores que los reportados en 2018. Por lo tanto no es lógico pensar que, en 16 años, del 2002 al 2018, disminuya la población indígena en 3.9 puntos porcentuales. En el año 2004 el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) contabilizó 66% de población indígena y advierte que esa variación del 41% al 66% es más útil para estimar la composición étnica del país. Realmente los datos de gobierno ocasionan dudas debido, entre otras cosas, a esas inconsistencias en los datos que se muestran a lo largo de una línea de tiempo como la que se ha citado (Ministerio de Salud Pública y Asistencia Social, 2016: 9).

Después de este análisis, clave para obtener una visión justa de la composición étnica guatemalteca, se puede afirmar con mayor certeza que por lo menos el 50% de la población habla un idioma diferente al español.

Un tercer problema se manifiesta diariamente en la mayoría de instituciones gubernamentales en

el marco del racismo estructural, resabio de la colonia (Casaús, 2000: 479-480), mediante el cual se desvalorizan con expresiones despectivas los rasgos de la cultura “del otro”, como el idioma, el vestido, la apariencia física, los apellidos. Son acciones casi inconscientes dirigidas a quienes la historia colonialista ha estigmatizado con calificativos de sucios, pobres e ignorantes (Hautecoeur, Zunzunegui, & Vissandjee, 2007: 91).

Un cuarto problema es la resistencia del sistema oficial a integrar y compartir saberes y prácticas de salud con los pueblos indígenas. Esta actitud constituye otro indicador de discriminación, exclusión social y desvalorización de la cultura. Esencialmente, una barrera para la comunicación efectiva con la población a la que obligatoriamente se le deberían prestar servicios de salud de calidad (Hautecoeur, Zunzunegui, & Vissandjee, 2007: 90)

Los pueblos de América Latina con características similares a las de Guatemala en cuanto a diversidad cultural como México, Bolivia, Perú, Chile, han visto como una necesidad desarrollar competencias

interculturales en el personal de salud, por razones similares a las descritas para Guatemala.

La sensibilidad y la necesidad de atender la interculturalidad en salud no es algo nuevo, ya que en Latinoamérica uno de los primeros ejemplos de adecuación de los sistemas de atención primaria, aunque fueran en la época de conquista un instrumento de dominación, fue el Hospital Real de Naturales, en el que la iglesia católica a cargo de los sacerdotes franciscanos y agustinos, ocupados por atender a la población proveniente del altiplano central de México, La Sierra de Puebla, El Valle de Morelos y la Cuenca de Balsas, fundan a través de Don Vasco de Quiroga, dicho hospital (Campos & Ruiz-Llanos, 2001: 595).

Es muy interesante ver que desde entonces, independientemente de los objetivos sociopolíticos de la época, se consideraban necesarios los principios de una interculturalidad en salud no solamente para mantener la vital fuerza de trabajo sana sino también para ampliar los conocimientos sobre terapéutica que ofrecía la experiencia del pueblo

sojuzgado. En palabras de Campos Navarro (2001):

“Se tomaba el elemento indígena para transformar la institución... el rector y los capellanes, debían tener un manejo obligatorio del nahuátl y el otomí...se empleaba a sacerdotes académicos y médicos sensibles a la situación intercultural, se aprovechaban los saberes y prácticas de los médicos indígenas así como el uso de recursos materiales y simbólicos referidos a la herbolaria medicinal, los temazcales, los baños termales, los alimentos regionales y la asistencia espiritual” (Campos & Ruiz-Llanos, 2001: 600)

Al citar este texto, no se pretende idealizar una práctica que en el fondo obedecía a las necesidades de dominación de los conquistadores, sino enfatizar lo que Campos y Ruiz muy bien indican en el resumen de su trabajo: “...el saber y la experiencia de aquéllos que nos antecedieron pueden servir para resolver problemas actuales” (Campos & Ruiz-Llanos, 2001: 595)

La importancia de estos principios se acentúa al observar su vigencia en las universidades y servicios de salud de la región de Centro y Sur América en la actualidad, ya no tanto para fines de dominación sino para fines humanitarios y de desarrollo, pues tanto médicos como cientistas sociales han formulado políticas y sugerencias para hacer efectiva la inclusión de toda la población en los sistemas “nacionales” de salud, sin olvidar el enfoque de género (Salaverry, 2010; Espinosa Cortés & Ysunza Ogazón, 2010; Vincx L, G.L 2019).

Uno de los mayores logros en este quehacer de proyección social que se le exige a la profesión médica para atender al “clamor del derecho universal de la salud,” se produjo en la Cumbre de Río en 1992 al lograr que se tomara en cuenta la medicina ancestral como alternativa y complemento de las “distintas formas de curar” (Martínez Sarasola, 2010:20).

Asimismo, la problemática de la salud incluyente ha generado dos ramas de discusión y práctica dentro del campo de la antropología. Estas son: la epidemiología sociocultural, mediante la que se construye una

terapéutica integradora e incluyente desde las propias comunidades con raigambre indígena y, específicamente maya en el caso de Guatemala (Fagetti, 2016: 358). La otra rama es la antropología médica aplicada, que en América Latina ha dado origen a las universidades indígenas interculturales en salud, considerando como un eje temático la interculturalidad, su aplicabilidad en el terreno educativo, en donde están presentes los contenidos reales de las condiciones de vida de los comunitarios: salud, educación, vivienda, trabajo y seguridad (Campos Navarro, 2016:XX).

Actualmente, la interculturalidad en salud ha sido definida por varios autores como un modelo integral que procura vincular los sistemas oficiales con el de las diferentes identidades culturales que conviven en un mismo territorio ya que todas las culturas del mundo, especialmente la de los pueblos originarios, han cultivado prácticas y lógicas de atención en salud diferentes.

Muy importante es la idea en este sentido de que al implementar un sistema de interculturalidad en salud no se buscan cambios de

comportamiento o imposición de conocimientos entre los diferentes grupos culturales, sino que los esfuerzos se orientan, tal como lo indica Campos Navarro en el ejemplo anterior y como comparten Kirmayer (2012), Arza & Rodríguez, y Hasen (2012), a la transformación de las instituciones, a la capacitación del personal de salud en la comprensión del otro, y a propiciar un saludable “encuentro intercultural” (Arza Porras & Rodríguez Camacho, 2019: 4; Hasen Narváez, 2012:22-23) (Kirmayer, 2012).

La competencia intercultural además de que integra conocimientos, actitudes y habilidades, posee, según Vilá (2006) y Arza & Rodríguez (2019) tres dimensiones: cognitiva, afectiva e instrumental.

La dimensión cognitiva también llamada conciencia intercultural por Chen & Starosta (2,000), supone conocer la influencia que la propia cultura tiene en la forma de pensar y actuar de las personas; la dimensión afectiva o sensibilidad intercultural según Vilá, (2006) es la capacidad de emitir respuestas emocionales positivas y controlar aquellas emociones que perjudican el

proceso comunicativo intercultural. Esta dimensión se identifica como la curiosidad, la apertura ante el encuentro con otras identidades, el interés por aprender y cambiar actitudes en el contacto intercultural y la dimensión instrumental, citada por Arza & Porras siguiendo a Chen y Starosta “es el conjunto de habilidades, acciones y destrezas verbales que permiten a los individuos adaptar su comportamiento a la situación y al contexto para lograr una comunicación efectiva y apropiada en las interacciones interculturales” (Arza Porras & Rodríguez Camacho, 2019, Vilá Baños, 2006).

Materiales y métodos

La investigación que dio origen a este artículo, mediante la coordinación de dos investigadoras en las áreas de la ciencias sociales y médicas, tuvo como objetivo general iniciar un proceso de fortalecimiento de competencias interculturales con los estudiantes de medicina durante su ejercicio profesional supervisado, facilitando las herramientas de investigación cualitativa que les permitieran elaborar el perfil de las enfermedades descritas y sentidas por las poblaciones mayas que

habitan las áreas en las que realizarían su práctica final.

La duración de este ejercicio se planificó para los primeros seis meses del año 2020 esperando que fuera realizado solamente por la primera cohorte. Es decir, por los estudiantes del primer semestre que iniciaban el ciclo lectivo. Originalmente el trabajo se dividió en dos etapas: la fase de elaboración de un sondeo de conocimientos sobre enfermedades mayas¹ que debían realizar los estudiantes antes de comenzar la práctica. La segunda fase de campo, se diseñó para que los estudiantes realizaran entrevistas dirigidas a los pacientes que llegan a los puestos de salud, para ahondar en las concepciones de salud y enfermedad de esta población. Se esperaba al final hacer un análisis comparativo entre el sondeo inicial y las experiencias en el campo para verificar si había mayor conocimiento, sensibilidad y comprensión de las concepciones de salud y enfermedad de la población indígena al finalizar el ejercicio profesional.

1 Se designó con el término enfermedades mayas a lo que en otras corrientes de la antropología de la salud se designa como síndromes de filiación sociocultural y que son parte de la epidemiología sociocultural. Consúltese: Urióstegui-Flores (2014), Síndromes de filiación cultural atendidos por médicos tradicionales.

El desarrollo de la investigación se vio afectado por la pandemia COVID-19, por lo que durante el primer semestre se realizó solamente el sondeo inicial, cuyos resultados se presentan en este artículo, como punto de partida para determinar los conocimientos que tenían los estudiantes en relación a las molestias de salud descritas por la población maya, considerando que para esta etapa de su carrera ya habían tenido experiencias clínicas con esta población. Aunque los estudiantes a pesar de esa circunstancia, lograron realizar su práctica, la comunicación con ellos se dificultó por las restricciones de movilidad y la demanda de atención que requería la emergencia generada por la pandemia. Entonces las contribuciones para la construcción del perfil de enfermedades mayas, lo concluyó la segunda cohorte durante el segundo semestre. Esto no permitió realizar un diagnóstico en relación al avance de conocimientos que reflejaría una sola cohorte al finalizar su práctica final.

Sin embargo, ambas etapas se concluyeron, y los resultados fueron interesantes, considerando la novedad de la experiencia. Por eso en este espacio se presentan

solamente los resultados del sondeo inicial realizado con la primera cohorte, que reflejó los conocimientos de los estudiantes en este momento de su carrera y su sensibilidad sobre la epidemiología sociocultural del pueblo maya. Se deja para otro momento el análisis de la experiencia de los jóvenes de la segunda cohorte. De esta manera se evita confundir la interpretación de los datos generados por cada grupo de estudiantes y se desarrollan con mayor amplitud los resultados obtenidos durante el estudio.

Cabe indicar brevemente cuál es técnicamente, la utilidad de un diagnóstico de conocimientos desde el punto de vista pedagógico. De acuerdo con Arriaga (2015) es fundamentalmente un ejercicio de aproximación entre docentes y alumnos que aúna al “descubrimiento de aspectos cognoscitivos, actitudinales y aptitudinales del grupo y de cada uno de sus integrantes. Una aproximación sobre la que el docente habrá de fundamentar la ejecución del proceso enseñanza - aprendizaje” (Arriaga, 2015: 73). Es un proceso cuyo fin último es potenciar las habilidades y aptitudes de los estudiantes. El diagnóstico

como base del conocimiento y la posibilidad de perfeccionar el proceso enseñanza-aprendizaje optimiza tiempo y esfuerzo y contribuye a mejorar la calidad educativa” (Arriaga, 2015).

El instrumento que sirvió para hacer el sondeo inicial de conocimientos que realizaron los estudiantes se dividió en tres partes que son las siguientes:

1. Datos sociodemográficos de los alumnos: sexo, grupo étnico al cual se adscriben, idioma que hablan y lugar de nacimiento.
2. Datos generales sobre el área en la que realizaron su ejercicio profesional supervisado, sus perspectivas de especialización y la razón de pensarla como una posibilidad de desarrollo profesional.
3. Conocimiento y experiencia de los estudiantes en salud con la población indígena durante la carrera. Este fue el contenido con el que se inició el proceso de construcción del perfil de enfermedades mayas, así llamadas porque se enfocan en los conceptos y puntos de vista, etiología y terapéutica de dicha

población. Finalmente se hace un sondeo sobre si consideraban que las prácticas médicas mayas eran científicas o no y, si consideraban importante saber más sobre el tema.

El universo de estudio para la elaboración del cuestionario inicial, punto de partida del estudio, estuvo integrado por 65 estudiantes que cursaban el primer semestre del año 2020.

Epidemiología socio-cultural maya conocida y descrita por los estudiantes

Inicialmente los estudiantes contestaron un cuestionario, cuyo principal objetivo fue determinar cuántas enfermedades de la epidemiología maya conocían, cuál había sido su experiencia con esta población y su comprensión sobre los tratamientos que dicha población aplica para lograr la salud. Por último se cuestionaron sus apreciaciones sobre la validez científica de estas prácticas.

Posterior al ejercicio dos antropólogas especializadas en salud intercultural, impartieron una charla sobre la relación médico-paciente y el

contexto en el que ese proceso ocurre en los servicios de salud pública de Guatemala. Se enfatizó sobre el problema nacional que amerita solución desde el momento en que los pacientes son parte de una cultura distinta a la del médico tratante.

Datos sociodemográficos de los participantes

El número de estudiantes que participó en el diagnóstico fue de 65. Su distribución por sexo fue la siguiente:

Tabla 1
Distribución de los estudiantes de medicina por sexo

Total	Femenino	%	Masculino	%	No responde	%
65	24	36	40	63	1	1.54%

Fuente: elaboración propia.

El 68% de los estudiantes reportó ser originario de la cabecera departamental de Guatemala. El porcentaje restante de los lugares siguientes en territorio nacional: Petén, Santa Rosa, San Marcos, Puerto Barrios, Escuintla,

Chimaltenango, Alta Verapaz y Sacatepéquez. Además se reportó procedencia internacional: Honduras y Estados Unidos. Solamente una persona tenía como idioma materno el kaqchikel. El resto indicó hablar únicamente en español.

Tabla 2
Departamentos asignados a los estudiantes de medicina para realizar su Ejercicio Profesional Supervisado o EPS (año 2020)

Alta Verapaz	%	Sololá	%	Quiché (Área Ixil: Nebaj, Cotzal, Chajul)	%
31	48	18	28	16	25

Fuente: elaboración propia.



Expectativas de especialización

Como la aplicación de la práctica médica en Guatemala requiere del fortalecimiento de competencias interculturales aplicadas a la atención de los servicios de salud pública y en el área rural, se realizó una pregunta sobre las preferencias de especialización de los estudiantes. La finalidad fue saber qué proporción de esta muestra se inclinaba por la salud pública, considerando que es una especialidad médica, indispensable en el país.

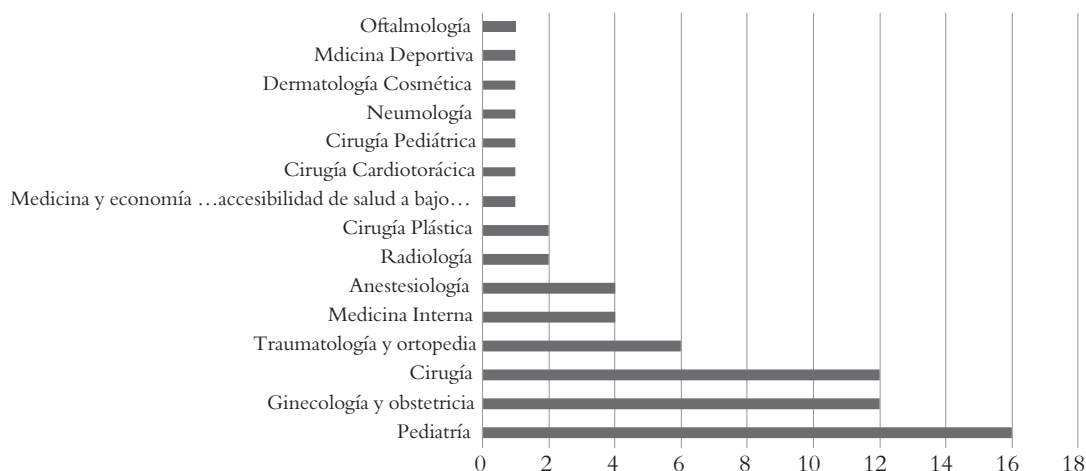
De acuerdo a las respuestas de los estudiantes hay inclinación por especializarse en el área de salud materna e infantil dado que un total de 28 personas (43%) indicó que le gustaría especializarse en pediatría, ginecología y obstetricia. Incluso los estudiantes que se inclinaron por la cirugía mencionaron que dicha especialidad permite la atención a madres y niños.

Respecto a la especialidad de ginecología y obstetricia hubo quien indicó que era la especialidad que

más rápido genera ingresos y no requiere conocimientos teóricos ni quirúrgicos complicados. Sin embargo, para otros es un campo más amplio porque sí requiere de esos conocimientos, además de los relacionados con la clínica, radiología, pediatría y endocrinología. Hubo manifestaciones de interés por la especialización en ginecología y medicina de urgencias para atender en desastres naturales y la guerra.

Las respuestas de los estudiantes al por qué de la selección de estas especialidades indican preocupación por las altas tasas de desnutrición y mortalidad infantil en el país. Consideran el componente educativo valioso para prevenir dicha situación y con ello mejorar la calidad de vida de las personas. Lograr una efectiva intervención en este sentido los hace sentirse útiles porque retribuyen un beneficio a la sociedad. Desde una perspectiva más práctica también se menciona que la fortaleza de los niños promete una mejor y más rápida recuperación ante cualquier enfermedad.

Gráfica 1
Preferencias de especialización.
Estudiantes del 6to año de medicina. USAC. 2023



Fuente: elaboración propia con base en la encuesta realizada por 65 estudiantes del últimos año de medicina, pertenecientes a la primera cohorte del año 2020.

Experiencias y conocimientos sobre enfermedades mayas

El 91% de estudiantes refirió conocer o haber oído hablar sobre las molestias de salud propias de la epidemiología sociocultural maya. Sus experiencias en las prácticas hospitalarias o en el campo han sido de aprendizaje y sensibilización hacia las necesidades de las poblaciones indígenas, dada su situación económica, calificada como inaceptable. La empatía hacia estas poblaciones vulnerables los

motiva a incidir en ellas para cambiar y mejorar sus prácticas en materia de salud y medio ambiente.

El contacto con una cultura distinta, con actitudes de agradecimiento, humildad y respeto por la naturaleza ha llevado a algunos estudiantes a calificarla como mística e identificarla como factor que influye y determina las prácticas y concepciones sobre salud y enfermedad. El problema que señalan, es que dichas concepciones aunadas a las diferencias idiomáticas van creando dificultades de comunicación que posteriormente se



vuelven problemas de salud, porque dificultan la transmisión de mensajes de riesgo o conceptos importantes sobre planificación familiar, por ejemplo. Consideran que estos factores se convierten en una causa indirecta de las emergencias que se atienden en los hospitales.

En este sentido, los estudiantes identifican que quienes tienen una situación de desventaja más acentuada son las mujeres, porque les cuesta más que a los hombres comunicarse en otro idioma y no son quienes deciden si van o no a los hospitales, debido entre otros factores, a la desconfianza de la pareja o grupo familiar hacia los médicos varones, especialmente los que atienden enfermedades ginecológicas.

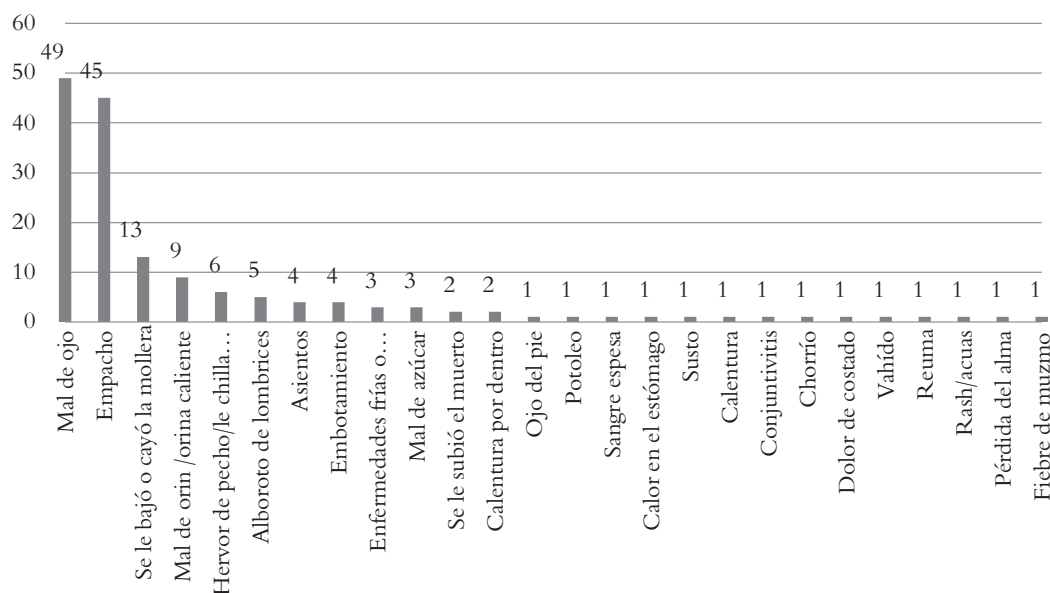
En opinión de los próximos profesionales de la medicina, la educación para la salud es el medio para superar los problemas de comprensión existente entre médico y paciente, incrementar el conocimiento de la población y modificar las prácticas que dificultan los tratamientos biomédicos.

se mencionaron 26 problemas de salud. De estas se excluyen los problemas que se identificaron como comunes en el embarazo y parto, porque no son realmente enfermedades, sino situaciones propias de este estado, siendo estas los antojos o complicaciones durante la formación de la criatura, como el cordón enrollado en el cuello o posiciones complicadas en el vientre de la madre. Sobre el post parto se mencionaron retención de placenta o problemas de salud que afectan a la madre provocando, por ejemplo, que se le corte la leche.

Las molestias de salud, que forman parte de los cuadros epidemiológicos tipificados por las poblaciones y más conocidas por los alumnos fueron, el mal de ojo, el empacho y la caída de la mollera y fueron las que lograron describir. El susto y la pérdida del alma, solamente se mencionan sin ahondar en ninguna posible causa o tratamiento. El alboroto de lombrices fue mencionado cinco veces, pero no fue descrito. A continuación, se presentan las descripciones y explicaciones de los estudiantes desde su experiencia e interpretación como futuros profesionales de la medicina. Como se observará, en algunos casos utilizaron, desde la

óptica de la medicina occidental, un lenguaje técnico para explicar los tratamientos y su interpretación de las causas de las enfermedades.

Gráfica 2
Enfermedades mayas que conocen los estudiantes de medicina. Primera cohorte 2020



Fuente: elaboración propia.

Las enfermedades más conocidas por los estudiantes fueron las siguientes:

El empacho

El empacho es una indigestión acompañada de vómito o diarrea o puede entenderse también como alguna afección gastrointestinal. Probablemente se refiere a una

intoxicación por alimentos que produce meteorismo, náusea y vómitos, es decir, una gastroenteritis. Algunos lo relacionan con la caída de la mollera, que a su vez se asocia a un proceso de deshidratación. En otros términos, es cuando los niños o adultos presentan gastralgia y distensión abdominal.



Síntomas

Sensación de llenura. Período de inapetencia acompañado de diarreas virales, bacterianas o parasitarias que producen malestar estomacal y gases acumulados.

Causas

La causa es una intoxicación por alimentos o falta de higiene en la preparación; mala alimentación o consumo de agua contaminada. También se explican las causas del empacho desde la perspectiva de los usuarios de los servicios indicando que se debe a que el niño/a bebe leche materna cortada, la madre está mal alimentada, porque come de más o come mal. Se produce porque se pega la comida en los intestinos.

Tratamiento

Los tratamientos utilizados por la población maya, según los conocimientos de los estudiantes, consisten en beber infusiones como pericón y ruda, que realmente podrían disminuir el peristaltismo intestinal, regular la digestión y aumentar el apetito. Otra práctica

es dar aceite con limón o con ajo y cebolla; “sobar” el abdomen, colocar hojas (o emplastos) en el estómago y beber agua de anís. También suelen dar agua o atol para aliviarlo. Se afirma que estos tratamientos y terapias para estos malestares no son erradas porque con el masaje abdominal aumentan la motilidad gástrica y la favorecen, lo cual facilita el alivio de la molestia. Pero desde un punto de vista biomédico y técnico, si se trata de una afección gastrointestinal viral, se resolverá: suministrando sales de rehidratación oral o, antibiótico si se presenta etiología bacteriana.

Mal de ojo

De la misma manera que el empacho, el ojo se relaciona con enfermedades gastrointestinales o incluso con problemas de desnutrición. Por eso el niño se observa hipoactivo, decaído y con cólicos por gases gástricos. También se relaciona con infecciones respiratorias o con golpes. Es un cólico por gases gástricos, especialmente en lactantes. Se identifica como una molestia que afecta principalmente a los niños y niñas.

Causas del mal de ojo

Las causas fueron explicadas desde la biomedicina como una infección viral, respiratoria o gastroentérica. Pero algunos estudiantes también consideran, que desde el punto de vista maya, el ojo se produce cuando una persona observa mucho a un niño con buenos o malos deseos provocando que se desestabilice. Puede ser provocado por envidias o por personas que tienen sangre muy pesada o en el caso particular del niño/a, puede provocarse porque un “borracho los ve”. En esta circunstancia, el ojo se cura si el borracho le da un beso al niño afectado.

Tratamiento conocido por el estudiante

Pasar un huevo crudo por todo el cuerpo, rezando y colocando un hilo rojo en la muñeca del niño, como pulsera. El hilo rojo se coloca para evitar que lo ojeen de nuevo. Se piensa que las infusiones de ruda se utilizan para curar el malestar. Otro tratamiento mencionado es hacer que quien provocó el ojo cargue al niño/a. El ritual que se sigue en el tratamiento se califica como religioso y lo practica un curandero o chamán.

Caída de la mollera.

Concepto y tratamiento

Aunque se mencionó varias veces (13), fue una enfermedad poco descrita. Siempre se asocia con deshidratación severa del niño o con una faringitis. Para la población maya se debe a un estado de tristeza. El tratamiento consiste en agarrar al niño de los pies, colocarlo con la cabeza hacia abajo y pegarle en los pies.

Credibilidad de los estudiantes en la terapéutica maya

El 52% de los estudiantes creen en la efectividad de la terapéutica maya porque se trata de la experiencia acumulada durante siglos de observación y experimentación con diferentes especies de plantas y terapias. Ha configurado, en diferentes contextos, latitudes y etapas históricas, lo que hoy se define como medicina moderna ya que el dominio de la herbolaria desde sus principios constituyó el medio para curar y preservar la salud de los pueblos. Mucho antes de la compleja fabricación de fármacos conocidos en la actualidad. Esto significa que no puede negarse que

el conocimiento ancestral y por ende el uso de medicina natural es efectivo para el tratamiento de muchas enfermedades.

Un 6% de estudiantes respondió a esta pregunta con un sí y no a la vez, lo cual podría significar que no niegan la efectividad de dichos conocimientos y prácticas. Pero añaden, que hay medicamentos que actúan como placebos o que provocan un alivio momentáneo solamente. Como por ejemplo, pasar un huevo o un listón rojo en el cuerpo que provoca una sensación de bienestar o la seguridad de que la persona se aliviará, lo cual probablemente sea cierto.

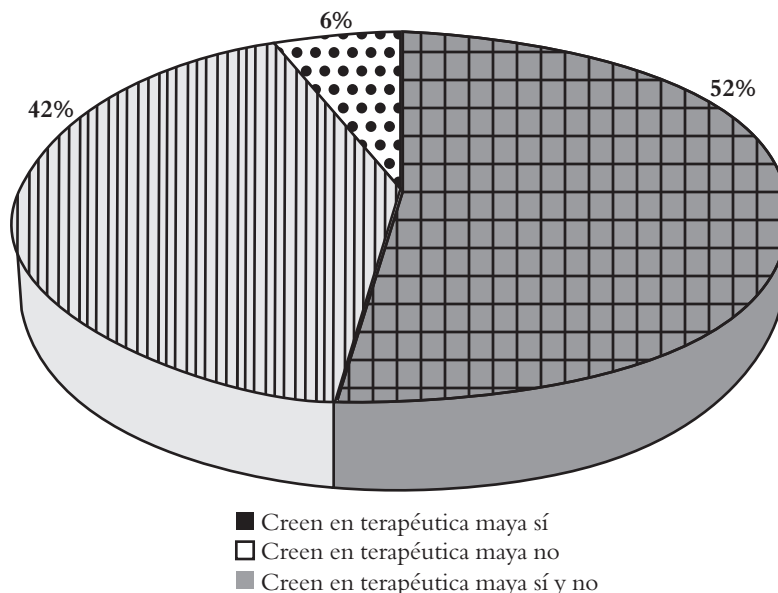
Pero se cuestiona la parte ritual de la terapéutica, siendo esta la menos comprensible. Además, mencionan la relatividad de su eficacia siendo a veces efectiva y otras no y en función de este mismo principio, mejorando o empeorando la situación del proceso salud, enfermedad y atención.

Convergen en el mismo punto, con quienes creen en su efectividad al considerar los principios farmacológicos activos de algunas plantas, que por lo mismo son consideradas medicinales.

Los que no creen en la efectividad de esta terapéutica (42%), señalan que hay prácticas dañinas que muchas veces pueden complicar la situación del paciente, retrasando la posibilidad de un diagnóstico acertado dado que no conocen bien el mecanismo de acción y evolución de las enfermedades y se basan en creencias y no en la ciencia para curar. Pero están de acuerdo, en que se realicen las prácticas que pueden aliviar, una vez no compliquen la enfermedad porque es hasta el momento en que esto sucede cuando acuden a la biomedicina, limitando las posibilidades de curar. En la práctica un ejemplo es la terapéutica de la mollera hundida, que clínicamente es una deshidratación y no se cura con masajes u otro tipo de terapias.

Para otros estudiantes, la credibilidad en la terapéutica maya se pierde al no tener una base científica y porque no se comprende la lógica de ciertas terapias. Señalan que no hay estudios que evidencien su efectividad y el poco conocimiento de una o dos enfermedades tipificadas por la población maya, que hasta el momento ellos tienen, no les permite dar un juicio positivo o negativo al respecto.

Gráfica 3
Credibilidad en la terapéutica maya



Fuente: elaboración propia.

Credibilidad en la base científica de la terapéutica maya

La credibilidad en la base científica de la terapéutica maya marca una diferencia más acentuada y con menos discusión que hablar de la credibilidad en las terapias. Aunque, tres estudiantes indican nuevamente si y no. Pero obviando las tres respuestas indicadas, y dejando un universo de 62 estudiantes, los que dicen si (42%) piensan: que el arte de curar puede ser demostrado

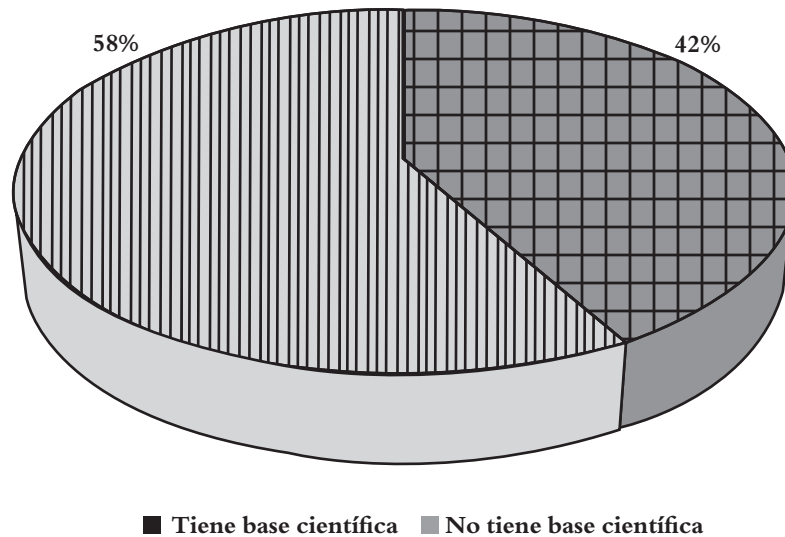
mediante un método y que gran parte de esta medicina ha sido empírica, pero perfeccionada con técnicas actuales, ya que, si bien no se utilizan “dosis terapéuticas como las obtenidas a través de la elaboración sintética de fármacos, las plantas medicinales que utilizan tienen principios activos y mecanismos de acción efectiva.”

Se retoma la idea de que “antes de que existieran tantos avances, las personas ya utilizaban sus medicinas” aunque se advierte que

en este sentido es bueno observar que existe desinformación sobre los posibles efectos secundarios. Estos se subestiman al suministrarlos a lactantes, embarazadas y otras poblaciones vulnerables. Pero es

una terapéutica que puede ser perfectible, porque “es el resultado de experiencias previas y tradiciones, que a veces sí funcionan, pero no están reguladas y no tienen ningún tipo de control.

Gráfica 4
¿Tiene base científica la terapéutica maya? N=62



Fuente: elaboración propia.

Un ejemplo, según los estudiantes, las técnicas que usan las comadronas para girar un bebé que está en posición podálica, son útiles antes del tercer trimestre, pero después de ese periodo, “puede provocar que el cordón umbilical se enrede en el cuello.” Para el estudiante que cree en la científicidad de la terapéutica maya,

el conocimiento sobre la medicina natural que los indígenas utilizan, es aplicado por personas que tienen la experiencia para hacerlo logrando el beneficio de la salud, aunque mucho de su saber sea empírico. Es claro que, como sucede en todas las ramas de la ciencia, en la práctica, algunos sean más acertados que otros.

Respecto al proceso de observación, acierto y error que universalmente ha acompañado al conocimiento, podría decirse, que la terapéutica maya ha aplicado el método científico, lo cual se evidencia al hacerse recurrente el alivio de ciertas enfermedades para las que se ha identificado el remedio correcto y eficaz.

Algún estudiante sintetizó el sí, indicando: “No me atrevería a hablar con ligereza sobre el tema porque aún desconozco muchos aspectos sobre la medicina del pueblo indígena, pero lo que es seguro es que, a través de miles de años de experiencia, por medio de la observación, ellos han mantenido a su población sana”. En otro orden de ideas, se afirma que actualmente existen estudios que determinan las bases científicas de la medicina natural utilizada por los terapeutas mayas, pero que este conocimiento ha sido poco estudiado “por nosotros”.

Los argumentos de quienes no creen en la base científica de la terapéutica maya (58%), se basan en la poca o nula difusión de este conocimiento. Quien así

piensa indica: “Ancestralmente ha funcionado pero su base no es descrita como producto certero, por lo poco estudiado y publicado, sometido a rigor científico.” En otras palabras, según este argumento, algo es científico si y solo si, se evidencia a través de estudios que acrediten y comprueben la efectividad terapéutica de ciertas plantas utilizadas por la población maya.

Para algunos estudiantes la terapéutica maya ha trascendido, solamente, debido a las creencias familiares: “Es decir, si al bebé de la jovencita le funciona la pulsera roja para evitar el mal de ojo, las otras personas lo continuarán haciendo. Hay quienes ya lo toman como costumbre o tradición.” A estas afirmaciones se agregan otras que indican nuevamente que los tratamientos utilizados no mejoran la sintomatología y que se basan en creencias mágico-religiosas; “en teorías de ancestros o personas de mayor edad.” El último comentario sobre la no científicidad de la terapéutica maya es la percepción de que no evolucionan sus conocimientos y es practicada por alguien que no ha estudiado.

Utilidad del conocimiento sobre la terapéutica maya para el estudiante

Las discusiones expuestas entre credibilidad y científicidad de la práctica médica de la población maya, no hacen más que reafirmar la necesidad de conocer más sobre ella, con el fin de prestar una atención eficiente. El 97% de los estudiantes concuerdan en la utilidad del conocimiento sobre el tema y en que mediante el intercambio de saberes se facilita la prestación de un servicio de salud eficiente, se logra la aceptación y el respeto entre las partes al establecer sanamente las diferencias y similitudes entre una y otra práctica.

Todo lo expuesto por ellos se concreta en los siguientes siete aspectos, que sintetizan las opiniones sobre por qué es útil el conocimiento de la terapéutica maya.

1. Nuestra cultura depende mucho de la cosmovisión maya, por lo tanto, es necesario conocer, manejar y entender algunos de los medicamentos (plantas y raíces) naturales que facilitan la relación médico-paciente. Este conocimiento suma para

determinar si el tratamiento maya es funcional o si se debe adoptar un tratamiento de medicina occidental.

2. El ejercicio de la profesión biomédica y occidental en áreas en donde los recursos son limitados y no se encuentran insumos, puede apoyarse en la medicina alternativa practicada por los mayas y así conocer cómo esta población ha logrado resolver muchos de sus problemas sin la medicina occidental.
3. El alto porcentaje de población indígena requiere que el profesional biomédico, conozca y atienda desde la perspectiva del otro y, sobre esta base, aplicar la acción y conocimientos adquiridos durante la carrera, pero, sin ofender ni transgredir las percepciones o conocimiento ancestral.
4. Ayuda a comprender sus conceptos sobre el proceso de salud-enfermedad-atención, así como determinar la fisiopatología y tratamiento del padecimiento y llegar a conclusiones sobre si las prácticas mayas afectan de manera negativa o positiva, el cuadro clínico. De esta forma se puede

proyectar un plan inclusivo con dos objetivos: el primero que el paciente se sienta complacido y confiado y el segundo introducir, con la aceptación de los pacientes, la medicina occidental. Mediante una estrategia de trabajo conjunto ellos conocen y utilizan la medicina biomédica y los médicos comprenden la terapéutica maya. Un ejemplo concreto proporcionado por los estudiantes dice: “Es más fácil recetar 5 ml de acetaminofén disueltos en media taza de té de pericón que acetaminofén puro, porque es más aceptado, al igual que reemplazar los fármacos que sean posibles.” En este mismo sentido, alguien refiere que es hasta necesario combinar los métodos curativos de ambas partes.

5. La atención de emergencias puede mejorarse cuando se sabe qué y por qué un paciente recibió determinada terapia. En otras palabras, conociendo la cultura, se tiene un mejor enfoque para dar un mejor tratamiento a los pacientes.
6. El componente educativo también se mejora cuando no se impone, sino que se comparten y

unen conocimientos, definiendo lo que es bueno y malo desde dos puntos de vista diferentes. Con esta actitud de escucha puede definirse mejor, entre otras cosas, los alcances y límites posibles en la construcción de un plan educativo.

7. El aprendizaje de los términos que emplean las personas para referirse a las enfermedades que les aquejan ayudan a comprender a qué se refieren y tratarlos mejor.

Discusión

A lo largo de la investigación realizada con la participación de los estudiantes de medicina y de la revisión bibliográfica de base, se han examinado conceptos que incursionan en dos ramas de la antropología: en la epidemiología sociocultural, mediante la que se construye una epidemiología integradora e incluyente desde las propias comunidades (Fagetti, 2016: 358) y, en la antropología médica aplicada, que en América Latina ha dado origen a las universidades indígenas interculturales en salud (Campos Navarro, 2016:XX), lo que sería un ideal para la realidad social y cultural guatemalteca.

Cuando se realizó este pequeño ejercicio con los estudiantes, se escucharon preguntas acerca de por qué tendrían que conocer estos temas sobre la medicina de los pueblos indígenas, si habían dedicado seis años al estudio de la biomedicina con base en el conocimiento occidental. Y es que la pregunta es válida porque se ha realizado antes en la academia, cuando se habló por primera vez de síndromes de filiación cultural. ¿Por qué definir las enfermedades que padecen los pueblos indígenas como síndromes de filiación cultural? La respuesta de Fagetti es:

“...evidenciar que existe un conjunto de enfermedades que difiere en cuanto a sus principios etiológicos, nosológicos y curativos de las enfermedades que trata la medicina científica. Definir como síndrome de filiación cultural a una enfermedad como el empacho o el susto, permite dejar en claro que estos también son producto de una construcción simbólica operada por un grupo humano, con una cultura propia, sustentada en premisas, nociones y axiomas propios, que difieren de manera

sustancial de aquéllas que rigen la medicina científica, pero que no por ello son menos efectivos o certeros o menos válidos en su modo de operar”...es una forma de demandar su reconocimiento y aceptación, de pedir respeto frente al otro. Fagetti, recuerda que, por fortuna, en México las instituciones de salud pública han reconocido la eficacia de la medicina tradicional que durante mucho tiempo fue descalificada y olvidada” (Fagetti, 2016:360).

Desde el punto de vista de la tolerancia entre saberes, es interesante observar a través de las respuestas de los estudiantes de último grado de medicina de la USAC 2020, que en Guatemala también se avanza en esta problemática, al comprobar que el estudiante es sensible a los tres principios de la competencia intercultural en salud como se deduce de las siguientes expresiones.

1. “Es más fácil recetar 5 ml de acetaminofén disueltos en media taza de té de pericón que acetaminofén puro, porque es más aceptado, al igual que

reemplazar los fármacos que sean posibles.” El estudiante manifiesta la dimensión cognitiva o conciencia intercultural, que supone conocer la influencia que la cultura tiene en la forma de pensar y actuar de las personas.

2. “La atención de emergencias puede mejorarse cuando se sabe qué y por qué un paciente recibió determinada terapia. En otras palabras, conociendo la cultura, se tiene un mejor enfoque para dar un mejor tratamiento a los pacientes”. La dimensión afectiva o sensibilidad inetercultural emite respuestas positivas y evita las que perjudican el proceso comunicativo intercultural cuando se visualiza y comprende una forma distinta de curar.
3. “El aprendizaje de los términos que emplean las personas para referirse a las enfermedades que les aquejan ayudan a comprender a qué se refieren y tratarlos mejor”. El estudiante manifiesta la dimensión instrumental: destrezas verbales que permiten adaptar su comportamiento a la situación y al contexto para lograr una comunicación efectiva

y apropiada en las interacciones interculturales.

En ese proceso de comprensión mutua entre dos sistemas diferentes de salud que busca complementar conocimientos, curar sin discriminar, criticar o reprochar comportamientos y prácticas, es justo terminar con tres autores que han expuesto algunas de las aristas esenciales de dicho cometido. Barret, respecto del trabajo del profesional, sea este médico o antropólogo, hace una crítica a todo lo que en esa labor de integrar conocimientos, no haga más que acentuar el desarrollo neocolonial, por lo que recomienda trabajar realmente por una agenda indígena (Barret, 1997: 581). En el afán de intervenir para lograr un cambio sociocultural en las prácticas de la salud, K. O’Rourke (1995), Lang & Elkin, (1997) observan otro elemento para evitar ese acomodo del modelo médico hegemónico, y sugieren el beneficio comprobado de capacitar al personal médico y de enfermería de los hospitales para ser comprensivos/as y de apoyo con las comadronas y los pacientes que refieren, antes de pensar en los procesos de capacitación a las comadronas. Pero, si en todo caso se piensa en capacitar comadronas

se deben aplicar metodologías interactivas que consideren su idioma, analfabetismo y participación activa en esos procesos de capacitación.

Para finalizar, considerando que los esfuerzos que se hagan para mejorar el sistema de salud pública dependen de la utilización de los resultados de investigación, el último comentario se relaciona con los intereses de los estudiantes para especializarse. En este caso particular un 28% mostró interés por la salud materna e infantil y manifestó preocupación por los problemas de desnutrición infantil que caracterizan al país. No es posible afirmar que esto signifique que este porcentaje de estudiantes deseen especializarse en salud pública, porque también hubo manifestaciones de interés por una pronta remuneración del servicio gineco-obstétrico. Solo se puede sugerir ahondar en las inclinaciones del estudiante pues hay sensibilidad sobre el tema pero ninguno mostró inclinación a especializarse en salud pública, por lo que sería interesante continuar con estudios que orienten las inquietudes

de los estudiantes hacia estas carreras con amplia aplicación en el país.

Agradecimientos

Se extiende un especial agradecimiento a la Facultad de Ciencias Médicas por su apoyo a través de la dirección del Ejercicio Profesional Supervisado Rural al aceptar la participación de los estudiantes en este estudio. A los estudiantes que con todas las dificultades que representó la pandemia COVID-19 apoyaron la realización de este trabajo.

A la Dirección General de Investigación de la Universidad de San Carlos de Guatemala (DIGI), por cofinanciar la investigación: “Construcción del perfil de enfermedades mayas para el fortalecimiento de competencias interculturales en salud, durante el Ejercicio Profesional Supervisado. USAC” identificada como B13-2020, cuyos primeros resultados se han plasmado en este manuscrito a través de la partida presupuestaria número: 4.8.63.4.41.

Bibliografía

- Arriaga Hernández, Marisela (julio–septiembre de 2015). El diagnóstico educativo, una importante herramienta para elevar la calidad de la educación en manos de los docentes. *Atenas*, 3(31), 63-74.
- Arza Porras, Javier & Rodríguez Camacho, María Félix (2019). Competencia intercultural profesional en la atención socio-sanitaria a la población gitana en España. *Alternativas. Cuadernos de Trabajo Social*, 26, 59-82.
- Banco Mundial (2020). *Guatemala Panorama General* . Recuperado de <https://www.banco-mundial.org/es/country/guatemala/overview>
- Barret, Bruce (1997). Identidad, ideología y desigualdad: Metodologías en Antropología Médica. *Pergamon.Soc.Sci.Med*, 579-587.
- Campos Navarro, Roberto (2016). *Antropología médica e intercultural*. México: Mc Graw Hill Education.
- Campos Navarro, Roberto & Ruiz-Llanos, Adriana (2001). Adecuaciones interculturales en los hospitales para indios en la Nueva España. *Gaceta Médica de México*, 137(6), 1-14.
- Casaús Arzú, Marta Elena (2,000). *La Metamorfosis del racismo en la élite de poder de Guatemala*. Guatemala: CLACSO.
- Chen, Guo Ming., & Starosta, William W. (2,000). The Development and validation of the intercultural sensivity scale. *Human Communication*, 3, 1.15.
- EPSUM (2022). *Ejercicio Profesional Supervisado Multidisciplinario*. Recuperado de <http://epsum.usac.edu.gt/nosotros/>
- Espinosa Cortés, Luz María., & Ysunza Ogazón, Alberto (2010). Diálogos de saberes médicos y tradicionales en el contexto de interculturalidad en salud. *Ciencia ergo sum*, 16 (3), 293-301.
- Facultad de Ciencias Médicas (2022). *Ejercicio Profesional Supervisado*. Recuperado de <https://medicina.usac.edu.gt/cienciasbasicas.html#acc1>

- Fagetti, Antonela (2016). Síndromes de filiación cultural en el estado de Puebla. En R. Campos Navarro, *Antropología médica e intercultural* (págs. 358-363). México : Mc Graw Hill.
- Hasen Narvaez, Felipe (2012). Interculturalidad en salud: competencias en prácticas de salud con población indígena. *Ciencia y enfermería*, 17-24.
- Hautecoeur, Maeve, Zunzunegui, María Victoria & Bilkis Vissandjee, B. (2007). Las barreras de acceso a los servicios de salud en la población indígena de Rabinal en Guatemala. *Salud Pública de México*, 49(2), 86-93.
- INE (2018). *Compendio Estadístico de Pueblos*. Ciudad de Guatemala.
- Kirmayer, Laurence (2012). Rethinking Cultural Competence. *Transcultural Psychiatry*, 49(2), 149-164.
- Lang, Jeiffern & Elkin, Elizabeth (1997). Un estudio de las creencias y prácticas de atención del parto de las comadronas tradicionales en zonas rurales de Guatemala. *Journal of Nurse-Midwifery*, 42(1), 25-31.
- Ministerio de Salud Pública y Asistencia Social (2016). Perfil de salud de los pueblos indígenas de Guatemala. Guatemala. Obtenido de https://www.paho.org/gut/dmdocuments/perfil_salud.pdf
- O'Rourke, Kathleen (1995). El efecto del entrenamiento del personal de los hospitales en el tratamiento de las pacientes del área de obstetricia referidos por las comadronas tradicionales. *Revista Internacional de Ginecología y Obstetricia*, 95-102.
- Salaverry, Oswaldo (2010). Interculturalidad en salud. *Revista peruana en medicina experimental y salud pública*, 27(1), 80-93.
- Vilá Baños, Ruth (2006). La dimensión afectiva de la competencia comunicativa intercultural en la educación secundaria obligatoria: escala de sensibilidad intercultural. *Revista de investigación educativa*, 353-372.
- Vincx, Laura, & Geysels, Luc (2019). Enfoques de género e interculturalidad en salud. Una metodología para cubrir la necesidad de su apropiación sostenible en el Perú. *An Fac Med*, 80(1), 92.

Documentos Fotografías
Antiguas de Quiché

Álbum Fotográfico de Quiché

*Cortesía de la colección del historiador
Samy René Argueta Lucas*



Indígenas de Cotzal preparando la fibra de maguey para sus manufacturas de lazos y otros (1937).





El Cuerpo Militar a la Niñez Estudiosa. Santa Cruz del Quiché, 1906.



Baile de la culebra durante las Fiestas Elenas (1970).



Cofradía de Santa Cecilia Patrona Guerrillera, 1950.



Banda militar frente al arco de la Colonia Española (década de los años 1930. Fotografía tomada en ocasión de la visita del presidente Jorge Ubico a Quiché)



Entierro de persona maya -k'iche', frente a la iglesia del Cementerio General de Santa Cruz del Quiché, años 1940.



Danza de los Diablos. Santa Cruz del Quiché. Agosto 1919



Saturnino Pérez, alcalde de la cofradía de Santa Cecilia. Fotografía de inicio del siglo XX.

Mujer con indumentaria de Santa Cruz del Quiché o San Antonio Ilotenango. Principios del siglo XX.

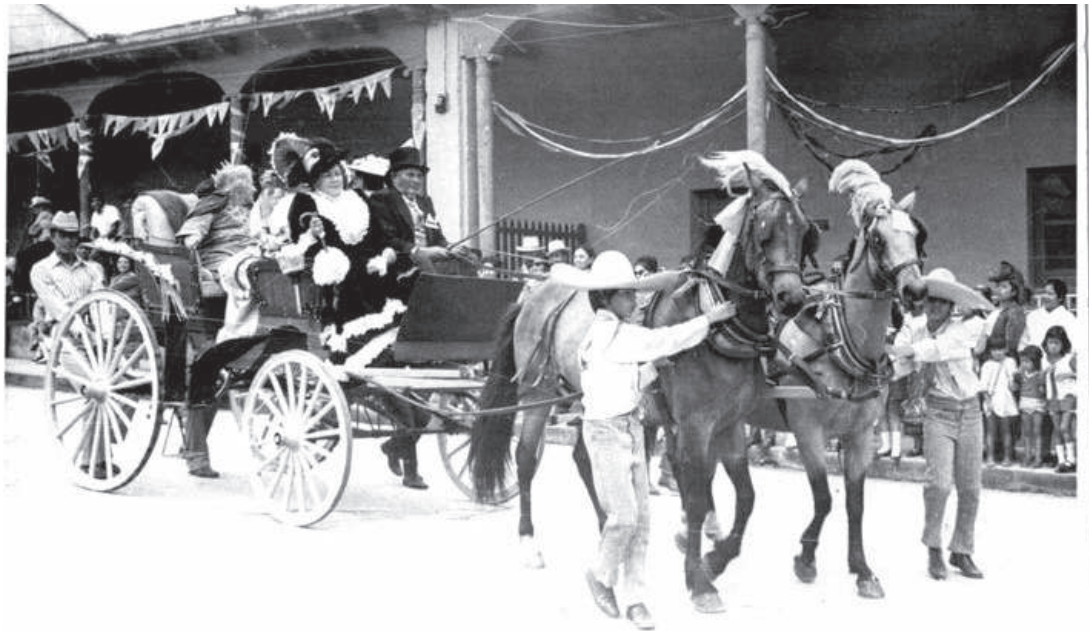




Inauguración de la residencia de la familia Cabrera. Santa Cruz del Quiché. Primera mitad del siglo XX



Convite de la hermandad de Santa Elena de la Cruz. Quiché, 1984.





Rigoberto Cabrera Noriega, alcalde del municipio y cofundador de la Danza de los Diablos, Año circa 1910-1920





Pobladores de Joyabaj y de Santa Cruz del Quiché. Foto de principios del siglo XX.



La Pasión en vivo durante la Semana Santa en Santa Cruz del Quiché, 1948.

Homenaje

Homenaje póstumo a Robert Carmack

Horacio Cabezas Carcache

A inicios de 1975, la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala (en la actualidad Academia de Geografía e Historia) invitó al acto de ingreso de un nuevo socio: el etnohistoriador Robert Carmack. Dicha Sociedad vivía entonces uno de sus momentos de gran esplendor, los que se manifestaban en su “Biblioteca Goathemala” que continuaba incrementándose con la edición de nuevos cronistas; en la publicación periódica de *Anales*, su principal órgano de divulgación científica; y en que los intelectuales y diplomáticos de la época siempre hacían tiempo a sus actividades para poder asistir a sus conferencias, las cuales no finalizaban con la exposición, sino que se prolongaban por varias horas más en amenas tertulias científicas.

El 10 de enero de ese año, antes que el evento comenzara, el Salón de Actos ya estaba lleno. Frente a la mesa que presidía, en la primera fila de la audiencia se encontraba Henri Lehman, quien había sido Director del Museo del Hombre, en París (Francia), y había sido el fundador de la Misión Científica Franco-Guatemalteca, en la actualidad, Centro de Estudios de México y Centroamérica (CEMCA).

Desde el inicio de su exposición, el disertante mostró un extraordinario manejo de los *Anales de los Cakchiqueles*, del *Testamento de los Xpantzay*, del *Título de San Martín Xilotepeque*, del *Título Kaqkoj*, así como de las crónicas coloniales de Francisco Ximénez, Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán y Thomas Gage. También hizo uso del contenido de varios documentos coloniales de la sección de tierras del Archivo General de Centro América.

Después de contrastar información de cronistas y documentos coloniales con la de estudios arqueológicos preliminares realizados en Chinautla Viejo, el disertante demostró:



- 1- Que la fortaleza poqomam no estaba en los sacatepéquez, como Fuentes y Guzmán había escrito,¹ sino en Chinautla Viejo; y
- 2- Que lo que el cronista había denominado Mixco Viejo era en realidad Jilotepeque Viejo, sede principal del señorío chajoma' de los kaqchikeles.

Concluida la exposición, hubo un gran silencio entre la audiencia, hasta que Henri Lehman, quien, entre 1953 y 1969, había dirigido las excavaciones y la restauración del sitio arqueológico del supuesto Mixco Viejo de Fuentes y Guzmán, en un gesto que le honró se puso de pie y empezó a aplaudir, lo que fue continuado efusivamente por la concurrencia. Quien había hecho su ingreso a la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala había sido el Doctor Robert Carmack con su ensayo “La verdadera identificación de Mixco Viejo”.² El Ministerio de Cultura y Deportes corrigió el error de Fuentes y Guzmán y dio a dicho sitio arqueológico el nombre de Chuwa Nima'ab'äj.

La obra del Doctor Carmack es bien conocida por los estudiosos de las culturas mesoamericanas y se le cita constantemente, ya sea para compartir o disentir sus análisis, o como punto de partida para profundizar en aspectos que planteó como hipótesis.

Para el sesquicentenario del Encuentro entre Dos Mundos, la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) lo seleccionó como Coordinador del Primer Tomo de la *Historia General de Centro América*, titulado *Historia Antigua de América Central: Del Poblamiento a la Conquista*.³ El Coordinador General de dicha obra fue el sociólogo guatemalteco Edelberto Torres Rivas. Durante esa misma época, la Fundación para la Cultura y el Desarrollo, en Guatemala, le encargó la redacción de un ensayo sobre la situación indígena durante el siglo XIX, el cual apareció en el tomo IV de la *Historia General de Guatemala*,⁴ cuyo Director General fue el Licenciado Jorge Luján Muñoz.



1 Fuentes y Guzmán, 2012-I: 540.
2 Carmack, 1979: 131-162.

3 Carmack, 1993.
4 Carmack, 1995-IV: 339-352.

Algo destacado en la personalidad del Doctor Carmack fue su don de gentes. Gracias a tal carisma y a su buen dominio del idioma k'iche', que aprendió en Momostenango, consiguió descubrir en 1973 la versión k'iche' del *Título de Totonicapán*, el cual es propiedad de la Parcialidad Yax, la cual le permitió fotografiarlo. A juicio del Doctor Carmack, localizarlo fue una bendición. Luego, con el apoyo del lingüista James L. Mondloch lo transcribió y tradujo, y bajo los auspicios de la Universidad Nacional Autónoma de México hizo su edición crítica.⁵ Gracias a esa positiva experiencia, el Doctor Carmack creía que alguna cofradía de Chichicastenango conservaba el manuscrito del *Popol Wuj* que Francisco Ximénez, fraile dominico, utilizó para hacer dos copias y su traducción.

Años después, junto con el Doctor Mondloch, preparó para la Universidad Mesoamericana una nueva traducción del *Título K'oyoy*,⁶ para superar los errores que aparecen en la edición de la Comisión Interuniversitaria Guatemalteca de Conmemoración del Quinto

Centenario del Descubrimiento de América.⁷ Dicha obra apareció publicada en la antología *Crónicas Mesoamericanas*, en 2010. A mi juicio, creo que, al igual a lo que sucede con el *Popol Wuj*, dicha crónica indígena también debería ser difundida y aprovechada ampliamente en los distintos niveles educativos por su extraordinaria riqueza histórica y etnográfica, y en especial porque confirma lo que ya Fuentes y Guzmán⁸ había señalado en la *Recordación Florida* sobre el comandante en jefe del ejército k'iche', Tekum, nieto de Quicab; y que algunos historiadores habían considerado un relato fantasioso.

En junio de 1979, el Doctor Carmack fue el alma y motor del Primer Congreso del Popol Vuh que, en plena guerra interna, se desarrolló en Santa Cruz del Quiché, y al que asistieron científicos sociales de la talla de Ricardo Falla, René Acuña, Carlos Navarrete, Dennis Tedlock, Allain Ichon, Marcelino González... Las ponencias fueron publicadas por Editorial Piedra Santa en el libro *Nuevas perspectivas sobre el Popol Vuh*, al cuidado del Doctor Carmack y

5 Carmack y Mondloch, 1983.

6 Carmack y Mondloch, 2010:

7 Tzaquitzal Zapeta, 1993.

8 Fuentes y Guzmán, 2013-II: 604-605; y 2012-I: 540.



Francisco Morales Santos.⁹ Dicho Congreso ha tenido sus frutos, pues ya tiene personalidad propia y los investigadores de las culturas mesoamericanas lo aprovechan para difundir sus avances y nuevas interpretaciones sobre el pasado de los maya k'iche'. El 5° se celebró nuevamente en Santa Cruz del Quiché, en 2010, bajo la coordinación de académicos k'iche'.

Gracias a su don de gentes y espíritu de colaboración (siempre encontraba tiempo para ayudar a la difusión de la cultura mesoamericana), el mismo año de 1979 el Doctor Carmack aceptó una invitación de la Escuela de Historia de la Universidad de San Carlos para realizar un diálogo público con el Profesor Severo Martínez Peláez sobre indigenismo guatemalteco. El evento fue todo un éxito y ambos académicos se comprometieron a participar en otros conversatorios, ya que no hubo tiempo para dar respuesta a las tantas interrogantes planteadas por el auditorio. Sin embargo, tanto el Profesor Martínez como el Doctor Carmack no pudieron cumplir con lo ofrecido, pues fuerzas oscurantistas, enemigas

del análisis e interpretación de los fenómenos sociales, los obligaron a salir del país. Sin lugar a dudas, esas minorías en el poder consideraban que los análisis del Doctor Carmack y Profesor Martínez Peláez estaban promoviendo la identidad cultural entre los descendientes de los maya k'iche' y su lucha porque sus derechos fueran respetados y garantizados.

Durante 14 años, el Doctor Carmack no pudo retornar a Guatemala. Sin embargo, sus investigaciones sobre las culturas mesoamericanas continuaron, pues las amplió con estudios que hizo en comunidades indígenas de Chiapas, Costa Rica y Nicaragua. Importantes son sus análisis sobre las comunidades indígenas de este último país, ya que los hizo desde Monimbó, barrio indígena de la ciudad de Masaya, el cual fue un bastión contra la dictadura somocista e igualmente contra las arbitrariedades y terror dictatorial del sandinismo, en especial de Daniel Ortega. La resistencia indígena, tanto en el litoral del Pacífico como en la Costa Atlántica, demostró que la dirigencia revolucionaria nicaragüense no supo dar una respuesta adecuada a las históricas demandas de las comunidades indígenas.

Otro aspecto que se destacó en la personalidad del Doctor Carmack fue su permanente disposición para apoyar la formación de los futuros científicos sociales. En cierta ocasión, y durante varias horas, en una especie de tour que se inició frente a la Atalaya o Resguardo de Q'uma'r Ka'aj (Uatlán) y que recorrió las principales estructuras arquitectónicas, impartió una clase magistral a estudiantes de la Carrera de Profesorado de Educación Media en Estudios Sociales de la Universidad del Valle, en la que les explicó la migración k'iche', su organización política, su cosmovisión, la relación entre *nimja'* (casa grande) y urbanismo, sus manifestaciones artísticas, la organización de la defensa contra la invasión militar española, la investidura de Tekum como comandante en jefe del ejército, la quema de su ajpop y ajpop kamja' y la construcción de Santa Cruz del Quiché con materiales de Q'uma'r Ka'aj. Así como ayudó a estos estudiantes, igualmente lo hizo con gran empeño al impartir durante un mes y ad honórem un curso intensivo de antropología a

estudiantes de la Escuela de Historia de la Universidad de San Carlos. Gracias a su apoyo, Sam Colop y Claudia Dary pudieron obtener un doctorado en la Universidad de Suny (State University of New York).

A petición de la Universidad Mesoamericana, el Doctor Carmack y el Doctor Mondloch publicaron en 2018 *Popol Wuj: Nueva Traducción y Comentarios*, versión k'iche'-español, complementada con un extenso cuerpo crítico de citas de carácter lingüístico, etnográfico y analítico. Las publicaciones que realizó en la Universidad Mesoamericana se encuentran en <https://www.umes.edu.gt/multimedia/publicaciones/>

El Doctor Robert Carmack falleció el 20 de octubre de 2023, en Albany (New York, USA). En reconocimiento a los aportes brindados por los Doctores Mondloch y Carmack, la Universidad Mesoamericana instituyó el “Fondo de Becas Robert Carmack-James Mondloch”, en su sede de Quetzaltenango.



De izquierda a derecha Señor Samy Argueta y Doctor Robert Carmack. Año de 2008.



De izquierda a derecha. Doctor Robert Carmack, Señor Samy Argueta y James Mondloch. Año 2012.

Bibliografía

Carmack, Robert

1979 “La Verdadera Identificación de Mixco Viejo”. *Historia Social de los Quichés*, 131-162 pp. Guatemala: Seminario de Integración Social Guatemalteca.

1995 “Los Indígenas”, *Historia General de Guatemala*, Tomo IV: 339-352 pp. Guatemala: FUCUDE.

Carmack, Robert (editor)

1993 *Historia Antigua de América Central: Del Poblamiento a la Conquista. Historia General de Centro América*. Tomo I. San José, Costa Rica: FLACSO.

Carmack Robert [Mondloch, James]

1993 *El Título de Totonicapán: Su texto, traducción y comentario*. México: UNAM.

2010 “Título K’oyoy”. *Crónicas Mesoamericanas II*: 15-68. Guatemala: Universidad Mesoamericana.

2018 *Popol Wuj: Nueva Traducción y Comentarios*. Guatemala: Universidad Mesoamericana.

Carmack, Robert [Morales Santos, Francisco]

1983 *Nuevas perspectivas sobre el Popol Vuh*. Guatemala: Editorial Piedra Santa.

Fuentes y Guzmán, Francisco Antonio

2012 *Recordación Florida*. Tomo I. Horacio Cabezas Carcache, editor. Guatemala: Editorial Universitaria.

2013 *Recordación Florida*. Tomo II. Horacio Cabezas Carcache, editor. Guatemala: Editorial Universitaria.

Mondloch, James

1993 [Carmack, Robert; -]

2010 [Carmack, Robert; -]

2018 [Carmack, Robert; -]

Morales Santos, Francisco

1983 [Carmack, -]

Tzaquitzal Zapeta, Efraín

1993 *Título de los Señores Coyoy*. Guatemala: Comisión Interuniversitaria Guatemalteca de Conmemoración del Quinto Centenario del Descubrimiento de América.

Documentos para la historia
reciente de Guatemala



JUNTA DIRECTIVA DE ALCALDES COMUNALES 48 CANTONES

Uchuq'ab' Tinimit Chwimeq'ena' are ri K'axk'ol'



COMUNICADO OFICIAL

La Junta Directiva y el Concejo de Alcaldes Comunes de los 48 Cantones de Totoncapán, Municipalidad Indígena de Sololá, Parlamento del Pueblo Xinka, Comunidades Indígenas Aliadas de Chichicastenango, Municipalidad Indígena de Santa Lucía Utatlán, Movimiento Social Q'eqchi' Cobán Alta Verapaz, Asociación Indígena de San Francisco el Alto, Junta Directiva de Alcaldes Comunes de las 14 Comunidades de San Cristóbal Totoncapán, el Concejo de Autoridades Ancestrales de los 7 Municipios de Totoncapán y Alcaldía Indígena Ancestral Municipal Maya Ixil de Nebaj el Quiché, informan al pueblo de Guatemala y Comunidad Internacional que al no recibir notificación alguna sobre los memoriales entregados el día 18 de Septiembre del año en curso al Congreso de la República, Corte Suprema de Justicia y Ministerio Público en la Ciudad Capital, donde solicitamos la renuncia inmediata de la Fiscal General María Consuelo Porras, Rafael Curruchiche Cucul y Fredy Orellana, quienes con sus acciones arbitrarias están atentado en contra de la democracia y autonomía de nuestro pueblo y su orden constitucional, como también que el Congreso sigue conociendo y aprobando leyes que atentan contra la vida, salud, bienes y recursos no renovables, como las iniciativas de ley 6283 "Ley para la protección de obtención de vegetales", iniciativa 6099 "Ley de fortalecimiento para la paz", iniciativa 6021 "Reformas a la ley de Hidrocarburos, decreto no. 109-83."

POR TANTO

Nos declaramos en **PARO NACIONAL** indefinido desde el día lunes 02 de Octubre de 2023, haciendo una convocatoria a todos los ciudadanos y organizaciones del país a unirse a favor de esta lucha que es en beneficio del bienestar de todos y todas, para decirles un no a los infames y traidores de la patria.

Puntos a bloquear por parte de 48 Cantones:

- Cumbre de Alaska.
- 4 Caminos.
- La Morería.
- Salida hacia Quiché.
- Xecanchavox.
- Ciudad Capital

— Por una Guatemala democrática, libre de corrupción y dictaduras 48 cantones de Totoncapán—

Totoncapán, Septiembre de 2023.

"El poder del pueblo de Totoncapán está en el servicio."





Autoridades Indígenas a nivel nacional convocan a:

Alcaldías Comunitarias y Municipales, Autoridades Indígenas de diferentes regiones, COCODES, Instituciones Públicas y Privadas, Ongs, Organizaciones de Mujeres, Salubristas, Administradores de Justicia, estudiantes de Universidades públicas y privadas, profesionales, magisterio, Guías Espirituales y población en general a participar en la:

Movilización y manifestación pacífica, que se llevará a cabo a partir del lunes 02 de octubre, por plazo indefinido, hasta que RENUNCIEN:

- María Consuelo Porras Argueta, actual Fiscal General del Ministerio Público
- José Rafael Curruchiche Cucul, Fiscal de la FECl.
- Cintia Monterroso, Fiscal de la FECl
- Fredy Orellana, Juez Séptimo Penal

Los puntos de encuentro son:

- Sede central del Ministerio Público de Guatemala.
- Carreteras, autopistas, puertos, puntos fronterizos, sedes del MP a nivel nacional y otros puntos clave.

“NO VOLVIMOS, SIEMPRE ESTUVIMOS, NO SOMOS UNO, NI DOS, SOMOS TODOS”



El consejo de Autoridades Ancestrales del Departamento de Guatemala hace un llamado URGENTE:

A todas las organizaciones, colectivos, estudiantes, taxistas, transportistas, motoristas, iglesias, sindicatos, mujeres y toda la población de la ciudad de Guatemala a que se unan al:
#ParoNacional2oct

DEFENDAMOS LA DEMOCRACIA

Alto al golpe de estado

Demandas:

Renuncia de Consuelo Porras, Rafael Curruchiche, Fredy Orellana, Cintya Monterroso y demás cómplices.
y **NO** a las leyes regresivas,
LEY MONSANTO

lugar de inicio: Metronorte
Lunes 02 de Octubre **• NOJ**



Consejo de
Autoridades Ancestrales
del Departamento
de Guatemala





¡CONDENAMOS ENÉRGICAMENTE LOS ACTOS DE VANDALISMO Y VIOLENCIA!

Ante algunos actos de vandalismo que se suscitaron el día de hoy, como autoridades indígenas hacemos saber al pueblo de Guatemala, que durante ocho días consecutivos hemos realizado protestas de forma pacífica, ordenada y con respeto, permitiendo el paso de vehículos de salud, ambulancias, de emergencia, personal médico o personas en situación de vulnerabilidad.



Sin embargo, desde el pasado martes 3 de octubre del presente año, fueron develados los planes de la fiscal general Consuelo Porras, de criminalizar la legítima protesta que estamos ejerciendo, generando provocación con grupos de choque, como el intento fallido que tuvo el grupo de choque que extorsiona a los vendedores honestos del mercado la terminal, el pasado 4 de octubre; o a través de la contratación de grupos que realicen actos vandálicos para justificar la represión de la población.



Llama poderosamente la atención, que la noche de ayer el Ministro de Gobernación en su mensaje a la nación se refiriera al uso de la fuerza en caso de actos vandálicos, como si supiera que hoy pudieran darse alguno o algunos; y que posteriormente a primera hora de hoy, la fiscal general Consuelo Porras, con un total cinismo y burla al pueblo de Guatemala emita un mensaje similar.

Por tanto, **CONDENAMOS ENÉRGICAMENTE LOS ACTOS DE VANDALISMO Y VIOLENCIA**, que puedan generar grupos de afines a la fiscal general y al pacto de corruptos para intentar criminalizar nuestra legítima protesta.

Pedimos a toda la población que nos encontramos ejerciendo nuestro sagrado derecho de manifestación, identificar estos grupos y solicitar a la Policía Nacional Civil, que proceda a someterlos al orden.

Sigamos adelante, de forma pacífica y con respeto, no permitamos que los golpistas empañen nuestra lucha por la defensa de la democracia.

Guatemala 9 de octubre de 2023.





Ciudad de Guatemala, 11 de octubre de 2023.

Señor
Alejandro Giammattei Falla
Presidente de la República
Su despacho



Señor presidente:



Con mucha indignación y repudio, a través de los medios de comunicación nos hemos enterado de que circula una carta signada por su persona, en la que al igual que en su mensaje de la cadena nacional de fecha 9 de octubre de 2023, insiste en que somos “acarreados” por políticos, con el fin de deslegitimar nuestras protestas pacíficas y peticiones que surgen por el hartazgo generalizado del pueblo de Guatemala, por tantos abusos que ha cometido el Ministerio Público en contra del Tribunal Supremo Electoral y nuestra democracia, que es el pilar fundamental del Estado de Derecho; abusos de los cuales su silencio lo han hecho cómplice.



Como autoridades indígenas, previo a llegar a las protestas, privilegiamos el dialogo realizando peticiones administrativas y presentando acciones legales que a la fecha no han sido resueltas, no dejándonos otro camino que manifestarnos públicamente para hacernos escuchar.

El 6 de octubre del presente año, nuevamente presentamos solicitud de reunión urgente con usted, a fin de que en cumplimiento de su mandato constitucional de velar por la unidad nacional, busquemos soluciones para poner fin a la crisis que ha ocasionado el actuar de la **Fiscal General y Jefa del Ministerio Público, el Jefe de la Fiscalía Especial Contra la Impunidad y el Juez “A” del Juzgado Séptimo Pluripersonal de Primera Instancia Penal, Narcoactividad y Delitos contra el Ambiente del departamento de Guatemala.**

Señor presidente, **queremos dejarle claro que los pueblos indígenas no tenemos dueño o patrón**, nosotros asumimos nuestras decisiones desde nuestras asambleas que son nuestra máxima autoridad y desde se ha ordenado manifestarnos hasta que se cumpla con nuestras demandas. Le exigimos asumir su responsabilidad con dignidad y a que no busque culpables de esta crisis donde no los hay y que forma urgente, el día de mañana a las 11:00 horas, nos reunamos en casa presidencial, teniendo como mediador a la misión de la OEA, que se encuentra en el país.

Atentamente, la asamblea de las autoridades de los pueblos en resistencia, para la defensa de la democracia.



Normas editoriales

Política editorial y definición de la Revista Estudios Interétnicos

1. Descripción y enfoque

La Revista Estudios Interétnicos es una publicación anual editada por el Instituto de Estudios Interétnicos y de los Pueblos Indígenas de la Universidad de San Carlos de Guatemala, desde 1993. La revista presenta reflexiones, análisis y resultados de investigación acerca de las formaciones étnicas, su diversidad, constitución y relaciones.

La revista presenta textos analíticos sobre la realidad pluriétnica, multicultural y plurilingüe de América Latina con énfasis en Mesoamérica y Guatemala. Sin embargo, no excluye los estudios sobre temas de interés referidos a otras regiones, entornos socioculturales y étnicos del mundo. La revista privilegia un enfoque inter y transdisciplinario (historia, antropología, sociología, ciencia política, psicología social y otras disciplinas de las Ciencias Sociales) sobre distintos ámbitos y experiencias. Es una publicación en formato impreso y digital.

2. Estructura de la revista y categoría de contribuciones

Estudios Interétnicos tiene cuatro secciones, a saber: artículos, testimonios, documentos y reseñas.

Artículos: esta sección es el núcleo de la revista y presenta documentos de fondo que reflejan resultados o avances de investigaciones recientes referidas a distintas problemáticas sociales atravesadas por las identidades y las relaciones interétnicas. Asimismo, publica debates teórico metodológicos inherentes a las Ciencias Sociales. Los artículos deben tener una introducción, el cuerpo del artículo, conclusiones o reflexiones finales y la bibliografía actualizada.

Documentos: la sección presenta textos de interés para la investigación, como por ejemplo testimonios, transcripciones de entrevistas con determinados autores, paleografía de documentos históricos de particular interés, etc. Las transcripciones de documentos deberán estar precedidas de una introducción que explique su relevancia.



Reseñas: esta sección ofrece comentarios sobre publicaciones impresas (libros o revistas) o bien, sobre material audiovisual (documentales) recientes (de dos o tres años atrás) en el ámbito de la antropología, la historia y otras disciplinas de las Ciencias Sociales. Las reseñas deben contener lo siguiente: los datos de la obra reseñada (autor, título y subtítulo), la ciudad de la edición, la fecha de la edición, el número de páginas y el ISBN-ISSN. Asimismo, debe incluirse la información del autor de la reseña (nombre y apellido), afiliación institucional y un breve resumen del texto reseñado, tras el cual se presenta el análisis crítico. Las reseñas no deberán exceder cinco páginas.

3. Convocatoria

La convocatoria para la presentación de artículos, documentos, testimonios y reseñas se realiza durante los tres primeros meses del año y tiene una duración de 60 días hábiles. Los textos deberán enviarse a la dirección electrónica: revistaestudiosinteretnicos@gmail.com en formato Word (.doc o .docx) y dentro de los tiempos

estipulados en la convocatoria para la recepción de los trabajos.

4. Criterios para la aceptación y evaluación de las contribuciones

- a) Al terminarse el plazo de la convocatoria, todos los artículos que ingresen al correo electrónico antes indicado pasarán a un diagnóstico de pertinencia realizado por uno de los miembros del Consejo Editorial (CE). Si el artículo es aprobado, dos especialistas en el tema del artículo serán seleccionados por el CE y evaluarán su contenido bajo el procedimiento de dobles o pares ciegos.
- b) Las contribuciones deben presentarse siguiendo las Normas Editoriales de la Revista Estudios Interétnicos.
- c) Los artículos, documentos y reseñas deberán ser originales, inéditos, no publicados, ni estar en cola de publicación para otra revista.
- d) Los artículos deben reunir alta calidad académica, estar bien redactados y presentar evidencia empírica y/o histórica de las

afirmaciones que se viertan en el documento.

- e) Los pares ciegos aplicarán un formato de evaluación emitido y aprobado por la dirección del Instituto y el CE.
- f) Los artículos deben reunir dos dictámenes positivos para ser aceptados. Si el texto recibe dos dictámenes negativos es rechazado y devuelto a su autor. Si el artículo recibe dictámenes dispares, se enviará a un tercer evaluador.
- g) Los resultados se informarán a los autores en un plazo de dos meses a partir de la fecha de recepción.
- h) El coordinador general de la revista enviará una carta electrónica a los autores de los artículos para informarles sobre el resultado de las evaluaciones de los pares ciegos.
- i) Cualquier controversia sobre los dictámenes o evaluaciones de los artículos deberá ser esclarecida en el seno del CE, tras lo cual se

informará a los autores sobre la decisión final.

5. Contacto

Dirección postal: 10 calle 9-37 zona 1. Ciudad de Guatemala 0101

Dirección electrónica: revistaestudiosinteretnicos@gmail.com

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

6. Otras disposiciones

Los autores serán responsables de las opiniones o criterios expresados en su obra.

7. Índices en donde se aloja la revista

Latindex (Sistema regional de información en línea para revistas científicas de América Latina y el Caribe).



8. Para los autores

Requisitos y Normas Editoriales Revista Estudios Interétnicos

Los artículos deben llenar los siguientes requerimientos:

Requisitos de forma

- a) En el primer párrafo se incluirá título del artículo (en español e inglés), nombre de autor o autores, título académico y universidad donde lo obtuvo; institución donde labora actualmente y su correo electrónico.
- b) Un resumen en español y en inglés de 100 palabras como máximo. Dependiendo de la temática del artículo, se podrá agregar un resumen en algún idioma indígena mesoamericano. Dicho resumen debe referirse claramente al contenido del texto y debe incluir los objetivos, hallazgos o conclusiones y la originalidad o valor. El resumen no deberá incluir referencias, tablas ni números.
- c) Cinco palabras clave del artículo en español y en inglés.

Dependiendo de la temática del artículo, se agregarán cinco palabras clave en idiomas indígenas mesoamericanos. Las palabras clave deberán ser distintas a las contenidas en el título del artículo.

- d) Si el artículo contiene material gráfico que complemente el contenido del artículo, deben presentarse en formato .jpg, .tiff o .png (mapas, ilustraciones, fotografías, etc.). Las ilustraciones, fotografías y cuadros no deben exceder de un total de ocho y debe indicarse su título y ubicación en el cuerpo del texto.
- e) Los textos deben estar escritos en Word, en letra Times New Roman (12 puntos), a espacio y medio, y las páginas deben numerarse en el extremo superior derecho.
- f) Los artículos no deberán contener notas finales, solamente pies de páginas son admisibles.
- g) Los artículos no deberán exceder las 25 cuartillas incluyendo material gráfico y cartográfico, ilustraciones y referencias.

h) Las referencias bibliográficas citadas en el texto, las notas al pie de página, bibliografía y demás deben realizarse de acuerdo al normativo específico creado para la revista Estudios Interétnicos.

Requisitos de contenido

- a) Que se caractericen por la calidad y originalidad del contenido.
- b) Que tengan relación con aspectos de la condición pluriétnica de la región mesoamericana, centroamericana y de Guatemala y que contribuyan a la formación de una sociedad más plural.
- c) Ser inéditos. Los artículos no pueden aparecer en medios impresos o en línea, tampoco deben estar en proceso de ser publicados por otras revistas.

Normas editoriales de la revista Estudios Interétnicos

Citas textuales

Las citas textuales deben figurar entre comillas. Cuando excedan de ocho líneas deberán ir en itálica o cursiva.

Se colocarán entre paréntesis según el siguiente orden:

Apellido del autor, año de edición: páginas (si es una cita o referencia directa). (Harris, 1994) o en caso de cita (Harris, 1994: 99).

El autor cuidará que las citas incluidas en el texto coincidan con los datos aportados en la bibliografía.

El autor no deberá repetir la citas al pie de página.

Cita de entrevistas

En el caso de que se cite una entrevista, debe hacerse entre comillas y en cursivas, después del diálogo citado se colocará el lugar y la fecha. Esta referencia no se incluye en los listados de citas y referencias. Para citar una entrevista hecha personalmente se puede seguir el siguiente ejemplo:

...una excesiva exposición al sol rompe el equilibrio y puede provocar una enfermedad. Esa percepción se presenta en el siguiente testimonio.

“...También de venir, por allá corriendo y entra de ramplón,

cuando está caliente, también es malo, pega la enfermedad de la alferecilla. Esa enfermedad pega al corazón y cae, ese es peligroso, porque donde le cae de ramplón el aire, como adentro está fresco y usted viene del campo, por allá de sus viajes y entra bien caliente y hasta sudando, a eso es malísimo, uno tiene que esperar unos minutos afuera, para ver entrar a su casa, entonces en carrera como viene y se entra directo le da aire” (Comadrona de Rabinal, junio 1999).

Notas al pie de página

Las notas al pie de página irán con numeración consecutiva. No deberán exceder las diez líneas y se emplearán preferentemente para aclarar algún concepto o idea y para especificar el origen o procedencia de las citas de archivos históricos y de la memoria.

La bibliografía

Se presenta en orden alfabético de manera ascendente, con sangría francesa y debe seguir las normas siguientes:

a) *Libros:*

Apellidos y nombre del autor, (año de publicación), punto, título en cursivas, lugar de edición: editorial.

Ejemplo:

Harris, Marvin (1994). *El materialismo cultural*, España: Alianza Editorial.

b) *Artículos de revista*

Apellido, nombre del autor (año de publicación), punto, título del artículo entre comillas, nombre de la revista en cursivas, volumen: número, páginas.

Ejemplo:

Britto García, Luis (1984). “Cultura, contracultura y marginalidad”, *Nueva Sociedad*, No. 73: Pp. 38-47

c) *Capítulos o artículos de libros:*

Apellido, nombre del autor, (año de publicación), punto, título del artículo o del capítulo. En: ..., nombre del libro cursivas, nombre (s) de editor (es) o

de compilador (es), lugar de edición: editorial, páginas.

Ejemplo:

Ruz, Mario, (1999). “El cuerpo: miradas etnológicas.” En: *Para comprender la subjetividad*, Ivonne Szazs y Susana Lerner (comps.), México: El Colegio de México, pp.57-85

d) *Documentos electrónicos:*

Apellidos y nombre del autor, año de elaboración (entre paréntesis), título (entre comillas), tipo de documento (artículo, boletín de prensa, informe), ruta completa de acceso URL. Recuperado el... (fecha)

Ejemplo:

Gubin, Anastacia (2012). “Descubren resplandeciente templo maya del sol nocturno en Guatemala” (artículo del periódico Lagranepoca). <https://www.lagranepoca.com/archivo/25039-descubren-resplandeciente-templo-maya-del-sol-nocturno-guatemala.html>. Recuperado el 24 de junio del 2015.

e) *Artículos de un periódico:*

Apellido, nombre del autor (Año, día y mes de publicación), punto, título del artículo, nombre del periódico cursivas, páginas.

Ejemplo:

Álvarez, Carlos (2015,16 de febrero). Sequía podría forzar a la migración interna,

Prensa Libre, pp.10.

f) *Ponencias o conferencias presentadas en simposios, congresos o coloquios no publicados en memorias:*

Apellido, nombre del autor, (año de presentación de la ponencia), punto, título de la ponencia, nombre del evento en que se presentó la ponencia, ciudad país en que tuvo lugar.

Ejemplo:

Palma Murga, Gustavo, (1993). La Sociedad de Geografía e Historia y la Historia de Guatemala, Primer encuentro nacional de historiadores, Guatemala.



g) *Tesis de grado*

Apellido, nombre del autor, (año de elaboración), punto, título en cursivas, ciudad, país, institución en que defendió la tesis y grado de la misma.

Ejemplo:

Hernández Cordero, Ana Lucía, (2007). *Maternidades guatemaltecas: prácticas y significados de mujeres indígenas y no indígenas universitarias*, México D.F., México, El Colegio de México, Maestría en Estudios de Género.

h) *Referencias de archivos históricos:*

Es importante que el autor identifique el archivo histórico y los documentos que cita. Dentro del texto, el nombre completo del archivo debe mencionarse la primera vez que aparece y, de allí en adelante, únicamente por sus siglas. Por ejemplo:

En el Archivo General de Indias (AGI) se identificó....

El Archivo Histórico de la Policía Nacional (AHPN) constituye una fuente de.... El Archivo General de Centro América (AGCA) fue fundado en

Las citas de los documentos históricos, dada su extensión deberán colocarse al pie de página. Ejemplo:

De esta manera, en 1888 el Jefe Político informó que en los diversos municipios del departamento ya se habían hecho almácigos con el fin de propagar nuevas especies de madera, como encino, ciprés, pino y eucalipto.⁶⁹ En el siguiente año, la municipalidad de Tecpán afirmó que se estaba trabajando para introducir y generalizar el cultivo de plantas textiles como el maguey, pero se dudaba sobre los resultados positivos de dicho esfuerzo.⁷⁰ En 1895 se volvió a afirmar que en Chimaltenango, en Tecpán, Patzún, Patzicía, Poaquil y Comalapa se había procedido a la siembra de «broom» (retama, familia de las papilionáceas), cultivo mandado a ensayar por el Ministerio de Fomento.⁷¹

69 AGCA, B, Gobernación, Chimaltenango, L 28759, E 709, A 1888.

70 AGCA, B, Gobernación, Chimaltenango, L 28768, E 8, A 1889.

71 AGCA, B, Gobernación, Chimaltenango, L 228897, E 1122, A 1895.¹

Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=SV4Mfek71mk>

i) *Forma de referenciar los videos*

Autor, nombre de usuario, fecha de publicación, título del video, Url del video Formato para agregar la referencia la final del documento

Autor, A.A. [Nombre de usuario]. (Año, día y mes de publicación). Título del video [Archivo de Video] Recuperado de <http://xxxx>

Ejemplo

Paguaga, V. (2014, 3 de diciembre). Exigiendo Espacios. [Archivo de video].

j) *Indicaciones editoriales*

El uso de negrillas, abreviaturas, símbolos y siglas, así como el uso de mayúsculas y minúsculas deberá seguir el Manual de Publicaciones de la *American Psychological Association* (APA), 3^a edición traducida al español de la sexta en inglés (<http://www.apa.org/pubs/books/4200073.aspx>). Asimismo, la manera de presentar las estadísticas y de escribir los números (cifras, números ordinales y romanos, etc) en el texto; la forma de titular y enumerar los mapas, figuras y tablas deberá seguir las indicaciones de dicho manual.

¹ Ejemplo tomado del libro de Edgar Esquit (2001) *Otros poderes, nuevos desafíos. Relaciones Interétnicas, en Tecpán y su entorno departamental, 1871-1935*. Guatemala: Instituto de Estudios Interétnicos, Universidad de San Carlos. p.203



Esta publicación fue impresa en los talleres gráficos de Serviprensa, S.A. en el mes de noviembre de 2023. La edición consta de 500 ejemplares en papel bond blanco 80 gramos.



ARTÍCULOS DE ESTE NÚMERO

Manifiesto

Guatemala: eugenesia, nación y genocidio

Marta Elena Casaús Arzú

Un partido indígena desde las comunidades: la conformación del Frente de Integración Nacional en 1976-1978

Edgar Esquit

Algunas fuentes para la historia de los apellidos mayas

Lina Barrios

Los Itza', el discurso conservacionista y la crisis climática

José Alejos García

Patrimonio tangible e intangible vinculado con el oficio de comadrona en Guatemala

María Teresa Mosquera

Entre la ropa, el ocio y la pesca: reconfiguración territorial y memorias sobre el lago de Amatitlán en la finca El Carmen Guillén

Lucía del Carmen Pellecer González

Culturas alimentarias y pueblos indígenas en Panamá: el caso de los embera, guna y ngäbe

Kevin E. Sánchez Saavedra

Evidencia de competencias interculturales en estudiantes de medicina durante su Ejercicio Profesional Supervisado Rural, USAC-2020

Lucía E. Terrón-Gómez

Gloria Patricia de la Roca Girón

Documentos

Álbum fotográfico de Quiché

Cortesía de la colección del historiador Samy René Argueta Lucas

Homenaje póstumo a Robert Carmack

Horacio Cabezas Carcache

Documentos para la historia reciente de Guatemala
