

ESTUDIOS INTERÉTNICOS



Rech ri Tat Kab'lajuj Kej Ajb'i Ti Witz. K'amo umal ri achak, ri anaoj' (K'iche', Maya Clásico).
Al Padre Doce Venado Caminante de la Montaña, muchas gracias por el trabajo y la sabiduría.



Richin ri Ma Waqi' Q'anil Kojti K'u'xil. K'amo ruma ri asamaj, ri anaoj' (Kaqchikel).
Al Señor Seis Semilla Corazón de Puma, muchas gracias por el trabajo y la sabiduría.



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

Universidad de San Carlos de Guatemala

Núm. 36 - Año 31
Noviembre 2025
ISSN 2415-0703



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

Universidad de San Carlos de Guatemala

ESTUDIOS INTERÉTNICOS

Número 36. Año XXXI. Noviembre 2025

CONSEJO EDITORIAL REVISTA ESTUDIOS INTERÉTNICOS

Coordinadora General de la Revista y Directora del Instituto
de Estudios Interétnicos y de los Pueblos Indígenas

Lcda. Lina Eugenia Barrios Escobar

Director de la Revista

Lic. Alvaro Eduardo Caballeros Herrera

Miembros del Consejo Editorial

Dra. María Teresa Mosquera Saravia
IDEIPI

Dr. Ronny Roma Ardón
Universidad Abierta y a Distancia de México

Dra. Tatiana Paz
Universidad Maya Kaqchikel
Vanderbilt University

Dra. Ana Silvia Monzón
FLACSO, Guatemala



Portada:

Maya Tz'ib'
Escritura Maya Antigua
Por YamaniK Pablo

IDEIPI 300

E82

36

Estudios Interétnicos / IDEIPI. —Revista No.36, Año 31,
Noviembre 2025—Guatemala: Instituto de Estudios
Interétnicos y de los Pueblos Indígenas,
Universidad de San Carlos de Guatemala.
Guatemala, IDEIPI 2025.

260p.; Il; 28cm.

ISSN: 2415-0703

SISTEMA POLÍTICO – MESOAMERICA – HISTORIA
CALENDARIO MAYA – MÚSICA -RACISMO – VIOLENCIA –
COMADRONAS – MIGRACIONES – MUJERES- GUATEMALA –
HISTORIA – IT.

ISSN: 2415-0703

Contacto: revistaestudiosinteretnicos@gmail.com

Página web, <https://www.idei.usac.edu.gt>

10 Calle 9-37A, zona 1. Guatemala, Centroamérica

PBX: (502) 22512391

ESTA OBRA ES DE DISTRIBUCIÓN GRATUITA, PROHIBIDA SU VENTA

Rector

M.A. Walter Ramiro Mazariegos Biolis

Directora General de Investigación

Dra. Alice Patricia Burgos Paniagua

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

Antropóloga Lina Eugenia Barrios Escobar

CONTENIDO



PRESENTACIÓN-----	11	≡
ARTÍCULOS-----	19	≡
Símbolos de poder de las autoridades del sistema político K'iche' en la época maya antigua <i>Violeta Sam Colop</i> <i>Lina Barrios</i> -----	21	·
Letras en resistencia: análisis de la lírica revolucionaria de un grupo de artistas mayas en Guatemala, 1980 a 1984. <i>Bernardo Simaj Tzaj</i> -----	37	· ≡
Síntesis de los debates sobre memoria y la violencia estatal, en la Guatemala de finales del siglo XX Synthesis of Debates on Memory and State Violence in Late 20th-Century Guatemala <i>Edgar Esquit</i> -----	59	· ≡
Mecanismos para la protección del Derecho y la justicia propia del pueblo maya en Guatemala Mechanisms for the protection of the rights and justice of the Maya people in Guatemala <i>Rosaura Raguex</i> -----	81	· · ·
Modelo de formación ancestral de las Iyomaa' (comadronas) desde la cosmovisión Maya Tz'utujil, saberes y fases Model of ancestral training of the Iyomaa' (midwife) from the Mayan Tz'utujil worldview, knowledge and phases <i>Pedro Josías Quic Cholotío</i> <i>Ever Francisco Chacom Chacom</i> -----	103	— · · ·
Aproximación a los procesos de movilidad humana del pueblo tz'utujil: Los casos de Santiago Atitlán y San Pedro la Laguna <i>Claudia Dary</i> -----	125	· —

La Chorrera, Amazonas como Territorio Jurídico Vivo: Aportes de las Mujeres Uitoto a la Indigenización del Derecho <i>Damaris Paola Rozo López</i> -----	155	≡ ≡ ≡
“De promesas estamos llenos”: Falacias de la consulta indígena en torno al proyecto del Corredor Interoceánico en México”. We Are Full of Promises”: The Fallacies of Indigenous Consultation in the Context of Mexico’s Interoceanic Corridor Project <i>Susana Vásquez Vidal</i> -----	181	≡ ≡ ≡ .
Polifonías fronterizas. Desplazamiento forzado en la frontera noreste de México Border Polyphonies: Forced Displacement on Mexico’s Northeast Border <i>Maria Teresa Rodríguez</i> -----	203	≡ ≡ ≡
HOMENAJES -----	221	≡ .
Ricardo Falla: la voz desde la selva <i>Álvaro Caballeros</i> -----	223	≡ ≡ ≡
Semblanza del Dr. Demetrio Cojtí Cuxil <i>Raxche’ Rodríguez Guaján</i> -----	227	≡ ≡ ≡
DOCUMENTOS-----	231	≡ ≡
Atanasio Tzul: aportes a la genealogía del líder K’iche’ <i>Brenda Patricia Morales Cos</i> -----	233	≡ ≡ ≡
LITERATURA -----	237	≡ ≡ ≡
NORMAS EDITORIALES -----	241	≡ .
POLÍTICA EDITORIAL Y DEFINICIÓN DE LA REVISTA ESTUDIOS INTERÉTNICOS -----	247	≡ ≡ ≡
Revista Estudios Interétnicos números anteriores-----	253	≡ ≡ ≡
Boletín Q’atzij -----	257	≡ ≡ ≡

P R E S E N T A C I Ó N



El Instituto de Estudios Interétnicos y de los Pueblos Indígenas -IDEIPI-, de la Universidad de San Carlos de Guatemala, se complace en presentar en el número 36 de la Revista Estudios Interétnicos, varios artículos que tienen como común denominador las experiencias, reflexiones, análisis e interpretaciones de los pueblos indígenas en distintas perspectivas y enfoques, considerándolos como sujetos históricos que aportan con su lucha cotidiana a la construcción de un horizonte distinto de posibilidades para el Estado y las comunidades.

Destaca la importancia de la continuidad de esta Revista que, desde el año de 1992, fecha de fundación del Instituto y referente en la reflexión sobre una lectura decolonial y crítica de las fechas simbólicas, como los 500 años de la invasión de tropas de la corona española en tierras del Abya Yala, que ya tenían siglos de ser habitadas y habían experimentado notables progresos en las ciencias, matemática, ingeniería, arquitectura y cosmología entre otros avances.

En efecto, el surgimiento del IDEIPI aporta a un país como Guatemala, multilingüe, pluricultural y multiétnico a analizar desde perspectivas académicas y evidencia empírica las diametrales y excluyentes formas de fundación del Estado de Guatemala, posicionando a los pueblos, al margen de las políticas de bienestar, como un continuum perverso con muy pocas excepciones. Es por eso que los artículos que se han escrito y se reúnen en el presente número, se posiciona

en una perspectiva crítica y propositiva, histórica y analítica para identificar alternativas a sistemas opresores.

No es posible entender, explicar y proponer cambios en el Estado de Guatemala sin una mirada que ponga en el centro a las poblaciones ancestrales, que han sabido y podido sobrevivir a las adversidades, a las exclusiones históricas y recientes, a pesar que son fundamentales en la generación de riqueza como mano de obra, en la producción de alimentos, en las prácticas ancestrales sostenibles y en los conocimientos y prácticas que contribuyen a mantener un ambiente sano, cuando se trata de gestión del territorio y protección de los bienes de la madre naturaleza.

En el número 36 de la Revista, se publican 9 artículos. El primero, escrito por la antropóloga Lina Barrios y Violeta Sam Colop, titulado “Símbolos de poder de las autoridades del sistema político K’iche’ en la época maya antigua”, abre con una perspectiva histórica de largo aliento, y da cuenta de las estrategias de los escribas K’iches que documentaron el sistema político en el siglo XVII y XVIII.

El artículo plantea que muchas traducciones e interpretaciones de los documentos históricos han sido realizados por religiosos y académicos, que, sin embargo, a pesar de la rigurosidad, al no ser interpretado por personas k’iches, se han perdido los significados intrínsecos de la cultura maya, siendo sustituidos por conceptos propios del

colonialismo. El aporte del artículo es hacer una interpretación más justa de la historia que además alienta la decolonización. El artículo, se centra en los símbolos de poder de las autoridades traídos del oriente. Que reflejan la cosmovisión maya, la importancia del oriente como principal rumbo del universo, definiéndolo como lugar del origen, del fuego, de la protección, de la fuerza, de la sabiduría.

El segundo artículo titulado “Letras en resistencia: análisis de la lírica revolucionaria de un grupo de artistas mayas en Guatemala, 1980 a 1984” presenta una investigación realizada sobre un grupo de artistas mayas que, durante los años cruentos del conflicto armado interno, llevaron a cabo una labor de rescate cultural en la forma de música de protesta o concientización. Abarca las dos fases de este proyecto artístico, tratando de rastrear las continuidades y discontinuidades en las ideas que expresan su música y su letra y cómo el proyecto se relaciona tanto con el movimiento maya y las organizaciones revolucionarias, ubicando su labor dentro de una corriente social y política que se venía desarrollando en Guatemala desde la década anterior (1970) y que sufrió las políticas represivas del estado guatemalteco que se intensificaron en la primera mitad de 1980.

El Doctor Edgar Esquit, en su artículo “Síntesis sobre los debates sobre memoria y la violencia estatal, en la Guatemala de finales del siglo XX”, analiza con perspectiva crítica, como el Estado, lejos de resolver las cuestiones que determinaron el recrudecimiento del

conflicto armado, optó por la represión. El artículo se enfoca en sintetizar las principales líneas de discusión y la acción de diferentes actores, académicos, políticos y defensores de derechos humanos en la definición de las memorias sobre estos hechos. Muestra las diversas discusiones que han surgido en los estudios sobre la resistencia y la violencia en contra de las comunidades. Muchos de los analistas han formulado propuestas teóricas importantes sobre la reconciliación, las condiciones históricas y sociológicas que dieron lugar al ataque a las comunidades y en contra de las organizaciones.

El cuarto artículo, denominado “Mecanismos para la protección del Derecho y la justicia propia de los pueblos indígenas en Guatemala”, está escrito por la socióloga Rosaura Raguex, quien considera que la revitalización de las autoridades indígenas en Guatemala, particularmente de las Alcaldías Indígenas, ha sido fundamental en la vida colectiva y comunitaria indígena, sobre todo como formas de rearticulación y recuperación de conocimientos ancestrales para la vida comunal. Además postula que en la actualidad conjuntamente con los derechos de los pueblos indígenas y la armonización de acuerdos internacionales y leyes nacionales, ha permitido la puesta en discusión y visibilización del ejercicio del Derecho, la justicia y gobierno indígena en el país, posteriormente el artículo da cuenta críticamente, aunque de manera general y amplia, de los mecanismos existentes en Guatemala para la protección del Derecho y

la justicia propia de los pueblos mayas y su relación con el Estado guatemalteco.

El quinto artículo, escrito por Pedro Josías Quic Cholotío y Ever Francisco Chacom titulado “Modelo de formación ancestral de los *Iyomaa'* (comadronas) desde la cosmovisión Maya Tz'utujil, saberes y fases”, parte por reconocer el rol de una *Iyom* en la comunidad tz'utujil es vital y ancestral con sentido de servicio comunitario. El artículo revela la existencia de un modelo ancestral que explica su formación técnica, sobre la base de una metodología cualitativa, se entrevistó a 20. *Iyomaa'*, y se identificó una formación basada en la interdisciplinariedad del conocimiento, estructurada en cinco fases: ch'umilal, principios y valores, traslado intergeneracional de conocimiento, maestría y derechos colectivos. Estas fases permiten el traslado, formación y actualización continua de la *Iyom*. Lo que da lugar a un modelo basado en: servicio comunitario, educación comunitaria, Rukemal Naooj (currículo), jaloneel (relación maestro-estudiante), rucholajil naooj (metodología) y Pajonem (evaluación), mecanismo ancestral que trasciende a la actualidad.

El artículo de la Doctora Claudia Dary Fuentes, “Aproximación a los procesos de movilidad humana del pueblo Tz'utujil, los casos de Santiago Atitlán y San Pedro la Laguna” aborda las diferentes formas de movilidad humana experimentadas por el pueblo tz'utujil a lo largo de la historia. Se hace particular énfasis en las dos últimas décadas cuando acontece la migración

internacional tanto de manera irregular como bajo programas de trabajo temporal. También describe el papel de las creencias y prácticas religiosas como soporte emocional y espiritual tanto para las personas que migran como para los parientes que permanecen en sus lugares de origen.

Luego inician los artículos que académicas de otros países que aportan y reflexionan sobre situaciones específicas en la resistencia y luchas de los pueblos indígenas del Abya Yala. Inicia esta sección la colombiana Dámaris Paola Roza López, con su artículo “La Chorrera, Amazonas como Territorio Jurídico Vivo: aportes de las Mujeres uitoto a la indigenización del Derecho”; el artículo estudia la indigenización del derecho desde los feminismos comunitarios territoriales y las experiencias de las mujeres Uitoto de la Amazonia colombiana.

El artículo revela tensiones entre los relatos míticos que centran lo femenino y las prácticas patriarcales precoloniales, impulsando una revisión cultural interna. Además, identifica el régimen cauchero como un punto de inflexión que transformó los liderazgos femeninos y generó nuevas formas de resistencia. Finalmente, destaca la memoria oral como clave en la reactivación de la Ley de la Manicuera, sistema normativo que refuerza el rol político-jurídico de las mujeres Uitoto.

En la línea del derecho colectivo de los pueblos indígenas, la investigadora mexicana Susana Vásquez Vidal, en su artículo “De promesas

estamos llenos: falacias de la consulta indígena en torno al proyecto del Corredor Interoceánico en México”, a través de un análisis del proceso de consulta previa, libre e informada (CPLI) realizado en México entre el año 2019 y 2021 en el istmo mexicano, discute los conflictos, las limitaciones, negociaciones y resistencias presentes en la construcción de megaproyectos. Plantea que el mecanismo jurídico aplicado durante la implementación del Corredor Interoceánico sirvió para legitimar el proyecto de desarrollo, careció de información adecuada, ciñó la aplicación de la CPLI a un problema reduccionista de “afectación” y convirtió las asambleas en plataformas de negociación del bienestar social.

Finalmente, pero no menos importante, la Doctora Teresa Rodríguez, en el artículo “Polifonías fronterizas: desplazamiento forzado en la frontera noreste de México” analiza el contexto migratorio, previo a la llegada del actual presidente de Estados Unidos Donald Trump, en el marco de las solicitudes de asilo al que aspiraban miles de personas de varios orígenes, así como mexicanos desplazados por la violencia.

En los albergues para migrantes comparten espacio con personas originarias de distintas partes del mundo, a quienes une la fuga como acto de resistencia y agencia. A partir de observaciones y entrevistas realizadas en el Centro Integrador para Migrantes (CIM) –institución del gobierno federal- ubicado en la ciudad fronteriza de Matamoros, Tamaulipas, explorara las singularidades

y factores contextuales que atraviesan los escenarios del desplazamiento, así como las paradojas inherentes a la creación de los Centros Integradores para Migrantes.

En la sección Homenajes, se incluye un homenaje al Sacerdote Jesuita y Doctor en Antropología Ricardo Falla, un hombre paradigmático en el siglo XX y XXI que encarna el amor al prójimo derivado de su fe y praxis religiosa así como su compromiso y rigor en la investigación social con los sujetos oprimidos, particularmente pueblos indígenas que fueron sometidos a mecanismos sistemáticos de violencia, particularmente mediante una denuncia nacional e internacional de las masacres como estrategia militar contra blancos civiles, que además provocaron desplazamientos internos, refugio y agudizaron la migración internacional.

Asimismo, se rinde homenaje a un intelectual kaqchikel el Doctor Demetrio Cojtí, quien ha destacado por un trabajo coherente, consistente y sólido en torno a la educación bilingüe e intercultural, no como una moda, sino como una necesidad histórica. Además, jugó un rol determinante en la Reforma Educativa que sentó las bases para organizar una educación con pertinencia lingüística y cultural. Se generalizó la educación bilingüe en los sectores público y privado. Además, en el marco de su trabajo profesional como consultor y funcionario, aportó propuestas para mejorar las condiciones de vida de los pueblos indígenas de Guatemala.

En la sección documentos, se presenta un trabajo que reconoce la importancia histórica de Atanasio Tzul, líder K'iche que representa la unidad y la resistencia del pueblo de Totonicapán, que en la actualidad, cuenta con sistemas representativos activos y con alta capacidad de incidencia en el sistema político guatemalteco, a pesar que se trata de un análisis genealógico, cuya prioridad fue determinar la fecha exacta del nacimiento

del prócer K'iche', nos deja elementos para imaginar un nuevo proyecto de Estado Plurinacional.

En la edición de la revista como criterio editorial se acordó escribir los nombres y gentilicios de los pueblos indígenas en mayúsculas como una forma de reivindicación.

Álvaro Caballeros

Director de la Revista IDEI No. 36

Guatemala, 13 de octubre de 2025.

ARTÍCULOS



Símbolos de poder de las autoridades del sistema político K'iche' en la época maya antigua

“Symbols of Power among the Authorities of the K'iche' Political System in the Ancient Maya Period”

Violeta Sam Colop
Lina Barrios

Resumen

La existencia de la literatura maya K'iche' que aborda el funcionamiento de su sistema político en el siglo XVII y XVIII, fue producto de un esfuerzo realizado por escribas maya hablantes. Quienes, después de la invasión española, aprendieron a hablar, leer y escribir el castellano y plasmaron su memoria colectiva en documentos. El interés científico que despertó esta producción literaria, inició con los sacerdotes católicos y después entre antropólogos, historiadores y arqueólogos, quienes también hicieron traducciones de los manuscritos. En este proceso se perdieron los significados intrínsecos a la cultura maya, siendo sustituidos por conceptos propios del colonialismo. La investigación se realizó desde el enfoque emic, porque antropológicamente es el enfoque que permite hacer una interpretación más justa de la historia y permite descolonizarla. En este artículo se aborda una parte pequeña de la investigación más extensa; se centra en los símbolos de poder de las autoridades, traídos del oriente. Reflejan la cosmovisión maya, la importancia del oriente como principal rumbo del universo, definiéndolo como lugar del origen del fuego, de la protección, de la fuerza, de la sabiduría. Además, el concepto de rawasil, que transfiere las características de un objeto a otro y observada claramente en las partes de los animales poderosos que forman parte de la parafernalia de las autoridades K'iche' previo a la invasión española y décadas subsiguientes.

VIOLETA SAM COLOP, MAESTRÍA EN EDUCACIÓN, POR
LA UNIVERSIDAD RAFAEL LANDÍVAR GUATEMALA.

FECHA DE RECEPCIÓN: 5 AGOSTO DE 2025

FECHA DE APROBACIÓN: 23 DE SEPTIEMBRE DE 2025

LINA BARRIOS, ANTROPÓLOGA UNIVERSIDAD DEL VALLE DE GUATEMALA.
DIRECTORA INSTITUTO DE ESTUDIOS INTERÉTNICOS Y DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS.

linaeugenia@yahoo.es

FECHA DE RECEPCIÓN: 5 AGOSTO DE 2025

FECHA DE APROBACIÓN: 23 DE SEPTIEMBRE DE 2025

Palabras clave: gobernantes mayas, simbolismo, liderazgo, cultura maya, Mesoamérica

Abstract

The existence of K'iche' Maya literature addressing the workings of their political system in the 17th and 18th centuries is the result of a deliberate effort by Maya-speaking scribes. Following the Spanish invasion, these scribes learned to speak, read, and write in Spanish, and recorded their collective memory in written documents. Scholarly interest in this literary corpus began with Catholic priests and later extended to anthropologists, historians, and archaeologists, who also undertook translations of the manuscripts. However, this process often led to the loss of meanings intrinsic to Maya culture, which were replaced by concepts rooted in colonial frameworks.

This research adopts an emic perspective, as it offers a more culturally grounded and equitable interpretation of history, contributing to its decolonization. The article presents a small portion of a broader investigation, focusing specifically on the symbols of power associated with political authorities—symbols originating in the East. These reflect the Maya worldview and the significance of the East as the primary direction of the universe, understood as the place of origin of fire, protection, strength, and wisdom. This article also

examines the concept of *rawasil*, which involves the transference of qualities from one object to another, clearly observable in the powerful animal elements incorporated into the paraphernalia of K'iche' authorities prior to and in the decades following the Spanish invasion.

Keywords: Maya rulers, symbolism, leadership, Maya culture, Mesoamerica.

Introducción

La mayoría de los antropólogos y arqueólogos que han teorizado sobre el sistema político K'iche' previo a la invasión española son de origen anglosajón o español, siendo algunos de los más conocidos Edmonson (1971), Carmack (1979), Fernández (1990), Van Akkeren (2006). También han incursionado en el tema mestizo/ladinos como Carrasco (1982) y Cabezas (1983). Dichos investigadores poseen una visión externa a la cultura maya K'iche' y están necesariamente influenciados en sus interpretaciones, por su propia cultura. Además, no todos se han ocupado de aprender el idioma K'iche', lo cual limita su habilidad para realizar una adecuada interpretación del vocabulario y sobre todo, de la aplicación correcta de la semántica del idioma, ya que una misma palabra puede tener varios significados dependiendo del contexto.

Por otro lado, los documentos con información valiosa sobre la estructura y organización social de la cultura maya fue

quebrantada por los sacerdotes católicos que llegaron a América con los invasores, al no entender la escritura glífica de los mayas y venir con tendencias doctrinarias, difundieron que lo que estaba escrito hablaba del demonio y decidieron quemar los libros. Incineraron cientos de documentos de astronomía, agricultura, calendarios, matemáticas, historia, biología, literatura. Por eso los ajtz'ib'/escribas mayas, aprendieron a leer y escribir en español e hicieron un esfuerzo por rescatar los contenidos esenciales de su cosmovisión, cosmogonía, historias fundacionales, guerras, gobernantes, funcionamiento y estructura de su sistema político, entre otros.

A la fecha, las traducciones de la mayoría de documentos coloniales escritos en idioma K'iche' con caracteres del idioma español fueron traducidas en diferentes años y por diferentes personas. Una misma palabra fue traducida de diferentes formas, la mayoría de estos documentos no son óptimos por las razones expuestas. Las mejores traducciones fueron realizadas por personas mayas, sin embargo, no cubren todos los documentos, está la traducción de Luis Enrique Sam Colop, Alfredo Cupil y Pakal B'alam Rodríguez Guaján sobre el Popol Wuj. En el caso del Memorial de Sololá la traducción de Simón Otzoy Calí, con revisión de los excelentes lingüistas kaqchikeles Martín Chacach Cutzal y Narciso Cojtí Macario.

Por ejemplo, los documentos mayas traducidos por los estudiosos de la antropología o arqueología, usan

indistintamente las palabras linajes, chinamitales, parcialidades, calpules o casas grandes, atribuyendo un mismo significado a cada uno de estos términos, cuando en la realidad refieren significados distintos que además cambiaron en el transcurso de la historia. Lo anterior provoca una interpretación errática de la historia. En este trabajo se utilizaron los términos propios del idioma para definir el sistema político maya K'iche' desde un enfoque emic, que como lo puntualiza Corona & Maldonado (2018) tiene más ventajas.

En este sentido, la presente investigación es una perspectiva aún no desarrollada del tema, pero que se considera fundamental para descolonizar el pensamiento de las ciencias sociales, al evitar el uso de categorías ajenas e impuestas desde la academia europea, cuyo propósito es dignificar la historia K'iche', al legitimar su propia terminología y explicar desde el interior de la cultura su sistema político.

Consecuentemente, el objetivo general de la investigación fue explicar el funcionamiento de los diferentes niveles de poder e interacción del sistema político K'iche' desde un enfoque emic.

Se definieron cuatro objetivos específicos:

1. Identificar la terminología K'iche' fundamental para definir el sistema político K'iche'.
2. Determinar los diferentes cargos de gobierno y sus funciones.

3. Establecer los diferentes niveles del sistema político K'iche': local, regional y supra regional
4. Proponer una traducción al español respecto a los términos K'iche', para uso de los antropólogos y arqueólogos.

La investigación abordó el análisis de 19 documentos coloniales del siglo XVI y XVII escritos en idiomas de la rama K'iche' mayor. Sin embargo, el presente manuscrito sólo desarrolla lo relativo a los símbolos de poder de las autoridades traídos del oriente, basándose en cinco documentos que desarrollan esta temática: Popol Wuj (Sam Colop, 2008), Título de Totonicapán (Carmack, 1983), Título Tamub' (Recinos, 1984), Título Yax (Carmack & Mondloch, 1989), y Título K'oyoy (Carmack & Mondloch, 2009).

Materiales y métodos

El enfoque de la investigación fue de carácter cualitativo. Se realizó una lectura de 19 documentos coloniales escritos en idiomas mayas, de donde se analizaron las secciones relativas al sistema político K'iche'. Los nombres de algunos de estos documentos contienen palabras peyorativas, de modo que se proponen nuevos. El análisis incluyó en este sentido una actualización de la ortografía de los términos, hasta ahora mal escritos, según el alfabeto de la Academia de las Lenguas Mayas de Guatemala. Los nuevos nombres hacen referencia a los gobernantes que aparecen en los documentos. De esta manera se cumple con otro objetivo importante como es el de reivindicar la historia.

Tabla 1

Nombres nuevos y establecidos de los documentos y generalidades de su contenido relacionado con el sistema político K'iche'

No.	Nombre nuevo	Nombre establecido
1		Popol Wuj
2		Título de Totonicapán
3		Título Yax
4	Manuscrito de Kob'alchaj	Manuscrito de Cobalchaj
5	Título de Paxtoka'	Título de Paxtocá
6	Título Tamub'	Historia K'iche' de Don Juan de Torres
7	Título Otzoya'	Títulos de la casa Ixkin Nejaib', Señora del territorio de Otzoyá
8	Título del Ajpop Izkin Nijaib' *	Título real de Don Francisco Ixkin Nejaib' **
19	Manuscrito Jun Sunu y Jun Saqik'oxol	Guerras comunes de Quichés y Caqchiqueles

No.	Nombre nuevo	Nombre establecido
9	Título de Santa Clara	Título de los indios Santa Clara La Laguna
10	Título de Ajpop Witzitzil Tz'unun	Título del Ajpop Hutzitzil Tzunún
11	Título de los K'oyoy	Título de los Coyoy
12	Título Ilokab'	Título Ilocab
13	Rab'inal Achi	Rabinal Achi
14		Memorial de Sololá
15	Título de Chajoma'	Título de Xilotepeque
16		Título de Alotenango
17		Historia de los Ixpantzay
18		Testamento de los Xpantzay
19	Manuscrito Jun Sunu y Jun Saqik'oxol	Guerras comunes de Quichés y Caqchiqueles

*El nombre Nija'ib' y Neja'ib', probablemente son variantes dialectales.

**El nombre Neja'ib' y Nija'ib', probablemente son variantes dialectales.

Al analizar los documentos se identificó que abordan diversos temas de cosmogonía, cosmovisión, ancestros, migraciones, calendario cholq'ij, accidentes geográficos, terremotos, eclipses, epidemias, medicina, gastronomía, juego de pelota, invasión española, etc. Tópicos que no se analizaron en este trabajo, por ser el tema central lo relativo al sistema político K'iche', pero que abren a futuro, nuevas líneas de investigación.

Ubicación geográfica y temporalidad de la investigación/Obtención de información

Comunidades lingüísticas K'iche', Kaqchikel y Achi, pertenecientes a la rama K'iche' mayor. Los textos mayas se escribieron en los

siglos XVI y XVII hablan de su historia y la temporalidad es previo a la invasión española 1524 y décadas subsiguientes.

Recolección de datos

El universo de estudio estuvo conformado por 19 documentos coloniales escritos en idiomas mayas de los siglos XVI y XVII. Los criterios de inclusión fueron, documentos escritos en idiomas pertenecientes al K'iche' mayor. Los criterios de exclusión aquellos documentos que pertenecen a idiomas de otros orígenes, como los de la rama mam, q'anjob'al, ch'ol, yukateca y wasteka. Adicionalmente se consultaron las propuestas realizadas por antropólogos sobre el sistema político K'iche' y diccionarios antiguos de los idiomas K'iche' y Kaqchikel.

Técnicas e instrumentos

Los documentos coloniales del siglo XVI y XVII escritos en idiomas mayas se leyeron desde el propio idioma maya por hablantes de K'iche' y Kaqchikel. Se evitó utilizar categorías foráneas. El análisis de los términos se realizó explicando el contexto en que se utilizaban para entender su significado real y se evitó utilizar términos políticos de otras culturas en su interpretación.

Procesamiento y análisis de información

Se utilizó el análisis de la terminología del sistema político K'iche' desde la lingüística del idioma K'iche', Kaqchikel y Achi. Para el efecto se construyó una matriz en hoja Excel, en la que se apuntaban los siguientes aspectos por cada término en K'iche' en cinco columnas:

- ▶ Análisis etimológico del K'iche'
- ▶ Documento donde se ubicó
- ▶ Contexto en que apareció el término en el documento
- ▶ Página en la que aparece en la publicación
- ▶ Número de menciones de un mismo término en cada documento.

Posteriormente se realizó un análisis comparativo para definir qué refiere cada término según su contexto, lo cual permitió analizar y validar comparativamente

diferentes conceptos y los verdaderos significados de cada uno.

Una vez definido el significado de los términos se procedió a realizar la interpretación del sistema político K'iche', cuyos productos fueron: un organigrama del sistema político K'iche' local, regional y suprarregional y un glosario de términos K'iche' con una palabra en español para que los científicos sociales, la utilicen y escriban de manera uniforme.

Resultados

Los símbolos de poder de las autoridades K'iche' fueron traídos del oriente, que es el rumbo del universo maya más importante de los cuatro existentes que son:

- ▶ Releb'al Q'ij/donde sale el sol, oriente
- ▶ Qajib'al Q'ij /donde se oculta el sol, poniente
- ▶ Raponib'al Kaqiq'/llegada del aire, norte
- ▶ Releb'al Q'ij/salida del aire, sur

El oriente es trascendental, según la cosmogonía K'iche' plasmada en el Popol Wuj, porque es el rumbo en el cual se creó la humanidad de maíz, cuando no había salido el sol. Los primeros seres fueron cuatro hombres formados de maíz blanco y amarillo, creados por iyom Ixmukane/comadrona Ixmukane. Luego las cuatro primeras mujeres, con el rol de gobernantes. El documento menciona que se

multiplicaron en la salida del sol, que fueron muchos los ch'ob'/grupo que se formaron en el oriente. Enumeran 24, pero en el mismo texto se añade que sólo menciona los más importantes, porque en realidad eran muchos más. Esta información también es mencionada en el documento Kaqchikel Memorial de Sololá, donde se enumeran 23 ch'ob' y 5 ajlab'al/guerreros. Tanto en el Memorial de Sololá como en el Popol Wuj se mencionan los mismos nombres, pero al eliminar los que se repiten resulta un total de 37 ch'ob' que venían del oriente.

Todos los grupos oraban pidiendo la salida del sol. En la ciudad de Tulan Sywa Wuqub' Pek, Wuqub' Siwan, ubicada en el oriente les fueron entregados los kab'awil/energía protectora al ch'ob'ichal K'iche'/grupo escogido de los K'iche'. El ch'ob'ichal K'iche' estaba formado por tres ch'ob': K'iche', Tamub' e Ilokab'. Las energías protectoras crearon el fuego, porque aún no existía, elemento que le otorgó dominio al ch'ob'ichal K'iche' sobre los otros ch'ob'.

Posteriormente todos emigraron de Tulan, en busca de nuevas tierras, pasan muchas vicisitudes y finalmente sucede el gran acontecimiento, la salida del sol, los cuatro primeros hombres y sus mujeres gobernantes quemaron el pom que traían de oriente en el momento que sol ilumina la faz de la tierra (Sam Colop, 2008).

Es decir, la salida del sol es de suma importancia para los K'iche' porque es su lugar de origen; donde fueron formados

de maíz y a donde al llegar, hablaban varios idiomas. En la ciudad de Tulan les entregaron sus energías protectoras que les proveyeron de fuego, elemento vital para sobrevivir en el frío y la lluvia, ya que no había calor de sol. Además, traían del oriente tres tipos de pom/incienso maya, elemento ceremonial utilizado para agradecer. En conclusión, el oriente es fuente de vida y en donde adquieren poder a través de la protección y del fuego, parafernalia para su espiritualidad y comunicación entre los diferentes grupos.

En cinco documentos de la época colonial temprana de los siglos XVII y XVIII escritos en idioma K'iche', se menciona que al estar asentados en diferentes ciudades realizaban viajes al oriente a traer los símbolos de poder de sus autoridades K'iche'. Los documentos son Popol Wuj (Sam Colop, 2008), Título de Totonicapán (Carmack, 1983), Título Tamub' (Recinos, 1984), Título Yax (Carmack & Mondloch, 1989), y Título K'oyoy (Carmack & Mondloch, 2009). De los viajes que realizaron los gobernantes al oriente existen versiones diferentes en los documentos, variando de uno a tres. En los documentos también cambian los nombres de los gobernantes que viajaron al oriente con la misión de traer los símbolos de autoridad.

El Popol Wuj explica que lo realizaron los hijos primogénitos de los tres abuelos gobernantes que tuvieron descendencia, ya que Iq' B'alam el cuarto abuelo, no tuvo hijos.

Tabla 2

Gobernantes que viajaron por primera vez a Tulan a traer los símbolos de poder según el Popol Wuj

No.	Nombre del hijo que viajó a Tulan	Abuelo gobernante	Ch'ob'
1	K'oka'ib'	B'alam Ki'tze'	Kaweq
2	K'o'akutek	B'alam Aq'ab'	Nija'ib'
3	K'o'ajaw	Majuk'utaj	Ajaw K'iche'

Salieron de la ciudad de Jaqawitz los tres hijos de los abuelos primigenios a traer los símbolos con Nakxit (su nombre literalmente significa tallador de jade), era el gobernante de la ciudad de Tulan, ubicada al oriente. Debido a su importancia Nakxit es nombrado con diversos apelativos: nim ajaw/gran gobernante; q'atol tzij/juez que corta la palabra, porque pone solución a los conflictos en un juicio; tzatz ajawarem/gobierna con solidez (Sam Colop, 2008). En el oriente les entregaron 17 símbolos de autoridad como muebles, instrumentos musicales, partes de animales poderosos, accesorios de indumentaria de gobernante, utensilios de comida y la escritura de Tulan.

El Título de Totonicapán indica que los dos hijos de B'alam Ki'tze' hicieron el primer viaje al oriente. K'oka'ib' se fue rumbo a la salida del sol y Kokawib' por donde se oculta el sol. Solo K'oka'ib' trajo ocho símbolos de autoridad: muebles, piezas de animales poderosos y objetos de metal para dos autoridades que eran Rajpop Ajtz'alam y Utz'am Chinamital. Eran las autoridades de corrección y sanación para personas que

cometían faltas. Este documento relata un segundo viaje al oriente, indicando que salieron de la ciudad de Jaqawitz, cuatro gobernantes:

- › K'oka'ib'
- › K'okawib'
- › K'o'akul
- › Akutak'

Acompañados de los Nim Chokoj Kaweq trajeron 19 símbolos de poder y los cuatro cargos máximos de gobierno. Ajpop, Ajpop K'amja, Q'alel y Ajtzij Winaq, muebles de autoridad, piezas de animales poderosos, instrumentos musicales, accesorios de indumentaria de autoridad (Carmack & Mondloch, 1983).

El Título Tamub', enumera once etapas de cambios que llama winaq. En el quinto winaq, se habla de un viaje al oriente y a Xib'alb'a, donde hablaron con el cielo y la tierra. Los gobernantes que viajaron fueron B'elejeb' Q'ij, hijo del Ajpop Ajtzij Winaq; Ek'o'amaq' y Aj Walikom hijo de Q'alel Tam.

Más adelante el documento narra que cuatro ajaw de los Tamub' viajaron al oriente:

1. K'okawib'
2. K'oka'ib'
3. B'elejeb' Q'ij
4. Aj Walikom

Salieron de la ciudad de Ismachi' y en el oriente les dieron ocho símbolos de poder, entre ellos piedras preciosas, instrumentos musicales, armas de guerra, estilo de edificaciones. Aclara el documento que no les dieron los muebles y símbolos sagrados del gobierno, específicamente las piezas de animales poderosos y muebles de autoridad, sugiriendo con ello, un tercer viaje, que no es mencionado directamente pero que enumera los símbolos de poder entregados a Q'alel y Ajpop, muebles de autoridad y piezas de animales poderosos (Recinos, 1984).

El Título de Yax, menciona que el primer viaje al oriente lo realizaron los tres hijos de los abuelos primigenios, e igual que en el Popol Wuj, relata que salen de Jaqawitz. En el oriente Nakxit les entregó 20 símbolos de poder, los nombres de los gobernantes máximos, los muebles de autoridad, piezas de animales considerados poderosos, elementos de la vestimenta, la escritura que se llamaba Jaqawitz; todo lo trajeron del otro lado del mar. Este documento nuevamente se refiere a los símbolos de poder cuando se menciona a Nim Yax, gobernante de Chwi meq'ina' Totoncapán. Narra que vinieron del oriente seis símbolos de poder, su cargo

de gobierno estaba en el documento que vino del oriente, así como los muebles de autoridad y piezas de animales fuertes (Carmack & Mondloch, 1989).

El Título K'oyoy enumera once objetos de poder que llegaron del oriente del otro lado del agua y del mar. Eran piedras especiales, piezas de animales poderosos, muebles de autoridad, instrumentos musicales (Carmack & Mondloch 2009).

Los cinco textos enumeran diversos símbolos de poder, algunos de estos son diferentes y otros se repiten; para facilitar su análisis se unieron y se clasificaron por temáticas siendo el total de elementos contabilizados 54.

a) Títulos de gobierno

1. Ajpop/máximo gobernante
2. Ajpop K'amja/gobernante que ocupa el lugar del ajpop si él no está presente.
3. Q'alel/gobernante que ve con claridad para juzgar.
4. Ajtzij Winaq/ gobernante que hablaba en beneficio del pueblo ante las autoridades.
5. Ajtz'alam/protectores de las mesas y bancos de poder, encargados de hacer las murallas de tablas y posteriormente de piedra.
6. Rajpop Ajtz'alam/ los del petate y la madera que corrigen a personas que cometían faltas mayores.

7. Utz'am Chinamital/ los que guían a la comunidad y corrigen a personas que cometían faltas menores.
- b) Nombres
8. Walik Kot / ave de dos cabezas que se eleva
9. Walik Saq/ claridad que se levanta, que significa amanecer
- c) Muebles y elementos de la autoridad
10. Mujiq'uq'/ plumería elaborada de plumas de quetzal que proporcionaría sombra a los gobernantes
11. Mujiraxon/ plumería elaborada de pluma azules que proporcionaría sombra a los gobernantes
12. Q'alib'al/ trono
13. Q'alib'alkoj/trono en forma de puma
14. Q'alib'al b'alam/trono en forma de jaguar
15. Ch'amiy ib'oy ch'arab'/ bastón con cabeza en forma de armadillo
16. Tzikil wil kot/emblema del ave de doble mirada o Nima Tzikil kot/gran emblema del ave de doble mirada
17. Tzikil wil koj/emblema de puma
18. Tzikil wil b'alam/emblema de jaguar
19. Nakatab'aj/hongo en forma de piedra
- d) Piedras y metales preciosos
20. K'wa'l/ variedad de jade
21. Yamanik/variedad de jade
22. Pwaq/metales preciosos (saqapwuaq/plata, q'anapwuaq/oro)
- e) Instrumentos musicales
23. Su'b'aq/flauta de hueso
24. Chamcham/tambor pequeño
25. Sochipwuaq/sonaja de plata
26. Sochoja'/sonaja con agua para producir sonidos diferentes
- f) f. Piezas de animales
27. Jolom kej/cabeza de venado
28. Pi'ch kej/pezuña de venado
29. Uje' kej/cola de venado
30. Uje' k'uch/cola de buitre
31. Uje' koj/cola de puma
32. Rixk'aq kot/garras del ave bicéfala
33. Rixk'aq b'alam/garras de jaguar
34. B'alam b'aq/hueso de jaguar
- g) g. Elementos de guerra
35. Pokob'a'/escudos
36. Kamul b'elej kal chik'echa'/1,800 flechas (dos veces, nueve veces cien).
37. Oxmul B'elej kal chitununcha/2,700 lanzas (tres veces, nueve veces cien).

- h) h. Elementos de la vestimenta de los gobernantes
38. Chalchiwite/ joya verde para la nariz
 39. Kotz'ijab'al pwaq/ guirnalda de plata
 40. Titil q'anab'aj/ ungüento elaborado con piedras amarillas y negras con las que se embellecían la piel
 41. Makutax o makatax / brazalete de cuero
 42. T'ot' tatam/brazalete de caracol sonoro
 43. ChIyom/plumas cepilladas
 44. Astapulul/ plumas de garza o probablemente yakapulul/ pieza de oro que estaba asida a la nariz de uso exclusivo de los gobernantes (Coto, 1983: p.283).
- i) Ciencia y tecnología
45. Utz'ib'al Tulan/la escritura de Tulan o escritura maya que se realiza por medio de dibujos que representan sílabas y morfemas.
 46. Tub'q'aq'/ciencia y tecnología del baño de vapor
 47. Retal xokoxaq ja', tanataq ja', ri chun, ri saqkab'/ muestra de las pirámides de base amplia y varios niveles, con gradas altas, hechas de cal y piedras blancas.
 48. Ta pan awas/normas de lo que es sagrado y respetado
- j) Elementos cuyas palabras no se identifican por ser de otros idiomas de Mesoamérica según las propuestas de otros autores.
49. Qus b'us o qus
 50. Mat'akus/ calabaza para guardar tabaco
 51. B'us kaxe'on/
 52. Kaxkon/recipientes de comida
 53. Malili/ trenza
 54. Wak'achib'al /

Discusión

La presente investigación es de carácter emic y contrasta con las anteriores investigaciones sobre aspectos del sistema político K'iche', ya que las mismas en gran parte se desarrollaron desde un enfoque etic, externo a la cultura K'iche', y no se logra entender a cabalidad el fenómeno estudiado. Por ejemplo, los rumbos del universo maya, son un pilar importantísimo en su cosmovisión, pero cuando los interpretan desde un enfoque etic les llaman puntos cardinales. Es un error porque en dichos puntos, el más importante es el norte; lo cual varía en la cosmovisión maya, ya que el este u oriente, donde sale el sol, es el principal rumbo del universo. La salida del sol es muy importante porque los relatos del Popol Wuj muestran que es el lugar de origen de la humanidad de maíz, allí les otorgaron los kab'awil que los protegen y que le otorgaron el fuego en una época

donde no había salido el sol y era vital para sobrevivir en el frío provocado por la lluvia.

Las investigaciones previas a este respecto son escasas, las mismas tienen un enfoque etic, tal es el caso de Valverde (2000), que explica desde el concepto de cuatro puntos cardinales la concepción del mundo de los mayas. En el caso de Iwaniszewski (1995), analiza la evidencia arqueológica en seis sitios arqueológicos del área maya, Uaxactun, Cerros, Pomona Nohmul, Río Azul, Copan y Palenque sobre la división conceptual del espacio horizontal. El autor concluye que los rumbos del universo se refieren a los movimientos cíclicos y regulares de los cuerpos celestes; resaltando la importancia del oeste en la sociedad sedentaria.

Las investigaciones, hasta el momento, no dimensionan la importancia de la salida del sol en la cosmovisión maya como fuente de vida humana, fuego, energías protectoras y símbolos de poder.

Respecto a los símbolos de poder de las autoridades K'iche' únicamente se identificó la investigación de Alatorre (2019), que analiza el rito de toma de posesión de dichas autoridades. Explica que es difícil descifrar las funciones de cada objeto de poder. Él menciona 16 y las clasifica en tres grupos, el primero, música y baile, el segundo, vestimenta y tercero objetos de poder.

Conclusiones

La presente investigación identifica 54 símbolos de poder K'iche' que fueron a traer al oriente diferentes autoridades. Los mismos se clasificaron en diez grupos, identificando:

- a) nombres o títulos de los cargos de autoridad (7)
- b) nombres propios (2)
- c) muebles y elementos de autoridad (10)
- d) piedras y metales preciosos (3)
- e) instrumentos musicales (4)
- f) piezas de animales poderosos (8)
- g) elementos de guerra (3)
- h) elementos de la vestimenta (7)
- i) ciencia y tecnología (4)
- j) Sin plena identificación (6)

Respecto a las piezas de animales es relevante el concepto de rawasil proporcionado por el ajq'ij Rigoberto Itzep Chanchavac. El mismo explica desde la cosmovisión Maya K'iche', que existe una transferencia de las características de un objeto hacia otro. Tal como se practica en la actualidad al momento de sembrar el maíz, las semillas se transportan en un caparazón de armadillo. Este animal tiene la característica que sus crías son siempre nueve o siete dependiendo de la especie, una camada es de solo hembras y la siguiente solo de machos y así sucesivamente. Por esa razón, este animal representa la multiplicación y la abundancia, es el animal del nawal o día del calendario maya Aj, que tiene esas características. Entonces se usan los

caparazones de armadillo para la siembra del maíz y que la cosecha sea muy abundante.

Las piezas de animales que fueron traídas del oriente para las autoridades K'iche', fueron seleccionadas por transmitir sus características poderosas a las autoridades.

Los animales mencionados son mamíferos grandes de Mesoamérica como el venado, jaguar, puma y aves grandes, como el buitre y el kot, ave bicéfala, que representa la unión del quetzal y el gavián.

El venado en la cosmovisión maya representa la estabilidad, su fuerza la tiene en sus patas en sus pezuñas, así como en su cornamenta y por eso se entregan esas piezas a las autoridades, porque el rawasil permite que la persona tenga estabilidad y fuerza. El jaguar es el felino más grande, cuya fuerza se concentra en los huesos de sus patas para correr y en sus garras para atrapar a su presa, características necesarias para un gobernante en la guerra. La cola del puma también da fuerza al gobernante.

En relación a las aves, el plumaje de la cola de buitre aleja problemas, porque las plumas son negras y este color es como la noche, que representa la disminución de la energía, por la cual los problemas se desvanecen. Las garras del ave kot/ bicéfala, representan su fuerza para atrapar sus presas desde el aire. Esta ave representa lo femenino, lo masculino, la izquierda y la derecha, la capacidad de ver mejor porque el ave al tener dos cabezas posee cuatro ojos. Las cualidades de estos animales

dan fortaleza a las autoridades para ejercer una mejor función dentro del gobierno

Esta investigación aporta e incrementa el conocimiento sobre los símbolos y elementos de poder que las autoridades K'iche' trajeron del oriente, porque duplican en cantidad los aportes identificados por otros autores. Así mismo explica el concepto de rawasil, que para la cosmovisión maya representa la transferencia de las características de los animales poderosos a las autoridades.

Agradecimientos

Se agradece la colaboración de los Ajq'ij Rigoberto Itzep de Momostenango y Manuel Xaminez de Nahualá por su apoyo en la interpretación de muchos términos K'iche'. Esta investigación fue cofinanciada por Digi-Usac (2022), en el proyecto: AP21-2022 titulado "Sistema político K'iche' con base en los documentos coloniales", partida presupuestaria 4.8.63.0.63.

Referencias

- Alatorre, Daniel (2019). El rito para acceder al cargo de Ajpop entre los K'iche' de Q'umarkaj. *Estudios de Cultura Maya*, 54 <https://doi.org/10.19130/iifl.ecm.2019.54.977>
- Cabezas, Horacio (1983). Los señoríos quiches: un intento de interpretación. En R. M. Carmack y F. Morales. (Eds.), *Nuevas perspectivas sobre el Popol Wuj* (pp. 27-42).
- Carrasco, Pedro (1982). El señorío Tz'utuhil de Atitlán en el siglo XVI. En P. Carrasco. (Ed.), *Sobre los indios de Guatemala*. Seminario de Integración Social Guatemalteca (pp. 69-86).
- Carrasco, Pedro (1982). Don Juan Cortés, cacique de Santa Cruz del Quiché. En P. Carrasco. (Ed.), *Sobre los indios de Guatemala*. Seminario de Integración Social Guatemalteca (pp. 47-68).
- Carmack, Robert M. & Mondloch, James (2009). Título K'oyoi. En *Crónicas Mesoamericanas*, tomo II. Universidad Mesoamericana.
- Carmack, Robert & Mondloch, James (1989). *El título de Yax y otros documentos quichés de Totonicapán, Guatemala*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Carmack, Robert & Mondloch, James (1983). *El título de Totonicapán*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Carmack, Robert. (1979). *Historia social de los quichés*. Seminario de Integración Social Guatemalteca (38).
- Cervantes, Edith (2011). Organización territorial indígena en Los Altos de Chiapas: linajes y procesos sociales. Espacialidades. Revista de temas contemporáneos sobre lugares, política y cultura, 1(1), 180-203.
- Cojtí, Iyaxel (2012). El saqarik o amanecer como ritual de fundación descrito en los documentos históricos K'iche' y Kaqchikeles. *Contributions in New World Archeology* 4, 279-288.
- Corona, José Luis., & Maldonado, José Fermín. (2018). Investigación Cualitativa: Enfoque Emic-Etic. *Revista Cubana de Investigaciones Biomédicas*, 37(4), 1-4.
- Coto, Tomás (1983). [THSAVRS VERBORV] *Vocabulario de la lengua cakchiquel y [el] guatemalteca, nuevamente hecho y recopilado con sumo estudio, trabajo y erudición*. Universidad Nacional Autónoma de México
- Edmonson, Munro (1971). Historia de las tierras altas mayas, según los documentos indígenas. En E. Vogt y A. Ruz. (Eds.), *Desarrollo cultural de los mayas* (2.ª ed.). Universidad Autónoma de México UNAM (pp. 273-296).

- Fernández, José Antonio (1991). Élités celestes simbología y cosmología de los nima-quiche de gumarcaah. Tesis *Universidad Complutense de Madrid*.
- Izquierdo y de la Cueva, Ana Luisa. (2004). Unidad y fragmentación del poder entre los mayas. *Estudios de cultura maya*, 25, 57-76.
- Jones, Owen (2016). Chinamitales: defensores y justicias k'ichee' en las comunidades indígenas del altiplano de Guatemala colonial. *Histórica*, 40(2), 81-109. <https://doi.org/10.18800/historica.201602.003>
- Otzoy Cali, Simón (1999). *Memorial de Sololá*. Comisión Interuniversitaria Guatemalteca de conmemoración del Quinto Centenario del Descubrimiento de América.
- Paoli, A. (2002). Autonomía, socialización y comunidad tseltal. *Reencuentro*, (33), 53-65.
- Recinos, Adrián (1984). *Crónicas Indígenas de Guatemala* (2.ª ed.). Academia de Geografía e Historia.
- Sam Colop, Luis Enrique (2008). *Popol Wuj. Traducción al español y notas*. PACE-GTZ Cholsamaj.
- Iwaniszewski, Stanislaw. (1995). Ordenamiento espacial simbólico entre los mayas: asociaciones primarias. *La Palabra y el Hombre*, 95, 83-92. <http://cdigital.uv.mx/handle/123456789/1149>
- Valverde, María del Carmen (2000). La cruz en la geometría del cosmos maya. *Estudios de Cultura Maya*. 21, 135-145. <http://www.iifilologicas.unam.mx/estculmaya/>
- Van Akkeren, Ruud (2006). El Chinamit y la plaza del Postclásico: La arqueología y la etnohistoria en busca del papel de la Casa de Consejo. En J. P. Laporte, B. Arroyo y H. Mejía. (Eds.), XIX Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2005. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala (pp. 223-234).
- Ximénez, Francisco (1985). *Primera parte del tesoro de las lenguas Cakchiquel, Quiché y Zutujil, en que las dichas lenguas se traducen a la nuestra española*. Academia de Geografía e Historia.

Letras en resistencia: análisis de la lírica revolucionaria de un grupo de artistas mayas en Guatemala, 1980 a 1984.

Bernardo Simaj Tzaj

Estudiante de Licenciatura en Historia en la Escuela de Historia de la Universidad de San Carlos de Guatemala (USAC). Investigador auxiliar del Departamento de Investigaciones Generales del CUNSOL (DICUNSOL), Centro Universitario de Sololá. Universidad de San Carlos de Guatemala

Resumen

Este artículo presenta una investigación realizada sobre un grupo de artistas mayas que, durante los años cruentos del conflicto armado interno en Guatemala, llevaron a cabo una labor de rescate cultural en la forma de música de protesta o concientización. Abarca las dos fases de este proyecto artístico, tratando de rastrear las continuidades y discontinuidades en las ideas que expresan su música y su letra y cómo el proyecto se relaciona tanto con el movimiento maya y las organizaciones revolucionarias, ubicando su labor dentro de una corriente social y política que se venía desarrollando en Guatemala desde la década anterior (1970) y que sufrió las políticas represivas del estado guatemalteco que se intensificaron en la primera mitad de 1980.

Palabras clave: Movimiento Maya, música revolucionaria, Calendario Maya, Conflicto Armado Interno.

BERNARDO SIMAJ TZAJ, ESTUDIANTE DE LICENCIATURA EN
HISTORIA EN LA ESCUELA DE HISTORIA DE LA UNIVERSIDAD
DE SAN CARLOS DE GUATEMALA

bersimajtzaj@gmail.com

FECHA DE RECEPCIÓN: 20 DE JUNIO DE 2025

FECHA DE APROBACIÓN: 11 DE SEPTIEMBRE DE 2025



Abstract

This article examines a cultural initiative led by a group of Mayan artists during the most violent years of Guatemala's internal armed conflict. Through protest and awareness-raising music, these artists engaged in a form of cultural preservation and resistance. The study analyzes both phases of their artistic project, tracing thematic continuities and ruptures in the messages conveyed through their lyrics and compositions. It also explores the project's relationship to the broader Maya movement and revolutionary organizations, situating their work within the sociopolitical currents that had been unfolding in Guatemala since the 1970s. These currents were profoundly shaped—and in many cases suppressed—by the intensification of state-led repressive policies in the early 1980s.

Keywords: Mayan Movement, revolutionary music, Mayan Calendar, Internal Armed Struggle.

Introducción

La investigación que voy a presentar en esta oportunidad se ha trabajado sobre 2 fuentes primarias que contienen música realizada en el marco de un proyecto de rescate cultural maya que se conformó en dos fases que sucedieron en la primera mitad de 1980. Mi primer acercamiento a las fuentes se dio inicialmente con la música de la segunda fase, en un entorno de divulgación cultural al que fui expuesto en la cotidianidad en el pueblo

donde crecí; me refiero a la música para los 20 nahuales del Cholq'ij (Calendario Maya) que se transmite casi todos los días en un segmento especial para anunciar el nawal del día al corriente en la radio comunitaria Nawal Stereo en Nahualá, Sololá. Esta música provenía de un grupo de personas mayas que llevaron a cabo una tarea importante y arriesgada al realizar música de con una carga cultural y de protesta que reflejaba sus ideas y reflexiones sobre la realidad social e histórica que vivieron.

Uno de los objetivos de esta investigación es dar a conocer el valor histórico de este proyecto artístico y ubicarlo en el contexto en el que se fundó, haciendo una tarea de análisis lírico pero también de rescate de un material artístico y político que fue de vanguardia en su momento. Así también, pretendo desvelar las ideas elementales que se expresan en la lírica de la música de guerrilla que se hizo en la etapa 1980 – 1981 y la música para el Cholq'ij en 1983 – 1984. Para ello voy a presentar extractos de letras que revelen ideas constantes a lo largo de las pistas que se tomarán como las más importantes. Aunado a esto se tratará de dar un contexto de lo que se estaba dando en estos años en materia de la conformación del movimiento maya y los proyectos políticos y guerrilleros que se ubicaron en varios territorios mayas y su relación con la música y letras que se van a abordar.

Si bien hay muchas reflexiones en torno al Movimiento Maya y sus diversas expresiones, principalmente políticas, no las hay sobre el

fenómeno específico que me toca abordar acá, por lo que consideré pertinente realizar entrevistas a quienes sobreviven de los miembros de la empresa artística que se ha venido mencionando. Se realizó una entrevista con Blanca Estela Alvarado, activista maya de larga trayectoria política, y conversaciones personales con Antonio Pablo Simaj, profesor de música y también activista, originario de Nahualá. Ambos participaron en el proyecto en materia de lírica y música, y dieron consentimiento de usar la información proporcionada por ellos y sus nombres para esta investigación.

Para el análisis que me propongo en esta oportunidad, se toma como referente el estudio realizado por Ana Trucco Dalmas (2019) sobre la música y su papel en la agrupación revolucionaria “Montoneros” en Argentina en 1970-1976. Aunque salvando evidentes distancias, intentaré seguir algunos aspectos del análisis realizado por la autora mencionada. Así también de los análisis sociológicos que el autor maya Demetrio Cojtí ha aportado sobre el fenómeno del Movimiento Maya durante la época en cuestión

También debo agregar, para hacer de conocimiento al lector, que el presente trabajo fue realizado en el marco de un seminario que abarca el siglo XX en Guatemala, dirigido por la Dra. Tania Sagastume, a quien agradezco sus recomendaciones y su interés por mi tema de investigación. También menciono mi aprecio a los comentarios de María Toj Sanic, compañera de dicho seminario y las

sugerencias del personal del Instituto de Estudios Interétnicos y de Pueblos Indígenas de la USAC. De igual forma aclarar que las opiniones vertidas son exclusivamente de mi autoría.

Acercándonos a la fuente primaria

En este trabajo tomaré como fuente primaria las reproducciones de grabaciones de música que he logrado conseguir en formato digital y análogo (casete de audio). Como mencionaba en la introducción, son dos fases musicales y por consiguiente estaríamos hablando de dos compilaciones de canciones realizadas en diferentes momentos y con diferentes matices.

No he podido constatar si estas compilaciones tuvieron un título dado, pero para fines prácticos de la investigación les daré títulos provisorios para distinguirlos, a saber:

La primera fase de 1980-1981 se caracteriza en contener 13 canciones, de las cuales 12 tienen lírica en español, que fueron hechas a solicitud de las bases políticas de organizaciones de izquierda de la época que llegaron a oídos de Blanca Estela Alvarado y su pareja, quienes se encargaron de dirigir esta empresa junto a otras personas que coincidieron en cuanto a ideas en torno a la cuestión de la realidad de las poblaciones indígenas y que de alguna manera estaban involucrados en el movimiento social y

político de izquierda revolucionaria, según explica Blanca Estela en entrevista personal:

Esas canciones iban a servir para que los muchachos que estaban en las montañas se sintieran acompañados, que sintieran que lo que están haciendo es importante. Entonces se grabaron las canciones y se mandaron a la montaña. Ese era su fin primordial. Por supuesto que nosotros hubiéramos querido que fuera para más, para que la gente le gustara (entrevista personal, marzo, 2025).

Considero que el fin mismo de haber realizado esta primera empresa musical define muy bien su naturaleza y nos puede servir como guía para diferenciarla de la segunda fase. Por lo cual, la primera fase se denominará: “**Música revolucionaria**”, ya que el casete del cual yo pude extraer y digitalizar el material lleva en su rótulo la palabra “Revolución” (ver Foto 1 en sección de anexos). El casete que llegó a mis manos fue facilitado por el Prof. Antonio Pablo Simaj, maya k’iche’ originario de Nahualá, quien formó parte del grupo musical en la primera y segunda etapa y aportó en el aspecto musical, quien, a su vez me señaló que el casete se lo había concedido otro miembro de las bases políticas de la URNG en años más recientes. Según esta fuente, el material se recuperó de los archivos de la radio comunitaria Nawal Estereo en Nahualá.

Ahora, la segunda fase de 1983-1984 se caracteriza por ser una compilación de 23 canciones, de las cuales, veinte están asignadas a los días calendáricos o nawales del Cholq’ij de tradición Maya (Cano, 2024), y el resto son de apertura ceremonial. Según conversación personal con Antonio Simaj, la naturaleza de esta compilación es ceremonial, aunque su contenido también es atravesado por mensajes sobre la realidad de los pueblos mayas y la guerra interna, como veremos más adelante. Blanca Estela también explica al referirse al nacimiento de esta iniciativa:

Dijimos: no tenemos que quedarnos sólo ahí [refiriéndose a la primera fase] porque nosotros los mayas no solo tenemos que luchar por la explotación, por la maldad de los ricos, sino tenemos que poner en valor lo nuestro (Entrevista personal, marzo, 2025).

A esto debo agregar que el profesor Simaj facilitó un documento digital conteniendo las letras de todas las canciones en su idioma original, k’iche’, cuyo título es “Bix rech cholb’al q’ij” que se traduce como “Música -o canto- para el conteo de los días”, considero que para fines prácticos de aquí en adelante llamaré este segundo compilado como: “**Música del calendario maya**”.

La génesis del canto: activistas mayas y sus reivindicaciones en 1980

Corresponde aquí abordar algunos aspectos sobre el Movimiento Maya en general y del cómo nació la idea y motivación para hablar de la realidad de los pueblos mayas por diferentes medios incluyendo la música, en el marco de la violencia y persecución política que se vivió en diferentes territorios indígenas por las campañas militares contrainsurgentes durante el período que estamos abordando.

En un pasaje de la vida de Emeterio Toj Medrano (2022), él cuenta que un “grupo de jóvenes, como cristianos de base de Acción Católica, dimos un salto cualitativo y formamos un grupo de reflexión sobre la realidad nacional” (Toj y Véliz, 2022, p. 122), esto en la década de 1970 ya era un indicio de lo que más adelante conformaría parte del Movimiento Maya y sus colaboraciones con las organizaciones insurgentes como el Ejército Guerrillero de los Pobres -EGP- y la Organización Revolucionaria del Pueblo en Armas -ORPA-, por mencionar algunas.

Lo que me interesa rescatar del testimonio de Emeterio Toj es cómo elabora sobre esa toma de consciencia sobre la realidad política del país y lo que esto implicaba para los territorios mayas o k'iche' (en su caso en específico). En un momento él habla de cómo surgen enlaces entre indígenas y ladinos tras el terremoto de 1976 que afectó a gran parte del país y que puso sobre la

mesa la enorme desigualdad que afectaba la mayoría de la población. Estos enlaces se enmarcaban en acciones de apoyo y colaboración gestionada en organizaciones como el Instituto de Desarrollo Económico y Social para América Central -IDESAC- al cual fue invitado por Demetrio Cojtí Cuxil (Toj y Véliz, 2022, p. 140-141).

Así las cosas, cuenta Emeterio Toj, ya para 1978 se estaba conformando el Comité de Unidad Campesina -CUC-, organización en la que participó en su fundación otro personaje que nos interesa y vincula lo dicho con el fenómeno de estudio: el académico y político Pablo Ceto, quien fue colaborador en el proyecto de música en la parte organizativa, según señala Antonio Simaj, aunque Blanca Estela Alvarado no lo menciona como partícipe, sí lo menciona como parte de los enlaces entre organizaciones, pues Pablo Ceto también militaba en el EGP (Prensa Comunitaria, 2024; NODAL, 2019 y Entrevista personal, marzo, 2025).

En entrevista, Blanca Estela Alvarado reflexiona:

Yo diría que esas canciones son producto de una construcción participativa de compañeros que estaban totalmente, digamos, entregados a la causa en la montaña y de personas que conocíamos de música, compañeros que también éramos más, [como] en el caso mío,

llegué a ser cuadro político (Entrevista personal, marzo, 2025).

Por su lado, Antonio Simaj en conversación personal, habla que él hizo enlace con Blanca Estela Alvarado a través del hermano de él (Salvador Simaj) y que en conjunto con otros activistas como Pablo Ceto, tuvieron un grupo de reflexión con intenciones de formar un instrumento político, aunque dicho proyecto no llegó a ser concretado, pero fue la plataforma que dio luz al proyecto de “Música revolucionaria”.

Algo que también cabe resaltar de la información que estamos tratando es que las personas que he podido ubicar que participaron en el proyecto eran personas mayas, estaban participando activamente en grupos de reflexión sobre la realidad del país y de los pueblos mayas e incluso, algunos figuraban en los cuadros políticos de organizaciones que formaron parte del Movimiento Maya, así como de organizaciones revolucionarias y la mayoría tenían estudios de nivel medio.

Morna Macleod (2008, p. 354-356) reflexionaba sobre el papel positivo de la educación en el activismo político-cultural de mujeres mayas, lo cual pienso que puede aplicar para el fenómeno que estoy tratando. Por ejemplo, Blanca Estela Alvarado cursó y completó la carrera de magisterio en el Instituto Indígena Nuestra Señora del Socorro en 1976 y cuenta que cursó semestres de la carrera de Derecho en la USAC, pero no la culminó en esos años

debido a la persecución política que sufrieron compañeros estudiantes y profesores (Entrevista, marzo, 2025). Por su parte, Antonio Simaj, estudió educación musical y su hermano, Salvador Simaj, también fue artista plástico e inició estudios superiores que tampoco logró concluir (Conversación, marzo, 2025).

En este aspecto Demetrio Cojtí Cuxil (Waqi' Q'anil) (1997) señala que el sector de la sociedad indígena escolarizada “ha desarrollado progresivamente una conciencia de Pueblo para sí, es decir que ha tomado conciencia de su situación como comunidad y Pueblo colonizado, empieza a organizarse en el plano cultural o político para defender sus intereses nacionales” (Cojtí, 1997, p. 52). Se trata, entonces, de una toma de conciencia que conforma a una de las características del Movimiento Maya y su papel en los años cruentos de la guerra interna. Al respecto vuelvo a citar a Cojtí al indicar que el Movimiento Maya “reconoce que la espiritualidad Maya es parte de la cultura y ha sido, hasta ahora, uno de los bastiones de su resistencia” (Cojtí, 1997, p. 49).

Por otro lado, Yvon Le Bot (1997), al hablar sobre la génesis del movimiento maya nos explica que sus encuentros con las guerrillas se dieron por medio de las plataformas que compartieron en el ámbito de la Iglesia Católica y reflexiona que “el actor queda definido por nexos de solidaridad más que por intereses, pertenencia a una clase o a una cultura” (Le Bot, 1997, p. 103). Este

análisis concuerda con la perspectiva que ofrece Emeterio Toj sobre su experiencia. Al respecto, Le Bot reflexiona que “entre otros encuentros, el de las guerrillas con la población india no habría podido realizarse sin la mediación de lo religioso, que es un resorte vital de la sociedad maya en su funcionamiento interno y en sus relaciones con la sociedad en conjunto” (Le Bot, 1997, p. 26).

En el trabajo de Bastos y Camus (2006) también agregan que durante la década de 1970 ya se estaban formando asociaciones “cuyo fin es la promoción y rescate de la cultura indígena, como la Asociación Qawinaqel en Palín, la Asociación Indígena Pro Cultura Maya Quiché, la Asociación de Forjadores de Ideales Quichelenses” (Bastos y Camus, 2006, p. 37). Y agregan que “están formadas por los estudiantes que, cada vez en mayor número, están viajando a las cabeceras departamentales y a la capital a estudiar, y regresan a sus pueblos dispuestos a movilizar a sus paisanos” (Bastos y Camus, 2006).

A este contexto hay que agregar que por el lado de las organizaciones políticas y guerrilleras como el PGT y las FAR atravesaron fracturas en torno a las posturas militares y sobre cómo adherir a las poblaciones indígenas al movimiento revolucionario, al respecto, Megan Thomas (2013) nos habla de cómo la ORPA surgió de la Regional de Occidente -RO- que a su vez formaba parte de las FAR, similares factores permitieron el surgimiento del EGP. Thomas propone estas innovaciones

como el “segundo ciclo revolucionario”. Estas rupturas se dieron justamente en torno al acercamiento a los campesinos, proletarios agrícolas y poblaciones indígenas que giraban en torno a debates teóricos en boga durante esos años.

Traigo estos datos a colación para explicar los factores que fueron cimentando la iniciativa de realizar un proyecto musical de esta índole, pues es necesario explicar que este nació del contexto social en el que fue necesario organizarse, expresarse y manifestarse en contra de la violencia de Estado, de la mano de las movilizaciones sociales que sucedieron, principalmente entre 1976 y 1985 como bien lo explica Macleod (2017, p. 13). Y que por otro lado tuvieron una carga de rescate cultural de la cosmovisión maya, tal como lo reflejan algunos artículos en la Revista *Ixim* que, según Macleod, analizaban “simultáneamente la cuestión de clase y el racismo y colonialismo” (Macleod, 2017, p. 15). Lo que intentaré demostrar es que esto también se refleja en la lírica de las canciones que abordaré a continuación.

Letras en “Música Revolucionaria”, 1980 – 1981

Este compilado musical, como ya he señalado, consta de 13 pistas o canciones que incluyen una pista instrumental la cual no consideraré en este análisis puesto que no tiene lírica, el resto de canciones (12) sí tienen letras y todas son en español. Según información de Blanca Estela Alvarado, las letras vinieron

de varias fuentes, algunas venían de entre las organizaciones insurgentes que podemos considerar como aportes externos al grupo musical, puesto que no estuvieron en las grabaciones y otras letras eran de los que estaban participando en la composición y grabación que se realizó en San Andrés Xecul con el apoyo del padre Tomás García, según comunicación de Antonio Simaj.

La música se enmarca en los géneros de corridos mexicanos y sones que bien podríamos denominar música popular que es comúnmente escuchada en los pueblos rurales. Los instrumentos que se pueden reconocer son la guitarra y mandolina, así como el tambor y la marimba. También se compone de voces de mujeres y hombres e incluso voces infantiles.

Es interesante detenerse un tanto en el uso del género corrido en este caso. De por sí los corridos son un género musical que presenta cierta complejidad al momento de definir y clasificarlo, lo cual se debe a que aún existen debates sobre su origen, pues algunos apuntan a un origen hispánico, otros a un origen indígena mexicano y otros a algo propiamente mestizo. Estas definiciones se basan en parámetros como su forma (lírica, rítmica) y su función (social, histórica). No obstante, me parece pertinente abordar el corrido desde su misma naturaleza compleja, que se ve expresada al máximo por su evolución histórica desde inicios del siglo XIX hasta pasar por la Revolución Mexicana a inicios del siglo XX en donde toma los

matices que se reflejan en la música que abordo en esta oportunidad (Lira, 2013).

En este sentido, quiero rescatar que los corridos tuvieron una función durante la Revolución Mexicana como “motivación para los soldados” (en mi caso de estudio, para los combatientes en la montaña, como señala Blanca Estela Alvarado en entrevista) y que contenían temas “históricos y revolucionarios”. Aunado a esto, parafraseo a Alberto Lira-Hernández (2013, p. 34), para señalar que los corridos se adaptan a “diferentes contextos y circunstancias históricas”, lo cual permite traer estas definiciones a la música que me corresponde abordar en este trabajo. Por otro lado, estas definiciones se confirman con la existencia de casos ejemplares del uso del corrido en música de protesta social en la segunda mitad del siglo XX como ejemplos: “Nuestro México, febrero 23” de Inti Illimani (1969) o “Juan sin tierra” de Víctor Jara (1969).

Al respecto del son tradicional maya, puedo agregar que según De Gandarias, para la entrada del siglo XX el son tradicional maya o “indígena” como él lo llama, que era comúnmente ejecutado con marimba sencilla en muchísimas localidades rurales mayas a lo largo y ancho del territorio guatemalteco, estaba ya siendo desplazado por la llegada de la marimba doble o “cromática” y por la introducción de música ranchera mexicana, entre la que se ubican los corridos, precisamente (De Gandarias, 2014, pp. 38-39). Este factor sugiere concebir al son tradicional, como ritmo y el uso de la

marimba y tambores, como un gesto de reivindicación del arte popular maya.

Continuando con el análisis de las letras, paso a la primera canción que suena en la fuente que escuché, que hace una relación entre el mito de los gemelos Junajpú e Ixb'alamkej que vencieron a los señores de Xib'alb'a y se equipara con la experiencia de la violencia y las tácticas de secuestro y tortura que en esos años sucedían en el marco de las campañas militares en territorios mayas (Sam, 2004, p. 64). Hay una parte hablada que ejemplifica muy bien este ejercicio de relación, que dice:

Los *Ajawab'* de *Xib'alb'a* siguieron atormentándolos, / fueron llevados a casa de los murciélagos. / Aquí cayó *Junajpú* en poder de los enemigos, / pero ellos eran parte de un pueblo numeroso, / juntaron su sabiduría su fuerza y su voluntad / porque así lo dispuso *Uk'u'x kaj*. Resucitaron a *Junajpu*, le dieron respiración y movimiento / y *Junajpu* e *Ixb'alamkej*, los gemelos, volvieron a respirar y a vivir juntos / y volvieron a vencer a los *Ajawab'* de *Xib'alb'a*. / Le dieron muerte a sus enemigos / y la abuela quemó *Pom* en medio de la casa. / Como manifestación de victoria quemó el *Pom*, / como prueba de libertad lo quemó. / Así están siendo probados nuestros pueblos. / Asesinados, torturados, masacrados. / Llevados a casa oscura de militares, / a casa fría de judiciales, en sillas eléctricas de kaibiles / para

ser torturados nuestros hermanos (“Música Revolucionaria”, pista número 1).

Tomo este ejemplo por ser la canción que abre la compilación y también porque refleja muy bien los temas que se abordan a lo largo de toda la compilación que son el mito de la derrota de los señores de Xibalbá contenido en el Popol Wuj y la violencia que sufrían individuos y poblaciones en el marco de la persecución política y violencia estatal llevadas a cabo por medio de las campañas contrainsurgentes de los gobiernos militares de esos años.

Siguiendo mi análisis con el papel de las organizaciones en la montaña, puedo agregar que la ORPA sostuvo un análisis agudo sobre la cuestión del racismo en el estado y en las organizaciones de izquierda como el PGT y el EGP, según explica Macleod (2017, p. 38). Dicho análisis fue saliendo de grupos de estudio, que fueron elaborados en textos como “Racismo I” y “Sobre el racismo”, un trabajo de compilación y reflexión que habría realizado Gaspar Ilom (Rodrigo Asturias), uno de los dirigentes y fundadores de la ORPA. En el ámbito teórico, según analiza Macleod (2017), la ORPA seguía las reflexiones hechas en su momento sobre las poblaciones indígenas en diferentes regiones de LATAM por José Carlos Mariátegui, por un lado y Ernesto Guevara (el Che) por el otro. Este aspecto puede reforzar la idea de que las posturas sostenidas por la ORPA diferían de las de otras organizaciones como el EGP, como veremos adelante.

Hay que recalcar que los textos de la ORPA que estoy refiriendo (siguiendo la línea de análisis de Macleod -2017-) son mucho más tempranos que el texto de Mario Payeras que citaré adelante. También agregar que la ORPA tuvo que “desescalar” sus cuestionamientos sobre el racismo al interior de las organizaciones revolucionarias en “Racismo I” de 1976 cuando publicó otro documento titulado “La verdadera magnitud del racismo” en 1978, pero que “Racismo I” aún se reimprimió en 1989, lo cual podría indicar que las ideas vertidas originalmente en 1976 seguían teniendo cierta utilidad teórica e ideológica para la ORPA o al menos para sus miembros con más años de militancia en la organización.

Esta tendencia temática y teórica dentro de las organizaciones revolucionarias se refleja en esta primera fase o compilación. Así mismo, refleja la divergencia de perspectivas sobre el racismo entre el EGP y la ORPA, como bien explica Blanca Estela Alvarado:

“Sólo en nuestro grupito había dos organizaciones inmersas. Entonces, por ejemplo, “Miles combatientes” [nombre de una de las canciones] es de EGP y “La Ley de Xibalbá” [otra canción] es de ORPA, porque ORPA inculcaba mucho en su formación la lucha contra el racismo, contra la discriminación. Eran más tendientes a entender la realidad de los pueblos indígenas, ahora los del EGP eran más tendientes a entender la realidad e injusticia social a través del análisis

económico [...] No les gustaba mucho que mezcláramos lo indígena con la lucha de clases” (Entrevista, marzo, 2025).

En la canción “Miles combatientes”, que se presenta en el género musical “corrido”, el EGP hace un llamado a que los pueblos indígenas se unan a la resistencia en armas contra “los invasores”. Hablar de invasores en este sentido parece una forma de nombrar el colonialismo perpetuado por los terratenientes, en territorios mayas. La primera estrofa resalta con estas frases:

Empezaron los ixiles / enseguida los k'iche's / luego los kaqchikeles. / Hoy todos los pueblos mayas hemos unido las fuerzas / y estamos en pie de guerra / para acabar de una vez / con todos los invasores (“Música Revolucionaria”, canción *Miles combatientes*).

Acá lo que parece darse es un intento de englobar el movimiento maya en el proyecto político-militar del EGP, dentro del cual, para ese momento, ya se contaba con la participación de miembros de ascendencia maya. Para sumergirse un poco en el trasfondo de ideas que el EGP postulaba en torno a la cuestión étnico-nacional, cito a Mario Payeras (2022) cuando establecía en un ensayo de 1982 que “la tarea de los revolucionarios consiste en vigorizar la conciencia nacional-étnica, reconociendo su especificidad y su valor revolucionario intrínseco, pero a la vez revistiendo,

reforzando, complementando esa conciencia con contenidos políticos clasistas y revolucionarios” (Payeras, 2022, p. 81)¹.

En otros ensayos de 1987 (“Tesis sobre la cuestión étnico-nacional”) y 1994 (“El estado moderno en Guatemala. Del orden colonial a la república federal, 1793-1830”), Payeras nos ofrece una demostración de sus referentes teóricos al citar a autores que propusieron ideas importantes en torno a la cuestión étnica en Guatemala; hablo de Luis Cardoza y Aragón, Julio Pinto Soria y Severo Martínez Peláez, lo cual refuerza la diferencia de posiciones que tuvieron la ORPA y el EGP al respecto del papel de los pueblos indígenas en el proyecto revolucionario y el racismo estructural en Guatemala, ya que la ORPA, según Macleod se influenció de textos de Franz Fanon, Alberto Memmi y los ensayos de Carlos Guzmán Böckler y Jean-Loup Herbert (Payeras, 2022 y Macleod, 2017).

Podría decir, entonces que el proyecto ideológico que el EGP estaba conformando en ese momento, está enmarcado en dos vertientes: 1) abordar la condición de los pueblos indígenas como culturas dominadas e 2) imbuir esta conciencia con la condición del indígena como oprimido dentro del sistema capitalista en Guatemala (Payeras, 2022). Este ejercicio teórico sería el vehículo

que le permite al EGP hacer un llamado a la incorporación de los pueblos indígenas a sus filas, aduciendo que este era un proyecto en marcha en diferentes territorios mayas, como lo indica la estrofa mencionada arriba.

Cito de nuevo a Le Bot cuando expresa que el EGP concibe a los campesinos indígenas como “un material que hay que trabajar en el molde de la revolución” y que es necesario inculcarles la ciencia “que le enseña a los hombres a transformar el mundo de manera revolucionaria” (Le Bot, 1997, p. 118). Tras esto viene entonces el llamado a los campesinos indígenas a su incorporación al proyecto revolucionario y otra estrofa de la misma canción nos da una muestra del tipo de consignas que reforzaban estas intenciones:

Nuestros pueblos oprimidos / dentro de tanta opresión hemos aprendido a luchar / con una bala en la mano, con la experiencia en la otra / y con la ciencia del maya tomaremos el poder y nos gobernaremos. (“Música Revolucionaria”, canción: *Miles combatientes*).

Por otro lado, la canción “La Ley de Xib’alb’a” se inclina más a la denuncia de la violencia histórica y sistemática que han sufrido los pueblos mayas desde la invasión

1 Este compilado de ensayos de Mario Payeras, el teórico insigne del EGP, abarca 10 años, pero la mayoría de ellos son posteriores a 1982. Por ello se tomó como principal referencia en este trabajo el ensayo homónimo de 1982 (que va de la página 63 a la 87) por ser el más cercano temporalmente a nuestro período de estudio. Por otro lado rescato una anotación de Yolanda Colom en su prólogo a la segunda edición del libro, donde señala que todos los ensayos contenidos en el compilado, a excepción del titulado “El Estado moderno en Guatemala (1994)” “fueron publicados, circulados y discutidos en el EGP y en Octubre Revolucionario -OR- en su momento”, *Ibid*, pp. 5-6).

española hasta los hechos recientes de la década de 1970 y de 1980 como la masacre de Panzós el 29 de mayo de 1978 y la quema de la Embajada de España el 31 de enero de 1980 (Macleod, 2017, p. 19), como dice en los siguientes versos de dicha canción.

Ataron y quemaron / a todos los reyes / porque no se rendían / a pesar de la tortura, / porque no querían nunca entregar a nuestro pueblo / en manos del extranjero, / en manos de Xib'alb'a. Por eso murieron, / por eso fue / y no hemos olvidado, / quiero que sepan, / esa sangre heroica que derramaron.

Es la ley de Xib'alb'a.

[...] Torturados y quemados / asesinados [ininteligible por interferencia de audio] / desaparecidos. / En los años 80 masacraron nuevamente / a ixiles y k'iche's junto con algunos rehenes, / quemaron denunciando la injusticia del ejército, / quemaron como a los reyes que huyeron de Xib'alb'a. ("Música Revolucionaria", canción *La Ley de Xib'alb'a*).

Ahora en una perspectiva general, este compilado aborda temas que van desde la

conmemoración de los 457 años de la invasión en territorios mayas, las desapariciones forzadas y las masacres cometidas en los años que circundan la realización del proyecto, el mito de los gemelos Junajpu e Ixb'alamkej y el llamado a involucrar a los pueblos mayas al proyecto revolucionario que se estaba gestando en esos años. Resumiendo aún más la cuestión podríamos indicar dos matices principales, la denuncia de la realidad social que estaban viviendo los pueblos mayas y ladinos pobres en esos años (también hay momentos en que se mencionan que el indígena y el ladino pobre deben tomar conciencia de su condición social y su fortaleza como fuerzas motrices de la historia) y por otro lado es un intento por llevar un mensaje para motivar la lucha en las filas políticas y militares alzados contra el orden regido por el estado guatemalteco.

Letras en "Música del Calendario Maya", 1983 – 1984

Esta segunda complicación de canciones, como ya mencionamos inicialmente, se compone de 20 canciones: una para cada día del Calendario Maya y tres canciones que se titulan *Sachb'al mak* (Pérdida de permiso)², *Tikb'al qe* (Nuestra creación)³, *Kajib' uxkut uwach ulew* (Cuatro esquinas de la tierra).⁴

2 Antonio Simaj explica en comunicación personal al hablar de estas canciones que en el contexto de realización de ceremonias mayas de fuego, la parte inicial consiste en pedir permiso que en k'iche' es llamado: *Sachib'al mak*. Pero una traducción literal vendría siendo "pedida de perdón".

3 Aquí se refiere a la creación del ser humano como lo cuenta el Popol Wuj.

4 Se refiere a los cuatro puntos cardinales.

La música en esta fase se realizó sobre la base rítmica del son, con instrumentos como la marimba, guitarras, flautas, contrabajo y tambores. Las tres canciones mencionadas arriba se ubican en las últimas pistas en el archivo digital al que tuve acceso, pero considerando su carácter ceremonial y por cómo es el orden en las ceremonias mayas, en donde primero se pide permiso, luego se invoca a los elementos de la creación y los puntos cardinales y luego se hace la ofrenda a cada nawal, se infiere que el grupo de tres canciones serían la apertura y luego seguirían el resto de 20 canciones, iniciando por el del nawal B'atz' hasta concluir con el nawal Tz'i'.

Los elementos narrativos y los nombres de entidades mitológicas en estas primeras canciones son en su totalidad referentes a las historias del Popol Wuj, pues se invoca

a B'itol Tz'aqol, Tepew Q'uq'kumatz como creadores y Ch'i'pa Kaqulja y Raxa Kaqulja, tal como lo hace la historia de la creación en el Popol Wuj (Sam, 2004). Asimismo, una de las características más relevantes de las 23 canciones es que son todas en “puro K'iche'” que en palabras de Sergio Romero: “se caracteriza por evitar el español y el uso de léxico arcaico” (Romero, 2015, p. 13)⁵. Que a su vez se diferencia del “K'iche' mezclado” que hace uso de palabras en español y refleja un trato más informal.

Seguidamente nos encontramos con la canción del nawal B'atz' que de entrada nos indica la dirección narrativa que se tomó en este proyecto. A continuación, proporcionaré algunos extractos en el siguiente cuadro, junto con la traducción libre al español realizada por mi persona:

K'iche'	Español
<p><i>Kamik ri qa q'ij, kamik ri kojb'al / xa b'a ya la tat, u k'u'x we qa b'atz'. / Ma chup b'a ri qaq'aq' (ma tzaq k'u ir qachaj). / Che tzoqopix b'a' (konojel ir e yutum). / Muj tzoqopij la, pa ri kiq'ab', / chujsolo la tat, chujkira la, / tzoqopixab'a ri ch'ich' (ri ke chapow) / ri e ximom pa ja (ri e yaom pa q'equ'm).</i></p>	<p>Este es nuestro día, hoy es nuestra ceremonia / denos, padre, el alma de nuestro hilo. / Que no se apague nuestro fuego (que no se riegue nuestra ceniza). / Que sean liberados (todos los caídos). / No nos deje caer en sus manos, / desamárrenos, padre, libérenos, / que les suelten los grilletes (que los tienen detenidos)⁶ / a los amarrados en casas (capturados en la oscuridad)</p>

(“Música del calendario maya”, canción: Ajaw B'atz').

El nawal B'atz' según un estudio realizado por Blanca Estela Colop (2016), tiene diferentes cargas cosmogónicas, a saber:

por un lado, está ligado a los tejidos que constituyen la corporalidad del ser humano, como los nervios o el cordón umbilical,

5 Original: “It is cued by the avoidance of Spanish and the use of archaic lexicon”, traducción libre realizada con apoyo del traductor de Google.

6 Acá la autora habla de grilletes, aunque *ch'ich'* en k'iche' significa simplemente “hierro” y dependiendo de su uso, puede denominar un automóvil. En todo caso, el significado en muchas ocasiones está encapsulado en el contexto.

ambos muy importantes para la vida pues el primero nos recuerda a la sangre o el flujo de vida y el otro al nacimiento. Así, la primera parte del verso en el cuadro mostrado arriba, nos habla de este aspecto del nawal, es una rogativa al día para el sustento del hilo de la vida y el tiempo.

Por otro lado, el verso presenta un ejercicio de dualidad al mencionar los “hilos” que amarran y limitan la libertad de una persona. Se ruega entonces al nawal B'atz' que libere esos amarres que mantienen presos a los que han sido capturados. En este aspecto cabe aclarar que es un mensaje que protesta en contra de la persecución política de la que fueron víctimas miles de personas durante el conflicto armado interno por parte del aparato represor de los gobiernos militares y que, según menciona Colop en entrevista, trastocó su círculo cercano en algunos momentos. Resulta curioso notar que no se hace mención de la relación de B'atz' con el mono que es un elemento importante del nawal, ya que lo relaciona con el aspecto artístico de la vida (Colop, 2016, p. 115), pero es razonable que se dieran este tipo de limitaciones, pues se trata de una canción

que dura dos minutos y no una elaboración detallada del significado filosófico y cosmogónico del nawal.

Le siguen las canciones del nawal E, Aj, I'x y Tz'ikin, en los que se pide por el bienestar, por el buen destino de los pueblos y las personas en sus vidas, se agradece por lo que se tiene, las cosechas, los animales, y se lamenta por las precariedades que se viven en los pueblos, por las hambrunas y las condiciones desfavorables que vive la población indígena en sus pueblos de origen así como las comunidades que tuvieron que adentrarse a las montañas por la amenaza de la violencia militar, esto último resalta en la canción del nawal Tz'ikin (Pájaro).

Seguidamente me detendré con la canción del nawal Ajmaq, que, según la tesis del 2016 de la autora, significa Los Ocultos, y que popularmente se ha traducido como “Pecadores” que en k'iche' se traduce como *ajmak*, lo cual se dio con la influencia de la colonización y evangelización (Colop, 2016, p. 144). En la canción aún se adopta esta “malinterpretación” (como lo llama Colop) al decir:

K'iche'	Español
<i>Ajaw Ajmaq, xa oj ajmak, / xa oj q'axel tat, xasacha la qa mak.</i>	Ajaw ⁷ Ajmaq, somos pecadores, / somos transeúntes, perdónenos.

(“Música del calendario maya”, canción: *Ajaw Ajmaq*).

7 La traducción más usada de *Ajaw* es “Señor”, pero se refiere a un título de autoridad que llegaban a ostentar mujeres y hombres o que designa a entidades energéticas como los nawales. Debido a que el término no existe en español, considero pertinente utilizar el término en k'iche'.

Si bien este comentario es algo que nos indica que el pensamiento que la autora había forjado sobre el significado de los nawales aún estaba, de cierta forma, inmaduro en comparación con su trabajo presentado en la

tesis de 2016, no es el aspecto que más resalta en la canción, si no el mensaje de denuncia que presenta de la siguiente manera en algunas estrofas:

K'iche'	Español
<p>Chike rii qa winaqil, ri xe nab'ej chi qa wach. / Ri ajk'iche', ri ajq'eqchi', ri ajmam, ri ajch'orti, ri ajachi. / Ri xe muq pa releb'al q'ij, pa qajb'al q'ij, / pa ri siwan, ri k'ache'laj. / K'ama' alaq we saqataq xepo, / we q'anataq xepo qa ya chech alaq. / Qa ch'ab'ej ri e Kaqchikeles, ri Ixiles, chi'l ri Choles / ri xe kamsax pa ri b'isob'al, ri oq'b'alalaj ch'aoj'. / Rii xe poychik, xe jiq'saxik, rii xe poroxik, xe pilik, / ri xe riqik, ri xe riqtaj, ri xe muqik, ri xe muqtaj.</p>	<p>A nuestra gente, a los que se nos adelantaron. / Los k'iche', los q'eqchi, los mam, los chorti, los achi. / Los enterrados en el oriente, en el poniente / en los barrancos, en los bosques. / Acepten estas velas blancas / estas velas amarillas que les ofrendamos. / Les hablamos a los Kaqchikeles, los Ixiles y los Choles / que fueron asesinados en la triste, lamentable guerra. / Los apuñalados, los ahogados, los quemados, los despellejados, / los que fueron encontrados, los desaparecidos, los que fueron enterrados, los que no fueron enterrados.</p>

(“Música del calendario maya”, canción: *Ajaw Ajmaq*).

En esta muestra se observan dos elementos que me compete en este análisis, a saber: 1) por un lado se acerca más al significado que propone la autora en 2016, pues en su tesis explica que Ajmaq “es el espacio y presencia de los abuelos difuntos en nuestras vidas” (Colop, 2016, p. 143) y 2) por el otro se utiliza como un vehículo para denunciar la violencia que sufrieron los pueblos mayas en el marco de la guerra interna y las campañas militares de carácter genocida que se caracterizaron por su naturaleza cruenta y brutal. Así también puede estar rememorando las campañas militares que sucedieron durante la invasión española en los pueblos mayas.

Le siguen las canciones para No'j, Tijax y Kawoq, en las que vemos nuevamente el abordaje de los significados de cada nawal, así como breves guiños a la protesta sobre la realidad vivida por los pueblos mayas en esos años. Otra canción que me llamó la atención fue es la del nawal Ajpu, ya que da una muestra interesante de remembranza de la violencia acaecida sobre los pueblos mayas durante la invasión iniciada en 1524 de la misma manera en que lo hace con el nawal Ajmaq.

En otros momentos la autora se toma el espacio en cada nawal de dar un mensaje positivo, no todo está cargado de la denuncia social, sino también, en un sentido espiritual (o religioso si se prefiere) se manifiesta por

el buen destino de los pueblos mayas, hace rogativas por que sobreviva la sabiduría de las comunidades, de los ancianos y que mantenga su fortaleza a pesar de las adversidades que enfrentaron muchas ellas. Recordemos que la proyección de esta fase del proyecto musical estaba destinado a las poblaciones mayas. Esto se constata con el hecho de que toda la lírica está en k'iche' y por su contenido.

Así, el compilado sigue su cuenta por los demás nawales. Después de Ajpu, escuchamos de Imox, Iq', Aq'ab'al, K'at, Kan y luego Keme. Este nawal tiene cierto impacto por su significado y por la forma en que la autora presenta, una vez más, la realidad violenta durante el conflicto armado interno:

K'iche'	Español
Ajaw Keme, k'ama la we qatoj / wene k'o ne ri tzujunel, xuj yaow pa ri q'ab' la.	Ajaw Keme, acepte nuestra ofrenda, / quizá halla un delator [oreja] que nos entregue en sus manos.
[...]	[...]
(hablado)	(hablado)
¿Jask'u che xe kam ri eqachalal? / ¿Jasche xekuwin ri tz'i' che kichapik? / ¿Jasche xe k'aq kan pa taq ri b'e, pa taq ri siwan,	¿Por qué se murieron nuestros hermanos? / ¿Por qué pudieron atraparlos los perros? / ¿Por qué los dejaron tirados en los senderos, en los barrancos, en los cuerpos de agua, en los bosques? / Tal vez por que no creyeron, / tal vez por que no obedecieron, / perdónenles entonces.
pa taq ri nima'q ja', pa taq ri k'ache'laj? / Karajne' wene xa man xekojontaj, / karajne' wene xa man xemeji'taj / xa b'a sachá la kimak.	

(“Música del calendario maya”, canción: *Ajaw Keme*).

En esta última muestra, queda reflexionar sobre las preguntas existenciales que se realizan los miembros del grupo que vivieron la persecución política, las desapariciones, las masacres y demás vías para imponer el terror en las comunidades mayas. Son preguntas que se hacen en un plano metafísico, pero que parten de las experiencias recogidas de testimonios de las poblaciones mayas y las vivencias propias de la autora y los demás miembros del grupo musical. El compilado

termina explorando el significado de los nawales Kej, Q'anil, Toj y Tz'i', cada uno con su respectiva reflexión sobre el destino y las preocupaciones del pueblo maya en el contexto de la guerra interna.

Los esfuerzos plasmados en esta etapa artística nos demuestran un trabajo que recoge esa toma de partida por la dimensión étnica del colonialismo que han resistido los pueblos mayas durante cinco siglos al

día de hoy. Estos esfuerzos se sumaron a otras instancias de lucha, como lo hizo el Movimiento Indígena Tojil, quienes también fueron vanguardistas al demandar en un documento de 1982, la autonomía de las naciones mayenses y el reconocimiento a la resistencia de los *Ajq'ijab'* de quienes, claramente, Blanca Alvarado recibió un invaluable acervo de conocimientos sobre el calendario maya y el discurso ceremonial que utilizó en las canciones (Macleod, 2013, pp. 41-45). Lamentablemente, la respuesta de las organizaciones revolucionarias fue de rechazo ante las demandas y propuestas de Tojil en su momento.

Conclusiones

Considero que la investigación ha logrado dar un contexto de las circunstancias históricas en que se insertó el proyecto musical que estuve abordando, enlazando el desarrollo del Movimiento Maya en esos años y los encuentros y desencuentros con las organizaciones político-militares como lo fueron la ORPA y el EGP, por mencionar las más relevantes en el tópico.

El análisis que se logró sobre la primera fase, nos indica que hubo un punto de diálogo desde diferentes posturas -ORPA, EGP, Movimiento Maya- que, si bien presentan ciertos ejes compartidos⁸, no lograron una unificación de estas ideas, lo cual presentó

dificultades tanto dentro de las bases políticas y guerrilleras de las organizaciones de izquierda como dentro del Movimiento Maya, estas disonancias seguirían incluso en las discusiones cercanas a la firma de los acuerdos de paz en la década posterior. Seguir ahondando en las ideas que circularon sobre el lugar de los pueblos indígenas en el proyecto revolucionario (mayoritariamente formulado y liderado por ladinos urbanos con preparación académica privilegiada) sigue siendo un tema por explorar. Principalmente pienso en lo que nos pueden revelar otros proyectos político-culturales como la *Revista Ixim* y los que se puedan rescatar en la profundización en fuentes como los documentos generados desde el Movimiento Indígena Tojil.

Así también, nos puede ayudar a comprender el surgimiento de las iniciativas analizadas, el girar la vista a otras latitudes, como por ejemplo el caso de la Nueva Canción Chilena que se desarrolló y posicionó en resistencia ante la censura artística y cultural del régimen dictatorial de Pinochet (Salcedo, 2019, pp. 12-22).

En lo que respecta a la segunda fase, podríamos señalar un cambio radical en el discurso que se observa en la lírica de las canciones. Como hemos señalado ya, este cambio se nota en el uso exclusivo del idioma k'iche', así como del contenido cosmogónico, filosófico y

8 Véase al respecto del “cruce de ideas” entre diferentes posturas: Morna Macleod, “Pueblos indígenas y revolución: los (des)encuentros entre indianistas y clasistas”, en, Carlos Figueroa Ibarra, *et al.*, editores, *Historia reciente (1954-1996). Tomo III: Pueblos indígenas, autores políticos*, Guatemala: FLACSO, 2013.

espiritual de los temas que trata. Si bien ciertos tópicos que están en la primera fase, continúan siendo abordados en la Música del calendario maya, este se hace desde y para la experiencia indígena maya k'iche', lo cual también puede determinar limitantes idiomáticas incluso dentro del movimiento maya, pues los actores de este movimiento eran de diferentes regiones lingüísticas que tiene diferencias gramaticales abismales que impiden el entendimiento entre ellas.

El carácter político cultural de ambos compilados musicales analizados, nos demuestran que este grupo de artistas mayas k'iche's llevaron a cabo una proyección de rescate cultural de carácter identitario a través de las letras de cada canción y las consignas que estas contienen y que nos permiten dar un vistazo sobre su experiencia ante los vejámenes que sucedieron en esos años en sus territorios y en cómo se posicionaron ante la urgencia de denunciar los actos de terror llevados a cabo por el aparato militar estatal, al mismo tiempo rescatando las historias de resistencia de los antepasados mayas ante la conquista hace 500 años, basándose en gran parte, sobre las historias contenidas en el Popol Wuj. Siguiendo el eje de análisis de Ana Trucco (2019) podríamos decir que

las letras presentan “una condensación de ideas, imágenes y referencias estructuradas en torno a una narrativa que ofrece mitos fundadores, héroes, mártires y eslogans exclusivos” (Trucco, 2019, p. 204).

En esta segunda fase ya no vemos un llamado al alzamiento en armas que se da en la primera, esto nos permite reflexionar que en alguna medida la experiencia de la violencia brutal ejercida desde el estado y sus sucesivas campañas militares sobre las comunidades mayas provocó un giro en el mensaje que la autora quiso plasmar en sus letras. Y es una consideración que no se puede hacer a la ligera ya que estamos hablando de traumas personales y colectivos que han marcado la historia de los pueblos mayas y que tuvieron uno de sus ápices justamente en la primera mitad de la década de 1980.

Finalmente quiero agregar a título personal que la investigación ha sido una experiencia enriquecedora que me ha permitido analizar y reflexionar sobre las huellas que han dejado artistas e intelectuales mayas en la historia del país y que otras fuentes como la lírica, la poesía, los panfletos o los testimonios orales, pueden servirnos para seguir descubriendo su papel histórico.

Anexo



Foto 1: *tapa de casete con que lleva el rótulo en tinta roja: “REVOLUCIÓN GUATEMALA 1980” y lado A del casete de “Música Revolucionaria” que también lleva como rótulo en tinta azul: “REVOLUCIÓN 80”. Nótese que también hay un rótulo en letra más delgada que reza: “Varios. IRACUNDOS”. Esto pudo deberse a dos posibles escenarios, a saber: 1) que al momento de hacer la copia sólo se tenía un casete con música de la agrupación uruguaya Iracundos y la cinta fue sobrescrita; o 2) que era una forma para ocultar el verdadero contenido del casete y que al momento de hacer la copia se usó una cinta en blanco.*

Referencias

Fuente primaria

Casete recuperado y digitalizado de “Música Revolucionaria”

Pistas de audio digital de “Música del Calendario Maya”

9 Ambas fuentes fueron facilitadas por Antonio Pablo Simaj, aunque la “Música del Calendario Maya” está disponible en formato digital en los archivos de la radio comunitaria Nawal Estereo, Nahualá.

Bibliografía

- Bastos, S. y Camus, M. (2006). *Entre el mecapal y el cielo. Desarrollo del movimiento maya en Guatemala*. Guatemala: Cholsamaj.
- Cano, Eréndira. (2024). “Cholq’ij y Chol Ab’: Herencia biocultural maya kaqchikel”. *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. XXII, no. 1. Disponible en: https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-80272024000100113
- Carrillo, José. (2013). “Fiestas y libros: hacia una historia cultural de los movimientos armados guatemaltecos”. *Mesoamérica*, vol. 34, no. 55, pp. 168-190, disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4393967>
- Cojtí, Demetrio. (1997). *Ri Maya’ Moloj Pa Iximulew. El Movimiento Maya en Guatemala*. Guatemala: Cholsamaj.
- Colop, Blanca. (2016). *Construcción de Conocimientos Integrales a partir de los significados del Sistema Glífico Maya de 20 símbolos y su didactización*. Tesis de maestría, Escuela de Formación de Profesores de Enseñanza Media, USAC. Disponible en: <https://biblos.usac.edu.gt/opac/record/613804>
- De Gandarias, Igor. (2014). Acercamiento al son guatemalteco tradicional desde una perspectiva histórica. En *ÍSTMICA. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, núm. 17, pp. 29-43. Universidad Nacional de Costa Rica. <https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/istmica/article/view/7069>
- Le Bot, Yvon. (1997). *La guerra en tierras mayas. Comunidad, violencia y modernidad en Guatemala (1970-1992)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lira, Alberto (2013). «El corrido mexicano: un fenómeno histórico-social y literario.» *Contribuciones desde Coatepec*, no. 24, pp. 29-43. Rescatado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28126456004>
- Macleod, Morna. (2008). *Luchas político-culturales y auto-representación maya en Guatemala*. Tesis de doctorado, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.
- _____. (2013). “Pueblos indígenas y revolución: los (des)encuentros entre indianistas y clasistas”, en Carlos Figueroa Ibarra, *et al.*, editores, *Guatemala: Historia reciente (1954-1996)*. Tomo III: *Pueblos indígenas, autores políticos*, pp. 25-58, Guatemala: FLACSO.
- _____. (2017). *Ri ajxokon, ri Amaq’i’ Chi Iximulew. Organizaciones revolucionarias, indianistas y pueblos indígenas en el conflicto armado -Análisis y debates-*. Guatemala: Maya’ Wuj.

- Payeras, Mario. (2022). *Los pueblos indígenas y la Revolución Guatemalteca. Ensayos étnicos, 1982-1992*. Guatemala: Cholsamaj.
- Romero, Sergio. (2015). *Language and Ethnicity among the K'ichee' Maya*. The University of Utah Press.
- Salcedo, Vicente. (2019). *Música Rebelde. La música popular chilena resistente, Santiago de Chile 1980-1989*. Seminario de Grado, Universidad de Chile. <https://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/178660/Musica-rebelde-la-musica-popular-chilena-resistente-Santiago-de-Chile.pdf>
- Sam, Luis. (2004). *Popol Wuj. Versión poética del texto en K'iche'*. Guatemala: Cholsamaj.
- Thomas, Megan. (2012). "La gran confrontación: el segundo ciclo revolucionario 1972-1983", en Carlos Figueroa Ibarra, *et al.*, editores *Guatemala: Historia reciente (1954-1996). Tomo II: La dimensión revolucionaria*, pp. 121-198, Guatemala: FLACSO.
- Toj, Emeterio y Véliz, Rodrigo. (2022). *Cuando el indio tomó las armas. La vida de Emeterio Toj Medrano -Renacer después de un secuestro-*. Guatemala: Maya' Wuj.
- Trucco, Ana. (2019). "Cantar la revolución, crear una tradición. La música y el canto colectivo en la formación de culturas políticas revolucionarias. Argentina 1970-1976", *Prohistoria*, Año XXII, núm. 32, pp 183-210.

Fuentes Hemerográficas

- Prensa Comunitaria. (29 de diciembre, 2024) *MP mantiene persecución contra defensores de derechos humanos*. URL: <https://prensacomunitaria.org/2024/12/mp-mantiene-persecucion-contra-defensores-de-derechos-humanos/>
- Noticias de América Latina y el Caribe -NODAL-. (06 de junio, 2019). *Pablo Ceto, el líder campesino, ingeniero e indígena que va por la presidencia*. URL: <https://www.nodal.am/2019/06/pablo-ceto-el-lider-campesino-ingeniero-e-indigena-que-va-por-la-presidencia/>

Síntesis de los debates sobre memoria y la violencia estatal, en la Guatemala de finales del siglo XX

Synthesis of Debates on Memory and State Violence in Late 20th-Century Guatemala

Edgar Esquit

Resumen

En la segunda parte del siglo XX diversos sectores indígenas, populares y de clase media cuestionaron el autoritarismo y la dominación de las elites económicas de Guatemala. El Estado no resolvió las oposiciones con apertura política y transformaciones económicas, sino que usó la violencia. Este escrito sintetiza las principales líneas de discusión y la acción de diferentes actores, académicos, políticos y defensores de derechos humanos en la definición de las memorias sobre estos hechos. Muestra las diversas discusiones que han surgido en los estudios sobre la resistencia y la violencia en contra de las comunidades. Muchos de los analistas han formulado propuestas teóricas importantes sobre la reconciliación, las condiciones históricas y sociológicas que dieron lugar al ataque a las comunidades y en contra de las organizaciones.

Palabras clave:

Mayas, comunidad, racismo, violencia, protesta indígena.

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

eeskit@gmail.com

FECHA DE RECEPCIÓN: 31 DE JULIO DE 2025

FECHA DE APROBACIÓN: 29 DE SEPTIEMBRE DE 2025



Abstract

In the second half of the 20th century, various indigenous, popular, and middle-class sectors challenged the authoritarianism and domination of Guatemala's economic elites. The state did not resolve these oppositions with political openness and economic transformations, but instead resorted to violence. This article summarizes the main lines of discussion and the actions of different actors, including academics, politicians, and human rights defenders, in defining memories of these events. It presents the diverse discussions that have emerged in studies on resistance and violence against communities. Many analysts have formulated important theoretical proposals regarding reconciliation and the historical and sociological conditions that gave rise to attacks on communities and organizations.

Keywords: Mayans, community, racism, violence, indigenous protest

Presentación

Desde la década de 1980 hasta la actualidad, se ha generado un campo fructífero en los estudios sobre memoria y genocidio en Guatemala. La producción académica, obviamente, se vincula a la historia reciente del país, abarca los hechos que comenzaron con la Contrarrevolución del año 1954, el surgimiento de la guerrilla marxista, el auge de las organizaciones sociales, la represión contra las comunidades indígenas en los años de 1970 y 1980 y muchos otros como

las acciones legales para juzgar a militares genocidas en el año 2013. Aunque el conflicto armado inició en 1962 cuando surgió la primera organización guerrilla hasta 1996, cuando se firmaron los Acuerdos de Paz, la mayor parte de los investigadores buscan contextos más amplios, principalmente hacia la historia de la formación nacional. De 1981 a 1983, se produjeron la mayor parte de las masacres en las comunidades indígenas de Guatemala.

Como referencia es importante decir que, durante esta época, los asesinatos colectivos se multiplicaron principalmente desde 1978, cuando se produjo la conocida masacre de Panzós, en el norte del país, prolongándose hasta el año de 1995, cuando el ejército mató a 11 campesinos en la finca Xamán, en el noroeste departamento de Alta Verapaz. Es importante aclarar que las negociaciones por la paz en Guatemala y en Centroamérica, fueron iniciadas en 1983 por el Grupo de Contadora, pero los Acuerdos de Paz, como ya se ha mencionado, fueron firmados hasta el 26 de diciembre de 1996, entre el Gobierno de Guatemala y la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca, URNG. Este largo proceso buscaba la reconciliación nacional y demandaba la verdad sobre los hechos de violencia que se produjeron en el reciente conflicto.

Por otro lado, este país es particular en la historia de la violencia producida en América Latina, debido a que la población indígena es mayoritaria, así los trabajos sobre violencia, terror estatal y genocidio, están vinculados a

la historia de estos pueblos y comunidades. La justicia que exigen los pueblos, se debe mirar en términos de la historia de larga duración porque la violencia generada en los años de 1980, está vinculada o tiene antecedentes en la formación estatal guatemalteca. Junto a esto se destaca la propuesta que presentan Figueroa y Paz cuando afirman que “en Guatemala la lucha por reivindicar la memoria de la infamia está íntimamente articulada a los efectos jurídicos que puede tener” (Figueroa y Paz, 2013: 66). Esto es importante porque en las últimas décadas las organizaciones indígenas y pro derechos humanos ha pedido el juzgamiento de los militares perpetradores de las masacres.

Trabajar desde el concepto de memoria implica entenderla como algo que es social. No como un hecho personal sino como una construcción que se produce en un contexto cultural específico. Así, la memoria implica el trabajo de un grupo, se recuerda según los valores del grupo y sus intereses en el presente. Al realizar esta acción se busca recuperar la identidad de la comunidad en este caso, usando la voz y la escritura, para establecer una conversación fluida y amplia sobre el proceso específico. La memoria puede estar en función de las comunidades y personas de este momento, que comparten sus conocimientos o para las generaciones futuras que necesitan reconocer los hechos para mantener el sentido de continuidad del grupo. Al final la memoria no es algo petrificado, es una construcción constante pero siempre vinculado al presente y

a la voz del colectivo que lo reformula (Halbwachs, 2004).

Las propuestas de Espinosa, también ayudan a comprender la magnitud de la violencia y su relación con la memoria. Esta autora observa que el acto de recordar es algo fundamental en el “sentido político del presente”, ella pone como ejemplo, los procesos que viven los indígenas de Colombia. Afirma que la “concepción moral del recuerdo retiene la vigencia de las injusticias del ayer” todo esto se da a través de diversos procesos, por ejemplo, durante la “transmisión de genealogías y concepciones de vida” lo que ayuda a los indígenas en la lucha por recuperar las tierras perdidas en diferentes momentos de la historia o para las demandas por la autonomía (Espinosa, 2007: 62).

Al estudiar la violencia estatal en Guatemala, es útil ubicarla en el marco analítico que ofrece Feierstein. Este investigador sugiere que el concepto de genocidio debería ser utilizando pensando en las acciones que han buscado la destrucción parcial del “propio grupo nacional” y no solamente en el aniquilamiento del “otro” “racializado”. Considera que el genocidio en realidad se ejerce sobre grupos con “características políticas” y no específicamente sobre aquellos definidos étnicamente o debido a sus creencias religiosas. En este proceso, el acto genocida busca la transformación de las sociedades, así como “los modos de construcción de las propias identidades”. Enfatizar esta forma del genocidio es

importante según Feierstein, para no construir modos “alienados” de la memoria en donde se vea grupos étnicos aniquilándose unos a otros. Esto es importante para entender no solamente el “hecho empírico del aniquilamiento” sino el “objetivo de la desaparición de grupos” (Feierstein, 2009: 24, 30 y 32).

Al mismo tiempo, Espinosa destaca el “continuo del genocidio” iniciado durante la invasión de los territorios indígenas, en el siglo XVI, pero que ha llegado hasta la actualidad. Este concepto alude a la “institucionalización de formas de violencia convertidos en patrones estructurales de poder”, implica formas de agresión y control normalizados e internalizados en la vida cotidiana con el fin de controlar a grupos humanos definidos. Según Espinosa, el “continuo del genocidio” es una noción vinculada a la relación entre “genocidio y modernidad”, a la “ética de la memoria” y a la “memoria cultural como práctica incorporada” (Espinosa, 2007: 56). El primer punto identifica la institucionalización de las prácticas de violencia que definen las bases del poder, es decir, de la existencia de una forma histórica de relación con los pueblos indígenas y su inferiorización, que hacen posible el genocidio (Espinosa, 2007: 58). Con ello se enfatiza que, en el siglo XX, la modernidad estructuró un tratamiento hacia la población indígena, la que fácilmente puede vincularse a la violencia.

Varios de los trabajos sobre memoria y violencia en Guatemala, se han limitado a

las definiciones de genocidio vinculados a la agresión contra comunidades indígenas definidas como grupos étnicos y como víctimas. Vela (2011) y Foster (2012), toman otra perspectiva cuando intentan observar la participación indígena desde una perspectiva más compleja. En este contexto, la propuesta de Feierstein pone énfasis en el análisis sobre lo político y no solamente en la diferencia étnica o religiosa como tales. Así, se podría decir que el genocidio en este país no se produjo simplemente sobre grupos indígenas, sino sobre grupos definidos desde el poder estatal, como “indios comunistas”. Rostica (2023) argumenta que el racismo tuvo un lugar fundamental en la definición del indígena en ese entonces. Según el ejército, los indígenas rebeldes tenían que ser eliminados o transformados en su identidad, para cambiar Guatemala y salvar al resto de la sociedad.

Por otro lado, las propuestas de Espinosa (2007) y de Rostica (2023) específicamente para Guatemala, hace pensar en la importancia de ver el genocidio de finales del siglo XX, como parte de una historia larga de los indígenas y del Estado, es decir, desde la invasión de los españoles hasta la formación de la república colonial de Guatemala. Usando estos enfoques, se quiere comprender las conexiones que han surgido entre la violencia ejercida sobre pueblos indígenas con la historia de la formación nacional y estatal. Al asumir estas propuestas, también se quiere mostrar que el genocidio producido en Guatemala

está vinculado con el pasado de los pueblos indígenas del continente y de los Estados que surgieron en el siglo XIX en América Latina, por ejemplo, los de Argentina y Colombia.

Los registros sobre la violencia dirigida hacia los pueblos indígenas

Durante la segunda parte del siglo XX, el Estado guatemalteco impuso el terror sobre las poblaciones en diferentes momentos. En 1954 se produjo la primera oleada represiva contra campesinos indígenas y obreros que, dos años antes, habían participado en la Reforma Agraria, es decir, desde 1952. En la década de 1960 inició otra etapa de violencia en contra de campesinos mestizos e indígenas del oriente del país, la violencia fue dirigida hacia aquellos que habían apoyado a las guerrillas de ese momento (Taracena, 2022: 22). A finales de la década de 1970 y primera parte de 1980 se desató el último ciclo represivo, el más sangriento. Los primeros dos eventos quedaron en la memoria de muchas personas, pero en ese momento casi nadie calificó los hechos, no obstante, gran parte de los acontecimientos fueron registrados por la prensa escrita. La última etapa represiva, impactó de manera profunda en diferentes sectores, principalmente, sobre las comunidades mayas. La violencia de los años de 1980 se llevó a cabo como una respuesta a los posicionamientos políticos que asumieron los indígenas cuando desarrollaron activismo

en contra del racismo, en el momento en que se accionaron por los derechos de los trabajadores agrícolas, enfrentando el poder de las fincas, pero también por las alianzas que sostuvieron con las organizaciones guerrilleras.

En la década de 1980, diversos activistas de derechos humanos, así como algunos antropólogos y sociólogos, se tomaron la tarea de denunciar y registrar los hechos de violencia que se estaban produciendo contra de las poblaciones indígenas en esos años. Muchos no lograron publicar sus trabajos sino hasta en la década siguiente. Burgos presentó la biografía de Rigoberta Menchú describiendo la vida en la comunidad y las atrocidades de la represión estatal contra los indígenas (Burgos, 2007: 9). Ricardo Falla, mostró de manera descarnada la violencia genocida contra la población indígena, en el norte del país (Falla, 1992: 37).

Investigadores estadounidenses que habían trabajado en Guatemala en las décadas de 1970 y 1980 también denunciaron y analizaron las acciones del ejército en las aldeas y en diferentes regiones de Guatemala. Así el libro “Guatemala: Cosecha de Violencia”, recoge una serie de artículos que mostró los diferentes niveles de represión sobre los indígenas y el contraste entre los datos de campo recogidos por los antropólogos, con relación a la violencia, frente a los informes oficiales, tanto del gobierno de Guatemala como el de Estados Unidos (Carmack, 1991: 11,12). Durante la década de 1980 había discusiones sobre estos temas en foros

académicos y de derechos humanos a nivel internacional, pero en Guatemala, casi no había espacios para hablar.

Desde 1994, la oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala, ODHAG, planteó que para alcanzar la paz era importante esclarecer los hechos producidos durante el conflicto armado. Esta oficina lanzó el proyecto “Recuperación de la Memoria Histórica”, REMHI, cuyos resultados fueron publicados en un texto llamado “Guatemala Nunca Más”. Este escrito enfatizó el impacto de la violencia, así como los mecanismos de la represión, mostró el contexto histórico en el que se produjeron los hechos. Dicho informe abrió un espacio para que las víctimas pudieran externar sus experiencias, algo fundamental para “volver a vivir” (ODHAG, 1998: 31).

Durante la negociación de los Acuerdos de Paz, las partes que estaban en diálogo impulsaron la creación de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico, CEH, que tuvo como propósito sacar a la luz pública la verdad sobre los hechos ocurridos durante los 34 años del conflicto armado en Guatemala, desde 1962 hasta 1996. El propósito era contribuir al proceso mediante la búsqueda de la verdad y para resarcir a las víctimas reconociendo los hechos. La CEH, no tenía el propósito de juzgar a los perpetradores de la violencia, pues, se enfatizó que esa acción estaba a cargo de los tribunales de justicia. Dicha comisión empezó su trabajo en 1997 y dos años después, entregó los resultados de la investigación destacando que los mayas,

la mayoría de la población del país, habían sufrido el genocidio y que el ejército actuó arrasando aldeas completas, de manera planificada (CEH, 1999: 13).

En el año 2023, el gobierno creó el Programa Nacional de Resarcimiento PNR, que tenía como propósito definir un programa de reparación a las víctimas de las violaciones a los derechos humanos y delitos de lesa humanidad cometidos durante el conflicto armado interno. Las medidas de resarcimiento a desarrollarse serían definidas junto a las comunidades y las organizaciones de víctimas de los pueblos indígenas. Buena parte de los procesos de documentación se realizó escuchando a las víctimas, a familiares o testigos presenciales. También se hizo revisión de archivos y documentación gubernamental. Invitó a las personas que se consideraban afectadas a que presentaran sus versiones de los hechos. Los testimonios fueron recopilados en bases de datos y se desarrollaron procedimientos de análisis. Todo llevó un trabajo riguroso para la reconstrucción de los hechos y la memoria histórica. El PNR también ha recopilado testimonios presentados por las personas resarcidas.

El descubrimiento del Archivo de la Policía Nacional, en el año 2005 fue un momento clave en el incremento de los estudios sobre genocidio. Para muchas personas, investigadoras, activistas y defensoras de derechos humanos, el material que estaba reunido en ese lugar era una prueba palpable de los actos de violencia cometidos por el

Estado. En este lapso, surgió una discusión importante sobre la relación entre historia de la formación estatal finquera y la manera en que se resolvió la insurgencia, así como el lugar del racismo en la perpetración del genocidio. Esos años fueron fructíferos analíticamente porque se desarrollaron diversos trabajos buscando la verdad sobre la violencia vivida, con el fin de construir la memoria de las comunidades, el sufrimiento y las acciones de las mujeres durante el largo período de violencia estatal.

La Ley de Reconciliación Nacional, Decreto 145-1996, de fecha 27 de diciembre de 1996, indultó a las personas que habían estado enfrentadas en el conflicto armado, pero no a los que cometieron genocidio. Este espacio legal abrió oportunidad para que organizaciones pro derechos humanos desarrollaran juicios contra militares incluyendo al General Efraín Ríos Mont, en el año 2009.¹ A partir de esa fecha surgieron otra serie de trabajos que relacionaron violencia, racismo y patriarcado. Las investigaciones de Casaús se enmarcan en esta discusión, dicha autora destaca la relación de los discursos racistas que maneja la clase dominante del país con la violencia del Estado. Considera que el racismo formó parte de la maquinaria estatal que fue usada para el exterminio de “grupos étnicos en Guatemala”. Esta autora enfatiza el lugar

que tuvieron las mujeres al ser víctimas del genocidio (Casaús, 2019: 139).

En los últimos años, los estudios sobre memoria y genocidio en Guatemala, han sido desarrollados por organismos defensores de los derechos humanos, la Iglesia Católica, delegaciones gubernamentales como la Comisión Presidencial para la Paz, CEPAZ y organizaciones indígenas. Así mismo, los centros de investigación, dígase la Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales, AVANCSO o la Facultad Latinoamericana en Ciencias Sociales, FLACSO-Guatemala, así como la universidad nacional y las extranjeras. Algunos militares han dicho que en Guatemala no hubo genocidio, por ejemplo, Díaz (2008), afirma que los procesos legales en donde se juzgaron militares por genocidio, en realidad forman parte de un complot político de ex guerrilleros, que fueron miembros de la URNG (Díaz, 2008: 339).

Al desarrollar sus indagaciones, los investigadores e instituciones se proveyeron de marcos analíticos específicos y definieron sus investigaciones como acciones para conocer los hechos, con el fin de encontrar rutas hacia la justicia y la reconciliación. Varios estudios se perfilan como acciones contra el olvido, tanto de las luchas como de los agravios vividos. Algunas analistas

1 Efraín Ríos Mont se postuló como candidato a presidente de Guatemala en el año 1974, pero no logró su objetivo. Fue jefe de Estado de Guatemala durante los años de 1982 y 1983. Fundó el partido Frente Republicano Guatemalteco en 1990. Ha sido calificado como uno de los militares más represivos de Guatemala. Fue juzgado por genocidio y hallado culpable en el año 2013. Se le impuso una pena de 80 años de prisión por genocidio y crímenes contra la humanidad que pocos días después fue anulado.

han afirmado que la memoria es un campo de lucha y resistencia contra la hegemonía (Hernández, (2008: 24). Ciertos trabajos pretendían el resarcimiento para las víctimas del genocidio, es decir, para indígenas, campesinos, mujeres y otros sectores que sufrieron la represión. Diferentes investigaciones han buscado la justicia transicional, pero otras pretenden abrir discusiones más complejas sobre la historia de la dominación y la represión estatal.

Los escritos no se ocupan solamente de las víctimas, sino que pretenden mostrar la historia de las luchas campesinas e indígenas, las investigaciones coordinadas por Hernández y colegas, por ejemplo, enlazaron acciones con mujeres indígenas excombatientes que estaban interesadas en hablar sobre sus experiencias en las organizaciones guerrilleras y para dejar constancia de su lucha (Hernández, 2008: 8). En este sentido, las memorias sobre el genocidio empezaron a definir otras narrativas, donde las comunidades fueron vistas como sujetos colectivos o como entidades con historia. Un escrito que también recoge esta perspectiva es “Guatemala, la infinita historia de las resistencias”. El texto muestra las posiciones políticas asumidas por grupos subalternos en el proceso del conflicto armado en Guatemala. En este sentido, se plantea que la resistencia fue parte de un proceso y no estuvo vinculada solamente a condiciones específicas como el hambre, es decir, a la lucha por la supervivencia (Vela, 2011:

14). Esta misma línea es la que sigue el trabajo llamado “San Martín Jilotepeque, Memoria conflicto y reconciliación”. Dicha investigación se centra en una comunidad específica y desde allí busca la complejidad de la memoria sobre el conflicto en aldeas, relacionándolas a las tensiones vividas en todo el país. García y Armira pretenden contribuir a la reconciliación y la reconstrucción del tejido comunitario, trayendo a la discusión las memorias que conservan las víctimas de la represión estatal (García y Armira, 2011: 317).

Los investigadores académicos, diversos activistas de derechos indígenas y derechos humanos, así como las mujeres han tenido una acción importante en estos procesos de recuperación de la memoria. Los primeros han dado una forma particular al discurso sobre la violencia, sus causas, desarrollo y las acciones de las víctimas. Han enfatizado el impacto de la violencia en la transformación de las comunidades, las posibilidades en la dignificación de las víctimas y la construcción de la memoria. Las mujeres han tenido una actividad sustancial demostrando que la violencia de género fue central durante el genocidio. En la sentencia contra Ríos Montt, por ejemplo, el tribunal destacó las violaciones cometidas por militares contra las mujeres indígenas (F y G, 2013: 43).

Estos textos desarrollan diversas materias o temas problematizados desde perspectivas teóricas y políticas distintas. La documentación de las masacres cometidas por el ejército ha sido un tema importante

vinculado a los mecanismos del terror o el genocidio. El propósito de los analistas es entender el impacto de la violencia sobre las comunidades mayas. Un testimonio reciente sobre secuestro y tortura por parte del Estado es la biografía de Emeterio Toj Medrano en donde narra con detalles su cautiverio y escape desde un cuartel del ejército, en la ciudad de Guatemala (Toj y Veliz, 2021: 186). En esta línea también se pueden agregar los informes sobre exhumaciones en diferentes comunidades indígenas, estos trabajos han sido amplios y en ellos han intervenido, entre otros, el Programa Nacional de Resarcimiento, en un momento bastante influenciado por la Coordinadora Nacional de Viudas de Guatemala, CONAVIGUA y la Fundación de Antropología Forense de Guatemala, FAFG (Programa Nacional de Resarcimiento, 2010: 23).

Una actividad importante que se desarrolló, principalmente en la década de 1990, fue documentar con bastante detalle la experiencia de los desplazados internos, así como la condición de los refugiados en México, su retorno a Guatemala y las dificultades que enfrentaron (Servicios Ecueménicos de Formación Cristiana, 1995:100). Este tipo de estudios han mostrado interés en las llamadas Comunidades de Población en Resistencia CPR, o sea las pequeñas aldeas que trataron de sobrevivir en las montañas del norte del país, fuera del control militar. Dichas comunidades desplazaban constantemente sus asentamientos para no ser asesinados por los soldados o por las

patrullas civiles. Las CPR tenían estrecha relación con las guerrillas de la URNG que las defendía en diversos momentos. Durante los años que estuvieron en esa posición, estas comunidades desarrollaron un profundo proceso autónomo de organización política, cultural y económica. Ricardo Falla (2015) ha desarrollado trabajos amplios en esta línea, Emeterio Toj Medrano (2021) también describe la vida y actividad política en estos asentamientos.

De la misma forma los estudios sobre desapariciones forzadas han buscado vincular este tema a los mecanismos de la violencia y la tortura. Los estudios sobre el terror militar y paramilitar son temas desarrollados en diversos textos, destacando la tortura como práctica en períodos históricos definidos (Equipo de Estudios Comunitarios y Acción Psicosocial, 2012: 2) o la violencia como un acto institucionalizado en diferentes espacios y con dinámicas distintas (Centro de Documentación e Investigación Centroamericana, 1980; 99; Ball, 1999: 9). Así mismo, estos trabajos analizan el lugar del miedo como arma del ejército, en el proceso del genocidio, principalmente el que se aplicó sobre las mujeres. Algunos estudiosos también han buscado los vínculos de la violencia estatal con el fanatismo religioso, quizá debido a que algunos gobernantes como Efraín Ríos Montt, han invocado lo religioso en sus discursos para imponer su control sobre las poblaciones (Garrard-Burnet, 2011: 3).

Las investigaciones sobre las desapariciones forzadas de niños y mujeres, pretenden mostrar la magnitud de la represión estatal y su impacto sobre las comunidades y familias, pues, se puede notar que estos hechos desestructuraron masivamente los hogares (ODHAG, 2005: 54). Estos ensayos ponen bastante énfasis en el racismo, las violaciones sexuales como acciones estrechamente vinculadas a la violencia provocada por el Estado (Rostica, 2023). La destrucción de las familias también impactó sobre las mujeres viudas que enfrentaron múltiples dificultades para tener un lugar en las aldeas que se reconstruían (Acevedo, 2005: 55). Otro tema fue la relación entre resistencia indígena y rebelión, los estudios que se ocupan de este tópico intentan observar con precisión los posicionamientos políticos indígenas desde las comunidades (García y Armira, 2011: 13). Así mismo, las investigaciones tocan temas como las propuestas políticas de los indígenas y las luchas por la autonomía de sus comunidades. Se observa a los indígenas y campesinos como actores posicionados para la lucha, en diferentes espacios y organizaciones (Brett, 2007: 37; Foster, 2012: 17).

Debates centrales en los estudios sobre memoria y genocidio

El surgimiento de una serie de estudios sobre la violencia y el genocidio en Guatemala, visto de manera cronológica o temática, también implica la visualización de los debates centrales que estos mismos han generado a lo largo del tiempo. En este sentido, es posible destacar cuatro líneas generales vinculadas a preguntas sobre 1) cuál fue el lugar de los indígenas en el levantamiento armado, 2) el lugar del racismo en el genocidio, 3) el efecto del conflicto en las comunidades y 4) la violencia contra las mujeres y la violación sexual como arma de guerra. Los debates que se esquematizan en este apartado en realidad implican entramados que presentan una gran densidad de perspectivas surgidas desde diferentes posiciones políticas y académicas de actores diversos.

Una interrogante generalizada en los estudios sobre la violencia estatal en Guatemala podría plantearse de la forma siguiente: ¿cuál fue el lugar de los indígenas en los procesos de la lucha armada? Una expresión categórica, planteada, en este sentido, define que los indígenas fueron neutrales en el conflicto entre ejército y guerrilla y que, por esa razón, ellos quedaron “entre dos fuegos.” (Stoll, 1999: 11). Esta es la misma línea que sigue Sabino, cuando habla sobre la “tergiversación del pasado” (Sabino, 2016: 35). Afirma que los análisis sobre el “conflicto armado” tienden a magnificar

la posición de la guerrilla derrotada y a denigrar al ejército. Cuestiona los informes de la ODHA y la CEH en relación a la responsabilidad del ejército y la intervención estadounidense en el surgimiento del conflicto armado; se afirma que “ninguna organización autónoma indigenista” se vinculó a la guerrilla (Sabino, 2016: 38).

En el trabajo “La guerra en tierras mayas”, también se usa la frase “estar entre dos fuegos” pero los planteamientos son un tanto diferentes, considerando que en este conflicto los mayas recibieron la peor parte y que su participación en la guerrilla más bien estaba vinculada a luchas por la comunidad y no necesariamente por obtener un lugar en el aparato estatal (Lebot, 1995: 293-296). Por otro lado, un intelectual kaqchikel ha planteado que los guerrilleros quisieron usar a su favor el potencial revolucionario de los indígenas, así que éstos, terminaron poniendo “los cadáveres en ambos bandos” es decir, en la guerrilla y el ejército (Cojtí, 1997: 20). Aunque estos planteamientos parecen vincularse a los de Stoll, en realidad lo relativizan debido a que Cojtí, también observa el protagonismo político de los mayas.

Palencia (2011: 77), plantea que el trabajo de Stoll es una buena muestra sobre cómo los académicos imponen los modelos para recordar y olvidar. Sugiere que es importante

discutir la manera de escribir la historia y los contextos sociales y políticos en los que se produce la memoria. La perspectiva de David Stoll se vuelve a reproducir en otros textos, en donde rebate el testimonio de Rigoberta Menchú. Sus afirmaciones destacan las contradicciones del testimonio de esta mujer indígena quien se presenta como la voz de “todos los guatemaltecos pobres”. Dicho autor contrapone la perspectiva de Menchú, ante la narración que hacen los habitantes entrevistados por él mismo en la aldea Chimel, en el norte de Guatemala, es decir, sobre el impacto y el desenvolvimiento del conflicto armado en esa comunidad y región. Este antropólogo estadounidense pone en discusión el testimonio de Rigoberta Menchú, debido a que está preocupado por el poder o la autoridad de dicho escrito entre los intelectuales estadounidenses y de otras partes del mundo. En este sentido, cuestiona sobre si las organizaciones internacionales que defienden derechos humanos, deben ser solamente “apologistas de la descripción que los movimientos hacen de sí mismo”, en este caso, el movimiento indígena representado por Menchú o en cambio, deben ser partes de la deliberación sobre la representación que el “símbolo” ha hecho sobre sí mismo (Stoll, 2008: 33-34).

El libro “Rigoberta Menchú y la historia de todos los guatemaltecos pobres” fue

discutido ampliamente en Estados Unidos², pero levantó muy pocas reacciones entre los académicos guatemaltecos. En una crítica interesante, Sergio Tischler, sociólogo guatemalteco radicado en México, introdujo una discusión sobre la relación entre memoria, historia, tiempo y sensibilidades en donde argumenta que el testimonio de Menchú es “un espacio imaginario donde existen varios planos de una subjetividad colectiva” (Tischler, 2005: 80). Esto significaría que el texto de Menchú en realidad formaba parte de una conversación amplia y dinámica en las comunidades indígenas y que, al ser puesto en papel, fue petrificado e incomprendido entre los académicos de los Estados Unidos y otros países.

Vinculado a este debate, autores como Vela (2011) y Foster (2012), intentan problematizar el lugar de los indígenas y campesinos en la lucha armada, mostrando su protagonismo, más allá de lo que David Stoll ha argumentado. El primero, considera que en la década de 1970 la insurgencia no fue algo externo a los indígenas pues al revelarse frente al sistema de opresión, lo hacían ante hechos que habían quebrado sus valores (Vela: 2011: 14). La segunda considera que la posición histórica de los indígenas los llevó a organizar y a protagonizar “un levantamiento para alcanzar el sueño de la dignidad indígena” (Foster, 2012: 17). Si

se tiene en cuenta que los mayas tuvieron un protagonismo en la lucha, entonces, es necesario entender las motivaciones sociales e históricas de su participación o las “estructuras de desafío” (Vela, 2011, 16). En este sentido sería importante colocar el conflicto en el marco de una historia más larga de las relaciones entre Estado y pueblos indígenas, puntualizando el pasado de las comunidades en donde se produjo el conflicto.

Un autor que ha emprendido esta tarea es Ricardo Falla, él ha publicado una serie de textos en donde observa diversos momentos de las luchas indígenas en Ixcán y otras regiones de Guatemala. En su libro “Ixcán el campesino indígena se levanta”, hace un detallado recuento de las acciones indígenas por construir un espacio de supervivencia desde los años de 1960 y la represión que vivieron de parte del ejército en los años de 1980. Este autor propone que el movimiento campesino revolucionario en realidad surgió debido a la “ruptura entre la economía campesina y el capitalismo dominante” en Guatemala. Afirma que este cambio no proletarizó a los indígenas, pero sí los hizo más pobres (Falla, 2015: 5). Sanford por su parte, analiza la masacre de Panzós producida en 1989 en donde los campesinos indígenas del norte de Guatemala, protestaban por el despojo de sus tierras, ella afirma que este

2 Un libro publicado en Estados Unidos sobre este tema es el que fue coordinado por Arias. En la introducción de este texto el editor plantea que Rigoberta Menchú es virtualmente desconocida en su país o inclusive entre los mayas (Arias, 2001: 4). Este planteamiento se puede matizar afirmando que la historia de Menchú no ha sido difundida ni estudiada con amplitud en Guatemala, ni antes ni después de obtener el Premio Nobel de la Paz en 1992.

tipo de lucha y represión, en la segunda parte del siglo XX, se vincula con una historia de larga duración y con la “maquinaria de una economía exportadora” (Sanford, 2010: 32). Se podría agregar como lo hace Grandin (2007), que el genocidio fue parte de la historia del capital en Guatemala y de las formaciones estatales latinoamericanas del siglo XX (Sanford, 2010: 291).

Otros autores enfatizan que el imperialismo ha tenido un lugar importante en los procesos de dominación y protesta. En el libro que narra la historia del guerrillero Yon Sosa y del Movimiento Revolucionario 13 de Noviembre, se observa que la Doctrina de Seguridad Nacional fue una fórmula de la política internacional que vinculó lo civil con lo militar, reforzando el poder del ejército (Taracena, 2022: 68). Grandin, en su texto sobre la historia de la masacre de Panzós, analiza y detalla ampliamente los procesos políticos vividos por los indígenas en esa comunidad y en la región, durante el siglo XX. Afirma que los más de 50 campesinos masacrados en 1978 usaron las organizaciones comunales que habían desarrollado durante el siglo XX cuando hicieron sus reclamos ante los finqueros de la región. Este investigador afirma que es factible pensar que el terror de la Guerra Fría, tuvo la finalidad de destruir “las formas políticas existentes” entre diversos grupos (Grandin, 2007: 291). Las propuestas analíticas de estos autores, como puede verse con facilidad, buscan rutas para vincular los procesos de genocidio con la construcción

de un tiempo histórico definido, aunque no siempre lo vinculan con procesos de dominación colonial contemporáneos. Se puede ver que estos estudios no delimitan el trabajo por la memoria y la historia a un solo hecho, sino que tienden a buscar los vínculos entre diferentes actores, tiempos, lugares y procesos.

El papel del racismo en la producción del genocidio, es otro debate que surgió desde la firma de los Acuerdos de Paz o aún antes. El juicio por genocidio contra el expresidente Efraín Ríos Mont creó el contexto adecuado para profundizar la discusión. Algunas investigadoras están de acuerdo que el racismo ha jugado un papel importante en la historia de Guatemala. Rostica, por ejemplo, plantea que, en América Latina el racismo fue parte de los imaginarios de nación y formación estatal. En Guatemala “el imaginario de nación pudo construirse gracias a la segregación y la discriminación” de los indígenas. La imagen del “indio comunista” fue usada por las elites económicas y políticas para recrear, a finales del siglo XX, a sus adversarios indígenas (Rostica, 2015: 63 y 67). Casaús considera que el genocidio fue “la máxima expresión del racismo”, en un continente y país donde “la lucha de clases quedó sustituida por la lucha de razas” (Casaús, 2019: 8). Cumes (2009) enfatiza que el racismo de las mujeres blancas ha sido imponente, manifestándose de maneras distintas a través del tiempo, considera que es importante mostrar esa asimetría en todo momento. Gómez

reflexiona que el genocidio no fue una acción militar incontrolable, sino la concreción de un plan establecido para destruir las “bases sociales y comunitarias de la población maya” (Gómez, 2004: 19).

En un estudio sobre la memoria y el conflicto armado en San Martín Jilotepeque, se destaca que, durante el genocidio, el racismo también se manifestó en la destrucción de los símbolos comunitarios. Así, la quema de las aldeas implicaba la destrucción de iglesias, altares, los hogares y el maíz (García y Armira, 2011: 193). Después de que las comunidades fueron incineradas, los militares se dedicaron a reunir a los indígenas en las aldeas modelo, en donde fueron reubicados, por lo menos 60 mil personas, en las diferentes zonas del altiplano occidental y norte del país. Esos asentamientos fueron partes esenciales de un plan para controlar a los indígenas a través de una serie de prácticas de reeducación, como cantar el himno nacional, gritar consignas antisubversivas, “enseñar a trabajar” a hombres y a mujeres y se les dio pláticas de reideologización (CEH, 1999: 515). Aquí se puede observar a cabalidad que el genocidio implicó la destrucción de la comunidad como espacio social y simbólico de los pueblos indígenas. A los mayas que quedaron vivos se les instruyó con el fin de transformar sus vidas de acuerdo a los parámetros definidos por los militares. Esa práctica pretendía destruir lo indígena, asignar otra identidad a los sobrevivientes y pretendía ordenar de otra manera el país, Guatemala.

La cuarta discusión desarrollada en los trabajos sobre la violencia y la memoria, es la que vincula el genocidio con la violencia en contra de las mujeres enfatizando la “violación sexual como estrategia de guerra”, en este sentido, se afirma que el ejército usó el cuerpo de las mujeres indígenas con la idea de castigarlas, debido a que se consideraba que eran apoyo de la guerrilla o que podían proporcionar información a los militares. En este caso, el sometimiento de las mujeres y los niños, también sirvió para destruir el tejido comunitario y desalentar toda forma de lucha por la autonomía comunal. Fulchiron observa que estos actos de violencia sexual fueron usados “para destruir a un grupo nacional, étnico, racial o religioso” (Fulchiron, 2016: 395, 298 y 401). La Comisión de Esclarecimiento Histórico reafirma estos argumentos, pues, en su informe detalla que dichos actos fueron comunes durante las acciones de tierra arrasada (CEH, 1999: 13).

Otras autoras enfatizan los procesos que vivieron las mujeres en la guerra, destacando su experiencia como refugiadas o como personas que implementaron organizaciones propias tales como CONAVIGUA. Ellas muestran la manera en que estas experiencias influyeron para cambiar las vidas de las mujeres (Soriano, 2006: 20). También se pone atención sobre la difícil situación de las mujeres que fueron víctimas de violaciones sexuales demostrando que estos actos fueron un arma de guerra usado por el ejército (Casaús, 2019: 108).

Finalmente, en la colección “El atardecer de la vida” se hace un largo y denso recorrido tratando de reconocer los orígenes de las posiciones asumidas por pobladores del Ixcán y la represión estatal. Diversas organizaciones indígenas han enfatizado sobre las consecuencias del genocidio, para hacer notar los agravios contra los pueblos, las mujeres y las comunidades. Las mujeres mayas son protagonistas importantes en la construcción de estos nuevos imaginarios sobre el pasado, sus voces y su memoria han sido recreadas en los tribunales y en diversos textos, peritajes culturales sobre agresión sexual que evidencian la relación entre genocidio, género y racismo en la década de 1980 (Falla, 2015).

Todos estos debates se vinculan de alguna manera con las líneas de trabajo que se han implementado en otros países de América Latina. En Argentina donde la población indígena es de 2.37% (porcentualmente muy diferente a la población indígena de Guatemala que alcanza casi la mitad de la población) hay una discusión sobre genocidio que va más allá de la represión estatal de finales del siglo XX. Diversas organizaciones indígenas de ese país argumentan que el Estado no ha reparado los agravios o genocidios cometidos contra los pueblos indígenas desde el siglo XIX con la expansión del territorio y sus consecuencias sobre los indígenas. A través de estos reclamos los mismos indígenas hacen visible su vida, frente a un Estado e instituciones que negaron la existencia de esta población

en dicho país. En este sentido, las discusiones sobre el genocidio abren espacios para hacer evidente la memoria de los pueblos indígenas (Delrio, 2010: 20). Esta perspectiva es sostenida por otros autores, cuando se afirma que es importante entender la larga duración de los procesos de genocidio contra los pueblos indígenas hasta el presente, ratificando que es necesario reconocer el genocidio en prácticas sociales, políticas y económicas de la actualidad; todo esto con la necesidad de construir una sociedad menos excluyente (Lenton, 2014, 36).

Un estudio hecho sobre la memoria de los indígenas del suroccidente colombiano, observa que las subjetividades políticas indígenas, guardan narrativas sobre los siglos XX y XXI que son importantes como “experiencias de violencia superpuestas”. La autora observa que la “herida histórica de la conquista europea de las Américas se convierte en el vínculo moral entre el pasado y el presente”. Se destaca la noción de “prácticas incorporadas de la memoria” para explicar las múltiples formas en las que los pueblos indígenas del suroccidente colombiano recrean vínculos sociales y estrategias políticas frente al colonialismo que siguen sufriendo (Espinosa, 2007: 64). Se afirma que en los archivos se pueden localizar documentos relacionados a los reclamos hechos por indígenas con relación a sus tierras, no obstante, es necesario vincular lo escrito con el pasado sedimentado en los cuerpos. De esta manera se podría observar con claridad su visión y subjetividades

políticas, pero también el sufrimiento como relatos vinculados a la violencia colonial y a las luchas de las comunidades (Espinosa, 2007: 64-65).

El estudio de la memoria sobre el genocidio en Guatemala es un campo abierto y amplio, así como lo son las historias de los otros pueblos colonizados de América Latina. En este campo intervienen múltiples actores cuya voz impacta de diversas maneras transformando o dándole continuidad a los contenidos de la memoria y la historia. Las discusiones sobre el genocidio que se han destacado en este texto, también se reproducen, en el campo de lucha en donde los actores no son solamente los activistas indígenas, los políticos, los defensores de derechos humanos o de las mujeres, sino también los investigadores que desarrollan perspectivas teóricas o describen los hechos. Solamente para poner otro ejemplo sobre este tópico, Lenton alude que, en Argentina, algunos analistas han dicho que los mapuche, en los años de 1970, no tenían capacidad de cuestionar a las instituciones estatales, pues, mantenían demandas culturales y era gente pacífica, además afirmaban que la guerrilla sí había sido capaz de movilizar políticamente a los indígenas.

Otra autora no está totalmente de acuerdo con esta perspectiva al considerar que, en este país, los diversos actores desarrollan “una puja” por la memoria de la represión ejercida contra los indígenas (Lenton, 2018: 53-54). A lo largo de este trabajo se han destacado cuatro líneas de discusión sobre

la historia y la memoria del genocidio en Guatemala. Estos esbozos indican hacia dónde se dirigen las perspectivas analíticas y al mismo tiempo, se ha intentado hacer un enlace entre estas discusiones con las que se dan en otras partes de América Latina. Los posicionamientos en esta pugna, muestran que el genocidio en Guatemala y en el resto del continente tuvo mucho que ver con la construcción de unas respuestas estatales ante desafíos formidables, el genocidio en diversos sentidos fue una acción para acallar la voz política de los pueblos indígenas.

Conclusiones

Este escrito plantea una visión diacrónica, en el estudio de la memoria sobre el genocidio en Guatemala. Al mismo tiempo destaca los debates que han surgido en diversos espacios académicos y políticos, vinculándolos a las discusiones sobre la misma temática en otros países de América Latina. Se discutió sobre el lugar que tuvieron los indígenas en el levantamiento armado; el papel que jugó el racismo en la violencia y genocidio perpetrado por el ejército de Guatemala; el impacto del conflicto y el ataque militar sobre las comunidades indígenas; finalmente se observa las distintas perspectivas sobre la violencia contra las mujeres y la violación sexual usada como arma de guerra.

Los textos citados son solamente referentes, pues, en realidad, existe una amplia producción bibliográfica sobre los hechos de violencia perpetrados a finales del siglo

XX. Hay que notar que la mayoría de los trabajos son rigurosos, pues, la mayoría se basa en datos de campo extensos. Buena parte de los escritos fueron desarrollados con propósitos académicos, pero otra gran cantidad, también intentan vincular perspectivas políticas relacionadas con la historia del país, la justicia y la dignificación de las víctimas. Cada trabajo muestra un fuerte interés en recoger la memoria sobre los acontecimientos y la violencia dirigida por el Estado contra su población o los pueblos indígenas.

Las indagaciones sobre la violencia y el genocidio en Guatemala, surgieron como acciones para denunciar las atrocidades que estaba cometiendo el Estado en contra de las aldeas habitadas por los mayas. Los debates que han surgido posteriormente, marcan líneas de discusión sobre la historia del país y su difícil relación con las comunidades indígenas. Los detalles de la memoria de hombres y mujeres que hablaron a través de biografías, entrevistas, testimonios, declaraciones o denuncias, han sido registrados en textos escritos que dan forma a la historia sobre la violencia. Las voces de las personas y los trabajos escritos destacan el pasado como momentos vinculados al presente, marcando los debates sobre la violencia que se vivió. La memoria y la historia se van definiendo en el marco de un debate en donde el Estado, el ejército, las comunidades indígenas, las guerrillas o los movimientos sociales son actores importantes. De esta manera, el forcejeo

por la memoria y la historia sigue con fuerza en la actualidad y las líneas de discusión planteadas en este trabajo están definidas.

Al mismo tiempo, el escrito intenta poner en relación los estudios sobre memoria en Guatemala, con ciertas líneas temáticas desarrolladas en otras partes del continente. En este sentido, se puede observar que la discusión sobre el “continuo del genocidio” es un debate importante en diversas regiones de América Latina, sin importar la densidad demográfica de los indígenas en cada lugar, como en el caso de Argentina y Colombia. No obstante, se puede afirmar que en Guatemala hacen falta más estudios que prioricen nociones sobre genocidio, como parte de la historia colonial, en donde se pueda visualizar con más precisión la continuidad de la violencia estatal frente a las posiciones políticas que tomaron los pueblos indígenas y los movimientos sociales, durante el siglo XX y aún antes. La relación entre historia y presente colonial, vinculada a la violencia contra los pueblos indígenas, tendría que mostrar los caminos hacia la reconciliación, lo que significaría dismantelar el racismo estructural, alcanzar derechos políticos colectivos, derechos plenos de ciudadanía (destruir la ciudadanía de segunda categoría que se tiene hasta este momento), dejar de ser definidos como sirvientes y el respeto de su identidad como pueblos originarios.

Cuadro 1. Los eventos a través del tiempo

1982	1990	1994	1999	2005	2009
Se publicaron los primeros textos que denunciaron a nivel internacional, la represión contra las comunidades indígenas.	Académicos guatemaltecos y extranjeros analizaron y denunciaron la represión estatal contra pueblos indígenas y campesinos.	Se iniciaron las indagaciones para esclarecer los hechos de violencia producidos contra la población guatemalteca y se conversa sobre la creación de la Comisión de Esclarecimiento Histórico, CEH. Se inician estudios sobre desaparecidos durante el conflicto armado.	La CEH presentó su informe sobre los hechos de violencia contra la población guatemalteca.	Se descubrió el Archivo de la Policía Nacional. Se incrementaron en número las investigaciones académicas, sobre los hechos acontecidos durante el conflicto armado en Guatemala.	Se publican los primeros estudios que definen la represión estatal como genocidio. Muchos de estos escritos estuvieron vinculados al juicio contra Efraín Ríos Mont. Otros son estudios generales sobre el tema.

Bibliografía

- Acevedo, Saríah. (2005). *Las viudas del conflicto armado en Rabinal*. Guatemala: Secretaría de la Paz.
- Arias, Arturo. (2001) *The Rigoberta Menchú Controversy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001.
- Arzobispado de Guatemala. (1988). *Guatemala: Nunca Más, Impactos de la violencia*. Guatemala: ODHAG.
- Ball, Patrick, et al. (1999). *Violencia Institucional en Guatemala, 1960 a 1966: una reflexión cuantitativa*. Estados Unidos: American Association for the Advancement of Science.
- Burgos Elizabeth. (2007). *Me llamo Rigoberta Menchú y Así me nació la Conciencia*. México: Siglo XXI Editores.
- Brett, Roddy. (2007). *Una guerra sin Batallas: Del odio, la violencia y el miedo en el Ixcán y el Ixil, 1972-1983*. Guatemala: FyG Editores.
- Carmack, Roberto. Compilador. (1991) *Guatemala: cosecha de violencia*, San José: FLACSO Costa Rica.
- Casaús, Marta. (2019). *Racismo, genocidio y memoria*. Guatemala: FyG Editores.
- Cojtí, Demetrio. (1997). *Ri Maya Moloj, El movimiento maya*. Guatemala: Cholsamaj.
- Centro de Documentación e Investigación Centroamericana. (1980). *Violencia y contraviolencia desarrollo histórico de la violencia institucional en Guatemala*. Editorial Universitaria de Guatemala.
- CEH. (1999). *Guatemala, Memoria del Silencio*. Guatemala: Servigráficos. www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/guatemala-memoria-silencio/guatemala-memoria-del-silencio.pdf
- Cumes, Aura. (2009). "Multiculturalismo, género y feminismo: mujeres diversas, luchas complejas". En: Pequeño Andrea. Compiladora. *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes*. Quito: FLACSO-Ecuador, 2009.
- Delrio, Walter, et. al. (2010). "Del silencio al ruido en la Historia. Prácticas genocidas y Pueblos Originarios en Argentina". *III Seminario Internacional Políticas de la Memoria, Recordando a Walter Benjamín: Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria*. Argentina. pp. 1-25. http://170.210.71.26/pueblos_indigenas/images/2_%20silencio_ruido.pdf

- Díaz, Gustavo. (2008). *Guatemala en llamas, visión política-militar del conflicto armado interno 1960-2013*. Guatemala: Editorial Oscar de León Palacios.
- Equipo de Estudios Comunitarios y Acción Psicosocial. (2012). *La tortura en Guatemala: prácticas del pasado y tendencias actuales*. Guatemala: FyG Editores.
- Espinosa, Mónica. (2007). "Memoria cultural y el continuo del genocidio: lo indígena en Colombia." *Antípoda* No. 5, julio-diciembre, pp. 53-73.
- F y G (editor). (2013). *Condenado por Genocidio*. Guatemala: FyG Editores.
- Falla, Ricardo. (2015). *Ixcán el campesino indígena se levanta, Guatemala 1966-1982*. Guatemala: AVANCSO.
- Falla, Ricardo. (1992). *Masacres de la Selva*. Guatemala: Editorial Universitaria.
- Feierstein, Daniel. (2009). "Guerra, genocidio, violencia política y sistema concentracionario en América Latina". En: Feierstein, Daniel. (Coordinador). *Terrorismo de Estado y genocidio en América Latina*. Buenos Aires: Prometeo.
- Figueroa, Carlos y Paz Olga (2013). "Genocidio, violencia sexual y memoria en Guatemala." *Cuadernos Americanos*. 144, pp. 57-87.
- Foster, Cindy. (2012). *La revolución indígena y campesina en Guatemala. 1970 a 2000*. Guatemala: Editorial Universitaria.
- Fulchiron, Amandine. (2016). "La violencia sexual como genocidio Memoria de las mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual durante el conflicto armado en Guatemala." *Revista Mexicana de Ciencias Políticas*. Nueva Época, Año LXI, núm. 228. Septiembre-diciembre, pp. 391-422.
- García Glenda y Armira, Emiliano. (2011). *San Martín Jilotepeque Memoria, conflicto y reconciliación. 1950 – 2008*. Guatemala. SEPAZ.
- Garrard-Burnett, Virginia. (2011). *Terror in the land of the Holy Spirit*. Estados Unidos: Oxford University Press.
- Gómez, Felipe. (Coordinador) (2004). *Racismo y genocidio en Guatemala*. Donostia, San Sebastián: Universidad de Deusto. Fundación Rigoberta Menchú.
- Greg, Grandin. (2007). *Panzós la última masacre colonial Latinoamérica en la Guerra Fría*. Guatemala: AVANCSO, 2007.
- Halbwachs, Maurice (2004). *La memoria colectiva*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.

- Hernández, Rosalinda, et al. (2008). *Memorias rebeldes contra el olvido Paasantzila txumb'al ti sotzeb'al k'u'l*. Guatemala: Magna Terra Editores. S.A.
- Le Bot, Yvon. (1995). *La guerra en tierras mayas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lenton, Diana. (2018). "De genocidio en Genocidio. Notas sobre el registro de la represión a la militancia indígena". *Revista de Estudios sobre Genocidio*. Año 9, volumen 13, noviembre, pp. 47-61.
- Lenton, Diana. (2014). "Apuntes en torno a la aplicabilidad del concepto de genocidio en la historia de las relaciones entre el estado argentino y los pueblos originarios". En: Lanata, José. *Prácticas genocidas y violencia estatal, en perspectiva transdisciplinar*. San Carlos de Bariloche: IIDPCA-CONICET.
- ODHAG. (2005). *Hasta encontrarte, niñez desaparecida por el conflicto armado interno en Guatemala*. Guatemala: IMPRESOS.
- Palencia, Sergio. (2011). "Ixiles, guerrilla y ejército en Guatemala". *Cuadernos de Marte*, Año 1, No.2, octubre, Pp. 75-93.
- Programa Nacional de Resarcimiento. (2010). *Proceso de Exhumaciones en Guatemala, 1992-2009*. Guatemala: Godo de Medeiros.
- Rostica, Julieta. (2015). "Racismo y genocidio en Guatemala: una mirada de larga duración (1851-1990)". *Revista de Estudios sobre Genocidio*. Año 7, volumen 10, Buenos Aires, noviembre, Pp. 57-80.
- Rostica Julieta. (2023). *Racismo y genocidio en Guatemala una mirada de larga duración*. Buenos Aires: CLACSO.
- Sabino, Carlos. (2016). "Postconflicto: cómo se silencia y tergiversa el pasado. El caso de Guatemala". *Diálogos Revista do Departamento de Historia e do Programa de Pós-Graduacao em Historia*, vol. 20, núm. 2, pp. 28-47.
- Sanford, Victoria. (2010). *La masacre de Panzós: etnicidad, tierra y violencia en Guatemala*. Guatemala: FyG Editores.
- Servicios Ecueménicos de Formación Cristiana. (1995). *Nuestra historia en el Refugio*. Guatemala: SEFCA, Editorial Saqil Tzij.
- Soriano, Silvia. (2006). *Mujeres y guerra en Guatemala y Chiapas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Stoll, David. (1999). *Entre dos fuegos en los pueblos Ixiles de Guatemala*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

- Stoll, David. (2008). *Rigoberta Menchú y la historia de todos los guatemaltecos pobres*. España, Unión Editorial, 2008.
- Taracena, Arturo. (2022). *Yon Sosa. Historia del MR13 en Guatemala y México*. México: El Colegio de México.
- Tischler, Sergio. (2005). *Memoria, tiempo y sujeto*. Guatemala, FyG Editores, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades.
- Toj, Emeterio y Véliz, Rodrigo. (2021). *Cuando el indio tomó las armas*. México: Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe.
- Vela, Manolo. (Coordinador). (2011). *Guatemala, la infinita historia de las resistencias*. Guatemala: Magna Terra.

Mecanismos para la protección del Derecho y la justicia propia del pueblo maya en Guatemala

Mechanisms for the protection of the rights and justice of the Maya people in Guatemala

Rosaura Raguex

Resumen

La revitalización de las autoridades mayas en Guatemala, particularmente de las Alcaldías Indígenas, ha sido fundamental en la vida colectiva y comunitaria, sobre todo como formas de rearticulación y recuperación de conocimientos ancestrales para la vida comunal. Hay que destacar que las autoridades indígenas en Guatemala, como a lo largo de Abya Yala, han sido históricas y su existencia no deviene del proceso colonial.

Contemporáneamente se ha posibilitado la apertura de algunos derechos de los pueblos indígenas en Guatemala a partir de algunas reformas jurídicas logradas mediante la firma de los Acuerdos de Paz en 1996, tales como la reforma del Código Municipal, y con la ratificación de convenios y tratados internacionales como el Convenio 169 de la Organización Internacional de Trabajo -OIT- en 1996. Ello ha permitido la puesta en discusión y visibilización del ejercicio del Derecho, la justicia y gobierno indígena en el país.

Este artículo da cuenta críticamente, aunque de manera general y amplia, de los mecanismos existentes en Guatemala para la protección del Derecho y la justicia propia de los pueblos mayas y su relación con el Estado guatemalteco.

Palabras clave: Derecho y justicia indígena, pluralismo jurídico, autoridades indígenas y Estado.

ROSAURA RAGUEX, SOCIÓLOGA EGRESADA DE LA ESCUELA DE CIENCIA
POLÍTICA DE LA UNIVERSIDAD DE SAN CARLOS DE GUATEMALA

rosseraguex@gmail.com

FECHA DE RECEPCIÓN: 30 DE JUNIO DE 2025

FECHA DE APROBACIÓN: 17 DE SEPTIEMBRE DE 2025

Abstract

The revitalization of Indigenous authorities in Guatemala, particularly Indigenous Mayors, has been fundamental to Indigenous collective and community living, especially as a way of restructuring and recovering ancestral knowledge for communal building. It is worth noting that Indigenous authorities in Guatemala, as throughout Abya Yala, have significant historical importance, and their existence does not stem from the colonial process.

Contemporarily, the expansion of some Indigenous rights in Guatemala has been made possible through political reforms achieved through the signing of the Peace Accords in 1996, such as the reform of the Municipal Code, coupled with the ratification of international conventions and treaties such as International Labour Organization -ILO- Convention 169 in 1996. This has allowed for the discussion and visibility of the exercise of Indigenous law, justice, and governance in the country.

This article critically examines, albeit in a general and broad manner, the mechanisms existing in Guatemala for the protection of indigenous peoples' rights and justice, as well as their relationship with the Guatemalan State.

Keywords: Indigenous right and justice, legal pluralism, indigenous authorities and the State.

1. Introducción

En Guatemala coexisten cuatro pueblos diferenciados: maya, xinka, garífuna/ afrodescendientes y ladino/mestizo. En el país se hablan 22 idiomas mayas y 2 no mayas que son el garífuna y el xinka, siendo el idioma oficial el español. Del total de población, el 41.7% son mayas. Los pueblos mayas históricamente han mantenido varios de los elementos ancestrales en su vida cotidiana, siendo su cosmovisión, el eje central en la vida colectiva e individual. Además, debe destacarse su mirada y aplicación holística, donde todo ser vivo y todo lo que habita en la Madre Tierra y en el cosmos debe ser respetado, para mantener la armonía *utz' ilal*.

Dentro de la organización comunitaria se destaca el gobierno indígena maya, constituido en el mayor de los casos por un consejo de abuelos, quienes dirigen entes como las Alcaldías Indígenas y Cofradías, tal es el caso de la Alcaldía Indígena de San Pedro Jocopilas, municipio del departamento del Quiché. Sin embargo, esto depende mucho de la revitalización que han tenido las autoridades indígenas a lo largo de la historia, porque en algunos lugares directamente la Asamblea comunitaria es el corazón de las autoridades indígenas, como en el caso de la Alcaldía Indígena de Santa Cruz de Quiché, cabecera departamental del Quiché.

En este contexto, el ejercicio del Derecho y justicia propia maya cobra gran relevancia porque interpela, disputa y demanda al Estado el cumplimiento de su deber ante

sus históricas exclusiones hacia los pueblos indígenas. Dichas reivindicaciones han sido cruciales para que el Estado guatemalteco realice algunas reformas jurídicas en el marco de los Acuerdos de Paz de 1996, así como la ratificación de Convenios y Tratados en el marco de los Derechos Humanos y particularmente sobre Derechos de los Pueblos Indígenas.

Este trabajo es producto de una investigación bibliográfica, en la que se analiza y plantea a grandes rasgos los mecanismos existentes de salvaguarda del Derecho y la justicia propia de los pueblos indígenas ante las violaciones a la libre determinación, autogobierno y autonomía indígena en Guatemala. Para ello, se hace una breve exposición sobre el Derecho y justicia maya en Guatemala, seguido de algunos abordajes teóricos doctrinales con relación al Derecho Indígena y al pluralismo jurídico, y finalmente se realiza un análisis del primer caso de homicidio abordado por las autoridades de la Alcaldía Indígena de Santa Cruz del Quiché en coordinación con la justicia ordinaria.

2. Contexto histórico del Derecho y justicia propia de los Pueblos Indígenas en Guatemala

Las autoridades indígenas en Abya Yala¹ han sido fundamentales para el resguardo y al mismo tiempo la transmisión de los conocimientos y saberes ancestrales mediante el Derecho y la justicia indígena. Su existencia data de la época maya antigua y su permanencia en la época colonial y contemporánea ha estado marcada por estrategias de resistencia, movilización y transmisión de la cosmovisión ancestral en la vida cotidiana y colectiva.

En Guatemala, la referencia ancestral de las autoridades indígenas en la cosmovisión maya está vinculado al *Nabual* energía *Kej* autoridad del calendario maya, al igual que el *Nahual Tz'i* que significa autoridad y justicia (Hernández, 2019). En el texto histórico *k'iche'* *Popol Wuj*² se señala el consenso entre las autoridades para la creación de la Madre Tierra y las vidas que habitan en ella. Se destaca igualmente el vínculo de estas herencias ancestrales con la práctica política de los pueblos indígenas contemporáneos, principalmente referente a los conocimientos

1 Abya Yala es el nombre indígena del Continente de América para los pueblos indígenas en contraposición a dicho nombre colonial. En la lengua del pueblo Kuna significa “Tierra viva o Tierra en florecimiento”, pueblo que habita en el norte de Colombia y Panamá (Porto-Gonçalves, 2011; Cabezas González, 2012).

2 “El *Popol Wuj* es el documento que contiene la mitología y la historia del pueblo *k'iche'*, hasta la llegada de los españoles en el siglo XVI cuando se cuenta la ejecución de los Señores principales *Oxib Kej* y *Belejeb Tz'i*. Este documento fue transcrito en símbolos latinos, conforme a Recinos, entre los años 1554-58” (Colop, 2008, p. 13).

y saberes aplicados en el Derecho y justicia propia maya.

Por ello, no fue casual que la estructura de gobierno indígena fuera eje central de destrucción o desarticulación por los colonizadores mediante políticas de despojo para la dominación de los pueblos indígenas. La desarticulación y anulación de las autoridades mayas por los españoles generó, sin embargo, una reacción contraria, dado que la población se reusaba ante el cumplimiento de las políticas coloniales como las de cristianización o tributos, entre otros, por lo que la Corona vio necesario reestablecer algunas autoridades como estrategia de dominación y sujeción indígena (Piel, 1989; Barrios, 2001).

De acuerdo a Jean Piel (1989):

la calidad de la conversión así adquirida mucho depende del ejemplo y prestigio del cacique iniciador -prestigio que, en 1550, era por lo general muy bajo-; precisamente con el objeto de restáurarlo, se emiten de modo sucesivo tres Cédulas reales, en 1551. El 21 de enero, la Corona pretende restablecer los procedimientos tradicionales de nominación de los jefes indígenas. El 8 de junio, asocia a los caciques a las responsabilidades fiscales, precisando que se deberá dar copia de todo censo a los caciques y señores de la tierra implicados. El 14 de diciembre, ordena a la Audiencia confirmar a los

caciques en sus puestos y privilegios y entenderse con ellos para promover los cultivos alimenticios. (Pp. 77-78)

La administración del Derecho y justicia indígena era y es una realidad en los territorios y pueblos indígenas, sustentada bajo una visión de justicia holística (mediación, arbitraje, resolución de conflictos y reparación), mediante el *pixab'*, valores y principios indígenas. El *pixab'* es un elemento central de la cosmovisión y espiritualidad maya k'iche', un sistema de valores y principios transmitidos mediante la memoria colectiva y plasmados en la práctica y aprendizaje en la familia y en la comunidad. Principalmente a través del *chak, patan'*, entendido como trabajo y servicio en la comunidad. Así mismo es de destacar el agradecimiento, la solidaridad, el valor de la palabra y principios, como la reciprocidad, que rigen el Derecho indígena.

Amilcar Pop (2014) destaca que en el Derecho Maya entre los principios procesales que lo rigen es esencial la conciliación, la reparación, en el marco de la enseñanza y el aprendizaje, sustentando todo ello en la oralidad. Y como etapas procesales del Derecho Indígena está el diálogo, la consulta y el consenso, recogidas en códigos orales como tradiciones, costumbres, normas.

En el Derecho y justicia maya algunos casos, según la gravedad de la infracción, son resueltos ante el pueblo mediante el *toj b'al mak* (pagamento) para que mediante el *kix'b'al* (vergüenza) los

victimarios encuentren su corazón y lugar en la comunidad, así mismo para educar a la niñez, adolescencia y juventud y, en general, para toda la población para que no se repitan dichas violencias o rupturas de armonía *utz'ilal* en la comunidad. Dichos conocimientos y sabidurías ancestrales como parte del Derechos y justicia propia indígena fue recuperado en nuestra contemporaneidad por la Alcaldía Indígena de Santa Cruz del Quiché. Cuya revitalización se inició a mediados de 1990 mediante la lucha, articulación y movilización de mujeres y hombres, logrando que en 2004 se elijan las primeras autoridades indígenas en Asamblea Comunitaria. La Asamblea es considerada como el corazón del gobierno indígena. (Raguex, 2024)

3. Breve abordaje teórico del Derecho Indígena y Pluralismo jurídico

El derecho monista parte de una perspectiva en la que solo reconoce el sistema jurídico estatal, sustentado en el positivismo jurídico (Cabedo, 2004). Un sistema que se sobrepone sobre los distintos sistemas de derechos y justicias existentes en un mismo espacio o territorio. Ante esta concepción se plantea la perspectiva de pluralismo jurídico como reacción y antítesis del monismo jurídico, principalmente desde la antropología y sociología jurídica. Definida como “la coexistencia de dos o más sistemas jurídicos en un mismo espacio social (Cabedo, 2012,

p. 7). Sobre el cual ha habido diversos estudios y debates.

Sally Merry citada por De Sousa Santos (2009), “distingue dos periodos en este debate: el pluralismo jurídico dentro del contexto colonial y poscolonial y el pluralismo jurídico en las sociedades capitalistas modernas” (p. 63). De Sousa (2009) destaca un tercer período que es el de “la pluralidad jurídica posmoderna. La diferencia entre este periodo y los dos anteriores estriba en que mientras antes el debate trataba de los órdenes jurídicos locales que coexistían, infraestado, en la misma escala nacional, ahora versa sobre órdenes jurídicos globales que coexisten, supraestatalmente, en el sistema mundo, tanto con el Estado como con los órdenes jurídicos infraestatales” (p. 63). Al respecto, Cabedo (2012) señala que los dos primeros periodos son caracterizados como *pluralismo jurídico clásico*, y, el tercer periodo como el *nuevo pluralismo jurídico*. Destaca que no hay un acuerdo total en dichas concepciones del pluralismo jurídico.

Los sistemas jurídicos indígenas durante la colonización y postcolonización, siguieron existiendo, aunque bajo la sujeción del sistema colonial. Mediante el proceso colonial se generó un modelo segregacionista, particularmente mediante las Leyes de Indias en la que reconocía la existencia de dos sistemas de justicia (Cabedo, 2024; Arrazola, 2016). Como estrategia de dominación por parte de la Corona, porque es “visto como un ente separado e independiente

que somete y domina al derecho indígena” (Hayes, 2016, p. 26).

Este modelo cambió durante el proceso de independencia a un modelo asimilacionista, en el siglo XIX y parte del siglo XX. Y como tercera etapa a mediados del siglo XX se genera un modelo integracionista (Cabedo, 2024). Dicha etapa en el caso de Guatemala, significó anulación de los sistemas de gobierno como las Alcaldías indígenas en el marco jurídico estatal, quedando los gobiernos indígenas (alcaldías indígenas) al margen del Estado (Barrios, 2001, Esquit, 2019).

El Derecho indígena y justicia propia para el Estado es reducido como costumbre, supeditada y por debajo de la ley estatal, y con diferente valor. Posteriormente definida como derecho consuetudinario. Concepción que para los pueblos indígenas no da cuenta del contenido ancestral e histórico del Derecho y justicia propia. Dicha definición ha sido utilizada en situaciones de colonialismo, expansión imperial, modernización o incluso en países independientes (Jiménez, 2007). Por lo que es importante la igualdad jurídica desde la lógica del pluralismo jurídico situado y crítico.

En Guatemala, sobre todo a inicios de los años 2000, se generaron debates desde poblaciones indígenas sobre este reduccionismo que se le hacía al Derecho y justicia propia desde la academia; así mismo se señaló el racismo que generó la reivindicación del Derecho Maya

en el país (INECIP et al., 2001). Y es que cuando se ha pretendido generar cambios constitucionales en Guatemala, el racismo se sobrepone. Así sucedió en la consulta popular de 1999 y más recientemente en 2017, cuando las autoridades indígenas propusieron la aprobación del artículo 203 sobre derecho maya y la coexistencia entre dos sistemas jurídicos en el marco de las reformas constitucionales de la justicia, externalizando las élites económicas su racismo profundo (Casaús, 2019).

Entre sus argumentos plantearon que “el derecho maya es atrasado, violento y además pretende dividir al país” y que carece de “certeza jurídica” frente al derecho oficial que “es equilibrado, racional, unifica a la sociedad y legitima un Estado de derecho”. De nuevo el temor a “la rebelión de los indios” y al fantasma del “indio irredento, vengativo, cruel y resentido” reapareció en todos los diarios, en todos los comentarios y, sobre todo, en las declaraciones oficiales del Cacif (*Comité Coordinador de Asociaciones Agrícolas, Comerciales, Industriales y Financieras*), como si representara la posición del Estado (Casaús, 2019, p. 26).

El Estado guatemalteco contemporáneo y su marco jurídico no puede ser comprendido, por tanto, sin el racismo, puesto que este ha sido la columna vertebral histórica desde su fundación y evolución. Bajo este antecedente del Estado guatemalteco, podrían leerse las

limitaciones que presentan la aplicación de algunos mecanismos tanto nacionales como internacionales para la protección y respeto de los Derechos de los pueblos indígenas. Cabe precisar que, aunque algunos de los mecanismos han sido producto de disputas, luchas y demandas históricas de los pueblos indígenas al Estado, no dejan de ser manipulados e interpretados desde la óptica estatal racista y androcéntrica.

4. Marco normativo e institucional en Guatemala en materia de derechos humanos

4.1 Constitución de la República y legislación

En la Constitución de la República de Guatemala de 1985 se reconoce a los pueblos indígenas como grupos étnicos (artículos 66 al 70). La Carta Magna prima sobre las leyes internas, excepto los tratados y convenios internacionales en materia de Derechos Humanos ratificados por Guatemala ya que tienen la misma categoría que la Constitución, “artículo 46. Preeminencia del Derecho Internacional. Se establece el principio general de que, en materia de derechos

humanos, los tratados y convenciones aceptados y ratificados por Guatemala, tienen preeminencia sobre el derecho interno”. En este marco constitucional, es importante resaltar, como garante de la Constitución y, a nuestros efectos, de los derechos de los pueblos indígenas, la creación de la Corte de Constitucionalidad, en 1989.

En el ámbito legislativo, deben destacarse dos reformas del año 2002. Así, se reformó el Código Penal mediante el decreto número 57-2002, en el que se adiciona el artículo 202 bis³. “Discriminación”, en el que se penaliza la discriminación generada para dificultar o impedir el “ejercicio de un derecho legalmente establecido, incluyendo el derecho consuetudinario o costumbre, de conformidad con la Constitución de la República y Tratados Internacionales en materia de derechos humanos”. También se reformó el Código Municipal, prescribiendo, en el capítulo IV sobre Alcaldías Indígenas, Alcaldías Comunitarias o Alcaldías Auxiliares, que el gobierno municipal debe reconocer, respetar y promover a las autoridades indígenas particularmente (Ixchú, 2022). Principalmente el “artículo 55. Alcaldías indígenas” de dicho código.

3 “La nueva figura penal fue criticada por diversas organizaciones indígenas que, en términos generales, expresaron que los legisladores no consultaron a las organizaciones indígenas respecto del texto de la ley, no consideraron las recomendaciones que éstas hicieron llegar al Congreso Nacional y no adecuaron la reforma al espíritu del Acuerdo sobre identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas, al Convenio No. 169 de la OIT, a la Constitución Política de la República y a la Convención Internacional sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial. La Comisión Considera que la norma penal establecida en el Código Penal no refleja todos los motivos de discriminación prohibidos por el artículo 1 de la Convención Americana” (CIDH, 2003).

También cabe citar, la aprobación, en 2003, la Ley de idiomas nacionales (decreto número 19-2003), y en 2005, la Ley marco de los Acuerdos de Paz (decreto número 52-2005), la cual tiene como objeto establecer normas y mecanismos que regulen y orienten el proceso de cumplimiento de los Acuerdos de Paz.

4.2 Instituciones garantes de los derechos de los pueblos indígenas

A continuación, modo de síntesis, se destacan los que hacen énfasis o referencia a los Derechos de los Pueblos Indígenas y a los que pueblos indígenas han recurrido para la defensa y demanda de sus derechos.

Pre firma de los Acuerdos de Paz de 1996

- 1) El Procurador de los Derechos Humanos (PDH). Es uno de los funcionarios importantes para la defensa y priorización de los derechos humanos en el país. Se creó mediante la Constitución Política de la República de Guatemala, promulgada el 31 de mayo de 1985, la cual entró en vigencia el 14 de enero de 1986.
- 2) La Comisión Presidencial por la Paz y los Derechos Humanos (COPREDEH), constituida en 1991. Estaba a cargo de orientar la política del Ejecutivo en la tutela y vigencia de los derechos humanos hacia una efectiva coordinación de las acciones que en esta materia realizan los ministerios e

instituciones del organismo ejecutivo, con el fin de garantizar así la cooperación y comunicación con el Procurador de los Derechos Humanos y con el organismo judicial (Gutiérrez, 2010, p. 138). Con todo, en 2020 fue clausurada por el presidente Giammattei.

- 3) La Academia de Lenguas Mayas de Guatemala (ALMG), creada en 1990 (decreto 65-90).
- 4) El Fondo de Desarrollo Indígena Guatemalteco (FODIGUA), inaugurado en 1994. Entre sus objetivos es posicionarse “como una institución indígena del Estado, encargada de promover y generar procesos individuales y colectivos que aporten al desarrollo cultural, político, social, ambiental y económico de los Pueblos Mayas, Garífuna y Xinka” (FODIGUA, 2024).

Post firma de los Acuerdos de Paz

Mediante la firma de los Acuerdos de Paz, en 1996, se puso fin a los 36 años de Conflicto Armado Interno, conflicto que para los pueblos indígenas significó una política genocida del Estado guatemalteco. En dichos acuerdos el Estado reconoció y se comprometió a respetar y generar reformas en su marco jurídico para el reconocimiento y respeto de los derechos de los pueblos indígenas.

Particularmente, el Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas

(AIDPI), firmado en 1995, adquiere una especial relevancia para los pueblos indígenas. En dicho acuerdo, se destaca el término de pueblos indígenas, proclamando “la identidad del pueblo maya, así como las identidades de los pueblos garífunas y xinca, dentro de la unidad de la nación guatemalteca, y (que) el Gobierno se compromete en promover ante el Congreso de la República una reforma de la Constitución Política de la República de Guatemala en este sentido” (PDH, 2006, p. 92). Referente al Derecho indígena, se destaca en el apartado IV. “Derechos civiles, políticos, sociales y económicos”, inciso B. Comunidades y autoridades indígenas locales; e inciso E. Derecho Consuetudinario.

Para darle cumplimiento a los Acuerdos de Paz, principalmente al respecto de los derechos de los pueblos indígenas en el país, se indicó reformar la Constitución de la República mediante una consulta popular. Dicha consulta se realizó en 1999, pero fue un fracaso porque ganó el “No” a la reforma. Este resultado debe ser comprendido y analizado en el contexto (preconsulta) marcado por “campañas de desinformación y manipulación ideológica por parte del sector privado conservador y de la prensa, bloquearon el proceso incidiendo en el resultado negativo” (Dary, 2013, p. 138). Las diversas dificultades que implicaba movilizarse de los pueblos a los centros de votación; y principalmente por la reducida participación de la población electoral luego de décadas de gobiernos dictatoriales

y militares. Dejando fuera la posibilidad de que los pueblos indígenas y sus derechos sean reconocidos en la Constitución de la República de Guatemala.

También se desataca Ley de Descentralización 14-2002 y particularmente la reforma del Código Municipal en el año 2002. Aunque generó diversas rupturas y malestar en la organización política comunitaria indígena, al cooptar liderazgos para fines e intereses electorales y viabilizar proyectos extractivistas en los territorios indígenas, por ejemplo. Pero también ha sido instrumento para exigir respeto del sistema político y jurídico indígena por las autoridades indígenas a instancias gubernamentales y estatales. Destacando que el gobierno municipal debe reconocer, respetar y promover a las autoridades indígenas particularmente en el capítulo IV sobre Alcaldías Indígenas, Alcaldías Comunitarias o Alcaldías Auxiliares tal como indica el Código Municipal, artículo 55.

Pese al fracaso apuntado, en el marco de los Acuerdos de Paz y de los convenios internacionales ratificados por Guatemala, se crearon instituciones importantes para los pueblos indígenas para la defensa de sus derechos. Entre ellas, cabe destacar:

- 1) El Instituto de la Defensa Pública Penal (IDPP), creado mediante la Ley del servicio público de defensa penal (decreto número 129-97). Entre sus funciones, “reconocerá el carácter multiétnico,

- pluriculturalidad y multilingüe de la población guatemalteca”(artículo 2).
- 2) Los Juzgados de Paz Comunitarios, creados mediante el decreto número 79-97, en «5 municipios⁴ de la República de Guatemala donde no hubiere Juzgado de Paz”.
 - 3) La Defensoría de los Pueblos Indígenas (DEPI), surgida el 15 de julio de 1998 (Acuerdo Gubernativo 15-98) dentro de la Procuraduría de Derechos Humanos.
 - 4) La Defensoría de la Mujer Indígena (DEMI), creada en 1999, con dependencia directa a la Presidencia de la República. Su objetivo es atender situaciones de discriminación y vulnerabilidad de la mujer indígena promoviendo el pleno ejercicio de los derechos de éstas. Cuenta con 14 sedes en todo el país (DEMI, 2024).
 - 5) La Comisión Presidencial contra la Discriminación y Racismo contra los Pueblos Indígenas en Guatemala (CODISRA), constituida en el año 2002. Tiene a su cargo la formulación de políticas públicas que tienda a erradicar la discriminación racial. Entre sus funciones se pueden destacar: a) Asesorar y acompañar a las distintas instituciones y funcionarios del Estado, así como a las instituciones privadas, para desarrollar mecanismos efectivos en el combate a la discriminación y el racismo que se da contra los pueblos indígenas en Guatemala; b) Formular políticas públicas que garanticen la no discriminación y el racismo contra los indígenas y dar seguimiento a su ejecución... y e) Llevar registro de denuncias de casos de racismo y discriminación, y canalizarlos a las instituciones competentes (CODISRA, Acuerdo No. 390-2002).
 - 6) La Secretaría de la Paz (SEPAZ) creada en 1997 (decreto 17-97). Concebida como una entidad de apoyo, asesoría y coordinación del cumplimiento de los compromisos gubernamentales originados de los Acuerdos de Paz. En 2020 fue derogado dicho acuerdo y con ello se produjo el cierre de la SEPAZ.
 - 7) El Programa Nacional de Resarcimiento, de 2003, y el Programa se integró al Ministerio de Desarrollo Social, de 2020.
 - 8) La Comisión de Comunidades Indígenas del Congreso de la República, creada en 2003. Actualmente Comisión de Pueblos Indígenas.
 - 9) El Consejo Asesor de la Presidencia sobre Pueblos Indígenas y Pluralidad, creado mediante el Acuerdo Gubernativo

4 En los municipios de Santa María Chiquimula, departamento de Totonicapán; San Rafael Petzal, departamento de Huehuetenango; San Luis, departamento de Petén; San Miguel Ixtahuacán, departamento de San Marcos; y, San Andrés Semetabaj, departamento de Sololá (decreto número 79-97).

número 96-2005. Su función es asesorar a la Presidencia de la República y demás instituciones del Organismo Ejecutivo referente a las decisiones sobre el ejercicio de los derechos de los pueblos indígenas (CERD, 2009, p. 12).

- 10) La Comisión de Asuntos Indígenas de la Corte Suprema de Justicia (acuerdo 66-2016 del Organismo Judicial), atiende asuntos concernientes a las políticas, legislación y problemática jurídica de los pueblos indígenas, así como el acceso a la justicia de los mismos (CSJ, 2017, p. 2). Posteriormente llamada Comisión de Pueblos Indígenas de la Corte Suprema de Justicia.
- 11) La Secretaría de Pueblos Indígenas⁵ del Organismo Judicial, fundada en 2017 (acuerdo 231-017 del Organismo Judicial). Encargada de promover el reconocimiento, respeto y promoción de los derechos humanos de los Pueblos Indígenas en el marco de la administración de la justicia oficial e indígena (SPI, 2020, p. 4)
- 12) La Secretaría de Pueblos Indígenas del Ministerio Público (acuerdo 37-2017 del Ministerio Público⁶) creada en 2017. Tiene “competencia en todo el territorio nacional, como una dependencia asesora encargada de

proponer, implementar y monitorear las políticas institucionales en materia de derechos de los pueblos indígenas, así como velar que la institución cumpla con la normativa vigente sobre la materia” (artículo 1., acuerdo 37-2017 del Ministerio Público).

Las entidades como la Secretaría de Asuntos Agrarios (SAA), Secretaría de la Paz (SEPAZ) y Comisión Presidencial por la Paz y los Derechos Humanos (COPREDEH), fueron clausuradas en el año 2020 por el entonces presidente Alejandro Giammattei, en pleno contexto de pandemia del COVID-19. En su lugar, se creó la Comisión Presidencial por la Paz y Derechos Humanos (COPADEH). Esto evidencia no sólo una ruptura en el trabajo que han realizado dichas instituciones referente a la protección de los derechos de los pueblos indígenas, sino que no es proyecto de Estado ni de gobierno priorizar en su agenda política los derechos de los pueblos indígenas, particularmente el Derecho y justicia propia, que es una dimensión importante en la vida colectiva, autonomía y gobierno de los pueblos indígenas.

Dependiendo del tipo de violación a los derechos de los pueblos indígenas, las comunidades indígenas deciden las instancias jurídicas nacionales recurrir, ya sea por medio de procesos penales o amparos. Y entre los mecanismos a los que se recurren por lo

5 La Unidad de Asuntos Indígenas del Organismo Judicial, creada en 2009, mediante el acuerdo 112-009 del Organismo Judicial, la cual se constituyó en la Secretaría de Pueblos Indígenas.

6 Mediante el cual se deroga el acuerdo 53-2012 que creó el Departamento de Pueblos Indígenas del Ministerio Público en 2012.

general son a la Procuraduría de los Derechos Humanos, el entonces COPREDEH (antes de su cierre en 2020), la Defensoría de los Pueblos Indígenas, Corte de Suprema de Justicia y la Corte de Constitucionalidad, entre otras.

Si bien es cierto, existen mecanismos y entidades estatales importantes sobre pueblos indígenas en Guatemala, en la práctica, para los pueblos indígenas sigue siendo difícil acceder a dichas instancias, y cuando logran ser admitidas sus demandas no siempre son resueltas de acuerdo a su contexto y realidad sociocultural y política. Para la mayoría de indígenas, acceder al sistema de justicia ordinaria implica violencias, discriminación, racismo y gastos económicos. Dichas instancias por lo general están lideradas por funcionarios no indígenas y algunos indígenas, estos últimos suelen estar sujetos a las directrices del gobierno sin necesariamente atender coherentemente las necesidades y demandas de los pueblos indígenas. Con presupuestos reducidos y personal con poca o nula formación en derechos de los pueblos indígenas.

Es de importancia subrayar que, en el gobierno del presidente Bernardo Arévalo, la presión y observación de los pueblos indígenas para recuperar dichas instituciones, sean coherentes con su génesis, es decir, que sean lideradas por indígenas y sobre todo que respondan a las demandas de

los pueblos indígenas. Entre ellas se destacan la recuperación y trabajo de instituciones indígenas como CODISRA y DEMI. Desde esta mirada, se puede indicar que hay una apuesta indígena grande por reformar las instituciones estatales y gubernamentales, por un lado, y por el otro, refundar el Estado desde la lógica plurinacional. La primera apuesta puede generar y permitir la otra, sin excluirse, no obstante, como una de las dificultades desafiantes se encuentra lograr consensos de las diversas lecturas y propuestas existentes⁷ para lograr un pacto colectivo plural y llevarlo a la práctica colectiva.

4.3 Principales declaraciones, convenios y tratados internacionales en materia de Derechos de los Pueblos Indígenas ratificados por Guatemala

Para los pueblos indígenas en Guatemala es de relevancia los tratados y convenios ratificados referentes a los Derechos de los Pueblos Indígenas. La mayor parte de las denuncias y demandas de los pueblos indígenas en Guatemala se han sustentado, precisamente, en dichos instrumentos internacionales para exigir al Estado el respeto y cumplimiento de los derechos de los pueblos indígenas, como la libre determinación, autogobierno

7 Propuesta como del Comité de Desarrollo Campesino -CODECA-, Consejo del Pueblo Maya -CPO-, Waqib Kej, Movimiento de Mujeres con Poder Constituyente, entre otras.

y autonomía. Entre dichos instrumentos se resaltan:

- 1) El Convenio Número 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, ratificado por Guatemala en 1996.
- 2) La Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, de 2007, proclamada por la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas.
- 3) La Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, de 2016, aprobada por la Asamblea General de la Organización de Estados Americanos.

Entre los mecanismos existentes para presentar denuncias ante violaciones de los derechos de pueblos indígenas están: 1) La Comisión Interamericana de Derechos Humanos. 2) La Corte Interamericana de Derechos Humanos; y 3) El Relator de Pueblos Indígenas. Algunas demandas han

tenido trascendencia en el país y a nivel internacional porque sus casos no han sido resueltos favorablemente por el Estado, llevándolos de tal modo a las instancias internacionales como la Comisión y Corte Interamericana de Derechos Humanos. Entre los casos se destacan:

El caso de la comunidad indígena Maya Q'eqchi' Agua Caliente Lote 9⁸ vs. Guatemala, llevado ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos. Dicha Corte el 16 de mayo de 2023 dictó Sentencia en la que declaró responsabilidad internacional del Estado de Guatemala por la falta de titulación, delimitación y demarcación adecuadas del territorio comunitario Maya Q'eqchi' Agua Caliente Lote 9. Determinó que el Estado no realizó una consulta previa y adecuada a la Comunidad en relación al proyecto minero que afecta su territorio. Y estableció que diversos hechos de violencia, amenazas y hostigamiento enmarcados al conflicto territorial afectó la vida comunitaria y la integridad moral del conjunto de los miembros de la Comunidad (Corte Interamericana de Derechos Humanos,

8 La Corte Interamericana de Derechos Humanos estableció que su Sentencia constituye, por sí misma, una forma de reparación y, adicionalmente, ordenó al Estado, en los plazos fijados en la sentencia: (i) ofrecer a la Comunidad indígena Maya Q'eqchi' Agua Caliente Lote 9 un título comunitario o colectivo de su tierra y adoptar las medidas necesarias para titular, delimitar y demarcar adecuadamente la propiedad; ; (ii) abstenerse de realizar actos que pudieran dar lugar a que agentes del propio Estado o terceros, actuando con consentimiento o tolerancia del Estado, puedan afectar la existencia, valor, uso o goce del territorio de la Comunidad; (iii) realizar un proceso de consulta adecuado con la Comunidad respecto de la actividad minera; (iv) realizar acciones de publicación, distribución y difusión de la Sentencia de la Corte Interamericana y su resumen y comunicado de prensa oficiales; (v) adoptar las medidas legislativas y/o de otro carácter que fueren necesarias para dotar de seguridad jurídica al derecho de propiedad comunitaria indígena o tribal; (vi) adoptar las medidas legislativas y/o de otro carácter que fueren necesarias para hacer efectivo, el derecho a la consulta previa de los pueblos y comunidades indígenas y tribales y modificar aquellas que impidan su pleno y libre ejercicio; (vii) crear un fondo de desarrollo comunitario e implementar su ejecución, y (viii) pagar sumas de dinero por indemnización de daño inmaterial y como reintegro de costas y gastos (Corte Interamericana de Derechos Humanos, 2023, p. 8).

2023, p. 1). Entre las reparaciones que ordenó la Corte Interamericana de Derechos Humanos al Estado guatemalteco se destacan:

(i) Ofrecer a la Comunidad indígena Maya Q'eqchi' Agua Caliente Lote 9 un título comunitario o colectivo de su tierra y adoptar las medidas necesarias para titular, delimitar y demarcar adecuadamente la propiedad, (ii) abstenerse de realizar actos que pudieran dar lugar a que agentes del propio Estado o terceros, actuando con consentimiento o tolerancia del Estado, puedan afectar la existencia, valor, uso o goce del territorio de la Comunidad. (Corte Interamericana de Derechos Humanos, 2023, p. 8)

El caso Masacres de Río Negro⁹ vs. Guatemala elevado ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos. El 4 de septiembre de 2012 la Corte dictó Sentencia en la que destaca la responsabilidad internacional del Estado por la comisión de cinco masacres en contra de los miembros de la comunidad de Río Negro ejecutadas por el Ejército de Guatemala y miembros de las Patrullas de Autodefensa Civil en los años 1980 y 1982,

así como a la persecución y eliminación de sus miembros (Corte Interamericana de Derechos Humanos, 2012, p.). Entre las reparaciones, la Corte dispuso que:

El Estado debe investigar, sin mayor dilación, de forma seria y efectiva los hechos que originaron las violaciones declaradas en la presente Sentencia, con el propósito de juzgar y, eventualmente, sancionar a los presuntos responsables.

El Estado debe realizar una búsqueda efectiva del paradero de las víctimas desaparecidas forzosamente; elaborar un plan riguroso para la búsqueda de los miembros de la comunidad de Río Negro desaparecidos forzosamente, así como para la localización, exhumación e identificación de las personas presuntamente ejecutadas, y la determinación de las causas de muerte y posibles lesiones previas, e implementar un banco de información genética. (Corte Interamericana de Derechos Humanos, 2012, Pp. 12-13).

⁹ De acuerdo a la Corte Interamericana de Derechos Humanos (2012) en el caso Masacres de Río Negro, fueron violados los derechos estipulados en la Convención Americana de Derechos Humanos: Artículo 1 (Obligación de respetar los derechos.), Artículo 11 (Derecho a la honra y dignidad), Artículo 12 (Libertad de conciencia y de religión), Artículo 16 (Derecho a la Libertad de Asociación), Artículo 17 (Protección a la Familia), Artículo 18 (Derecho al nombre), Artículo 19 (Derecho de niño), Artículo 21 (Derecho a la propiedad privada), Artículo 22 (Derecho de circulación y de residencia), Artículo 24 (Igualdad ante la ley), Artículo 25 (Protección Judicial), Artículo 3 (Derecho al reconocimiento de la personalidad jurídica), Artículo 4 (Derecho a la vida), Artículo 5 (Derecho a la Integridad Personal), Artículo 6 (Prohibición de la esclavitud y servidumbre), Artículo 7 (Derecho a la libertad personal), Artículo 8 (Garantías Judiciales). Y otros tratados interamericanos como Convención Interamericana para Prevenir y Sancionar la Tortura, Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer (“Convención de Belém do Pará”), Convención Interamericana sobre Desaparición Forzada de Personas.

No obstante, el Estado guatemalteco no necesariamente ha dado cumplimiento estricto a las medidas de protección a los derechos de los pueblos indígenas dictadas por dichos entes internacionales.

5. La Alcaldía Indígena de Santa Cruz del Quiché y la justicia ordinaria

La mayor parte de los casos registrados sobre el ejercicio y aplicación del Derecho y justicia propia por parte de las autoridades indígenas de Santa Cruz del Quiché han tenido reconocimiento en la población maya k'iche', por su eficacia, inmediatez, acceso y pertinencia en las comunidades. Se enfatiza a grandes rasgos el primer caso de homicidio resuelto por la Alcaldía Indígena de Santa Cruz¹⁰, como caso emblemático e importante como antecedentes de la jurisprudencia indígena y su coordinación con la justicia ordinaria, señalando paralelamente con ella las falencias de la justicia ordinaria.

En el año 2004 la Alcaldía Indígena de Santa Cruz del Quiché conoció y resolvió el caso presentado por Petrona Urizar, una mujer no indígena por el asesinato de su esposo (Manuel Salvador). Las víctimas y victimarios eran residentes de San Andrés Sajcabajá, municipio del departamento del Quiché. En su momento Manuel Salvador (la víctima asesinada) había denunciado ante el juzgado

de Paz de San Andrés las amenazas de muerte que recibía por parte de su hermana (María Yat, una de las victimarias).

Las autoridades indígenas recabaron información y lograron dar con los victimarios. Petrona pedía pena de muerte a los victimarios, pero las autoridades indígenas indicaron que la pena de muerte no era parte del Derecho maya. Las autoridades indígenas resolvieron que se coordinarían con las autoridades de la justicia ordinaria para la entrega de los acusados, así como las evidencias recabadas, con la condición de que se hiciera justicia.

Los abogados defensores del Instituto de la Defensa Pública Penal de los victimarios presentaron varios amparos a favor de sus clientes por su supuesta detención ilegal, sustentándose en diversos artículos de la Constitución de la República de Guatemala, como el 6, el 9, que prescribe que “las autoridades judiciales son las únicas competentes para interrogar a los detenidos o presos”, y el 12 sobre el derecho a la defensa. También se ampararon en la Convención Americana para Prevenir y Sancionar la Tortura y en la Convención Americana sobre Derechos Humanos, pidiendo castigo a las autoridades indígenas por las supuestas violaciones hacia sus clientes.

El Ministerio Público en Santa Cruz del Quiché rechazó el alegato de María Yat ante el juzgado de primera instancia Penal. Los

10 Este caso y todos los elementos presentados en este apartado fueron obtenidos del texto “Dos Justicias: Coordinación interlegal e intercultural en Guatemala” de Rachel Sieder y Carlos Yuri Flores, 2012.

amparos también fueron rechazados en la Sala Regional Mixta de la Corte de Apelaciones de Antigua Guatemala. En noviembre de 2005, dicha Corte de Apelaciones sentenció a 50 años de prisión a María Yat, a Victorino Urizar, a Juan Ajeateaz y a Alejandro Alfonso Castro, y a 25 años de prisión a Socorro Urizar por el delito de asesinato. Ante dicha sentencia, los abogados defensores de los victimarios volvieron a impugnar la decisión de la Corte de Apelaciones en Antigua por el rechazo a la petición de amparo de sus clientes, dirigida a la Cámara Penal de la Corte Suprema de Justicia.

En diciembre de 2016 la Corte Suprema de Justicia declaró improcedente el recurso interpuesto por los abogados y confirmó la sentencia original que había rechazado los cargos de los abogados defensores en contra de las autoridades indígenas. La Corte Suprema de Justicia apoyó el análisis del juez sobre el pluralismo legal y la coordinación que se había dado entre operadores de justicia indígena y ordinaria (Sieder y Yuri, 2012, Pp. 39-69).

Este caso conocido por las autoridades indígenas de Santa Cruz del Quiché fue importante para destacar la fuerza de la jurisprudencia indígena ante las incertidumbres y cuestionamientos que se realizan desde la justicia ordinaria. Sentó precedentes en el pueblo maya k'iche' y principalmente ante el Estado guatemalteco. Resaltó la necesidad y urgencia del reconocimiento del pluralismo jurídico por el Estado, del respeto de autoridades indígenas

y sus resoluciones, sin ser cuestionadas o interpeladas por otras autoridades de la justicia ordinaria.

En esta experiencia de justicia indígena se destaca la cooperación y diálogo entre ambos sistemas de justicia, y el reconocimiento y respeto de jueces sobre el debido proceso maya. Asimismo, las violencias y racismo institucional estatal hacia el ejercicio de justicia y Derecho indígena; las cuales no sólo justifican la negación de los procedimientos y sentencia indígena, sino buscan anular el reconocimiento del sistema de justicia indígena ante sus comunidades indígenas. Reforzando la idea de que lo indígena está al margen del Estado, y, por ende, ilegal.

5.1. Amenazas y presiones

Las autoridades indígenas en varias ocasiones fueron violentadas y cuestionadas por las autoridades de justicia ordinaria, particularmente por el Ministerio Público, la Policía Nacional Civil y abogados. Dichas entidades dan trámites a demandas ya sea de victimarios o empleados públicos para juzgar a las autoridades indígenas por casos que han resuelto. Estas violencias y racismo institucional son profundas hacia las autoridades indígenas mujeres. En algunos casos ha tenido que ver con la negación o la deserción de las mujeres indígenas a optar o asumir cargos como autoridades indígenas.

No obstante, el liderazgo de mujeres indígenas en estas últimas décadas ha tenido visibilización a nivel nacional, rompiendo

estereotipos sobre la participación y liderazgos de mujeres indígenas en los pueblos indígenas sobre todo en el imaginario social urbano no indígena. Principalmente a partir de la resistencia y movilización de los pueblos indígenas para la defensa de la democracia en el país en 2023 e inicios del 2024. Estas movilizaciones fueron posibles por la capacidad organizativa comunitaria indígena, donde las decisiones son colectivas y representadas/aplicadas por las autoridades.

Ante dichas movilizaciones y liderazgos indígenas comunitarios el racismo de la élite política y económica ha reforzado sus estrategias para anular y desacreditar el sistema político indígena. Las acciones del Ministerio Público, liderado por Consuelo Porras, ejemplifican que el Estado guatemalteco no admite la pluralidad en el ejercicio de la justicia y del poder político. La criminalización y silenciamiento de líderes indígenas como Luis Pacheco y Héctor Chaclán, ex autoridades de la Alcaldía Indígena de los 48 Cantones de Totonicapán, ha sido la principal arma del Estado para advertir y contener la fuerza política indígena.

Cabe señalar que la fuerza y presencia de la organización política indígena no se circunscribe en dicho contexto político, puesto que como se resaltó anteriormente, su fuerza movilizadora ha sido histórica, y que ha transitado por procesos importantes de revitalización del sistema político indígena en los pueblos y comunidades indígenas.

6. Conclusiones

- El racismo institucional y la utilización de mala fe del marco jurídico nacional e internacional en materia de Derechos Humanos por funcionarios públicos son amenazas que buscan desacreditar, desprestigiar y judicializar a las autoridades indígenas en Guatemala. Ante ello, los pueblos indígenas también han respondido haciendo uso de dicho marco jurídico y mecanismos existentes para su defensa y demandas.
- A 30 años de la firma de los Acuerdos de Paz, el cumplimiento de los acuerdos en pro de los derechos de los pueblos indígenas ha sido casi decadente, en el sentido de que los entes como mecanismos creados para la promoción, defensa y respeto de los Derechos de los pueblos indígenas han tenido poca efectividad, han sido manipulados o bien invisibilizados por los propios gobiernos.
- El primer caso sobre homicidio conocido por las autoridades indígenas de Santa Cruz del Quiché ha sido uno de los pocos casos exitosos de apertura y buena fe a la noción y aplicación del pluralismo jurídico en las instancias de justicia ordinaria en Guatemala. La voluntad política de los gobiernos y Estado para reconocer el pluralismo jurídico en el sistema jurídico ordinario ha sido una deuda histórica hacia los pueblos indígenas.

Bibliografía

- Acuerdo número 1-98. [Corte Suprema de Justicia]. Creación de Juzgados Comunitarios. A01-1998. pdf (oj.gob.gt)
- Acuerdo gubernativo número 390-2002. [Presidente de la República de Guatemala] Creación de la Comisión Presidencial contra la Discriminación y Racismo contra los Pueblos Indígenas en Guatemala -CODISRA-. <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2008/6730.pdf>
- Acuerdo número 37-2017 [Ministerio Público]. Creación de la Secretaría de Pueblos Indígenas. https://www.mp.gob.gt/transparencia/info/res/source/Articulo%2010_%20Informaci%C3%B3n%20P%C3%ABlica%20de%20Oficio/28%20Informe%20sobre%20pertenencia%20sociolingüística/Acuerdo%2037-2017%20Creaci%C3%B3n%20de%20la%20Secretar%C3%ADa%20pueblos%20ind%C3%ADgenas.pdf
- Arrazola, C. (26 de octubre, 2016). La principal ley de la justicia indígena es el sentido común. Plaza Pública. <https://www.plazapublica.com.gt/content/la-principal-ley-de-la-justicia-indigena-es-el-sentido-comun>
- Constitución Política de la República de Guatemala. Decreto de la Asamblea Nacional Constituyente C.P. 1985 (Guatemala).
- Corte Suprema de Justicia -CSJ-. (2017). Informe de Comisión de la visita realizada a. Ministerio Público de la República de Paraguay. Del 15 al 21 de octubre de 2017. Para conocer procedimientos para los hechos punibles relacionados con los pueblos indígenas en la República de Paraguay. <http://www.oj.gob.gt/files/Ley%20Acceso%20a%20la%20Informacion%20Publica/Articulo%2012/6/treinta.pdf>
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos -CIDH-. (2003). Capítulo IV. La Situación de los Pueblos Indígena. *En el Informe Justicia e Inclusión social: Los desafíos de la Democracia en Guatemala*. <https://cidh.org/countryrep/Guatemala2003sp/indice.htm>
- Corte Interamericana de Derechos Humanos -CIDH-. (2023). Resumen oficial emitido por la Corte Interamericana. Caso Comunidad Indígena Maya Q'eqchi' Agua Caliente vs Guatemala. Sentencia de 16 de mayo de 2023 (Fondo, Reparaciones y Costas). https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/resumen_488_esp.pdf
- Corte Interamericana de Derechos Humanos -CIDH-. (2012). Ficha Técnica: Masacres de Río Negro Vs. Guatemala. Caso ante la CIDH 12.649. Serie C No. 250 <https://www.corteidh.or.cr/tablas/fichas/rionegro.pdf>

- Barrios, L. (2001). *Tras las huellas del poder local: La Alcaldía Indígena en Guatemala, del siglo XVI al siglo XX*. Serviprensa S.A.
- Cabezas, A. (2012). Mujeres Indígenas constructoras de región: desde América Latina hasta Abya Yala. *Revista Internacional*, no. 6, año 4. 1-22 <https://docta.ucm.es/rest/api/core/bitstreams/aa62e78b-49f9-4788-8507-afdddbad5e61/content>
- Cabedo, V. (2012). *Pluralismo jurídico y pueblos indígenas*. Icaria.
- Cabedo, V. (2024). *El derecho al propio Derecho y a la Justicia indígena*. [Presentación de PowerPoint]. Aula Global Universidad Carlos III de Madrid <https://aulaglobal.uc3m.es/mod/folder/view.php?id=4962482>
- Casaús, M. (2019). *Racismo, genocidio y memoria*. F&G Editores.
- Colop, S. (2008). *Popol Wuj. Traducción al español y notas de Sam Colop*. Cholsamaj. <https://popolmayab.files.wordpress.com/2018/10/popol-wuj-kaxlan-tzij.pdf>
- Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial -CERD-. (2009). *Informes presentados por los Estados partes de conformidad con el artículo 9 de la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial. 12° y 13° informes periódicos que los Estados partes debían presentar en 2008*. https://www2.ohchr.org/english/bodies/cerd/docs/advanceversions/cerd-c-gtm-13_sp.doc
- Dary Fuentes, C. (2013). El Estado y los indígenas: Del indigenismo al multiculturalismo. En Álvarez, V., Figueroa, C, et.al. (Ed.) *Guatemala: Historia reciente (1954-1996). Tomo III Pueblos indígenas, Actores políticos*. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales -FLACSO-.
- De Sousa, B. (2009). *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*. Ilsa. <https://antropologiafractal.wordpress.com/wp-content/uploads/2016/01/sociologa-juridica-crtica-para-un-nuevo-sentido-comn-en-el-derecho.pdf>
- Decreto número 52-2005. [Congreso de la República de Guatemala]. Ley marco de los Acuerdos de Paz. LEYES-2005-52-001.pdf (transparencia.gob.gt)
- Decreto número 17-97. [Congreso de la República de Guatemala] Ley de la Secretaría de la Paz. https://www.congreso.gob.gt/detalle_pdf/decretos/965#gsc.tab=0
- Decreto número 129-97. [Congreso de la República de Guatemala]. Ley del Servicio Público de Defensa https://www.congreso.gob.gt/detalle_pdf/decretos/755#gsc.tab=0
- Defensoría de la Mujer Indígena -DEMI-. (2024). *Acuerdo Gubernativo No. 525-99. ACUERDO GUBERNATIVO - Defensoría de la Mujer Indígena (demi.gob.gt)*

- Esquit, E. (2019). *Comunidad y Estado durante la Revolución. Política comunal maya en la década de 1944 1954 en Guatemala*. Tujaal Ediciones.
- Fondo de Desarrollo Indígena Guatemalteco -FODIGUA-. (2024). ¿Quiénes somos? <https://fodigua.gob.gt/>
- Gutiérrez, C. (2010). Guatemala: política del Poder Ejecutivo en derechos humanos y sus repercusiones. *Revista Diálogo Político*. 4, 137-154. <https://www.corteidh.or.cr/tablas/r26378.pdf>
- Hayes, M. (2016). Pluralismo jurídico en Bolivia. La coexistencia del Derecho Indígena y el Derecho estatal en Bolivia. [Tesis doctoral, Universidad de Valencia] Dialnet <https://core.ac.uk/download/71061303.pdf>
- Hernández, D. (2019). *15 casos resueltos por las autoridades indígenas de Santa Cruz del Quiché. Aportes al Sistema Jurídico Mayab'. Q'atb'altzij Mayab'*. Asociación Maya Uk'ux B'e.
- Instituto de Estudios Comparados en Ciencias Penales y Sociales (INECIP) et al. (2001). *Administración de Justicia y Pueblos Indígenas*. Serviprensa C.A.
- Ixchú, P. (2022). *Compendio de instrumentos jurídicos sobre Derechos Humanos de Pueblos Indígenas*. Organismo Judicial.
- Jiménez, J. (2007). El proceso penal de los Pueblos Indígenas de Latinoamérica: Una visión desde Europa. *Revista Sistemas Judiciales. Una perspectiva integral sobre la administración de justicia*. 12, 16-41. ISSN 1666-0048
- Piel, J. (1989). Sajcabaja. Muerte y resurrección de un pueblo de Guatemala, 1500-1970. Centre D'Etudes Mexicaines et Centroamericaines y Seminario de Integración Social Guatemala.
- Pop, A. (2014). Pluralismo jurídico y Derechos indígenas en Guatemala. Los Pueblos Indígenas y sus Derechos Humanos. <https://nimajpu.org/wp-content/uploads/2023/08/Pluralismo-Juridico-y-Derechos-Indigenas-en-Guatemala.pdf>
- Porto-Gonçalves, C. (2011). Abya Yala, el descubrimiento de América. En Bicentenarios (otros): transiciones y resistencias. Giarracca, N. Compiladora. Buenos Aires. <https://biblioteca.clacso.edu.ar/Argentina/iigg-uba/20161027033317/Bicentenarios.pdf>
- Procurador de los Derechos Humanos -PDH-. (2006). *Acuerdos de Paz: un compromiso para el cambio*. PDH.
- Raguex, R. (2024). Las autoridades mujeres mayas k'iche's en la Alcaldía Indígena de Santa Cruz del Quiché: Aportes y contribuciones históricas-permanentes. *Revista The Latin Americanist*, 68, 98-121. <https://doi.org/10.1353/tla.2024.a923803>

Sieder, R. & Flores, C. (2012). *Dos justicias: Coordinación interlegal e intercultural en Guatemala*. F&G Editores.

Secretaría de Pueblos Indígenas -SPI-. (2020). *Manual de procedimientos de la Secretaría de Pueblos Indígenas*. Organismo Judicial, Guatemala. <http://www.oj.gob.gt/Archivos/UnidaddeInformacionPublica/IPO/Articulo%2010/Numeral%206/Vigentes/MANUAL%20DE%20PROCEDIMIENTOS%20SECRETARIA%20DE%20PUEBLOS%20INDIGENAS.pdf>

Modelo de formación ancestral de las Iyomaa' (comadronas) desde la cosmovisión Maya Tz'utujil, saberes y fases

Model of ancestral training of the Iyomaa' (midwife) from
the Mayan Tz'utujil worldview, knowledge and phases

Pedro Josías Quic Cholotío
Ever Francisco Chacom Chacom

Resumen

El rol de una *Iyom* en la comunidad tz'utujil es vital y ancestral con sentido de servicio comunitario. Este estudio revela la existencia de un modelo ancestral que explica su formación técnica. Se aplicó el método analítico-sintético y entrevistas a 20 *Iyomaa'*, se identificó una formación basada en la interdisciplinariedad del conocimiento, estructurada en cinco fases: ch'umilal, principios y valores, traslado intergeneracional de conocimiento, maestría y derechos colectivos. Estas fases permiten el traslado, formación y actualización continua de la *Iyom*. Lo que da lugar a un modelo basado en: servicio comunitario, educación comunitaria, Rukemal Naoj (currículo), jaloneel (relación maestro-estudiante), rucholajil naoj (metodología) y Pajonem (evaluación).

PEDRO JOSÍAS QUIC CHOLOTÍO, Ms. C. DOCENCIA UNIVERSITARIA. DOCTORANDO EN INNOVACIÓN Y TECNOLOGÍA EDUCATIVA. DOCENTE UNIVERSITARIO EN SECCIÓN SAN JUAN LA LAGUA, CENTRO UNIVERSITARIO DE SOLOLÁ CUNSOL UNIVERSIDAD DE SAN CARLOS DE GUATEMALA.

josiasquic7@gmail.com

FECHA DE RECEPCIÓN: 30 DE JUNIO DE 2025

FECHA DE APROBACIÓN: 18 DE SEPTIEMBRE DE 2025

EVER FRANCISCO CHACOM CHACOM, DOCENTE EN SECCIÓN SAN JUAN LA LAGUA, CENTRO UNIVERSITARIO DE SOLOLÁ CUNSOL. UNIVERSIDAD DE SAN CARLOS DE GUATEMALA

chacomever@gmail.com

FECHA DE RECEPCIÓN: 30 DE JUNIO DE 2025

FECHA DE APROBACIÓN: 18 DE SEPTIEMBRE DE 2025

Palabras clave: Iyom (comadrona), cosmovisión maya, teoría de aprendizaje, formación ancestral.

Abstract

The role of an Iyom within the Tz’utujil community is both vital and ancestral, rooted in a profound commitment to communal service. This study reveals the existence of an ancestral model that explains the technical formation of these traditional midwives. Using an analytical-synthetic method and interviews with 20 Iyomaa’, the research identified a training process grounded in interdisciplinary knowledge, structured across five phases: ch’umilal (spiritual calling), foundational principles and values, intergenerational transmission of knowledge, mastery, and collective rights.

These phases facilitate the transfer, development, and continuous renewal of the Iyom’s practice. Together, they constitute a model based on community service and education, articulated through key components: Rukemal Naooj (curriculum), jaloneel (teacher-student relationship), rucholajil naooj (methodology), and Pajonem (evaluation).

Keywords: Iyom (midwife), Mayan worldview, learning theory, ancestral training.

Introducción

Existen prácticas ancestrales que no pueden ser erradicadas ni suplantadas fácilmente por nuevas, ya que la contribución social que ofrecen es esencial para la supervivencia humana. “Que los saberes ancestrales abarcan una gran variedad de conocimientos y técnicas que deben ser protegidos y promovidos; reconocidos y consolidados en beneficio de toda la humanidad y de las generaciones presentes y futuras” (Carranza, et al., 2021: 113). Una de las prácticas ancestrales que ha subsistido durante muchos años es la labor que realizan las Iyomaa’ cosmoginec obstetras mayas (comadronas); es incuestionable la importancia y rol que ha tenido durante la historia de la cultura Tz’utujil, pues ha contribuido significativamente al cuidado integral de las mujeres en las distintas etapas que implica el embarazo, desde el período pregestacional hasta 40 días después del nacimiento, como cuidadora, educadora y ayuda emocional; rol que practican en las comunidades que conforman los pueblos originarios y ancestrales en el territorio guatemalteco.

El Tz’utujil en la actualidad es una cultura vigente y viva, en que las Iyomaa’, siguen realizando y atendiendo a las mujeres embarazadas, en los municipios de Santiago Atitlán, San Pedro la Laguna, San Juan la Laguna y San Pablo la Laguna, se registran a 94 Iyomaa’ (Dato proporcionado según registros de los Centros de Salud de los municipios mencionados). Y “la importancia del rol de las abuelas comadronas como

guardianas de la vida y del Utz k'aslemal (el buen vivir), va de la mano y de acuerdo con los principios de la sabiduría ancestral” (Túm, 2024: 179).

El nacimiento de una Iyom es un evento trascendental en la cultura Tz'utujil, debido a que no cualquiera puede ejercer este rol, lleno de sabiduría y conocimiento. Si el trabajo de las Iyomaa' ha trascendido generaciones, vale la pena identificar el tipo de formación técnica que ha sido funcional para la subsistencia de esta labor, y la forma en que se trasladan o adquieren los conocimientos para la atención a las mujeres embarazadas.

La realización del estudio toma validez porque cada etapa se basa en el método científico. El enfoque metodológico es cualitativo, centrado en la fenomenología y la comprensión de una realidad dinámica y holística respecto a la formación técnica de las abuelas *Iyomaa'*. Se trata de una investigación descriptiva, sobre la formación técnica de las abuelas *Iyomaa'* en las vivencias, experiencias de vida y opiniones de cada una de ellas. Las técnicas aplicadas incluyen entrevistas a profundidad y sistematización de experiencias de vida. Los instrumentos utilizados fueron guías de entrevista semi estructuradas, dirigidas a 20 *Iyomaa'*, personas de honorabilidad y reconocimiento comunitario, por su papel en la atención a mujeres durante el proceso de gestación, parto y posparto. La determinación del número de informantes es con base a “Que los tamaños de muestra

comunes en estudios cualitativos para el tipo de estudio teoría fundamentada, entrevistas o personas bajo observación deben ser de 20 a 30 casos” (Hernández, 2014: 385). La determinación de las informantes fue al azar, porque se elaboró la base de datos y posteriormente se aplicó aleatoriedad con la herramienta de Ofimática Excel de Microsoft, por lo que todos los sujetos tuvieron la misma posibilidad de ser electas para ser informantes.

Fases de formación

a) Ch'umilal

La Iyom existe por el cumplimiento de ruu ch'umilal (misión de vida), rol fundamental en la sociedad. Para ejercer el rol de Iyom, se puede mediante el llamado, designio y elección.

El Llamado: las capacidades presentes en las *Iyomaa'* son reconocidas desde su nacimiento, a partir de señales que son interpretadas por otra *Iyom*. Con el transcurso del tiempo, dichas señales son aceptadas y fortalecidas mediante el acompañamiento de una comadrona con experiencia. Este llamado también puede revelarse a través de la guía de un *Ajq'ij*, o manifestarse mediante sueños, visiones, enfermedades o experiencias trascendentales.

En la medida que aceptan su condición de nacimiento, sueñan, tienen visiones, señales del cuerpo y objetos relacionados al trabajo, *pixab'* (consejos de otra *Iyom* de mayor

experiencia y edad), acompañamiento directo de una Iyom para aprender de ella, mediante la observación, sesiones de reflexión, la interacción y conexión con la naturaleza.

Para otras, el llamado y ejercer este rol o trabajo fue de manera espontánea por las circunstancias y necesidades que se presentaron en atender un parto de emergencia, previo a los sueños y visiones. Otras indicaron que lo descubrieron paso a paso al pasar de los años.

El Designio: La Iyom identifica a otra Iyom por nacimiento, y las nacidas en el *Nawal Kawoq*, según el calendario maya, (Barrios, 2004: 171), se considera que nacen con facultades y una habilidad específica, rol designado desde el nacimiento, que se desarrolla a través de un llamado. En este sentido, la consigna de las abuelas comadronas de los cuatro pueblos representados por Nim Alaxik refuerza esta visión: las Iyom nacen y no se hacen, pues la naturaleza les ha conferido capacidades, talentos y potencialidades únicas que las habilitan para desempeñarse en la sociedad. También hay quienes que por medio de señales en su edad adulta han logrado ser reconocidas por medio del trabajo que han realizado en las comunidades.

En ambos casos, los conocimientos ancestrales que poseen las Iyomaa' se originan en las profundidades de la sociedad desde tiempos inmemoriales. Son portadoras de saberes, experiencias y prácticas de vida que han sido

transmitidos de generación en generación. Sus fuentes de conocimiento abarcan tanto la experiencia cotidiana como procesos de reflexión y análisis introspectivo, mediante los cuales han desarrollado habilidades prácticas y precisas para velar por la salud de la mujer dentro de sus comunidades.

La elección personal y formación: ser Iyom es una decisión personal y voluntaria para ejercer el rol, en esta fase se puede indicar que es la elección de la vocación de servicio. Las Iyom dedican su tiempo al cuidado de las embarazadas, como expresa: *toj no sikitaji, pa q'ij o chaq'a, najt nakaj ni b'e* (cuando me vienen a llamar, sea de día o de noche, lejos o cerca, me voy) (Iyom de San Pablo La Laguna, abril 2024). El rol que ellas tienen en la sociedad se complementa con los roles como *aj b'ikool b'ak* (persona que atiende las necesidades fisioterapéuticas, conocidos de forma despectiva como "hueseros"), *aj q'ij* (persona que cuenta el tiempo) y *kunaneel* (persona con el rol de ser médico para el resto de las personas).

Se pudo establecer la existencia de un pensamiento pedagógico propio en el quehacer de las Iyomaa', conocidas en el idioma español como comadronas. En el contexto histórico social de los pueblos originarios, es un concepto único, ya que el proceso de traslado de los conocimientos se da a través de una pedagogía ancestral basada en principios y valores de la cosmovisión maya. Es la forma en la que trasladan y ejercen los saberes de *cosmoginecobstetras*.

Se pudo determinar que la fuente de conocimiento de las comadronas surge en el seno de la cultura y sociedad. En la actualidad ha habido una serie de descubrimientos en cuanto a la adquisición de los conocimientos, por lo tanto, se ha tomado en consideración la educación y pedagogía para identificar el modelo pedagógico que alberga la formación técnica de las *Iyomaa'*. Se pudo constatar que no existe un modelo pedagógico único que lo explica, por lo que se abre la posibilidad de estudiar un modelo de formación ancestral desde la cosmovisión Maya Tz'utujil, propia de la formación y que sustenta su labor y rol en la sociedad.

b) Principios del pensamiento maya en su formación

La formación técnica de la *Iyom* se basa desde la cosmovisión maya, la cosmovisión comprende que el ser humano no está por encima del resto, sino que forma parte de un todo. Su conciencia le permite reconocer esto, respetar y agradecer todo lo que le rodea, y protegerlo, pues todo posee vida. (CNB/MINEDUC, 2012, citan a Yac Noj, 2005). Comprender que forman parte de ese todo implica reconocer la igualdad entre los seres y asumir que el propósito de la existencia es vivir en armonía y equilibrio, contribuyendo cada uno con lo que le corresponde para el bien común. Del todo que forma su entorno, los conocimientos fluyen en el seno del pensamiento, sociedad, naturaleza y cosmo, formando un sentido integral, porque los conocimientos se relacionan con la Madre Naturaleza y el

cosmos, que da lugar a la existencia de un *Nawal* que rige su rol para la comprensión de las capacidades y fortalecimiento de la personalidad de cada individuo que forma parte del colectivo social.

Principios que rigen la formación técnica de las *Iyomaa'* son: A) *Rutz'aqat qak'aslem*:

es el cumplimiento de los trabajos de servicio comunitario que realizan y con ello se sienten plenas, recorren grandes distancias no importando las condiciones del tiempo y realizan las visitas cuantas veces sea necesario para la atención y seguimiento a las mujeres embarazadas. Para la nueva generación de *Iyom*, se observa que son las embarazadas las que llegan a buscar a la *Iyom* y atienden desde sus casas. B) *Kuqub'ab'al k'u'x*: el rol que desempeñan les da el sentido y estado de paz, producto de la ayuda y apoyo que brindan, y eso hace que alcancen la comprensión del sentido de responsabilidad. C) *Rupoqonal ruwach k'aslemal*: se desempeñan en la labor porque están conscientes que deben de proteger la vida, en eso está inmerso el valor de proteger todo, porque todo tiene vida. D) *Complementariedad*: indica que para subsistir, cada parte depende de la otra. Esto permite que las *Iyomaa'* se expresen al decir «nu yawa» (mi embarazada). Las *Iyomaa'* asumen la responsabilidad de proteger «ja kai' kaslemal» (dos vidas), la de la madre y la del nuevo ser. E) *Equilibrio y armonía*: el trabajo de la *Iyom* es articular las relaciones de la mujer embarazada con el nuevo ser que se está formando en su vientre, los familiares e instituciones, con la finalidad

de que todos estén armonizados. Vela por la justicia al luchar por los espacios que debe de tener su rol en la sociedad y la continuación de ello (Consejo Nacional de Educación Maya, 2005).

Los valores que se observaron en el desempeño del rol de las Iyomaa': como lo indican (Salazar y Telón, 1999), se encuentra: A) *Qach'umilal'*: de ch'umilal-estrella, lo que se traduce como misión en nuestra vida. El rol social que debe considerarse es aquel en el que cada persona, como miembro de la sociedad, se convierte en apoyo para los demás integrantes; de esta forma, surge un nuevo valor. B) *Moljriil*, (la comunitariedad) el apoyo mutuo y la cooperación, en otros aspectos prácticos de estas sociedades es el kaamon, también llamada convivencia y el logro de objetivos comunes. Desde un enfoque educativo, es una actividad cooperativa que marca la aportación del logro individual, para que la realización del grupo sea plena. Puede verse como el colectivismo, conocido mayormente como comunitario, es la disposición de un acto de voluntad y cumplimiento de su rol. C) El *Pixab'*- *Los consejos*: es la forma oral de trasladar el conocimiento intergeneracional, medio en que las prácticas pedagógicas y didácticas, logran subsistir en una sociedad que está luchando por dejar de ser clasista y discriminadora. D) *Xukulem*, actividad ceremonial de acción de gracias por los logros y cumplimiento de objetivos personales en un nivel más alto de ser y saber agradecer por todo. E) *Samaj* (trabajo), actividad propia

del ser humano para alcanzar a ser Winaq (persona) y la realización personal de que su existencia es útil. F) *Qas qatzij*, es el valor de cumplimiento de la palabra, que es el compromiso que adquieren y aceptan al atender el proceso de una mujer embarazada.

En este contexto, el ser humano es concebido como un ser *sentipensante*, cuya existencia íntegra de manera armónica el pensamiento y el sentimiento. Este proceso formativo se enmarca en principios comunitarios como la cooperación, el compartir, el respeto a la naturaleza y al universo, el cumplimiento de la palabra y la gratitud.

El ejercicio de este rol en la sociedad tiende a la ayuda humanitaria. Una consigna común entre todas ellas es *Maxin xib'ejta wi* (no tuve miedo) al atender el primer parto. Desde el primer momento que se les acerca una embarazada, ellas se comprometen a visitar y dar seguimiento hasta los 40 días después del alumbramiento.

No cuentan con equipos sofisticados. Como ellas lo expresan: *nuestras manos son nuestra herramienta de trabajo: neqamatz*. Este concepto se refiere a un masaje sin presión, únicamente hacer sentir que la mano rosa suavemente la piel. Es importante saber que este contacto físico no es cualquier masaje, uso del tacto para sentir condición óptima de vida, salud, ritmo cardíaco, posición del feto, salud mental y precondition para el parto, además que la Iyom habla con el feto *queremos que vengas bien y te estamos esperando*, (Iyom de San Juan La Laguna,

mayo 2025) tiene intención de generar conexión entre la madre, el hijo/a y la *Iyom*.

c) **Traslado intergeneracional de saberes (mentoría y acompañamiento)**

La formación técnica de las *Iyomaa'* es una expresión viva de su visión de vida y de su compromiso con la comunidad. Esta formación, basada en principios ancestrales y en el conocimiento tradicional, se desarrolla de manera continua y permanente, sin recurrir a títulos académicos ni a procesos de graduación formales. Es, por tanto, una formación para toda la vida, caracterizada por el traslado generacional de saberes y por la experiencia acumulada a lo largo del tiempo.

El conocimiento está en la oralidad, tradiciones y vivencias cotidianas, no se entrega en libros ni en aulas, sino a través de relatos, metáforas, símbolos, ceremonias, sueños, prácticas cotidianas. El aprendizaje ocurre en cuatro fases que abarca la observación directa y confidencia; inmersión; el *pixab'* y la autoformación. Es un proceso de formación que se enmarca dentro de un modelo ancestral desde la cosmovisión practicado por las *Iyomaa'* *tz'utujilaa*, la cual articula lo espiritual, lo natural y lo social en una sola visión de vida. Proceso que se da en los siguientes pasos.

Observación directa y confidencia: la observación es una de las principales fuentes de aprendizaje para las *Iyom*. El proceso que realizan las nuevas *Iyom*, es cuando la

abuela *Iyom* permite el acompañamiento de una nueva *Iyom* que tiene dos finalidades que la asista y de fortalecer las capacidades de observar, hacer silencio y no comentar a nadie lo que ve. La observación es más profunda, “Posee tipos de observación y de observador. Es la *jaloneel* (el relevo de la siguiente generación), la connotación es que es el primer paso para adquirir, descubrir, el conocimiento, los procesos se basan en la observación de la abuela a la madre y esa línea generacional de traslado de conocimiento preservó las costumbres de esta práctica” (Ávila, 2004: 16). Esto ocurre regularmente en la edad avanzada de la abuela *Iyom* porque es menester dejar el legado a una nueva *Iyom* joven que la reemplazará al momento en que ella ya no logre cumplir con su rol.

Las *Iyomaa'* llevan esta relación a otro nivel más profundo al expresar *Qa te'e*, Madre, lo que denota respeto “Cuanto más pensaba y consideraban sagradas todas las cosas de la tierra, más conocimientos espirituales tenía la gente” (Herrera Salazar, 2015: 236). Lo espiritual no es más que la expresión profunda de su cosmovisión en el ejercicio de su rol. Durante el proceso de interacción con la Madre Tierra, desarrollan su capacidad de *cosmoginecobstetras*.

Se establece una la relación de aprendizaje entre la *Iyom* y la naturaleza, que consiste en que la naturaleza es fuente de conocimiento para la formación: *me enviaron a buscar flores silvestres*. (*Iyom* de San Pedro la Laguna, mayo 2024). Es un paso para pedir permiso a la Madre Tierra porque el pensamiento maya

hace referencia que el ser humano es parte de la naturaleza, y su conexión es vista como un espacio para la sanación interna, espiritual, comunicación y conexión, esta relación simbiótica, las Iyom de mayor experiencia (80 años o más), se refieren a esto como Ruk'amal ruach'ulep atob'alil, concepto que indica que la fuerza proviene de las entrañas de la tierra y que servirá como apoyo emocional y autocontrol en circunstancias de extrema presión al momento de atender los partos. La búsqueda de las flores conlleva a más detalles, al caminar en las montañas se observa el proceso natural de la vida, desde las semillas, germinación, plantas pequeñas y grandes. Las diversas formas que toman las hojas, colores, olores, tamaños y la diversidad de diseño. El sonido de la naturaleza, los distintos sonidos que se emite con la interacción del viento, e incluso los que se considera que no tienen vida, como las piedras; en el concepto Maya todo tiene vida. Uno de los poetas mayas escribió "No es que las piedras sean mudas; sólo guardan silencio" (Ak'abal, 2025). La conexión con la naturaleza como parte de la formación, se observa una etapa de aprendizaje. La Iyom crea una reflexión ontológica con los entes: naturaleza, persona, pensamiento y energía, descubren su aprendizaje en leyes naturales, en su más simple expresión mediante la observación y reflexión. "El silencio, la escucha, la observación y el tejido son principios que son intencionales para alcanzar el sobia (hombre o mujer de buen corazón) y la palabra dulce" (Sol Villagómez, 2021:45). Estos principios han

sido pensados desde las rutas de educación que ancestralmente han practicado las comunidades de los pueblos originarios.

Prestar atención a los sueños. Soñé *que estaba atendiendo un parto, recibí al niño en mis manos, corté el cordón umbilical. Y cuando me llamaron para atender el primer parto, recordé y actué tal como me dijeron en mi sueño* (Iyom de San Pedro la Laguna, mayo 2024). Esta es una manera particular de la formación de las Iyomaa', pues existe un llamado singular para que puedan desempeñar esta labor, ya que "en la cosmovisión Maya los sueños son considerados como una forma en que se puede aprender" (Mosquera, 2022: 87). El sueño ha sido objeto de estudio desde el punto de vista de la ciencia médica. Sigmund Freud, sugirió la interpretación de los sueños desde el inconsciente, en el caso de las Iyomaa' se considera oportuno remarcar que los sueños si tienen relación intrínseca de sabiduría que se expresa mediante imágenes o representaciones, la historia de la sociedad y el inconsciente colectivo influye en el individuo, según lo planteado por Carl Gung.

Es preciso recalcar que los sueños se dan a raíz de que vienen elegidas en el momento de nacer, pues traen consigo una señal que es la forma que toma la membrana amniótica, que les cubre la cabeza y parte del rostro que las identifica y que sí y solo si las lleva a ejercer este rol; "No todas las mujeres pueden ejercer de Iyom, es necesario tener el don. Este se presenta a lo largo de un proceso que comienza en la niñez y continúa en la

adolescencia y finalmente concluye con la aceptación de la predestinación” (Mosquera, 2022: 87). En el contexto de Iyom, es el Ch’umilal k’aslemal, que es para:

Cumplir su misión y saber lo que ocurría en la vida privada de cada individuo, se atribuía a esos ancianos ser dueños de espíritus sobrenaturales llamados nahuales. Todavía es posible encontrar en distintas zonas del área Maya grupos diversos que, por razones de su especial condición de aislamiento geográfico y social, han logrado mantener con cierta vitalidad algunas de sus antiguas prácticas y creencias. El tiempo destruía los libros materialmente y destruía a su vez el entendimiento que sus curadores deberían de tener en su contenido al modificar su propia cultura. (Villa Rojas, 2009: 99).

Inmersión: la formación y educación de las personas desde la forma endógena. El conocimiento surge en que la persona está en un proceso continuo de aprendizaje práctico.

“Las pedagogías indígenas son el camino para la transmisión de la sabiduría ancestral derivada de la Ley de Derecho Propio, donde se desprenden saberes y prácticas en favor de la permanencia de los pueblos de manera transgeneracional” (Machuca Barbosa, 2024: 5, cita a Díaz). Así, también es trascendental hacer hincapié que el traslado de los saberes a las nuevas generaciones no se da por medio

de una educación formal, sino que persiste la educación extraescolar. Tal como se indica “Es lo que ocurre con el conocimiento «fuera de la escuela», el que se aprende en la familia, el trabajo, con los amigos, de manera incidental, en la vida cotidiana” (Rodríguez Illera, 2018: 262).

Villa hace referencia a los nawal, en la cosmovisión Maya se considera que el Chol q’ij, es el instrumento general, que se vuelve una regla general para designar Ruch’umilal, es decir la misión de vida. Hay 20 nawal según los días del calendario solar, están vinculados al quehacer de las comadronas desde el nacimiento, cada persona tiene un nivel energético que va desde 1 al 13; los nawal como representación del vínculo de las personas con el ecosistema, son fuentes de equilibrio de las acciones que fortalecen las habilidades “con el propósito de fortalecer los valores culturales mayas a través del conocimiento de los nawales su uso e interpretación y fundamentalmente como herramienta para el proceso de aprendizaje desde la propia cultura” (Choc, 2016: 2).

El destino tiene un rol determinante en la fuente de conocimiento de ellas, se describe como: “esta persona incluso podía transformarse en su nawal. Dicha fecha es aproximada, pues todavía en el siglo XVI, Fray Pedro Margil registró en Guatemala el concepto del nawal como el alter ego, mientras que en la obra de Francisco Fuentes y Guzmán de finales del siglo XVII ya aparece el cambio en la interpretación de los nawal como Cholq’ij.” (de White,

2015: 299, cita a López). El reconocimiento y la aceptación del destino permite que la persona tenga un rol específico a ejercer en la sociedad, la preparación de la persona se da mediante la práctica constante e interacción con los ancianos, que trasladan los aprendizajes mediante diálogos para que sean reflexionados y expresados en el servicio comunitario.

El nivel de compromiso de la Iyom es una parte fundamental de su felicidad, el cumplimiento del rol según su nacimiento. *Algo curioso ocurre cuando atendemos a mujeres embarazadas; al finalizar, se experimenta una profunda satisfacción, similar a saciar una sed intensa al beber un vaso de agua refrescante.* De lo anterior se identifican tres aspectos, utilidad del conocimiento; conocimiento para resolver los problemas socioeconómicos y aprenden porque les gusta estar al servicio de las mujeres embarazadas. La pedagogía se basa en principios y valores de la cosmovisión Maya, y la energía: todo funciona por medio de energía, la intuición que implica una conexión profunda con las emociones y experiencias, facilitando la comprensión de situaciones o sentimientos de un proceso consciente; leyes naturales astrales y la materia-energía-tiempo-espacio-movimiento. Lo anterior explica y da lugar a la formación de las Iyomaa' (comadronas), en la que se afianza aprender para la vida, el conocimiento debe ser útil y aprendo porque me gusta. Lo que explica el compromiso y la disposición sin importar las condiciones

climatológicas, geográficas y estatus social para atender a las mujeres embarazadas. *Es una educación con vida, para la vida y para toda la vida* (Aj Q'ij, septiembre 2024). Es un aprendizaje continuo. La producción de saber se entiende como el proceso mediante el cual se genera, organiza y acumula información con valor y relevancia para la comprensión de la realidad. Conocimiento que cumplen un objetivo de servicio que se adapta a las necesidades individuales de las mujeres y promoviendo resultados positivos para la salud materna y neonatal, también se explica de la siguiente manera “Llamado conocimiento ingenuo, directo es el modo de conocer, de forma superficial o aparente se adquiere contacto directo con las cosas o personas que nos rodean, es aquel que el hombre aprende del medio donde se desenvuelve, se transmiten de generación en generación” (Catun Maquin, 2014: 17). La formación de las Iyomaa' tiene formas únicas de desarrollarse.

Todos tienen su Nawal que puede ser. B'atz', E', Aj, I'x, Tzikin, Ajmaq, No'j, Tijax, Kawoq, Ajpu', Imox, Iq', Aq'ab'al, Kat, Kan, Keme, Kej, Q'anil, Toj, Tz'i', en el caso de las Iyom su Nawal es Kawoq. Se hace mención de las fuentes del conocimiento que las Iyomaa'. “Recibe buenas señales en el sueño y el cuerpo, fortalecen sus conocimientos y no toleran las injusticias” (Barrios, 2004: 179). Refiriéndose a la conexión de los nawales y los distintos roles que se imprime según el día de nacimiento como lo establece el siguiente estudio. En

este sentido, el Cholq'ij, el Cholab' y el Choltun constituyen sistemas calendáricos diseñados por la civilización maya con el propósito de impulsar el desarrollo de la ciencia y la tecnología en sus distintas ramas. Estos calendarios se transforman en un método de aprendizaje de carácter vivencial y experiencial, fundamentado en el principio pedagógico de aprender haciendo (Moloj Maya Tijob'el, 2012).

Pixab': sistema de traslado generacional de conocimiento, que abarca, conocimiento común, técnicas de masaje, uso del temascal, uso de plantas medicinales, lugar en donde se puede encontrar las plantas. Se basa en la oralidad de forma personal en sesiones. Que induce a la auto reflexión y auto aprendizaje. Cargo ejercido por las *Iyom* de mayor edad, experiencia e influencia en la comunidad.

Autoformación: en la formación de las *Iyomaa'* se da el autoaprendizaje para el fortalecimiento de sus habilidades y conocimiento; la construcción de su formación se basa en su experiencia de vida, las *Iyom* se auto asistieron para dar a luz a sus hijos, sin la ayuda de otras personas, circunstancias que le dio la oportunidad de conocer los procesos y etapas del embarazo, se sienten los cambios hormonales, psicológicos y físicos, entonces permite ser empática con las embarazadas. Al referirse al autoaprendizaje indican que “Tiene como base un proceso de autoformación cuyo objetivo es el de aprender a escuchar a nuestras comunidades indígenas originarias, creando un proceso de aprendizaje social y

colectivo de ida y vuelta, retroalimentándose mutuamente y fortaleciendo las identidades culturales” (Delgado B. & Escobar V., 2006: 11). La autoformación complementa el rol designado por nacimiento, vincula las relaciones con otros actores que cumplen un rol en la comunidad, con los *Aj q'ij, Kunanel, Sik'il almo, Ajkum*, de esta forma se consolidan los conocimientos que son propios de las raíces ancestrales.

La autoformación las lleva a buscar los espacios para afianzarse de conocimiento y actualizarse.

Esto afirma que las fuentes de conocimiento son diversas y que las *Iyom* han resguardado conocimientos generacionales, únicos y propios desde su concepción de la naturaleza, sociedad, pensamiento cosmogónico, educación que sienta las bases de la pedagogía ancestral, que ha formado *Iyomaa'* cuyo objeto es asistir a las mujeres embarazadas y a la sociedad en el área materno infantil.

d) Maestría

El dominio y perfeccionamiento de sus habilidades en cada proceso de embarazo que atienden suma a sus saberes y experiencias, esto hace que cada vez los diagnósticos son precisos y les permite obtener credibilidad.

La labor que realizan las *Iyomaa'* goza de reconocimiento comunitario, no solo por el rol esencial que desempeñan en la atención materno-infantil, sino también por la sabiduría y el conocimiento que encarnan. En el contexto social en el que

actúan, son respetadas como autoridades morales y espirituales, cuyo trabajo está intrínsecamente ligado a la salud, el bienestar y la armonía comunitaria.

Este tipo de conocimiento es el que está interiorizado en la comunidad, el respeto, la experiencia vivida y la conexión espiritual con la naturaleza y el cosmos, no es concebido como una relación jerárquica moderna basada en títulos académicos o autoridad institucional.

En la que se establece una relación personal y sagrada entre la abuela *Iyom* (mentora): no impone conocimiento, lo comparte para el bien común, como parte de un legado ancestral. Y la *jalonel* (aprendiz): es alguien que escucha, observa y aprende mediante la convivencia, el servicio y la experiencia.

e) Derechos colectivos

Puesto que se ha identificado la existencia de una pedagogía propia que se basa en la cosmovisión Maya para la subsistencia de prácticas que benefician a esta cultura. Los conocimientos están destinados a la persona y al servicio de la sociedad. Los frutos del trabajo de las *Iyomaa'* constituyen la primera línea de atención en salud materno-infantil a nivel nacional. Según la organización *Nim Alaxik*, hay 23,160 comadronas que trabajan y asisten específicamente a las mujeres embarazadas. Lo que imprime el carácter comunitario del rol de las *Iyomaa'*. Este valor permite asumir con sensibilidad, reciprocidad las responsabilidades y

compromisos dentro y para la comunidad. “Lo comunitario se extiende no solo a las personas sino también a todos los elementos naturales que comparten un territorio: animales, plantas y minerales” (Ministerio de Educación, 2024: 27).

La formación de las *Iyomaa'* es holística, porque conocen y aplican la medicina alternativa, el uso de las plantas medicinales, el temascal, el conteo de los días y características de los roles de *Aj Q'ij*, *Aj Kum*, *Aj Kunanel* y *B'ikol B'ak*, lo que marca una característica de la formación de las *Iyomaa'* es lo que escribe “el desarrollo de una educación en comunidad para transmitir el entendimiento integral de la vida humana y la unión social con la naturaleza y el cosmos de manera recíproca y complementaria” (Mamani Cussy, 2011: 197). La dimensión del rol que ejercen en el trabajo con las mujeres embarazadas se basa en dar *Pixab'*, una forma de acompañamiento en educar, escuchar, orientar, interpretar e intervenir. Es la forma holista generacional de trasladar el conocimiento de una generación a otra.

El rol de las *Iyomaa'* se revela con claridad cuando observamos no solo la práctica ancestral, sino también su respuesta a desafíos de salud contemporáneos. Estudios recientes en Guatemala muestran que las comadronas ya actúan en funciones especializadas: acompañan embarazos, detectan señales de alerta, brindan cuidados prenatales y parto (Maldonado, López & Barrios, 2022). Las investigaciones cualitativas evidencian que las comadronas integran saberes culturales y

prácticos propios, aplicando procedimientos que requieren observación, palpación e interpretación —por ejemplo, en el examen de la placenta o del cordón umbilical— para ofrecer cuidado integral en sus comunidades rurales. Estos aportes demuestran que su especialización no es meramente simbólica sino operativa, basada en competencias adquiridas, conocimientos ancestrales y validaciones contextuales.

Esta capacidad interpretativa las hace únicas; comprenden la significación que estos elementos tienen para la familia del recién nacido, expresada como *Ruuxe a wochoch*, un concepto que refleja la conexión profunda entre los hijos y los cimientos de la familia según la cosmovisión Tz’utujil. Desde esta perspectiva, las Iyom perciben el mundo a través de las estructuras internas de la cosmovisión heredada de sus ancestros, lo cual permite comprender las características singulares que se manifiestan en su rol.

En este contexto, el método de sistematización del conocimiento constituye una herramienta clave para enriquecer la reflexión sobre la práctica y los saberes ancestrales de las Iyom. Como propuesta pedagógica, la sistematización de experiencias permite organizar, teorizar y reorientar las prácticas educativas. “Se trata de una reflexión crítica y participativa sobre la experiencia vivida, construyendo las realidades de los actores protagónicos del proceso educativo en la cotidianidad y ofreciendo la posibilidad de transformar dicho proceso a partir de sus necesidades e

ideales” (Mera Rodríguez, 2019: 114). En el caso de las comadronas, la sistematización y teorización de sus experiencias de vida no solo abre espacios para nuevos estudios, sino que también evidencia cómo la dinámica de sus actividades en la comunidad refleja un compromiso constante, entendido como un valor que guía y sustenta su labor cotidiana.

Sin embargo, sufrieron de discriminación, por ser mujeres y mayas, menospreciadas por sus prácticas milenarias de atención a las mujeres embarazadas, como lo expresara la representante de las comadronas de Sololá, en la construcción de la Salud Integral, realizada en marzo 2024, en Panajachel, dijo: “No nos dejan ingresar al hospital para atender a nuestras pacientes, nos alejan de nuestras pacientes”. Para hacer valer sus derechos, dentro de las Políticas de Salud 2008-2012, artículo 2, se está implementando un modelo de atención y gestión integral, que garantice la continuidad de la atención, equitativa, descentralizada, con calidez, calidad, dignidad, humanismo y pertinencia cultural; así mismo, reconoce y fomenta el uso y práctica de la medicina tradicional y alternativa al grado de lograr su institucionalización.

La Ley de Dignificación de Comadronas, aprobado por el Congreso de la República de Guatemala, reconoce y valora el servicio de las comadronas como dadoras de vida en las comunidades a nivel nacional. Esta disposición se enmarca en la visión contemporánea de salud integral promovida por el Acuerdo para la Construcción

del Pacto de la Salud, mediante el cual el Gobierno de Guatemala busca integrar la medicina ancestral en el sistema de salud pública, reconociendo así la relevancia de los saberes tradicionales en la atención sanitaria y en el fortalecimiento de las políticas de bienestar comunitario.

El objetivo de la formación no es el éxito individual, sino el equilibrio entre el ser humano, la comunidad, la naturaleza y el cosmos. Enseña principios y valores de la cosmovisión propios de los pueblos originarios. Es una educación con vida, para ser útil para el servicio y conlleva la auto realización personal.

De los saberes y fuentes de conocimiento de las Iyomaa' se logra identificar un modelo de formación ancestral desde la cosmovisión Maya Tz'utujil. Se constituye como un hallazgo significativo de este estudio, ya que permite comprender cómo la educación tradicional de las Iyomaa' trasciende la mera instrucción técnica para convertirse en un proceso integral de formación de vida. Este modelo evidencia que la preparación de las comadronas no se centra en logros individuales ni en certificaciones formales.

Modelo de formación ancestral desde la cosmovisión maya tz'utujil

El modelo es una estructura teórica y formal que, sustentada en bases científicas e ideológicas, permite interpretar, estructurar

y adaptar la realidad educativa en función de una necesidad histórica específica. Abarca tanto los contenidos que se enseñan como el desarrollo integral del estudiante y las particularidades del quehacer docente (Ortiz Ocaña, 2013). Las Iyom basan su formación en cinco aspectos, servicio comunitario, educación comunitaria, Rukemal naoj (currículo), jaloneel (relación maestro-estudiante), rucholajil naoj (metodología) y Pajonem (evaluación).

El objetivo de la formación no es el éxito individual, sino el equilibrio entre el ser humano, la comunidad, la naturaleza y el cosmos. Enseña principios y valores de la cosmovisión propio de los pueblos originarios. Es una educación con vida, para ser útil para el servicio y conlleva la auto realización personal.

a) Servicio comunitario

El reconocimiento por el trabajo que realizan y reivindicar su acción histórica en la atención de mujeres embarazadas en Guatemala. Pero hará falta acciones similares que acrediten su rol y conocimientos vigentes en los pueblos originarios con una forma y procesos propios de formación. “El diálogo entre los pueblos y sus conocimientos es fundamental en su propuesta metodológica, dado que, ante las trampas del pensamiento universal, característico de la colonia” (Similox Salazar, 2022: 282). En ese mismo sentido “Es preciso la descolonización del pensamiento de la enseñanza-aprendizaje, porque el colonialismo no ha permitido el desarrollo y

crecimiento natural de la pedagogía ancestral desde la cosmogonía Maya, las políticas de reconocimiento como lo menciona” (Flores Osorio, 2014: 118). Son necesarias para garantizar que el conocimiento propio de los pueblos originarios pueda desarrollarse en igualdad de condiciones, libre de imposiciones epistemológicas externas.

Harán explícito que el respeto por los derechos humanos requiere el reconocimiento de los cambios de la sociedad actual, siendo esta más compleja, más diversa, con múltiples comunidades y diversos estilos de vida. Por ende, requiere el reconocimiento que el mundo de hoy no puede seguir basándose sólo en la propuesta del sujeto único, monolingüe y homogéneo, agente de un solo estilo de vida y de pensamiento restringido a la racionalidad moderna.

Los cuantificadores no clásicos, propios de la cosmovisión maya, las fuentes de aprendizaje tales como los sueños, señales, reflexión y contemplación en la naturaleza; los elementos diferenciales, aprendizaje colaborativo desde lo comunitario, autoformación, observación, principios, valores, incrustados en el pensamiento Maya, traslado de conocimiento generacional. Las *Iyomaa'* se rigen bajo los principios y valores, y las prácticas ancestrales vinculadas al *nawal* y *Cholq'ij*, los cuales constituyen las bases del modelo de formación ancestral desde la cosmovisión maya Tz'utujil. En este sentido, resulta pertinente recordar que “las teorías del aprendizaje son una construcción que explica y profetiza el cómo aprende el

ser humano basándose en la concepción de diversos teóricos” (Vega et al. 2019: 1). Este planteamiento permite comprender que la forma en que se interpreta la sociedad, la naturaleza y el cosmos, así como el papel que cada persona asume en esa realidad, responde a un proceso de construcción activa del saber: “construir su propio saber, se aprende construyendo la propia estructura cognitiva, el conocimiento se autoconstruye” (Vives Hurtado, 2016: 46).

Según relataron las *Iyomaa'*, hay quienes no supieron del don hasta en una edad adulta, el aprendizaje se dio de manera comunitaria; se puede indicar que es la interacción con abuelas comadronas experimentadas que actúan como mentoras y modelos a seguir. Esta mentoría ayuda a trasladar conocimientos prácticos, habilidades técnicas y conocimientos sobre el manejo de situaciones complejas durante el embarazo, el parto y el posparto. Para este modelo comunitario donde se aprende del otro, abarca un aprendizaje colaborativo o cooperativo, porque el conocimiento se crea a partir de las experiencias y se socializan como reflexiones de aprendizajes, en el contexto *tz'utujil jaqolqabey* que son las que abren y guían caminos de vida. Este concepto de vidas proviene de la utilidad y practicidad de los conocimientos que traslada la abuela *Iyom* a la nueva generación de *Iyomaa'*. “El traslado de saberes de una generación es “el conocimiento de la memoria ancestral” (Mosquera, 2022: 102). El rol de las que se están formando es el de

jaloneel cuyo significado es el relevo; son los nuevos que deben de ejercer el rol de servicio a las mujeres embarazadas y del nuevo ser que se está formando en su vientre. “De igual manera, el aprendizaje se sitúa como una práctica necesaria para formar a nuevos miembros competentes del grupo de pertenencia, por lo que el conocimiento no se disocia de la práctica” (Vázquez Sánchez, 2017: 15). La forma generacional de traslado de conocimiento ha permitido que las *Iyom* sean guardianas de vidas por medio de este modelo de formación basado en su forma de vida, prácticas, creencias y concepción del mundo.

b) Rukemal Naoj (Currículo): esta formación extraescolar con una estructura flexible de acuerdo con la edad, voluntad del estudiante, y contenido temático. La decisión se basa en la aceptación del rol para la vocación al servicio. Los saberes emanan de la sociedad y necesidades de la comunidad, el aprendizaje es colectivo y el traslado de conocimientos ancestrales, generacionales, oral, vivencial, experiencial, autoaprendizaje. Aprenden acompañando a una abuela *Iyom* de mayor edad, mediante la observación, reflexión, práctica y de servicio comunitario. No se establece bajo los parámetros formales de la educación, como planes de estudio estandarizados, niveles académicos o certificaciones institucionales

La labor de la *Iyomaa'* no se limita a la atención del parto. Ella cumple múltiples

roles en la comunidad. Sanadora: Utiliza plantas medicinales, masajes y rezos para aliviar enfermedades del cuerpo y del espíritu. Guía del nacimiento: acompaña física y espiritualmente a la mujer embarazada, asiste partos y orienta el cuidado del recién nacido. Intérprete de señales: puede leer sueños, interpretar señales del cuerpo y del entorno, y dar consejos espirituales. Consejera comunitaria: brinda *pixab'* (sabiduría y orientación) en momentos difíciles, especialmente a mujeres y familias y tejedora de equilibrio: conecta los ciclos de la vida con los del universo, actuando como mediadora entre lo visible y lo invisible. Los elementos que comprende la educación comunitaria son la siguientes:

- › **Ch'umilal:** el primer momento del «currículo» de una *Iyom* es la aceptación del llamado o destino según el *nawal*. Se considera que la mujer es elegida desde su nacimiento o recibe signos especiales durante su vida (sueños, visiones, enfermedades, señales físicas) que indican su vocación como *Iyomaa'*. Este llamado da inicio para su formación.
- › **Pixab':** es una formación por acompañamiento, autoformación y reflexiva, la formación técnica se realiza mediante la forma de traslado de metodología y conocimiento intergeneracional de manera personalizada. Que abarca aprendizaje mediante la observación y práctica junto a una *Iyom* experimentada

que traslada sus saberes a la nueva generación. La iniciación se da mediante la asignación de tareas simples, (acompañar, cuidar, recoger materiales, meditar, reflexionar) y gradualmente se le permite atender partos. Y la experiencia práctica o vivencial se combina con momentos rituales.

- 1) Contenido de la educación comunitaria:** Aunque no existe un documento formal, el *currículo* experiencial de las *Iyoma'* incluye aprendizajes en: uso de plantas medicinales: conocimiento detallado de hierbas, preparación de infusiones, baños y ungüentos, en las proporciones que son necesarias; rituales y ceremonias: ceremonias con fuego, invocaciones al Ajaw. Atención del embarazo, parto y posparto: conocimientos y saberes técnicos para atender a la madre y al bebé, sin instrumental moderno, pero con conocimiento corporal. Uso del Cholq'ij, el calendario maya, que guía cuándo, dónde y qué elementos utilizar en los distintos eventos que se presentan durante el embarazo, el parto y el postparto. Cabe señalar que no todas las *Iyomaa'* aplican este calendario; algunas basan sus decisiones en la experiencia adquirida y el conocimiento transmitido por generaciones. Servicio comunitario: valores fundamentales como el servicio, la humildad, el respeto, el

silencio, la reciprocidad y el amor por la vida, que orientan su práctica y fortalecen los lazos comunitarios.

- 2) Reconocimiento comunitario:** es una forma integral de evaluación y validación del rol, en la que el reconocimiento no se da con diplomas, sino por medio de la confianza de la comunidad. Al ser buscada para atender a las mujeres embarazadas la cual conlleva un grado de influencia y credenciales como principal papel o ser miembro del consejo de ancianos para la toma de decisiones en beneficio del bien común de la sociedad. Es buscada porque la efectividad de su servicio que brinda abarca la precisión de sus diagnósticos y el tratamiento. La validación que le da la sociedad es porque interpreta datos, procesa información, mediante sueños, signos y señales. Es respaldado por otras *Iyomaa'* y respetado por los *ajq'ij*.
- 3) Formación técnica continua y cíclica:** para las *Iyomaa'* la formación nunca termina, están en constante aprendizaje, mediante nuevas experiencias de servicio a las mujeres embarazadas; interpretación de sueños; apto para el *pixab'*. Y experta el reconocer los cambios del entorno espiritual o natural.
- c) Jalonel (relevo):** En cuanto a la relación maestro-estudiante, el rol de la *Iyom* se configura como formadora de vida.

Educa desde el *sentipensar*, desde el cuerpo y desde la cosmovisión. En este enfoque, la relación entre la abuela Iyom y la aprendiz se establece de manera personalizada, involucrando únicamente a ambas. La abuela Iyom asume el rol de *mentora*, portadora de los saberes ancestrales, y evalúa previamente si la nueva Iyom hará un uso adecuado y responsable del conocimiento. Este proceso constituye un traslado de saberes con un propósito: que la nueva Iyom es el jaloneel, (el relevo), debe preparar a una Iyom para que continúe el proceso de servicio. La relación entre ambas llega ser tan estrecha que comparten en el proceso emociones y empalman de tal manera que la formación es para la vida. La nueva Iyom, observa, escucha, reflexiona, cumple con las instrucciones de la abuela Iyom, de una forma experiencial e inmersión total.

d) Rucholajil naoj (metodología): la metodología que se logra establece de la práctica formativa de las Iyomaa', tiene los siguientes elementos:

1) **Base cosmogónica:** la formación inicia con el designio dicho por la Iyom que atendió el parto, o según indique su nawal de destino. La aceptación voluntaria de realizar el rol de Iyom, no importando la edad en la cual se inicia. La manifestación de esta vocación de servicio comunitario es mediante sueños reveladores, visiones, enfermedades, señales al encontrar o

recoger un instrumental reaccionado con el trabajo de partería. Este llamado no es negociable ni elegido racionalmente, es un compromiso de vida determinado por el *nawal* y vista desde la cosmovisión ancestral.

2) **Formación no escolarizada y vivencial:** este modelo de aprendizaje comunitario de acompañamiento, donde la mujer llamada aprende por sueños, observación, imitación, experienciadirectayprácticacontinua. Este modelo tiene las siguientes características: A) aprendizaje por reflexión y meditación: en los sueños que tiene como señal de su llamado. B) Aprendizaje mediante la observación directa: es acompañada por una comadrona experimentada en consultas, visitas domiciliarias y partos. Observa silenciosamente el trato, los rituales, el uso de plantas y la lectura del cuerpo y aspectos de ch'umilal de la mujer embarazada. C) practica progresiva: se le asignan pequeñas tareas como preparar infusiones, recolectar plantas, acomodar materiales rituales, dar masajes suaves. A medida que demuestra compromiso y vocación para el servicio comunitario. Con respeto y comprensión al proceso, se le permite participar de manera más activa, así como a las personas de la comunidad que acuden a ella en busca de asistencia y orientación. D) Pixab': enseñanza por medio del traslado de

saberes, técnicas, proceso de partos, de forma oral, consejos, la narrativa, metáforas y el relato de experiencias. Las enseñanzas y los aprendizajes no se escriben ni se sistematizan.

- › **Enseñanza comunitaria:** La formación técnica ocurre dentro del contexto social, natural y desde la cosmovisión maya. No hay un lugar específico para el aprendizaje se aprende en las casas, en la montaña, junto al fuego o en ceremonias, en los sueños, en el pixab', de esta manera tiene un enfoque comunitario. Tiene importancia el entorno natural; es parte activa del proceso: el clima, la luna, el canto de los pájaros o el comportamiento de los animales se consideran señales importantes. El reconocimiento, entendido como el título, es otorgado por la comunidad al validar el proceso formativo de la *Iyom*. Este título no solo certifica su conocimiento y habilidades, sino que también refleja la observación de su entrega, el respeto hacia quienes atiende, la ética en su práctica y la precisión en sus diagnósticos y tratamientos. Se constituye, por tanto, en un símbolo de confianza y legitimidad dentro de la comunidad, que reconoce públicamente su compromiso, dedicación y el cumplimiento del rol que le ha sido confiado.

- › **Rb'eyaal naoj basada en el holismo:** el conocimiento técnico

se vincula a las relaciones sociales, natural y desde la cosmovisión maya. Toda sanación requiere equilibrio, la armonización de los conocimientos se basa en los principios y valores de pensamiento ancestral. Las ceremonias enseñan a pedir permiso a los *Ajaw* y al cosmos para ejercer el rol de *Iyom*. Conocimiento del *Cholq'ij* para conocer los designios y lograr su correcta interpretación.

- › **Evaluación por desempeño:** La evaluación de las *Iyomaa'* se realiza de manera práctica y continua, centrada en la cantidad y calidad de los partos atendidos, resultado de la experiencia acumulada. No se emplean exámenes escritos ni certificaciones formales; el aprendizaje y la validación se desarrollan mediante la participación directa en partos reales, lo que constituye un proceso de inmersión en el conocimiento. Este enfoque es cosmogónico, ya que la práctica se guía por señales recibidas en sueños y por la influencia del *nawal* del destino, integrando la dimensión espiritual y cultural en la formación. La legitimidad del conocimiento adquirido se valida socialmente cuando la comunidad empieza a confiar en ella y recurre a sus servicios, consolidando su rol dentro del tejido social.
- › **Formación continua y cíclica:** la metodología es de aprendizaje y autoaprendizaje continuo, donde

cada experiencia suma un nuevo conocimiento. La *Iyom* nunca termina de formarse, porque cada parto es diferente, por lo que cada mujer embarazada requiere una atención única. Nada es estático en la sociedad, naturaleza y cosmos.

e) Pajonem (evaluación)

La evaluación es continua y en todo momento, porque el aprendizaje es continuo. ¿Cómo una mujer llega a saber si puede ejercer el rol de ser *Iyom*? Es mediante la validación y reconocimiento que la comunidad le da por sus capacidades y conocimiento por el buen desempeño y servicio que presta. El escrutinio social es lo que le permite a la *Iyom* posicionarse y escalar a los cargos de incidencia social, político y económico, ser parte integral en los consejos de ancianos. En los que conocen casos de la problemática social y deberán deliberar al respecto.

Conclusión

La coexistencia de un modelo de formación técnica extraescolar, practicada y vigente en el seno de los pueblos originarios, se reafirma de manera significativa en la praxis social mediante el rol de las *Iyomaa'* como primera línea de atención en salud materno-infantil. En Guatemala, se estima que existen más de 23,600 comadronas a nivel nacional, quienes desempeñan funciones esenciales en sus comunidades, garantizando cuidados culturales, preventivos y curativos durante el embarazo, el parto y el posparto. Para las

Iyomaa' mayas, su formación no se limita únicamente a la transmisión de técnicas prácticas; se fundamenta profundamente en los principios y valores de la cosmovisión maya, integrando saberes ancestrales, conocimientos sobre la naturaleza, la espiritualidad y la interconexión comunitaria, lo que permite un enfoque integral de la salud que trasciende la dimensión técnica y promueve el bienestar físico, emocional y social de las familias.

Se puede considerar que no existe un modelo educativo que pueda responder con contundencia a lo descrito en esta tesis, pues los existentes son limitados y fragmentados; ya que la formación de las comadronas va más allá de las filosofías contempladas en la pedagogía y andragogía tradicional y occidental, por esta razón se puede indicar que las *Iyomaa'* surgen a través de un modelo formativo propio, cosmogónico y holístico. Su fin es aprender para la vida, el conocimiento debe ser útil, se aprende porque gusta e implica vocación, dedicación, preparación y compromiso para el buen servicio. Es un modelo que educa con vida, para la vida y para toda la vida.

El traslado de los conocimientos es por medio de procesos orales, vivenciales, holísticos, y cosmogónicos, que difieren de la educación escolarizada basada en un currículo formal, estructurado.

Referencias

- Ak'abal, Humberto (2025). "Selección de poemas", *Litariedad*, No. 12: p. 1.
- Ávila, Rafael (2004). "La observación, una palabra para desbaratar y re-significar", *Guillermo de Ockham*, No. 6: Pp. 15-26.
- Barrios, Carlos (2004). *Cb-umilal Wuj Libro del destino*, Guatemala: Cholsamaj.
- Carranza Patiño, Helen Maria; Tubay Moreira, Máximo Fernando; Espinoza Briones, Henry Bolívar; Chang Muñoz, Walter Lenin (2021). «Saberes ancestrales: una revisión para fomentar el rescate y revalorización en las comunidades indígenas del Ecuador», *JOURNAL OF SCIENCE AND RESEARCH*, Vol. 6, No. 3: Pp. 112-128.
- Catun Maquin, Nery Arturo (2014). *Conocimientos de las comadronas tradicionales en la activación del plan de emergencia familiar y comunitario en embarazadas*. Guatemala: Universidad de San Carlos de Guatemala.
- Choc Coc, Ana María (2016). *El desconocimiento de los nawal afecta la práctica de los valores culturales maya q'eqchi' lo que incide en la identidad cultura*, Guatemala: Universidad San Carlos de Guatemala.
- Berger de White, M. (2016). *Medicina maya'ob' en Guatemala, Raxnaq'il Nuk'aslemal*, Guatemala: Asociación Ati't Ala'.
- Delgado B., Fredy y Escóbar V., César (2006). *Diálogo Intercultural e Intercientífico para el Fortalecimiento de los Pueblos Indígenas Originarios*, Cochabamba - Bolivia: AGRUCO.
- Flores Osorio, Jorge Mario (2014). *Repensar la psicología y lo comunitario en América Latina*, México: Universidad de Tijuana CUT.
- Hernández Sampieri, Roberto Herández (2014). *Metodología de la Investigación*, México: McGraw-Hill.
- Herrera Salazar, Gabriel (2015). *El pensamiento filosófico de los Mayas hasta antes de la invasión*. México: Instituto de investigaciones filosóficas.
- Machuca Barbosa, Adriana Elizabeth (2024). «La Pedagogía Ancestral. Fundamentos epistemológicos», *Educate con ciencia journal*, Volumen. 32 No. 2: Pp. 01-18.
- Mamani Cussy, Oblinda (2011). «La Educación Comunitaria: su incidencia en la escuela y comunidad» *Integra Educativa* Vol. IV / N° 2: Pp. 197-203.

- Mera Rodríguez, Ana (2019). «La sistematización de experiencias como método de investigación para la producción del conocimiento». *Rehuso*, 4(1), 113-123. <https://doi.org/10.33936/rehuso.v4i1.2143>
- Ministerio de Educación de Guatemala (2024). *Currículo Nacional Base Preprimaria*, Guatemala: DIGECUR.
- Mosquera Saravia, María Teresa (2022). *El empoderamiento de las comadronas*. Guatemala: Dirección General de Investigación, Instituto de Estudios Interétnicos y de los Pueblos Indígenas.
- Moloy Maya' Tijob'al (Asociación de Centros Educativos Mayas — ACEM). (2014). *Cultura Maya (identidad)*, CNB/MINEDUC.
- Ortiz Ocaña, Alexander (2013). «Modelos pedagógicos y teorías del aprendizaje». *Ediciones de la U*. No. 53. Pp. 1-119.
- Rodríguez Illera, José Luis (2018). «Educación informal, vida cotidiana». *Interuniversitaria*, Vol. 30: Pp. 259-272.
- Similox Salazar, Vitalino (2022). «Ciencia, filosofía y tecnología de los pueblos mayas: un paradigma de educación, que propicia la plenitud humana, la armonía con la naturaleza y el cosmos». *Revista educación superior y sociedad*, Vol 34, Nº.2, pp. 259-302.
- Sol Villagómez, María; Salinas Gisela; Granda, Sebastian; Czarny, Gabriela y Navia Cecilia (2021). *Repensando pedagogías y practicas interculturales en las Américas*, Ecuador: Abyayala.
- Túm Gregorio, Bertha (2024). «Las abuelas comadronas como guardianas de la vida y del utz k'aslemaal (el buen vivir)», *Revista Científica del Sistema de Estudios de Postgrado*, No. 7: Pp. 177-190.
- Vázquez Sánchez, Fermin Bernabé, (2017). *Lenguaje, actividades y enseñanza-aprendizaje comunitario entre los mayas ch'oles de La Esperanza, Chiapas, México*, IALNET, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Vega-Lugo, Noemi; Flores-Jiménez, Ruth; Flores-Jiménez, Ivette; Hurtado-Vega, Brenda & Rodríguez Martínez, José Sergio (2019). «Teorías del aprendizaje», *XIKUA*, No. 14 (2019): Pp. 51-53.
- Villa Rojas, Alfonso (2009). *Enfermedad, pecado y confesión en los grupos mayenses*, México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.
- Vives Hurtado, Martha Patricia (2016). «Modelos pedagógicos y reflexiones para las pedagogías del sur». *Redipe*, Vol. 5, Nº. 11: Pp. 40-55.

Aproximación a los procesos de movilidad humana del pueblo tz'utujil: Los casos de Santiago Atitlán y San Pedro la Laguna

Claudia Dary

Resumen

El presente artículo aborda las diferentes formas de movilidad humana experimentadas por el pueblo tz'utujil a lo largo de la historia. Se hace particular énfasis en las dos últimas décadas cuando acontece la migración hacia el extranjero tanto de manera irregular como aquella regularizada por el Estado bajo programas de trabajo temporal. También se describe el papel de las creencias y prácticas religiosas como soporte emocional y espiritual tanto para las personas que migran como para los parientes que permanecen en sus lugares de origen. Este trabajo analiza los casos de Santiago Atitlán y San Pedro la Laguna, y concluye que los tz'utujil son una de las comunidades sociolingüísticas de Guatemala con menores índices de migración internacional. Sin embargo, la tendencia desde hace cinco años es optar por la migración laboral estacional y regulada en la cual, tiene un protagonismo la población masculina pedrana.

Palabras clave: migración internacional, Santiago Atitlán, San Pedro la Laguna, religión, trabajo temporal

Abstract: This article examines the various forms of human mobility experienced by the Tz'utujil people throughout their history, with particular emphasis on the past two decades, during which international migration has occurred both irregularly and through state-regulated temporary labor programs. The study also explores the role of religious beliefs and practices as sources of emotional and spiritual support for both migrants and the relatives who remain in their communities of origin.

CLAUDIA DARY FUENTES, DOCTORA EN ANTROPOLOGÍA POR LA
UNIVERSIDAD ESTATAL DE NUEVA YORK (SUNY), INVESTIGADORA DEL
INSTITUTO DE ESTUDIOS INTERÉTNICOS Y DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS.

Cdaryfuentes130@gmail.com

FECHA DE RECEPCIÓN: 04 DE AGOSTO DE 2025

FECHA DE ACEPTACIÓN: 16 DE SEPTIEMBRE DE 2025

Focusing on the cases of Santiago Atitlán and San Pedro La Laguna, the article concludes that the Tz'utujil constitute one of Guatemala's sociolinguistic communities with the lowest rates of international migration. However, over the past five years, there has been a growing trend toward seasonal and regulated labor migration, in which male residents of San Pedro have played a prominent role.

Key words: international migration, Santiago Atitlán, San Pedro la Laguna, religion, temporary work.

Introducción

El presente artículo se enfoca en las dinámicas históricas de la movilidad humana en el territorio tz'utujil, particularmente en los pueblos de Santiago Atitlán y San Pedro la Laguna del departamento de Sololá. Aunque se carece de suficiente información acerca de la migración de los tz'utujil hacia el exterior; a nivel local se comenta que en el último decenio esta ha tendido a intensificarse, lo cual constituye un fenómeno social importante que debe ser documentado y analizado. Se aborda especialmente la tendencia más reciente que es la opción por el Programa de Trabajo Temporal en el Extranjero, el cual es dirigido por el Ministerio de Trabajo y Previsión Social (MINTRAB). También juegan un papel importante los intermediarios legales que trabajan directamente con empresas contratadoras de Estados Unidos

y Canadá. El artículo también identifica ciertas dinámicas religiosas que enmarcan el fenómeno migratorio.

En este trabajo sigo los lineamientos y definiciones de la Organización Internacional para las Migraciones (OIM) en torno a la movilidad humana como un término que designa a las distintas formas de movimiento de las personas y que ocurren, por motivos voluntarios o forzosos y, que pueden darse al interior de un país o bien entre uno o varios estados. La movilidad humana incluye los desplazamientos, la migración, la reunificación familiar y el turismo (Palacios, 2023; OIM, 2019). Resulta claro entonces, que el concepto de movilidad humana es mucho más amplio que el de migración e incluye además los movimientos poblacionales que se dan a raíz del cambio climático.

Para el caso del pueblo tz'utujil es importante tomar en consideración esta aproximación sobre la movilidad humana ya que el mismo ha experimentado desplazamientos que se han dado históricamente hacia distintas partes del mismo territorio indígena (que incluyen municipios de Sololá y de Suchitepéquez), varios destinos dentro del país; así como hacia el exterior. Asimismo, los tz'utujil fueron golpeados por el conflicto armado interno durante los años 1980 y más tarde, el huracán Stan (octubre de 2005) prácticamente sepultó a la comunidad de Panabaj (Santiago Atitlán).

Ambos eventos obligaron a traslados de población dentro del mismo territorio.¹

El artículo tiene tres objetivos: a) conocer las dinámicas históricas de la movilidad humana del pueblo tz'utujil; b) identificar los motivos que empujan a los atitecos y pedranos a migrar hacia el extranjero y bajo qué modalidades lo hacen y; c) aproximarse a la vinculación entre la adscripción religiosa y el fenómeno migratorio. Este trabajo es un subproducto del proyecto titulado *La diversidad religiosa y el crecimiento del protestantismo en Santiago Atitlán y San Pedro la Laguna* que el área de Estudios Sociopolíticos y de la Religión del IDEIPI ha estado desarrollando desde 2023.

Para el presente trabajo se privilegió la metodología mixta. Además de la etnografía, se entrevistó a residentes locales en ambos municipios, así como a actores involucrados con la migración temporal a Canadá y Estados Unidos. Asimismo, se conversó con personas adscritas a distintas iglesias y prácticas religiosas (evangélicos, católicos y practicantes de la espiritualidad maya). Con ellos se abordaron algunas de sus experiencias o las de sus parientes y conocidos que se han trasladado a otras partes del país, así como el extranjero.² Se tuvo la oportunidad de

encuestar a 126 estudiantes (65 hombres y 61 mujeres) de diversificado de tres institutos de Santiago Atitlán, con la finalidad de conocer su adscripción religiosa y el tema migratorio. El trabajo de campo se llevó a cabo por periodos concretos entre junio de 2023 a junio del 2025. En el proceso de la encuesta, así como en la interpretación y traducción del tz'utujil al español, se contó con la colaboración voluntaria del pedagogo Francisco Pop. Se le agradece infinitamente por su desinteresada colaboración. También se valora el apoyo de los tres directores de los institutos (INED, CEDUCA y LINSAs)³ que aprobaron participar en la encuesta. Se decidió respetar la identidad de los participantes entrevistados en esta investigación y por ello se identifican las citas de las entrevistas con letras y números.

Una mirada histórica al territorio y a la movilidad interna

En la época prehispánica el territorio tz'utujil era más extenso de lo que se conoce hoy en día; se extendía hacia el sur del lago de Atitlán, entre los ríos Coyolate y Nahualate, y abarcaba tierras de la llamada provincia de Suchitepéquez. Los tz'utujil que habitaban cerca del lago⁴ iban a la costa y boca costa

1 Este es el caso del barrio Chu'ul que “se disgregó del cantón Panul en el año 2005, después de la tormenta tropical Stan, cuando se reubicó en el área verde que se encontraba al Sur del mismo y Tzanchicham fue catalogado como cantón. Chuk Muk fue creada en el 2008 como resultado de la reubicación de la comunidad de Panabaj” (Prensa Libre, 2015; Consejo Municipal, 2020: 22).

2 Se aclara que este artículo no aborda la experiencia del retorno.

3 Instituto Nacional de Educación Diversificada, INED; Instituto de Educación Diversificada por Cooperativa, CEDUCA, Liceo Integral Santiaguito, LINSAs.

4 Orellana (1993) explica que se trataba de varios grupos de tz'utujiles que controlaban nichos ecológicos distintos: los tz'utujil del Altiplano habitantes en los alrededores del lago de Atitlán y los tz'utujil de la costa, cuyo centro era Malaj, un lugar cerca de Xetulul (el antiguo pueblo colonial de San Francisco Zapotitlán).

para a abastecerse de productos tales como iguanas, tortugas, caracoles, cacao, achiote, sal, miel, plumas de aves, animales de caza y frutas (zapotes, chicozapotes y otras); al mismo tiempo intercambiaban los productos que llevaban del Altiplano. Los k'iche', cuyo territorio abarcaba desde el altiplano occidental hasta Zapotitlán, codiciaban las riquezas de flora y fauna del territorio tz'utujil.⁵ Entonces, lo fueron conquistando para abarcar dichos territorios y disponer de los recursos mediante el tributo. Durante la época colonial y, hasta bien entrado el siglo XX, los tz'utujil seguían trasladándose hacia el sur de acuerdo con un patrón de movilidad histórica asociado con las épocas de cosecha y recolección (Orellana, 1993; Winkler, Chavajay y Monzón, 2013).

Los tz'utujiles han trabajado en diferentes lugares y en una variedad de actividades que han ido variando con el correr de los años y a medida que la población aumenta. Esta movilidad también responde a las presiones del mercado nacional e internacional y su demanda de productos agropecuarios (tintes naturales, café, banano, algodón, azúcar, hule y otros).

1.1 El trabajo en las fincas

A fines del siglo XIX los liberales introdujeron el café para la exportación en las tierras bajas de la bocacosta y emitieron leyes que

privatizaron las tierras comunales y los baldíos convirtiendo a una parte de la población local en trabajadora de las fincas (Castellanos C, 1985). Estas medias propiciaron el avance de las élites altenses sobre las tierras bajas. Fue así que unas 30 familias acapararon casi 1700 caballerías de tierra al servirse del mecanismo de denuncia y titulación (Winkler, *et. al.*, 2013: 67).

Hacia 1940 se implementaron procesos de modernización económica que beneficiaron a un sector privilegiado de la sociedad mientras que “la población indígena continuó con su lugar subalterno en la actividad agrícola, por lo que muchos siguieron siendo mozos de fincas. En Santiago Atitlán, por ejemplo, en la década de 1960, 79.2% de los pobladores en edad laboral eran agricultores o jornaleros agrícolas, 11.2% eran comerciantes y 9.6% se dedicaban a otras actividades” (Esquit, 2019: 83).

En la época de la dictadura del general Jorge Ubico Castañeda (1931-1944), muchos hombres tz'utujiles tuvieron que trasladarse hacia la capital para cumplir con el servicio militar. Según el antropólogo Benjamin D. Paul (1968), los pedranos fueron de los primeros en alistarse para el servicio militar; algunos jóvenes participaban en las maniobras militares del 30 de junio. En el servicio militar ellos eran alfabetizados y entraban en contacto con el mundo urbano y ladino. Esto generó cambios actitudinales

5 Winkler y Chavajay indican que “prácticamente la totalidad de la parte suroccidental del lago hasta las tierras bajas corresponde al dominio tz'utujil, mientras que la parte norte queda bajo mando kaqchikel, y la parte noroccidental bajo mando k'iche'” (2013: 61).

y culturales importantes ya que, a su regreso al pueblo estos muchachos habían cambiado, se decía que eran diferentes, orgullosos y que habían transformado su manera de vestir y de comportarse. Luego de su paso por los cuarteles, muchos hombres abandonaron el uso del pantalón tradicional tejido por el pantalón largo (Paul, 1968; Petrich, 2001).

Los pedranos se trasladaban por temporadas a San Pedro Cutzán⁶, una comunidad en la costa, cerca de Chicacao. Esta relación intrarregional ocurrió porque muchos de ellos cultivaban milpa en este lugar ya que habían comprado las tierras. Inicialmente se dirigían a la costa por temporadas para sembrar y cosechar, pero regresaban a San Pedro la Laguna. Desde 1940 muchos pedranos ya no volvieron al pueblo quedándose a vivir de manera permanente en las tierras bajas (Paul, 1968; Navichoc 2007).⁷

En el marco de la modernización económica que ocurrió en el contexto de la Revolución de octubre de 1944, el gobierno de Juan José Arévalo (1945-1951) buscó distintas vías para diversificar la economía y una de ellas descansó en el algodón (Guerra- Borges, 2006; González, 2015). El *Estudio sobre migraciones de Pueblos Indígenas y la necesidad de brindar*

asistencia con pertinencia cultural explica esta dinámica:

“El algodón tuvo un pico en la economía guatemalteca durante los años 1960 a 1979, por la gran demanda por parte de Estados Unidos y Japón. Durante la época de cosecha 135 mil campesinos del altiplano guatemalteco migraban a la costa sur para cortar el algodón, en su mayoría eran indígenas k’iche’s de todas las edades, desde niños hasta adultos de la tercera edad. Los cuales eran reclutados por contratistas y estos recibían una comisión” (CONAMIGUA, 2024 c: 17).

Además de los k’iche’, muchas personas del territorio tz’utujil se fueron a trabajar a las fincas de la costa sur para cosechar el algodón. Petrich (2001) recabó varios testimonios orales que refieren que los contratistas llegaban a San Pedro la Laguna para la fiesta patronal (a finales de junio), ofrecían a la gente dinero y lograban enganchar a los trabajadores. A partir del mes de julio la gente se iba en camiones hacia las fincas costeras en donde debían trabajar la tierra con el tractor, limpiar las zanjas, desherbar las matas de algodón y luego cosecharlo en varias etapas. El

6 En los documentos de la alcaldía de San Pedro Cutzán se afirma que “San Pedro la Laguna adquirió el terreno denominado Cutzán el 14 de abril de 1877, el cual le compró al Gobierno por un precio de 2,000 pesos al contado” (en Winkler, Chavajay y Monzón, 2013: 78).

7 Los autores consultados no indican las razones por las cuales los pedranos optaron por quedarse en la costa, podríamos suponer que ellos prefirieron estar cerca de sus tierras de cultivo. Paul refiere que había un intenso movimiento de tz’utujiles entre San Pedro Cutzán y Chicacao: “hacia este lugar principalmente están dirigidas las migraciones a corto plazo que hacen los pedranos para cultivar milpa en las tierras bajas, aunque los registros genealógicos que obtuvimos en 1941 muestran que son mucho más los pedranos que se han quedado para siempre en las tierras bajas que los que han regresado al lago de Atitlán” (Paul, 1968: 117).

trabajo era arduo y el calor insufrible. La gente vivía en galeras colectivas en donde solamente comían tortillas de maíz y frijol. El paludismo y las intoxicaciones por los insecticidas eran problemas muy comunes. Los trabajadores permanecían en estas fincas alrededor de un mes y algunos lograban ganar lo suficiente para comprar ropa para la familia y hasta una cuerda de terreno. Sin embargo, otros no ganaban nada porque se endeudaban con los vendedores de productos dentro de la finca, mientras que algunos perdían su dinero por el alcoholismo. Una de las consecuencias que tuvo este tipo de trabajo fue el analfabetismo o la precaria educación, ya que muchos jóvenes abandonaron la escuela para irse a las fincas.

Las fincas cafetaleras se ubican en tierras semi calurosas y húmedas. Algunos destinos de los tz'utujiles eran las llamadas San Rafael Pamaxán, Las Maravillas, Chinán, por citar apenas unos ejemplos. Para la cosecha del café; hasta un 50% de los varones de Santiago Atitlán trabajaban en este cultivo en las fincas por periodos de un mes al año o más. También por esta época solían arrendar tierras costeras para sus cultivos y esta situación contribuyó a que tuvieran contacto con pobladores de otros lugares, etnicidades y religiones (Douglas, 1968: 242). El arriendo de tierras en la costa, en parte, responde a las limitaciones topográficas alrededor de los pueblos de Santiago Atitlán y San Pedro la Laguna y a que estas tierras por lo general son de vocación forestal.

En los años 1960, lo que empujaba a los tz'utujil a buscar trabajo en las fincas algodonereras era la necesidad de contar con dinero en efectivo:

“Ante la creciente necesidad de dinero para sus compras, los pedranos se mueven ahora en grandes contingentes estacionales (unas 200 ó 300 personas al año) hacia las fincas de la costa para ganar un quetzal diario trabajando en los campos de algodón. Este es un nuevo hecho en el desarrollo de un pueblo cuyos habitantes no tenían antes necesidad de emplearse como trabajadores, excepto cuando se veían forzados a hacerlo como consecuencia de los opresivos mandamientos del régimen de Estrada Cabrera (o de la ley contra la vagancia del periodo de Ubico, la cual podría ser evadida por la mayoría de los pedranos). Muchos de estos viajan ahora a la costa para cultivar maíz destinado a su propio consumo, usando las tierras de las fincas a cambio de la producción de zacate que se destina al ganado de los finqueros” (Paul, 1968: 155).

Así pues, las movilizaciones de los tz'utujil hacia la costa han sido una constante histórica y responden a varios motivos: un patrón cultural e histórico de intercambio de productos entre varios nichos o corredores agro- ecológicos; a la situación de pobreza de un sector importante de la población que la empuja a engancharse como trabajador en las fincas y al comercio interregional. Asimismo, durante una parte del siglo XX el fenómeno refleja la reducción de las tierras disponibles para cultivar y el crecimiento demográfico. Un cofrade de Santiago Atitlán recordaba los recorridos que hacían sus abuelos en la costa:

“Nuestros abuelos antes, siempre se encargaban de ir a la boca costa, de llevar *cacaxtes* o cajas, a hacer sus ventas. Ellos llevaban de acá chiles, tomates, frijoles, maíz, *patín* y aguacates, todo lo iban a vender a la costa, pero no solo a la costa sino también a otros pueblos, pero lo más importante es que ellos cargaban eso día y noche en el mecapal, en sus *cacaxtes*, hay una conexión con los abuelos sabios que son abuelos como hablando del *Rilaj Mam* que es Maximón y otros abuelos que estuvieron aquí en Santiago; ellos doblan el camino, en vez de recorrer cuatro, seis, ocho horas un camino, ellos lo hacen en una hora, porque doblan el camino, o sea así empezaron los abuelos...” (SA-6).

Por su parte, un pastor de una iglesia pentecostal, narró las penurias que pasó en sus primeros años de vida cuando quedó huérfano de padre a los tres años de edad. Por un tiempo vivió con su abuela, quien no pudo enviarlo a la escuela. La situación de vida de esta persona lo obligó a trabajar en las fincas cafetaleras y algodonerías de la costa sur siendo apenas un adolescente y más tarde, lo hizo en el mercado capitalino de *La Terminal*. Este testimonio refleja también los cambios culturales y lingüísticos que los tz’utujiles han experimentado a raíz de su búsqueda de trabajo allende las fronteras de su territorio histórico:

“Yo me fui a las fincas a trabajar, por las noches venía a visitar a mi abuelita,

yo tenía en ese entonces como catorce o trece años, visitaba a mi abuelita de noche y regresaba a las tres de la mañana para llegar a la finca a trabajar.”(...)

“...de ahí fui a cortar algodón por Tiquisate. De ahí fui a la capital, allí trabajé mucho tiempo y fue donde empecé a aprender a hablar, porque yo no sabía hablar en español sino hasta cuando tenía catorce o quince años” (SA-16).

Este señor debió afrontar las consecuencias adversas de esa experiencia migratoria, debido a los vicios en que cayó, arrastrado por las adversidades y el abandono total de su familia. En uno de sus viajes itinerantes conoció a un hombre que lo invitó a una iglesia evangélica y fue allí cuando comenzó su proceso de conversión al tiempo que, poco a poco, logró estabilizarse económicamente y asentarse definitivamente en su natal Santiago Atitlán. Esta persona refiere que fue su trabajo ministerial el que le permitió dejar de movilizarse a otros lugares de Guatemala en busca de recursos para mantenerse. Con este caso, puede verse que la migración interna es fuente de transformaciones culturales, educativas y religiosas.

Es interesante hacer notar que los pintores tz’utujiles de Santiago Atitlán y de San Pedro la Laguna que surgieron, aproximadamente, en la segunda mitad del siglo XX dedicaron muchos de los temas de sus cuadros precisamente a representar escenas acerca de los oficios y ocupaciones en los cuales estaban inmersos. El corte del algodón en la costa y

del café en la bocacosta aparecen siempre en esas pinturas al óleo. No podría decirse que estos temas eran representados solamente para complacer el gusto extranjero, sino que realmente reflejaban facetas de la vida que impactaron a varias generaciones.

La Iglesia Católica, especialmente la Misión Oklahoma con el padre Stanley Francis Rother (padre *Apla's*) a la cabeza, inició algunos proyectos de desarrollo y clínicas en Santiago Atitlán a finales de los años 1960. Estos beneficiaron a varios pobladores enseñándoles destrezas que les permitieron de alguna manera su desarrollo local. Los religiosos querían retener a los atitecos en el pueblo para evitarles sufrimientos y mortandad que ocurría en las plantaciones (Ajtzip & Schlabach, 2025).

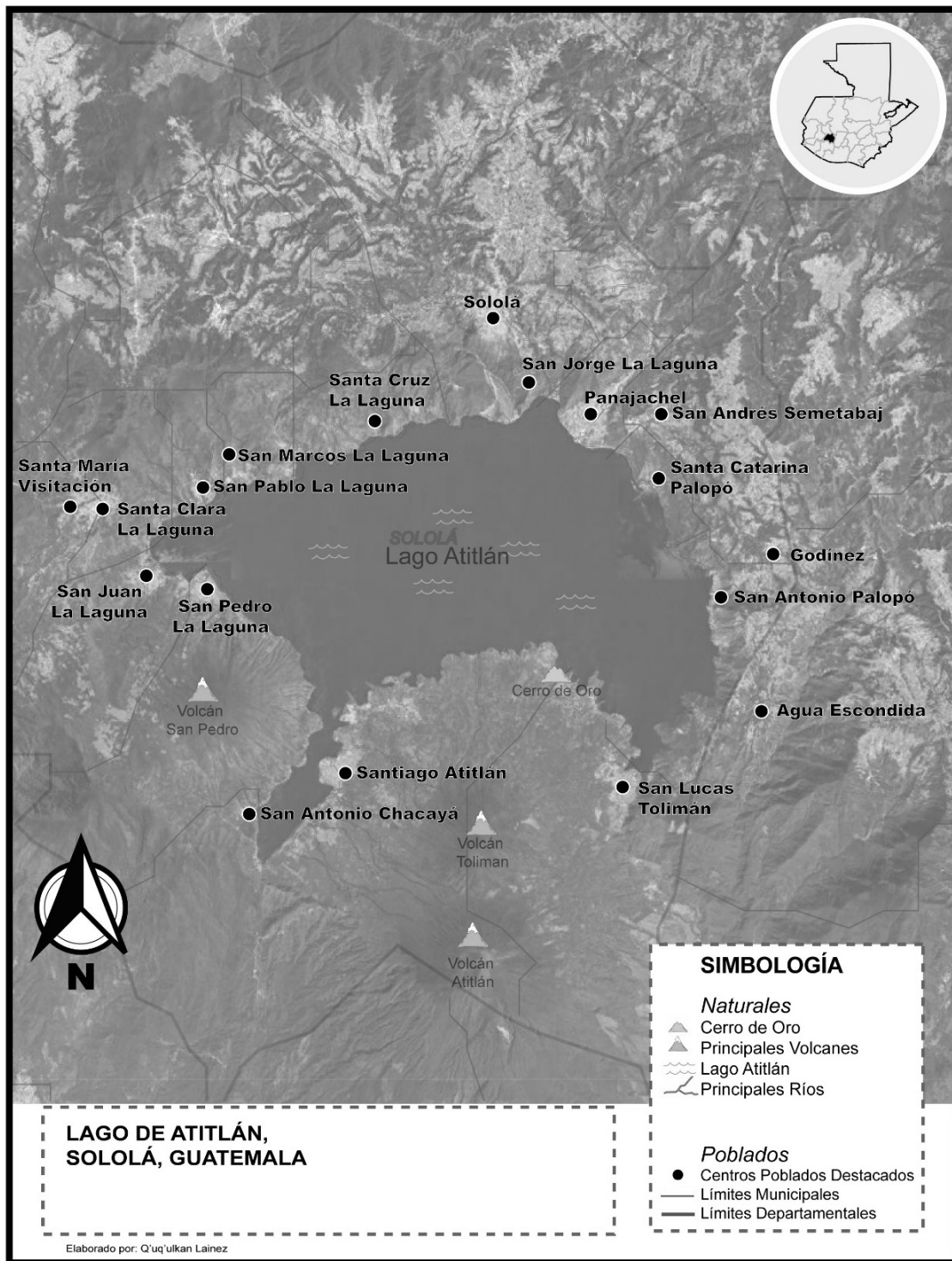
1.2 El trabajo en los centros urbanos

Desde los años 1950 y 1960, muchos atitecos y pedranos se trasladan a la capital para trabajar en ocupaciones diversas, como cargar bultos en el mercado de La Terminal o bien, para vender mercancías en distintos lugares hasta Petén. Los productos que llevaban eran particularmente aguacate, hojas de maxán, frutas diversas, pescado y mariscos. Tan importante fue la migración hacia la capital que se formó una Fraternidad Pedrana, con la finalidad de “ayudar a la gente joven recién llegada a conseguir trabajo y alojamiento”; era como una pequeña sociedad de ayuda mutua. La fraternidad tenía incluso “una reina que presentan cada año en la fiesta patronal

de San Pedro; además son ellos quienes organizan la competencia de ciclismo en estas celebraciones” (Petrich, 2001:5).

Los primeros maestros de educación primaria de Atitlán, así como los artesanos y artistas tz’utujil, particularmente los pintores y escultores, han sido otro contingente migratorio de índole temporal. Ellos comenzaron a salir de sus pueblos a finales de los años 1970 e inicio de los 1980, debido a la violencia, y también para vender sus cuadros o esculturas. Había una necesidad económica pero también aspiraciones artísticas de dar a conocer sus obras en salas de exposición guatemaltecas e internacionales. Estas exhibiciones fueron muy importantes para su realización personal y profesional (Johnston & Paul, 1994). También es cierto que durante el conflicto armado interno, los turistas dejaron de llegar a sus pueblos en esta época, y los artistas se vieron obligados a salir para colocar sus cuadros en galerías de arte y en tiendas de artesanías de la capital, de Panajachel y de Antigua Guatemala. Otros artistas, con más suerte, se dirigieron por temporadas a México o a los Estados Unidos para realizar sus exposiciones o para estudiar arte (Dary, 1988; Petrich, 2001). Un grupo reducido de tz’utujiles se trasladaron temporalmente a la capital para seguir estudios universitarios. Ha sido importante mencionar estos hechos ya que implicaron la movilidad temporal de un sector de tz’utujiles.

Mapa 1



Mapa 1. Lago de Atitlán y los pueblos circundantes

2. Demografía y ocupaciones de los tz'utujil

En el presente apartado se aborda el horizonte demográfico y ocupacional de la población de los dos municipios estudiados con la finalidad de comprender, por un lado, cuáles son las oportunidades que se abren para las personas y, por el otro, determinar las dinámicas precursoras de la emigración.

El departamento de Sololá está constituido por 19 municipios y su población es eminentemente indígena (96.5%) distribuida en tres comunidades sociolingüísticas, kaqchikel (39%), k'iche' (44%) y tz'utujil (16%).⁸ Esta última, a la cual se dedica el presente trabajo, representa el 2% de la población total del país (INE 2019, Consejo Departamental, 2023; CONAMIGUA 2024 c: 22).

A nivel departamental la población se concentra en el área urbana (62%) (INE, 2019). Esta tendencia de concentración poblacional en las cabeceras municipales ocurre también en Santiago Atitlán y San Pedro la Laguna. Según el último *XII Censo de Población y VII de Vivienda* (2018), Santiago Atitlán tenía 41,877 habitantes y un 70% de ellos residía en el área urbana.⁹ Las proyecciones poblacionales estimaron que

para 2025, habría en este municipio 48, 248 habitantes, lo cual lo convierte en uno de los cuatro más poblados del departamento de Sololá (INE, 2020 b). Es importante señalar que, a nivel local, se asegura que la población ha alcanzado ya los 50.000 habitantes.¹⁰

San Pedro la Laguna por su parte, tenía en el 2018, una población de 10,705 habitantes y una concentración urbana del 100% (INE, 2019). Por su parte, la municipalidad aseguró que en 2019 la población pedrana ascendía a 18,000 habitantes (Consejo Municipal de Desarrollo, 2019: 18). En ambos pueblos, la población tz'utujil supera el 95% (INE, 2019) y predomina la población de menos de 30 años de edad en más de un 50% (Consejo Municipal de Santiago Atitlán 2020:14).

La tendencia a nivel local es que la juventud se dedique cada vez más a los empleos en el sector urbano, particularmente el comercio y los servicios. Esta situación está acorde con los datos de la *Encuesta Nacional de Empleo e Ingresos* (ENEI), para 2022, la cual informa que “las actividades económicas predominantes en la Población Ocupada (PO) joven fueron el comercio con un 29.1%, seguida de la agricultura con un 25.6% y la industria manufacturera con un 15.9%” (INE, 2023: 28).

8 El idioma tz'utujil se habla en los siguientes municipios del departamento de Sololá: Santiago Atitlán, San Juan La Laguna, San Pablo La Laguna, San Pedro la Laguna, Santa María Visitación y San Lucas Tolimán (aquí también se habla el kaqchikel). En el departamento de Suchitepéquez hay población tz'utujil en Chicacao y San Miguel Panán, así como en áreas dispersas en las fincas.

9 Las cifras de la distribución poblacional urbano/rural para Santiago Atitlán varían según las fuentes: 70% de los atitecos reside en el área urbana según el Consejo Municipal (2020: 14) y, 91% según el INE. <https://censo2018.ine.gob.gt/graficas>

10 Es muy probable que la población supere la cifra indicada por el INE toda vez que en el 2017, el RENAP registró que había en el pueblo 49, 631 habitantes (Consejo Municipal, 2020: 13).

El sistema productivo de Santiago Atitlán genera poco empleo y un vasto segmento de economía informal, cuyos niveles de ingreso no favorecen el consumo, mucho menos el ahorro y la inversión. Algunos pobladores tienen trabajos agrícolas en la boca costa y otros, en alguna de las doce fincas¹¹ en jurisdicción del municipio. De acuerdo con el *Plan de Desarrollo Municipal y Ordenamiento Territorial del municipio de Santiago Atitlán*, el 45% de la población económicamente activa (PEA) se dedica a la agricultura en parcelas familiares. Se incluye en este porcentaje la silvicultura y la pesca. En un territorio en donde la vocación del suelo es eminentemente forestal, el café es el cultivo comercial más importante y está reconocido internacionalmente por su alta calidad. En el periodo 2018-2019 más de 2000 familias atitecas se dedicaron al cultivo del café. El maíz sigue siendo importante y al año se producen 90 mil quintales¹². Otros productos que generan ingresos para algunas familias son el *maxán* cuyas hojas sirven para envolver tamales, el banano y el tul, utilizado para hacer petates de distintos tamaños. Al comercio se dedica el 26% de la población y al sector de la industria manufacturera y textiles

un 15% de la población (Consejo Municipal del 2020: 27, 28 y 67).

La dinámica comercial del área urbana de Santiago Atitlán es quizás más fuerte que lo reportado por los datos oficiales.¹³ La oportunidad de hacer negocios aquí atrae a muchas personas del occidente y suroccidente del país. Por ejemplo, la compra de redes de aguacate y otros productos. Muchos atitecos se dedican al negocio de pescado y mariscos en el mercado de La Terminal. Algunos jóvenes atitecos abandonan los estudios para dedicarse al comercio. Cabe señalar que la cobertura de la educación al nivel de diversificado en este municipio es del 8.8% y la de secundaria es del 20.01% (Consejo Municipal, 2020: 77-78)

Hoy en día los oficios en ambos municipios se han ido transformando y existen otras actividades más rentables como ser empleado público o de comercios privado, conducir lanchas y *tuc tucs*, ser guía de turista, artista, cocinero, mesero, barista y otros de tipo profesional (Szabo, 2016). La albañilería también es una opción de trabajo para los hombres debido a las constantes ampliaciones que se necesitan en la infraestructura de hoteles y comedores (SPL-2). También es cierto que

11 Las fincas adscritas al municipio de Santiago Atitlán son San Isidro Chacayá, El Carmen Metzabal, Monte Quina, Monte de Oro, El Brote, El Rosario, La Armonía, Las Cascadas, La Provincia, El Recuerdo y Santa Amalia. Fuente: PDM, Santiago Atitlán, 2018-2032 (Consejo Municipal, 2020: 21).

12 Otros productos agrícolas importantes, aunque no al nivel del café, son producidos en Santiago Atitlán: banano, tuna, pitahaya, aguacate, jocote, guayaba y el durazno; también se producen algunas hortalizas como cebolla, remolacha, tomate, güisquil, ayote, brócoli, repollo y otros (Consejo Municipal, 2020).

13 La actividad comercial y los servicios se encuentran principalmente centralizados en los cantones Xechivoy, Tzanjuyú y Panaj. Preocupada por la situación ocupacional del pueblo, la Iglesia Evangélica Centroamericana Alfa y Omega de Santiago Atitlán realizó su propio estudio, encontrando que el 75% de la población se dedica al comercio. En, *100 años de Luz en Santiago Atitlán (1922-2022)*. Revista Conmemorativa publicada por la Iglesia.

existe el comercio de drogas diversas, en el cual están involucrados algunos residentes de ambos pueblos, pero también personas de otros departamentos y extranjeros (Julajuj, 2014; Solorzano, 2017; Rodríguez, 2025).

Aún y con toda esta diversificación, la oferta de trabajo en el caso de San Pedro la Laguna es insuficiente en función de la cantidad de jóvenes con necesidad. Así también hay que subrayar que muchas mujeres tienen dificultades para concluir la educación primaria. Gran parte de los trabajos son informales (más del 69.2%). El otro dilema es la falta de experiencia laboral de los jóvenes de ambos sexos y en el rango de edad entre los 15 y los 29 años. La cobertura educativa a nivel de diversificado es del 19% en este municipio.

Aunque la región del lago ha recibido turistas desde los años 1930 (Dary, 2000; Little, 2004; Sziabo 2016); podría decirse que en las últimas dos décadas la actividad se ha vuelto central para varios de los municipios del departamento de Sololá, principalmente Panajachel, San Pedro la Laguna, San Juan La Laguna y San Marcos La Laguna y Santiago Atitlán. Sin embargo, en el caso de este último, el turismo “no representa un sector importante en términos de los servicios asociados al mismo y de su volumen de producción y empleo” (Segeplan, 2012: 17). El escaso empleo en Santiago Atitlán se concentra alrededor del sector agrícola-artesanal y el comercio.

San Pedro la Laguna y Panajachel son los municipios que tiene los mayores y mejores servicios de hotelería, restaurantes y otros

atractivos para el turismo (clases de español, recorridos a caballo, saunas, jacuzzis y otros). En San Pedro varias personas que hicieron dinero con el cultivo del café ahora invierten en la industria hotelera, de restaurantes y en las flotas de lanchas para el transporte. La tendencia en este caso es a la diversificación de actividades económicas, apostando en varias direcciones para amortiguar los riesgos. Los pedranos son reconocidos por su talento en el desarrollo de distintos tipos de comercios y servicios que giran en torno al turismo. Sin embargo, hay que indicar que los extranjeros y ladinos poseen varios de los hoteles y restaurantes e incluso chalets a la orilla del lago. Existe una queja local acerca de que los terrenos con las mejores playas están en manos de extranjeros (Sziabo, 2016).

A pesar de que existen ciertas posibilidades ocupacionales y empleos para los jóvenes en ambos municipios aquí tratados, la oferta de trabajos no es suficiente, ni formal y los salarios no superan las expectativas. Además, algunas personas que tienen negocios se endeudan en la compra de insumos y mercadería y es por ello que buscan salir a trabajar a los Estados Unidos o Canadá para saldar sus apuros financieros. Un líder evangélico de Santiago Atitlán estima que existen fuentes de trabajo en su pueblo y no percibe que haya tanta necesidad de migrar al extranjero. En su opinión, “lo que tiene ahorcada a la gente son las deudas que contraen para agrandar sus negocios. Por eso se van” (a los Estados Unidos) (SA-4). En este caso, se observa que no son los atitecos pobres quienes migran

sino los que pueden pagar los Q150, 000 que cobra un traficante de personas.

Todos los pueblos alrededor del lago han atravesado por cambios económicos importantes. La información con que se cuenta a nivel nacional y por comunidades etnolingüísticas y su ocupación por rama

de actividad, arroja que si bien es cierto los tz’utujil siguen dedicándose a la agricultura lo hacen ahora en porcentajes menores que hace medio siglo (un 27.5%). En términos generales sus actividades económicas se están diversificando cada vez más y orientándose al comercio y a los servicios (véase tabla 1) (Us & Mendoza, 2021).

Tabla 1

Población ocupada de 15 años y más por rama de actividad y por etnicidad. Comparación de tres comunidades sociolingüísticas / en porcentajes

Comunidad etnolingüística	Agro	Industria	Construcción	Comercio	Transporte	Alojamiento y comida
Tz’utujil	27.5	19.3	5.3	21.2	4.3	2.3
K’iche’	27.0	19.0	6.3	24.1	2.9	2.2
Kaqchikel	31.8	16.3	8.6	17.2	3.1	2.6

Fuente: Us & Mendoza, 2021: anexos, 18.

3. La migración internacional

De acuerdo con el Instituto Nacional de Estadística (INE), “es importante destacar que la información sobre migración internacional no cuenta con registros administrativos confiables, constituyéndose en un insumo que genera dificultad en su estimación en el proceso metodológico de la conciliación demográfica departamental”. Asimismo, “las preguntas sobre emigración de los censos de población, no permiten cuantificar con precisión la población emigrante pero sí, nos permite identificar departamentos con menor y mayor grado de emigración internacional” (INE, 2020 a: 10)

La migración de la población tz’utujil hacia el exterior es relativamente reciente si se la compara con el proceso que han experimentado los indígenas de otros departamentos para los cuales existe mayor información, como por ejemplo los popt’i, q’anjob’al y chuj de Huehuetenango o los mam de San Marcos, Quetzaltenango y Huehuetenango (Camus, 2007; Piedrasanta, 2016; Caballeros, 2019). De acuerdo con el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), los municipios con un índice muy alto de Actividad Migratoria de Guatemala (IAMG) se ubican en los departamentos de Huehuetenango, Quetzaltenango, San Marcos y Chiquimula.



Los municipios de Sololá, por el contrario, se clasifican como los de IAMG muy baja (PNUD, 2024). En este sentido, llamó la atención que de los 126 jóvenes atitecos encuestados para este trabajo, solo 29 respondieron que tenían algún pariente residiendo en otro país.

La migración internacional entre los tz'utujil ocurre por dos vías: a través de los traficantes de personas, conocidos coloquialmente como *coyotes* y, por medio de los mecanismos legales establecidos, es decir, solicitando visas de trabajo en el Ministerio de Trabajo (en adelante MINTRAB) y/o con el apoyo de las instancias intermediarias que captan mano de obra estacional para empresas de Canadá y Estados Unidos.

3. 1. La migración irregular

De acuerdo con información oral recabada, se ha tenido noticia de grupos de hasta 15 personas que, en años anteriores, han viajado juntos hacia el Norte dirigidos por algún traficante que les cobra Q150 mil por viaje (SA-4). No se tiene certeza acerca de lo que ha motivado estos eventos migratorios irregulares¹⁴ al exterior, pero podría asumirse que siguen una tendencia identificada a nivel nacional y que apunta a la precariedad laboral, la informalidad y en otras dificultades

económicas (Diálogos, 2024). De acuerdo con CONAMIGUA (2024c: 42), lo que motiva a los indígenas a migrar son razones económicas, el desempleo y la superación personal. Asimismo, este Consejo identificó la violencia contra la mujer como un elemento relevante que se suma a estos factores (CONAMIGUA 2024 a). Algunas personas en Santiago Atitlán tienen la percepción de que no existe una necesidad apremiante de viajar al Norte porque hay muchas oportunidades de hacer negocios dentro y fuera del pueblo. Algunos líderes religiosos entrevistados creen que la gente migra al exterior motivada, ya sea por una actitud imitativa¹⁵ o bien, por la necesidad de saldar las deudas contraídas en sus negocios.

De acuerdo con la encuesta que realizamos con jóvenes atitecos, además de las entrevistas sostenidas en Santiago Atitlán y en San Pedro la Laguna; se sabe que los destinos de los tz'utujil que se van a los Estados Unidos son fundamentalmente los estados de Nueva York y Texas. En menor medida se mencionó también Orlando, Florida y lugares indeterminados de California; solamente una persona dijo que tenía un pariente en Italia. No se pudo identificar datos oficiales para confirmar estos lugares. Se escuchó el discurso completo de las “acciones de gracias”¹⁶ de las misas durante las fiestas patronales de ambos pueblos y los estados de destino que se mencionaban en las

14 Se entiende por migración irregular al “movimiento de personas que se produce al margen de las leyes, las normas o los acuerdos internacionales que rigen la entrada o la salida del país de origen, de tránsito o de destino.” (PNUD, 2024).

15 Un líder evangélico expresó que los jóvenes quieren irse a los Estados Unidos porque desean “estar a la moda y tener todo lo nuevo y moderno”

16 Se trata de rogativas o peticiones que, durante las misas, solicitan los parientes tz'utujiles por la intención de sus parientes migrantes o que tienen negocios locales, padecen enfermedades o cualquier otra necesidad.

plegarias eran siempre los indicados (Texas y Nueva York).

Para poder contar con una mejor idea de la cantidad de tz’ utujiles en el exterior, se consultaron los registros del MINEX sobre la atención consular a los migrantes en los EEUU por pertenencia lingüística. De acuerdo con esos registros, los tz’ utujil constituyen uno de los grupos sociolingüísticos que reportan las cifras más bajas en cuanto al número de personas atendidas en los consulados y no figuran en el mapa elaborado por el Ministerio.¹⁷

En el año 2023 el MINEX, a través de sus consulados en los Estados Unidos, atendió a

804 personas adscritas como tz’ utujiles, siendo hombres 556 y 248 mujeres. Como punto de comparación, la población k’iche’ atendida en el exterior, en ese mismo año fue de 88, 780 y la hablante de español de 996,329 (MINEX, 2024) (véase tabla 2).

Hay que señalar que de 2012 al 2020 el MINEX registró los datos de los migrantes atendidos desagregados por pueblos (maya, ladino, garífuna y xinka) y no por grupo sociolingüístico. A continuación, se presenta la información sobre la atención al grupo tz’ utujil, ya que fue a partir del 2021 que la información se comenzó a recabar según pertenencia sociolingüística.

Tabla 2

Consolidado de servicios consulares prestados a la población tz’ utujil en Estados Unidos, durante los años 2021, 2022 y 2023

Año	Hombre tz’ utujil	Mujer tz’ utujil	Sub-totales (población tz’ utujil atendida)	Total de personas guatemaltecas atendidas
2021	709	352	1,061	1,274,069
2022	467	303	770	1,561,079
2023	556	248	804	1,322,646

Fuente: elaboración propia a partir de los Informes actualizados de datos sociolingüísticos de la Dirección General de Asuntos Consulares y Migratorios (DIGRACOM), Ministerio de Relaciones Exteriores, Minex.¹⁸

De enero a mayo del 2024, el MINEX a través de sus oficinas consulares en EEUU, atendió a 245 personas tz’ utujiles.¹⁹

17 El *Mapa de Pertenencia Sociolingüística de Guatemaltecos, según población por circunscripción consular en los Estados Unidos de Norteamérica* elaborado por el Ministerio de Relaciones Exteriores (en adelante MINEX) en el 2024 no consigna a los tz’ utujil (CONAMIGUA, 2024 c: 37). El mapa refleja a los grupos sociolingüísticos con mayor cantidad de hablantes que habitan en determinados estados

18 https://www.minex.gob.gt/Listado_DocumentosUIP.aspx?ID=43&CODIGO=47&TIPO=UIP

19 Información enviada a la autora por el MINEX, a través de su oficina de información pública (10 de junio de 2024)



3.2. La migración por la vía del Programa de Movilidad Laboral

De acuerdo con Ernesto,²⁰ un atiteco de 29 años y maestro de educación primaria, la búsqueda de trabajo de los tz'utujil en Estados Unidos y Canadá por los mecanismos legales ha sido la tendencia desde 2019 a la fecha, tanto en Santiago Atitlán como en San Pedro la Laguna. Nos explica el profesor: “fíjese que la gente se va de dos a seis meses y se regresa”. Personalmente, él no lo ha intentado porque prefiere trabajar en Santiago Atitlán, pero tiene varios primos que se han ido al exterior bajo esta modalidad (SA-4).

Otras personas de San Pedro confirmaron lo dicho por Ernesto indicando que en los Estados Unidos y a Canadá sus coterráneos trabajan en la agricultura, en el empaque de frutas y verduras y de otros productos como mariscos. Se ha optado por el Programa de Movilidad Laboral gestionado por el MINTRAB desde 2019²¹ (Bolaños y Jumique, 2023). Este programa promueve la migración regular, ordenada, segura y circular. Existen también instituciones intermediarias de las empresas canadienses que contratan a los trabajadores en sus propios municipios de origen. En este segundo caso se tiene para el efecto una persona de la localidad como enlace, quien se encarga de reclutar a los trabajadores.

La cifra de migrantes guatemaltecos que eligieron algún país europeo para trabajar temporalmente es baja. En el periodo enero-agosto de 2023, se reportaron ocho personas quienes viajaron a Italia (Bolaños y Jumique, 2023). Tomando en cuenta los registros del MINTRAB, la población tz'utujil que ha optado por este Programa de Trabajo Temporal es reducida. Existe un subregistro por parte del Estado ya que no toma en cuenta a los migrantes temporales reclutados por los intermediarios locales. Una persona que trabaja como enlace informó que la cantidad de personas tz'utujiles que migran bajo esta modalidad es mucho más alta que la reportada por el Ministerio.

En la tabla 3 se presentan los datos consolidados por el Ministerio para el departamento de Sololá. En la misma puede leerse que los municipios de Sololá y San Pedro la Laguna son los que tienen más personas que se han acogido al Programa citado. Sin embargo, no se refleja realmente lo que está pasando con la población indígena que prefiere esta modalidad migratoria. Se indica en la tabla (inmediatamente abajo) que en seis años (de 2000 a 2025), 26 personas pedranas optaron por el programa gestionado por el Estado. Sin embargo, son más las personas enganchadas por una organización local (CANGUA)²², la cual ha reclutado en cuatro años a más de mil personas para ir a trabajar a Canadá.

20 Nombre ficticio.

21 Las visas que se otorgan son para trabajos agrícolas y no agrícolas. Guatemala y Estados Unidos mantienen acuerdos para el fomento del trabajo extendiendo permisos H-2A (agrícolas) y H-2B (no agrícolas).

22 CANGUA, equivale a Canadá-Guatemala.

Tabla 3

Personas del departamento de Sololá que se acogieron al Programa de Trabajo Temporal en el Extranjero (del Departamento de Movilidad Laboral del MINTRAB) en el periodo 2020 a mayo de 2025

País empleador	Municipio	2020	2021	2022	2023	2024	mayo 2025	Total general
Canadá	Nahualá				1			1
	San José Chacayá				1			1
	Santa Lucía Utatlán				2	1		3
	Sololá				2			2
Total Canadá					6	1		7
España	Concepción						2	2
	Nahualá						3	3
	San Juan La Laguna						2	2
	San Lucas Tolimán						2	2
	San Pablo La Laguna						1	1
	San Pedro la Laguna						10	10
	Santa María Visitación						1	1
	Santiago Atitlán						4	4
Sololá						4	4	
Total España							29	29
Estados Unidos	Nahualá				1			
	Panajachel	1		1	5	7	2	16
	San Andrés Semetabaj		1		2	6	2	11
	San Antonio Palopó			1	1	1		3
	San José Chacayá			1	1	1		3
	San Juan La Laguna		1		4	2	1	8
	San Lucas Tolimán		1	5	4	3	2	15
	San Pablo La Laguna					1	1	2
	San Pedro la Laguna			3	3	10	10	26
	Santa Catarina Palopó				2	2		4
	Santa Cruz La Laguna		1	1	3	5	2	12
	Santa Lucía Utatlán		1		2	2		5
	Santa María Visitación				1	1	2	4
	Santiago Atitlán		1		1	4	4	10
Sololá			2	14	13	5	34	
Total Estados Unidos		1	8	12	44	58	31	154
Italia	San Pedro la Laguna				1			1
Total Italia					1			1
Total general		1	8	12	51	59	60	191

Fuente: Con información del Área de Registro y Estadística del Departamento de Movilidad Laboral (MINTRAB), corte al 02 de junio de 2025.

Tal y como se explicó arriba, algunas empresas canadienses, prefieren contratar a los trabajadores a través de una o dos personas originarias y residentes en el mismo pueblo de procedencia de los migrantes. Lo que sucede en este caso es que inicialmente en el Ministerio no se le explicaba a los interesados los pormenores del trabajo a realizar y, una vez en Canadá, estaban inconformes y se quejaban de las condiciones laborales: *“dicen que es muy cansado, que muchas horas, que la escalera pesa mucho, que les duele la cintura”* (SPL-2). El Ministerio ha estado corrigiendo esta situación ya que en el presente año (2025), se ofreció mejor información y atención a las personas de Sololá que se fueron a trabajar al extranjero (SPL-6).

CANGUA es una iniciativa de empleo temporal que funciona con un coordinador tz’utujil de San Pedro la Laguna, quien se encarga de lanzar la convocatoria de trabajo vía las redes sociales. De esta manera se cita a las personas interesadas a una sesión informativa, tras la cual se identificará a los trabajadores que llenen los requisitos para desempeñar el trabajo y, por supuesto, para poder viajar y estar en el extranjero alrededor de dos o tres meses.

En la reunión informativa se les explica a las y los candidatos las características del trabajo (por ejemplo, la cosecha de cerezas), las habilidades y destrezas requeridas (fuerza física para cargar escaleras, llenar las cajas con fruta y trasladarlas a los contenedores; tener la capacidad de trabajar a la intemperie casi todo el día). Idealmente se espera que

el solicitante tenga experiencia de trabajo agrícola y buen estado de salud. Esto es importante para que la persona contratada sepa a qué se puede comprometer y lo que se le va a pedir en el país de destino. La información detallada y las explicaciones oportunas puede evitar malentendidos y quejas posteriores.

“Entonces como yo soy el encargado en San Pedro y ellos (los trabajadores temporales) son los que prometen ante mi persona, trabajar al cien por ciento, pues es mucho más fácil decirles, -‘mirá, lo que prometiste en San Pedro, lo que prometiste en Santiago, necesito que lo cumplas aquí en Canadá’ ” (SPLL-26).

Bajo esta dinámica, CANGUA envió a dos trabajadores en 2019 y a 100 en el 2020. Estos procedían de varios pueblos alrededor del lago de Atitlán. A pesar de las restricciones a la movilización impuestas por la pandemia del COVID 19, en ese año varios buses trasladaron a los migrantes temporales del departamento de Sololá hacia el Aeropuerto Internacional La Aurora (AILA) en donde tomaron un vuelo que los llevó directamente al distrito de Kelowna (estado de Columbia Británica, Canadá). A partir de allí no paró el movimiento: 100 personas en el 2020; 200 en el 2021, 350 en el 2022. En el 2023 salieron de la región del lago casi unas 470 personas (400 hombres y 70 mujeres). En este año, una serie de incendios afectó a Canadá provocando pérdidas en las plantaciones de uvas, cerezas y otros frutales; causando que los migrantes fueran devueltos a San Pedro antes de los tres

meses. En el 2024 varias heladas ocasionaron, nuevamente, la pérdida de las uvas y cerezas. Esto también tuvo consecuencias para los migrantes temporales ya que solo pudieron viajar 60 hombres y 20 mujeres (SPL-26). Es decir que entre el 2020 al 2024 CANGUA ha enviado al Canadá a 1202 personas (la mayoría de San Pedro la Laguna).

Las personas que van a trabajar a Kelowna, en julio y agosto de cada año, deben saber leer y escribir como único requisito educativo, “ni siquiera deben tener el sexto primaria”, informa el reclutador. Por el tipo de trabajo que realizan predominan los trabajadores hombres sobre las mujeres:

“Hay muchísimos más hombres que mujeres debido al tipo de trabajo porque nosotros vamos al corte de cereza, entonces no es por discriminación, ni por machista ni nada pero, por cuestión de fuerza física, es muy complicado para una mujer ir cargando una escalera de 40 libras para arriba y para abajo, o subirse a una escalera de tres metros cargando la canasta de 20 libras, es complicado. Está la oportunidad de poder llevarlas, pero lastimosamente no podrían obtener el resultado económico que ellas quisieran porque es por cosecha que se les paga, no es por día” (SPL-26).

Las mujeres son ubicadas en la tarea de empaque de las cerezas en donde se les paga por hora, mientras que a los hombres se les remunera según sea el peso de la fruta

cosechada. Los puestos de trabajo para mujeres son pocos, en comparación con los de los hombres.

Se entrevistó a una mujer pedrana de 40 años quien ha estado viajando a Canadá, cada año, desde el 2020 al 2023 para el empaque de las cerezas en jornadas de diez horas diarias. Para los años 2024 y 2025 ella optó por el Programa dirigido por el MINTRAB y trabaja en un pueblo de Oregon, Estados Unidos, en una empacadora de mariscos en donde gana US \$17.00 por hora. Este trabajo, en el cual ella es la única tz’utujil, le permite un trabajo por seis meses, en vez de los tres de estancia en Canadá (SPL-6).

La mayoría de los trabajadores temporales que van a Kelowna (Columbia Británica, Canadá) son originarios de los pueblos de la cuenca del lago de Atitlán, pero recientemente se han sumado personas de otros departamentos. En cuanto a la etnicidad de los trabajadores temporales, aproximadamente un 80 % son tz’utujiles (SPL-26). La persona reclutadora lo explica de la manera siguiente:

“Ahora ya tenemos mucha gente de San Juan, San Pablo, San Marcos, Santiago, uno que otro de Sololá, unos cuantos que vienen de Alta y Baja Verapaz, Escuintla, Jalapa, que por más que yo les insista que sean de la cuenca del lago por la única razón de la facilidad de poder venir a una reunión²³ cuando así se requiera

23 Las reuniones informativas se llevan a cabo en San Pedro la Laguna (Sololá).

o a una firma de contrato. Por más que se le diga, llegan (de otras partes del país), uno expone la necesidad pero uno es humano y entiende las necesidades de las personas que han hecho el esfuerzo de venir, de tan lejos, a las convocatorias” (SPL-26).

Se espera que idealmente un hombre pueda cosechar 20 canastas de cerezas al día. Los trabajadores más ágiles, logran sacar entre 50 y 70 cajas/día. El promedio de lo que un hombre puede recibir por temporada de trabajo está alrededor de \$40 o 50 mil. Los hombres que no pueden cosechar la cifra referida son trasladados a otras tareas con menores exigencias de fuerza física. Como ayudantes de los tractoristas ganan menos pero aún así se benefician económicamente:

“Allá les llaman canasteros, que no cortan: (ellos) solamente se encargan de acompañar a los que manejan el tractor y recogen toda la fruta debajo de las cerezas, entonces los ponemos allí con tal de que ellos puedan hacer el mínimo de pago al día, ¿no?, entonces a esos se les paga por hora normalmente” (SPL-26).

3.3. La inversión de las remesas

En 2023 las divisas enviadas por los migrantes guatemaltecos representaron el 20% del PIB (MINFIN, 25 de enero de 2024). De acuerdo con el BANGUAT, en 2024 Guatemala se posicionó como el segundo país latinoamericano en recibir los mayores ingresos del exterior después

de México. Un 44% de las remesas son destinadas al consumo, particularmente la adquisición de bienes y servicios para el hogar (Gamarro, 2025).

En el 2022 los departamentos de Guatemala y Quiché fueron los que recibieron mayor volumen de remesas. En el departamento de Sololá un 1.6 % de la población fue beneficiaria por las mismas; en comparación con el de San Marcos en donde 5.1 % de la población es receptora de ellas (OIM, 2023. 27). Se consultó a OIM acerca del desglose de remesas a nivel municipal para saber cómo se distribuyen en el departamento de Sololá, pero se informó que no se cuenta con esa información.

En el caso específico de los dos municipios que estamos analizando una de las principales inversiones de las remesas es en la construcción. Sin embargo, hay que aclarar que no toda construcción que se observa en Santiago Atitlán o en San Pedro es fruto del trabajo de los migrantes. Es más, varios de nuestros entrevistados lo atribuyen al fruto de los negocios locales particulares.

Algunos migrantes temporales que se acogieron al Programa de Movilidad Laboral amplían y mejoran sus viviendas construyendo habitaciones con materiales de mejor calidad. A la larga la consecuencia del proceso migratorio es una mejora en los servicios a nivel domiciliario, así también un alza en los materiales de construcción y sobre todo en la mano de obra ya que actualmente, al menos en San Pedro la Laguna, es difícil

encontrar un albañil que cobre menos de Q200.00 diarios. La construcción es la inversión más visible, sin embargo, según nuestra encuesta, también se gastan las remesas en servicios educativos (pago de matrículas, uniformes y útiles escolares) y en la salud. De los 126 estudiantes de diversificado encuestados en Santiago Atitlán solo el 7% reportó que se recibían remesas en su hogar y el rubro en donde más se invierten estas es en el de la salud (médicos y medicinas).

3.4. La práctica religiosa de los migrantes

Para la población católica de Santiago Atitlán como para los habitantes de otros poblados del sur del lago de Atitlán, incluyendo Chicacao (Suchitepéquez), Santiago Apóstol es el santo que ocupa un lugar central en sus peticiones de seguridad durante el trayecto de sus lugares de origen hasta Estados Unidos. Santiago El Mayor, no solo es el patrón de España, sino también de los viajeros y peregrinos latinoamericanos. Se le concibe también como un santo capaz de curar males sobre todo de índole espiritual.

En Santiago Atitlán, la imagen del santo patrón suele salir en procesión durante cuatro ocasiones al año: para la fiesta patronal el 25 de julio, para Navidad y Año Nuevo, la Semana Santa y para el Corpus Christi. Como en muchos lugares en donde

es venerado, Santiago Apóstol se presenta siempre montado sobre un caballo y llevando la bandera de España, que simboliza el triunfo sobre los moros (musulmanes) y las hazañas de la conquista de América. En Santiago Atitlán, este santo lleva la bandera de España y la de Guatemala. Sin embargo, recientemente se han introducido algunos cambios simbólicos interesantes. El periodista atiteco Diego Petzey refiere que en diciembre de 2022 a la bandera de España le acompañó, por primera vez, la de los Estados Unidos:

“Los cofrades tuvieron la idea, por primera vez, de colocarle una bandera de Estados Unidos a la imagen del santo, en homenaje a las personas migrantes que buscan llegar a ese país y a quienes ya residen allí” (Petzey, 2022).

La presencia de la bandera de los Estados Unidos en la procesión del Señor Santiago es un hecho reciente, y también se la incluyó en el 2024. Esto tiene varios significados: es un homenaje a los migrantes tz’utujiles que lograron llegar a este país, así como también es un agradecimiento al santo por haberlos protegido durante el trayecto (Petzey, 2022). Las personas que migran al Norte le ruegan al santo por su intercesión a lo largo de todo el año pero, principalmente el día 25 de julio²⁴. Esto fue algo que observé en 2023 y 2024, cuando la iglesia se llenó de devotos para la misa del medio día y se elevaron

24 Petzey (2022) entrevistó a varios de sus coterráneos quienes le informaron que “en los últimos meses del año pasado, casi en todas las misas había una o hasta tres intenciones que pedían protección a personas que emprenden un viaje hacia Estados Unidos o personas que estaban allá y pedían bienestar en sus trabajos”

plegarias por los cultivos del café, tul, maxán (hojas para envolver tamales) y banano; por la prosperidad en los negocios del tejido, las tiendas de abarrotes sin faltar las de los migrantes que ahora trabajan en Texas o Nueva York. Muchas personas de los pueblos de Suchitepéquez también estuvieron presentes en el templo católico de Santiago Atitlán, reunidos con idéntico fin. Peticiones similares se realizaron para Navidad del 2024, cuando nuevamente Santiago el Mayor exhibió la bandera de Estados Unidos.

Fotografía 2. Anda procesional del Señor Santiago Apóstol dentro de la Iglesia de Santiago Atitlán. Diciembre de 2024.



Fotografía de Francisco Pop.

Los evangélicos constituyen aproximadamente el 40% de la población en ambos municipios. Ellos y ellas también elevan oraciones por sus parientes migrantes, aunque algunos pastores entrevistados para este estudio creen que el fenómeno migratorio es secundario frente a otras necesidades del pueblo. Un pastor indicó que la mayoría de feligreses que deciden migrar al extranjero no le cuentan a él, como su líder espiritual, acerca de su determinación de marcharse. Sin embargo, ha recibido llamadas desde los EUA de algunas personas que eran miembros de su iglesia. En estas conversaciones el pastor se entera que las personas se fueron a los Estados Unidos para reunir dinero para cancelar sus deudas; también le llaman para pedirle consejos cristianos y para suplicarle que interceda frente a los agiotistas locales (atitecos) que le cobran demasiados intereses (SA-4).

No pudimos establecer la existencia de vínculos entre las iglesias pentecostales clásicas²⁵ de Santiago Atitlán y las de San Pedro la Laguna con las iglesias en Estados Unidos. Una persona indicó que lo más común es que las iglesias pentecostales estadounidenses apoyan al migrante con clases de inglés, orientaciones laborales y, principalmente, con hermandad espiritual.

La adscripción religiosa no es una información relevante para los reclutadores

25 Por iglesias pentecostales clásicas nos estamos refiriendo a aquellas como las Asambleas de dios (AD) y la Iglesia de Dios del Evangelio Completo (IDEC) que tienen presencia en Guatemala desde los años 1930. En ambas se cree en los dones del Espíritu Santo.

de los trabajadores temporales ni para las empresas. Sin embargo, de acuerdo con la experiencia de un reclutador, ha podido observar que el poco tiempo libre que tienen los migrantes, lo utilizan para ir de compras y abastecerse de lo necesario para su alimentación y aseo, mientras que otros aprovechan parte de un domingo para ir a un servicio religioso. También ha visto que otros realizan un culto de oración en la sala o recinto de la casa u hotel en donde están alojados reuniendo alrededor de 25 personas.

“Allá (en Kelowna) varias personas salían y pedían un taxi y me decían que iban a la iglesia, pero no le tendría ningún el dato de qué tanta gente iba, pero hay personas -dos creo- que han estado estudiando para ser pastores, pero que querían salir porque eso no les generaba dinero y también -en Canadá- reúnen a la gente en las salas que son grandes, y allí tenían grupos de 25 y allí oraban y les daban la predicación” (SPLL-26).

El otro asunto que vale la pena resaltar aquí es que existen varias iglesias neopentecostales llamadas de Jesucristo Palabra Miel en los Estados Unidos. Existe la Iglesia *Santiago Atitlán Palabra Miel* (en Long Island, Nueva York) y otra en Houston, Texas.

Una joven mestiza guatemalteca que vive en Clear Lake (Houston, Texas) desde los cinco

años de edad, se congrega en un ministerio de la iglesia Palabra Miel.²⁶ Ella asiste a los retiros religiosos anuales en Santiago Atitlán. Estos eventos reflejan los nexos transnacionales entre las iglesias (véase Odgers, 2014). Este peregrinaje evangélico a la iglesia Palabra Miel de Atitlán propicia también el turismo, ya que los correligionarios aprovechan su asistencia al retiro para quedarse unos días más en Santiago Atitlán, visitar sus atractivos, así como los de los pueblos vecinos.

Es interesante hacer notar, recordando la perspectiva sobre la movilidad humana que se adoptó desde al inicio del artículo, que en Santiago Atitlán confluyen personas de distintas nacionalidades que asisten a los retiros cristianos organizados por la Iglesia de Jesucristo Palabra Miel y que tienen lugar, al menos cuatro veces al año. Para estos retiros internacionales (de caballeros, damas, pastores y jóvenes), no solamente se llena el templo, sino también los hoteles, restaurantes y comercios; con lo cual puede observarse una circulación de personas, mercancías y recursos económicos propios de la globalización.

Finalmente, la iglesia Palabra Miel de Houston sirve como red de apoyo para los migrantes que llegan no solo de Santiago Atitlán sino de otros municipios de Sololá. Los hermanos de fe ya instalados en Houston extienden la mano a los recién llegados

26 La Iglesia de Jesucristo Palabra Miel surge de una división de la Iglesia ELIM dirigida originalmente por el Pastor Otoniel Ríos Paredes (+). En Santiago Atitlán la Iglesia Palabra Miel es la más grande en infraestructura así como en número de miembros (más de 7 mil); la mayor parte de ellos tz'utujiles, aunque los hay también de otras nacionalidades: estadounidenses, mexicanos, españoles, etc.

rentándoles habitaciones, llevándoles a conocer la ciudad, ayudándoles a encontrar un trabajo y clases de inglés.

Reflexiones finales

Históricamente los tz'utujil de Santiago Atitlán y San Pedro la Laguna se han vinculado con la boca costa y la costa sur del país, en donde tienen nexos económicos, culturales, familiares y religiosos. Durante la colonia, y particularmente el periodo independiente, sus tierras comunales se vieron reducidas y acaparadas por familias criollas que fueron beneficiadas por las disposiciones políticas, administrativas y jurídicas de los gobiernos liberales. Como consecuencia de esto, mucha gente indígena pasó a ser trabajadora de las fincas, aunque otros lograron comprar tierra y cultivarla para su sustento.

Debido a su posición geográfica cercana a uno de los lagos más bellos del mundo y rodeados por tres volcanes; los pueblos de Santiago Atitlán y San Pedro la Laguna constituyen un gran atractivo para el turismo nacional e internacional. Las destrezas artísticas, la variedad de productos artesanales y el emprendimiento comercial representan posibilidades económicas para algunos. A este panorama hay que agregar la diversidad religiosa y el crecimiento evangélico que conlleva una ética de trabajo particular. Aunque esto se traduce en una variedad de oficios y actividades, la mayor parte de trabajos son informales y los ingresos

se vuelven insuficientes para cubrir las necesidades de los hogares. Esta situación es la que motiva a las personas a migrar a otros países para poder elevar su calidad de vida.

La cantidad de trabajadores tz'utujiles que viajan a Estados Unidos y Canadá, a través de contratos directos con las empresas, va en aumento y parece ser una modalidad que actualmente se prefiere por encima de la vía irregular. En el actual contexto de endurecimiento de las políticas migratorias de la presidencia de Donald Trump, la opción por la migración, ordenada y segura se presenta como la elección más factible. No obstante, esta es una afirmación que ulteriores investigaciones podrían ahondar y comprobar.

1.5.Referencias

- Ajtzip, Juan y Schlabach, Gerald, ed. (2025). *Nos escuchó. Un testimonio maya sobre el beato Stanley 'Apla's' Rother*. Prólogo por Cardenal Álvaro Leonel Ramazzini. Guatemala: F& G Editores.
- BID (2024). "Tipos de migración: concepto y análisis en el contexto regional". En *La maleta abierta*. Unidad de Recuperado de: <https://blogs.iadb.org/migracion/es/concepto-y-desafios-de-los-diferentes-tipos-de-migracion/>
- Bolaños, Rosa M. y Jumique, Andrea (12 de agosto de 2023). "Más de 3,700 guatemaltecos han salido este año del país para trabajar temporalmente en el exterior mediante el Programa de Movilidad Laboral". En *Prensa Libre*. <https://www.prensalibre.com/economia/mas-de-3700-guatemaltecos-han-salido-este-ano-del-pais-para-trabajar-temporalmente-en-el-exterior-mediante-el-programa-de-movilidad-laboral/>
- Caballeros, Álvaro. (2019). Migración y retorno en Yalambojoch: relatos y experiencias desde la voz del pueblo. En, *Ciencias Sociales y Humanidades*, 6(2), 27–39. <https://doi.org/10.36829/63CHS.v6i2.813>
- Castellanos Cambranes, Julio (1985). *Café y campesinos en Guatemala, 1853-1897*. Guatemala: Editorial Universitaria, Colección Realidad Nuestra.
- Camus, Manuela, editora (2007). *Comunidades en movimiento: la migración internacional en el norte de Huebuetenango*. Guatemala: Instituto Centroamericano de Desarrollo y Estudios Sociales- INCEDES-Centro de Documentación de la Frontera Occidental de Guatemala -CEDFOG-. Antigua Guatemala: Editorial Junajpú.
- CONAMIGUA (2024 a). *Estudio en relación al impacto de las migraciones en las mujeres guatemaltecas: análisis del ciclo en el origen y el retorno para la formulación de una ruta de atención*. Guatemala: Consejo Nacional de Atención al Migrante de Guatemala.
- CONAMIGUA (2024 b). *Estudio relativo a los desafíos del Estado de Guatemala para el cumplimiento de los objetivos del pacto mundial para una migración segura, ordenada y regular*. Guatemala: Consejo Nacional de Atención al Migrante de Guatemala.
- CONAMIGUA (2024 c). *Estudio sobre migraciones de pueblos indígenas y la necesidad de brindar asistencia con pertinencia cultural*. Guatemala: Consejo Nacional de Atención al Migrante de Guatemala.
- Consejo Departamental de Desarrollo de Sololá (2023). *Plan de Desarrollo Departamental- PDD-2021-2023 Departamento de Sololá*. Guatemala: SEGEPLAN/ Consejo Departamental de Desarrollo.

- Consejo Municipal de Desarrollo (2019). *Plan de desarrollo municipal y ordenamiento territorial de San Pedro la Laguna, 2019-2023*. Guatemala: Consejo Municipal de Desarrollo del Municipio de San Pedro la Laguna, Sololá y Secretaría de Planificación y Programación de la Presidencia -SEGEPLAN-, Dirección de Planificación Territorial y Dirección de Ordenamiento Territorial.
- Consejo Municipal de Santiago Atitlán, Sololá (2020). *Plan de Desarrollo Municipal y Ordenamiento Territorial Municipio de Santiago Atitlán, Sololá, 2021-2032*. Guatemala: Municipalidad de Santiago Atitlán y Secretaría de Planificación y Programación de la Presidencia.
- Dary, Claudia (1988). Artesanías de Santiago Atitlán. En, *La Tradición Popular* 88. Guatemala: Universidad de San Carlos de Guatemala, Centro de Estudios Folklóricos.
- _____ (2000). Apreciación de la sociedad guatemalteca en cinco libros estadounidenses de viaje (1935-1950). En, *Anales de la Academia de Geografía e Historia de Guatemala* 75. Guatemala: Academia de Geografía e Historia.
- Diálogos (2024). *Cruzando fronteras: un estudio sobre las motivaciones para migrar en el área metropolitana y el altiplano occidental de Guatemala*. Resumen ejecutivo. Guatemala: Diálogos, USAID Y OIM.
- Douglas, William G. (1968). Santiago Atitlán. En, *Los pueblos del lago de Atitlán*. Guatemala: Tipografía Nacional. (Seminario de Integración Social Guatemalteca, Publicación No. 23). 229-276 pp.
- Esquit, Edgar (2019). *Comunidad y Estado durante la Revolución. Política Comunal Maya en la década de 1944-1954 en Guatemala*. Guatemala: Tujaal Ediciones.
- Gamarro, Urías (2025, enero 8). Remesas familiares en Guatemala cerraron el 2024 con nuevo récord histórico superando los US\$21 mil millones. En, *Prensa Libre*. Recuperado de: <https://www.prensalibre.com/economia/remesas-familiares-en-guatemala-cerraron-el-2024-con-nuevo-record-historico-superando-los-us21-mil-millones/>
- González, Ana L. (2015, mayo 32). Vida y muerte del algodón. En, *Prensa Libre*. Recuperado de: <https://www.prensalibre.com/revista-d/vida-y-muerte-del-algodon/>
- Guerra-Borges, Alfredo (2006). *Guatemala: 60 años de historia económica (1944-2004)*- Guatemala: Ediciones Armar
- INE (2019). *XII Censo Nacional de Población y VII de Vivienda*. Guatemala: Instituto Nacional de Estadística. Guatemala: Autor.
- INE (2020 a). *Metodología de las Estimaciones y Proyecciones de Población Departamental y Municipal*. Guatemala: autor.

- INE (2020 b). *Proyecciones Municipales. Actualización 2020*. Recuperado de: <https://www.ine.gob.gt/proyecciones/>
- INE (2023). *Compendio estadístico con enfoque de juventud*. Guatemala: Unidad de Género del Instituto Nacional de Estadística.
- Johnston, Joseph & Paul, Benjamin D. (1994). *Abajo del Volcán. The Maya Artist of San Pedro la Laguna*. Saint Joseph, Michigan: the Krasl Art Center, Arte Maya Tz'utujil.
- Julajuj, Ángel (2014, febrero 14). PNC y MP decomisa droga y captura a cuatro en San Pedro la Laguna. En, *Prensa Libre*. Recuperado de: <https://www.prensalibre.com/guatemala/droga-san-pedro-la-laguna-solola-hoteles-narcomenudeo-0-1084691757/>
- Little, Walter. E. (2004). Performing Tourism: Maya Women's Strategies. *Signs*, 29(2), 528–533. <https://doi.org/10.1086/378105>
- López, Déborah (2024). Remesas en Guatemala: ¿Qué departamentos se benefician más del envío de dinero desde el exterior? En, *Prensa Libre*. <https://www.prensalibre.com/economia/remesas-en-guatemala-que-departamentos-se-benefician-mas-del-envio-de-dinero-desde-el-exterior/>
- MINFIN (2024, enero 25). “2023 cierra con cifras récord en envío de remesas al país”. Recuperado de: <https://saladeprensa.minfin.gob.gt/2023-cierra-con-cifras-record-en-envio-de-remesas-al-pais/>
- MINEX (2024). Atención consular a la población indígena, según comunidad sociolingüística obtenida por medio del la Ley de Acceso a la Información Pública.
- Navichoc S., Pedro (2007). *Historia de San Pedro la Laguna, Sololá*. Guatemala: Universidad de San Carlos, Facultad de Humanidades, Escuela de Estudios de Posgrado (Tesis para optar al grado de Maestro en Docencia Universitaria).
- Odgers, Olga. (2014). Migración y cambio religioso en México: perspectivas de análisis y agenda de investigación. En, *Cultura y Religión VIII* (1). 151-167 pp.
- Orellana, Sandra (1993). Estrategias k'iche's de conquista en la costa sur de Guatemala, 1375-1524. En, *Mesoamérica* 14(35). 27-38 pp.
- Organización Internacional para las Migraciones (OIM). (2019). *Derecho Internacional sobre Migración 34. Glosario de la OIM sobre Migración*. Recuperado de: <https://publications.iom.int/books/derecho-internacional-sobre-migracion-ndeg34-glosario-de-la-oim-sobre-migracion>
- ____ (2023). *Encuesta sobre migración internacional de personas guatemaltecas en el exterior y remesas 2022*. Guatemala: autor.

- Palacios R., Tessa (2003). *Kit de herramientas periodísticas. Cubrir historias de refugio y migración con nuevos enfoques* - ENPOVE 2022. Lima: Instituto de Democracia y Derechos Humanos de la Pontificia Universidad Católica del Perú. <https://idehpucp.pucp.edu.pe/publicaciones/kit-de-herramientas-periodisticas-cubrir-historias-de-refugio-y-migracion-con-nuevos-enfoques/>
- Paul, Benjamin D. (1968). San Pedro la Laguna. En, *Los pueblos del lago de Atitlán*. Guatemala: Tipografía Nacional. (Seminario de Integración Social Guatemalteca, Publicación 23). 93-158 pp.
- Paul, Benjamin D. (1992). *Coffee production and its socio-economic effects in San Pedro la Laguna, Guatemala*. Los Ángeles, California.
- Petrich, Perla (2001). Los emigrantes económicos del Lago Atitlán, En, *Les Cahiers ALHIM*. Recuperado de: <https://journals.openedition.org/alhim/601#tocto2n6>
- _____. (2004). “Identidades de los Pueblos del Lago de Atitlán, Guatemala”. En, *Cahiers ALHIM* 10. Université de Paris 8.
- Petzey, Diego (2023, 4 de enero). Sololá: procesión de Santiago Apóstol rinde homenaje a migrantes Tz’utujil. En: *Prensa Comunitaria*. Recuperado de: <https://prensacomunitaria.org/2023/01/solola-procesion-de-santiago-apostol-rinde-homenaje-a-migrantes-tzutujil/>
- Piedrasanta H., Ruth (2016). Migraciones, remesas y transformaciones en el espacio doméstico y el hábitat de comunidades indígenas en los Cuchumatanes, Huehuetenango, Guatemala. En, *Ciencias Sociales y Humanidades* 3 (1). 35-45 pp.
- Prensa Libre (2015, junio 9). Tormenta Stan borra Panabaj. En, *Prensa Libre*. Recuperado de: <https://www.prensalibre.com/hemeroteca/>
- Rodríguez, Lincy (2025, marzo 20). Operativos en Sololá dejan ocho capturados y más de 95 mil quetzales incautados por narcomenudeo. En, *Agencia Guatemalteca de Noticias*. Recuperado de: <https://agn.gt/operativos-en-solola-dejan-ochocapturados-y-mas-de-95-mil-quetzales-incautados-por-narcomenudeo/>
- SEGEPLAN-Municipalidad de Santiago Atitlán –Consejo de Desarrollo Departamental (2012). *Plan de Desarrollo del Municipio de Santiago Atitlán con Enfoque Territorial, Género y Pertinencia Cultural 2012-2023*. Santiago Atitlán, Sololá: Autor.
- PNUD (2022). Movilidad Humana desde la perspectiva territorial. En, *Informe Nacional de Desarrollo Humano. Desafíos y oportunidades para Guatemala: hacia una agenda de futuro. La celeridad del cambio, una mirada territorial del desarrollo humano 2002 – 2019*. Guatemala: autor

- _____ (2024). *Índice de Actividad Migratoria de Guatemala (IAMG). Aportes para la focalización e implementación territorial de políticas públicas*. Guatemala: autor.
- Solórzano, Sara (2017, Julio 31). Capturan a 3 en San Pedro la Laguna con droga y efectivo. En, *Diario de Centroamérica*. Recuperado de: <https://dca.gob.gt/noticias-guatemala-diario-centro-america/capturan-a-3-en-san-pedro-la-laguna-con-droga-y-efectivo/>
- Szabo, Adriana M. (2016). *Community Development and Tourism in San Pedro la Laguna, Guatemala*. Raleigh, North Carolina; North Carolina State University (Master of Arts thesis).
- Tally, Engel & Chavajay, Josué (2007). Multiplicidad y antagonismo en torno a la mayanización en San Pedro la Laguna. En, *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*. Volumen 2: Los estudios de caso. Santiago Bastos y Aura Cumes, coordinadores. Guatemala: FLACSO, CIRMA, Editorial Cholsamaj.
- Us, Hugo, Mendoza, Carlos y Viviana Guzmán (2021). *Pueblos Indígenas en Guatemala: desafíos demográficos, lingüísticos y socioeconómicos; análisis comparativo de los censos 2002 vs 2018*. Guatemala: Banco Interamericano de Desarrollo.
- Winkler, Katja; Chavajay, Josué y Monzón, Rovoham (2013). *La territorialidad tz'utujil frente a la expansión de la caña de azúcar*. Guatemala: CONGCOOP, Instituto de Estudios Agrarios y Rurales, IDEAR.

La Chorrera, Amazonas como Territorio Jurídico Vivo: Aportes de las Mujeres Uitoto a la Indigenización del Derecho

Damaris Paola Rozo López

Resumen

El artículo estudia la indigenización del derecho desde los feminismos comunitarios territoriales y las experiencias de las mujeres Uitoto de la Amazonia colombiana. La investigación revela tensiones entre los relatos míticos que centran lo femenino y las prácticas patriarcales precoloniales, impulsando una revisión cultural interna. Además, identifica el régimen cauchero como un punto de inflexión que transformó los liderazgos femeninos y generó nuevas formas de resistencia. Finalmente, destaca la memoria oral como clave en la reactivación de la *Ley de la Manicuera*, sistema normativo que refuerza el rol político-jurídico de las mujeres Uitoto. La investigación enriquece los estudios críticos del derecho en América Latina al integrar las experiencias de las mujeres Uitoto desde los feminismos comunitarios territoriales.

Palabras clave: epistemologías del sur, género, estudios críticos del derecho, feminismos, movimientos indígenas.

DAMARIS PAOLA ROZO LÓPEZ, INVESTIGADORA ASOCIADA DEL INSTITUTO DE ESTUDIOS INTERÉTNICOS Y DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS (IDEPI) DE LA UNIVERSIDAD SAN CARLOS DE GUATEMALA, CANDIDATA A GRADO DEL DOCTORADO EN DERECHO DE LA UNIVERSIDAD DE LOS ANDES DE COLOMBIA. MAGÍSTER EN CONSTRUCCIÓN DE PAZ, MAGÍSTER EN DERECHO INTERNACIONAL Y POLITÓLOGA DE LA UNIVERSIDAD DE LOS ANDES DE COLOMBIA.

dp.rozo28@uniandes.edu.com

FECHA DE RECEPCIÓN: 23 DE JUNIO DE 2025

FECHA DE ACEPTACIÓN: 13 DE SEPTIEMBRE DE 2025

Abstract

The article examines the indigenization of law from the perspective of territorial community feminisms and the experiences of Uitoto women in the Colombian Amazon. The research reveals tensions between mythic narratives that center the feminine and precolonial patriarchal practices, prompting an internal cultural reassessment. It also identifies the rubber regime as a turning point that reshaped female leadership and gave rise to new forms of resistance. Finally, it highlights oral memory as a key element in the reactivation of the *Law of the Manicuera*, a normative system that reinforces the political and legal role of Uitoto women. The study enriches critical legal scholarship in Latin America by integrating the experiences of Uitoto women through the lens of territorial community feminisms.

Keywords: Epistemologies of the Global South, gender, critical legal studies, feminism, and indigenous movements.

Introducción

El proceso de internacionalización de los pueblos indígenas¹ en América Latina tuvo sus inicios en la década de 1960, a partir de la conformación de organizaciones indígenas que emergieron como respuesta crítica frente a las políticas indigenistas² promovidas por los Estados (Stavenhagen, 2002). Estas políticas, basadas en lógicas de integración y asimilación, eran percibidas por los pueblos originarios como instrumentos de control y negación de su identidad colectiva. Frente a ello, las emergentes organizaciones indígenas comenzaron a construir una agenda propia, orientada a la defensa de los territorios, la autodeterminación y el

1 Desde los años 1960 y con mayor fuerza en los 1980, diversas organizaciones indígenas en América Latina superaron los límites de los programas estatales de “desarrollo comunitario”, al reconocer que las acciones locales aisladas tenían escasa incidencia política. Algunas organizaciones, como la Federación Shuar en Ecuador, comenzaron a construir identidades indígenas colectivas más allá del ámbito comunitario, fortaleciendo su capacidad de movilización y representación. Este proceso dio origen a organizaciones regionales que articularon a múltiples pueblos indígenas, como la CONFENAIE (Ecuador), AIDSESEP (Perú), CRIC (Colombia) y CIDOB (Bolivia). Estas entidades desarrollaron una agenda política activa a través de congresos, manifiestos, acciones de protesta, litigios estratégicos y trabajo de incidencia ante gobiernos y organismos internacionales, posicionándose como actores políticos clave en la defensa de los derechos territoriales y la autodeterminación indígena (Stavenhagen, 2002: 5).

2 Cabe destacar que las políticas indigenistas implementadas por los Estados latinoamericanos durante la década de 1940 estuvieron orientadas fundamentalmente a la integración y asimilación de los pueblos indígenas dentro del modelo cultural hegemónico nacional. Estas políticas respondían a una visión desarrollista y homogeneizadora del Estado-nación, que consideraba a las poblaciones indígenas como rezagos del pasado que debían ser incorporados progresivamente al proyecto moderno de ciudadanía. En este marco, la diversidad étnica y cultural no era reconocida como un valor en sí mismo, sino como un obstáculo al progreso, por lo que las estrategias estatales tendieron a promover la castellanización, la transformación de los sistemas organizativos tradicionales y la subordinación de los saberes indígenas a las lógicas occidentales. Así, el indigenismo oficial de la época se constituyó como un dispositivo de control cultural y político que, bajo el discurso de la inclusión, operó sobre la negación de la alteridad y la supresión de los derechos colectivos de los pueblos originarios.

reconocimiento de los derechos culturales, políticos y jurídicos de los pueblos indígenas (Stavenhagen, 2002).

Es importante resaltar que el proceso de internacionalización de los pueblos indígenas en América Latina tuvo en sus inicios una participación mayoritaria de líderes hombres. Durante las décadas de 1960 a 1990, las estructuras organizativas y los espacios de representación fueron configurados predominantemente desde perspectivas masculinas, lo que relegó inicialmente las voces, saberes y propuestas de las mujeres indígenas (Ulloa, 2020). Sin embargo, hacia el inicio del siglo XXI, y a partir de los avances logrados por las organizaciones indígenas reconocidas en cada país, comenzaron a fortalecerse los movimientos de mujeres indígenas (COICA, 2021a). Estas iniciativas se articularon tanto dentro de las estructuras organizativas ya existentes como en espacios autónomos, con el propósito de ampliar la participación política de las mujeres y visibilizar sus agendas propias, vinculadas a la defensa del territorio, los saberes ancestrales, la vida comunitaria y los derechos específicos de las mujeres indígenas (Ulloa, 2020).

El surgimiento y consolidación de estos movimientos no solo ha contribuido a diversificar las formas de liderazgo dentro de los movimientos indígenas, sino que también ha generado una crítica interna a las formas patriarcales de organización y representación, abriendo paso a propuestas que articulan género, territorio y autonomía

(COICA, 2021). Según Ulloa (2020), los movimientos indígenas han sido relevantes para los avances en el reconocimiento de los derechos y demandas de los pueblos a los que representan. Así como también en la generación y ampliación de espacios políticos en contextos internacionales, nacionales y locales. No obstante, hay poco desarrollo académico sobre el papel de las mujeres indígenas en estos reconocimientos y sobre las dinámicas jurídicas y políticas que ellas han creado en estos espacios y procesos (Méndez, 2009; Lux, 2011; Odimba, 2017; Lavinas, 2018; Ulloa, 2020).

La presente investigación se desarrolló en tres etapas metodológicas articuladas, orientadas a comprender la indigenización del derecho teniendo presente las perspectivas de los feminismos comunitarios territoriales. En la primera etapa, se realizó una revisión rigurosa de fuentes primarias y secundarias, que incluyó informes institucionales, artículos académicos y relatos de experiencias de vida de mujeres Uitoto, con el fin de identificar antecedentes, narrativas y marcos teóricos pertinentes. La segunda etapa consistió en la sistematización de la información recolectada, mediante su organización en una base de datos cualitativa que permitió establecer relaciones temáticas, conceptuales y territoriales entre los distintos insumos. Finalmente, en la tercera etapa se desarrolló un proceso de análisis fundamentado en la triangulación teórica, documental y experiencial, lo que posibilitó una comprensión situada y compleja del proyecto

de indigenización del derecho, reconociendo su carácter inacabado y dinámico.

Esta investigación socio jurídica se enmarca en una metodología que reconoce no solo la dimensión normativa del derecho, sino también su carácter situado y relacional. En este sentido, resulta fundamental señalar que el desarrollo del estudio se encuentra atravesado por un compromiso político explícito, el cual se materializa en mi articulación directa con mujeres indígenas Uitoto del corregimiento de La Chorrera, en el departamento del Amazonas. Particularmente, destaco la colaboración sostenida con la lideresa Uitoto **Fany Kuiru Castro desde hace más de cinco años**, con quien mantengo una relación de acompañamiento mutuo en distintos espacios locales, nacionales e internacionales. Su liderazgo ha sido fundamental para la visibilización y proyección de los procesos organizativos de las mujeres indígenas amazónicas, así como para la defensa de sus derechos colectivos, la memoria histórica y la autonomía territorial. Esta interlocución me ha permitido incorporar en la investigación una lectura situada del derecho desde los saberes, lenguajes y narrativas de las mujeres Uitoto, reconociendo su papel activo en la producción de justicia, tanto desde el plano jurídico formal como desde sus propias prácticas de cuidado, sanación, resistencia y transmisión de conocimiento.

Así, el presente artículo, resultado del trabajo investigativo desarrollado en el marco de mi proceso doctoral, tiene como objetivo

analizar la manera en que se ha materializado el proyecto de *indigenización del derecho* en las comunidades Uitoto asentadas en La Chorrera, Amazonas. En particular, se busca profundizar en el papel que han desempeñado las mujeres Uitoto en dicho proceso, a partir de una lectura situada desde el enfoque de los feminismos comunitarios territoriales. Para ello, el texto se estructura en cuatro secciones: en primer lugar, se ofrecerá una caracterización de la Amazonia colombiana, con énfasis en el territorio de La Chorrera, como contexto esencial para comprender las dinámicas del pueblo Uitoto y de sus mujeres. En segundo lugar, se presentará la aproximación conceptual al proyecto de indigenización del derecho propuesto por el abogado y pensador Paulo Bacca, en diálogo con los aportes de los feminismos comunitarios territoriales. En tercer lugar, se analizará cómo esta propuesta se encarna en las experiencias específicas de las comunidades Uitoto, con atención especial a las voces, prácticas y resistencias de las mujeres. Finalmente, se presentan los principales hallazgos y las conclusiones de la investigación.

Una lectura introductoria a la Amazonia

Al suroriente del país, donde los ríos cantan entre la selva y el tiempo parece respirar con el ritmo de las hojas, se extiende la Amazonia colombiana, un vasto territorio que cubre cerca del 42% de la nación (García y Acosta, 2009; Ministerio de Ambiente y Desarrollo

Sostenible, 2023). Está ubicada al suroriente de Colombia y limita al norte con las regiones Andina y Orinoquia, al occidente con la región Pacífica, al sur con Perú y Ecuador, y al este con Brasil (Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible, 2023). Esta vasta extensión territorial abarca los departamentos de Amazonas, Caquetá, Guaviare, Guainía, Putumayo y Vaupés, así como una porción del Meta. Su configuración geográfica se caracteriza por una amplia planicie de selva húmeda tropical, surcada por ríos caudalosos que hacen parte de la cuenca amazónica, como el Caquetá, Putumayo, Guainía, Apaporis y Amazonas (Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible, 2023).

La Amazonia no es solo bosque; es un relicario viviente de la biodiversidad planetaria. En su espesura habitan más de 8.000 especies de plantas, aves multicolores que dibujan el cielo, mamíferos esquivos, reptiles silentes y peces que danzan entre las aguas dulces (Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible, 2023). Cada ser, cada sonido, cada aroma compone una sinfonía natural de inigualable riqueza. Su biodiversidad es apenas un reflejo de los secretos que aún guarda la selva. Allí también florecen culturas milenarias, ya que más de 60 pueblos indígenas habitan este pulmón verde, guardianes de lenguas, conocimientos y cosmovisiones que entienden el bosque como madre, y el río como camino.

La Amazonia colombiana es uno de los territorios con mayor diversidad étnica y

lingüística del país. En esta región habitan 62 **pueblos indígenas** reconocidos, “los cuales constituyen el 71% del total de los pueblos indígenas del país; estos atestiguan la importante participación de la región del complejo étnico que conforma la nación colombiana” (García y Acosta, 2009: 175). Entre los principales pueblos indígenas que habitan esta región se encuentran los **Ticuna, Yagua, Cocama, Uitoto, Bora, Muinane, Inga, Siona, Coreguaje, Kubeo, Tanimuka, Makuna, Desano, Yuruti, Curripaco, Tukano, Piratapuyo, Puinave**, entre muchos otros (García y Acosta, 2009).

Entre los pueblos que habitan el corazón verde de la Amazonia colombiana, el pueblo Uitoto —también conocidos como hUitoto o witoto— se erige como una de las comunidades más representativas por su historia, su fuerza cultural y su resistencia territorial. Su presencia se extiende principalmente por los departamentos del Amazonas, Caquetá y Putumayo, así como por territorios limítrofes con Perú y Brasil. Tradicionalmente, el pueblo Uitoto se organiza en dos grandes grupos: los **murui**, o gente del occidente, y los **muinane**, o gente del oriente, quienes comparten un tronco lingüístico y espiritual común, pero se reconocen en prácticas y trayectorias culturales diferenciadas.

Este trabajo de investigación se adentra en el universo simbólico, político y jurídico de la comunidad Uitoto, con especial énfasis en la palabra y la experiencia de sus mujeres.

Son ellas quienes, desde La Chorrera, alzan la voz para nombrar la vida, tejer justicia y recrear el derecho desde su propia vivencia. Sus memorias, relatos y luchas inspiran a pensar la indigenización del derecho como una práctica de reconocimiento profundo de los mundos jurídicos que florecen en los territorios indígenas y que se transmiten entre cantos, saberes medicinales y procesos comunitarios de sanación y dignidad.

2.1 La Chorrera: territorio ancestral amazónico y nodo de resistencia

El corregimiento de La Chorrera, situado en la ribera del río Igará Paraná, en el departamento del Amazonas colombiano, es reconocido como el territorio ancestral y culturalmente significativo de los pueblos Uitoto, murui y muinane. Este asentamiento forma parte del Resguardo.³ Predio Putumayo, una extensa jurisdicción indígena que abarca aproximadamente 6.877.000 hectáreas, configurándose como uno de los territorios colectivos más amplios del país (Mincomercio de Industria y Turismo, 2017). La Chorrera constituye un espacio geográfico y un centro simbólico y

espiritual fundamental para la pervivencia de estos pueblos originarios.

La organización sociopolítica del corregimiento de La Chorrera se fundamenta en la figura de la **asamblea comunitaria**, instancia de decisión colectiva que cuenta con un **Gobernador indígena** como su representante legal. En este territorio, la articulación local se estructura a través de la **Asociación Zonal Indígena de Cabildos y Autoridades Tradicionales de La Chorrera (AZICATCH)**, la cual agrupa a **22 cabildos** asentados a lo largo del río Igará Paraná (Mincomercio de Industria y Turismo, 2017). Esta asociación representa a las **cuatro etnias originarias de la región: okaina, bora, Uitoto y muinane**, cuyos pueblos comparten vínculos históricos, territoriales y culturales en esta zona de la Amazonia colombiana.

En el ámbito regional, AZICATCH se encuentra afiliada a la **Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonia Colombiana (OPIAC)**, instancia que agrupa a diversas organizaciones indígenas amazónicas para la defensa del territorio, los derechos colectivos y el fortalecimiento de la autonomía. A nivel nacional, estas comunidades están representadas por

3 En el contexto jurídico colombiano, el resguardo indígena constituye una figura legal y territorial que reconoce y protege la propiedad colectiva de la tierra a favor de un pueblo o comunidad indígena. Esta institución garantiza el derecho a la posesión, uso y manejo autónomo del territorio, conforme a las normas, valores y costumbres propias de cada pueblo indígena. Además de su dimensión territorial, el resguardo es también una entidad sociopolítica reconocida por el Estado, que faculta a las comunidades indígenas para ejercer formas de gobierno propio, organización interna y jurisdicción especial, en concordancia con el artículo 246 de la Constitución Política de Colombia y la Ley 89 de 1890. En este sentido, el resguardo indígena es un espacio fundamental para la autodeterminación, la pervivencia cultural y la consolidación de sistemas de vida propios.

la **Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC)**, plataforma que articula las luchas de los pueblos indígenas del país y promueve su reconocimiento político, jurídico y cultural ante el Estado colombiano (Mincomercio de Industria y Turismo, 2017).

Los pueblos indígenas asentados en el corregimiento de La Chorrera, en el departamento del Amazonas, continúan preservando *la chagra* como práctica agrícola ancestral y eje estructurante de su relación con el territorio. La chagra, entendida como sistema de cultivo rotativo, comunitario y diverso, sintetiza el principio de abundancia que sostiene el bienestar colectivo y espiritual, en consonancia con los principios del buen vivir que orientan sus prácticas culturales y formas de organización social (Mincomercio de Industria y Turismo, 2017). Este modelo productivo garantiza el acceso a alimentos diversos y constituye un pilar político en

la formulación y ejecución de sus *Planes de Vida*, reafirmando su autonomía territorial y cultural.

La autosuficiencia alimentaria en estas comunidades se complementa con actividades tradicionales de caza y pesca, que, junto con la chagra, configuran un sistema integral de subsistencia en armonía con los ciclos de la naturaleza y el conocimiento intergeneracional (Mincomercio de Industria y Turismo, 2017). Entre los cultivos más relevantes en esta región se destaca la yuca brava (*Manihot esculenta*), base de la dieta local y cuya transformación requiere un riguroso proceso de desintoxicación, que incluye la extracción del jugo venenoso mediante técnicas ancestrales (Mincomercio de Industria y Turismo, 2017). De esta raíz se derivan alimentos fundamentales como el casabe⁴ y la fariña⁵, que poseen un profundo valor nutricional, cultural y simbólico para las comunidades.

4 En la región amazónica, el casabe constituye un alimento ancestral de profundo arraigo cultural, elaborado a partir de la yuca amarga (*Manihot esculenta*), también conocida como mandioca o cassava. Este producto, resultado de un cuidadoso proceso de rallado, prensado y cocción de la raíz, adopta la forma de un pan delgado, plano y crujiente que ha sido históricamente consumido por diversos pueblos indígenas de la Amazonía. Más que un simple alimento, el casabe representa una práctica culinaria tradicional transmitida intergeneracionalmente, que expresa conocimientos técnicos, vínculos con el territorio y formas comunitarias de organización del trabajo, especialmente en torno a los roles de las mujeres. Su elaboración y consumo no solo responden a necesidades alimentarias, sino que también configuran un elemento identitario y simbólico en la vida cotidiana y ritual de las comunidades indígenas amazónicas, consolidándose como un patrimonio alimentario de alto valor cultural.

5 La fariña amazónica es una harina de origen ancestral, elaborada a partir de la yuca brava o yuca amarga (*Manihot esculenta*), un tubérculo ampliamente cultivado y utilizado en la Amazonía. Este alimento constituye un componente esencial de la dieta de numerosas comunidades indígenas de la región, tanto por su valor nutricional como por su relevancia cultural. El proceso de elaboración de la fariña implica la ralladura, prensado, secado y tostado de la raíz de yuca brava, cuya toxicidad natural, causada por la presencia de compuestos cianogénicos, es neutralizada mediante estos procedimientos tradicionales. Una vez procesada, la yuca se transforma en una harina de textura granulada, de gran versatilidad culinaria y fácil conservación, que puede acompañar diversas preparaciones o ser consumida sola. Más allá de su función alimentaria, la fariña refleja sistemas de saberes locales, relaciones comunitarias y prácticas sostenidas en el tiempo, posicionándose como un símbolo de soberanía alimentaria y resistencia cultural de los pueblos indígenas de la Amazonía.

En términos de organización espacial, es común que las familias indígenas mantengan una doble residencia: una vivienda en el centro poblado de La Chorrera y otra en los asentamientos ribereños donde se ubican sus chagras. Esta dinámica refleja una lógica de movilidad territorial asociada al manejo del tiempo agrícola, al cuidado del territorio y a la continuidad de prácticas que les permiten habitar múltiples espacios sin perder el vínculo con la tierra y con su identidad cultural (Mincomercio de Industria y Turismo, 2017).

“Kue biejbina, diona, fareka naiedikue⁶” o las mujeres “de la palabra dulce”

En el universo cultural del pueblo Uitoto, las mujeres desempeñan un papel multifacético y esencial en la vida comunitaria, espiritual y material. Son guardianas del conocimiento ancestral, y sus funciones abarcan la producción, recolección, transformación y transmisión de saberes relacionados con la naturaleza y la vida colectiva. Se destacan como cultivadoras y domesticadoras de semillas, pescadoras, tejedoras, curanderas, parteras, conciliadoras, consejeras, y actualmente también como educadoras, profesionales, políticas y lideresas (Kuiru, 2019; 2024).

La figura femenina está íntimamente ligada al mito fundacional de *Monaiya Tiriza*, madre simbólica que encarna la abundancia y explica, a través del relato, las razones de la escasez y la abundancia de los alimentos. Desde esta narrativa, surge el arquetipo de la “mujer de la yuca dulce”, portadora de una palabra suave que modera la violencia y restablece la armonía, no solo en el entorno familiar y comunitario, sino también dentro de sí misma (Kuiru, 2019; Kuiru, 2024). Este rol implica una ética del autocuidado emocional, en la que se reconoce que las mujeres también enfrentan emociones difíciles como la envidia o el resentimiento, las cuales deben ser transformadas para preservar el equilibrio colectivo (Kuiru, 2019; Kuiru, 2024).

Históricamente, las mujeres tuvieron un lugar privilegiado dentro de la organización social clanil, actuando como mediadoras en decisiones familiares y comunales. Su fuerza —es decir, su poder— radicaba en la diversidad de cultivos de su chagra y en su conocimiento profundo sobre plantas medicinales, así como en el saber transmitido a otras mujeres mediante el *yetarafue*, espacio de formación femenina (Kuiru, 2019; Kuiru, 2024).

El lugar simbólico de la mujer se magnifica al ser reconocida como madre de la abundancia. Esta identidad se materializa

6 Esta expresión corresponde al modo en que las mujeres Uitoto (Muina), originarias del corregimiento de La Chorrera, en el departamento del Amazonas, al sur de Colombia, se autodenominan y se reconocen colectivamente, enunciando su identidad étnica, territorial y cultural desde una perspectiva propia.

en su vínculo con la chagra (*ua monifue*), donde se cultiva la vida en múltiples formas. Según relatos tradicionales, fue a *Monifue Buinaiño* a quien se le confió especialmente la yuca dulce, alimento que representa el equilibrio entre lo espiritual y lo humano. Con el ají, el maní y la maraca, se conforma un conjunto de elementos que representan el poder ancestral femenino, entendido en complementariedad con el rol masculino. No obstante, para la lideresa Uitoto Kuiru (2024), esta visión de lo femenino no estuvo exenta de contradicciones internas:

A pesar de tener una filosofía maravillosa sobre lo que significa ser mujer en la cultura Uitoto, la mujer de la palabra dulce, la deidad madre de la abundancia en la sociedad clanil, también padeció violencias endógenas antes de la cauchería por parte del clan, al considerar que el nacimiento de una niña significaba el fin de su linaje. En estos casos, la mujer, era rechazada por algunos clanes y destinada desde muy niña a un varón escogido por el jefe o el padre de la niña. Tener marido significaba para ella el destierro, perdían sus derechos dentro de su clan de origen y pasaban a ser parte del clan del marido. A estas formas de violencia se sumaron las agresiones físicas, la deslealtad emocional y la subordinación sistemática por parte de algunas figuras masculinas, incluso dentro del liderazgo. Así, la

mujer que simbolizaba la tierra fértil, la fuerza equilibrante, el totumo que recibe la palabra dulce y el agua vital, fue también víctima de profundas formas de violencia, las cuales se intensificaron durante el régimen del caucho y con la llegada de las misiones religiosas al territorio Uitoto. (Kuiru, 2019: 35).

Este párrafo expone, con sensibilidad y contundencia, una contradicción estructural al interior de la cosmovisión Uitoto: mientras que la mujer es exaltada simbólicamente como figura sagrada — madre de la abundancia, portadora de la palabra dulce y símbolo de fertilidad y armonía—, en la práctica social y política del sistema clanil fue objeto de múltiples formas de violencia estructural. El texto revela cómo, incluso antes del trauma histórico de la cauchería, existían prácticas endógenas que subordinaban a las mujeres, como la entrega forzada de niñas a hombres elegidos por figuras de poder y la pérdida de derechos por el simple hecho de contraer matrimonio, lo que implicaba un destierro simbólico y material del clan de origen.

El testimonio de Kuiru (2019) también señala cómo estas violencias se profundizaron con la imposición colonial y religiosa durante y posterior al auge cauchero, lo que implicó la intensificación de dinámicas patriarcales y la desarticulación de formas comunitarias de equilibrio relacional. El aporte de Kuiru (2019) permite complejizar la comprensión de la figura femenina en la cultura Uitoto

en el marco del análisis del proyecto de indigenización del derecho.

Indigenización del derecho desde los aportes de los feminismos comunitarios territoriales

La indigenización del derecho, según Bacca (2018; 2023; 2025), implica una reapropiación crítica y creativa de las normas, instituciones y prácticas jurídicas por parte de los pueblos indígenas, en la que se articula su pluralidad epistémica, ontológica y política con el derecho. Esta propuesta no se limita a la inclusión de voces indígenas dentro del marco normativo estatal o internacional, sino que busca subvertir los fundamentos coloniales del derecho moderno para abrir espacio a formas jurídicas propias de los pueblos originarios. Así, la **indigenización del derecho**, según **Bacca (2019)**, es un proceso crítico mediante el cual los pueblos indígenas no solo buscan **ser incluidos en el derecho**, sino que **lo transforman desde sus propias epistemologías, sistemas normativos y formas de vida**. Bacca (2023) sostiene que este proceso **no se limita a una adaptación superficial** del derecho a las realidades indígenas, sino que implica **una descolonización radical** de las estructuras jurídicas, epistémicas y políticas que históricamente han negado o subordinado a los pueblos indígenas.

Por consiguiente, para Bacca (2025), la **indigenización del derecho** implica un proceso mediante el cual se transforman los marcos jurídicos existentes —tradicionalmente dominados por el derecho estatal, liberal y occidental— incorporando las **cosmovisiones, prácticas normativas, sistemas de gobierno propio y relaciones territoriales** de los pueblos indígenas. En la propuesta de Bacca (2025), indigenizar el derecho es, en esencia, **reconocer la autodeterminación como principio central**, lo que permite a los pueblos ejercer el control sobre sus territorios, su conocimiento, su vida colectiva y su relación con la naturaleza conforme a sus propios sistemas normativos. De ahí que este pensador proponga los **derechos bioculturales** como una vía para avanzar en este proceso, en la medida en que éstos reconocen la interdependencia entre pueblos y naturaleza dentro de un marco normativo que respeta la diversidad ontológica y epistémica (Bacca, 2025). Por ende, la **indigenización del derecho** significa la transformación estructural del derecho a partir de los saberes, valores, prácticas y sistemas normativos de los pueblos indígenas, con el objetivo de construir un pluralismo jurídico real, ecológico y situado.

Esta aproximación crítica representa una contribución significativa a los estudios jurídicos contemporáneos, especialmente en lo que respecta a la transformación del derecho desde perspectivas no hegemónicas. No obstante, uno de los aspectos que

requiere mayor problematización es la tendencia a concebir a los pueblos indígenas como sujetos homogéneos, sin atender a las múltiples diferenciaciones internas que los atraviesan, particularmente aquellas vinculadas al género. En este sentido, mi propuesta, en diálogo con los planteamientos de Bacca sobre la indigenización del derecho, es establecer una articulación con las propuestas de los **feminismos comunitarios territoriales** de Abya Yala. Estas perspectivas, elaboradas desde la experiencia y lucha de mujeres indígenas, no solo visibilizan formas diferenciadas de opresión dentro y fuera de sus comunidades, sino que también configuran **formas propias de existencia, pensamiento, resistencia y organización** que no siempre coinciden con las de los varones indígenas. Desde esta mirada, las mujeres han generado **reflexiones profundas sobre su rol en la comunidad, las tensiones que enfrentan y los márgenes de acción para su autonomía** dentro de procesos colectivos.

Por ello, propongo pensar la **indigenización del derecho** no solo como una transformación desde los pueblos indígenas en su interpretación “homogénea”, sino como un proceso que **integre activamente las voces, saberes y prácticas políticas de las mujeres indígenas**, reconociendo su derecho a la autodeterminación como sujetas

políticas diferenciadas. Esta ampliación del enfoque permite comprender que la autodeterminación indígena no es un proceso uniforme, sino que puede —y debe— incorporar luchas internas por el reconocimiento, la justicia de género y la transformación territorial, tanto en el ámbito comunitario como en los escenarios estatales e internacionales.

Las bases teóricas de los **feminismos comunitarios territoriales** emergen del pensamiento y la praxis de mujeres indígenas, campesinas y afrodescendientes de Abya Yala que, desde sus realidades locales, han cuestionado tanto las opresiones del sistema colonial-capitalista-patriarcal como los límites de los feminismos hegemónicos. Este enfoque se construye desde una crítica interseccional y decolonial que articula las dimensiones de género, etnicidad, clase, territorio y espiritualidad, partiendo del principio de que las mujeres no existen separadas de sus comunidades, cuerpos y territorios.

Una de las principales referentes de este pensamiento es **Paredes**⁷, feminista aymara boliviana, quien define el **feminismo comunitario** como una propuesta política que nace desde las entrañas de la comunidad, reconociendo que las mujeres indígenas y originarias no han estado separadas de los

7 Julieta Paredes, activista boliviana aymara, feminista y lesbiana, es una de las principales referentes del feminismo comunitario. Cofundadora de *Mujeres Creando* (1990) y posteriormente de *Comunidad-Mujeres Creando* (2000), plantea este feminismo como una propuesta política y epistemológica situada en los cuerpos indígenas y vinculada al Buen Vivir. Su enfoque articula la lucha contra el patriarcado, el racismo, el clasismo y la colonialidad, proponiendo una transformación profunda de las estructuras de poder.

procesos colectivos de lucha, pero que han vivido múltiples formas de opresión tanto desde el Estado como dentro de sus propias comunidades (Paredes, 2008). Desde su perspectiva, el cuerpo de las mujeres es el primer territorio a defender, y su lucha no puede separarse de la defensa del territorio colectivo.

Este enfoque también ha sido ampliado por **Lorena Cabnal**⁸, feminista comunitaria maya-xinka de Guatemala, quien acuña el concepto de **territorio cuerpo-tierra** como una forma de reconocer la interdependencia entre los cuerpos de las mujeres y los territorios que habitan, defienden y sostienen. Cabnal (2010) afirma que el despojo del cuerpo de las mujeres y el despojo del territorio natural son parte de una misma lógica colonial y patriarcal (Cabnal, 2010). Por tanto, la lucha por la autonomía y la vida digna implica el ejercicio de una soberanía corporal y territorial integral.

Asimismo, autoras como Tzul **Tzul**⁹, socióloga maya k'iche', han analizado las formas de gobierno comunal indígena desde una perspectiva crítica de género,

destacando cómo las mujeres han sido parte fundamental del sostenimiento de los sistemas comunitarios, no solo en términos reproductivos o simbólicos, sino también en el ejercicio del poder colectivo y el trabajo comunal. Tzul Tzul (2018) sostiene que muchas veces las estructuras comunales reproducen desigualdades patriarcales, por lo que las mujeres deben disputar también esas formas de organización desde adentro, proponiendo transformaciones desde sus propias prácticas de resistencia y creación política.

El desarrollo vivo de los feminismos comunitarios territoriales en Abya Yala es resultado de una pluralidad de voces indígenas de mujeres que han generado propuestas político-epistémicas arraigadas en sus territorios, cuerpos y comunidades. Las aproximaciones de Julieta Paredes, Lorena Cabnal y Gladys Tzul Tzul constituyen pilares fundamentales de esta corriente, al articular luchas antipatriarcales, anticoloniales y anticapitalistas desde experiencias situadas que no pueden pensarse desde las categorías clásicas del feminismo hegemónico.

8 Lorena Cabnal es **cofundadora de la Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario "Tzk'at"**, una organización indígena-maya de mujeres con base en Guatemala. Esta red fue creada como un espacio colectivo de mujeres indígenas que articulan prácticas de sanación, resistencia política y defensa del **territorio cuerpo-tierra**, integrando espiritualidad, memoria ancestral, cuidado colectivo y lucha antipatriarcal.

9 Gladys Tzul Tzul, además de su trabajo como socióloga y teórica del pensamiento indígena y comunal, es integrante del colectivo de fotógrafas indígenas «**Con Voz Propia**». Esta organización surge como una respuesta crítica a las políticas estatales que, bajo discursos de emancipación, intentan "liberar" a las mujeres indígenas desde visiones externas, muchas veces sin reconocer sus propios marcos de agencia y autonomía. En contraste, *Con Voz Propia* propone una vía alternativa: **fortalecer la capacidad de las mujeres indígenas para narrarse, representarse y visibilizarse desde sus propias miradas**, utilizando la fotografía como una herramienta política y expresiva. Este proyecto reafirma el principio de autodeterminación y se alinea con los feminismos comunitarios territoriales, al reivindicar el derecho de las mujeres a construir sus imágenes, discursos y sentidos, desde sus territorios-cuerpo-tierra y desde sus propias prácticas culturales.

Estas tres perspectivas, aunque diversas, confluyen en la construcción del feminismo comunitario territorial como una *epistemología situada* que desafía las lógicas universales del feminismo liberal. Su carácter “vivo” radica en que no se trata de una teoría cerrada, sino de una práctica en movimiento, enraizada en el territorio, la memoria, la espiritualidad y los cuerpos de las mujeres indígenas. Es una propuesta que no solo denuncia el patriarcado, el colonialismo y el capitalismo, sino que también construye alternativas desde la vida comunal, la reciprocidad, la soberanía integral y la reconfiguración del poder.

Un aspecto fundamental que emerge tanto desde la perspectiva de la indigenización del derecho, como desde los feminismos comunitarios territoriales, es la **autodeterminación de las mujeres** como eje central de sus luchas y procesos organizativos en los ámbitos comunitario, local, nacional e internacional. Esta noción de autodeterminación no se limita únicamente a la capacidad de decisión individual, sino que se enmarca en una **dimensión colectiva, territorial y epistémica**, que articula la

defensa del cuerpo, el territorio y las formas propias de existencia y organización.

En este sentido, el siguiente apartado se propone analizar las **formas, prácticas y estrategias mediante las cuales las mujeres Uitoto construyen y ejercen su autodeterminación** tanto al interior de sus sistemas comunitarios como en su interacción con otros marcos normativos, institucionales y sociales. El objetivo es visibilizar cómo estas mujeres reinterpretan, transforman y reivindican sus roles y derechos desde sus propias cosmovisiones, resistencias y experiencias, contribuyendo a una comprensión situada y plural de la indigenización del derecho.

3.1 La Ley de la Manicuera en los ojos de la mujer Uitoto

La indigenización del derecho, en diálogo con los feminismos comunitarios territoriales, se manifiesta de manera significativa cuando las mujeres Uitoto reinterpretan normativas ancestrales desde sus propias experiencias cuerpo-territoriales partiendo desde la colonización del territorio amazónico¹⁰.

10 El dominio colonial sobre la región amazónica estuvo inicialmente en manos de España y Portugal hasta comienzos del siglo XX. No obstante, durante el auge de la economía cauchera, el papel de Gran Bretaña fue determinante, al posicionarse como uno de los principales importadores de goma natural y exportadores de bienes manufacturados derivados. La organización de la explotación cauchera en el Putumayo estuvo a cargo del empresario peruano Julio César Arana. Según el relato de Tomás Uribe Mosquera, Arana inició sus actividades como proveedor de insumos para los trabajadores del caucho en la selva, aceptando el propio caucho como forma de pago. Con el tiempo, consolidó su posición como el comerciante más influyente de la región. Según García (2001), en el contexto de la economía cauchera en el Putumayo, se emplearon estrategias como las correrías, la compraventa de personas y el peonaje por deudas para asegurar mano de obra, configurando formas de sujeción laboral. Estas prácticas, como señala Kuiru (2024), evidencian la continuidad de estructuras coloniales de dominación que, ante la creciente demanda internacional de caucho, propiciaron una explotación y ejecución sistemática de los pueblos indígenas.

Un ejemplo de ello es la relectura que realizan de la *Ley de la Manicuera*, la cual resignifican como un marco vivo que articula sus memorias, saberes y prácticas comunitarias desde una perspectiva situada en sus corporalidades y territorialidades. Este ejercicio hermenéutico y político permite visibilizar cómo las mujeres Uitoto no solo reproducen normas culturales heredadas, sino que las transforman activamente desde su vivencia y agencia histórica, generando formas propias de autodeterminación epistémica, corporal, jurídica y política.

Las primeras reflexiones sistematizadas por mujeres Uitoto de La Chorrera, en el departamento del Amazonas, emergen con la tesis de maestría elaborada por Kuiru, titulada *La fuerza de la Manicuera: acciones de resistencia de las mujeres Uitoto de La Chorrera-Amazonas, durante la explotación del caucho - Casa Arana* (2019). Este trabajo académico fue posteriormente reescrito y publicado en formato de libro en el año 2024 bajo el título *La fuerza de la Manicuera. Resistencia de las mujeres Uitoto en la época del caucho*. En esta obra se presentan aproximaciones inéditas que hasta entonces habían sido resguardadas en la oralidad y en el territorio, como parte de una memoria colectiva marcada por luchas cuerpo-territoriales que históricamente se habían mantenido en silencio o en el deseo de ser superadas.

A través de estos textos, se abre una canasta simbólica que permite exponer y reflexionar sobre las experiencias de las mujeres

Uitoto desde sus propias racionalidades y espiritualidades. Este ejercicio de escritura y memoria constituye un hito fundamental para la comprensión y fortalecimiento de su identidad como mujeres indígenas. Asimismo, impulsa procesos de organización autónoma y crítica, orientados a la consolidación de espacios propios desde donde repensar sus roles, resistencias y luchas en el marco de sus comunidades y de sus territorios, tanto físicos como espirituales.

A partir de lo anterior, se propone identificar y analizar las distintas dimensiones de la *autodeterminación* que emergen de los relatos y experiencias compartidas en los dos productos académicos previamente mencionados, destacando que: 1) las mujeres indígenas y originarias Uitoto no han estado separadas de los procesos colectivos de lucha; 2) hay una interdependencia entre los cuerpos de las mujeres Uitoto y La Chorrera, territorio que habitan, defienden y sostienen y; 3) las mujeres Uitoto han sido centrales en el sostenimiento y pervivencia de su comunidad, así como han iniciado transformaciones desde adentro de sus comunidades para transformar prácticas coloniales y patriarcales históricamente construidas y transformadas. Así, se plantean cinco dimensiones de defensa de la autodeterminación por parte de las mujeres Uitoto de la Amazonia colombiana:

Autodeterminación epistémica:

En el marco de la cosmovisión del pueblo Uitoto de la Amazonia colombiana, la denominada Ley de Vida o *Ley de la Manicuera* se presenta como un principio normativo fundacional que estructura los vínculos entre cuerpo, comunidad, espiritualidad y territorio. A partir de los relatos recogidos en la obra *La Fuerza de la Manicuera. Resistencia de las Mujeres Uitoto en la Época del Caucho*, se evidencia que esta ley no responde a una normatividad escrita o codificada al estilo del derecho occidental, sino que emerge como un sistema de regulación ancestral cuya legitimidad se ancla en la tradición oral, la memoria colectiva y la práctica cotidiana de las mujeres Uitoto (Kuiru, 2019).

En el centro de esta normativa se encuentra la *manicuera* o *juiñoi*, una bebida ritual elaborada a partir de la yuca dulce (*fareka*), cuyo origen mítico se remonta al acto creador de Moo, quien la confió a las mujeres como expresión de sabiduría y fuerza espiritual. Este saber y práctica no solo tiene una dimensión alimentaria o espiritual, sino que constituye un entramado de normas y sentidos que orientan la vida comunal: desde el cuidado de las semillas y los ciclos agrícolas, hasta la preservación del idioma, la transmisión intergeneracional de conocimientos y la defensa activa del territorio como espacio vital.

La Ley de la Manicuera, en este sentido, encarna un orden normativo relacional que no separa naturaleza y sociedad, ni cuerpo

y territorio. Por el contrario, propone una racionalidad jurídica propia que se construye desde los saberes y prácticas de las mujeres, y que desafía las categorías del derecho estatal moderno, al priorizar los vínculos vitales, espirituales y territoriales como fundamentos del orden colectivo.

En este sentido, la Ley de la Manicuera puede ser comprendida como un entramado de saberes ancestrales que las mujeres Uitoto han resguardado, recreado y transmitido a lo largo de generaciones, consolidándose como un fundamento vital para la continuidad cultural, espiritual y política de sus comunidades. Este sistema de conocimiento no solo expresa una forma de normatividad propia, sino que también revela la centralidad del papel que desempeñan las mujeres como portadoras de conocimientos y memorias, y, como cuidadoras del territorio y mediadoras entre el mundo espiritual y el comunitario.

Autodeterminación corporal desde la experiencia colonial:

Según los relatos y testimonio de las mujeres Uitoto recopilados por Kuiru (2019; 2024), el cuerpo de la mujer era entendido como un territorio vivo, cuyo cuidado estaba vinculado a la salud comunitaria. La crianza infantil también se concebía de forma compartida: mientras las mujeres aseguraban el bienestar de los hijos a través de la nutrición y la prevención, ciertas enfermedades eran tratadas por los hombres en el *mambeadero*, espacio ritual de sanación y deliberación. Aunque

estas formas de conocimiento y cuidado fueron profundamente amenazadas durante la violencia extractiva del período cauchero, las mujeres Uitoto lograron salvaguardarlas, conservándolas en su memoria corporal y transmitiéndolas a las generaciones actuales como parte de un legado resiliente.

Las mujeres Uitoto han desempeñado un papel central como guardianas de conocimientos ancestrales relacionados con el uso de plantas medicinales y prácticas de sanación oral, especialmente en lo concerniente al control de la fertilidad. Kuiru (2024) sostiene que en el contexto de la violencia ejercida durante el auge cauchero, tomaron decisiones radicales como forma de resistencia, entre ellas la de abstenerse de procrear bajo condiciones de esclavitud. Su capacidad reproductiva, junto con su feminidad y maternidad, se transformó en una estrategia política de oposición al régimen extractivista. Por ende, muchas optaron por no concebir hijos de sus agresores, negándose a contribuir con nuevas vidas que pudieran ser explotadas por el sistema empresarial. De este modo, el control sobre sus cuerpos se convirtió en un acto consciente de resistencia frente a la lógica colonial y extractiva.

Las decisiones autónomas de las mujeres sobre sus cuerpos, en particular aquellas orientadas al control de la reproducción como forma de resistencia, contribuyeron significativamente —junto con la violencia sistemática y el exterminio— a la reducción de la población

indígena. Ante la disminución drástica de la fuerza laboral local, la empresa de caucho se vio forzada a recurrir a la importación de personas esclavizadas desde Barbados, con el objetivo de suplir la mano de obra indígena que ya no estaba disponible en los niveles requeridos por el régimen cauchero (Kuiru, Castro, 2024).

Las mujeres Uitoto, en un acto de resistencia frente a la violencia constante —física, sexual y psicológica—, optaron por guardar silencio durante extensas jornadas y evitar la procreación como forma de protesta. Esta decisión se intensificaba ante el horror de ver a sus hijos arrebatados y asesinados por los caucheros, quienes los consideraban un obstáculo para la productividad forzada impuesta a las mujeres. La negativa a reproducirse no fue una respuesta aislada ni momentánea, sino que se extendió a lo largo de varias generaciones, activándose frente a situaciones de violencia o ante la presencia de personas externas a la comunidad. Aunque tanto el cuerpo femenino como el territorio y el pueblo se hallaban bajo dominación, las mujeres desplegaron formas sutiles, pero firmes de resistencia individual, afirmando su agencia en medio del sometimiento.

Autodeterminación lingüística desde la experiencia colonial

En los primeros momentos de resistencia frente al régimen extractivo del caucho, la

lengua originaria de los pueblos Uitoto¹¹ operó como una estrategia de protección colectiva, permitiendo salvaguardar información vital, tejer alianzas internas y articular formas de defensa sin ser comprendidos por los agentes coloniales. Esta dimensión lingüística, en tanto herramienta política y cultural, ofrecía una barrera significativa frente al control externo. No obstante, este resguardo fue debilitado progresivamente a medida que los caucheros adquirieron dominio de la lengua Uitoto, lo cual les permitió acceder a los circuitos internos de comunicación, aumentando su capacidad de vigilancia, coerción y sometimiento sobre la comunidad.

En este contexto, las mujeres Uitoto desempeñaron un papel crucial en la defensa y revitalización de la lengua como núcleo de resistencia cultural. Según Kuiru (2024), la preservación del idioma materno no se trataba únicamente de una elección lingüística, sino de una decisión política y espiritual que implicaba resguardar el vínculo con el territorio, los saberes medicinales, los relatos míticos, los cantos ceremoniales, las prácticas agrícolas y el conocimiento ecológico encarnado en los modos de vida tradicionales. La transmisión intergeneracional de la lengua fue, entonces, una forma de mantener viva

la memoria colectiva frente al desarraigo y al silenciamiento impuesto.

Kuiru (2024) destaca que cada palabra en lengua Uitoto posee un valor ontológico, al encapsular formas de existencia, modos de relación y epistemologías propias, como si fueran fibras entrelazadas en un canasto que resguarda los relatos de la vida, la historia y la espiritualidad del pueblo. La lengua, en este sentido, no es solo medio de comunicación, sino tejido de mundo, matriz de sentido y archivo de resistencia.

Así, la autodeterminación lingüística, en el caso de las mujeres Uitoto, se configura como un ejercicio profundo de soberanía cultural, espiritual y política. Se trata de la conservación de una lengua originaria y, a su vez, de una praxis activa mediante la cual las mujeres reivindican su derecho a nombrar el mundo desde sus propias epistemologías, a mantener vivo su vínculo con el territorio y a resistir las formas coloniales de silenciamiento e imposición cultural. La autodeterminación lingüística permite a las mujeres Uitoto mantener y recrear su agencia dentro y fuera de sus comunidades, fortalecer procesos organizativos desde una mirada propia y disputar los espacios de interlocución en contextos comunitarios, locales, nacionales e internacionales sin traducirse a los marcos

11 La lengua Uitoto, perteneciente a la familia lingüística *witotoan*, es hablada por el pueblo Uitoto en la región amazónica de Colombia y Perú, especialmente en zonas como La Chorrera y El Encanto. Su diversidad interna se expresa en varios dialectos asociados a clanes y territorios ancestrales, entre los que destacan **Minika (Minica)**, **Nipode (Nipode)**, **Murui (Murui-Muinane)** y **Bue**, cada uno con particularidades léxicas, fonológicas y gramaticales propias. Estas variantes, en muchos casos mutuamente inteligibles, no solo reflejan la riqueza lingüística del pueblo Uitoto, sino que también constituyen un marcador identitario que enlaza lengua, territorio y organización social.

epistémicos del poder colonial. En este sentido, hablar en su lengua es también una forma de ejercer justicia histórica, de descolonizar el conocimiento y de sostener una política del cuidado, la memoria y la vida desde el cuerpo y el territorio.

Autodeterminación jurídica

La *Ley de la Manicuera* constituye un principio de ordenamiento normativo propio del pueblo Uitoto, que articula dimensiones espirituales, territoriales y comunitarias desde una racionalidad jurídica ancestral no positivista. A diferencia de las concepciones occidentales del derecho, esta ley no se inscribe en códigos escritos ni en sistemas institucionales centralizados, sino que se enraíza en los saberes encarnados, en las prácticas cotidianas y en las formas de relación con la tierra, el cuerpo y la memoria. Según Kuiru (2019), este sistema normativo se manifiesta a través de prácticas como la siembra y cuidado de semillas nativas, la oralidad intergeneracional en lenguas originarias y la defensa del territorio mediante memorias corporales y ancestrales.

En esta lógica, la *Ley de la Manicuera* puede comprenderse como una ontología jurídica viva que orienta la vida colectiva desde una ética del cuidado, donde el vínculo entre cuerpo, comunidad y naturaleza se vuelve central. Tal como afirma la lideresa indígena Kuiru (2024), “la manicuera es la fuerza de la mujer que cuida la vida”, expresión que sintetiza una ética situada que se despliega

desde los conocimientos femeninos, y que entrelaza territorio, saberes ancestrales y autonomía.

Una expresión material de esta ontología normativa se encuentra en las chagras, sistemas agroecológicos que constituyen espacios fundamentales para la soberanía alimentaria y la reproducción de la vida. De acuerdo con Acosta, Pérez et al. (2011), la chagra es un sistema diversificado y sostenible que integra especies transitorias y perennes, buscando reproducir los ciclos ecológicos del bosque. Sin embargo, más allá de su dimensión productiva, la chagra representa para las mujeres Uitoto una extensión de su cuerpo y de su conocimiento, al ser el lugar donde se resguardan semillas tradicionales, se transmiten saberes y se preserva el equilibrio entre comunidad y naturaleza (Kuiru, 2024). Desde esta perspectiva, la *Ley de la Manicuera* no solo regula la vida social, sino que constituye una forma de vida en sí misma, en la que lo jurídico se funde con lo vital, lo espiritual y lo territorial.

Autodeterminación política

La organización política de las mujeres Uitoto se inscribe en una tradición ancestral donde lo político no se reduce al ejercicio institucional del poder, sino que se expresa como una forma de cuidado, defensa del territorio, transmisión del conocimiento y preservación de la vida colectiva. Las mujeres Uitoto han ejercido históricamente roles fundamentales en la reproducción cultural,

espiritual y social de sus comunidades, y en las últimas décadas han fortalecido espacios propios de articulación política desde una perspectiva indígena y de género.

En el contexto Uitoto, la política se ejerce desde la casa, el mambadero, el relato oral, el trabajo colectivo y el caminar el territorio. Las mujeres han sido cuidadoras de la *chagra*¹², sanadoras, parteras, sabedoras y tejedoras de comunidad, pero también han asumido liderazgos explícitos en procesos de resistencia frente a las múltiples formas de violencia estructural que han afectado a los pueblos amazónicos: la colonización, el extractivismo, el conflicto armado y el racismo ambiental.

En La Chorrera —emblemático por su carga histórica como epicentro de las violencias perpetradas durante el auge cauchero a comienzos del siglo XX—, las mujeres del pueblo Uitoto han desarrollado, desde las primeras décadas del siglo XXI, nuevas formas de organización política indígena, centradas en el fortalecimiento de sus agendas propias. Estas formas organizativas se están comenzando a expresar a través de colectivos de mujeres, redes interétnicas y procesos de articulación con ámbitos como

la educación propia, la salud intercultural, la soberanía alimentaria y la defensa territorial.

Este proceso local se vincula en algunos casos con movimientos regionales más amplios. Algunas lideresas Uitoto participan activamente en plataformas como el Movimiento de Mujeres Originarias de la Amazonia Colombiana, impulsado por la OPIAC, y en espacios de articulación internacional como la Red de Mujeres Indígenas Defensoras del Territorio Amazónico de COICA, escenarios creados en el marco de la Cumbre de Mujeres Originarias de la Cuenca Amazónica celebrada en 2021. Estas articulaciones revelan una apuesta política autónoma de las mujeres indígenas amazónicas, cuyo horizonte se sitúa en la reivindicación de sus derechos territoriales, culturales y colectivos desde una perspectiva de mujer indígena enraizada en la memoria, el territorio, la espiritualidad y los saberes ancestrales (COICA, 2021b).

Hallazgos

A partir del análisis de las cinco dimensiones de autodeterminación identificadas desde las experiencias y luchas de las mujeres

12 En los sistemas productivos indígenas amazónicos, existe una división del trabajo complementaria entre hombres y mujeres. Mientras los hombres se ocupan de actividades como la caza, la pesca y el cultivo de plantas rituales (tabaco, coca y yagé), las mujeres son responsables del cuidado y manejo de las chagras, incluyendo el deshierbe, la cosecha y el procesamiento de alimentos. Estas tareas, realizadas junto a sus hijos, hacen de la chagra un espacio de transmisión cultural. Diversas investigaciones coinciden en que las mujeres poseen el conocimiento más profundo sobre el funcionamiento de la chagra, lo que las convierte en actoras clave en la reproducción de saberes, prácticas agroecológicas y sostenimiento de la soberanía alimentaria.

indígenas Uitoto, se destacan los siguientes hallazgos principales:

1. **Tensiones históricas entre mitología y prácticas patriarcales precoloniales:** Las mujeres Uitoto reconocen que, aunque los relatos míticos fundacionales de su pueblo otorgan un papel central y sagrado a lo femenino, las prácticas sociales de las comunidades precoloniales ya contenían formas de organización patriarcal que evidencia contradicciones culturales internas. Este reconocimiento les ha permitido hacer una revisión crítica de las estructuras tradicionales.
2. **Colonialismo cauchero como hito de reconfiguración del liderazgo femenino:** El periodo de violencia extrema derivado de la explotación del caucho constituye un momento clave en la transformación de los liderazgos de las mujeres Uitoto. Las consecuencias del genocidio impulsaron procesos de reorganización sociojurídica y política que reconfiguraron los roles de las mujeres, sentando las bases para formas actuales de resistencia y agencia colectiva.
3. **Centralidad de las mujeres en la pervivencia cultural y debilidad histórica de la autonomía política:** A pesar del papel esencial que han desempeñado las mujeres en la reproducción material y espiritual de la vida comunitaria, su participación

en estructuras de decisión política ha sido limitada. Actualmente se observa un proceso activo de fortalecimiento de su autonomía y autodeterminación política, impulsado por organizaciones propias y articulaciones interétnicas regionales.

4. **Memoria oral como fundamento político-jurídico de la Ley de la Manicuera:** Las narraciones transmitidas por las mujeres, tanto anteriores como posteriores al genocidio cauchero, han sido fundamentales para revitalizar el sentido comunitario de la Ley de la Manicuera. Este sistema normativo indígena se posiciona hoy como una plataforma de lucha por el reconocimiento del papel histórico, cultural y político de las mujeres Uitoto en escenarios locales, nacionales e internacionales.

Estos hallazgos permiten comprender que la autodeterminación, cuando se analiza desde la experiencia de las mujeres indígenas Uitoto, no puede ser reducida a una demanda política convencional centrada únicamente en el acceso al poder o a la representación formal en escenarios estatales. Por el contrario, se trata de un proceso profundamente integral y situado, en el que confluyen múltiples dimensiones que rebasan los marcos normativos del derecho occidental y los modelos hegemónicos de gobernanza.

En primer lugar, **la autodeterminación en clave femenina indígena** incorpora una

dimensión espiritual, en tanto se ancla en los sistemas de conocimiento propios que reconocen el carácter sagrado del territorio, de la palabra y del cuerpo femenino como fuentes de equilibrio y sabiduría. Esta espiritualidad no es separable de lo político; por el contrario, constituye una base ontológica desde la cual las mujeres elaboran formas de autoridad, sanación y resistencia frente a la violencia histórica. En segundo lugar, se expresa una **dimensión histórica**, ya que las mujeres Uitoto reconstruyen y transmiten memorias orales que reivindican su rol en la comunidad antes, durante y después del genocidio cauchero. Estas memorias no sólo conservan información sobre el pasado, sino que habilitan una agencia política que se sustenta en la reivindicación de los saberes de las abuelas, en la denuncia de las violencias sufridas y en la afirmación de su lugar en las luchas actuales. En tercer lugar, se configura una **dimensión territorial**, entendida no solamente como una defensa física del espacio geográfico, sino como una práctica cotidiana de cuidado, cultivo, recolección y transmisión de saberes en la chagra, el hogar, el río y el cuerpo. Para las mujeres, el territorio es también un espacio relacional donde se tejen vínculos intergeneracionales, se reproducen las prácticas culturales y se encarna el proyecto de vida colectiva.

Finalmente, se plantea una **dimensión ontológica**, en la medida en que la autodeterminación implica una forma distinta de concebir el mundo, el ser y la

comunidad. Las mujeres no solo luchan por derechos dentro del sistema jurídico dominante, sino que proponen formas alternativas de existencia que se sostienen de otros modos de relación con la naturaleza, con lo colectivo y con lo femenino como principio vital. Esto implica una crítica a las estructuras patriarcales que existen tanto en el orden colonial estatal como en las propias comunidades indígenas, y propone una reapropiación del derecho desde marcos epistémicos no coloniales ni androcéntricos. Así, la autodeterminación que emerge de las luchas y narrativas de las mujeres Uitoto no es un concepto abstracto o meramente legal, sino un horizonte político plural, dinámico y situado, que desafía tanto el colonialismo como el patriarcado, e impulsa la construcción de formas de justicia propias, enraizadas en sus lenguas, territorios y memorias.

Conclusiones

La investigación desarrollada permitió hacer una aproximación al proyecto de indigenización del derecho desde una perspectiva situada, relacional y feminista, reconociendo el papel protagónico de las mujeres Uitoto en la configuración de formas propias de justicia vinculadas a sus saberes, memorias y territorios. A través de una metodología cualitativa en tres etapas —revisión documental, sistematización y análisis triangulado—, se logró una comprensión crítica del derecho más allá de sus dimensiones normativas, atendiendo

a sus expresiones comunitarias, cuerpo-territoriales e históricas.

Los hallazgos de esta investigación evidencian que la autodeterminación de las mujeres Uitoto no puede comprenderse desde una lectura unidimensional del derecho. Por el contrario, se trata de un proceso de comprensión jurídica situada, histórica y en transformación constante, que integra dimensiones políticas, espirituales, ontológicas y territoriales. Las mujeres Uitoto están resignificando el concepto de autodeterminación desde sus propios marcos culturales, enraizados en las memorias colectivas, los saberes ancestrales y las formas propias de organización comunitaria. En este sentido, la indigenización del derecho, teniendo en cuenta los aportes de los feminismos comunitarios territoriales, es una práctica vital que cuestiona las imposiciones coloniales, los modelos patriarcales –tanto internos como externos– y los límites del derecho estatal.

Uno de los aportes más significativos del estudio consistió en mostrar cómo las mujeres Uitoto han desarrollado una lectura crítica sobre sus propias estructuras sociales tradicionales. Reconocen que las prácticas patriarcales no son una consecuencia exclusiva de la colonización, sino que existían, en cierta medida, en sus comunidades precoloniales. Sin embargo, esta autocrítica no implica una ruptura con su legado ancestral, sino una reinterpretación de sus mitos de origen, en los que las mujeres ocupan un lugar central como portadoras del equilibrio, la palabra y la

vida. Esta reinterpretación permite tensionar los imaginarios dominantes y reafirmar un horizonte de autonomía construido desde dentro de sus culturas, con miras a la transformación de prácticas contrarias a la autodeterminación de las mujeres.

Asimismo, la colonización por la explotación cauchera constituye un hito fundamental en la configuración de los liderazgos femeninos indígenas. El trauma colectivo generado por la violencia sistemática del período del caucho dejó profundas huellas en la memoria social del pueblo Uitoto. No obstante, a partir de este dolor, las mujeres han tejido formas de resistencia basadas en la recuperación de la palabra, la memoria y el cuidado del territorio. Esta violencia no solo generó desestructuración social, sino que también dio origen a nuevos procesos organizativos que, desde la experiencia del sufrimiento, proyectan caminos de justicia y sanación.

En este contexto, la emergencia de liderazgos femeninos constituye un elemento central del proceso de autodeterminación. Aunque históricamente las mujeres Uitoto han sostenido la vida comunitaria a través del cuidado, la agricultura, la medicina tradicional y la transmisión de saberes, su participación en espacios de decisión política ha sido limitada. En la actualidad, se observa un fortalecimiento paulatino de estos liderazgos, que se expresan en colectivos, redes interétnicas y articulaciones con movimientos indígenas a nivel regional e internacional. Este proceso evita replicar

los modelos jerárquicos occidentales y promueve formas circulares, colaborativas y ritualizadas de hacer y practicar el derecho.

Por último, se resalta el papel central de las memorias orales como fuente de saber, resistencia y propuesta. Las narraciones de las mujeres Uitoto, transmitidas de generación en generación, constituyen un archivo vivo que permite reconstruir la historia colectiva antes y después del genocidio cauchero. Estas memorias sostienen la lucha por revitalizar prácticas culturales como la *Ley de la Manicuera*, entendida como una norma ancestral y una propuesta de vida comunitaria que integra el cuidado, la justicia, la espiritualidad y la organización social desde una perspectiva femenina. Así, las mujeres se posicionan como sujetas activas en la producción de derecho y no únicamente como destinatarias de normas externas.

En conjunto, estos hallazgos muestran que la indigenización del derecho, cuando se analiza desde las voces, cuerpos y luchas de las mujeres Uitoto, se convierte en una vía para construir justicia desde los márgenes. No se trata de insertar contenidos indígenas en estructuras jurídicas preexistentes, sino de abrir el derecho a otras epistemologías, otras prácticas y otros lenguajes que brotan del territorio y de la memoria viva. La apuesta por una autodeterminación en clave femenina indígena no solo desafía las formas coloniales del poder, sino que también interpela las formas patriarcales que han limitado históricamente la autonomía de las

mujeres. Desde esta perspectiva, la justicia se convierte en un proceso colectivo, enraizado y plural, que se construye cotidianamente desde los territorios, los cantos, los tejidos y las palabras.

Referencias

- Acosta, LE; Pérez, MN; Juragaro, LA; Nonokudo, H; Sánchez, G; Zafiama, ÁM; Tejada, JB; Cobete, O; Efaiteke, M; Farekade, J; Giagrekudo, H; Neikase, S. (2011). La chagra en La Chorrera: más que una producción de subsistencia, es una fuente de comunicación y alimento físico y espiritual, de los Hijos del tabaco, la coca y la yuca dulce. Los retos de las nuevas generaciones para las prácticas culturales y los saberes tradicionales asociados a la biodiversidad. Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas, Sinchi. Asociación Zonal Indígena de Cabildos y Autoridades Tradicionales de La Chorrera – AZICATCH.
- Bacca, Paulo (2018). *Indigenizing International Law Inverse Legal Anthropology in the Age of Jurisdictional Double Binds*. (doctoral thesis). United Kingdom: Kent Law School – University of Kent.
- Bacca, Paulo; Rozo-López, Damaris y Camacho, Mariana (2023). *Ontologías indígenas en el derecho internacional: Reconocimiento, cosmologías territoriales y feminismos comunitarios en América Latina*. Bogotá: Dejusticia.
- Bacca, Paulo (Ed.), Camacho Muñoz, M., Canticus Bisbicus, F., Delgado Hernández, B., Guerrero Ascuntar, P., Kima Pai, P., Torres-Acosta, N. y Quigua, D. (2025). *Justicia Multiespecie desde la Investigación Anfibia: Estudios interseccionales sobre los derechos de la naturaleza desde el territorio Awá*. Bogotá: Dejusticia.
- Cabnal, Lorena (2010). *Propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala*. (Revista electrónica) <https://elizabethruano.com/wp-content/uploads/2019/07/Cabnal-2010-Propuesta-de-Pensamiento-Epistemico-Mujeres-Indigenas.pdf>
- COICA (2021a). *Coordinación de Mujer y Familia de COICA. (Boletín)*. Quito: Coordinadora de las organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica. <https://mujeres.coicamazonia.org/>
- COICA. (2021b). Mandato Primera Cumbre de Mujeres Originarias de la Cuenca Amazónica “Mujeres Indígenas Amazónicas en Movimiento por la protección de nuestra casa mayor: la Amazonía” (Mandatos). <https://mujeres.coicamazonia.org/wp-content/uploads/2021/10/MANDATO-CUMBRE-MUJERES.pdf>
- Falconí, Diego (2012). *Entrevista a Julieta Paredes* (entrevista). <https://revistes.ub.edu/index.php/lectora/article/view/7261/9165>
- Instituto Caro y Cuervo (2000). El idioma Uitoto. En, *Lenguas indígenas de Colombia. Una visión descriptiva*. Santa Fe de Bogotá. Recuperado de. <https://lenguasyliteraturasnativas.caroycuervo.gov.co/publicaciones/2023/11/Uitoto.pdf>

- Kuiru Castro, Fany. (2019). *La fuerza de la Manicuera: acciones de resistencia de las mujeres Uitoto de la Chorrera-Amazonas, durante la explotación del caucho - Casa Arana* (Tesis de Maestría). Universidad del Rosario de Colombia. <https://repository.urosario.edu.co/server/api/core/bitstreams/99a5891b-e2bc-4014-9bc7-a44af53528be/content>
- Kuiru Castro, Fany. (2024). *La fuerza de la Manicuera. Resistencia de las mujeres Uitoto en la época del caucho*. Bogotá, Colombia: Editorial Ministerio de las Culturas, las Artes y los Saberes.
- Lavinas Picq, Manuela (2018). *Vernacular Sovereignties. Indigenous Women Challenging World Politics*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Lux de Cotí, Otilia (2011). La participación política de las mujeres indígenas: importantes desafíos. *Pensamiento Iberoamericano*, 9, 247-262
- Méndez, Georgina (2009). Uniendo y abriendo caminos: *La actoría política de las mujeres indígenas en el movimiento indígena ecuatoriano* (Tesis de maestría). Flacso, Ecuador.
- Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible. (2023). *Programa Estratégico de Líneas de Inversión en la Amazonía Fondo para la Vida y la Biodiversidad Versión 1.0*. (Documento estatal). <https://www.minambiente.gov.co/wp-content/uploads/2025/04/Programa-Estrategico-Lineas-Inversio%C2%B4n-Amazonia-ajustada-29.12.2023-VF.pdf>
- Mincomercio de Industria y Turismo. (2017). *Convenio Interadministrativo No. 271 de 2015 suscrito entre la Nación – Ministerio de Comercio, Industria y Turismo y Artesanías de Colombia, S.A. Programa de fortalecimiento productivo y empresarial para los pueblos indígenas en Colombia*. (Programa). <https://repositorio.artesantiasdecolombia.com.co/bitstream/001/3849/1/INST-D%202015.%20188.pdf>
- Odimba, Jean (2017). La mujer indígena y su derecho a la participación política en México. *Prolegómenos*, 20 (40), 145-158.
- Paredes, Julieta. (2008). *Hilando Fino*. (Libro). <https://mujeresylasextaorg.com/wp-content/uploads/2015/09/julieta-paredes-hilando-fino-desde-el-fem-comunitario.pdf>
- Paredes, Julieta. (2019). *Para que el dinero se esfume* (Reivindicación) https://www.caladona.org/wp-content/pujats/2013/10/Ponencia_Julieta_Paredes_Carvajal.pdf
- Stavenhagen, Rodolfo. (2002) Identidad indígena y multiculturalidad en América Latina. Araucaria. *Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades* vol. 4, núm. 7. España: Universidad de Sevilla.

- Tzul Tzul, Gladys (2018). *Sistemas de Gobierno Comunal Indígena: Mujeres y tramas de parentesco en Chuimeq'ena'*. Instituto Amaq'. Bufete para Pueblos Indígenas y Libertad bajo palabra, 2° ed.: México.
- Ulloa, Astrid (2020). *Mujeres indígenas haciendo, investigando y reescribiendo lo político en América Latina. CAP 1*. Grupo Cultura y Ambiente Escuela de Estudios de Género Facultad de Ciencias Humanas Sede Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Ulloa, Astrid (2021). Repolitizar la vida, defender los cuerpos-territorios y colectivizar las acciones desde los feminismos indígenas. *Revista Ecología Política*, 61: 38-48.

“De promesas estamos llenos”: Falacias de la consulta indígena en torno al proyecto del Corredor Interoceánico en México”.

We Are Full of Promises”: The Fallacies of Indigenous Consultation in the Context of Mexico’s Interoceanic Corridor Project

Susana Vásquez Vidal

Resumen:

A través de un análisis del proceso de consulta previa, libre e informada (CPLI) realizado en México entre el año 2019 y 2021 en el istmo mexicano, en el presente artículo discuto los conflictos, las limitaciones, negociaciones y resistencias presentes en la construcción de megaproyectos. Este mecanismo jurídico aplicado durante la implementación del Corredor Interoceánico sirvió para legitimar el proyecto de desarrollo, careció de información adecuada, redujo la aplicación de la CPLI a un problema reduccionista de “afectación” y convirtió las asambleas en plataformas de negociación del bienestar social. Para hilar el argumento de las siguientes páginas me basé en el trabajo de campo etnográfico que hago en el istmo mexicano desde el año 2019 hasta la fecha, en entrevistas semiestructuradas y revisión de documentos oficiales relacionados con la CPLI del Corredor Interoceánico.

Palabras claves: consulta indígena, istmo de Tehuantepec, Corredor Interoceánico, desarrollo, megaproyecto.

SUSANA VÁSQUEZ VIDAL, DOCTORA EN CIENCIAS SOCIALES CENTRO
DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SUPERIORES EN ANTROPOLOGÍA
SOCIAL, OCCIDENTE

s.vazquez@cicias.edu.mx

FECHA DE RECEPCIÓN: 1 AGOSTO DE 2025

FECHA DE APROBACIÓN: 18 DE SEPTIEMBRE DE 2025

Abstract:

Through an analysis of the free, prior, and informed consultation (FPIC) process carried out in Mexico between 2019 and 2021 in the Mexican isthmus, this article discusses the conflicts, limitations, negotiations, and resistance present in the construction of megaprojects. This legal mechanism, applied during the implementation of the Interoceanic Corridor, served to legitimize the development project, lacked adequate information, reduced the application of the CPLI to a reductionist problem of “impact,” and turned the assemblies into platforms for negotiating social welfare. To develop the argument in the following pages, I drew on the ethnographic fieldwork I have conducted in the Mexican isthmus since 2019, semi-structured interviews, and a review of official documents related to the CPLI of the Interoceanic Corridor.

Key words: indigenous consultation; Isthmus of Tehuantepec; Interoceanic Corridor; development; megaproject.

Introducción

La implementación de proyectos de desarrollo para la región del istmo mexicano¹, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XX, ha conformado una especie de

oxímoron: lejos de llegar a un lugar ideal de progreso ha generado marginalidad, migración y problemáticas ambientales, que constituyen la antítesis discursiva del desarrollo presentado por el Estado Mexicano. Desde el 2018 el gobierno del entonces presidente de México Andrés Manuel López Obrador presentó un nuevo plan para esta zona del país: el Programa para el Desarrollo del Istmo de Tehuantepec (PDIT), que incluye el Corredor Interoceánico del Istmo de Tehuantepec (CIIT), con el fin no solo de usar la geografía ístmica para el cruce de mercancías entre el Atlántico y el Pacífico, sino también de construir parques industriales que aprovecharían los recursos naturales del sureste.

El PDIT constituye uno de los proyectos de infraestructura insignes del gobierno actual y, a su vez, es una continuidad de los planes integrales de desarrollo que desde el siglo XX diferentes presidentes de México han elaborado para la región. Parte de su sustento ideológico es argumentado con proveer al sureste del país de un progreso del que se ha visto excluido por mandatarios anteriores y que ahora se puede lograr con la reposición del Estado como garante de la estabilidad de la nación a través del desarrollo.

La geografía del istmo durante años ha propiciado la transformación del espacio en un territorio estratégico para el Estado,

1 Asumo la perspectiva de istmo mexicano de (Velázquez, et al., 2009) en vez de Istmo de Tehuantepec porque este segundo término es el empleado desde el Estado para nombrar una región como homogénea y su nombre se suele asociar solo con Oaxaca y no con Veracruz. Sin embargo, cada vez que hable de la región construida por el Estado haré referencia al Istmo de Tehuantepec.

desde donde promulgar modernidad y progreso bajo el precepto de la “voluntad de mejorar” (Li, 2007). Lo que destaca del proyecto actual, respecto a los anteriores, es el énfasis en la participación social mediante la consulta a comunidades y pueblos indígenas; la concreción del Corredor Interoceánico a través de obras de infraestructuras —algo que en sexenios pasados solo había quedado en leves avances, construcciones inconclusas o en propuestas— y la declaración del Corredor Interoceánico como de “seguridad nacional” (DOF, 2023). Diseño que vino acompañado de la administración e implementación del CIIT por la Secretaría de la Marina.

El CIIT puede resumirse en obras de infraestructura (ver fig. 1): ferrocarril, puertos, carreteras, parques industriales, gasoductos y aeropuertos, con el propósito de mover mercancías y productos que arriben por Coatzacoalcos, Veracruz, y Salina Cruz, Oaxaca. Aunque también el énfasis industrial reside en la construcción de los llamados Polos de Desarrollo para el Bienestar (PODEBI), que no son más que parques industriales instalados cerca de vías de transporte y que estarán especializados en diferentes sectores: farmacéutico, agroindustrial, petroquímica, etc.

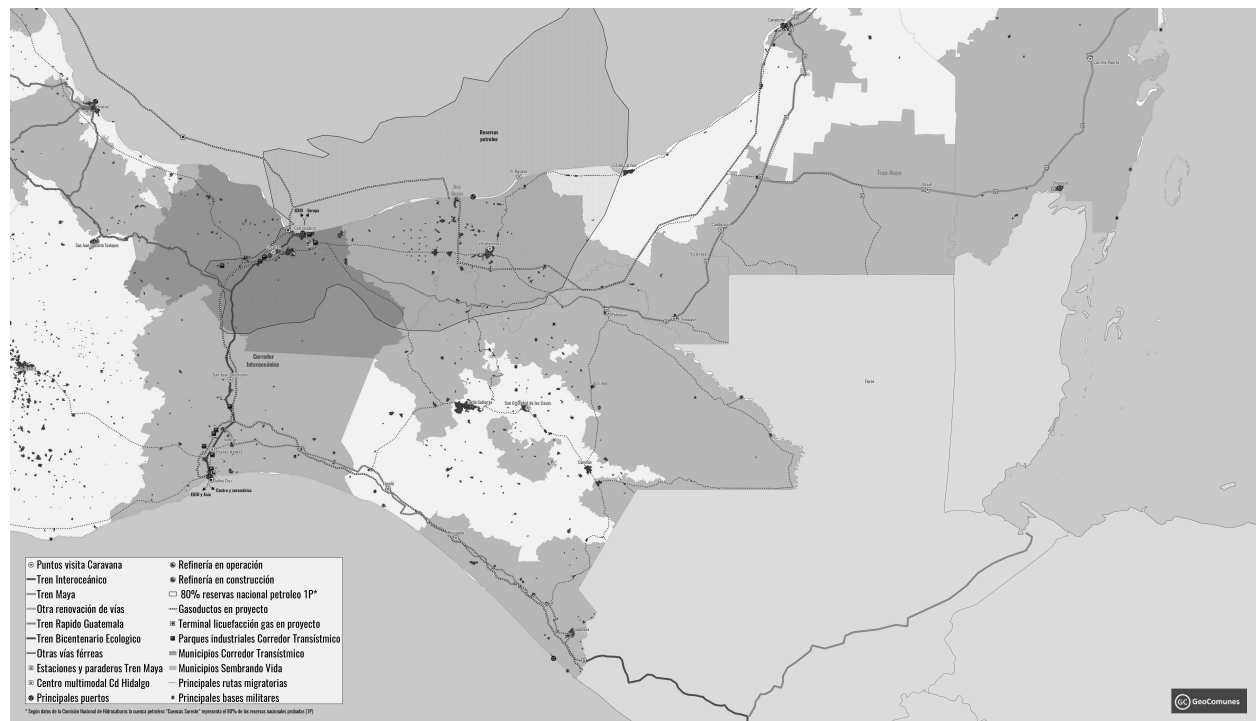


Figura 1: Fuente: GeoComunes (2023). Reacomodo territorial en el sureste mexicano

Desde un inicio el CIIT fue presentado como sostenible e integral y que vendría precedido de un proceso de consulta previa, libre e informada a los pueblos indígenas que viven en los 79 municipios considerados dentro del área de influencia del megaproyecto. En septiembre de 2019, luego de múltiples irregularidades de la consulta, Rafael Marín Mollinedo, quien fungía como director del CIIT, anunció que ya habían obtenido la autorización del proyecto (Ramírez, 2019). De acuerdo con el discurso oficial, el programa regional de desarrollo, derivado del PDIT, fue elaborado a partir de las propuestas y el diálogo durante la consulta indígena, bajo el precepto de que “serán los pueblos indígenas quienes decidirán sus propias prioridades para el desarrollo” (DOF, 2020).

Los proyectos desarrollistas en México han funcionado en la construcción de una idea de nación que ha estigmatizado el sur como atrasado, con presencia de “[...] elevados índices de pobreza y marginación, coexistencia de gran diversidad de etnias depauperadas y un conflicto de larga duración sobre la tenencia de la tierra y los usos del suelo [...]” (Martner, 2000, p. 26). Así, las infraestructuras de transporte han servido como vehículos de un progreso que une a la nación con el mercado mundial, pero que también recrean representaciones

sobre la participación en un mundo moderno, donde las políticas indigenistas y la integración al Estado-nación a través de infraestructuras para el desarrollo han tenido un papel clave.

El indigenismo como proyecto ideológico y civilizatorio ha contribuido a representar a los pueblos indígenas en relación con una necesidad de desarrollo, que ha formado parte de la integración a un Estado-nación moderno. La participación en procesos consultivos es enunciada entonces como el camino para ser incluidos en un desarrollo donde el Estado es el garante del bienestar. Infraestructuras de comunicación y transporte, como el ferrocarril y los parques industriales, aparecen así como la vía para reconstruir una “nación imaginada” (Anderson, 1993) en torno al progreso.

Desde la aprobación del Convenio 169 de la OIT a finales de la década del ochenta y la adopción de la consulta previa, libre e informada (CPLI), su implementación estuvo bajo la tutela del Estado² y de políticas multiculturales instauradas en nombre de la diferencia (Restrepo & Bocarejo, 2011). Situar la CPLI dentro del multiculturalismo y su vínculo con proyectos de desarrollo me llevó a entenderlo en el sentido de Eduardo Restrepo, como una política de Estado, un arte de gobierno: “[...] de otros y de nosotros mismos, cuya especificidad radica

2 En este artículo entiendo el Estado en el sentido que lo hace Joel Migdal (2011, p. 34), como: “[...] un campo de poder marcado por el uso y la amenaza de violencia y conformado por 1) la imagen de una organización dominante coherente en un territorio, que es una representación de las personas que pertenecen a ese territorio, y 2) las prácticas reales de sus múltiples partes.

en la producción, el manejo y la disputa de poblaciones desde su diferencia cultural, así como en la configuración de una noción del bienestar que regula su vida social” (Restrepo y Bocarejo, 2011, p. 8).

La mayor parte del debate sobre las deficiencias de la consulta previa en América Latina se han centrado en si es necesario el consentimiento libre, previo e informado para que los proyectos salgan adelante. Parte de las deficiencias y ausencias en las investigaciones sobre el tema tiene que ver también con la falta de datos sobre la ejecución de este instrumento y la negativa de parte de los gobiernos a transparentar esta información. De ahí que sea necesario un análisis de estos vacíos y de la forma en que es puesta en marcha la CPLI para destejer la instrumentalización de un procedimiento que está lejos de cumplir con la autonomía de los pueblos indígenas.

En el presente artículo parto del análisis del proceso de consulta previa, libre e informada realizado en México entre el año 2019 y 2021 en el Istmo de Tehuantepec para discutir los conflictos, las limitaciones, negociaciones y resistencias presentes en la construcción de megaproyectos. La CPLI como mecanismo jurídico implementado desde un discurso legal por el Estado mexicano, aparece, como en otros casos en Latinoamérica, en subordinación a la prioridad de desarrollo económico (Rodríguez, 2012). Para tejer la narrativa de las siguientes páginas me basé en

una metodología que preponderó el método etnográfico, entrevistas semiestructuradas, revisión y análisis de documentos oficiales sobre la consulta del Corredor Interoceánico y la observación participante en espacios consultivos en el año 2019 y 2020 en Oaxaca.

La CPLI en México ha devenido en un instrumento que no implica una toma de decisiones real de los pueblos indígenas sobre sus territorios y constituye una vía del Estado y las empresas para manejar las disputas territoriales. En este sentido, se entiende las consultas como espacio de invitación (Cornwall, 2004) con dinámicas desiguales de poder, asimétricos, que marcan la aprobación y negociación de los megaproyectos, y no impiden la realización de proyectos extractivos (Torres, 2018). A través de la reflexión de la particularidad de la consulta en un megaproyecto específico, busca indagar en las contradicciones de la aplicación de la CLPI, sus abigarradas relaciones con el desarrollo y los pueblos indígenas, que se convierte en arenas de discusión de lo político bajo un discurso legalista.

Consulta indígena del Corredor Interoceánico: “escuchar las voces”³

México fue el primer país de América Latina que firmó el Convenio 169 de la OIT en 1990, sin embargo, durante varios

3 Frase repetida en diferentes documentos oficiales del gobierno de México donde informaban sobre la consulta.

años omitió la obligación de la consulta previa, libre e informada (Pozo Martínez & Gutiérrez Rivas, 2019; Torres, 2018; Zarembeg & Wong, 2018). A partir de las exigencias de comunidades indígenas, de las presiones de organismos internacionales, de la modificación del artículo 1 constitucional en el 2011 y de algunas sentencias emitidas por el Poder Judicial de la Federación fue que el Estado mexicano emprendió acciones consultivas (Pozo Martínez & Gutiérrez Rivas, 2019). Sin embargo, las violaciones de la CPLI y vacíos legales han continuado, como en el caso particular de la explotación de hidrocarburos documentado por Marcela Torres y Gisela Zarembeg (2018): en el 2013 fue incorporado legalmente el requisito de consulta previa para este sector, aunque todavía no está claro si el consentimiento indígena es obligatorio para que dichos proyectos sigan adelante.

De acuerdo con un informe sobre la implementación de la CPLI en México, el gobierno ha violado el carácter previo de las consultas (Pozo Martínez & Gutiérrez Rivas, 2019), en disímiles ocasiones se han realizado cuando los permisos ya han sido otorgados o iniciado las obras; cuestión recurrente también en otras partes de América Latina. Punto que coincide con la forma en que ocurrió la CPLI sobre el Corredor Interoceánico y que describiré más adelante. Además de este obstáculo que deben enfrentar las comunidades, no reciben información adecuada, el principio de buena fe es obviado y el debate ocurre en

contextos de criminalización de la protesta socioambiental (Torres, 2022).

Hasta el momento, la forma en que han sido aplicados los procesos consultivos no han servido para que las poblaciones “puedan incorporar transformaciones sustanciales en las políticas extractivas que afectan sus tierras” (Torres, 2022, p. 31). Incluso, el tema de las afectaciones ambientales y la explotación de recursos naturales queda en un plano secundario cuando la prioridad es aprobar el desarrollo y el dilema reside en aplicar o no la consulta (Rodríguez, et al., 2009), como un instrumento jurídico a cumplir sin tener en cuenta los complejos y entramados pasos que deberían incluirse.

El carácter ambiguo del Convenio 169 de la OIT da pie a una serie de interpretaciones procesuales sobre la aplicación de la CPLI que no permite el rechazo de proyectos de desarrollo, al plantearlo como una necesidad de los pueblos indígenas. La apuesta entonces, por lo general, reside en la negociación con el Estado y las empresas para lograr ciertos beneficios que no obtendrían las comunidades con los megaproyectos. Sin embargo, han existido casos de resistencia a proyectos extractivos que han denunciado la violación de la CPLI y recurrido a juicios de amparo procesados por distintas instancias del Poder Judicial Federal, como el de comunidades binnizá, wirárika, yaqui y maya (Pozo Martínez & Gutiérrez Rivas, 2019).

Como en varios países del continente (Torres, 2022), en México y en el caso específico del

Corredor Interoceánico, las consultas no han servido para que los grupos implicados veten proyectos que puedan resultar insostenibles medioambientalmente. Aunque pueden funcionar como disuasorias del uso de la represión por parte del Estado Mexicano, de acuerdo con la investigación realizada por Marcela Torres y Gisela Zaremborg (2018).

A diferencia de México, en Guatemala se han realizado múltiples consultas comunitarias gestionadas por los mismos pueblos, las cuales han sido denominadas como “consultas de buena fe” o autoconsultas (Pellecer, 2023). Aun cuando han sido varios los procesos de autconsulta en relación con megaproyectos, que las comunidades no han aceptado, «[...] no han logrado establecer una vinculación legal entre la negativa comunitaria a los proyectos extractivos y las acciones administrativas del Estado del que se esperaría la consecuente suspensión de las licencias mineras.» (Pellecer, 2023, pp. 67-68)

La consulta comunitaria de buena fe de Sipacapa, por ejemplo, no fue considerada como vinculante por la Corte Constitucional de Guatemala. Esta decisión estuvo avalada por una “interpretación básica” (Fulmer, 2011) del Convenio 169 de la OIT que ponía el centro en las negociaciones a las que los pueblos indígenas podían llegar con las empresas para persuadirlas de adaptar sus técnicas, minimizar los daños al medio ambiente y restaurarlo después.

Sin embargo, aun cuando en México las consultas indígenas han sido realizadas por el Estado, existen casos, como el de habitantes del municipio de Homún, quienes convocaron a una autoconsulta en el año 2017 por la autorización del gobierno del Estado de Yucatán para la instalación de una meggranja porcícola en sus tierras. Durante el proceso votaron 784 personas, de un total de 4000 que forman parte del padrón electoral del municipio. La mayoría estuvo en contra del proyecto, pero no pudieron detenerlo por esta vía (Torres, 2022).

La instalación de parques eólicos en Juchitán en octubre de 2014, es el primer antecedente documentado de una consulta indígena relacionada con un proyecto extractivo en el istmo mexicano. Cuando inició ese proceso, ya desde la década del noventa habían sido construidos al menos una veintena de parques eólicos en la zona sin que el gobierno consultara a las comunidades binnizá (Pozo Martínez & Gutiérrez Rivas, 2019).

Para las activistas de la Asamblea de Pueblos Indígenas del Istmo en Defensa de la Tierra y el Territorio (APIIDTT) Bettina Cruz y Rosa Marina Flores (2019, p. 156) la región ha sido objeto de múltiples proyectos modernizadores cuya característica común “es no haber considerado la participación de quienes la habitamos”. Las firmas, permisos, concesiones y acuerdos para la instalación de los primeros parques eólicos fueron otorgados sin informar y consultar previamente a las comunidades. El acercamiento entre empresas y comunidades

en la mayoría de los casos se realizó solo con las autoridades agrarias o civiles para tramitar el uso de suelo.

En el caso de la consulta indígena promovida por la Secretaría de Energía (SENER) en Juchitán, Oaxaca, para el proyecto Eólica del Sur el proceso se caracterizó por la falta de información, la coerción de las autoridades municipales y de los empresarios sobre las personas asistentes: “con un aforo que representó el 0.3% de la población total de Juchitán y un clima de tensión y violencia permanentes”(Cruz & Flores, 2019, p. 165). Antes del inicio del proceso de consulta, la Secretaría de Medioambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT) aprobó la Manifestación de Impacto Ambiental y la empresa, desde un año antes, firmó contratos de arrendamiento con los posesionarios de las tierras dentro del polígono.

Como ocurrió en esa ocasión, la falta de información, de tiempo, la participación de un reducido grupo de personas y la convocatoria a una consulta cuando ya el proyecto de desarrollo había iniciado marcaron lo ocurrido durante la CPLI del Corredor Interoceánico. Esta consulta fue publicitada cuatro días antes de que ocurriera —30 y 31 de marzo de 2019—, incluso en lengua binnizá, chontal, ikoot y zoque, por la Secretaría de Hacienda y Crédito Público (SHCP), ente convocante, y el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI) (2019b). El anuncio fue compartido con las autoridades invitadas y de manera general a través de internet y la radio.

Aun cuando la información fue publicada en las lenguas de varios de los pueblos consultados, los días de anticipación fueron muy pocos y el gobierno no tuvo en cuenta que varias de las comunidades indígenas en Oaxaca y Veracruz no tienen acceso a internet de manera estable. Además, la noticia no incluyó ningún tipo de información previa sobre el Corredor Interoceánico. En el spot que circuló, el INPI y la SHCP promovieron las asambleas de la siguiente manera: “Construyamos el desarrollo integral para todas y para todos [...] por un diálogo permanente, intercultural y sostenible, participa” (I. N. de los P. I. INPI & SHCP, 2019).

En vez de una consulta sobre el Corredor Interoceánico, la propuesta residía en un diálogo para la creación del Programa para el Desarrollo del Istmo de Tehuantepec. Desde esta ambigüedad e incoherencia sobre los propios preceptos de la CPLI recogidos en el Convenio 169 de la OIT comenzó el proceso consultivo. La materia del instrumento tampoco fue sobre todas las obras que incluye el PDIT, abordó solo “la rehabilitación/reconstrucción del Tren transístmico” (I. N. de P. I. INPI, 2019b).

Dentro de los objetivos de las asambleas publicados en el Diario Oficial de la Federación estaba implícito que el programa de desarrollo se ejecutaría y que los pueblos darían sus opiniones, propuestas y sugerencias, así como también se establecerían acuerdos (I. N. de P. I. INPI, 2019b). Esta aplicación deliberada

de lo que debe ser la CPLI evidencia una “notable dispersión y una profunda incertidumbre” (Rodríguez et al., 2009, p. 5) en torno a los ordenamientos jurídicos nacionales y el derecho internacional sobre la consulta previa.

Para este ejercicio el INPI elaboró el “Protocolo para el proceso de consulta previa, libre e informada a los pueblos y comunidades indígenas del istmo de Tehuantepec de los estados de Oaxaca y Veracruz, respecto de la creación del Programa de Desarrollo del Istmo de Tehuantepec”. El documento fue publicado en el mes de marzo de 2019 y resultó un precedente en México para este tipo de mecanismos jurídicos sobre proyectos de desarrollo. Sin embargo, no fue difundido con anticipación en las localidades, presupuso, sin un análisis, la existencia de “mínimas afectaciones” por las obras de infraestructura y, finalmente, no cumplió su objetivo de “recibir las recomendaciones de los pueblos indígenas y afroamericanos para que sean incorporadas al PND 2019-2024”, o al menos no se evidenció la forma en que fue incluido en el PDIT (Auditoría Superior de la Federación, 2020, p. 90).

La manera en que el INPI convocó fue a través de siete asambleas. La selección de las comunidades fue realizada de acuerdo al criterio de lograr cierta representación de los diferentes pueblos indígenas y afroamericanos que habitan el istmo, tanto en la parte oaxaqueña como en la veracruzana. Según el documento de la convocatoria, las asambleas regionales fueron propuestas en

determinadas comunidades por su ubicación y accesibilidad al territorio de cada pueblo: Santiago Laollaga, Jaltepec de Candayoc, San Mateo del Mar, San Pedro Huamelula y Santa María Chimalapa —pertenecientes al estado de Oaxaca—; Oteapan y Uxpanapa en Veracruz (I. N. de P. I. INPI, 2019b). Sin embargo, si este realmente hubiese sido el interés, no habrían cambiado la sede de San Mateo del Mar por la de Salina Cruz de forma repentina.

En San Mateo del Mar hubo una asamblea indígena, propuesta por la misma comunidad, el 28 de marzo, para mostrar su rechazo al modo en que se haría la consulta y al Programa para el Desarrollo del Istmo de Tehuantepec. Durante la asamblea los ikoots determinaron suspender la consulta debido a las irregularidades y violaciones del proceso consultivo (San Mateo del Mar, 2019). Ante esta confrontación, el INPI un día después de las reuniones en San Mateo del Mar, cambió la sede de la consulta de los pueblos ikoots para Salina Cruz.

El esquema que siguió el INPI y la SHCP, en cada una de las sedes, fue el de establecer asambleas y mesas de trabajo. Según los testimonios de habitantes de Mogoñé Viejo, quienes fueron al lugar escogido para el diálogo con el pueblo ayuuk en Jaltepec de Candayoc, la información sobre las obras vino de las siguientes fuentes: la presentación que hicieron funcionarios públicos; de un folleto de 9 páginas que repartieron ese día y de un texto de una hoja donde aparecían también preguntas para pensar cómo era

el desarrollo que querían, qué beneficios deseaban y cómo debía retomarse la idea de desarrollo y bienestar desde los pueblos en el PDIT. No hubo un espacio anterior de semanas o meses para debatir el programa a nivel comunitario. El mismo mecanismo se repitió en cada una de las sedes, según el informe elaborado por la Red de Defensores y Defensoras Comunitarias de los Pueblos de Oaxaca (REDECOM) (2019).

El documento “consultivo” que recibieron quienes asistieron a las asambleas —impreso a partir de una presentación de PowerPoint— partía de preguntar: “¿Qué es el Programa para el Desarrollo del Istmo de Tehuantepec?”, pero no especificaba ni daba detalles sobre las obras más allá de anunciar que constituían un conjunto de proyectos, acciones y programas sociales que buscaban mejorar las condiciones de vida, generar una economía incluyente y decir que el Corredor Multimodal sería la “columna vertebral”. Solo una página estuvo dedicada a mencionar las obras de infraestructuras del Corredor: ferrocarril, puertos, carreteras y aeropuertos, sin detallar nada más.

Para Giovanna Gasparello (2020, p. 135), el establecimiento de Asambleas Regionales Consultivas entra en contradicción con el Convenio 169 de la OIT al fungir como una institución representativa que no existe como tal en las normativas de los pueblos indígenas, y que resulta: “[...] un rancio resabio de los Consejos Supremos Indígenas, instancias falsamente representativas creadas por las instituciones indigenistas en los años

setenta para fungir como interlocutores orgánicos con el gobierno [...]”

Las violaciones del debido proceso en las consultas previas, libres e informadas, ha llevado a César Rodríguez Garavito (2012) a reflexionar sobre condiciones de posibilidad de la consulta que ayuden a sortear las barreras y asimetrías entre los pueblos indígenas y sus interlocutores. Uno de estos muros tiene que ver con la opacidad de la información, pues en la mayoría de los casos de consultas en torno a proyectos de desarrollo las comunidades casi nunca tienen acceso a las consecuencias y duración de las obras, por solo mencionar dos puntos. Para que existieran espacios propicios para la discusión de un programa, la información debería circular de otra manera, de forma transparente, a través de espacios autónomos de reunión, donde las poblaciones pudieran dialogar sin intermediarios sobre el proyecto a consultar, y en un lenguaje asequible y no tecnicista.

De hecho, las irregularidades sobre el derecho a la información tuvieron que ver también con las voces ausentes en la consulta: a las asambleas nada más fueron invitados —de manera formal por el INPI— presidentes y autoridades municipales, presidentes de comisariados ejidales y algunas organizaciones sociales en calidad de observadores.

Si bien el Convenio 169 de la OIT menciona que la consulta a pueblos indígenas será a través de sus instituciones representativas,

no esclarece el procedimiento. Las decisiones tomadas durante el proceso consultivo ocurrieron sin diálogo en lo comunitario. De acuerdo con el informe de Fundar “Las actividades extractivas en México” (2018, p. 123):

[...] el hecho de considerar la participación de un único representante de comunidades indígenas y núcleos agrarios no garantiza una participación ni representación adecuadas, dado que cada núcleo agrario tiene elementos propios distintivos y sus propios espacios de decisión, por lo que una participación adecuada implicaría que todos y cada uno de los núcleos agrarios involucrados estén representados.

Para el caso de Jaltepec de Candayoc, en el espacio de discusión hubo varias intervenciones de personas que se pronunciaron para decir que no tenían información sobre el proyecto: “Nuestro temor es que vaya a perjudicar a algunas comunidades” (REDECOM, 2019, p. 49). Ahí también la postura de algunas autoridades fue la de plantear que no se podía hablar de un programa de desarrollo cuando todavía existían pendientes con empresas que habían afectado los territorios. Ante estas inquietudes, la respuesta de Adelfo Regino, director del INPI, fue que López Obrador había iniciado una nueva etapa de vida en el país, que ya no estaban en aquellos tiempos donde “los funcionarios

tomaban las decisiones desde sus aparatos, desde sus escritorios, desde sus oficinas” (REDECOM, 2019, p. 50).

Para el titular del INPI la consulta atendía la “legítima voluntad del gobierno de la República” de escuchar la voz de los pueblos y comunidades indígenas (REDECOM, 2019, p. 40). Estas palabras contribuyen a constatar que la decisión sobre la implementación de proyectos de desarrollo, en territorios de comunidades indígenas, pertenece al Estado —aunque funcionarios del gobierno dijeran lo contrario—. Los pueblos son representados como “sujetos a desarrollar”, necesarios para legitimar los megaproyectos ante instancias internacionales, como la ONU, lo que avala la inserción de empresas transnacionales en los territorios.

Desde el Convenio 169 de la OIT existe vaguedad sobre la autorización de los pueblos indígenas a la realización de proyectos de desarrollo en sus territorios. En los artículos 6 y 7 no hay claridad sobre lo que significa el derecho al consentimiento en la consulta previa. En el caso del 6, por ejemplo, está escrito que el fin es llegar a acuerdos o lograr la aceptación de las medidas propuestas. No aparece, al menos de forma clara, la opción del veto sobre las políticas de desarrollo, imprecisión que puede generar múltiples interpretaciones que nieguen el poder de rechazar proyectos de desarrollo.

Aun cuando hay poca claridad sobre objetar proyectos de desarrollo, la *Guía de Aplicación del Convenio 169 de la*

OIT afirma que “ningún segmento de la población nacional de cualquier país tiene derecho a vetar las políticas de desarrollo que afecte a todo el país” (*OIT*, 2007). Además, aclara que el artículo 7 exige a los gobiernos realizar verdaderas consultas donde quienes participen tengan el derecho de expresar su punto de vista e intervenir en la toma de decisiones. Para César Rodríguez Garavito (2009, p. 45) esto significa que el Estado tiene el deber de permitir la participación de las comunidades en estos procesos, “pero no tienen el deber de adoptar las opiniones de las comunidades respecto de este tipo de políticas”.

Cuando una representación de la Unión de Comunidades de la Zona Norte del Istmo (*UCIZONI*) llegó a Jaltepec de Candayoc, Oaxaca, el 30 de marzo del 2019 fueron informados de que solo podían escuchar, no tendrían “ni voz ni voto” (*INAH*, 2019). Algo parecido sucedió con autoridades de la cabecera municipal de San Juan Guichicovi, Palomares, Mogoñé Estación y Rincón Viejo, quienes en este caso no fueron invitadas a la asamblea, a pesar de estar cercanas a las vías del tren y ser poblaciones ayuuk. Las mujeres indígenas también estuvieron poco representadas en los espacios asamblearios, pues al ser una convocatoria únicamente dirigida a autoridades quedaban desplazadas de la participación. En la mayoría de las comunidades rurales del istmo oaxaqueño

los cargos⁴ son sustentados por hombres (*Valladares de la Cruz*, 2018) y las mujeres quedan relegadas a puestos como el de Secretaria o Tesorera, lo que tiene que ver con el acceso de las mujeres a la propiedad de la tierra y la construcción social de roles de género, que las recluye al espacio doméstico. Desde aquí pueden entenderse los reclamos de varias comunidades a lo largo y ancho del istmo mexicano, quienes han manifestado que no fueron consultadas, petición estrechamente relacionada con una ausencia de justicia en los territorios y donde la exigencia de la consulta aparece como una vía organizativa de diferentes actores sociales para interpelar al Estado desde la apropiación de discursos y prácticas de instrumentos jurídicos.

El apresurado proceso consultivo en el istmo llevó a que se tomaran acuerdos en nombre de las comunidades sin estar informadas del proyecto de desarrollo. En las conclusiones de la asamblea del 30 de marzo de 2019 en Jaltepec de Candayoc los funcionarios públicos leyeron acuerdos que implicaban a representantes del Estado y de los pueblos indígenas. Para los primeros el compromiso era atender peticiones sobre necesidades básicas: servicios de electricidad, salud, drenaje, funcionamiento de universidades, centros educativos, construcción de puentes, entre otros.

4 Según el Censo Ejidal de 2007, las mujeres tenían participación con algún cargo de representación en un 20% de los núcleos agrarios: “[...] las presidencias de los comisariados ejidales y comunales reportan una exclusión casi total de las mujeres, quienes solo representaron 2% y, en el caso de las mujeres indígenas, la cifra alcanzó solo 0.2% [...]” (*Salazar*, 2017, p. 43).

Mientras que las representaciones de los pueblos ayuuk, binnizá, mixtecos, mazatecos y chinantecos manifestaron que era “viable permitir el inicio de los trabajos de rehabilitación y reconstrucción del Ferrocarril Transístmico” (REDECOM, 2019, p. 56). Y que, además, aceptaban “la formulación del Programa para el Desarrollo del Istmo de Tehuantepec”, pero solicitaban que sus propuestas y conceptos sobre el modelo de desarrollo que deseaban para las comunidades fueran tomados en cuenta en la elaboración e implementación del programa.

En la mesa de los pueblos popolucas de la sierra, durante la asamblea realizada en Oteapan, Veracruz, dijeron que esperaban generar mayores ganancias de sus producciones “pues tendremos formas de moverlas” a través del tren (I. N. de P. I. INPI, 2019c, p. 23). En la conclusión general de la asamblea mencionaron que esperaban que la reconstrucción del ferrocarril entre Salina Cruz y Coatzacoalcos “sea el instrumento para iniciar con un programa de obras que brinde bienestar a sus comunidades” (I. N. de P. I. INPI, 2019c, p. 25). Hasta julio del 2025, ninguna de estas exigencias se ha cumplido en Oaxaca ni en Veracruz.

Sobre estos acuerdos y peticiones rondaron las asambleas de seguimiento al proceso consultivo que ocurrieron en mayo de 2019. En esta ocasión, la mayor diferencia estuvo en que las personas invitadas fueron aún menos: solo autoridades municipales (presidentes y agentes). Don Ángel González,

presidente del comisariado ejidal de Mogoñé Viejo en aquel tiempo, asistió a esta cita porque UCIZONI le avisó. Cuando quiso registrarse, no se lo permitieron porque no era autoridad municipal, pero sí lo dejaron entrar al salón. Don Ángel cuenta que él pidió varias veces la palabra para participar: “sí, me dieron el micrófono, pero nunca me dieron el espacio, me paraba y decían: ‘no, le toca a aquel’. Así me trajeron, a la tercera vez les entregué el micrófono y nos salimos” (Ángel González, julio 2020).

Varios chontales al hablar en el espacio de seguimiento en San Pedro Huamelula repitieron la frase: “Ojalá que nos tomen en cuenta”, y sonaba también como un reclamo ante un proyecto en el que no se veían representados. Nadie levantó la mano para hablar o preguntar cómo los beneficiaría o afectaría el ferrocarril: las vías más cercanas a la cabecera municipal están ubicadas a 54 kilómetros.

La Secretaría de Hacienda y Crédito Público y el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas guiaron el proceso consultivo hacia estos asuntos de necesidades básicas en las comunidades y no hacia una discusión sobre las obras de infraestructuras que serían construidas o modificadas en la región. La intención de dialogar sobre las urgencias en la vida de las comunidades chontales hubiese podido ir más allá del reconocimiento de problemas si el megaproyecto hubiese estado en el centro de la discusión. ¿Qué sentido tiene ofrecer “bienestar social” si proyectos de infraestructuras van a incidir

de manera negativa en los territorios y crear afectaciones irreversibles? Mina Lorena Navarro (2015, p. 131) habla de los sacrificios que las comunidades deben aceptar como medio para alcanzar metas nacionales a partir de proyectos extractivistas “[...] y a cambio de ofrecerles un abanico de medidas de compensación, que pueden ir desde los clásicos programas focalizados de asistencia social, a convertirlos en ‘socios’ de las empresas [...]”.

Las peticiones de los chontales, recogidas en una matriz de seguimiento (SHCP & CIIT, 2019) incluían mejora del suministro de energía eléctrica, creación y ampliación de hospitales, apoyo con medicamentos y doctores, así como la construcción y rehabilitación de caminos cosecheros. Las obras del Corredor Interoceánico no formaron parte de sus preocupaciones porque no conocían el proyecto y resultaba ajeno a necesidades más urgentes de vida en el municipio. De ahí que, como afirma César Rodríguez Garavito (2012, p. 35): “la realidad de la consulta suele parecerse más a un acto privado de negociación que a uno público de deliberación”.

Además, en San Pedro Huamelula fue contradictorio escuchar los discursos de funcionarios de la Secretaría de Hacienda y del INPI, quienes decían que estaban ahí para contar con las comunidades, que el desarrollo se trataba de algo colectivo, “holístico”, cuando a la vez hablaban de cómo iba el avance de los proyectos del Corredor Interoceánico. Mientras ocurría la consulta,

ya habían comenzado de manera silenciosa (Ramos & Jiménez, 2019) los primeros pasos de la implementación del PDIT — como la creación de la paraestatal Corredor Interoceánico—. La consulta como un acto contractual (Rodríguez, 2012), entonces fue una formalidad para simular cumplir con el Convenio 169 de la OIT, negociar el “bienestar social” para las comunidades y pueblos indígenas y continuar con los mecanismos de legitimación del gobierno, mediante un desarrollo seductor que no está interesado en ofrecer información ni en establecer un diálogo entre iguales (como muchas veces anuncia).

Las consultas indígenas son una pieza central en el multiculturalismo neoliberal, un régimen jurídico que reconoce derechos culturales de los pueblos indígenas, pero que niega su control de los recursos naturales, lo que es necesario para hacer realidad esos derechos (Hale, 2005). Sin embargo, aun cuando puede existir una asociación entre multiculturalismo y regímenes políticos determinados, es necesario ir más allá de la correspondencia y analizar los multiculturalismos etnográficamente, en sus manifestaciones concretas, como propone Eduardo Restrepo (2008). De esta forma se complejiza la reflexión hacia procesos consultivos marcados por contradicciones, relaciones de poder, anhelos y relaciones políticas que exceden el marco del neoliberalismo al estar signadas por prácticas locales de los Estados-nación donde las redes clientelares han tenido un papel clave.

El proceso de consulta, y el reconocimiento desde la Constitución del derecho de los pueblos indígenas, no ha llevado a “[...] enfrentar las causas estructurales de la exclusión de los pueblos indígenas ni crear formas de participación con poder de decisión (Rodríguez, 2012, pp. 46-47)”. Además, ha convertido este instrumento en una institución central de regulación transnacional de los derechos de pueblos y comunidades indígenas (Rodríguez, 2012), que ha propiciado la legitimación de megaproyectos, como en el caso de México.

Aun con estas inconsistencias, la visión del gobierno y varias de las personas que participaron como representantes de los pueblos indígenas fue que se cumplió con el “compromiso de escuchar la voz y los planteamientos de los pueblos indígenas de la región” (I. N. de P. I. INPI, 2019d). Para Eucario de los Santos, nahua de Zaragoza, municipio de Veracruz, la consulta en Oteapan se hizo un poco “al vapor”, rápido, pero para él hasta cierto punto fue aceptable porque “hay un gobierno que intenta, que quiere, que lucha por respetar a los pueblos este y que tampoco los pueblos están acostumbrados a que les pregunten” (Entrevista a Eucario de los Santos, Zaragoza, 2025).

La presentación de la consulta indígena del Corredor Interoceánico como una “jornada histórica” y un “mecanismo de democracia participativa para la toma

colectiva de decisiones” (SHCP, 2019) contribuyó a la construcción de un relato sobre la participación que imposibilitó el diálogo sobre posibles afectaciones del megaproyecto y las consecuencias que traería para los territorios las diferentes obras de infraestructura. De esta forma, el ejercicio se convirtió en una plataforma de negociación para demandar al Estado la provisión de servicios básicos (Torres, 2018, 2019).

La Auditoría Superior de la Federación (ASF) determinó en 2021 que como resultado de cuatro procesos de consultas, que hasta el momento se habían hecho, se generaron un total de 1,005 peticiones de las comunidades participantes, de las cuales 125 fueron clasificadas como improcedentes y del resto, 880, apenas se habían finalizado 175. Según estos datos y las conclusiones de la ASF, representa un “reto en el logro y seguimiento de las peticiones [...] ya que de esto depende evitar el riesgo de conflictos sociales como los que dificultaron la conclusión de los trabajos en la línea Z del FIT⁵” (ASF, 2021, p. 172).

En esta constante alusión a unos beneficios ilusorios, que no presentan elementos concretos para la cotidianidad de las comunidades indígenas, es posible ver la representación de la consulta como símbolo dominante (Llanes, 2020) que busca legitimar proyectos de desarrollo y extractivistas. El recurrir a discursos que solo hablan de consecuencias positivas y esconden

5 Ferrocarril del Istmo de Tehuantepec.

las negativas muestra lo desigual y asimétrico que resulta el “diálogo” con el Estado y el empleo a conveniencia de un mecanismo jurídico donde los pueblos indígenas no dejan de ser objetos del desarrollo.

Los parques industriales y la retórica de la afectación

Los ejercicios consultivos sobre el Programa para el Desarrollo del Istmo de Tehuantepec no quedaron agotados con la convocatoria del INPI y la SHCP en el 2019, sino que continuaron a partir de asambleas en territorios donde tienen un impacto obras de infraestructura como el ferrocarril transístmico y los Polos de Desarrollo para el Bienestar (PODEBI). La consulta sobre el proyecto para modernizar y rehabilitar la vía del ferrocarril, convocada por el INPI y la SEMARNAT en marzo de 2020 —y que quedó inconclusa por el inicio de la emergencia sanitaria a causa de la pandemia de Covid-19—, tuvo los mismos problemas de falta de información y no cumplió con los

requisitos de ser previa, libre e informada.⁶ Esta consulta abarcó 8 municipios de los estados de Oaxaca y Veracruz y fue prevista para 14 sedes donde se reunieron agentes y presidentes municipales, comisariados ejidales, autoridades comunitarias en general y algunos habitantes sin cargos de los pueblos (56 159 en total) pertenecientes a 45 localidades atravesadas por el proyecto ferroviario (DGIRA, 2020).

En el 2021 continuaron los procesos consultivos, esta vez sobre los PODEBI (ver fig. 2). Una diferencia con el ejercicio anterior fue que para el análisis de la procedencia de la CPLI el INPI estableció dos criterios: identificación de comunidad indígena o algún tipo de propiedad social (ejidal o comunidad agraria) en la zona de influencia del PODEBI y si esta es susceptible de sufrir “impactos significativos”. Según la definición de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, este término procede ante la ejecución de obras en tierras ejidales o comunales (I. N. de P. I. INPI, 2019a).

6 Para más información consultar el artículo “Por la angosta vía del progreso: proyectos de desarrollo y consultas indígenas en el Istmo de Tehuantepec” (Vásquez, 2021)

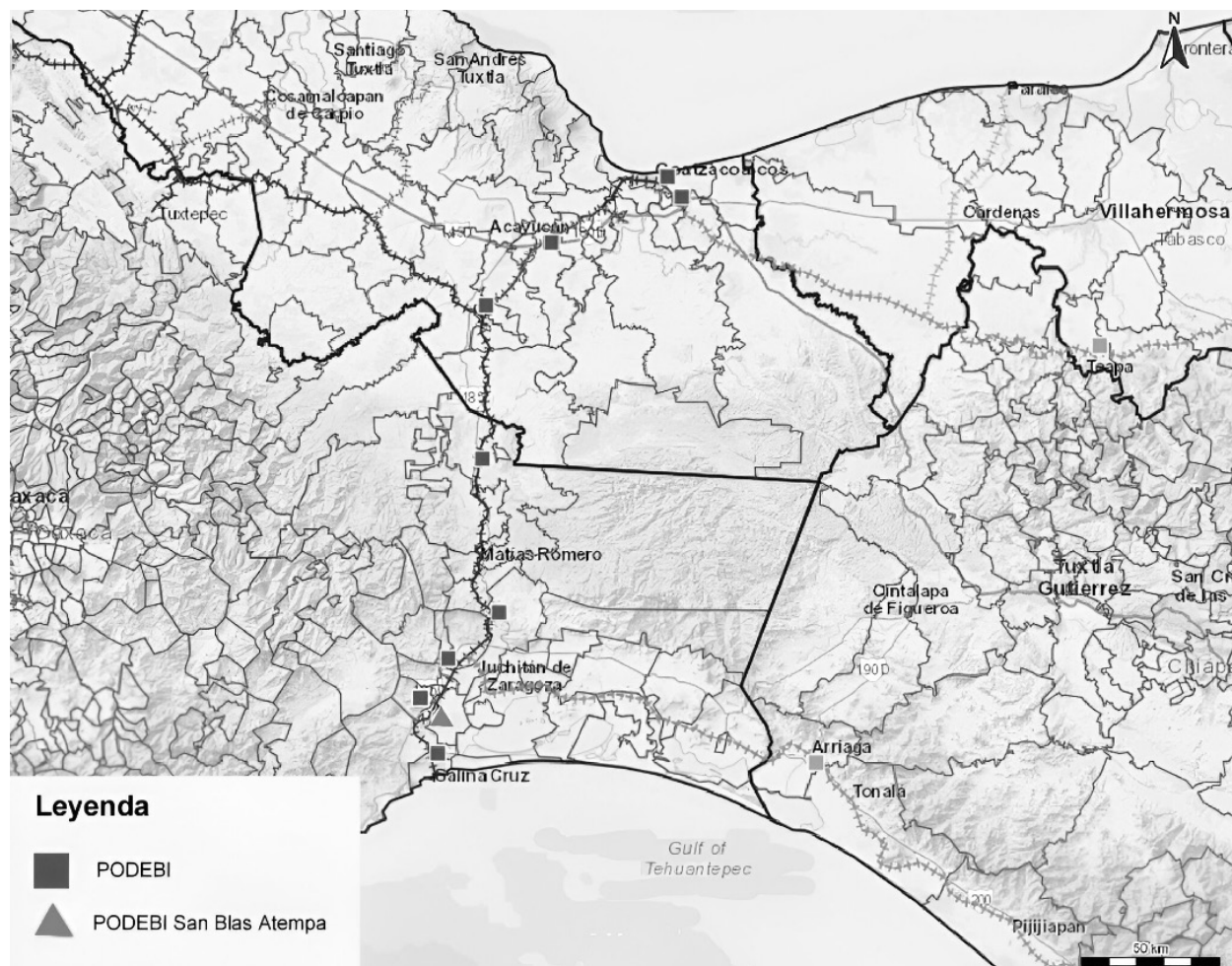


Figura 2: PODEBI que forman parte del Corredor Interoceánico. Fuente: Elaboración propia a partir de un mapa de Geocomunes.

Al salir la declaratoria de los PODEBI en el Diario Oficial de la Federación (DOF) el INPI emitió dictámenes basados en un concepto de afectación que reduce el territorio a “afectar” a un área adyacente de las infraestructuras. De esta manera, el Estado hace legible el espacio, en términos de James Scott (2021), que implica recortar sin tener en cuenta sus dimensiones y complejidades.

De acuerdo con nueve dictámenes revisados a partir de una petición de información mediante la Plataforma Nacional de Transparencia, puede concluir que la afectación también la entiende el INPI como una relación de compra-venta de territorios indígenas. Si el terreno es de propiedad de la Federación, como en el caso del PODEBI de Salina Cruz y de San Juan Evangelista, entonces el INPI infiere que no habrá afectación de “derechos territoriales de ninguna comunidad indígena y en general



de ninguna comunidad o ejido, pues no se pretende adquirir nuevas tierras” (I. N. de P. I. INPI, 2020, p. 3). Estas ideas promueven así un entendimiento de la tierra como propiedad y no como territorio (Torres-Mazuera, 2019).

El caso del ejido Chivela, perteneciente al municipio de Asunción Ixtaltepec en Oaxaca, resulta notorio en esta toma de decisiones sobre la inviabilidad de la consulta al INPI determinar que existe una comunidad indígena, pero que no era susceptible de sufrir “impactos significativos”. De acuerdo con el Registro Agrario Nacional (RAN) las 18 parcelas del ejido Chivela incluidas dentro del PODEBI habían adoptado el dominio pleno⁷, por lo que el INPI determinó que: “no se afectarán derechos territoriales de la comunidad indígena y agraria de Chivela, ya que de ser procedente la adquisición del predio para el proyecto, esta deberá formalizarse con los ejidatarios conforme a las reglas del derecho privado” (I. N. de P. I. INPI, 2023, p. 6).

Esta reducción del territorio a un vínculo con la propiedad privada muestra la consulta como un acto contractual que invisibiliza las posibles consecuencias de la construcción de los parques industriales. Incluso aunque el INPI advierte que existe un impacto sobre las tierras, al determinar la existencia de propiedad privada queda eliminado el derecho a la CPLI.

Ciudad Ixtepec tenía condiciones parecidas a las de Chivela, en cuanto a la definición de comunidad indígena, pero la diferencia para sí aplicar un ejercicio consultivo residió en que la propiedad agraria es comunal. En la consulta de Ciudad Ixtepec, realizada el 15 de mayo de 2021, solo participó un 5% de la población total del municipio y los asistentes no fueron informados sobre el tipo de industria que se instalaría con el PODEBI, ni cómo obtendrían recursos como el agua (Zárate, 2024). Al igual que ocurrió después en San Blas Atempa, en la asamblea no hubo información sobre qué industrias construirían ni las posibles consecuencias medioambientales, aun cuando el mismo Corredor Interoceánico reconoció estas problemáticas al iniciar el funcionamiento de los PODEBI: “En la etapa de operación se observan impactos severos por el aumento en la disposición de aguas residuales, tanto las provenientes de los núcleos poblacionales que se incrementarán, como de las empresas que se instalen en los PODEBI” (CIIT, s. f.).

Tanto en Santa María Mixtequilla como en San Blas Atempa, el INPI determinó que sí eran susceptibles de realizarse consultas indígenas porque el Corredor Interoceánico tenía que comprarle predios sujetos a propiedad comunal para la instalación del PODEBI, y por las posibles afectaciones al medioambiente.

7 Paso a un régimen de propiedad privada de las parcelas. De esta forma dejan de ser parte del ejido o de la comunidad agraria.

A diferencia de la forma en que fue presentada la consulta indígena para la creación del Programa para el Desarrollo del Istmo de Tehuantepec, en el caso de la construcción de PODEBI en las comunidades donde el INPI estableció que sí era necesaria la realización de una CPLI, informó que se establecería un diálogo para que “dicha comunidad otorgue o no su consentimiento para la adquisición de sus tierras y para la implementación del Polo de Desarrollo” (I. N. de P. I. INPI, 2021a, p. 7). Sin embargo, como presentaré a continuación, esto no significó que la población tuviera un poder de veto real del proyecto, pues el gobierno federal ejerció diferentes mecanismos de presión para la aceptación del PODEBI, especialmente en San Blas Atempa, donde la comunidad de Puente Madera mantuvo una oposición a la ejecución de la obra.

El 1.º de mayo de 2021, día de la fase informativa de la CPLI para la instalación de un Polo de Desarrollo en San Blas Atempa, la comunidad de Puente Madera, agencia de este municipio, decidió bloquear la carretera transístmica como muestra de su oposición a la construcción de un PODEBI en su territorio. En la propuesta inicial del Corredor Interoceánico no estaba contemplado edificar un parque industrial ahí, la decisión llegó a las autoridades locales en enero de 2021.

Ante la incertidumbre y falta de información, desde el mes de marzo Puente Madera comenzó a bloquear la carretera transístmica para protestar por la forma

en que estaban ocurriendo las decisiones en torno a las tierras de uso común donde instalarían el parque industrial (Asamblea de Puente Madera, 2021). Marco Antonio Vázquez (2023) en su tesis de licenciatura narró que cuando anunciaron la posibilidad de la instalación de un PODEBI aparecieron supuestos propietarios privados de las tierras de uso común.

En el mismo mes de marzo, se convocó entonces a una asamblea de comuneros para informar sobre el PODEBI y obtener su aprobación. Con “948 votos a favor y 20 abstenciones” (Vázquez, 2023, p. 94) la Procuraduría Agraria dio el visto bueno para la ejecución del PODEBI. A esta reunión asistieron ciudadanos que no eran comuneros, según el testimonio de la agencia de Puente Madera y de David Hernández Salazar, representante de esta comunidad binnizá (APIIDTT, 2021a, 2021b) e incluso firmaron el acta personas que habían muerto (Crail et al., 2024; M. A. Vázquez, 2023, p. 99).

En torno al proceso consultivo de las obras del Corredor Interoceánico la mayor tensión y resistencia estuvo en las asambleas de mayo de 2021 sobre la instalación de parques industriales en Ciudad Ixtepec, Santa María Mixtequilla y San Blas Atempa. El 9 de mayo, día que en que ocurrió la asamblea consultiva del PODEBI en medio de la pandemia de Covid-19, Puente Madera volvió a bloquear la carretera transístmica (ver fig. 3). Denunciaron que la consulta no se hizo de buena fe al no existir un clima de confianza

para su realización ni de manera libre, pues “existió presión, coerción e intimidación a empleados y trabajadores a asistir a dicha consulta con amenazas de perder su trabajo y/o sueldo así como se mandaron a traer

camionetas de las agencias vecinas para acarrear a personas afines al presidente municipal de San Blas Atempa” (Asamblea Permanente de Puente Madera, 2021).



Figura 3: Foto del bloqueo carretero. Fuente: APIIDTT <https://www.facebook.com/APIIDTT/posts/pfbid02Tz3HBWfnpsajCjUvgk5WwJF1K1ird9s6Lp9huYFerwyTjKXLgpK7HaAcoeMUpJrel>

El representante del INPI que presidió el ejercicio, Iván Ramos Méndez, dijo que ese era el momento de exponer las propuestas “para lograr un acceso justo y equitativo de beneficios” (I. N. de P. I. INPI, 2021b, p. 6). Los diferentes agentes municipales manifestaron que estaban de acuerdo con la instalación del PODEBI por los beneficios que podría traer y la pobreza que existía en el municipio. El agente de Puente Madera

no participó al estar en contra del proyecto. Aun cuando el INPI dijo que existían posibles afectaciones en el territorio de San Blas Atempa, y que esta información se la debían compartir a las personas asistentes a la asamblea, al menos en el acta de la reunión no quedó registrado que se hablara del tema.

Mientras ocurría la fase deliberativa de la consulta, un grupo de indígenas binnizó

de Puente Madera mantuvo el bloqueo carretero. Al concluir el ejercicio, el INPI comunicó en su página oficial que “la comunidad zapoteca de San Blas Atempa a través de sus autoridades comunitarias, agrarias y municipales, autorizó por unanimidad la implementación, dentro de su territorio, del Polo de Desarrollo para el Bienestar” (INPI, 2021c).

Pocas semanas después de estos ejercicios paralelos de decisión sobre territorios indígenas: la consulta oficial desde el Estado y el bloqueo carretero en oposición a la instalación del parque industrial, tres comuneros de San Blas Atempa que participaron en la manifestación de la carretera recibieron oficios de la Fiscalía General con sede en Salina Cruz. La Secretaría de Comunicación y Transportes (SCT) emitió una denuncia en su contra y debían enfrentar un proceso judicial.

Las exigencias y manifestaciones de Puente Madera mostraron la criminalización de la protesta social y cómo la protección de los territorios no está garantizada con el solo derecho de ser consultados (Torres, 2019). Urdimbres políticas y clientelares coparon los espacios de las asambleas y convirtieron la consulta en “espacios de invitación” (Cornwall, 2004) para los pueblos indígenas donde no tenían el poder de rechazar la propuesta del PODEBI. Cuando lo intentaron, a través de bloqueos en la carretera y luego con la interposición de un juicio de amparo, la respuesta fue el encarcelamiento de David Salazar, comunero de Puente

Madera, en enero de 2024, y su condena a 46 años de privación de libertad (Manzo, 2023; Redacción La Coperacha, 2024).

Puente Madera logró la suspensión momentánea del parque industrial (Redacción AN, 2023), pero la presión y la división comunitaria continuaron. Finalmente, la sentencia contra Salazar fue revocada y salió absuelto. “Asimismo, obtuvimos el no ejercicio de la acción penal en contra de las 17 personas de Puente Madera que tenían órdenes de aprehensión dentro de la misma causa penal, por lo que podrán continuar con su vida comunitaria sin sentir la presión de la criminalización y estigmatización” (APIIDTT, 2024).

Un mes y un día después de este anuncio, el almirante Raymundo Morales, entonces director del Corredor Interoceánico, informó que habían llegado a una negociación y a un acuerdo con la comunidad de Puente Madera y “aceptaron la instalación de un polo de desarrollo” (Gobierno de México, 2024).

Reflexiones finales

Las políticas desarrollistas para el istmo mexicano durante el siglo XX han recreado la imagen del sur atrasado y la inclusión de los pueblos indígenas en un mundo moderno a través de infraestructuras que conecten el océano Atlántico y el Pacífico. A partir de la década del noventa la participación en procesos de consulta previa, libre e informada vino acompañado también de

una necesidad de desarrollo y de integración a un Estado-nación moderno.

A través de dos procesos consultivos, el del Programa para el Desarrollo del Istmo de Tehuantepec y el específico para la instalación de parques industriales, se evidenció que el derecho a la consulta está subordinado al desarrollo económico y que este mecanismo jurídico contribuyó a legitimar el Corredor Interoceánico sin que los pueblos indígenas tuviesen un poder de veto real.

En nombre de la diferencia, del “bienestar”, y no del ejercicio de derechos y autonomía sobre los territorios de los pueblos y comunidades indígenas, estuvieron enmarcadas las consultas indígenas en torno a las obras del Corredor Interoceánico del Istmo de Tehuantepec. La CPLI, como parte del multiculturalismo, se materializó en prácticas articuladas desde el Estado en nombre de la diferencia que invalidó el cuestionamiento del desarrollo.

Estos procesos consultivos fueron espacios de negociación de los pueblos indígenas con el Estado para demandar la provisión de servicios básicos, a los que en otros contextos les sería difícil acceder. Este giro tuvo que ver con la propia línea marcada por funcionarios públicos para centrar la discusión en “beneficios” del desarrollo y obviar la discusión del proyecto en sí; las prácticas clientelares que durante años han marcado las formas de hacer política en Oaxaca y Veracruz; la imposibilidad que percibieron parte de los participantes

de rechazar el proyecto al ser “federal” y provenir de un “gobierno diferente” y la falta de información sobre las obras.

Sin embargo, aunque predominó la negociación, en el caso de la CPLI realizada para la construcción de parques industriales hubo al menos una fuerte oposición a la instalación de obras en el territorio de Puente Madera. Esta negación de parte de la comunidad, que vino con la interposición de un juicio de amparo y la demostración de la violación del derecho a la consulta, no terminaron en el veto de la obra. La consulta se convirtió así en un espacio de invitación (Cornwall, 2004), más que en uno de decisión real de las comunidades y pueblos indígenas sobre sus territorios.

La criminalización de la protesta social y de la oposición a la instalación de un PODEBI en San Blas Atempa mostró que la protección de los territorios no está garantizada con el solo derecho a la consulta. Además, la restricción de la “afectación” por parte del INPI a caracterizaciones reduccionistas sobre lo que es una comunidad indígena y una idea de vínculo comunitario y privado con el territorio desechó el acceso de pueblos indígenas al derecho de consulta.

Polifonías fronterizas. Desplazamiento forzado en la frontera noreste de México

Border Polyphonies: Forced Displacement on Mexico's Northeast Border

CIESAS-Golfo

Maria Teresa Rodríguez

Resumen

En las ciudades fronterizas del norte de México, la población que permanece en espera de una oportunidad para atravesar a Estados Unidos de América mediante la solicitud de asilo se compone no solamente de migrantes originarios de otros países y continentes; es relevante también la presencia de personas procedentes de distintos puntos del territorio mexicano que huyen de sus lugares de origen y pretenden atravesar la frontera para mantenerse a salvo de agentes persecutores, pobreza, conflictos normativos, acciones del crimen organizado y violencia de género. En los albergues para migrantes comparten espacio con personas originarias de distintas partes del mundo, a quienes une la *fuga* como acto de resistencia y agencia. A partir de observaciones y entrevistas realizadas en el Centro Integrador para Migrantes (CIM) –institución del gobierno federal- ubicado en la ciudad fronteriza de Matamoros, Tamaulipas, me propongo explorar las singularidades y factores contextuales que atraviesan los escenarios del desplazamiento, así como las paradojas inherentes a la creación de los Centros Integradores para Migrantes.

MARIA TERESA RODRÍGUEZ, DOCTORA EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA-IZTAPALAPA, MÉXICO.

mtriguez@cieras.edu.mx

FECHA DE RECEPCIÓN: 5 AGOSTO DE 2025

FECHA DE APROBACIÓN: 24 DE SEPTIEMBRE DE 2025

Abstract

In the border cities of northern Mexico, the population waiting for an opportunity to cross into the United States of America through asylum applications is composed not only of migrants from other countries and continents; there is also a significant presence of people from different parts of Mexico fleeing their places of origin and attempting to cross the border to remain safe from persecuting agents, poverty, regulatory conflicts, organized crime, and gender-based violence. In migrant shelters, they share space with people from different parts of the world, united by flight as an act of resistance and agency. Based on observations and interviews conducted at the Migrant Integration Center (CIM)—a federal government institution—located in the border city of Matamoros, Tamaulipas, I propose to explore the unique characteristics and contextual factors that permeate displacement scenarios, as well as the paradoxes inherent in the creation of Migrant Integration Centers.

1.- Introducción

Antecedentes y contexto

Los Centros Integradores para Migrantes se crearon durante la vigencia del programa estadounidense MPP (*Migrant Protection Protocols*) también conocido como

“Quédate en México”, el cual estuvo en vigor de febrero de 2019 a agosto de 2022. El objetivo de este programa era contener en la medida de lo posible el ingreso de las personas solicitantes de asilo en Estados Unidos de América. Establecía que éstas debían hacerlo esperando la resolución de sus casos en territorio mexicano. También se aplicó a quienes ya habían iniciado el proceso en aquel país, quienes fueron retornadas a México en tanto se resolvía su caso; la espera podía prolongarse por semanas, meses o años (IMUMI, 2019).

En el marco de este programa y bajo la presión de las autoridades estadounidenses, el gobierno mexicano se comprometió a proveer protección humanitaria a las personas ubicadas en sus ciudades fronterizas, solicitantes de asilo en aquel país o en espera de poder hacerlo. El objetivo de los Centros Integradores para Migrantes fue “vincular a las personas retornadas a México bajo el programa, con ofertas de empleo formales con prestaciones de ley, durante su tiempo de estancia en el país”.¹ Para octubre de 2020, la Oficina de Aduanas y Protección Fronteriza de Estados Unidos (CBP, por sus siglas en inglés) había enviado 68,430 solicitantes de asilo a las ciudades fronterizas de Tijuana, Mexicali, Nogales, Ciudad Juárez, Piedras Negras, Nuevo Laredo y Matamoros. Las personas solicitantes de asilo eran familias e individuos procedentes de Honduras, Guatemala, Cuba, El Salvador, Ecuador

1 Consultado el 11/10/2022, en <https://editportal.jornadabc.mx/tijuana/13-08-2020/abriran-albergue-para-migrantes-de-mexicali-hasta-que-ceda-la-pandemia>

y Venezuela, principalmente (Leutert y Arvey, 2020; cit. en Lucero-Vargas, 2021: 100). En estas ciudades se improvisaron albergues y espacios de acogida que resultaron insuficientes, lo que dio lugar a la permanencia de un gran número de personas en situación de calle.

Con la llegada de la pandemia de SARS-COVID-19 (decretada como pandemia el 11 de marzo de 2020 por la Organización Mundial de la Salud), el gobierno de Estados Unidos de América (en adelante EUA) declaró que se aplazarían las audiencias dispuestas bajo el programa MPP. Esta situación agravó las condiciones para las personas migrantes que esperaban en las ciudades fronterizas mexicanas. A ello se sumó la declaratoria de aplicación del Título 42, sección 265 del Código de los EUA, según la cual el gobierno tiene la facultad de prohibir la entrada al país con la finalidad de prevenir la posible propagación de enfermedades transmisibles. Frente a esta problemática, el gobierno mexicano resolvió la instalación de Centros Integradores para Migrantes (en adelante CIM) en las ciudades de Mexicali, Tijuana, Ciudad Juárez y Matamoros entre 2019 y 2022.² Estos Centros son operados a través de la Secretaría del Trabajo y Previsión Social

(STPS) en una colaboración intersecretarial con otras seis instancias gubernamentales: el Instituto Nacional de Migración (INM), el Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS), el Instituto de Seguridad Social al Servicio de los Trabajadores del Estado (ISSSTE), la Secretaría de la Defensa Nacional (SEDENA), la Secretaría del Bienestar y la Secretaría de Salud. La labor realizada por la STPS a través de los Centros Integradores para Migrantes fue también una consecuencia de la firma de México en el Pacto Mundial por la Migración Segura, Ordenada y Regular celebrado en diciembre de 2018 en Marrakech.³

Cada CIM ofrece hospedaje, alimentación, atención médica, cursos y talleres para infantes y atención psicológica. Se pretende que a través de estas acciones se brinden servicios básicos a la población migrante en busca de asilo y se les integre a la vida económica y social del país durante el tiempo de espera.⁴ El programa de inserción laboral aplica solamente para las personas migrantes solicitantes de refugio ante la Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados (COMAR) para quienes cuentan con la Tarjeta de Visitante por Razones Humanitarias (TVRH) extendida por el INM en sus

2 En 2019 abrieron sus puertas el CIM de Ciudad Juárez, Chihuahua y el de Tijuana, Baja California. A mediados del año 2020 se inauguró el de Mexicali, Baja California, y en agosto de 2022 el de Matamoros, Tamaulipas. Cada uno de los Centros lleva el nombre de una heroína mexicana, destacada por su quehacer revolucionario en diferentes momentos de la historia del país: *CIM Leona Vicario* (Ciudad Juárez), *CIM Carmen Serdán* (Tijuana); *CIM Elvia Carrillo Puerto* (Mexicali) y *CIM Valentina Ramírez Avitia* (Matamoros).

3 Consultado el 11/10/2022, en <https://www.gob.mx/stps/prensa/centros-integradores-para-migrantes-han-atendido-a-cerca-de-5-mil-mexicanos-y-extranjeros>

4 Consultado el 11/10/2022, en <https://migrationnetwork.un.org/es/practice/centros-integradores-para-migrantes>

instalaciones de Tapachula y Ciudad Hidalgo, Chiapas. El personal del CIM les apoya en la tramitación de los documentos necesarios para su incorporación en alguna de las empresas con las cuales existen convenios de colaboración.⁵

2.- El Centro Integrador para migrantes Valentina Ramírez Avitia de Matamoros, Tamaulipas.

Como se ha señalado en otro lugar (Rodríguez y Hoffmann, 2021), en México la atención humanitaria a las personas migrantes recae principalmente en organizaciones de la sociedad civil, las cuales constituyen un tejido conformado por numerosas asociaciones e instituciones vinculadas a iglesias, órdenes religiosas, asociaciones civiles, voluntariados informales, organizaciones no gubernamentales y agencias internacionales.

Con la finalidad de conocer esta oferta de atención humanitaria impulsada por el Estado mexicano, en agosto de 2022 realicé varias visitas al *Centro Integrador para Migrantes Valentina Ramírez Avitia*, ubicado en la ciudad fronteriza de Matamoros, Tamaulipas. Realicé entrevistas a seis miembros del personal y a quince

residentes. Si bien el programa MPP ya no se encuentra vigente, el CIM sigue operando como centro de acogida e inserción laboral para personas migrantes de diferentes países de Centroamérica, Sudamérica y El Caribe principalmente, incluyendo a personas mexicanas en desplazamiento interno forzado. Me sorprendió constatar que gran parte de las personas alojadas en el Centro eran mexicanas en desplazamiento interno forzado⁶ muchas de ellas indígenas, si bien había un grupo integrado por personas y grupos familiares de origen salvadoreño, haitiano, hondureño y guatemalteco. De acuerdo con los testimonios que recabé, escapaban de sus lugares de origen por una combinación de factores: contextuales, subjetivos y estructurales (Mezzandra, 2005).

El *Centro Integrador para Migrantes Valentina Ramírez Avitia* se localiza en las afueras de la ciudad cuenta con 676 espacios disponibles en los dormitorios en bloques separados para mujeres y hombres. Existe un área recreativa, amplios corredores, una cancha de baloncesto, comedores, consultorio médico de primer contacto y un aula para la enseñanza de niños y jóvenes divididos en tres grupos de edad (de dos a seis años, de siete a once y de doce a diecisiete años).⁷ Laboran alrededor de cien servidores públicos adscritos a la Secretaría del Trabajo y

5 El CIM no contempla brindar asesoría a las personas que desean solicitar refugio en México, ni orientar sobre los pasos a seguir para la petición de asilo en EUA.

6 De acuerdo con el informe de la CMDPDH (2022), hasta diciembre de 2021 había 279, 322 personas desplazadas internamente en México.

7 En el momento de mi visita había en el Centro 69 menores de edad, todos acompañados por familiares

Previsión Social, la Secretaría de Bienestar y la Secretaría de la Defensa Nacional. También se dispone de la presencia del Servicio de Protección Federal y de la Guardia Nacional.

Algunas organizaciones no gubernamentales tienen presencia regular en el Centro, como *Save the Children*, *Alternativas Pacíficas* y el *Instituto Nacional de las Mujeres*, entre otros. El personal del CIM ha establecido convenios de colaboración con determinadas empresas maquiladoras de Matamoros que ofrecen puestos de trabajo formal⁸; dichas empresas normalmente requieren mano de obra -principalmente masculina- y se interesan en la contratación de personas migrantes, tanto mexicanas como extranjeras. Sin embargo, entre las personas entrevistadas prevalecía el interés por permanecer en el Centro, con la finalidad de mantenerse al tanto de cualquier llamada telefónica relativa a su proceso de solicitud de asilo o de índole familiar.

La ciudad de Matamoros es la segunda más poblada del estado de Tamaulipas después de Reynosa; cuenta con una población de 510, 739 habitantes (INEGI, 2020) y se ubica en el extremo del corredor más corto entre Centroamérica y la frontera sur de EUA, también conocido como “corredor del Golfo”. El río Bravo hace de límite natural con la ciudad de Brownsville, Texas⁹; dicha proximidad geográfica ha permitido la inserción de parte de la población de

Matamoros en las dinámicas económicas no sólo de ésta, su ciudad gemela, sino de todo el estado de Texas (Quintero, 2020). A partir de las últimas décadas del siglo XX, la ciudad de Matamoros se convirtió en uno de los cruces más importantes hacia EUA por parte de migrantes indocumentados mexicanos y centroamericanos. En torno a dicha ciudad se articularon redes de “coyotaje” cada vez más elaboradas, a medida que se incrementaba el endurecimiento de las políticas migratorias estadounidenses. Además, la ciudad es una de las sedes temporales o indefinidas de personas deportadas de EUA (Quintero, 2020), así como de solicitantes de asilo en aquel país. Jasso (2021) apunta que las ciudades fronterizas de Matamoros, Nuevo Laredo y Reynosa (del estado de Tamaulipas) son las que cuentan con mayor número de migrantes deportados por las autoridades estadounidenses.

Entre noviembre de 2018 y febrero de 2019, llegaron a la ciudad contingentes de migrantes articulados a las caravanas que salieron de Honduras, ya que se esparció el rumor de que por ahí sería más fácil cruzar a EUA. Hasta antes de la puesta en marcha del CIM, no había instituciones gubernamentales que atendieran la problemática relacionada con la atención a las personas deportadas o en espera de sus trámites de solicitud de asilo; la mayor carga la habían asumido dos albergues impulsados por la Iglesia Católica a través de

8 En 1972 se fundó la Asociación de Maquiladoras de Matamoros, A.C.

9 El Río Bravo nace en el estado de Colorado (EUA) y delimita la frontera México-Estados Unidos, entre el estado de Texas y los estados mexicanos de Chihuahua, Coahuila, Nuevo León y Tamaulipas.

la Diócesis de Matamoros; un tercero abrió sus puertas en abril de 2023.

En la ciudad de Matamoros se encuentra población migrante de origen mexicano localizada ahí por diversas causas: a) han sido deportadas de EUA y esperan la oportunidad de volver a atravesar la frontera, b) esperan la oportunidad de cruzar por primera vez de manera indocumentada, c) intentan solicitar asilo en EUA, d) se emplean en la industria maquiladora. Además, están las personas migrantes de origen centroamericano, sudamericano, caribeño, asiático y africano en desplazamiento internacional.¹⁰

Por otra parte, Tamaulipas es uno de los estados mexicanos de mayor importancia para el tráfico de drogas hacia EUA; a pesar de no poseer una producción significativa de cultivos ilícitos, constituye la plataforma más próxima para la provisión de drogas al este y medio-este estadounidense (Flores, 2018). En años recientes, los municipios de Matamoros, Nuevo Laredo, San Fernando y Reynosa han sido el centro de disputa entre diferentes organizaciones criminales. El estado es considerado altamente peligroso, al grado de que organizaciones como ACNUR se han rehusado a poner oficinas en la zona (Quintero, 2020).

Fue en el año 2010 cuando se evidenció de forma trágica que en Tamaulipas el crimen organizado estaba involucrado en el tráfico

y la muerte de migrantes (hasta antes, sus actividades se habían centrado en el tráfico de drogas). Entre el 22 y el 23 de agosto de 2010 fueron asesinados 72 migrantes (58 hombres y 14 mujeres) en el ejido El Huizachal del municipio de San Fernando. El crimen fue cometido por el cártel de los Zetas; la mayoría de las víctimas eran de origen centroamericano y se encontraban en tránsito rumbo a EUA (cndh.org.mx). El estado de Tamaulipas quedó marcado como uno de los más peligrosos para las personas en tránsito migratorio. Este marco contextual ayuda a entender la atmósfera de zozobra que experimentan las personas alojadas en el CIM de Matamoros, la cual influye en la resistencia a salir de las instalaciones para acceder a una de las propuestas de empleo temporal gestionadas por el personal.

3.- Motivos de fuga: desplazamiento forzado interno en el CIM de Matamoros.

En este apartado interesa presentar algunos fragmentos de testimonios relacionados con los motivos de fuga (Mezzandra, 2005) que orillaron a personas mexicanas alojadas en el CIM de Matamoros, a tratar de obtener asilo en EUA desde esta ciudad fronteriza. El concepto de fuga es útil para entender la heterogeneidad de motivaciones y situaciones de las personas que emigran

10 A partir del 11 de mayo de 2023, día en que llegó a su fin el Título 42, decenas de personas migrantes, sobre todo venezolanos, se han arriesgado a cruzar por el río Bravo con el fin de llegar al lado estadounidense, con la esperanza de poder solicitar asilo, a pesar de que entró en vigor el Título 8.

de sus lugares de origen. De acuerdo con Mezzandra (2005), la fuga se integra por diferentes componentes que remiten a factores contextuales -como la violencia y la precarización-, subjetivos -como los sueños, ilusiones, miedo e incertidumbre- y estructurales específicos, constituidos por las estructuras sociales y los aparatos de poder. Según este autor, la fuga implica una lucha por el derecho a la movilidad ante situaciones de opresión y de coacción; como noción teórica, la fuga se articula con la categoría de desplazamiento interno forzado:

...un desplazamiento interno ocurre cuando personas o grupos de personas son forzadas u obligadas a escapar o huir de su hogar o su residencia habitual, en particular como resultado o para evitar los efectos de conflictos armados, situaciones de violencia generalizada, violaciones de derechos humanos o catástrofes naturales o provocadas por el ser humano, sin cruzar una frontera estatal internacionalmente reconocida...la adición del término forzado ha sido utilizada en el contexto mexicano para evidenciar la distinción con relación a otros tipos de migración interna. (Comisión Mexicana de Defensa y Promoción de los Derechos Humanos, 2022: 57-58).

Como señala Malkki (1995, cit., en De Marinis, 2019), el desplazamiento forzado lleva a las personas a un estado de liminalidad,

a una situación fluctuante, incierta y distante de lo que hasta ese momento daba orden y sentido a su vida. Torrens (2013), señala que en América Latina la mayoría de los desplazados internos son pobres, rurales e indígenas. Las causas de este tipo de desplazamiento son diversas: catástrofes y cambios medioambientales, conflictos políticos, criminalidad, narcotráfico, tráfico de personas, despojo de medios de producción y subsistencia, exclusión social, desempleo estructural, pobreza, sobre calificación laboral relativa (Márquez y Delgado, 2011). De acuerdo con Durin (2018), en México las personas en desplazamiento interno forzado gozan de menos derechos que las refugiadas y solicitantes de refugio.

Según cifras proporcionadas por el *Internal Displacement Monitoring Center* (IDMC), en 2021 existían 379,000 personas desplazadas al interior de las fronteras mexicanas, muchas de las cuales buscaban protección internacional en EUA (Fal Dutra Santos, 2021, cit. en Borzacchiello, *et al.* 2022). Otra parte de las personas desplazadas se establece de forma temporal o definitiva dentro su propia entidad federativa o en otros puntos del país. En Sinaloa, por ejemplo, uno de los estados emblemáticos de la producción y tráfico de drogas en México, se han dado desplazamientos desde las localidades serranas hacia las cabeceras municipales (Durin, 2012).

Borzacchiello *et al.* (2021), señalan que aproximadamente el 50 por ciento de personas que en 2019 se anotaron para

solicitar asilo en EUA eran ciudadanos mexicanos (*Strauss Center for International Security and Law* y USMEX, 2019, cit. en Borzacchiello et al. 2021). Un estudio realizado por la Comisión Mexicana de Defensa y Promoción de los Derechos Humanos (CMDPDH) en su informe de 2020 señaló que, del total de eventos de desplazamiento interno forzado, el 58.33 % tuvo presencia de mujeres (Borzacchiello, et.al., 2021). Sin embargo, no se cuenta con un registro o estadísticas oficiales de personas en desplazamiento interno forzado, por lo que es desconocida la magnitud del fenómeno en México.

El desplazamiento forzado interno no ocurre de manera homogénea y simultánea entre los miembros de una comunidad determinada, sino según el grado de riesgo y en colusión con distintos factores relacionados con el acceso a los recursos locales y los mecanismos de supervivencia (Martínez, 2013). En un gran número de casos, como los que presentamos aquí, se trata de desplazamientos “gota a gota”, no organizados colectivamente, sino de pequeños grupos familiares que huyen a causa de amenazas o temor fundado de que su vida corre peligro.

4.- Despojo, honor y violencia en Guerrero.

El estado de Guerrero es una de las zonas de origen de las personas en desplazamiento forzado interno en México. Cuenta con 3, 540, 685 habitantes según el Censo

de Población y Vivienda del año 2020 (CPV 2020), de los cuales, alrededor de medio millón habla un idioma indígena, principalmente náhuatl, mixteco, tlapaneco y amuzgo; también cuenta con población afro mestiza y mestiza. Hoy en día en esta entidad se entreteje la violencia social, política y económica relacionada con el control sobre el territorio por parte de grupos del crimen organizado, quienes llevan a cabo despojos, extorsión, amenazas, secuestros y violencia. Además, Guerrero cuenta con dos alertas de violencia de género, ya que de 2019 a 2021 se registró un aumento del 100% de violencia sexual en la entidad (OCNF *et. al.*, cit. en Borzacchiello, *et al.*, 2021). En determinadas zonas rurales predominaba hasta hace muy poco tiempo la producción de goma de opio y la lucha entre grupos criminales que se tradujo en elevadas tasas de homicidios. Actualmente, la crisis mexicana del opio que se refleja en la caída de los precios de la goma ha afectado a numerosas familias, quienes se ven acosadas por diferentes formas de criminalidad, como el despojo y la extorsión (Álvarez, Gaussens y Grandmaison, 2023). En áreas urbanas, las disputas violentas de estas organizaciones tienen como objetivo apoderarse del mercado de la extorsión, el secuestro y el narcomenudeo. La violencia forma parte de la vida de los guerrerenses; según Martínez (2021), ésta tiene su origen en la indiferencia de los gobiernos despóticos que a lo largo de la historia reciente han protegido a una élite poderosa, que ha hecho del poder público su

modo de vida ante una ciudadanía lastimada y hundida en la miseria.

Por ejemplo, San Miguel Totolapan ha sido desde hace décadas uno de los municipios más importantes como productor de amapola a nivel nacional, el principal medio de subsistencia de los habitantes de este lugar, ubicado en la región de Tierra Caliente. Aunque hoy en día los precios de este opiáceo han caído de manera estrepitosa a causa de la entrada del fentanilo y, en consecuencia, se ha abandonado parcialmente su cultivo, continúa la injerencia del crimen organizado y la confrontación entre grupos que se disputan el control del territorio, con el fin de realizar acciones de despojo y extractivismo de recursos forestales y minerales. Lo mismo ocurre en Tecpán de Galeana, municipio ubicado en la Costa Grande en el mismo Estado de Guerrero, en cuya parte alta se cultiva amapola y marihuana (Irene Álvarez, comunicación personal, 15/09/2023).

Juventino¹¹, un padre de familia guerrerense de 42 años que se encontraba alojado en el CIM de Matamoros, explicó que huyó de San Miguel Totolapan con su esposa y sus tres hijos porque desde que bajaron los precios de la amapola -cuyo cultivo era su fuente de ingresos- ya no les alcanzaba el dinero para sobrevivir; además, la violencia está presente en su vida diaria, pues las diferentes facciones criminales se disputan el control de otras actividades ilícitas -como la extorsión- y amenazan de muerte a quienes se resisten

a sumarse a este tipo de organizaciones. Ángela y Margarita, por su parte, fueron víctimas de violencia de género. Llegaron a Matamoros procedentes también de San Miguel Totolapan. Ángela, de 21 años y con seis meses de embarazo; Margarita de 25, con su hija de 7 años. Un tío materno de ésta última reside en Florence, Alabama, por lo que esperaban obtener el asilo para poder llegar hasta allá. Margarita narra que su marido la amenazó con quitarle a su hija si decidía abandonarlo, sin embargo, ella tomó la decisión de huir:

“¿Qué le voy a enseñar a mi hija? ¿Qué puede aguantar cualquier cosa? La pobreza la puedo aguantar, pero no que él me maltrate tanto. Le di otra oportunidad, pero ya no me dejaba salir ni a la banqueta, decía que yo andaba con otro. Tenía dos opciones: quedarme con él, pero iba a ser más agresivo, o dejarlo para irme a vivir con mis papás, pero me iba a quitar a la niña. Él ya es mucho mayor que yo, tiene 47 años, yo apenas acabo de cumplir 25. Allá es muy común que los hombres se comporten de esa manera y yo no quiero que mi hija crezca en un lugar donde no hay respeto para las mujeres. Además, hay mucha violencia en el pueblo, hay balaceras a cada rato y así ya no se puede vivir.” (Margarita, CIM, Matamoros, agosto de 2022).

11 Los nombres originales fueron sustituidos por seudónimos para salvaguardar la identidad de las personas entrevistadas.

Estudios recientes indican que la violencia de género es una de las razones fundamentales de las migraciones femeninas (Re Cruz, 2023). Es por ello crucial poner atención a la agencia femenina en la migración que desafía el control y autoritarismo del hombre y que disiente de determinados mandatos de los órdenes normativos comunitarios (Varela, 2017).

Fueron de otra índole los motivos que dieron lugar a la fuga de Samuel, campesino guerrerense de 32 años y de su esposa Hilda, procedentes de Cuajinicuilapa, un municipio con población afro mestiza, de economía precaria, ubicado en la región de la Costa Chica; un lugar periférico en términos sociales y políticos y con un poblamiento heredero de la estratificación colonial (Hoffmann, 2007). En las localidades de la Costa Chica predomina el caciquismo y el uso de la violencia asociada a nociones muy particulares de honor y vergüenza. Samuel e Hilda, según sus palabras, llevaban una sencilla vida campesina: “A nosotros no nos faltaba nada. A veces 500 pesos nos alcanzaban para toda la semana, como no tenemos hijos vivíamos en paz y tranquilos”, comentó Samuel. Pero un conflicto familiar los obligó a huir. Según su relato, una tarde descansaba en su hogar después de la jornada laboral, cuando su primo Tomás tocó a su puerta de forma ruidosa para pedirle que le prestara su teléfono celular; Samuel le respondió que regresara más tarde pues estaba durmiendo. Esta respuesta generó un fuerte disgusto a Tomás, se sintió ofendido

y desairado. Al caer la noche regresó acompañado de su padre, éste llevaba una escopeta. Tocó de nuevo la puerta, Samuel abrió y en ese instante su tío jaló el gatillo hiriéndolo de gravedad; padre e hijo huyeron de inmediato. Hilda corrió a pedir ayuda y logró trasladar a su esposo a un hospital privado de la ciudad de Pinotepa Nacional, Oaxaca, donde permaneció una semana. Samuel logró recuperarse de las lesiones, pero para cubrir los gastos médicos tuvo que recurrir a un prestamista que cobra réditos elevados. Ahora no solamente se encuentra endeudado, sino agraviado, indignado y temeroso de mayores represalias. Samuel lo expresó de esta manera:

“A mi primo lo quería más que a un hermano, con él iba a cazar iguanas, a trabajar al campo. Si hubiera sido por otra razón yo diría: me lo merezco, pero no fue así, fue por un celular, de esos chiquitos, sin ningún valor. Mi tío habló con mi padre y le pidió perdón, se hincó y lloró, pero yo quiero que me convenza de que está verdaderamente arrepentido porque hasta ahora no lo siento, y tengo miedo de regresar y que él decida terminar lo que empezó. Él no quiere pagar los gastos médicos por el daño que me ocasionó y yo debo ese dinero, me están cobrando réditos. Tengo miedo de hacer algo malo, que se me meta el diablo. Por eso yo no tomo, porque quiero estar con mi mente fuerte, porque cuando uno toma la mente cambia y puedo tomar

un autobús y regresar a hacer algo que no quiero. Por eso me quiero ir al otro lado. Allá me voy a sentir en paz porque sé que él no va a poder llegar a buscarme, ahí voy a poder relajarme y ser un hombre nuevo. Empezar desde cero, no importa en qué trabaje, eso se verá después. Lo importante es cruzar la línea de la salvación y ya no volver.” (Samuel, CIM, Matamoros, agosto de 2022).

Su esposa añadió apesadumbrada: “No podemos regresar, ya no vamos a tener paz. Dejé mis cosas, mi familia. Es muy doloroso tener que irse uno de su propia casa, pero el miedo es más grande. Queremos llegar al otro lado y olvidar esta desgracia”. ¿Cómo entender los motivos que orillaron a Tomás y a su padre a perpetrar tal crimen? Una posible interpretación se vincula con la noción de humillación propuesta por Álvarez (2021): alguien humillado y avergonzado es aquel cuya valía es puesta en cuestionamiento, lo cual puede orillarlo a revelarse ante aquel que atenta contra su dignidad. Quizás Tomás y su padre recurrieron a la venganza por esquemas culturales de carácter inviolable, dejando a Samuel y a su esposa en un estado de indefensión, endeudados, con heridas físicas y emocionales y con miedo a volver y desencadenar nuevos agravios.

Lucrecia y su hija, una adolescente de quince años, huyeron de San Pedro las Playas, un poblado del municipio de Acapulco, localizado en el litoral de la costa del Pacífico; ahí sobrevivían de la venta

de alimentos en una palapa ubicada en la playa. Lucrecia narró que una tarde un grupo de cuatro hombres armados acudió a su negocio; después de consumir algunas bebidas, le advirtieron que a partir de la siguiente semana debería entregarles una cuota fija; un emisario acudiría a recogerla. Ella no logró reunir la cantidad requerida y a la mañana siguiente de haberse cumplido el plazo, encontró la palapa, sus enseres y su mobiliario convertidos en cenizas. Recibió la advertencia de que regresarían para llevarse a su hija si intentaba volver a levantar su negocio. Al amanecer del día siguiente ambas tomaron algunas pertenencias y huyeron hasta la frontera norte con la esperanza de obtener asilo en EUA y llegar a Portland, Oregon, donde las esperaba un familiar dispuesto a hospedarlas.

5.- Género y violencia criminal en Chiapas.

En el CIM de Matamoros había varias mujeres indígenas de Chiapas, Oaxaca y Guerrero, con hijas e hijos pequeños, quienes, según sus propias palabras habían salido de sus lugares de origen por motivos relacionados con violencia de género. Este tipo de violencia no es privativa de los contextos indígenas, sin embargo, en los casos referidos, ellas aludieron a situaciones en las cuales habían sufrido violación de sus derechos bajo mandatos ligados a los “usos y costumbres”. En determinados contextos, mujeres indígenas sufren hasta hoy en día procesos de discriminación y violación a

sus derechos, ya que prevalecen sistemas normativos estructurados por relaciones asimétricas de poder, que las posicionan bajo el control masculino. Se trata de mecanismos institucionalizados para la transmisión y socialización de los valores simbólicos (Rivera, 2013), que en ocasiones devienen en maltrato y matrimonios forzados.

Además, existe una relación estrecha entre ciudadanía, género y derechos de propiedad. Es decir, en gran parte de estos espacios interétnicos de raigambre mesoamericana, la filiación de las mujeres a su comunidad está mediada por el hombre, a quien se considera el jefe y representante de su grupo doméstico; las normas de residencia y sucesión son patrilineales. En consecuencia, la adquisición de derechos ciudadanos de parte de mujeres indígenas es doblemente complicada, puesto que tienen que combatir la desigualdad de género y la desigualdad étnica.

Algunas mujeres entrevistadas, mediante la fuga, desafiaron las normas sociales del poder masculino en sus comunidades. Esta fue la situación de Paulina, una mujer tzotzil del municipio de Huixtán, Chiapas, quien expresó ser víctima de violencia física por parte de su cónyuge; por tal motivo había decidido abandonarlo y regresar a la casa paterna llevándose consigo a sus dos hijos pequeños. Sin embargo, ésta no fue una solución a su situación precedente, ya que al cabo de unos meses su padre realizó una

negociación para entregarla a un hombre mayor que ella a cambio de la cantidad de \$35,000, bajo el argumento de que él no podía seguir haciéndose cargo de la manutención de ella y su progenie. Para evitar el matrimonio forzado Paulina decidió huir en colusión con su prima Estela y sus propios hijos. Ella también era víctima de maltrato por parte de su pareja, quien además la presionaba para que aceptara la llegada de una segunda mujer a compartir el espacio doméstico¹². Ante mi cuestionamiento acerca de la posibilidad de denunciar los hechos a las autoridades, Paulina respondió: “Como son usos y costumbres no nos dan justicia, dicen que está bien; las autoridades están de parte de los hombres. Queremos vivir en paz, no queremos injusticia. Queremos pasar al otro lado, tenemos miedo aquí.” (Paulina, CIM, Matamoros, agosto de 2022).

Por otra parte, en determinadas regiones indígenas persisten conflictos territoriales y el dominio caciquil y político. Antonio, un joven tzotzil de 27 años, llegó al CIM de Matamoros procedente de Chiapas acompañado de su esposa, una joven con un avanzado estado de embarazo. También estaba con él su hermana Rosa, quien a su vez traía consigo a sus dos hijos pequeños. Llegaron en un notable estado de tensión y angustia. En voz baja y entrecortada, Antonio relató que tuvieron que huir de su hogar ubicado en una ranchería del municipio de San Cristóbal de las Casas, Chiapas. Explicó

12 En muchos pueblos indígenas mexicanos la poliginia es socialmente aceptada, aún en contra de la voluntad de la primera y/o de la segunda esposa, quien casi siempre es más joven que aquélla.

que fueron despojados de su terreno por hombres armados y que su vivienda fue incendiada por un grupo caciquil que recurre al despojo para hacerse de propiedades y controlar a la población: “A esa gente le gustan los terrenos donde hay bosque, por eso me quitaron mi solar, ahí tenía árboles grandes”. Según Antonio, la organización ha despojado a otros campesinos indígenas, en alianza con grupos de choque que se dedican también al narcomenudeo. Antonio y Rosa afirmaron que el líder de la organización tiene tal poderío que no dudaría en enviar a alguno o algunos de sus secuaces -o incluso trasladarse él mismo- hasta Matamoros para hacerles daño. Tienen la certeza de que sus agresores pueden irrumpir en las instalaciones, aun cuando se encuentran custodiadas por personal de la SEDENA (Secretaría de la Defensa Nacional) y de la Guardia Nacional.

Un caso similar fue el de Heriberto, también tzotzil de 34 años procedente de una localidad del municipio de San Juan Chamula en la región de Los Altos de Chiapas. Llegó con su esposa, sus tres hijas (una de 5 meses) y su cuñado adolescente. De acuerdo con su testimonio, en 2017 se vio obligado a pedir un préstamo a un agiotista por la suma de \$90, 000 debido a que su padre enfermó y necesitaba dinero para brindarle atención médica. A pesar de que ya saldó la deuda, pagando intereses muy elevados, afirma que lo siguen buscando y amenazan con matarlo o llevarse a sus hijas.

Además, desde hace varias décadas, la región de los Altos de Chiapas ha sido escenario de conflictividad social relacionada con las expulsiones por motivos religiosos. Dichas expulsiones iniciaron a mediados de los años sesenta del siglo XX en el municipio de San Juan Chamula, con la expansión del protestantismo y la resistencia de las familias convertidas a cooperar económicamente para la celebración de las fiestas religiosas tradicionales, lo que afectaba la hegemonía política y económica de las elites locales (Rivera et. al. 2005). A mediados de los años ochenta, se recrudecieron las expulsiones en diferentes comunidades de los Altos y el conflicto adquirió tintes regionales, dando lugar al surgimiento de numerosas colonias de desplazados en la ciudad de San Cristóbal de las Casas. A mediados de la década de los noventa, se produjo el levantamiento zapatista (1994), y como consecuencia de ello se desataron una serie de ofensivas militares y paramilitares que dieron lugar a un mayor número de desplazamientos internos forzados (ibídem). Actualmente en Chiapas, los desplazamientos se vinculan mayormente con las acciones de delincuencia organizada y prácticas caciquiles. Aunque existe una Ley para la Prevención y Atención del Desplazamiento Interno en dicho estado, aprobada en 2012, en la práctica no se aplican protocolos que resuelvan la emergencia. En general, México no cuenta con marcos jurídicos e institucionales que protejan a las personas que viven o han vivido procesos de desplazamiento interno forzado (Rivera, 2023). De acuerdo con el informe presentado

por la Comisión Mexicana de Defensa y Promoción de los Derechos Humanos (CMDPDH, 2022), en el año 2021 al menos 28,943 personas tuvieron que abandonar su residencia. En este informe se reporta que el 28.4 % de las personas desplazadas internas eran indígenas, de las cuales el 87 por ciento eran procedentes del estado de Chiapas.

Este tipo de situaciones no son privativas del contexto mexicano. En el CIM de Matamoros se encontraban también personas desplazadas de Guatemala y Honduras, que atravesaban situaciones similares. Tal fue el caso de Lydia y su hijo, un joven de diecisiete años procedentes de Ayutla, departamento de San Marcos, Guatemala, quienes salieron de su hogar a causa de violencia intrafamiliar; ella relató que, tras enviudar, la familia de su difunto esposo la despojó de la vivienda que compartían y fue amenazada de muerte. Este tipo de experiencias individuales tienen su correlato estructural con los tres grandes problemas causantes de la migración internacional en los municipios fronterizos de Guatemala: la pobreza, la falta de tierra y la falta de empleos (Roldán, et. al. 2020).

Estas narrativas muestran que en los desplazamientos internos forzados existe una interrelación de causales articuladas a las estructuras de poder presentes a diferentes escalas: desde la esfera doméstica y comunitaria desde donde se ejerce violencia, dominio patriarcal y control social, hasta la dimensión regional, donde las organizaciones criminales despliegan su poder mediante la violencia y el despojo.

Comentario final.

Los Centros Integradores para Migrantes surgieron como parte de una estrategia nacional diseñada para atender a la población en espera de la obtención de asilo en Estados Unidos de América. El propósito fue vincular a estas personas con ofertas de empleo formales durante el tiempo de su estancia en México, aunque el programa sólo aplica para las personas que cuentan con documentación migratoria que autoriza su tránsito por el país, quienes no siempre hacen uso del programa de inserción laboral que sustenta su creación. Paradójicamente estos Centros están sirviendo como albergue temporal para personas en desplazamiento interno forzado y desde Centroamérica, aunque también se registra la presencia de personas extranjeras en busca de asilo en Estados Unidos de América. Los procesos de desplazamiento forzado interno se relacionan en un gran número de casos con prácticas del crimen organizado en los lugares de salida, por lo que la violencia criminal es factor de huida de personas procedentes de diferentes partes del país, tal y como señalan también Ibarra y Paris (2025). En este sentido, la situación es equiparable a la que viven otras personas migrantes de Guatemala, Honduras y El Salvador.

En las narrativas expuestas, se han hecho explícitos los tres tipos de factores que constituyen los motivos de fuga propuestos por Mezzandra (2005): los factores contextuales (violencia y precarización), los factores subjetivos (sueños, ilusiones, miedo

e incertidumbre) y los factores estructurales específicos (estructuras sociales y aparatos de poder). El desplazamiento interno forzado se suma a la escena general en donde el miedo se convierte en configurador de realidades y donde las imágenes del mal y la maldad no solamente se refieren a hechos tangibles y reales, sino también a fuerzas oscuras (Castellanos, 2014).

Los testimonios de las mujeres desplazadas expresan que la vulnerabilidad no es una condición de las mujeres por sí mismas, sino una condición estructural (Speed, 2019). La violencia doméstica está ligada a otras formas de violencia, ya que un gran número de mujeres indígenas experimentan subordinación, también económica, debido a las normas de residencia y sucesión que privilegian el control masculino. Sin embargo, como hemos visto, no son solamente mujeres quienes se encuentran en situaciones de desplazamiento forzado interno. Hombres indígenas y campesinos, junto con sus familias, son víctimas de estructuras caciquiles y organizaciones criminales que recurren al despojo, la violencia y la extorsión, lo que les obliga a buscar refugio fuera de sus comunidades de origen. Como advierte Kymlicka (2001), a las minorías étnicas se les debe adscribir derechos bajo la forma de restricciones internas y de protecciones externas. Las restricciones internas consisten en que, en el nombre de las costumbres no se pueden violar los derechos individuales; las protecciones externas, en cambio, deben aminorar la

vulnerabilidad de las minorías contra la hegemonía de la mayoría. Es preciso que el Estado mexicano reconozca la dimensión de la problemática relacionada con la crisis de desplazamiento interno forzado hacia la frontera norte y hacia diferentes zonas del país; sólo de esta manera se pueden ofrecer soluciones orientadas a la protección de sectores de población afectados por distintas formas de violencia.

Bibliografía

- Álvarez, Irene (2021). “Más que hombres armados. Revisitar el movimiento de autodefensas de Michoacán”. *Estudios sociológicos*, 39: 115, pp. 1-7.
- Álvarez, Irene, Pierre Gaussens y Romain Grandmaison (2023). *La amapola en crisis: auge y decadencia del opio mexicano*. Ciudad de México: El Colegio de México.
- Binimelis, M. y Varela, A. (2021). *Espectáculo de frontera y contranarrativas audiovisuales: estudios de caso sobre la autorrepresentación de personas migrantes en los dos lados del Atlántico*. New York: Peter Lang Publishing.
- Borzacchiello, Emanuela (2021). *Feminicidio y reexistencia: una excavación histórica de las ciudades Juárez contemporáneas*. Madrid, España, Universidad Complutense de Madrid, tesis de Doctorado.
- Castellanos, Natalia (2014). *Los escenarios del miedo (Arauca-Colombia): Perspectivas desde la Antropología Cultural*. Madrid, España, Universidad Complutense de Madrid, tesis de doctorado.
- Comisión Mexicana de Defensa y Promoción de los Derechos Humanos (2022). *Episodios de desplazamiento interno forzado masivo en México. Informe 2021*. México, CMDPDH, en <https://www.cmdpdh.org/publicaciones-pdf/cmdpdh-episodios-de-desplazamiento-interno-forzado-en-mexico-informe-2021.pdf>
- Comisión Nacional de Derechos Humanos (2016). *Informe especial sobre desplazamiento interno forzado*. México, CNDH, en https://informe.cndh.org.mx/uploads/menu/15008/2016_IE_DesplazadosD.pdf
- De Marinis, Natalia (2019). *Desplazadas por la guerra Estado, género y violencia en la región triqui*. México: Editorial Casa Chata, CIESAS.
- Flores, Carlos Antonio (2018). “La militarización de la lucha contra las drogas y la transformación de la delincuencia organizada en el noreste de México”, en: *Violentar la vida en el norte de México. Estado, tráfico y migraciones en la frontera con Texas* (Efrén Sandoval, coord.), México: CIESAS-Plaza y Valdés. S.A. de C.V., pp 145-181.
- Hoffmann, Odile (2007). De las “tres razas” al mestizaje: diversidad de las representaciones colectivas acerca de lo “negro” en México (Veracruz y Costa Chica). *Diario de Campo*, 42, pp.98-109.
- Ibarra, Israel y María Dolores Paris (2025). “Experiencias de huida y persecución. Personas con necesidades de protección internacional atrapadas en Tijuana”. *Migraciones Internacionales*, volumen 16, art. 15. <https://doi.org/10.33679/rmi.v1i1.3139>

- INEGI (2020). *Censo de Población y Vivienda 2020*. México: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática.
- Internal Displacement Monitoring Center (2021). *Informe mundial sobre desplazamiento interno 2021*, IDMC, en <https://www.internal-displacement.org/global-report/grid2021/>
- Jasso, Rosalba (2021). “Espacios de estancia prolongada para la población migrante centroamericana en tránsito por México”, *Revista Frontera Norte*, 33. <https://doi.org/10.33679/rfn.v1i1.2075>.
- Kymlicka, Will (2002). *Politics in the vernacular. Nationalism, Multiculturalism and citizenship*. New York: Oxford University Press.
- Márquez, Humberto y Raúl Delgado (2011). “Una perspectiva del sur sobre capital global, migración forzada y desarrollo alternativo”, *Migración y desarrollo*, vol. 9, número 16, pp. 3-42.
- Martínez, Rabin A (2021). “Violencia social en Guerrero: una aproximación fenomenológica”. *Sociológica*, año 36, número 104, pp. 75-108.
- Mezzadra, Sandro (2005). *Derecho de fuga. Migraciones, ciudadanía y globalización*. España: Traficantes de sueños.
- Quintero, Cirila (2020). “Migración en Matamoros: un laboratorio de la complejidad migratoria en la frontera México-Estados Unidos, en: *Fresh studies in Rio Grande Valley history*. M. Kearney, A. Knopp, A. Zavaleta y T. Knight (eds.), UTRGV & TSC Regional History Series, UTRGV Digital Library, The University of Texas – Rio Grande Valley, pp. 151-174.
- Re Cruz, Alicia (2023). “Viñetas de mujeres centroamericanas buscando asilo en la frontera de México con Estados Unidos”, *Revista de Antropología Iberoamericana*, AIBR, vol. 18, número 1, pp. 91-113.
- Rivera, Carolina (2013). “Creencias y prácticas religiosas censuradas. Expulsión de evangélicos indígenas por cambio de adscripción religiosa”, en: *El desplazamiento interno forzado en México. Un acercamiento para su reflexión y análisis*. México, CIESAS, Senado de la República, El Colegio de Sonora, pp. 75-111.
- Rivera, Carolina (2023). “Desplazamiento ambiental forzado. La pertinencia de una reflexión conceptual. *Maya America: Journal of Essays, Commentary, and Analysis*. Vol. 5: Iss 1, Article 4. Disponible en: <https://digitalcommons.kennesaw.edu/mayaamerica/vol5/iss1/4>.
- Rivera, Carolina, María del Carmen García, Miguel Lisbona, Irene Sánchez y Salvador Meza (2005). *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. Intereses, utopías y realidades*. México: UNAM-CIESAS-CONACYT-Chiapas, Secretaría de Gobierno del Estado de Chiapas, Secretaría de Gobernación.

- Robledo, Gabriela (2009). *Identidades femeninas en transformación. Religión y género entre la población indígena urbana en el altiplano chiapaneco*. México: CIESAS.
- Rodríguez, María Teresa y Odile Hoffman (2021). “Los servicios humanitarios para migrantes en Veracruz. Oasis, nodos y redes”. *Ulúa. Revista de Historia, Sociedad y Cultura*, año 21, número 41, enero-junio de 2023, pp. 129-163.
- Roldán, Úrsula (coord.) (2020). *Informe de Investigación: Dinámicas migratorias y desplazamiento forzado en Guatemala*. Sexto Informe Estado de la Región. San José, C.R, CONARE-PEN.
- Sierra, María Teresa (2009). “Las mujeres indígenas ante la justicia comunitaria. Perspectivas desde la interculturalidad y los derechos”, *Desacatos*, número 31, pp. 73-88.
- Speed, Shannon (2019). *Incarcerated Stories: Indigenous Women Migrants and Violence in the Settler-Capitalist State*. USA: University of North Carolina Press.
- Torrens, Oscar (2013). *El desplazamiento interno forzado en México: un acercamiento para su reflexión y análisis*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; Colegio de Sonora; Senado de la República. LXII Legislatura. Comisión de Biblioteca y Asuntos Editoriales.
- Varela, Amarela (2017). “Las masacres de migrantes en San Fernando y Cadereyta: dos ejemplos de gubernamentalidad necropolítica”. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, (58), 131-149. <https://doi.org/10.17141/iconos.58.2017.2486>
- Varela, Amarela. (2020). Necropolítica y migración en la frontera vertical mexicana. Un ejercicio de conocimiento situado. México, *IJJ/UNAM*. <http://ru.juridicas.unam.mx/xmlui/handle/123456789/58574>.
- Vázquez, Irán (2024). Cuando la comunidad «dice» el derecho: las asambleas de justicia indígena en Oaxaca. *Derecho PUCP*, (92), 301 <https://doi.org/10.18800/derechopucp.202401.009>
- Villafuerte, Daniel (2020). “Introducción”, en: *Movilidad humana en tránsito: retos de la Cuarta Transformación*, Villafuerte, Daniel y María Eugenia Anguiano (coords.), México: CLACSO, CESMECA-UNICACH, pp. 11-25.
- Villafuerte, Daniel (2020). “La migración centroamericana y la Cuarta Transformación. ¿Hacia un nuevo paradigma de política migratoria?”, en: *Movilidad humana en tránsito: retos de la Cuarta Transformación* Villafuerte, Daniel y María Eugenia Anguiano (coords.), México: CLACSO, CESMECA-UNICACH, pp. 75-121.

H O M E N A J E S



Ricardo Falla: la voz desde la selva

Álvaro Caballeros

Ricardo Falla es el mejor ejemplo de la coherencia entre el pensamiento y la acción, entre el compromiso como sacerdote con su comunidad de base y del antropólogo que no solo indaga sus problemas, sino acompaña a los sujetos sociales en sus luchas cotidianas.

Su trayectoria como sacerdote es un indicador de la lealtad a su vocación, a una causa cuyo horizonte es la justicia y la dignidad de las personas y el pueblo. La opción por los pobres. Como antropólogo, su rigor, disciplina y capacidad, lo han posicionado como uno de los científicos sociales paradigmáticos para entender las múltiples perspectivas de la configuración del sujeto social y del contexto que lo construye. Ricardo Falla es la inspiración de jóvenes investigadores, que aspiran a que su obra trascienda, como él, el tiempo y el espacio.

Otra cualidad inherente en la vida y obra del padre y antropólogo es la valentía, ya que fue pionero en denunciar las masacres y el genocidio que operó en Guatemala, desde el espacio de los oprimidos, relatos y testimonios que recogió de primera mano, escuchando a los sobrevivientes, sea en los campos de refugiados o en las comunidades

en plena selva, desafiando el poder de las cúpulas militares y demostrando una capacidad de escultor de relatos, tomando notas a mano y cubriendo cada detalle, revisando listados, editando y volviendo a revisar, guardando celosa y herméticamente sus notas de campo. Absorbiendo con su fe, la dureza de la realidad que investigada, “los baños de sangre, que representaba cada testimonio”. Valentía para estar bajo el asedio militar del lado de las personas civiles, de enfrentar los poderes fácticos de la sociedad guatemalteca, de salir y volver a su comunidad, aunque fuera en la clandestinidad, de estar dispuesto a dar la vida por su causa pastoral y antropológica.

Paulatinamente, el Padre Ricardo Falla cambió su vida de origen familiar afortunado, de extensas fincas cafeteras y ganaderas, de cuadrillas de trabajadores, por una vida modesta en comunidades indígenas, campesinos, refugiados y retornados. Su formación de sacerdote jesuita, se inició en El Salvador, posteriormente radicó durante cinco años en Ecuador y luego fue a Innsbruck, Austria, lugares en los cuales fue conociendo, aprendiendo y modelando su vocación de servicio por los pobres, ideas de cambio social y proyectos de análisis y acción pastoral que justificaron su proyección

solidaria hacia el pueblo sufriente en la selva del Ixcán, Quiché, Guatemala y en todos los espacios que tuvieron el honor de su presencia.

Como antropólogo, se formó en una de las instituciones académicas más prestigiosas aprendiendo teorías, métodos y técnicas de grandes antropólogos estadounidense en Austin, Texas, Estados Unidos de América, en donde obtuvo el doctorado en antropología social. Sin embargo el Doctor Falla, revolucionó la formación tradicional, por una antropología comprometida con las comunidades y la opción por la vida y el cambio social, dando saltos cualitativos trascendentales hacia lo que se podría denominar la opción antropológica por los oprimidos contra la cultura del terror, revolucionando enfoques, métodos, teorías y prácticas antropológicas.

Sus aportes como antropólogo en el campo de la memoria histórica, son determinantes, el libro Masacres en la Selva, publicado por la Editorial Universitaria en el año 1992, generó un debate abierto a nivel nacional e internacional de denuncia y clamor por la justicia. Como respuesta, varios sectores movilizaron los recursos institucionales para desacreditar al padre Falla, presentándolo ante la sociedad como el comandante Marcos, que lejos de atenuar la fuerza de su denuncia, lo posicionó como un sacerdote y antropólogo que recogía la voz de los sin voz, para contar la verdad sobre las políticas de tierra arrasada. El libro se convirtió en una obra de referencia obligada para estudiantes

universitarios que fueron atraídos por la calidad de su narrativa y por la dureza de los relatos.

Su legado fue el posterior trabajo de instituciones como la Comisión para el Esclarecimiento Histórico y el Proyecto de Recuperación de la Memoria Histórica, que profundizaron sobre su trabajo exploratorio, entre muchos académicos que siguieron sus pasos y aprendieron de él, la importancia de poner en primer plano los relatos, testimonios y honrar ese privilegio de la confianza. Su capacidad de escucha es un gran mérito y su disciplina para plasmar la palabra en una libreta, son únicas e irrepetibles.

Su vida y sus libros, dan cuenta de una profunda y prolongada relación con las dinámicas agrarias, políticas, sociales, culturales, históricas, religiosas y económicas de Guatemala, de las temáticas que ha trabajado a lo largo de su prolífica vida como antropólogo y religioso. Su vida es la historia de un gran amor. Amor a las causas justas, a la gente humilde, a los necesitados, a los perseguidos, a los reprimidos, pero también a los que luchan por la vida, por la sobrevivencia por la construcción de una sociedad más justa, donde quepan todos y todas.

Compañero de grandes figuras de la Compañía de Jesús, de quienes aprendió lo más sublime y su don de sacrificio por el bienestar de los demás. Aprendió la reflexión filosófica comprometida de Ignacio Ellacuría

y del agudo análisis social de Segundo Montes, el compromiso por la acción social de compañeros jesuitas como César Jerez, Juan Hernández Pico y Xavier Gorostiaga con quienes nunca dejó la relación, el análisis y la búsqueda de alternativas para transformar las sociedades donde realizaban trabajo pastoral y académico. No tomó los caminos de Fernando Hoyos, pero jamás perdió la esencia revolucionaria.

Como padre, destacan su vocación de servir al prójimo y la coherencia de los votos de pobreza, castidad y obediencia de la compañía de Jesús. Principios que ha sabido respetar, renunciando a sus orígenes de clase y a su herencia, a su condición humana como hombre, susceptible de enamorarse de una mujer inspiradora y además, ha sido respetuoso de la estructura jerárquica de los jesuitas, respecto a decisiones fundamentales, de las cuales siempre tuvieron conocimiento, acatando con humildad y apego las decisiones que eventualmente iban en contra de lo que añoraba, volver con sus comunidades en la selva.

En la fase que él denomina el “atardecer de la vida”, a sus casi 93 años, el padre Falla no descansa por aprovechar el tiempo y completar su producción bibliográfica, la cual se ha acrecentado, publicando más de 15 títulos tomando como referente sus notas de campo, sus reflexiones de la década de los años 80 y de su acompañamiento a comunidades, en Guatemala, Nicaragua, Austria, México, El Salvador, Ecuador y

las vivencias que ha tenido en su andar inspirador por este mundo.

A grandes rasgos, su producción bibliográfica aborda experiencias de comunidades indígenas en torno a su conversión religiosa y el arraigo de la identidad ancestral de los pueblos, testimonios de las masacres ocurridas en Guatemala entre 1980 y 1982 (Ixacán y San Francisco), la identidad de los jóvenes, la migración internacionales en comunidades chuj, su fascinación histórica por el *popol vuh*, el movimiento campesino, su experiencia con las Comunidades de Población en Resistencia, entre una diversidad de temas en los cuales el hilo conductor es la capacidad de los pueblos por forjar su propio destino con base a la sabiduría y capacidad que han podido cultivar a pesar de las dificultades y circunstancias desfavorables.

El padre Falla, tiene otra gran cualidad, la capacidad de convocatoria, ha llenado los salones más grandes de las universidades a donde ha sido invitado a dar conferencias magistrales o de las varias ocasiones en que ha sido condecorado con Doctorados Honoris Causa por su notable labor académica y su profunda sensibilidad humana hacia las comunidades con las que ha trabajado.

Otro espacio que convoca, son las presentaciones de sus “hijos”, “sus bebés” como Ricardo Falla le llama a sus libros, eventos a los que concurren diferentes sectores, religiosos, campesinos, intelectuales, estudiantiles, académicos, quienes abarrotan

los salones de los lugares donde se presentan sus novedades. Al finalizar se le acercan muchas personas, para que estampe su firma en los ejemplares y para saludarlo contándole más de alguna anécdota. Sus libros son leídos con fascinación por muchos lectores y Masacres de la Selva, fue el más restringido, pero el más leído por estudiantes universitarios y público en general, Historia de un gran amor, es un poema, una narrativa rica en anécdotas de la vida compartida con las poblaciones en la selva del Ixcán y una clara expresión de la capacidad literaria de “Fallita”, sus libros en general, ricos en detalle y reflexiones sobre temas estratégicos para el país, bellamente ilustrado y finamente

editados por compañeras expertas en la palabra escrita.

En síntesis, la vida del Padre y Antropólogo Ricardo Falla, es la historia de un gran amor; que hoy celebramos y conmemoramos como un humilde reconocimiento en su casa parroquial en Santa María Visitación, Totonicapán, para decirle gracias por todo lo que ha hecho por los pueblos indígenas de Guatemala, por todas las palabras escritas, por la historia y por el futuro en el que esperamos quepan sus sueños de transformar al país en favor de los grupos olvidados, oprimidos y postergados.

Semblanza del Dr. Demetrio Cojtí Cuxil

Raxche' Rodríguez Guaján

Nació el día *Waqi' Q'anil* en el calendario maya Cholq'ij, el día 16 Kumk'u del Ab' en el sistema calendárico maya, 9 de abril de 1948 en el calendario gregoriano. Nació en la aldea Pa Ch'ali' de Chi Iximche', –actualmente Tecpán, Chimaltenango–. Su primer idioma fue el Kaqchikel, y desde esa raíz cultural y lingüística comenzó a mirar el mundo. Aprendió Español, Francés, Inglés, y muchas formas de leer la historia, pero nunca dejó de pensar desde su identidad maya y su lealtad con el destino del Pueblo Maya.

Se formó como maestro en la ciudad de Guatemala, y más tarde obtuvo una licenciatura y un doctorado en Comunicación Social por la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. También obtuvo una maestría en Desarrollo por la Universidad del Valle de Guatemala. Pero más allá de los títulos, su verdadera vocación ha sido la de sembrador de conciencia, tejedor de pensamiento, y como él mismo dice: “*soldado de la causa maya*”.

Fue profesor e investigador en la Universidad de San Carlos, docente en universidades privadas como la Rafael Landívar y la del Valle, y profesor invitado en universidades e instituciones extranjeras de Europa y

Estados Unidos. Fue profesor asociado al IDEIPI de la USAC, asimismo del Instituto de Ciencias Cognitivas de la Universidad de Quebec en Montreal, y de la Universidad Maya Kaqchikel.

Entre 1990 y 2000, trabajó en UNICEF como Oficial de Proyectos de Educación, y luego fue consultor en organismos internacionales como BID, OEA, UNESCO, PNUD, GTZ y NORAD. En cada uno de esos trabajos, aportó para el desarrollo integral del Pueblo Maya y los pueblos indígenas en Guatemala.

En el ámbito público, fue viceministro de Educación (2000–2004). Caso único de haber desempeñado los puestos de Viceministro de Calidad, Viceministro Administrativo y haber sido el primer Viceministro de Educación Bilingüe Intercultural. En ese período impulsó la educación bilingüe e intercultural, no como una moda, sino como una necesidad histórica. En su período se crearon 19 Escuelas Normales Bilingües en 9 idiomas mayas. Se inició la Reforma Educativa que sentó las bases para organizar una educación con pertinencia lingüística y cultural. Se generalizó la educación bilingüe en los sectores público y privado. Actualmente, todos los egresados del sistema nacional

de educación deberían hablar dos idiomas nacionales y uno extranjero, generalmente el inglés.

También fue director general de Desarrollo Cultural en el Ministerio de Cultura y Deportes (2015–2017), donde impulsó la atención de los pueblos indígenas desde sus culturas e idiomas.

Es autor de obras fundamentales como *Modelo guatemalteco de Estado multinacional*, *Difícil transición al Estado Multinacional* y un Glosario para abordar las relaciones interétnicas en Guatemala. En su paso por puestos públicos en educación, propone que Guatemala no es una sola nación, sino muchas, y que reconocer esa diversidad es el primer paso hacia la justicia y la construcción de la democracia. Así como para mantener la gobernabilidad a largo plazo. En sus palabras: “*La descolonización, individual o colectiva, es progresiva y sectorial*”. Y por eso, insiste en que no basta con cambiar leyes: hay que transformar conciencias de todas y todos los guatemaltecos.

Demetrio Cojtí ha denunciado el despojo histórico, el racismo institucional y el racismo estructural, y la negación de la existencia de los pueblos indígenas. Ha dicho con firmeza: “*América no fue descubierta, porque ya estaba viva, pensante y organizada*”. Su pensamiento es una resistencia espiritual, cultural y política que nos invita a descolonizar la memoria y a reconstruir el futuro digno de nuestros pueblos.

Ha sido fundador y directivo voluntario en entidades como la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala, el Centro de Documentación e Investigación Maya – cedim–, y la Comunidad Indígena Kaqchikel Amaq’. Ha colaborado con estudiantes, profesores, revistas, periódicos y entidades de derechos humanos. Fue columnista en Siglo XXI, el Periódico y Diario de Centroamérica, y sigue escribiendo sobre derechos indígenas desde su sitio web personal.

Ha representado al Pueblo Maya en diversas instancias de negociación e implementación de los Acuerdos de Paz. Entre ellas, destaca su participación como miembro relevante de la Comisión Paritaria de la Reforma Educativa, instancia que formuló la visión política de la educación en Guatemala. Esta Comisión elaboró el documento *Runuk’ik ri K’ak’a’ Tijonik – Diseño de Reforma Educativa* (1998), el cual establece el marco teórico, político y pedagógico que orienta la Reforma Educativa actualmente en marcha en el país.

Como es sabido, los cambios profundos y sostenibles se gestan desde el sistema educativo. En ese sentido, los aportes del Dr. Cojtí Cuxil han sido fundamentales tanto en el diseño como en la implementación de dicha Reforma, consolidando una propuesta que reconoce la pluralidad cultural y lingüística de Guatemala.

Su labor ha sido reconocida con la Orden Francisco Marroquín del Ministerio de Educación (2015), como académico

distinguido por la UVG (2014) y como académico activista por la UNAM, México (2021).

Hoy, jubilado desde 2021, continúa realizando trabajos de voluntariado en Guatemala y Canadá, como ponente en foros digitales, revisor de documentos académicos y colaborador en actividades académicas diversas. Su legado vive en quienes luchan por una Guatemala plurinacional, justa y diversa. En quienes creen que la historia no debe ser una herida abierta, sino una raíz que florece.

Como estratega, como persona, es un teórico respetuoso de la dinámica de lucha de nuestro pueblo. Privilegia caminar con nuestro pueblo y no alejado de nuestra dinámica de lucha y de afirmación. Es un teórico orgánico de nuestros pueblos:

*Janila nqak'amowaj ma Waqi' Q'anil...
ruma ri asamaj, ri ana'oj, ri tijoj awuchuq'a'
richin rutzil ruk'aslemal ri qatinamit* –Le agradecemos profundamente Dr. Demetrio Cojtí Cuxil, por su labor, sus aportes teóricos, sus luchas para construirnos un destino digno como Pueblo Maya–.

El Dr. Demetrio Cojtí Cuxil no solo ha escrito libros, liderado movimientos sociales, impulsado políticas públicas. Ha marcado caminos de liberación. Y hoy, al reconocerle su trabajo, su militancia y su sabiduría, no solo lo honramos: ¡lo seguimos...!

DOCUMENTOS



Atanasio Tzul: aportes a la genealogía del líder K'iche'

Extractos de la investigación de Brenda Patricia Morales Cos

El Instituto de Estudios Interétnicos y de los Pueblos Indígenas IDEIPI agradece a Brenda Patricia Morales Cos, el permiso para publicar un extracto de su investigación “*Genealogía de Atanasio Tzul*” que aporta datos importantes sobre la vida de ese gran líder K'iche'.

El natalicio de Atanasio Tzul se celebra, en el cantón Paquí, lugar donde nació Atansio Tzul, en Totonicapán, una semana antes del 15 de septiembre todo esto, ante el desconocimiento de su fecha de nacimiento. Es un homenaje que exalta su vida, pues, como se sabe, fue un líder que no permitió los abusos del gobierno colonial en contra del pueblo k'iche'; protagonizó acciones que transformaron las relaciones de los indígenas con las elites criollas gobernantes.

Con el interés de conocer la fecha exacta del nacimiento de líder k'iche', Brenda

Morales consultó los libros de matrimonio de Totonicapán, en los archivos digitales de FamilySearch. En su investigación ubicó el acta de matrimonio de Francisco Atanasio Tzul con Felipa Tzoc, en dicho documento se citan los libros donde se ubican las partidas de nacimiento de ambos. Con esa información localizó la fecha de nacimiento del líder k'iche', Atanasio Tzul. Se encuentra en el libro No. 2, de bautismos, que va de 1749 a 1769, folio 190, la fecha exacta del natalicio fue, el 3 de julio de 1760. Así mismo, los datos de nacimiento de su esposa Felipa Tzoc se encuentra en el libro de bautizos, No. 3, que va de 1760 a 1765, folio 74. La fecha exacta de nacimiento fue el 13 de febrero de 1764. Por aparte, el libro de matrimonio establece que Felipa tenía 16 años al casarse con Atanasio Tzul, un hombre de 20 años. La fecha de casamiento fue el 9 de noviembre de 1780.

Acta de nacimiento de Francisco Atanasio Tzul

En diez de Julio de mil setecientos y sesenta y cuatro
 (En el año de mil setecientos y sesenta y cuatro) hice los Exorcismos puse Oleo
 Bapuzé solemnemente y puse Crisma a cinco niños
 los que se siguen primeramente a Francisco hijo de Antonio
 y de Michaela Velasco Padrino Antonio Tzunux.
 Nació el día tres de dicho mes y lo firme

Paleografía

En trece de julio de mil setecientos y sesenta. Hice los bautismos puse oleo y bautice solemnemente y puse Crisma a cinco niños que le siguen. Primeramente a Francisco hijo de Antonio Tzul y de Michaela Velasco. Padrino Antonio Tzunux. Nació el día tres de dicho mes y lo firme.

Acta de nacimiento de Felipa Tzoc

En Catorce de Febrero del año de mil setecientos
 y sesenta y cuatro: hice los Exorcismos puse
 Oleo y Crisma, y Bapuzé solemnemente
 a Felipa hija de Juan Toc, y de María Soc, fue
 su Padrino Antonio Batz, y nació día trece
 del corriente, y lo firme.

Paleografía

En catorce de febrero del año de mil setecientos y sesenta y cuatro: hice los exorcismos puse oleo, crisma, y bautice solemnemente a Felipa hija Juan Toc, y de María Soc fue su padrino Antonio Batz, y nació día trece del corriente y lo firme.

En un acto protocolario, Patricia Morales compartió los resultados de su investigación

con la comunidad de Paquí, Totonicapán, el 17 de agosto del 2024, en el salón comunal.



Cuatro mujeres, autoridades comunitarias de Paquí con su ch'ami'y (vara de autoridad) y tres hombres también autoridades, reciben de Brenda Morales Cos, el documento histórico. Las autoridades comunitarias enmarcaron el documento donde consta la fecha de nacimiento de Atanasio Tzul, en un cuadro que hace juego con la silla del líder.

Atanasio Tzul en alianza con Lucas Aguilar y Felipa Tzoc, fueron dirigentes K'iche' que promovieron un levantamiento importante. Este proceso desembocó en el nombramiento de Atanasio Tzul como, “rey de Totonicapán” y a Lucas Aguilar, como “presidente”. Este gobierno duró del 9 de julio al 3 de agosto de 1820. En esa época

el corregimiento de Totonicapán estaba conformada por los actuales departamentos de Totonicapán y Huehuetenango.

Los 48 cantones de Totonicapán son un baluarte de resistencia y movilización, clara herencia de líderes como Atanasio Tzul y Lucas Aguilar, entre otros k'iche' que han

aportado lucha para transformar la vida de los pueblos indígenas y que, a la larga, promueven la heterogeneidad de identidades políticas en Guatemala.

Atanasio Tzul refleja el poder de los pueblos, la capacidad de resistencia y la movilización constante desde la perspectiva de los oprimidos. Sin embargo, como suele suceder con los personajes importantes de los pueblos indígenas, sus datos biográficos son escasos o no han sido lo suficientemente investigados. Comprender su contexto de vida, sus vínculos familiares y comunitarios dan certeza sobre sus luchas, sus dinámicas comunitarias y aportes a sus comunidades y a los pueblos (caso contrario, los promotores criollos de la nación están sobre estudiados en la historiografía guatemalteca). En ese sentido, se reconoce el aporte de la Licenciada Brenda Patricia Morales Cos,

quien ha realizado importantes y minuciosos esfuerzos para entender y aclarar la genealogía de Atanasio Tzul.

Tzul es una figura que permanece en la memoria del pueblo K'iche', de los 48 Cantones de Totonicapán y es referente de miles de líderes indígenas de Guatemala. Tomando como base el aporte de Patricia Morales, se establece que Atanasio Tzul, era una persona de 60 años de edad, cuando tomó el poder local y demostró la importancia de la dirigencia indígena en Guatemala. Junto a esto, es importante decir que el Estado no puede, ni debe negar el reconocimiento de la pluralidad de los pueblos. Un Estado plurinacional y una democracia representativa, requiere la presencia de los pueblos indígenas en los espacios de toma de decisión.

L I T E R A T U R A



Ellas mismas

Aroldo Camposeco, octubre del 2025

Unas se preguntan,

¿cuándo usar la indumentaria kaqchikel?,
para ellas,
la respuesta es ahora y siempre;
o ¿dónde usar la indumentaria kaqchikel?,
para ellas, que es igual que nosotras,
la respuesta es aquí y en cualquier lugar.

Unas aún se preguntarán,

¿de qué manera se usa la indumentaria indígena?,
para ellas, que es igual que nosotras,
la respuesta es:
como me vistió mamá y como la abuela la vistió a ella,
de otro modo,
la abuela se vistió como la vistieron en el pueblo,
que es nuestro pueblo y la nación.

Así no hay duda, ¿quién soy?

y como indica la memoria:
de aquí soy,
soy mujer y kaqchikel,
de ayer y hoy.



NORMAS EDITORIALES



Normas editoriales de la revista

Estudios Interétnicos

Citas en el texto:

Las citas en el texto deberán ser de la forma siguiente:

Apellido del autor, coma, 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.

Cita de entrevistas:

En el caso de que se cite una entrevista, debe hacerse entrecomillado y en cursivas, después del dialogo 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 o las referencias bibliográficas:

Se presenta en orden alfabético de manera ascendente, con sangría francesa y debe seguir las normas siguientes:

Libros:

Apellidos y nombre del autor, (año de publicación), punto, título en cursivas, lugar de edición: editorial.

Ejemplos:

Harris, Marvin (1994). *El materialismo cultural*, España: Alianza Editorial.

Ortega Cervigón, José Ignacio (2018). *Breve historia de Carlos V*. Madrid: Ediciones Nowtilus.

Artículos de revista:

Ejemplos:

Apellido, nombre propio del autor/o autor institucional (año de publicación), punto, título del artículo, nombre de la revista cursivas, volumen: número, páginas.

Britto García, Luis (1984). “Cultura, contracultura y marginalidad”, *Nueva Sociedad*,

No. 73: Pp. 38-47.

UNESCO. (1964). “Carta internacional sobre la conservación y restauración de monumentos y de conjuntos histórico-artísticos.” II Congreso Internacional de Arquitectos y Técnicos de Monumentos Históricos. Venecia

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.

Ejemplos:

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.

Korsbaek, Leif, (2014). W. H. R. Rivers: médico, psicólogo, etnólogo y antropólogo británico, y en todo carismático. En *Cuicuilco*, vol. 21, núm. 59, pp. 41-64.

Artículos y 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.

Ejemplo:

García, Benilde; Loredó, Javier, & Carranza, Guadalupe (2008). “Análisis de la práctica educativa de los docentes: pensamiento, interacción y reflexión”. *REDIE. Revista electrónica de investigación educativa (Número especial)*, 1-15. <https://redie.uabc.mx/redie/article/view/200>

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.

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.

Ejemplos:

Palma Murga, Gustavo, (1993). La Sociedad de Geografía e Historia y la Historia de Guatemala, Primer Encuentro Nacional de Historiadores, Guatemala.

Romero, Sergio Francisco y Margarita Cossich Vielman (2015). El Título de Santa María Ixhuatán: un texto del siglo XVII en náhuatl centroamericano. En, *XXVIII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en*

Guatemala, 2014 (editado por B. Arroyo, L. Méndez Salinas y L. Paiz), pp. 1231-1241. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala

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, Maestra en Estudios de Género.

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 almárgos con el fin de propagar nuevas especies de madera, tales como encino, ciprés, pino y eucalipto.¹ 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.² 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.³

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].

Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=SV4Mfek71mk>

Indicaciones editoriales

El uso de negritas, abreviaturas, símbolos y siglas, así como el uso de mayúsculas y minúsculas deberá seguir el Manual de Publicaciones de la American Psychological Association (APA), 3ª 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 AGCA, B, Gobernación, Chimaltenango, L 28759, E 709, A 1888.

2 AGCA, B, Gobernación, Chimaltenango, L 28768, E 8, A 1889

3 AGCA, B, Gobernación, Chimaltenango, L 228897, E 1122, A 1895.

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.

**POLÍTICA EDITORIAL
Y DEFINICIÓN DE LA
REVISTA ESTUDIOS
INTERÉTNICOS**



Política editorial y definición de la Revista

Estudios Interétnicos Versión revisada, 2025

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, que se encuentra alojada en Latindex, 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 tres secciones, a saber: artículos, documentos y reseñas.

2.1. 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 actualizados e inherentes a las Ciencias Sociales. Los artículos deberán ser inéditos y tener una introducción, el cuerpo del artículo, conclusiones o reflexiones finales y la bibliografía actualizada. El artículo deberá indicar sus objetivos y la metodología que se utilizó para recabar la información. Los artículos que se seleccionen y que sean publicados tendrán DOI.

2.2. 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.

2.3. 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 sociología, 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. La sección incluye hasta tres reseñas de reciente publicación.

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: usacidei@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) Los pares ciegos o dictaminadores deberán ser personal ajeno al Instituto.
- c) Las contribuciones deben presentarse siguiendo estrictamente las Normas Editoriales de la Revista Estudios Interétnicos.
- d) Los artículos, documentos y reseñas deberán ser originales, inéditos, no publicados, ni estar en cola de publicación para otra revista.
- e) 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.
- f) Los pares ciegos aplicarán un formato de evaluación que ha sido emitido y aprobado por la Dirección del Instituto y el Consejo Editorial (CE).
- g) 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.

- h) Los resultados se informarán a los autores en un plazo de dos meses a partir de la fecha de recepción.
- i) 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.
- j) 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: usacidei@gmail.com/
eeskit@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:

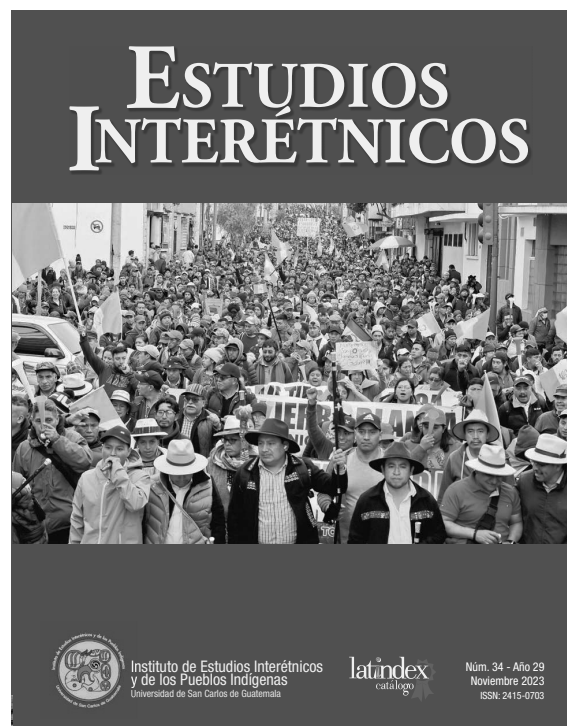
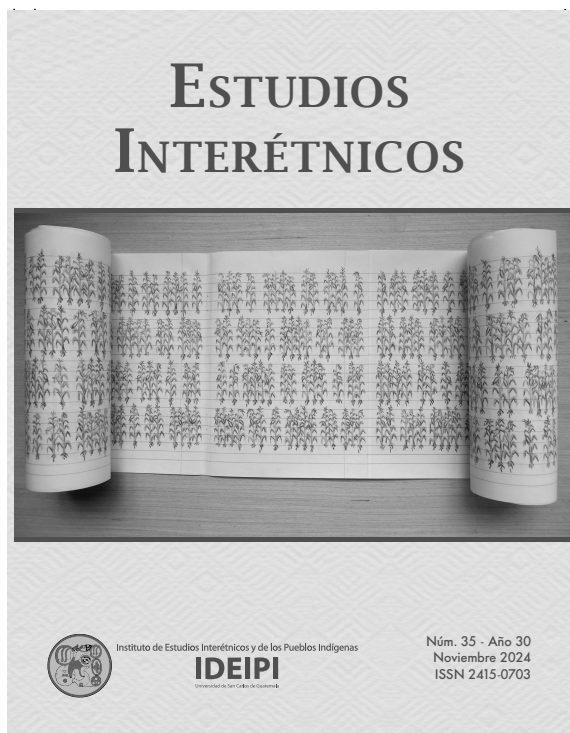
- a) Incluir una portadilla independiente del artículo que indique los datos generales del autor: nombre, correo electrónico, grado académico, lugar de trabajo y el título del artículo.
- b) En la primera página del artículo no se deberá incluir el nombre del autor o autora, solamente debe colocarse el título del mismo (en español e inglés). Asimismo, se requiere de 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. Incluir también cinco palabras clave del artículo en español y cinco en inglés. Dependiendo de la temática del artículo, se agregarán cinco palabras claves en idiomas indígenas mesoamericanos. Las palabras claves deberán ser distintas a las contenidas en el título del artículo.

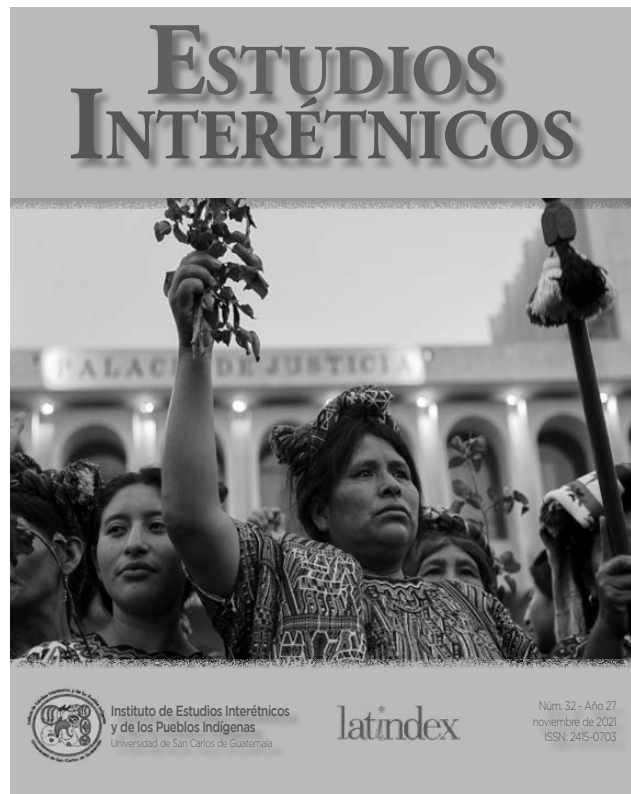
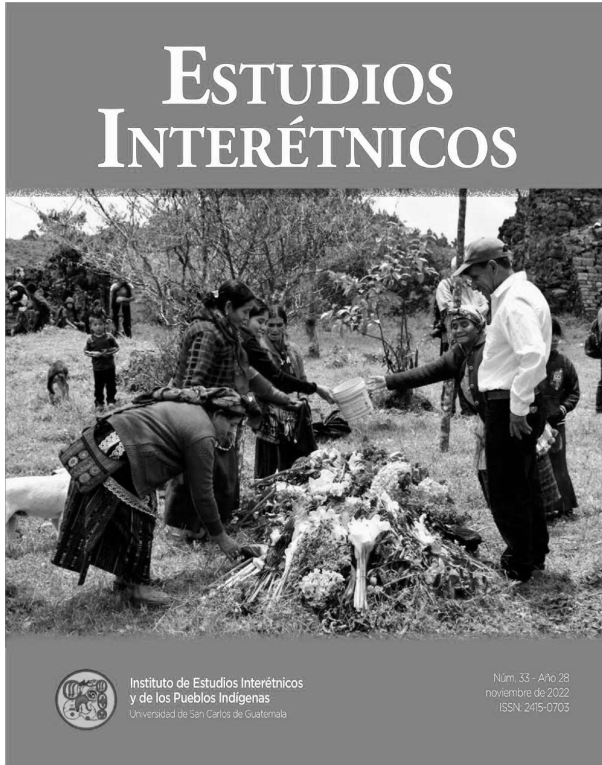
- c) Si el artículo contiene material gráfico que complemente el contenido del artículo, deben presentarse en formato .jpg, .tiff o .png (mapas, ilustraciones, fotografías, etc.) de manera separada al texto. Las ilustraciones, fotografías y cuadros no deben exceder de un total de ocho y debe indicarse su título y ubicación en el cuerpo del texto.
- d) 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.
- e) Los artículos no deberán contener notas finales, solamente pies de páginas son admisibles.
- f) Los artículos no deberán exceder las 25 cuartillas incluyendo material gráfico y cartográfico, ilustraciones y referencias.
- g) Las referencias bibliográficas, citas 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 y de Guatemala. Asimismo, que contribuyan a la formación de una sociedad más plural y a la visibilización de los derechos de los pueblos indígenas y afro descendientes.
- 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.

Revista Estudios Interétnicos números anteriores





ESTUDIOS INTERÉTNICOS



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

latindex
catálogo

Núm. 31 - Año 26
Octubre 2020
ISSN: 2415-0703



Boletín Q'atzij

El boletín *Q'atzij*¹ es una publicación mensual del Instituto de Estudios Interétnicos y de los Pueblos Indígenas (IDEIPI) de la Universidad de San Carlos de Guatemala. El boletín cuyo primer ejemplar apareció en el 2019, presenta textos breves, producto de trabajos de investigaciones realizadas en el Instituto, así como también reflexiones y análisis de coyuntura.

Los objetivos del boletín son los siguientes: a) dar a conocer el trabajo académico del Instituto a través de artículos cortos que puedan leerse de una manera ágil y accesible para un público amplio y diverso; b) comunicar las actividades de difusión, extensión y de apoyo a la docencia que van a realizarse en el futuro cercano, c) informar acerca de las actividades recién celebradas y de las nuevas publicaciones del Instituto.

Los temas que aborda *Q'atzij* están en relación directa con los objetivos y fines para los cuales fue creado el Instituto. En tal sentido, el boletín aborda la historia, la diversidad cultural, lingüística e interétnica del país; la situación de salud, de educación, de acceso a la justicia de los pueblos indígenas y otros temas afines. Asimismo, trata la perentoria problemática migratoria y medioambiental.

Los criterios de publicación privilegian la inmediatez, la originalidad y el posicionamiento académico del Instituto y de sus investigadores frente a una problemática determinada. Por tanto, el texto debe ser inédito. Su difusión combina tanto la vía digital como la impresa.

The image shows the cover of the journal 'QATZIJ'. At the top, there are logos for 'Instituto de Estudios Interétnicos y de los Pueblos Indígenas' (IDEIPI), 'Dirección General de Investigación' (DG), and 'USAC TRICENTENARIA'. The title 'QATZIJ' is prominently displayed in large, bold, black letters. Below it, the subtitle reads 'INSTITUTO DE ESTUDIOS INTERÉTNICOS Y DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS'. To the right, it says 'Año 7, Número 40' and 'Agosto 2025'. The main article title is 'EFECTOS DE LA DEPREDAÇÃO DE LAS MONTAÑAS EN EL TERRITORIO NACIONAL GUATEMALTECO', with the author 'Por: Patricia de la Roca' mentioned below. The cover features a photograph of a mountain landscape with a road and some structures. The text 'Introducción' is visible at the start of the article content.

1 Q'atzij significa nuestras palabras, en idioma kaqchikel.





QATZIJ
INSTITUTO DE ESTUDIOS INTERÉTNICOS Y DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS



USAC
TRICENTENARIA

Año 7, Número 39
Julio 2025

POR LOS DERECHOS LINGÜÍSTICOS Y DERECHOS INDÍGENAS EN GUATEMALA

Por: Araldo Gamaliel Camposca Montaña



Foto: Araldo Camposca

1. Introducción

En el contexto del Decenio Internacional de las Lenguas Indígenas del Mundo (2022- 2032), proclamado por la Asamblea General de las Naciones Unidas, se observan avances a nivel internacional y nacional en relación a los derechos de los pueblos indígenas y los derechos lingüísticos; los cuales, abren posibilidades para otras oportunidades y procesos que favorezcan a los pueblos indígenas.

Se plantea la necesidad de abordar los derechos lingüísticos de los pueblos indígenas en Guatemala, derivado de la citación hecha por un Diputado del Congreso de la República de Guatemala a una viceministra del Ministerio de Desarrollo Social; en la interpellación el Diputado le pide a la Viceministra que le conteste al pueblo de Guatemala, ¿cuándo le van a dar comida?, por ello, la Viceministra del Ministerio de Desarrollo respondió en idioma K'iche' dirigiéndose a la población de Sololá que habla Kaqchikel, K'iche' o Tzutujil; luego el Diputado dijo: "contésteme en español, lamentablemente, yo no hablo el idioma que usted acaba de hablar...", así mismo, se dijo de: "falta de respeto", "falta de educación", "nos viene a mentir en nuestra cara".

Este incidente, seguramente ofendió a diversos sectores de la sociedad guatemalteca, desde el Diputado y Presidente de la Comisión de Desarrollo, la clase política, los pueblos indígenas, instituciones, entre otros, quienes se manifestaron por ejemplo a través de las redes sociales sobre el incidente, asociando lo sucedido con el racismo, el patriarcado y las desigualdades en la sociedad guatemalteca. Así mismo, se evidenció el racismo y el machismo de la clase política a través de un procedimiento político en el Organismo Legislativo.



QATZIJ
INSTITUTO DE ESTUDIOS INTERÉTNICOS Y DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS



USAC
TRICENTENARIA

Año 7, Número 38
Mayo 2025

INDIGENIZACIÓN DEL DERECHO INTERNACIONAL DE CAMBIO CLIMÁTICO: CLAVES DESDE EL FORTALECIMIENTO DE LA LEY DE LA MANICUERA

*Por: Darriana Paola Ruzo López**

Es el momento de que los Pueblos Indígenas seamos sujetos plenos y con derechos dentro de los procesos nacionales e internacionales alrededor de las discusiones y acciones sobre el Cambio Climático.

(Declaración de Qollasuyo, La Paz, Bolivia 27 de marzo de 2008)



Fotografía propia tomada en el marco del desarrollo de la COP15 del Convenio sobre la Diversidad Biológica realizado en octubre de 2023 en Cali, Colombia. Conversatorio sobre sistemas alimentarios y agrodiversidad desde un enfoque intercultural.

Los pueblos indígenas han sido sistemáticamente excluidos de los espacios donde se definen las políticas y respuestas frente al cambio climático, lo que ha vulnerado su derecho a la autodeterminación. Aunque se han hecho algunos avances desde el derecho internacional de cambio climático para ampliar los espacios de participación de los pueblos indígenas en las negociaciones climáticas¹, sus saberes ancestrales, que podrían aportar soluciones valiosas ante esta crisis, han sido marginados o desestimados (Julloa, 2008; FIPICC, 2014; PCLPI, 2024; FIPICC, 2025). Además, enfrentan barreras significativas para acceder tanto a la información

1. Este documento constituye uno de los productos derivados del proceso de investigación desarrollado en el marco del Doctorado en Derecho de la Universidad de los Andes (Colombia), el cual inició desde el año 2021.

2. Investigadora Asociada del Instituto de Estudios Interétnicos y de los Pueblos Indígenas (IDEIPI) de la Universidad San Carlos de Guatemala, candidata a grado del Doctorado en Derecho de la Universidad de los Andes de Colombia. Magister en Construcción de Paz, Magister en Derecho Internacional y Política de la Universidad de los Andes de Colombia.

3. Uno de los primeros espacios creados fue el Foro Internacional de los Pueblos Indígenas sobre Cambio Climático (IFPCC), establecido en el año 2000 durante una reunión del Órgano Subsidiario del UNFCCC en Lyon, Francia. Este foro ha funcionado como un espacio consultivo donde representantes indígenas de distintas regiones del mundo pueden coordinar posiciones y presentar propuestas colectivas ante la Conferencia de las Partes (COP). Un hito fundamental se produjo con la creación formal de la Plataforma de las Comunidades Locales y los Pueblos Indígenas (LCPPI) en el marco del Acuerdo de París (COP21, 2015), mediante la Decisión COP21, párrafo 135. Esta plataforma fue concebida como un mecanismo para fortalecer el intercambio de conocimientos tradicionales, promover la participación efectiva de pueblos indígenas y comunidades locales, y facilitar la integración de sus saberes en la implementación de políticas climáticas. Para hacer operativas la LCPPI se estableció en la COP24 (Katowice, 2018) el Grupo de Trabajo Facilitador (Facilitative Working Group, FWG), compuesto por representantes de las Partes y de los pueblos indígenas de manera paritaria. En esa misma línea, en junio de 2023, se estableció el Foro Internacional de Jóvenes Indígenas sobre Cambio Climático (IYFCC), bajo el paraguas del IFPCC.



QATZIJ
INSTITUTO DE ESTUDIOS INTERÉTNICOS Y DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS



USAC
TRICENTENARIA

Año 7, Número 37
Abril 2025

INVESTIGAR ES ALGO MÁS QUE PUBLICAR

Por: Dra. Teresa Mosquera Soravia



Personal IDEIPI 2014, realizando mural en corredor principal.

Introducción

En la mayoría de institutos de investigaciones de la Universidad de San Carlos de Guatemala, al término de un año, los investigadores han ejecutado una investigación y como resultado de la misma publican en una revista indexada o en la revista que publica cada uno de los Institutos en la USAC. Queda al margen de esas investigaciones muchas otras acciones que deben vincularse para entender que investigar también es creación, fundamento del proceso enseñanza-aprendizaje, comunicación con otras instituciones, etc. Este boletín expone las diversas acciones que se han realizado en el área de salud del IDEIPI.

Las principales actividades de la USAC son: docencia, investigación y extensión. Si se hace una revisión de reglamentos y manuales de funciones de todas las instancias que conforman la Universidad, se observa que no existen ejes transversales respecto de estas tres actividades. En ese sentido dependerá de la iniciativa que tenga el trabajador para poder hacer acciones respecto a estas tres actividades. A continuación, se presentan una serie de labores realizadas que toman como base la investigación.



Instituto de Estudios Interétnicos y de los Pueblos Indígenas | DG Dirección General de Investigación | USAC TRICENTENARIA

QATZIJ


INSTITUTO DE ESTUDIOS INTERÉTNICOS Y DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS | Año 7, Número 36 | Marzo 2025

LA CEIBA, EL ÁRBOL SAGRADO DE LA VIDA

Por: Dra. Claudia Dary Fuentes

Introducción

El 8 de marzo de 1955 y, a sugerencia del botánico Ulises Rojas Benfeldt (1881-1959), la ceiba fue declarada como árbol nacional (Campollo, 2024). Desde entonces se estableció que la tala y quema de la misma estaría prohibida en Guatemala. En la actualidad esta conmemoración pasa casi inadvertida. Esto en parte debido a que en la misma fecha se celebra el Día de la Mujer, instituido en 1977 por la ONU y que tiene una relevancia social y política muy importante. El olvido del día dedicado a la ceiba como símbolo nacional del país también tiene que ver con el hecho de que los eventos de tipo nacionalista han tendido a perder fuerza social. La moneda de cinco centavos tiene impresa precisamente la figura de una ceiba, pero ahora se hace difícil ver estas fichas por su escaso valor monetario.



He decidido dedicar este número de Qatzij a tan hermoso árbol, sobre todo debido a su enorme valor ambiental, histórico-cultural, espiritual y simbólico para los pueblos indígenas y también mestizos del país. Asimismo, porque la ceiba simboliza la necesidad de la conservación de la naturaleza ya que esta se vincula estrechamente con creencias y prácticas ancestrales. Al respecto, hay que recordar que el 21 de marzo se celebra el día de los bosques a nivel mundial.

La ceiba cuyo nombre científico es *Ceiba pentandra*¹ es originaria de América tropical y África occidental tropical. Su nombre proviene de la palabra griega pente que significa cinco, en atención a sus cinco estambres. En la actualidad este árbol crece en África, México, Centro y Suramérica. Puede alcanzar una altura máxima de 50 metros, tres metros de diámetro y la amplitud de su copa puede ser mayor a los 14 metros.² En los idiomas mayas se la conoce como *Yaax che'* (árbol verde) o *kapok* (McDonald, 2016). Bustos y Alonso (2021: 12) explican que en realidad las ceibas corresponden a "aproximadamente a más de 20 especies de árboles que son originarios de la región que comprende México, Centroamérica y Sudamérica, y que pertenecen a la familia Malvaceae. Los autores agregan que en lengua mixteca se la conoce como "tunuum", "póchoh" en náhuatl, "Ya'ax ché" en maya y "unup" en huasteco. La especie más conocida es la *Ceiba pentandra* (L.) Gaertn, descrita en 1791 por Joseph Gaertner.

A la ceiba *pentandra* L. se la confunde con el pochote o ceiba espinuda (*Ceiba aesculifolia*). En realidad, ambos árboles pertenecen al mismo género y son enormes y de rápido crecimiento. "La palabra ceiba procede de Las Antillas, y pochote, de la voz mexicana pochotli, puchotli, protector; sin duda por la amplia y fresca sombra que produce" (Arriola, 1954: 34).

[1] La ceiba pertenece a la familia Malvaceae; y subfamilia Bombacoideae.
[2] Catálogo virtual de flora del valle de Aburrá, Grupo de e Investigación Sostenibilidad, Infraestructura y Territorio -SITE- Universidad EIA. <https://catalogofloravalleaburra.edu.co/species/95>

Instituto de Estudios Interétnicos y de los Pueblos Indígenas | DG Dirección General de Investigación | USAC TRICENTENARIA

QATZIJ

INSTITUTO DE ESTUDIOS INTERÉTNICOS Y DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS | Año 7 Número 35 | Marzo 2025

RADIOGRAFÍA DE LA HISTORIA KAQCHIKEL

Por: Edgar Esquit

Estatismo e historia comunal

El relato de la historia del pueblo kaqchikel, debe colocarse en relación con las historias de otros pueblos e instituciones. En los últimos cinco siglos, las comunidades kaqchikel entablaron alianzas y conflictos con el Estado colonial español y después, en los siglos XIX y XX, con el Estado republicano colonial de Guatemala. La última categoría alude a la forma en que la elite criolla impone su dominio sobre la población indígena, es decir sometiéndola en la servidumbre y en el despojo. La vinculación entre estos sujetos, también ha provocado influencias entre unos y otros, por ejemplo, los conceptos sobre el liberalismo y la modernidad, así como las acciones para el supuesto desarrollo, han impactado sobre las comunidades indígenas, a lo largo del siglo XX. Por otro lado, las ideas sobre diversidad surgidas desde las luchas indígenas han sido retomadas por el Estado y a través de ellas se impone el multiculturalismo que banaliza las historias comunales. En todo este proceso, las comunidades también han luchado por hacer trascender las narrativas sobre su pasado y su presente.

Los discursos sobre la República de Guatemala, muchas veces se presentan como "historia universal" o como la "gran historia". A pesar de esto, no ha logrado borrar ni callar las voces y los relatos que persisten en las comunidades. En este proceso, la historia contada desde el estatismo, se enfrenta ante las tradiciones orales o la memoria de los pueblos. La historia estatista se autodefine como la verdadera y las narraciones indígenas son colocadas como subsidiarias o dependientes. Dos casos de este tipo, bastante populares, son los que describen a Tecún Umán como héroe nacional o a Atansio Tzul como procer de la Independencia. Aunque la historia escrita sobre Guatemala tiene algún poder para expandirse por diferentes medios, por ejemplo a través de la educación pública, la memoria de los pueblos también tiene fuerza, al reproducirse en las comunidades.

Cuando se analiza la historia de los kaqchikel en particular, se debe poner en el centro las narrativas escritas y orales sobre la vida de hombres y mujeres que construyeron sus relaciones políticas, culturales y económicas en las comunidades. Al rescatar la memoria de los pueblos indígenas, la historia de Guatemala se relativiza o se puede ver como una que pretende darle forma a la nación, mientras que las historias indígenas moldean a las comunidades, estas perspectivas entran en conflicto y se complementan a la vez.

Instituto de Estudios Interétnicos y de los Pueblos Indígenas | DG Dirección General de Investigación | USAC TRICENTENARIA

QATZIJ

INSTITUTO DE ESTUDIOS INTERÉTNICOS Y DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS | Año 7 Número 34 | Febrero 2025

¿UN CICLO MÁS, DE UN LARGO PROCESO?: ANÁLISIS SOBRE LAS IMPLICACIONES MIGRATORIAS DEL CAMBIO DE GOBIERNO EN ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA

Por: Alvaro Caballeros



A partir del 20 de enero de 2025, un nuevo ciclo emerge en el ámbito migratorio, un posible paréntesis en el marco de una línea del tiempo, en que, a pesar de múltiples esfuerzos, iniciativas, leyes, programas, políticas, muros, discursos y acciones, la migración sigue su tendencia creciente y, de nuevo, se coloca como uno de los temas más destacados en el abordaje mediático.

Las primeras medidas ejecutivas del presidente Donald Trump, quien llega por segunda ocasión a dirigir los destinos e intereses del país con más influencia en el mundo, esta vez, con un discurso recargado e inspirado en estrategias geopolíticas expansionistas de mediados del Siglo XVIII y medidas anti migratorias que recuerdan las leyes de exclusión china de 1882.

La firma de una medida ejecutiva que niega el derecho a la ciudadanía por nacimiento, las órdenes de acelerar el arresto y deportación de inmigrantes irregulares con antecedentes policíacos, las redadas en los lugares de trabajo, iglesias, y centros comerciales, la presencia de patrullas del ICE (Servicio de Control de Inmigración y Aduanas) en zonas urbanas con alta presencia de inmigrantes latinos, el reforzamiento de los controles fronterizos por parte de la Guardia Nacional, la suspensión de mecanismos de solicitud formal de asilo, conocido como CBP One, la aprobación de un decreto y el acondicionamiento de la base militar de Guantánamo, Cuba para detener a 30,000 migrantes, las amenazas de bajar aranceles a países que se niegue a recibir vuelos con retornados forzados, generaron un ambiente de caos, zozobra y miedo generalizado a salir a trabajar y ser detenido y luego deportado a los países de origen, sembrando desesperanza y temor entre millones de familias de inmigrantes que permanecen en las sombras en el país, porque desde 1986 no se han realizado procesos de regularización, un tema pendiente de la reforma migratoria de 2005.



Impreso en los talleres de
CHOLSAMAJ

Esta publicación fue impresa en los talleres de Cholsamaj, en el mes de noviembre de 2025. La edición consta de 500 ejemplares en papel bond blanco 80 gramos.

5a. Calle 0-47, Zona 1, Guatemala, C. A.
Teléfonos: (502) 2232 5959 - 2232 5402
E-mail: editorialcholsamaj@yahoo.com
www.cholsamaj.com



Instituto de Estudios Interétnicos y de los Pueblos Indígenas

Universidad de San Carlos de Guatemala

ARTÍCULOS DE ESTE NÚMERO

Símbolos de poder de las autoridades del sistema político K'iche' en la época maya antigua

Violeta Sam Colop y Lina Barrios

Letras en resistencia: análisis de la lírica revolucionaria de un grupo de artistas mayas en Guatemala, 1980 a 1984.

Bernardo Simaj Tzaj

Síntesis de los debates sobre memoria y la violencia estatal, en la Guatemala de finales del siglo XX

Synthesis of Debates on Memory and State Violence in Late 20th- Century Guatemala

Edgar Esquit

Mecanismos para la protección del Derecho y la justicia propia del pueblo maya en Guatemala

Mechanisms for the protection of the rights and justice of the Maya people in Guatemala

Rosaura Raguex

Modelo de formación ancestral de las Iyomaa' (comadronas) desde la cosmovisión Maya Tz'utujil, saberes y fases

Model of ancestral training of the Iyomaa' (midwife) from the Mayan Tz'utujil worldview, knowledge and phases

Pedro Josías Quic Cholutío y Ever Francisco Chacom Chacom

Aproximación a los procesos de movilidad humana del pueblo tz'utujil: Los casos de Santiago Atitlán y San Pedro la Laguna

Claudia Dary

La Chorrera, Amazonas como Territorio Jurídico Vivo:

Aportes de las Mujeres Uitoto a la Indigenización del Derecho

Damaris Paola Roza López

“De promesas estamos llenos”: Falacias de la consulta indígena en torno al proyecto del Corredor Interoceánico en México”.

We Are Full of Promises”: The Fallacies of Indigenous Consultation in the Context of Mexico’s Interoceanic Corridor Project

Susana Vásquez Vidal

Polifonías fronterizas. Desplazamiento forzado en la frontera noreste de México Border Polyphonies: Forced Displacement on Mexico’s Northeast Border

Maria Teresa Rodríguez

HOMENAJES

Ricardo Falla: la voz desde la selva

Alvaro Caballeros

Semblanza del Dr. Demetrio Cojtí Cuxil

Raxche' Rodríguez Guaján

DOCUMENTOS

Atanasio Tzul: aportes a la genealogía del líder K'iche'

Brenda Patricia Morales Cos
