

DOCUMENTO DE INSTITUCION DEL INSTITUTO DE ESTUDIOS INTERETNICOS

UNIVERSIDAD DE SAN CARLOS DE GUATEMALA INSTITUTO DE ESTUDIOS INTERETNICOS

1. INTRODUCCION

El Rector de la Universidad de San Carlos de Guatemala, de conformidad con las atribuciones que le confiere el artículo 17 de los Estatutos de la Universidad, acordó de urgencia la fundación del Instituto de Estudios Interétnicos de la Universidad de San Carlos de Guatemala, con base en las consideraciones siguientes:

Debido a la histórica situación de desigualdad e injusticia que priva entre los diversos grupos étnicos de Guatemala, sus relaciones recíprocas asumen un carácter conflictivo que ha hecho del fenómeno interétnico en este país uno de los problemas sociales más importantes y críticos.

Lo anterior no sólo constituye un problema social nacional de primera magnitud, sino que cada vez se vuelve más conflictivo y reclama progresivamente una atención urgente, dadas las condiciones sociopolíticas imperantes en el país.

Dicha urgencia ocurre paralelamente con la proximidad de 1992, fecha proble-

mática debido a la controversial interpretación de la efeméride de la llegada de los españoles a América.

La Universidad de San Carlos de Guatemala está obligada a estudiar y contribuir a la solución de los problemas sociales en general y étnicos en particular, obligación que dimana de la Constitución de la República, de su propia Ley Orgánica y Estatutos y de demandas provenientes de convocatorias políticas de alto nivel como el Diálogo Nacional.

A la fecha, la Universidad de San Carlos de Guatemala, como un todo, no cuenta con entidad alguna que como expresión formal de la misma, se encargue en forma sistemática y constante de estudiar específica y exclusivamente el problema de las relaciones y del roce entre los distintos grupos étnicos del país y de dar respuesta a tal problema.

En consecuencia y considerando que por lo anterior, la Universidad de San Carlos debe pronunciarse sobre tal problemática y orientar acciones y políticas de organismos competentes del Estado,

se establece como prioridad fundamental fundar el Instituto de Estudios Interétnicos de la Universidad de San Carlos de Guatemala en carácter de expresión oficial de la Universidad ante tal problema y de acuerdo a los lineamientos que se indican a continuación.

2. MARCO DE REFERENCIA

Guatemala es un país de considerable complejidad social, que deriva de pertenecer a dos procesos sociohistóricos diferentes pero íntimamente entrelazados: Mesoamérica y Centro América. El primero, de gran profundidad histórica y de carácter étnico, se manifiesta en más de veinte grupos sociolingüísticos mayas que (además del garífuna), conforman la mayoría demográfica de Guatemala y se contraponen a la población no indígena y ladina del altiplano centro-occidental y norte del país, así como de las tierras bajas del sur, del norte y del oriente.

Por el otro lado y a partir del Siglo XVI, Guatemala conforma el extremo septentrional de Centro América, entidad sociopolítica en la actualidad completamente diferente a Mesoamérica por su memoria prehispánica y por la distinta densidad demográfica indígena que caracteriza al oriente guatemalteco en similitud con las actuales naciones de El Salvador, Honduras, Nicaragua y Costa Rica.

En Guatemala, esta multiplicidad étnica va unida a un complejo proceso histórico caracterizado por la extraordinaria persistencia de la identidad indígena, la magnitud de su resistencia y al carácter explosivo que asumen últimamen-

te las relaciones interétnicas, ya de suyo conflictivas, entre indígenas y ladinos.

Dicho conflicto interétnico, traslapado a la tensión de clases sociales constituye uno de los más significativos en el continente. Además, ha venido recrudeciéndose progresivamente por la violencia política que ha hecho presa en poblaciones indígenas enteras y por el creciente movimiento internacional de reivindicación indígena.

La interpretación de este torbellino étnico parece dar en una especie de "tierra de nadie" donde se entrecruzan creos religiosos, como son determinadas tendencias evangélicas, diversas corrientes católicas y cosmovisiones no cristianas; ideologías laicas, como por ejemplo las sustentadas por ciertas organizaciones rurales y movimientos de profesionales indígenas; la acción de organizaciones de carácter educativo, sanitario y otros; la acción de organizaciones no gubernamentales, tanto locales como internacionales; de personas individuales y jurídicas, e instituciones militares y civiles, así como académicas y no académicas del país y del exterior.

En esta turbulencia alzan la voz grupos de presión formal e informal, núcleos de poder oficial y no oficial, la prensa escrita, la prensa hablada, organizaciones de políticos, de intelectuales, etc., todos los cuales generalmente confunden más el ya abstruso fenómeno étnico de Guatemala. Esta confusión se refleja, entre otras cosas, en actitudes contrapuestas como son en un extremo, el racismo de ladinos hacia indígenas y, en el extremo opuesto, del indigenismo a ul-

tranza que formula de alguna manera un nuevo orden nacional que los políticos de hoy asombrosamente parecen ignorar.

Esta confusión inquietante sólo puede resolverse con el planteamiento de políticas honradas, serias y científicamente sustentadas. El sistema de educación superior del país debería apoyar científicamente a quienes compete formular esas políticas. Sin embargo, las universidades no han tratado sistemáticamente el problema étnico como conjunto, ni propuesto un debate constructivo. Por paradójico que parezca, posiblemente sea la Universidad de San Carlos una de las que orgánicamente menos involucración sistemática e interés ha manifestado y por lo tanto, su proyección nacional en tal sentido ha sido, en el mejor de los casos, mínimo.

No sólo por lo anterior sino por lo que la obligan las leyes del país y de sí misma, la Universidad de San Carlos debe intervenir como institución en el asunto, investigando rigurosamente todas las facetas en que interactúan los diversos grupos étnicos, a fin de comprender de la mejor manera el fenómeno de las interacciones interétnicas y de poder orientar a las instituciones nacionales pertinentes sobre políticas relativas a lo étnico y nacional. Esto para que la Universidad de San Carlos de Guatemala obtenga las premisas científicas para diseñar y ejecutar sus propias políticas étnicas, de acuerdo con sus Estatutos.

Hasta el momento, en la Universidad de San Carlos de Guatemala sólo puede hablarse de empeños parciales en algunas unidades académicas, pero no de un programa orgánico y sistemático de

la Universidad como un todo hacia el estudio específico del roce y conflicto interétnico en Guatemala. Y no puede ser de otra manera puesto que las unidades académicas están encargadas de impartir carreras completas que no pueden reducirse exclusivamente al estudio de un problema, por importante que éste sea, como es el caso de la problemática étnica. Esta sólo puede ser atribución de un organismo establecido para tal fin específico, como es este Instituto.

3. JUSTIFICACIONES

Para el estudio y tratamiento científico del conflictivo fenómeno de las relaciones interétnicas en Guatemala, la Universidad de San Carlos cuenta con lo necesario para orientar objetivamente las decisiones políticas interétnicas. Hasta el momento no lo ha hecho en función de política de la Universidad como un todo en forma orgánica y sistemática y es cada vez más evidente que debe hacerlo y debe hacerlo prontamente. No sólo los acontecimientos nacionales recientes, sino que diversas normas y demandas la obligan a ello.

Desde 1944, las Constituciones de la República le encomiendan a la Universidad de San Carlos la investigación y solución de los problemas nacionales (Artículo 82 de la actual Constitución). Lo mismo estipula su propia Ley Orgánica (Artículo 4) y sus estatutos (Artículo 7, incisos a), b) y específicamente el Artículo 9, según el cual a la Universidad de San Carlos corresponde "poner todo su empeño en la resolución del problema indígena".

Por su parte, muy recientemente la Comisión de Grupos Etnicos ante el Diálogo demandó a la Universidad impulsar acciones específicas, enérgicas y urgentes para impedir el socavamiento de la identidad de las comunidades mayas, provocado por determinadas instituciones extranjeras de muy diversa cobertura, y se le pide en cumplimiento de las leyes nacionales y sus propios estatutos, promover estudios de las problemáticas étnicas, lo lingüístico incluido.

En armonía con lo anterior, la actual gestión rectoral afirma que la Universidad de San Carlos debe participar en el estudio permanente y riguroso de los problemas nacionales prioritarios, como el étnico, proponiendo y practicando soluciones y promoviendo el respeto étnico para el desarrollo nacional. Este tratamiento sistemático de lo étnico, posible mediante un enriquecimiento audaz e integral de la Universidad, a su vez puede enriquecer la producción científica y humanista indispensable para el diálogo interno y el fin del conflicto nacional.

4. PRINCIPIOS

El Instituto de Estudios Interétnicos fundas su labor en los siguientes principios:

- a) Reconoce la existencia y el derecho histórico a la diversidad étnica y la pluriculturalidad en el país.
- b) Sostiene el principio de respeto de dichas diversidades y la inadmisibilidad de toda forma de opresión, discriminación y hegemonía de una sobre otras.
- c) Fundamenta su acción en la pluralidad del pensamiento y de la producción del conocimiento, la objetividad en

la búsqueda y difusión del mismo, así como el de la transdisciplinariedad de la investigación.

d) Propugna porque el Estado y la Universidad Nacional, respondan a la diversidad étnica.

5. ESTRUCTURA

El Instituto está estructurado en las siguientes áreas: Religión, Derecho Consuetudinario, Identidad Etnica, Salud, Historia, Lingüística, Cultura, Poder, Agraria, Urbana, Educación y Nacionalidad. En lo sucesivo y para el cumplimiento de sus funciones podrán crearse otras áreas que se consideren pertinentes.

El Instituto establecerá sedes regionales donde las relaciones interétnicas guardan particularidades específicas: Altiplano Occidental, Norte, Zona Atlántica, Costa Sur y el Oriente. El establecimiento en éstas u otras zonas podrá ser objeto de modificaciones de acuerdo con la experiencia obtenida.

6. CONFORMACION

El Instituto de Estudios Interétnicos esta integrado por el Director, los Coordinadores de Area, el Coordinador del Departamento de Publicaciones, Investigadores, Auxiliares de Investigación y Personal Administrativo.

El Consejo Técnico se integra por: el Director quien lo preside, los Coordinadores de Area y el de Publicaciones.

1 de abril de 1992.



SECRETARIA GENERAL

Ciudad Universitaria, Zona 12
GUATEMALA, CENTROAMERICA

23 de enero de 1991

Doctor
Jorge Solares Aguilar
Guatemala, Guatemala

Estimado Doctor Solares,

para su conocimiento y efectos consiguientes, le transcribo el
ACUERDO No. 067-91, dictado por esta Rectoría el día de hoy, que co-
piado literalmente dice:

"EL RECTOR EN FUNCIONES DE LA UNIVERSIDAD DE SAN CARLOS DE GUATEMALA, de conformidad con las atribuciones que le confiere el Artículo 17 de los Estatutos de la Universidad, CONSIDERANDO: Que el fenómeno interétnico en Guatemala, debido a la situación de desigualdad e injusticia que priva entre los diversos grupos étnicos así como al carácter conflictivo - que asumen sus relaciones, constituye uno de los problemas sociales más importantes del país; CONSIDERANDO: Que lo anterior no sólo constituye un problema social de primera magnitud sino que cada vez más adquiere el carácter de un fenómeno de atención urgente, dadas las condiciones sociopolíticas imperantes en Guatemala; CONSIDERANDO: Que esa urgencia ocurre paralelamente con la proximidad de 1992, fecha problemática debido a la llamada "Commemoración del V Centenario" de la llegada de los españoles a América; CONSIDERANDO: Que la Universidad de San Carlos de Guatemala está obligada al estudio y solución de los problemas sociales en general y étnicos en particular, obligación que dimana de la Constitución de la República, de su propia Ley Orgánica y Estatutos y de demandas provenientes de convocatorias políticas de alto nivel como el Diálogo Nacional; CONSIDERANDO: Que a la fecha la Universidad no cuenta con ninguna entidad que en forma sistemática y constante se encargue de estudiar específicamente el problema de las relaciones y roce entre los distintos grupos étnicos del país, y de dar respuesta a tal problema, ACUERDA: De urgencia la formación del Instituto de Estudios Interétnicos para el tratamiento de los considerandos anteriores y para tal fin, nombra una Comisión ad hoc para que, a la mayor brevedad posible, elabore el proyecto correspondiente. Esta Comisión estará conformada por los siguientes profesionales: Doctor JORGE SOLARES AGUILAR, como Coordinador; Licenciada ELBA MARINA VILLATORO, Licenciada NORMA ROSA GARCIA MATXIERI y Licenciada LYUBA MENDEZ DE LINARES. Asimismo se solicita a las diferentes dependencias que sean requeridas, prestar toda su colaboración e información para el cumplimiento de la labor de la Comisión. COMUNIQUESE. Dado en la ciudad de Guatemala, a los veintitrés días del mes de enero de mil novecientos noventa y uno. (ff) Lic. Eleazar Augusto Monroy Mejía, Rector en Funciones; Dr. Marco Antonio Quezada Díaz, Secretario General."

Me es grato suscribirme como su atento servidor,

" ID Y ENSEÑAR A TODOS "



Marco Antonio Quezada Díaz
Secretario General

UNIVERSIDAD DE SAN CARLOS
DE GUATEMALA



SECRETARIA GENERAL

Ciudad Universitaria, Zona 12
GUATEMALA, CENTROAMERICA

2 de abril de 1992

Doctor
Jorge Solares Aguilar
Guatemala, Guatemala

Doctor Solares Aguilar:

Para su conocimiento y efectos, le transcribo el Punto CUARTO del Acta No. 14-92, de la sesión celebrada por el Consejo Superior Universitario, el 1 de abril de 1992, que literalmente dice:

"CUARTO: informe de la Comisión Nombrada por el Consejo Superior Universitario en el Punto QUINTO del Acta No. 10-92, respecto a la creación del Instituto de Estudios Inter-Etnicos de la Universidad de San Carlos

El Consejo Superior Universitario entró a conocer el informe rendido por la Comisión Nombrada por el Consejo Superior Universitario en el Punto QUINTO del Acta No. 10-92, respecto a la creación del Instituto de Estudios Inter-Etnicos de la Universidad de San Carlos de Guatemala; y al respecto ACORDO: 1o. Dar por recibido el informe rendido por la Comisión. 2o. Aprobar la creación del INSTITUTO DE ESTUDIOS INTER-ETNICOS DE LA UNIVERSIDAD DE SAN CARLOS DE GUATEMALA. 3o. Encomendar a las Comisiones de Política Universitaria y Planeamiento y de Presupuesto y Finanzas, asignar la cantidad de Q.104,214.00 en el Presupuesto de 1992, para dar inicio a las actividades del mencionado Instituto. 4o. Encargar al Dr. JORGE SOLARES AGUILAR, la elaboración del Reglamento respectivo."

Me suscribo de usted, atento servidor,

"ID Y ENSEÑAD A TODOS"

Dr. Marco Antonio Quesada Díaz
Secretario General

MAQD/oom

DISCURSO DEL RECTOR DE LA UNIVERSIDAD DE SAN CARLOS DE GUATEMALA, DR. JUAN ALFONSO FUENTES SORIA, EN LA INAUGURACION DEL INSTITUTO DE ESTUDIOS INTERETNICOS.

Hoy se cumplen quinientos años de un proceso en el que América se inscribe en una dimensión mundial, expresado como lo ha descrito Cardoza y Aragón, el "encontronazo" de dos culturas. Y este hecho de enorme trascendencia histórica, tiene que ser analizado e interpretado sin prejuicios, con rigor científico e histórico.

La venida de los españoles, planteó la necesidad del capitalismo español y portugués de ampliar los espacios comerciales hacia nuevas rutas y en consecuencia, la consolidación en España, de ese sistema social, después de varios siglos de luchas intestinas entre moros y cristianos.

Esta visión es la que se impone en todo el período de la conquista. Se organiza precisamente para cimentar el capitalismo europeo, a costa del establecimiento brutal de un orden social, que empezó por exterminar a los antiguos pobladores de estas tierras americanas e instaurar el Estado y la sociedad coloniales, conforme a los intereses de los conquistadores.

La conquista rompe violentamente con la cultura vernácula. Los mayas y sus

descendientes se encontraban en un período de desarrollo importante de su civilización. Los estudiosos de esta etapa de nuestra historia coinciden en esta afirmación. Tenían una agricultura floreciente, que alcanzaba a satisfacer las necesidades de alimento de la población. Su concepción del mundo estaba íntimamente articulada a las formas de sobrevivencia, manifiestas en un reconocimiento politeísta de su interrelación con la naturaleza. Las principales líneas de poder se jerarquizaban en base a la sabiduría, a valores probados en sus dirigentes en función de la satisfacción de las necesidades del grupo social o a la experiencia evidenciada en la edad. La ciencia y la técnica no sólo les permitieron subsistir socialmente, sino obtener importantes avances en diferentes áreas del conocimiento, por ejemplo: el aprovechamiento de la fuerza hidráulica en la agricultura, las incrustaciones en odontología, el manejo racional de los bosques tropicales, para sólo mencionar algunos casos.

Los conquistadores impusieron mediante el ejercicio de la fuerza, el control

de las demandas populares indígenas y mediante instituciones como la encomienda y el repartimiento, se organizó la fuerza de trabajo indígena como esclava y posteriormente, de acuerdo a formas serviles extraeconómicas. El Estado colonial se encargó de institucionalizar estas formas de aprovechamiento del trabajo indígena, traspolando instituciones españolas con funcionarios que venían de la península y después con la participación de los criollos.

En estas condiciones sociales se funda la historia de los últimos quinientos años de los guatemaltecos. El recorrido histórico ha mantenido, con sus variantes, algunos de esos elementos, que tienden a vulnerar los derechos de los indígenas y el mantenimiento de un Estado y una sociedad excluyentes, polarizados, con una injusta distribución de la riqueza social y hasta el día de hoy, sin una idea de nación plasmada en la práctica social, que incorpore la diversidad socioétnica de Guatemala.

Por eso, es que varios movimientos sociales no pueden visualizar una conmemoración al cumplirse los quinientos años de que los españoles al mando de Colón pisaran suelo americano, porque para estos sectores este hecho histórico se sitúa en el exterminio de una gran masa de indígenas, la negación de sus más elementales derechos como el reconocimiento en sus inicios de su personalidad humana, el desarraigo agrario y el aprovechamiento de su fuerza de trabajo.

Una revisión y relectura de nuestra historia, permite establecer que una de las variables principales que se ha repe-

tido, es la de la marginación y la exclusión de amplios sectores de la sociedad con relación a la posibilidad de decidir y escoger por sí mismos su destino social y de disponer de los medios y mecanismos mínimos para realizarlo. Dicha marginación se ha visto renovadamente apoyada y justificada con planteamientos de carácter racial.

Esta es una de las lecciones que debemos aprender de estos cinco siglos transcurridos. La sociedad guatemalteca no puede continuar, si quiere sobrevivir, basada en la exclusión de la mayoría de guatemaltecos respecto al desarrollo económico social.

Tenemos más del 80% de guatemaltecos viviendo en la pobreza. Para construir un destino histórico que permita la sobrevivencia de nuestros compatriotas, en un mundo globalizado, planteo en nombre de la Universidad de San Carlos, la necesidad de un acuerdo social, en el que estén representados los diferentes sectores sociales, sin exclusiones de ninguna clase.

En este acuerdo, habría que incluir la reforma y modernización económica y política del país, en la que conjuntemos esfuerzos para elevar la productividad laboral y simultáneamente el establecimiento de mecanismos equitativos para el reparto de la riqueza social; que el impulso de la democratización signifique realmente, mayor participación en un sistema pluralista y de tolerancia política, donde las ideas se discutan con ideas y todos, sociedad civil y Estado, abandonen el expediente de la fuerza para acallar a los que piensan y actúan de maneras diferentes a las nuestras.

La experiencia histórica guatemalteca plantea como producto histórico, a una mayoría empobrecida, con una economía dependiente como siempre del mercado internacional y enfrentados política y socialmente. Los retos en este sentido, se deben orientar a revertir el proceso de la pobreza lacerante y al impulso de la democratización en serio, es decir, logro de la paz, reforma y modernización de la sociedad y el Estado guatemaltecos, integración regional y esfuerzos conjuntos orientados al desarrollo humano y social, porque si queremos salir adelante, debemos de participar sin ser reprimidos y sin que como dice el Popol Vuh, unos se queden atrás de los demás.

En esta fecha, el mejor concurso de la Universidad de San Carlos, lo constituye reiterar su compromiso con el estudio de la verdad histórica, para ir completando una explicación rigurosamente científica de la historia guatemalteca, que contribuya a entender lo que ha sido Guatemala y fundamentalmente, a proyectar lo que queremos ser. Este recorrido debe hacerse sin prejuicios o revanchismos que no contribuyen a desmitificar el devenir histórico.

En esa perspectiva, se funda el día de hoy por decisión del Honorable Consejo Superior Universitario, el Instituto de Estudios Interétnicos, cuyo trabajo tenderá al conocimiento objetivo de la situación étnica del país, de manera sistemática, conforme a la riqueza de la totalidad social guatemalteca y que a partir de ese conocimiento, se puedan plantear propuestas de solución a la problemática étnica.

La cuestión étnica es una realidad histórica. Es deber de la Universidad, aportar a su estudio, proponiendo y practicando soluciones y promoviendo el respeto étnico para el desarrollo nacional. Este tratamiento sistemático de lo étnico, puede enriquecer la producción científica y humanista indispensable para el diálogo interno y el fin del conflicto nacional.

El Instituto de Estudios Interétnicos, tendrá funciones de investigación social, docencia en investigación social, formación de investigadores sociales y participación-acción, colaborando con el proceso formativo de las unidades aca-



Aparecen de izquierda a derecha: el Ingeniero Agrónomo Edgar Franco Rivera, el Rector Magnífico Doctor Alfonso Fuentes Soria y el Doctor Jorge Solares, durante el acto de inauguración del Instituto de Estudios Interétnicos de la Universidad de San Carlos de Guatemala.

démicas que lo requieran, así como con organismos gubernamentales y no gubernamentales que lo soliciten. Entre sus áreas de estudio se cuentan: salud popular y comunal, relaciones de poder, derecho comunal, identidad agraria, identidad étnica, religión popular, educación popular, lingüística antropológica y sociolingüística mayence y garífuna.

Para la Universidad de San Carlos, no es ni demagogia ni activismo político, el invitar a la sociedad en su conjunto, a encarar la transformación de Guatemala. La pacificación y democratización no son únicamente discursos propios de una coyuntura, sino una decisión que tarde o temprano, tendremos que tomar todos los guatemaltecos.

Este 12 de octubre, festejado por unos y vituperado por otros, invita a la reflexión sobre el hecho de que no será con revanchismos ni celebraciones fatuas que construiremos una Guatemala mejor.

Atentan contra Guatemala quienes amparados en viejas teorías integracio-

nistas que pretenden la homogeneización cultural, quieren que todo continúe igual, tanto como quienes propugnan por la escisión de la nación en varias repúblicas. Ambas posturas son el resultado de visiones parciales y carentes de profundidad histórica.

La Universidad de San Carlos de Guatemala, reitera su invitación para que en un marco de respeto a nuestras diferencias, establezcamos un verdadero diálogo, que nos lleve a desarrollar una Guatemala justa, en la que la diversidad sociocultural esté plenamente garantizada.

Con estas palabras, tengo el alto honor de declarar inaugurado el Instituto de Estudios Interétnicos, que la Universidad de San Carlos pone el servicio de la comunidad universitaria y del pueblo guatemalteco, para contribuir en el esclarecimiento, aprehensión y construcción de la nación guatemalteca, donde como dijera don Luis Cardoza y Aragón, sólo haya guatemaltecos.

Muchas Gracias.

CONFERENCIA INAUGURAL DEL INSTITUTO DE ESTUDIOS INTERETNICOS DICTADA POR EL DR. JORGE SOLARES EN EL ACTO DE INAUGURACION EL 12 DE OCTUBRE DE 1992.

Se ha desarrollado una expectativa creciente por la fecha tan altamente polémica y debatible de este 12 de octubre de 1992.

Se han dado posiciones polarizadas en torno a ella, desde quienes se han preparado para festejarla como un "encuentro de dos culturas", un "encuentro de dos mundos", un "descubrimiento" o una fiesta de hispanidad y exaltan a los conquistadores y siguen solemnizando la guerra de conquista, hasta quienes exigen material o simbólicamente a la España de hoy, el pago de la deuda del asalto, la invasión, el etnocidio y el genocidio. Se impone una posición científica que analice con postura objetiva el suceso histórico, pero no en función de un pasado irrevocable sino del presente. En tal sentido, la Universidad debe orientar con la ciencia que le es propia para contribuir a despejar la confusión que priva en muchos sectores de nuestra sociedad, no sólo por la ocasión coyuntural del V Centenario, sino en función de una actitud permanente, de cara a un futuro que es incierto.

Guatemala es un contexto de violencia. Violentas son sus disparidades eco-

nómicas, su asimétrico presupuesto en el que hay mucho para las armas y muy poco para la salud y la educación, sus condiciones sociales contrastantes que por un lado conducen a la opulencia y por el otro a los altísimos índices de desnutrición; su fuerza violenta contra organizaciones civiles, de derechos humanos e intelectuales. La violencia en Guatemala no es un episodio. Es una norma, una constante, últimamente una forma de vida y un "valor" que impregna casi todas las relaciones sociales, incluso las más elementales de convivencia.

En dicho contexto de violencia institucionalizada e histórica debe verse el conflicto étnico en nuestro país. Aquí se nos ha acostumbrado a creer que la presencia de un sector indígena y uno no indígena es por sí mismo una fuente inevitable de violencia y a suponer que la solución consiste en la disolución del sector indígena adentro del otro. Esta opinión común es resultado de la violencia histórica y estructural en Guatemala que nos ha sumergido en una cultura antidemocrática y que constituye el factor número uno del conflicto étnico. El origen de esta violencia

socio-étnica coincide con el nacimiento de la entidad sociopolítica que fue llamada Guatemala.

1524: Los grupos indígenas que habitaban este territorio fueron por los españoles sometidos al régimen jurídico, económico y social del vasallaje, la explotación inconmensurable, la imposición religiosa, lingüística, organizativa, indumentaria y el antagonismo "racial" que enemistó a indígenas, ladinos, mestizos, españoles pobres y africanos, todos contra todos, independientemente de su común pobreza. Y los indígenas en el sótano de esa estructura clasista, racista y de castas colonial.

1992: Las poderosas fuerzas que cifran el desarrollo del país en la inmovilidad social han venido perpetuando aquel cuadro de violencia discriminatoria. El trato real y oficial a los indígenas ha constituido desde la Colonia hasta hoy, una violación permanente a los derechos humanos. Históricamente se les redujo a condiciones inhumanas y ahora se les impone mediante las armas una modificación brutal de sus patrones de vida, situación que en los últimos años ha dejado una cauda impresionante de muertos, viudas, huérfanos, desplazados internos y refugiados en países vecinos. Se reproduce constantemente el esquema de un desarrollo nacional que gira en torno de la ideología racista del "indio" como un "lastre": para un hipotético desarrollo nacional.

El racismo es una actitud constante, tangible, inveterada en el segmento ladino de la sociedad guatemalteca. El trato en la escuela, en los centros de salud, en el transporte público, constituye una ac-

titud racista que se manifiesta de múltiples modos, hasta en las expresiones corrientes. En este país continúa el racismo como ideología y como práctica social que, sin decirlo ni estar explícitamente estampado en las leyes, divide a los ciudadanos en superiores e inferiores impidiendo así los esfuerzos de quienes se empeñan en la construcción de una nación democrática. La polarización "indio-ladino" tiene un orden político-ideológico y se reproduce mediante la concitación emocional y la ignorancia intelectual, logrando en última instancia que se oculten, ignoren y olviden los verdaderos motivos del conflicto estructural y que hacen imposible el ejercicio de la democracia. En pocas palabras, los indígenas para la ley no existen. En el mejor de los casos, sólo nominalmente están reconocidos por el Estado pero en forma tal que mantiene las desigualdades.

Guatemala es un pequeño país de muchas fronteras interiores. Traslapándose a sus profundas divisiones socioeconómicas, está un mosaico étnico-lingüístico en que al menos la mitad de sus habitantes habla uno de 21 idiomas de origen maya y se adscribe a grupos étnicos que reconocen una antigua historia propia, un territorio ancestral y una singular visión del mundo enraizada en el milenario pensamiento mesoamericano al que, tras casi cinco siglos de dominio político e ideológico europeo o europeizado, se sostiene en una recia resistencia de identidad y cada vez con más vigor explícito, clama y reclama el derecho a ser diferente y a que se respete su diferencia. Su antítesis es el sector hegemónico del grupo étnico dominante, ladino

hispanoparlante, que mantiene un invertido sentimiento de superioridad y desprecio hacia toda la masa indígena. Grupos numéricamente menores como el garífuna, asentado en la costa atlántica, y aún inmigrantes más recientes de Asia, coadyuvan en la complejidad sociocultural de esta sociedad. Todo lo anterior no significa alentar una visión atomizada de este país sino solamente salirle al paso al riesgo de lanzar ojeadas simplistas a una compleja realidad, tan diversa como los múltiples rostros de la población guatemalteca y como la polifonía cromática de la indumentaria que tiñe los valles y montañas de la Tierra Fría.

Pero antes que por contenidos culturales, el fenómeno étnico en Guatemala se explica por el carácter de las relaciones sociales de los distintos grupos étnicos entre sí y con el Estado y la nación. No conviene, en el fenómeno étnico nacional, relegar lo político por lo cultural. Desde este enfoque se puede afirmar que el estado guatemalteco está pensando como si fuera el de una nación unitaria en todo el sentido del término, y lo que es más, de una nación culturalmente homogénea, monoétnica. Por eso carece de políticas oficiales para advertir, concebir y explicar -mucho menos para resolver- los problemas derivados de la endeblez de nuestra nación, la diversidad étnica en su interior y la injusta valoración de dicha diversidad.

Esta es una violencia estructural que se manifiesta entonces de múltiples formas: en lo político se cierra a los indígenas los espacios donde se toman decisiones que los afectan; el sistema educativo, por otra parte asequible sólo a una osten-

sible minoría, les impone ideas y valores extraños en una lengua también extraña y su programa de educación bilingüe sólo se aplica a los niños indígenas, nunca a los ladinos; los primeros tienen que aprender castellano pero jamás los ladinos están obligados a aprender ninguna lengua de uso presuntamente nacional. No existe ningún atisbo por parte del Estado para comprender y resolver el contrasentido de que en este país multilingüe, sólo el castellano sea el idioma oficial, quedándose entonces en que los derechos idiomáticos de más de la mitad de la población nacional no tienen validez. Lo mismo ocurre en lo constitucional: las Constituciones en Guatemala hasta la actual han sido copia de modelos españoles, franceses y latinoamericanos; en un país con una originalidad multiétnica tan vigorosa como la nuestra, los jurisconsultos no han hecho más que amasar una serie de modelos extranjeros, en vez de haber realizado un estudio de la realidad nacional; la Constitución no refleja la esencia diversa del guatemalteco. Existe una monumental ignorancia jurídica oficial hacia las prácticas consuetudinarias del mundo indígena. Paralelamente al oficial, en las comunidades corre todo un sistema de derecho "oculto" de justicia rápida, eficiente, gratuita, de buena fe y enraizada en la tradición histórica de Mesoamérica; pero el sistema jurídico oficial impone un sistema único, extraño y abstruso aun para los mismos ladinos.

Se ha demostrado que el hecho de ser indígena constituye un factor de riesgo en salud, además del factor socioeconómico; como decir: si pobre, enfermo; si indígena, doblemente enfermo. Mien-

tras se postula constitucionalmente libertad religiosa y de creencias, en realidad se execran y vituperan las de los mayas, vilipendiándolas y aventándolas al rango mínimo de supercherías y reservando el privilegio de religiones respetables a cualquier otro credo pero de difusión internacional.

El Estado guatemalteco legisla y actúa al margen de la identidad de los indígenas; en diversas instancias incluso se ejecutan acciones que podrían tender a causar un desaliento de identidad; paradójicamente, se da la acción inversa de que hacia el exterior se exalta una identidad cultural de lo indígena en representación de una identidad nacional, como si lo no indígena careciera de cultura e identidad propias. La ideología racista ha conducido a menospreciar la riqueza cultural del sector indígena pero a exaltarla si es incorporada al boato de élite en favor del turismo, del folklore o de la arqueología monumental, todo ello referencias con las que el guatemalteco común y corriente siente tener un renombre internacional y un motivo de orgullo. Finalmente pero en primer lugar, el indígena ha sido literalmente desterrado de su tierra dejándosele tan sólo las migajas del minifundio.

Debe concluirse, entonces, que el sistema político nacional ejerce una modalidad centralista, autoritaria, hegemónica, excluyente e intolerante hacia la diversidad étnica, lingüística y cultural, y la segregación de origen colonial se mantiene: un solo idioma oficial, un solo gobierno centralizado, una estructura parlamentaria homogeneizada en una nación heterogénea, un sistema jurídico

legal único. Todo esto es inconcebible en un país multiétnico -donde los indígenas son mayoría- y en una época que es umbral de un nuevo milenio que suponía erradicados atropellos como estos. Dichos prejuicios y el racismo han funcionado como herramienta para mantener dividida a la nacionalidad guatemalteca y a los movimientos de reivindicación popular, lo cual ha coadyuvado precisamente a perpetuar fragmentadamente una débil nación y nacionalidad.

El carácter tradicional e históricamente autocrático del sistema guatemalteco ha ido socavando la posibilidad de formación de consensos y de respeto a los disensos. Todo ello va generando y fortaleciendo una depauperación intelectual que no sólo afecta directamente a las víctimas sino que rebaja el nivel de todos, (aun a los grupos económicamente privilegiados les falta una visión lúcida del mundo y un planteo verdaderamente moderno de la situación). Y al tomar en consideración el análisis de la violencia represiva de los últimos años, puede afirmarse que Guatemala retrocedió en la historia. Se socavó el intelecto, se coartó más aún la pluralidad ideológica y el espacio de libertad, tan necesarios para que podamos actuar como una sociedad distinta y mejor poniendo en práctica salidas a tan anacrónico sistema.

El fenómeno étnico en Guatemala es, entonces, uno de conflicto. De ahí que lo étnico en este país no es un asunto ingenuamente de contenidos culturales, como numerosas tendencias no se cansan de postular, inclusive en una intelectualidad que se precia de científica pero que ingenua e inadvertidamente plantea

como científicos, principios de un culturalismo hace mucho tiempo superado y que esa misma intelectualidad critica. En realidad, el conflicto interétnico es una variable fundamental para definir el fenómeno étnico en Guatemala, en el sentido de relaciones sociales interétnicas de áspera dureza en las que el indio es para el ladino sinónimo de degradación, mientras que para el indígena, el ladino lo es de robo, prepotencia y engaño. Y cuando el etnocidio racista se ve como clave para un desarrollo nacional, el genocidio puede llegar a verse sólo como consecuencia esperable.

Pero la situación de dominación no ha sido aceptada dócilmente por las etnias hasta ahora dominadas. No obstante, los acontecimientos de la historia reciente, de una magnitud trágica casi sin paralelo en América, han venido mostrando que cada vez menos se da el indio que se resigna y cada vez más se yergue el indígena maya que reclama y que reta...sin dejar de ser indígena. Y esto nos debe llevar a todos, absolutamente todos en este país, a la necesidad de reflexionar sobre el carácter de las relaciones interétnicas para exigir un replanteamiento democrático de dichas relaciones. Porque no se trata de un problema indígena, sino de una cuestión nacional que nos atañe por lo tanto a todos los habitantes de este país.

En realidad, la llamada democracia guatemalteca actual es más bien formal, frágil y vulnerable. La reinstitución de un Congreso y el recambio periódico de presidentes, aunque sea civiles, no es automáticamente sinónimo de democracia porque las viejas estructuras, aparatos e ideologías se mantienen. En nues-

tro caso, democracia -con su condición previa indispensable: la paz social- implica repensar y diseñar un modelo nacional nuevo, la nación y su estilo de vida cotidiano con participación social, satisfacción de las demandas hasta hoy insatisfechas, respeto de los derechos humanos y la erradicación de los actos violatorios de los mismos. Democracia viene a ser un estilo de pensar y actuar, una forma de vida, una norma de convivencia y nada de ello se obtiene por decreto, o por simple articulado constitucional o por concesión graciosa de alguien. El fortalecimiento de la sociedad civil es una condición previa, indispensable y a la vez una meta en este país de militarismo centenario. Ello no significa, aunque lo parece, soñar con utopías, sino aspirar a erradicar los crímenes que a diario velan con sangre los ojos y la razón.

Entre los grandes problemas ineludibles está el del racismo y el conflicto interétnico. Guatemala es una entidad política en la cual el concepto **democracia** pasa inevitablemente por el de **justicia interétnica**. Un modelo futuro no podrá ser jamás de justicia ni democracia si continúan sectores indígenas y no indígenas marginados del proyecto nacional a la vez que pugnando entre sí a causa de trampas ideológicas racistas. La dignificación de los estratos explotados e insultados en el interior de ambos sectores, el indígena y el no indígena, es condición *sine qua non* para la instalación de un modelo nuevo y efectivo. El que tenemos en la actualidad sólo es conveniente para quienes ganan con la explotación económica de las masas populares y con el encono irracional entre sectores étnicos de esa masa popular.

A fin de poder salir del atolladero, la sociedad, sus núcleos dirigentes y el Estado deberían desplegar un gran caudal de creatividad original para imaginar un nuevo modelo de nación que permita desarrollar a plenitud la riqueza potencial y real que, como un resorte, se encuentra tensa en la extraordinaria diversidad de identidades, culturas e idiomas que hay en su interior.

Para ese propósito debería abandonarse el esquema político único, central, homogeneizador y culturalmente hegemónico. Debe trabajarse para instalar las bases de un pensamiento colectivo que permita la reflexión y la tolerancia a las discrepancias, las de un substrato social que en su mayoría no es europeo ni europeizado, o sólo muy parcialmente; un substrato de identidad vigorosamente indígena, mesoamericana y prehispánica y que como tal ha resistido en Guatemala durante 468 años. Deben ser educadas para entender que la diversidad sociolingüística, cultural y étnica es fuente de riqueza social y nacional, nunca causa de atraso. Deben ser educadas para ver con respeto las diferencias. Para comprender que en lo étnico, la solución no es disolución.

En general, el mundo ladino maneja un esquema de la realidad en la que no caben los cuestionamientos, las premoniciones, las previsiones, las dudas, las conjeturas razonadas. No se escuchan los ecos de la historia. Ni siquiera los del pasado. A los dirigentes en general no los guía ninguna lectura, ningún estudio, ninguna información que ya no por lucimiento sino por elemental sobre-vivencia los llevará a

actuar, no digamos con justicia pero al menos con inteligencia e ilustración. En el esquema no hay indígenas sino los indios de la arqueología y del folklore; el resto es visto como una masa que hay que "civilizar", es decir, matar en términos figurados. Y cuando la matanza ya no es figurada sino real, se la justifica, o se la explica, o se la consiente, o se la ignora, o se la olvida.

En tanto el Estado sigue a la deriva, crece la capacidad de organización de un mundo indígena del que hace sólo cincuenta años se esperaba que besara la mano del dictador de turno, rodilla en tierra. Todos estos movimientos, sujetos a toda clase de presiones y opresiones, no están decayendo, más bien pueden estar incrementándose y creciendo en busca de un modelo de Estado acorde con la multiétnicidad de la sociedad nacional y de la unidad nacional dentro de su diversidad multiétnica. Pensando en términos de democracia real, la construcción de la identidad en Guatemala debe darse en el marco del contraste, no de una homogeneización que implicaría la destrucción de una de las culturas e identidades pero tampoco de polarización de unos contra otros ni de exclusión de unos sin los otros. Es inevitable para el Estado el tener que decidir las modalidades de respuesta. Y el fragor social, cada vez más sonoro y premonitorio, hace pensar que dicha respuesta es para el Estado una obligación cada vez más inminente.

Está en entredicho ya abiertamente la visión entumecida por los siglos de que el indígena es como un elemento patógeno de una enfermedad nacional. Entretanto y en la otra acera de la calle, el

Estado no ha podido o no ha querido constituirse en factor de unidad y hace gala siempre de una rusticidad abistorrada que le impide ver y actuar en consonancia con los tiempos actuales y con las lecciones del mundo moderno.

En este vórtice nacional y de conciencia e identidad multiétnica, la Universidad estatal tiene una gran tarea por cumplir. Nuestra Universidad debe, de cara al fenómeno del V Centenario -que le dio origen- proyectarse a tales sectores y dar muestras de imaginación intelectual para responder con las armas que le son propias -las de la razón y la ciencia- al reto que impone una realidad para la cual no tenemos recetas prefabricadas. Enriqueciendo su origen europeo y su-perando su implantación colonial, la Universidad debe ser útil no sólo a la identidad ladina sino también a un substrato social indígena. Mas que en la recreación -vana o no- de lo que significa el V Centenario, nuestra Universidad debe cumplir con una tarea impostergable como es la de explicarse el problema social de hoy a fin de poder plantear un modelo de nación en el presente y para el futuro, pues el existente está seriamente cuestionado. La reflexión es conveniente, necesaria e imperativa y para nuestro país, es urgente.

La Universidad deberá tomar seriamente en cuenta la multiétnicidad nacional para su diseño estructural y curricular a efecto de no seguir trabajando como si se encontrara en una sociedad homogénea y de pensamiento netamente occidental para lograr transformarse de lo que hoy es -una universidad diseñada para un país unitétnico y occidental- en lo

que debe ser -una universidad que refleje la pluralidad étnica del país. Este repensar la nación y las identidades que se encuentran en su interior debe proyectarse con un fin muy específico, como es el de poder orientar a la opinión pública y de proponer a quien corresponda los lineamientos de políticas interétnicas científicamente sustentadas y patrióticamente dirigidas. Está obligada a contribuir en la formación y consolidación de la conciencia e identidad nacionales. Ese es el espíritu en que ha sido concebido el Instituto de Estudios Interétnicos de la Universidad de San Carlos.

El momento: se ha dicho en diversas ocasiones que la Universidad de San Carlos se encuentra rezagada en esta clase de acciones. Independientemente de la veracidad de ello, la verdad que nos inspira es que cualquier momento es importante para principiar, cuando aun no se ha principiado. Las condiciones sociales que sirven de contexto a esta fundación son el nivel de cuestionamiento a las estructuras antecuelas del Estado guatemalteco, las presiones crecientes por una democracia real, el nivel de demandas aún no satisfechas. Momento especialmente candente es el ámbito mundial de la actualidad, pleno de efervescencias étnicas y nacionales y que han alterado profundamente el mapa geopolítico dibujado en Europa al finalizar la Primera Guerra Mundial, y con éste el falso optimismo de situaciones sociales "remediadas" mediante recetas de escritorio.

En nuestro caso particular se plantea un dilema: o la Universidad de San Car-

los persiste en una crisis de funcionalidad (que comparte con los otros organismos del Estado) o se apodera de una personalidad histórica actual y se reconstituye en la sociedad que la nutre, para beneficio de ésta. Este Instituto nace en un momento en que la Universidad estatal no cuenta con un organismo que como expresión formal de la universidad globalmente considerada, se haya encargado específicamente de lo étnico.

Este es el momento en que con las resonancias mundiales del V Centenario, chocan dos formas elípticas de expresiones polarizadas en el festejo de parte de posiciones hispanófilas y en la angustia de un segmento ladino que no encuentra asidero de identidad, quizás por estar tras una que no le corresponde.

El Instituto de Estudios Interétnicos está diseñado para constituir un organismo de estudio, de formación de investigadores y orientador de la opinión universitaria y nacional, acerca del problema de las formaciones étnicas, los conflictos en su interrelación y su vinculación con las expresiones plurales de la nacionalidad guatemalteca.

No nace dentro de ninguna de las Unidades Académicas de la Universidad, si bien ha de servir a todas. Surge como expresión consciente, histórica, del más alto núcleo de la dirigencia universitaria como es el Consejo Superior Universitario y el Rector de la Universidad.

Ha sido concebido desde ciertos principios fundamentales: El reconocimiento de la diversidad étnica del país, y de su importancia en el devenir so-

cial de la nación.

El respeto a las diferencias entre dichas diversidades étnicas.

El reconocimiento de su equivalencia. El rechazo, por lo tanto, a cualquier hegemonía, discriminación y práctica del racismo, ideologías todas éstas que legitiman y justifican la explotación y que contaminan las relaciones interétnicas, dividiendo a los sectores populares e impidiendo la conformación de una conciencia nacional, una identidad plural y la formación de la nación.

En tal sentido, el Instituto se plantea a sí mismo como una institución cuya conformación refleja la pluriétnicidad del país.

Se plantea como un modelo para la Universidad que desde su ámbito refleje y exprese la diversidad étnica para hacerla congruente con la fisonomía de la sociedad nacional.

Tanto el Instituto como la Universidad deben enfocar su acción en la interpretación, reinterpretación y reelaboración del saber universal que le corresponde administrar. La Universidad debe trascender el simple papel de canal de un saber generado en otros contextos y dentro de otras visiones e interpretaciones del mundo y tomar al medio nacional que la nutre, como fuente fundamental de re-creación del conocimiento. Esto lleva a indagar lo aprovechable de la sabiduría popular, empezando con la del sector indígena.

En lo que nuestra acción tiene de acción universitaria, lo anterior implica

el rescate de las ciencias sociales en la Universidad de cara al reto ideológico de esta fecha.

En lo que nuestra acción tiene de acción nacional, lo anterior implica el coadyuvar en los procesos de formación de la nacionalidad y el descubrimiento de las formas de conciencia de las comunidades, todo ello con la vista puesta en

las metas más altas e inevitables en nuestro país: la paz social, el proceso de democratización y la consolidación de una nación multiétnica en un marco de respeto y civilización.

Sirva esta ocasión irreplicable del 12 de octubre de 1992 para dar un salto hacia adelante a fin de que el Siglo XXI no nos sorprenda todavía en el Siglo XVI.

Área de Historia

IDENTIDAD NACIONAL E HISTORIA EN GUATEMALA

Dr. Gustavo Palma Murga*

Reflexionar sobre los problemas que agobian a Guatemala en la actualidad es tarea compleja y profunda. Debería suponer enormes esfuerzos colectivos, no excluyentes, de análisis y propuestas. Sin embargo, esa tarea no se aborda ni colectiva ni frontalmente. A ello se agrega que quienes se abrogan esa responsabilidad lo hacen considerando esta problemática como surgida del aire o por generación espontánea. Planificadores, economistas y políticos, que son quienes creen tener la capacidad y responsabilidad exclusiva de resolver todos nuestros problemas, elaboran diagnósticos y aplican leyes y fórmulas que sólo son acordes con los intereses y presiones de reducidos sectores de la sociedad. Estos últimos, a su vez, consideran que los problemas nacionales sólo pueden resolverse desde su peculiar óptica e intereses.

Toda consideración acerca de la realidad y nuestros problemas económicos, sociales y políticos, así como sobre los mecanismos para encontrarles soluciones adecuadas y justas debe pasar inexorablemente por un análisis exhaustivo de las causas que los han producido.

Imagínese a un cirujano practicando una intervención quirúrgica a un paciente sin haber estudiado su historia clínica.

La comprensión y búsqueda de solución a los problemas nacionales no es -bajo ningún punto de vista- facultad y actividad única y exclusiva de reducidos núcleos de tecnócratas y empresarios. Podemos afirmar categóricamente que éstos, al carecer de los elementales conocimientos sobre el desarrollo histórico de Guatemala, la encaminan por senderos y extravíos que sólo conducen al caos y la involución.

La ausencia de criterios básicos -conocimiento histórico- entre quienes gobiernan, planifican y manejan la economía del país se evidencia a la saciedad en la manera cómo se conceptúan dentro de la sociedad y cómo abordan el tratamiento de nuestros problemas. Al carecer de perspectiva histórica carecen de toda posibilidad de dimensionar la realidad en toda su magnitud.

En las actuales circunstancias se hace necesario reflexionar sobre la importan-

cia que la historia tiene como posibilidad de explicación de lo que ahora ocurre en nuestro país, así como para preguntarnos cuáles fueron las causas que motivaron esa situación. Ello nos llevaría de inmediato a preguntarnos cuál ha sido la historia que hemos aprendido y cuáles han sido las imágenes e ideas-la conciencia histórica- que a través de esa historia hemos asimilado individual y colectivamente.

Esa visión e ideas forman parte sustantiva del imaginario colectivo que -supuestamente- nos identifica como miembros de esa entidad mayor llamada Guatemala.

Es válido preguntarnos si en ese imaginario -esa conciencia colectiva- estamos representados todos los que vivimos dentro de este territorio y de qué manera nos vemos los unos a los otros dentro de él.

La conciencia histórica de un país es como un espejo. Si ese espejo está empañado, difícilmente podremos vernos tal como somos y difícilmente podremos avanzar con paso firme hacia el futuro. La única manera de recobrar la nitidez de esa imagen de nosotros mismos, su dimensión sin exclusiones, omisiones ni tergiversaciones.

Y por supuesto, la reconstitución de nuestra conciencia histórica colectiva pasa necesariamente por el estudio y conocimiento profundo y sistemático de nuestra historia.

Durante las últimas décadas del siglo pasado se produjeron profundos cam-

bios políticos y sociales en Guatemala. La llegada de los liberales al poder significó la consolidación de un Estado centralizador y autoritario; sin que por ello se produjera la implementación de un proyecto amplio de nación.

Para paliar esa necesidad, los nuevos sectores dominantes elaboraron representaciones de ese proyecto de nación en las que ellos figuraban como artífices exclusivos del nuevo orden; sin incorporar en él como actores sociales a la mayoritaria población indígena y campesina. Semejante exclusión no fue accidental sino vital para sus intereses ya que justificaba los fines con los que ese proyecto y ese Estado se estaba consolidando. (1)

La expansión cafetalera exigió importantes transformaciones en la organización de la sociedad guatemalteca, modificándose profundamente las condiciones de vida de la población campesina.

Se impulsó la expropiación de tierras comunales, afectando directamente a las comunidades indígenas y campesinas, provocando la desaparición paulatina del patrimonio territorial comunal del que dependían para su subsistencia. También se implantó una serie de disposiciones laborales que garantizaron a los cafetaleros fuerza de trabajo suficiente, permanente y gratuita. Los expropiados fueron obligados a soportar sobre sus espaldas el proceso de "modernización" del país. (2)

Ese proceso expoliatorio significó la consolidación económica y política de los cafetaleros, planteándoseles la necesidad de autolegitimarse ante la historia, ante el futuro.

Esa necesidad de legitimización hizo imperativo "modernizar" algunos aspectos de la organización social que reforzarían el nuevo orden, tales como el sistema político así como los relacionados con la explicación histórica de los cambios por ellos ejecutados.

La "modernización" liberal planteó la necesidad de estimular a los sectores que vivían en el atraso y la miseria. Esos sectores atrasados fueron identificados inmediatamente con la población campesina e indígena. Visión e idea sustentadora de la existencia de superiores e inferiores, recurrente en el discurso político, en la legislación y en el trato cotidiano, tal como lo manifestara un historiador hacia 1944:

"...obstaculiza nuestra marcha hacia adelante, el crecido número de aborígenes que no han sido incorporados al nivel cultural de la nación y permanecen pesando sobre una minoría que en veces es impotente para confrontar tamaño problema..." (3)

Los liberales desarrollaron silogismos que resumían los objetivos esenciales de su proyecto sociopolítico y económico, acordes con las condicionantes que planteaba a Guatemala su inserción al mercado internacional.

"...el único medio de mejorar la situación de los indios, sacándolos del estado de miseria y abyección en que se encuentran, es crearles necesidades que adquirirán por medio del contacto continuo con la clase ladina, habituándolos también al trabajo para que puedan llenarlas, convirtiendo así en útil y productiva

para la agricultura, para el comercio y para la industria del país, esa inmensa mayoría de los habitantes de la República, para la cual no ha principiado todavía a alumbrar la civilización." (4)

Los liberales no vacilaron en crear el "problema del indio", para así darle soluciones adecuadas a sus intereses. Y éstas fueron una serie de astucias que les permitieron sustentar y conducir la argumentación sobre la validez de la explotación del campesino y del indígena.

Históricamente, incluso, se argumentó un paulatino proceso de "envilecimiento" o decadencia que desde una época de esplendor había conducido a los indígenas a sumirse en la barbarie. Barbarie de la que no renegaron ni con la conquista ni durante todo el período colonial. Ante esas actitudes y evidencias, los liberales decidieron ocuparse de ellos para sacarlos de la miseria y el atraso en que vivían. (5)

Era vital para los liberales resaltar que Guatemala estaba conformada por una minoría que poseía las luces de la civilización y la modernidad y una mayoría -los indígenas y campesinos- a quienes debía vincularse a la nación, al progreso mediante el trabajo. Trabajo entendido obviamente desde la óptica y necesidades de los sectores dominantes.

La búsqueda de legitimación de su proyecto global condujo a los liberales a desarrollar una práctica política y a elaborar un discurso ideológico sustentados en una visión particular de la historia.

Así, José Milla y Vidaurre y Lorenzo Montúfar -ambos abogados- fueron co-

misionados por el gobierno de J. Rufino Barrios para escribir la historia de Centro América. El objetivo fundamental de ese encargo intelectual era presentar la verdadera versión de la historia nacional centroamericana. Con ella, se legitimaría ese "nuevo orden", mostrando ante la posteridad la nulidad de los regímenes anteriores y lo necesario e ineludible de los cambios y reformas por ellos implantados. (6)

Nada se dice en esa historia -tanto para el período colonial como para el independiente- sobre los mecanismos de explotación usados con las comunidades campesinas, ni sobre la destrucción de su herencia cultural ancestral.

Con esa historia se quería legitimar el rol de portadores de la modernidad y el progreso que se atribuyeron a sí mismos los nuevos sectores hegemónicos cafetaleros. Esa interpretación histórica es el telón de fondo que desde entonces ha sustentado la visión que el Estado guatemalteco tiene sobre sí mismo y que continúa reproduciendo para legitimar la herencia liberal en toda su magnitud y consecuencias.

A partir de los trabajos de esos historiadores se fueron elaborando y reproduciendo explicaciones, imágenes, valores e ideas consolidadoras de una visión de la historia de Guatemala y de "lo nacional", con propuestas concretas sobre qué y cómo entender la historia, así como sobre la proyección y práctica que dicho conocimiento debía generar entre los ciudadanos.

La concepción de la historia que predomina desde entonces gira alrededor de

una premisa básica: el fin fundamental de la historia es la recuperación del pasado por el pasado mismo con el propósito exclusivo de contemplarlo y admirarlo, al igual, que el culto y veneración a los grandes hombres de la patria. Visión "quietista", contraria a la reflexión crítica sobre el pasado; adecuada perfectamente a los intereses de las minorías dominantes.

Virgilio Rodríguez Beteta, primer presidente de la Sociedad de Geografía e Historia, señaló la visión y preocupaciones que debían animar el trabajo de los historiadores en Guatemala. Para él, la historia tenía como finalidad rescatar y preservar el pasado para rememorarlo y venerarlo, generándose la sacralización de los hechos históricos. Afirma que el pasado material y espiritual de Guatemala estaba abandonado, señalando la necesidad de rescatarlo del olvido. Esa tarea -decía- debía asumirse como "...una reivindicación de amor y honor patrio".

Además, la recuperación del pasado identificado con los testimonios materiales de la cultura maya y de la época colonial era importante ya que esos testimonios -su monumentalidad- garantizarían a Guatemala respeto y estima ante los ojos del mundo. La conservación de esos monumentos permitiría crear y fomentar sentimientos y fidelidades "nacionales" alrededor del simbolismo mitificado, magnificado que se les atribuía. (7)

Don José Antonio Villacorta decía en 1932: "Todos los pueblos viven espiritualmente de sus tradiciones y recuerdos: si gloriosos, exaltan el ánimo para superar esfuerzos en la prosecución de grandes aspiraciones; si desgraciados o

funestos, templan el espíritu para remediar los males. País volcánico nuestro país, ha visto varias veces rodar por los suelos la ciudad capitalina... y el alma nacional justamente conmovida ha reunido las potencias de su inquebrantable voluntad y ha hecho resurgir la ciudad de sus escombros. Tal el alma de nuestra patria." (8)

Es interesante la argumentación que Villacorta plantea sobre la función nutridora de la historia, especialmente en un pueblo abatido constantemente por los desastres naturales. El temple -el "alma nacional"- que provee la fuerza para levantarse y reponerse ante esas tragedias debe infundirse y retroalimentarse entre las nuevas generaciones a partir de la enseñanza y rememoración de nobles tradiciones y recuerdos, producto de las gestas de grandes e ilustres antepasados, dignos de permanente imitación. No menos interesante es, también, que Villacorta identifique la ciudad capital con la nación.

Bajo esa perspectiva, el objetivo fundamental de la historia era la construcción de un imaginario recuperador y recreador de un pasado extraordinario, para extraer de él lecciones ejemplares que conducirían a la formación y consolidación de la identidad nacional guatemalteca. Obviamente, en esos objetivos y en esa visión no estaban incluidos -como actores históricos- los sectores mayoritarios del país.

La construcción del discurso histórico implica disponer de una serie de premisas y elementos fundamentales y necesarios para plantear las propuestas que el historiador considera pertinentes para explicar su objeto de estudio.

La visión teórica y metodológica del historiador así como su trabajo concreto son fuertemente condicionados por los niveles de desarrollo sociocultural propios de la época en que realiza su actividad. Igualmente lo será la manera cómo decida abordar los temas a investigar, la periodización, el manejo y crítica de fuentes, etc.

Si bien es cierto que la historia -como materia dentro de los pensa del sistema educativo nacional- aparece mencionada desde el período gubernativo del presidente Mariano Gálvez (1830-1838) ello no significó que existiera infraestructura para la formación de historiadores o para escribir historia. No fue sino hasta 1947 cuando al establecerse la Facultad de Humanidades en la estatal Universidad de San Carlos se creó el Departamento de Historia con el propósito de formar historiadores.

Esta ausencia secular de centros de formación académica para historiadores fue suplida con los aportes de individuos que por vocación o por coyunturas específicas asumieron la responsabilidad de escribir la historia del país. Gran número de personas han consagrado tiempo y esfuerzos para escribir sus visiones y versiones acerca del desarrollo histórico de Guatemala.

Al oficializar el Estado una determinada visión sobre la historia nacional se han visto limitadas las posibilidades de desarrollo de explicaciones alternativas. Quiénes por vocación y sin patrocinio o auspicio estatal se aventuran a escribir historia local terminan retomando los esquemas y percepciones contenidos en las obras oficiales.

La preocupación y necesidades del Estado en cuanto a la reproducción de la visión oficial de la historia se satisfacen mediante textos oficiales escritos con ese propósito, y a través de la reproducción que de esos objetivos y contenidos se hacen a nivel escolar en los programas de estudio y los libros de texto de historia nacional.

La enseñanza de la historia en el sistema educativo formal se reduce a la memorización e interiorización emotiva de una serie de nombres de personajes, acontecimientos y fechas, lo que hace innecesario sistematizar el estudio profesional de la historia. Si a ello se añade que el sistema educativo estatal cubre escasamente las necesidades educativas de la población urbana y que ésta se imparte en idioma castellano, obviamente no es indispensable contar con instancias formadoras de historiadores.

La periodización de la historia de Guatemala que aún se reproduce a nivel oficial tiene su origen en las propuestas elaboradas por historiadores locales de finales del siglo XIX, quienes abordaron ese problema proponiendo una división en dos grandes bloques:

1. **La historia o época colonial**, que se inicia en 1523 con la llegada de los conquistadores a estos territorios y que concluye en 1821 cuando se proclamó la independencia política de España.
2. **La historia o época republicana o independiente**, que se inicia en 1821 y que -según cada autor- concluye o se resume en el momento en que escribían sus obras.

Por lo que a la época antigua o prehispánica se refiere -que abarcaría la civilización maya así como los "reinos" y "señoríos" indígenas existentes en estos territorios cuando llegaron los conquistadores- ésta fue considerada de manera asistemática e irrelevante. Hacia finales de ese siglo -tímidamente- se le comenzó a mencionar en algunos textos y manuales escolares.

Varias de las obras históricas escritas durante el siglo pasado -apenas sobrepasaron la decena- lo fueron por encargo. Unas concluyen en 1821 y otras se inician en esa fecha como resultado de las exigencias de los gobernantes que las patrocinaron. Estas obras por encargo fueron redactadas en las décadas de los años 30 y 40 y entre los 70 y los 80. Ambos momentos corresponden a períodos hegemónicos de los sectores políticos liberales.

Durante el gobierno liberal de Mariano Gálvez (1830-1838) se pidió al clérigo Francisco de Paula García Peláez que escribiera la historia del período colonial y al abogado Alejandro Marure el comprendido desde 1821 hasta el momento de hacerse el encargo (c/1837) (9). Los criterios sustentadores de dicha periodización respondían generalmente a los intereses de los "mecenas", sobre todo porque con dicha periodización se pretendían evidenciar los saltos cualitativos que Guatemala había experimentado al momento de encargarse la elaboración de esas historias.

Durante las primeras décadas del presente siglo llegaron a Guatemala arqueólogos extranjeros atraídos por los sitios arqueológicos existentes en el terri-

torio, contruídos por los Mayas. Sus investigaciones evidenciaron el notable desarrollo material alcanzado por esa sociedad, produciendo entre la intelectualidad local el "redescubrimiento" de ese lejano pasado, tratando de integrarlo de manera inmediata en el imaginario histórico local. (10)

Virgilio Rodríguez Beteta fue uno de los primeros en redefinir la periodización de la historia de Guatemala, proponiendo una división en tres etapas distintas: un pasado remoto (los mayas) común a toda la familia guatemalteca; una segunda etapa, en manos del español; y la tercera bajo la conducción del guatemalteco actual, concebido éste como resultado histórico de ese proceso. (11)

Destacan en esta propuesta de periodización tres actores históricos fundamentales: los mayas en el pasado remoto, los españoles durante el período colonial y los "guatemaltecos" a partir de la independencia. No hace referencia a las sociedades indígenas existentes en Guatemala al momento de la conquista, ni tampoco al indígena del período colonial.

La amplitud de esta propuesta de periodización permite a su autor llegar a generalizaciones ambiguas, sobre todo en el sentido de considerar que las diferentes etapas del desarrollo histórico local vistas desde ese ángulo habrían conducido, sin duda alguna, a la conformación de "...una familia unida...", fórmula lírica que no reflejaría necesariamente la realidad de dicho proceso. Esa "familia unida" sería el resultado de un mestizaje históricamente consolidado por la unión de indígenas -a quienes no menciona-

españoles/criollos. Hablar de "guatemaltecos" evitaría las referencias a los indígenas.

Sin duda alguna la propuesta de periodización más conocida y elaborada sigue siendo hasta ahora la contenida en los trabajos de don José Antonio Villacorta.

Para él, la historia de Guatemala se divide en tres períodos sucesivos:

- 1- **época antigua** (que comprende el desarrollo histórico de los mayas y el de los descendientes inmediatos);
- 2- **la época de la Capitanía General de Guatemala** (cubriendo el período colonial);
- 3- **la época de la república de Guatemala** (desde 1821 hasta el momento en que escribió sus últimos trabajos). (12)

Villacorta sustenta abundantemente cada uno de esos períodos con datos de textos indígenas, crónicas coloniales y documentos de época. Hechos, acontecimientos y eventos narrados son enlazados con el profundo afán de conocer el pasado por el pasado mismo, sin articulación interna alguna ni con el presente.

Hay -eso sí- en las propuestas de Villacorta una visión evolucionista de la historia, en la que las sucesivas etapas del desarrollo local conducen irremediablemente a la civilización y al progreso en los que los liberales colocaron a Guatemala.

Estas periodizaciones son artificiales porque "...abarcaban espacios temporales que rebasan ciclos económicos, transiciones y recomposiciones sociales y, que por sobre todo, visualizan el desarrollo histórico

local totalmente desvinculado del contexto internacional, mundial. Son, por tanto, periodizaciones de uso escolar que no profundizan los problemas fundamentales de nuestra realidad y nuestra historia. Su pretensión es idealizar antes que explicar." (13)

La formación y fortalecimiento del "espíritu y valores nacionales" también ha figurado entre las preocupaciones de los regímenes políticos locales. Para lograr tales propósitos se han sistematizado y desarrollado normas cívicas y morales elementales inculcadas a las nuevas generaciones a través de la educación formal e informal.

Los intereses y objetivos de los sectores dominantes han sido siempre impuestos a la colectividad nacional como si fueran los suyos propios. Además de justificar la explotación que ha sido sometida la población campesino-indígena también se les ha negado la posibilidad de reproducir en igualdad de condiciones su diversidad étnica, considerándola más bien como un obstáculo para el progreso.

Tan profundo trastrocamiento de la realidad se manifiesta en la manera aislada y sin visión de futuro con que el Estado ha asumido los retos y problemas de dimensión nacional. La magnitud y complejidad de ese problema se ha resuelto imponiendo visiones unilaterales monoculturales y monoétnicas, tal y como el Estado está concebido y organizado él mismo.

Al negar la diversidad sociocultural del país, el Estado ha elaborado propuestas que se han convertido en bases ideológicas sustentadoras de la visión de

las relaciones de los ciudadanos entre sí y con el Estado mismo. Su común denominador es el reconocimiento y afirmación de la superioridad blanca, criolla, española, mestiza ("ladina"), etc. ante el atraso y barbarie de la población indígena. Esta "realidad" obliga al Estado a llevar la "civilización" a tan infelices y atrasados ciudadanos.

Apoyándose en una visión parcial y deformada de la historia se ha planteado la obligatoriedad de desarrollar y practicar valores, normas y conductas cívicas como elementos comunes identificadores de todos los individuos entre sí y frente al Estado. Esos principios modelarían una moral ciudadana, en ausencia de una conciencia histórica.

Desde las postrimerías del siglo XIX los gobiernos liberales han proclamado la necesidad de impulsar la educación como mecanismo facilitador del tránsito del país hacia el progreso y la civilización. Tal preocupación y enunciados han sido demagógicos por excelencia puesto que los beneficiados con la educación han sido siempre reducidos sectores de la población urbana.

Esta "necesidad" explica las historias por encargo, el culto a los símbolos patrios y los festejos nacionales, la veneración a héroes y prohombres así como la formación moral y cívica. Todos estos valores colocarían, ideológicamente, a los habitantes del territorio como ciudadanos en igualdad de condiciones y obligaciones ante el Estado.

Una educación orientada a la consecución de esos fines produciría como fruto el

desarrollo-entre los educandos-de actitudes maduras, socializadas y de identidad nacional, entendida ésta como la interiorización de la pertenencia social, territorial y jurídica a la patria.

Con estas prácticas se ha buscado crear y reafirmar sentimientos cívicos y ciudadanos, desplazando de la conciencia de los educandos toda posibilidad de entender que la sociedad en que viven funciona y se reproduce como resultado de un proceso histórico.

La "patria" como visión idílica y armoniosa es el fin último para el que todos los ciudadanos deben trabajar. Y esa patria no admite y ni permite divergencias de ninguna naturaleza. Los rezagos, las diferencias, el atraso no le son atribuibles sino, mas bien, deben ser superados por y para ella.

Esa visión de "patria" planteada como meta colectiva, como preocupación universal debe unir a los ciudadanos en el esfuerzo común de su construcción y consolidación. Y por supuesto, deben asociarse en la consecución de tan importante fin los que -por razones históricas- han permanecido marginados. Los "excluidos" dejarán de serlo en la medida en que se rediman integrándose al proyecto civilizatorio nacional.

Dicha integración ha significado para la población indígena, abandonar sus valores y su cultura y asumir los valores y la cultura oficial como propios y únicos. Sus valores carecen de significación e importancia dentro del proceso de construcción del espíritu nacional. Incluso, se les ha considerado como obstáculo

para el progreso nacional y una carga para quienes creen llevar sobre sus hombros la pesada carga del desarrollo material del país. O cuando se les toma en cuenta es para exhibirles como atracción turística y colorido exótico.

Durante el período revolucionario (1944-1954) se intentó dar un tratamiento diferente a dicho "problema". Se crearon instituciones para el estudio de la realidad indígena, se abrieron posibilidades para su participación en la vida ciudadana local, se impulsaron políticas educativas y sobre todo, se dieron pasos significativos para modificar las condiciones económicas en que vivía dicha población.

La reforma agraria (1952), acompañada de espacios de participación política (sindicatos, ligas campesinas, comités agrarios, etc.) significó una gran posibilidad para romper el modelo liberal impuesto a partir de 1871.

El objetivo fundamental de los gobiernos revolucionarios era sentar las bases necesarias para impulsar el desarrollo capitalista en Guatemala, por lo que era necesario romper las amarras semif feudales que retenían al trabajador del campo en el latifundio; amarras que le impedían propiciar su propia emancipación económica y cultural. A partir de allí aún quedaba mucho camino que recorrer hasta recuperar su identidad y sus valores ancestrales. Pero al menos, se trató de que dejaran de ser "problema" para que se convirtieran en actores y sujetos históricos.

La contrarrevolución de 1954 cortó de tajo con esas expectativas. Todo debió regresar a la "normalidad". El indí-

gena y el campesino regresaron a su miseria y nuevamente fueron asumidos como "problema" por un Estado que perdió la oportunidad de dar un salto cualitativo hacia la modernidad.

CONCLUSIONES

La visión e interpretación de la historia de Guatemala que los liberales implantaron desde las postrimerías del siglo XIX aún tiene vigencia en el ámbito sociocultural guatemalteco.

La historia sigue siendo entendida y explicada como suma y recopilación de acontecimientos importantes y como anecdotario de personajes insignes y extraordinarios.

Fragmentada, dividida, polarizada, la sociedad guatemalteca enfrenta serias dificultades para encontrar los caminos adecuados que le permitan insertarse en el nuevo milenio con paso firme y seguro. La historia, construida y repetida de manera tradicional no contribuye a tales propósitos.

Con una larga tradición de dictaduras y tiranos, Guatemala ha dedicado poco tiempo para meditar seriamente sobre su pasado y para pensar en su futuro. Tradición que, incluso, siempre limitó la posibilidad de acercarnos al ideal liberal.

La visión de la historia que todavía conocemos y repetimos es una visión estrecha que en su momento justificó el proceso de inserción de Guatemala al mercado internacional, pero que ya no es útil para explicar las dinámicas sociales

que vivimos en las postrimerías del siglo XX. Sus temáticas están rezagadas y limitadas a datos, hechos y eventos que sólo persiguen la recreación del pasado por el pasado mismo.

Esa visión de los procesos históricos y obviamente de la historia, de sus fines y utilidad, forma parte de la ideología dominante, reflejándose en la vida cotidiana actual en actitudes de ignorancia, indiferencia y deformación ante los problemas del presente. El amor a la patria y el civismo han quedado relegados a las manifestaciones externas desplegadas durante los días de celebraciones magnas y en los discursos oficiales.

Es necesario e importante abrir el debate científico, histórico, para redescubrir quiénes somos y hacia dónde vamos.

NOTAS

(1) Véanse los trabajos de Edelberto Torres Rivas: *Interpretación del Desarrollo Social Centroamericano*. Costa Rica: FLACSO, 1989; y Jorge Mario García Laguardia: *La Reforma Liberal en Guatemala*. Guatemala: Editorial Universitaria, 1971.

(2) J.C. Cambranes ilustra el impacto que se experimentó en algunas regiones como consecuencia de la generalización del cultivo del café durante esos años. Véase su *Café y Campesinos en Guatemala, 1853-1897*. Guatemala: Editorial Universitaria, 1985.

(3) "Palabras del socio J. Fernando Juárez Muñoz en la sesión extraordinaria cele-

brada el 16 de septiembre de 1944, como homenaje de aniversario a la Independencia de Centroamérica" **Anales de la Sociedad de Geografía e Historia** (Guatemala) XIX-XIX,6 (1944), pp. 407-409.

(4) Chester Lloyd Jones, "El trabajo: del mandamiento a la Ley contra la Vagancia", en **Economía de Guatemala, 1750-1940. Antología de lecturas y materiales**. Guatemala: Facultad de Humanidades de la Universidad de San Carlos, 1980, T. II, pág. 67.

(5) Esta visión fue sistematizada de manera categórica por Antonio Batres Jaúregui a finales del siglo pasado. Este prominente intelectual liberal condensó de manera contundente tales posturas en su trabajo **Los indios, su historia y su civilización**, publicado en 1893. Batres Jaúregui elaboró un complejo balance sobre esta población estableciendo que la historia misma era testigo del paulatino estado de atraso en que paulatinamente se fueron sumiendo, haciéndose necesario, en consecuencia, redimirlos, "civilizarlos" mediante el trabajo. Antonio Batres Jaúgueri, **Los indios, su historia y su civilización**. Guatemala: Imprenta La Unión, 1893.

(6) Se trata de los trabajos de José Milla y Vidaurre: **Historia de la América Central**. Guatemala: Ministerio de Educación, 1986; y de Lorenzo Montúfar: **Reseña Histórica de la América Central**. Guatemala: Tipografía El Progreso, 1878.

(7) En el discurso inaugural de la Sociedad de Geografía e Historia pronunciado por Rodríguez Beteta -su primer presidente- subrayaba como una preocupa-

ción fundamental de la Sociedad el fomento del "tourismo". Tan extraña afirmación (sobre todo tratándose de importante sesión) se explica si se lee la parte del discurso donde Rodríguez Beteta menciona dicho tema: "...la Sociedad de Geografía e Historia puede erigirse en motor de un elemento decisivo de riqueza pública: el turismo. Quizá en el turismo y sin el quizá, radique una de las fuentes más fáciles y cercanas de remoción del malestar económico. ¿Qué cosa más digna de ser convertida en materia fungible, en artículo que pueda ser lanzado al mercado internacional de los valores, que nuestras espléndidas bellezas naturales?". Semejantes afirmaciones las apoya con una serie de argumentaciones ahistóricas, apoyándose además en textos indígenas para justificarla: "Quicab el Grande, que según una tradición indígena duerme sueño inmortal... no se inquietará, de seguro, porque millares de peregrinos, de cabello rubio y ojos azules, en invasiones joviales y pacíficas que no serán las de Tonatiuh, compartan con él, desde aquellas silentes y excelsas alturas, el panorama de las montañas "encaramándose las unas sobre las otras como cangrejos", según la expresión del Popol Vuh..." **Anales de la Sociedad de Geografía e Historia** (Guatemala) I-I,1 (1924), pp. 5-11.

(8) J.A. Villacorta. "La Institución Carnegie de Washington y la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala." **Anales de la Sociedad de Geografía e Historia** (Guatemala) IX-IX,2 (1932), pp. 135-157.

(9) Los trabajos publicados fueron las **Memorias para la historia del Antiguo Reino de Guatemala** (Guatemala: Socie-

dad de Geografía e Historia, 1943-1944), y el de Alejandro Marure: **Bosquejo histórico de las revoluciones de Centroamérica**. Desde 1811 hasta 1834. Guatemala: Editorial del Ministerio de Educación Pública, 1960.

(10) Véanse los artículos de José Antonio Villacorta: "La Institución Carnegie de Washington y la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala." (*Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala*), IX-IX,2 (1932), pp. 135-157 y de Carlos A. Villacorta: "Nuevas piezas que enriquecen el Salón Arqueológico del Museo Nacional." (*Anales...*, IX-IX,1 (1932), pp. 110-120.

(11) Véase: Virgilio Rodríguez Beteta. "Discurso". En *Anales de Geografía e Historia de Guatemala* (Guatemala) I-I,2 (1924), pp. 124-130.

(12) Las tres obras mayores de José Antonio Villacorta sobre la historia de Guatemala son: **Prehistoria e Historia Antigua de Guatemala** (Guatemala: Tipografía Nacional, 1938), **Historia de la Capitanía General de Guatemala** (Guatemala: Tipografía Nacional, 1942) y su **Historia de la República de Guatemala**, concluida en 1944 pero publicada posteriormente (Guatemala: Tipografía Nacional, 1960).

(13) "Problemáticas generales de la Historia de Guatemala", en *Estudios* (Revista de Antropología, Arqueología e Historia de la Escuela de Historia de la Universidad de San Carlos de Guatemala) 3/92 (mayo 93), pp. 11-31.

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

PROPOSICIONES TEORICO-GENERALES PARA EL ESTUDIO DE LA IDENTIDAD EN GUATEMALA

Lic. Carlos Orantes Troccoli *

"De aquí el siguiente dicho: si conoces al enemigo y te conoces a tí mismo, no necesitas temer al resultado de cien batallas. Si te conoces a tí mismo y no conoces al enemigo, por cada victoria que obtengas sufrirás una derrota. Si no conoces al enemigo ni a tí mismo, sucumbirás en cada batalla" (SUN-TZU: *El arte de la guerra*).

La cita de Sun-Tzu que inicia este breve ensayo, tiene una primera intención: hacer evidente que un problema psicosocial aparece planteado en un texto que data de unos dos mil quinientos años.

Una segunda intención es exponer, desde el inicio, el dilema ético-político del psicólogo social que estudia la identidad ¿para que hacerlo?

La existencia de comunidad es simultánea a la autopercepción de tal. La simple coincidencia física no hace comunidad. Pero esa autopercepción es, en tanto proceso: conciencia de adscripción a una realidad histórica: el **somos** que incluye la conciencia del yo social, del proceso histórico constitutivo y de los

contextos subjetivos (conjunto significativo) y material (entorno natural).

Por eso, comunidad e identidad siempre son en relación a otros.

Estudiarlas es un acto necesariamente distante, al margen de los sesgos subjetivos. Durante años, el conocimiento de las identidades sirvió a las prácticas de la dominación y de la alienación. Pero eso no es el compromiso científico y moral del psicólogo social. **Ante todo**, está planteado el conocimiento de la **identidad como condición para la liberación humana**, como un conocimiento necesario para la realización plena del ser, para la ruptura de la opresión y la constitución autónoma del sujeto social.

La conciencia de identidad, como **necesidad de comunidad, de ser común, se forma históricamente en el proceso mismo de construcción de la interrelación colectiva**. Aunque la identidad no se reduce al conocerme o conocerte, estudiarla tiene un valor societal vital. El autoconcepto o conocimiento de sí, es un componente parcial de ella y es neces-

rio entenderlo como un "percibir y hacer comunicable, tanto el enraizamiento psicocultural como las perspectivas de acción, del propio ser y del devenir" (Riquelme, 1990). Es, para decirlo con intención lukacsiana, componente de la ontología necesaria del ser social.

A partir de las experiencias sociales e individuales (comunes e históricas, personales y singulares), se construye la identidad como un proceso -una forma de la conciencia social- que articula el soy (yo), y el somos (nosotros), como individuo y como comunidad étnica. Es la conciencia de sí, del somos, de nuestro ser común y de nuestra diferencia; a la vez que revela la percepción del soy-eres/somos-son por los otros. O sea que es, también, la conciencia del ser de los otros y sobre todo, conciencia de la relación. El poder de, en relación a, es una característica de la identidad grupal (Martín-Baró, 1989).

El estudio de la identidad obliga a descubrir una tetrapolaridad: conciencia del soy, del somos, del otro(s) y cómo el otro me/nos percibe. O sea que la conciencia de lo que se es, es a la vez conciencia de lo que no se es en relación de comunidad. El yo es conciencia de ser diferente (Diliguenski y otros, 1985) y ésta se constituye, a la vez, como conciencia del no-yo (Freire, 1978). Obviamente, si no hay conciencia de ser, predomina una condición de alienación (morbosa o relacional), una confusión (frecuentemente inducida por la asunción de roles diferentes) o una crisis de identidad (en general producida por la ruptura de la cotidianidad).

A despecho de la antinomia alienación/identidad, reconocemos como his-

tóricamente normal que en las identidades confluyan dos componentes: una falsa identidad, engendrada por la cultura del dominador (su denotación debe entenderse como sujeto -individual o institucional- de ejercicio de poder). Esta equivale a lo que Erikson (1989) llama identidad negativa. Y la identidad auténtica que no es natural, sino producto de sus luchas o praxis liberadoras, como individuo en comunidad y como comunidad de individuos.

Históricamente se forma en la interacción en condiciones de vida comunes y en un curso vital (socio-histórico) igualmente común (que constituye la historicidad concreta y real, conformadora de la identidad). Precisamente es la regularidad en las condiciones de vida lo que da lugar a la conciencia histórica -no siempre la misma, sino rica y mutante- de identidad. Sólo en la normalidad del desarrollo se producen los cambios dentro de la identidad. La interrupción o distorsión desde fuera produce procesos de desconstrucción de identidad, de hibridación o conversión. De manera que como fenómeno concurrente, es necesario estudiar la influencia social y encontrar la raíz de lo anterior en la relación identidad-procesos interétnicos, en las características del modo productivo y las relaciones de mercado. Porque no hay identidades puras, sino siempre son en relación a. El ambiente de éstas, es la cultura, no como simple superestructura, sino como totalidad histórico-social de prácticas, creaciones significativas y relaciones que reproducen el ser y la conciencia de los hombres; se trata de una cultura concreta e histórica.

Entender la identidad como interrelación constante, como objetivación y no simplemente como algo objetivo, permite

negar el reduccionismo que la concibe como reflejo en el individuo de los valores de la comunidad.

El individuo, además, no asume una identidad, sino **la construye, enriquece y cambia en su proceso interrelacional**, con su medio general, tanto social como natural. Por eso, el estudio de la identidad tiene que ser onto y filogenético debe permitir descubrir las articulaciones históricas (individuo-comunidad en el proceso) y los cambios relativos en el desarrollo individual y social. Cultural y psíquicamente, la identidad se engendra desde el nacimiento, al principio como formación de los otros (exógena). La importancia que ésto tiene, en el estudio, radica en que a la vez, desde temprana edad, se desarrollan las prácticas de autoridad, de subordinación, de adhesión, de diferenciación (los roles genéricos, tan importantes en la formación de identidad, tan culturalmente contruidos, también se generan en esta etapa) y se cimienta la formación del sentido social del ser.

Desde luego, debemos investigar las formas y procesos de la representación social, particularmente como categorías simbólicas, articulaciones cognitivas y condensaciones significativas. La representación social es la imagen socializada o sea la "representación interior de un objeto o hecho, que puede ser tanto producto del peculiar proceso cognoscitivo de un individuo como el resultado de una construcción socialmente establecida y compartida por un grupo" (Montero, 1990).

La identidad incluye la **representación social del somos**, constituido por la familia, la comunidad inmediata, los gru-

pos funcionales, la nación y la raza; o sea que su estudio permite descubrir la presencia o ausencia de estos constituyentes. En ellos y entre ellos, es necesario estudiar la dinámica de los roles.

Esta última consideración, la idea de la identidad como representación y autoconciencia, permite resaltar dos rasgos que también la caracterizan: por un lado, la identidad no es algo estático ni una simple forma cultural objetivada. Tampoco su esencia está constituida por los diferenciales étnicos externos, sino es la **unidad fluida** (Hegel) de la conciencia asumida en la vida de comunidad, y la **conciencia de adhesión**. Sus referentes tampoco son estáticos, por tanto, la identidad como conciencia, es histórica, mutante y dúctil en los procesos adaptativos (de resistencia o sobrevivencia, a veces) y reproductivos de la autoconciencia colectiva (por ésto, es reduccionista la teorización de la identidad como un resultado -pasado-, sin considerar este otro elemento: la identidad como expresión de sentido).

Propongo la referencia contextual de la identidad, a **tres ambientes** generales que constituyen esa unidad fluida: **el ecosistema** (ecología de la identidad), **la integridad del yo y el conjunto social** (Cfr. Erikson, 1989). Erikson plantea cuatro aspectos esenciales de la identidad (Fischer, 1990):

- la confianza en sí mismo;
- el carácter estable de los elementos individuales;
- la integración del Yo, y
- la adhesión a los valores de un grupo y a su identidad.

Desde luego, aunque la identidad es una forma de la conciencia, "es parcialmente consciente y parcialmente incons-

ciente. Es un sentido de continuidad e igualdad personal, pero es también una cualidad del vivir no consciente de sí mismo..." (Erikson, 1989). Este importante aporte psicoanalítico permite reconocer la existencia de condensaciones de identidad y referencias fetichistas (materiales o espirituales), en símbolos, grafías (pictóricas, textiles, petroglíficas, tipográficas, etc.), coreografías, música, iconos y ritos (incluidas las alegorías y representaciones religiosas).

A la luz de lo anterior, en Guatemala el continente constitutivo inmediato de la identidad, más allá de la familia, es la comunidad étnica que no es independiente de los procesos formativos de la nacionalidad y de la nación. Esto a su vez, debe estudiarse en relación al Estado, a las formaciones clasistas y sus formas ideológicas, a la formación económico-social y, particularmente, a las relaciones de mercado y las modalidades de producción necesarias para la reproducción social del individuo y la comunidad.

En todo este planteamiento, la identidad debe reconocerse como proceso y constitución históricos. Dentro del modo de producción predominante, hay una desigual acumulación originaria (sin duda influyente en los cambios de la identidad). O dicho socialmente, vivimos y constituimos una heterogenidad social que fluye en una unidad estatal (no un Estado-nación, aún inexistente en nuestro país). La ausencia de hitos históricos constitutivos no sólo interrumpe la formación de la nación, sino distorsiona también el desarrollo de identidades (esto puede dar lugar, por ejemplo, a prácticas etnocéntricas que pueden expresarse como

resistencia cultural, la cual, también puede ser manifestación de la necesidad de sobrevivencia como comunidad, que es decir, de resguardo de la comunidad étnica).

"La capacidad de supervivencia de las supersticiones, de los fetiches, las creencias populares en general, es interminable, eso se sabe bien -dice Zavaleta, 1983-; pero lo es en la medida en que su actuación no es contradictoria con las imposiciones de la ideología necesaria" [COT: orgánicamente necesaria para la reproducción del modo de producción dominante].

Debe advertirse que no es la comunidad étnica en sí la generadora de identidad (ya que ésta también es producto), sino las necesidades de reproducción vital del individuo y la comunidad (como interacciones). Las necesidades de la producción, sus relaciones concretas, son la base de la existencia de los procesos de identidad y es base, en última instancia (Engels), en tanto pueden existir mediaciones. "O sea que no es la autoconciencia étnica lo esencial -dice Jordán (1986)-; su sentimiento de comunidad o simpatía nacional-agrega-no son el punto de partida, lo determinante históricamente, sino su agrupamiento por necesidades productivas".

Finalmente, cabe señalar que los rasgos discretos o diferenciales étnicos externos (lengua, vestido, territorio, etc.) son expresión parcial e insuficiente de la identidad. Hay un complejo histórico, material y espiritual, no estático, que constituye la identidad. Y a esa complejidad me he referido en el presente ensayo.

* Coordinador del Área de Identidad Étnica del Instituto de Estudios Interétnicos de la Universidad de San Carlos de Guatemala.

Bibliografía referida:

- CABARRUS, Carlos Rafael (1973): **En la conquista del ser: un estudio de identidad étnica**. México, Universidad Iberoamericana.
- DILIGUENSKI, G.G. y otros (1985): **Psicología social**. México, Ediciones Letras, S.A.
- ERIKSON, E.H. (1989): **Sociedad y adolescencia**. 12 ed. México, Siglo XXI Eds.
- FISCHER, G.N. (1990): **Psicología social: conceptos fundamentales**. Madrid, Narcea S.A. de ediciones.
- FREIRE, Paulo (1978): **Pedagogía del oprimido**. 20 ed. México, Siglo XXI Eds.
- JORDAN, M.N. (1986): "Tribu, nacionalidad, nación" en INSTITUTO DE FILOSOFÍA: **Revista cubana de ciencias sociales**. La Habana, año IV, Núm. 11 (mayo-agosto).
- MARTIN-BARO, Ignacio (1989): **Sistema, grupo y poder: psicología social desde Centroamérica II**. San Salvador, UCA Eds.
- MONTERO, Maritza (1990): "Autoimagen de los venezolanos: lo negativo y lo positivo" en RIQUELME U., Horacio: **Buscando América Latina: identidad y participación social**. Caracas, Editorial Nueva Sociedad.
- RIQUELME U., Horacio (1990): **op.cit.**, (Introducción).
- SUN-TZU (1986): **El arte de la guerra**. Guatemala, Escuela de Adiestramiento de Operaciones Especiales "Kaibil"-Ejército de Guatemala.
- ZAVALETA M., René (1983): "Las formaciones aparentes en Marx" en LOPEZ, Pedro: **El Capital, teoría, estructura y método**. t.IV México, División de Estudios de Postgrado Facultad de Economía de la UNAM.

EL TRABAJO COMO MEDIO DE DESARROLLO DE LOS VALORES DE LA IDENTIDAD EN EL NIÑO MAYA

Lic. Guillermo Rodríguez Guaján *

En términos generales, para nosotros los mayas, el trabajo constituye el desarrollo de un valor de identidad que nos permite la realización de nuestra personalidad individual y colectiva. Por medio del trabajo se logra el desarrollo de capacidades, destrezas y habilidades físicas e intelectuales; en consecuencia, permite consolidar nuestra personalidad étnica. A diferencia de otras concepciones ajenas a las del Pueblo Maya, el trabajo para nosotros no representa un castigo divino, una carga, una tarea, una responsabilidad inhumana, un compromiso, una obligación externa, sino es algo muy sagrado porque es la razón de nuestra existencia ya que sin esta acción humana, no sería posible la perpetuación de nuestra identidad étnica y cultural. Este elemento ha posibilitado la resistencia física, espiritual e intelectual a las influencias externas o ajenas al pueblo maya. Los niños desde muy temprana edad son incorporados al trabajo que realizan sus padres, no con el fin de explotarlos, sino para que se formen el hábito del trabajo que les permita comprender a su pueblo, a su medio y a resolver los problemas que se le presenten en la vida.

Las primeras actividades de trabajo se inician con las tareas domésticas y agrícolas propias de su edad, entre ellas sobresalen las siguientes: cargar y cuidar a sus hermanitos, acarrear agua en pequeñas vasijas, tejer pequeñas prendas de vestir, hacer mandados con los vecinos, lavar los pañales de sus hermanitos, lavar los trastos de cada comida, sembrar y cuidar pequeños huertos familiares, cuidar los animales domésticos, acarrear leña para el consumo diario, llevar la comida a sus padres en el campo, barrer las instalaciones de la casa, llevar el nixtamal al molino, pastorear las ovejas, las vacas, las cabras, etc. Los instrumentos que utilizan son acordes a la clase y tipo de trabajo y de tamaño adecuado al niño y a la vez constituyen los juguetes en su niñez. Para las niñas, piedras de moler de Nahualá, ollas de barro procedentes de los lugares donde existen alfareros, pequeños telares de cintura, tinajas de barro, canastos de caña verval, servilletas; para los niños, azadón, machete, su mecapal, lazo, tecomate, costalito, matate o morral, red para tapiscar, etc.

Los responsables directos de formar

el hábito y el sentido del trabajo al niño y a la niña son los padres y los responsables indirectos son los abuelos y los hermanos mayores. La responsabilidad de los familiares más cercanos se reduce más a consejos o sugerencias, recomendaciones, orientaciones, e ideas, como las siguientes: "Trabajen porque todo lo que tenemos o tienen sus padres es producto del sudor de nuestra frente", "trabajen porque el trabajo da hambre y fuerza", "trabajen porque si quieren tener bienes tienen que sudar", "trabajen para que cuando sean grandes sean responsables en sus compromisos y no tengan necesidad de robar, engañar, perder el tiempo y así serán buenos hombres y buenas mujeres para nuestro pueblo".

La forma de conducir al niño y a la niña en adquirir y practicar los conocimientos básicos o elementales en relación al trabajo doméstico y agrícola es aprender haciendo y que va de lo más fácil a lo más difícil, bajo el principio de que a mayor edad, mayor grado de responsabilidad. Colateral a esto, se le prepara en el dominio de un oficio específico, por ejemplo: el comercio, la tejeduría, la carpintería, sastrería, albañilería, peluquería, etc.

El hábito de trabajo desarrolla en el niño y la niña los valores de identidad étnica, valores culturales como cooperación, respeto, permanencia, organización, tecnología, el idioma, la música y el arte, así como la lealtad, la pertenencia, la personalidad y la resistencia física, a pesar de la influencia de concepciones opuestas, que conciben el trabajo como una obligación, una tarea, un castigo divino, una carga, un compromiso, una obligación externa, una responsabilidad no humana.

Regularmente los padres de familia de los niños mayas, no consideran de importancia la asistencia a la escuela, por considerar que las enseñanzas de ésta no están acordes en la formación de hábitos de trabajo que deben poseer los niños mayas.

De lo expuesto se concluye que la connotación del trabajo en el niño maya es un proceso formativo y no de explotación como se da en otras circunstancias, en donde no se concibe el trabajo como un desarrollo de los valores y de las potencialidades físicas e intelectuales.

Los instrumentos de trabajo del niño y de la niña se constituye a la vez en sus elementos recreativos, los cuales permiten la eficacia de su proceso formativo: desarrollo de la motricidad, desarrollo de las habilidades mentales, etc.

El entendimiento, la comprensión y la ejecución de trabajos específicos por los niños y las niñas hace que ellos tengan la importancia que les corresponden dentro de la comunidad.

Pareciera entonces que el niño del Pueblo Maya, crece y se desarrolla en un ambiente y condiciones adecuadas para su crecimiento físico, intelectual y espiritual. Pero el proceso y la identificación con el trabajo se transforma al llegar a la escuela o al ponerse en contacto con el medio no maya; el proceso de enseñanza, de estímulo, de motivación, de ayuda y consideración ya no es de la misma forma. Y es entonces cuando se crea la inestabilidad emocional, física e intelectual, que no permite el desarrollo "integral de la personalidad" sino más bien,

debilita la identificación al trabajo y crea un activador que se refuerza en un medio donde inspira la idea del menor esfuerzo y con la mayor ganancia.

Finalmente invitamos a Padres de familia, educadores, psicólogos y autori-

dades a promover el trabajo con métodos adecuados y sistemas educativos acordes al pensamiento y práctica del pueblo Maya para hacer posible la búsqueda y construcción de una nueva sociedad y de hombres nuevos.

Area de Religión

* Coordinador del Area de Educación del Instituto de Estudios Interétnicos de la Universidad de San Carlos de Guatemala.

LA ORGANIZACION RELIGIOSA EN UN PUEBLO DE XOCHIMILCO, MEXICO

Licda. Julia González Deras *

Introducción

Sistemas de cargos, instituciones político/religiosas, cofradías, mayordomías, etc., son algunas de las formas que adquiere la organización religiosa en distintas comunidades, que como tema de interés ha sido intensamente tratado y su atención se ha centrado, especialmente, entre los mayas de los Altos de Guatemala y Chiapas. Las regiones urbanas y mestizas han tenido un tratamiento mucho menor.

Los sectores populares han manifestado de forma especial sus prácticas religiosas; éstas no son iguales a las de la iglesia oficial tal como está definida por las instituciones religiosas, pero tampoco hay que pensar que son totalmente ajenas a la institución. La combinación de ambas, misas, oraciones, etc, por una parte; y danzas, juegos pirotécnicos, bandas, etc. por la otra es esta forma especial llamada **religión popular**, que adquiere distintas formas de organización propia con estructuras bien definidas.

Así al hablar de religión popular hay que hacer referencia a una religión "ofi-

cial" y una "popular". Esto está relacionado con la dicotomía dentro/fuera, sagrado/profano. Lo "oficial" (que es la religión institucional), es sinónimo de "sagrado" y se desarrolla "dentro" de la iglesia, donde se dan pautas estrictas para las celebraciones. El elemento "popular" es sinónimo de "profano" y el espacio donde se realiza es "fuera" de la iglesia.

Este espacio es importante, es donde se da cierta independencia de la mayordomía respecto a la iglesia institucional.

Una de las formas que ha adoptado la religiosidad popular en México, es la llamada mayordomía; ésta tiene elementos del cristianismo en cuanto a la fe, pero las formas en que el grupo expresa esa fe no son exclusivamente las que dicta la iglesia institucional.

Los orígenes de la mayordomía se remontan a la Colonia, manteniendo algunos elementos de origen prehispánico. Por eso algunos autores se refieren a la mayordomía y otras formas de religión popular similares como resultado de un sincretismo religioso, como una

religión con remanentes, nueva o refuncionalizada.

La religiosidad popular de la población ladina (caso de Escuintla, Guatemala), domina menos explícitamente la vida que en la población indígena. Los santos son el eje del catolicismo popular y a través del símbolo de un santo está presente Dios. La intervención divina, en lo que Falla llama los umbrales de la vida (nacimiento y muerte), aparece en la religiosidad popular (Falla, 1984).

La Mayordomía, religiosidad popular.

En varias comunidades se ha dado una separación entre la jerarquía religiosa y la civil, donde ésta última no es parte del sistema, lo que DeWalt llama "sistema debilitado". (DeWalt, 1974).

La organización al interior de la mayordomía, al igual que las distintas formas de sostenimiento económico de las fiestas religiosas (1), varía en cada comunidad según sus propias condiciones, creatividad y grado de vinculación a la región o país. Entre otros, mantienen como elementos comunes: la terminología empleada por los misioneros españoles, que aún persiste: alcaldes, alguaciles, mayordomos, fiscales, etc.; y que al participar en estas instituciones le permite a un individuo obtener prestigio social, a cambio de un trabajo y el desembolso de grandes cantidades de dinero.

Pese a la separación entre jerarquía civil y religiosa la mayordomía tiene implicaciones políticas; un requisito más

para poder participar es tener buenas relaciones con el Estado y la Iglesia.

También es un espacio social; su organización y posibilidades de participación, dictan pautas para la conducta de los individuos, pautas morales, como ser personas "respetables y serias".

En relación a la participación de la mujer, lo femenino y lo sagrado han sido asociados, pero no implica, como anota Falla, que la mujer encabece una organización de este tipo por el espíritu supervalorador de lo masculino que no lo permite. (Falla, 1984).

Entre otros, dos elementos han estado presentes en el tratamiento del tema. Uno de ellos, la reciprocidad y la redistribución, relacionados a la afirmación de que la mayordomía nivela la riqueza, porque hace que los que tienen más dinero lo gasten. Sin embargo, hay que hacer notar que este gasto nunca es tan fuerte como para poner en riesgo la posición económica de quien asume el cargo. Además, hablar de la nivelación de la riqueza lleva a imaginar a la comunidad en forma aislada. Así, Carrasco la considera un aislante para impedir su destrucción. (Carrasco, 1979:336). Esto nos lleva al segundo punto, considerar a la comunidad aislada, congelada, sin historia. Ni las comunidades, ni la mayordomía están aisladas, son parte de un conglomerado social mayor y sólo si se les entiende así se les puede explicar.

Es tan importante para la comunidad la mayordomía, que el carácter de miembro de la comunidad se adquiere por haber nacido en ella, pero se expresa y sobre todo se convalida por el hecho de

participar en el sistema de cargos, lo que significa la adopción de una visión particular del mundo, síntesis de especificidad étnica y de la memoria histórica del pueblo (Medina, 1983). Elemento de identidad y de cohesión.

En cuanto al futuro de estas organizaciones religiosas, no se prevee su desaparición total, sino su transformación que dependerá de distintas circunstancias como: la presencia de iglesias protestantes, la expansión económica, el grado de articulación con la sociedad total, la presencia de sacerdotes católicos en la comunidad y ciertos límites económicos aceptables.

Parte de esta transformación es la desarticulación de la jerarquía religiosa de la civil, el poder político se seculariza y el poder religioso pierde su fuerza.

Santiago Tepalcatlalpan.

Este es uno de los doce pueblos de la Delegación de Xochimilco, al sur del Distrito Federal, México. Xochimilco al norte limita con la Delegación de Ixtapalapa; al sur con la de Milpa Alta; al este con la de Tlahuac y al oeste con la Delegación de Tlalpan.

Santiago Tepalcatlalpan cuenta con una población de 9,308 habitantes; de ellos 4,751 son mujeres (51.05%) y 4,557 son hombres (48.95%). El mayor porcentaje corresponde a la población joven (menos de veinticinco años), 62.14%.

El pueblo está vinculado al gobierno de la Delegación a través de una Coordinadora y su representante.

La Iglesia Católica está presente con un sacerdote que vive en la localidad y atiende la Parroquia.

Existe una diferencia bastante grande entre lo que es el centro del pueblo y los cerros. El centro cuenta con más servicios públicos (alumbrado, alcantarillado y drenajes) y ahí están ubicadas las viviendas con mejores condiciones. En la población de hecho existe una división entre los de "abajo" y los de "arriba", "...nunca se han llevado...nunca se ponen de acuerdo los dos lados... para las fiestas sí cooperan, no por que esté dividido el pueblo no se festeja la fiesta", comentan algunas personas.

Una gran parte de la población se dedica a la agricultura además de otra actividad productiva. Entre los productos que más se siembran están el maíz, calabaza (güicoy) y frijol. Otra rama de ocupación de los santiaguenses es la ganadería, existe ganado bovino, porcino, caprino, lanar, etc.

Sobre el ingreso mensual de la población, el 18% corresponde a los que perciben menos del salario mínimo, un 74% para los que tienen un salario mínimo solamente un 8% para los que tienen el doble o más del salario mínimo (2).

La mayordomía en Santiago Tepalcatlalpan.

Como afirman Falla y Rojas, la mayordomía es un espacio de actividad ritual con símbolos y signos. (Falla, 1984; Rojas, 1980). En el caso de la mayordomía de Santiago Tepalcatlalpan, los símbolos más importantes son el Niño Dios

del pueblo, el patrón Santiago y las Cruces. Existe un nivel profano (lo que se hace fuera de la parroquia), y un nivel sagrado (lo que se hace dentro de la parroquia).

La mayordomía tiene implicaciones políticas y sociales: dicta pautas para la conducta de los individuos y es control ejercido por la iglesia.

En Santiago Tepalcatlalpan el ser mayordomo o no, depende en última instancia del sacerdote según las relaciones establecidas previamente con la iglesia (comunión, confirmación, etc.). Un ejemplo de sus implicaciones políticas, según las buenas relaciones establecidas con el Estado y la Iglesia. Además, implica relaciones de parentesco: el mayordomo recibe ayuda económica y el trabajo de sus parientes más cercanos. También conlleva relaciones comunitarias por el alto porcentaje de participación de la población para sufragar los gastos y con su presencia en los días de las festividades; dando un espacio de contacto y comunicación en la parroquia, el atrio de ésta, calles y casas donde se realizan las distintas fiestas religiosas.

En este pueblo los cargos religiosos no están vinculados a los civiles; estos últimos dependen del poder público y tienen estructuras propias. En sus orígenes (Colonia), estaban entrelazados ambos que servían a los españoles como un medio de control sobre los pueblos indios y para el sostenimiento del clero.

Un individuo suele participar en la organización de las fiestas religiosas (en mayor o menor grado), porque ésto le da

prestigio social. La presión del pueblo para esta participación incluye a todos sus miembros y cada quien lo hace según sus posibilidades económicas. No hay presión, en particular, para tomar el cargo de mayordomo pero si una persona lo ha solicitado y se le ha confirmado, sí se da una presión sobre él. Debe organizar las fiestas lo mejor posible y es comparado (por el pueblo), con otros mayordomos que le han antecedido; del desarrollo de las fiestas religiosas están pendientes todos, opinan sobre su organización y resultados.

La presión sobre el mayordomo toma en cuenta que debe hacer buenas fiestas "según sus posibilidades", porque saben que las limitantes económicas son un hecho.

En Santiago Tepalcatlalpan, la vida religiosa gira alrededor de su parroquia, el párroco y el mayordomo que se turna cada año para organizar casi todas las fiestas del calendario religioso (algunas son organizadas por el sacerdote y el mayordomo sólo lo acompaña).

El mayordomo actúa, en lo religioso, como intermediario entre el pueblo y la iglesia local y también como su representante, tanto al interior como al exterior del pueblo, al salir a "visitar" a santos de otros pueblos y recibir en nombre del pueblo, las "visitas de recompensa". La intermediación del mayordomo la simboliza el Niño Dios del pueblo, que permanece en su casa durante el año que dura en el cargo.

El sacerdote considera a la mayordomía como parte de las actividades de la parroquia y sus funciones son claramen-

te delimitadas por ésta y conocidas por todos los miembros de la comunidad. Inclusive, en el momento de tomar el cargo, el nuevo mayordomo "jura" realizar una serie de actividades y mantener una conducta, especificada en un documento que lee en público en la misa de "presentación del Niño al templo". Este juramento le es dado por escrito por el sacerdote, que es quien permite, por su decisión que el solicitante tome el cargo por un año.

Sin embargo existe un margen aceptado de creatividad para cada mayordomo, lo que posibilita que existan variables en el desarrollo de las distintas fiestas. Este margen de creatividad se limita al "nivel profano", cuyo espacio físico no puede incluir a la parroquia, único donde el sacerdote concibe las danzas, cohetes, comidas, etc.

Quiénes conforman una mayordomía.

La organización religiosa en el pueblo involucra a casi toda la población, motivo de orgullo para las personas que participan, por lo menos con la cuota que se fija para cada fiesta.

En la participación existe una jerarquía de la que depende el mayor o menor prestigio social y los gastos necesarios para cada responsabilidad, en el siguiente orden: el mayordomo; los colectores; las personas del pueblo que dan la cuota establecida para cada fiesta y otro grupo de personas que pagan misas o rosarios, que dan portadas para la parroquia (arreglos de flores para las puertas de acceso

al atrio y parroquia), o que dan comida a los grupos de danzas y bandas (algunos del pueblo, otros llegan de fuera por alguna promesa) y quienes se hacen cargo de vestir y velar una cruz, o dar una posada (3).

El cargo del mayordomo incluye todo un trabajo colectivo, si bien se le identifica sólo como "el mayordomo", el apoyo familiar es importante, sobre todo el de la esposa y la madre; y se le reconoce así en ocasiones por distintos miembros del pueblo y el propio mayordomo, siempre, por el párroco, quien se refiere a la familia como la que va a la parroquia a "prestar sus deseos de tomar ese servicio".

Es tan importante el apoyo de la esposa, que aunque no es un requisito el estar casado para poder optar al cargo, suele ser una regla. El trabajo de la esposa es básico: la preparación de los alimentos y la dirección de otras mujeres. En general, las mujeres de edad más avanzada son las que más vinculadas están a la iglesia; son intermediarias entre el grupo familiar y la iglesia y las principales reproductoras, a este nivel, de la religiosidad popular.

La iglesia impone una serie de requisitos para poder ser mayordomo: presentarse en la parroquia y decir los motivos por los que se solicita el cargo; ser de "buenas costumbres"; ser trabajador; tener "virtudes humanas y cristianas"; ser católico y estar ligado a la iglesia por todos los medios: bautizo, confirmación, comunión y casado por la iglesia si es el caso. Si estos requisitos se cumplen "después se informa uno sobre ellos, si están bien y no hay mayor problema", anota el sacerdote.

Un requisito obvio, y tal vez por ello no mencionado, es que hay que ser del pueblo de Santiago.

La referencia a "ser trabajador" es más explícita en la población que ve en la situación económica familiar una limitante para la participación: "hoy la situación está un poco fuera de nuestros alcances, entonces muchos pierden la esperanza", dice el mayordomo en turno. Uno de los ayudantes anota que "antes sí se apuntaban en un libro para pedir la mayordomía, pero ahora como está la situación no hay... el párroco está yendo a ver familias para ver si se hacen cargo, lo que nunca se había hecho, esto es por la situación (económica)".

Pese a lo manejado por la población y la iglesia, el cargo religioso de mayordomo en la práctica, no está abierto a todos los hombres, poder llegar a él dependerá de: 1) mayores posibilidades económicas, que la mayoría de la población no tiene, para poder solventar todos los gastos que conlleva la mayordomía; 2) de la elección final del párroco; 3) del deseo de tomar el "cargo" para participar en la organización de las fiestas religiosas, sirviendo así al pueblo y a la iglesia, por una "promesa" a un santo; y 4) el deseo de ser una persona pública y demostrar su capacidad organizativa y responsabilidad para el manejo de dinero.

Es importante anotar que, aunque los grandes gastos limitan la participación, los santiaguenses realizan esfuerzos y actividades productivas mayores para reunir las cantidades necesarias.

Además, existe un potencial político

en la mayordomía de Santiago Tepalcatlpan, un potencial no utilizado hasta ahora por la población para su propio beneficio. No se ha aprovechado la experiencia organizativa ni el margen de independencia dado en el espacio de lo "profano" (4).

Las obligaciones del mayordomo son con el pueblo y con la iglesia. Con el pueblo tiene tres grandes obligaciones: organizar todas las fiestas del calendario religioso; hacer la colecta por el pueblo para cubrir parte de los gastos de las fiestas, ayudado por los colectores que él seleccionó (alrededor de veinte); y finalmente, dar de comer a todas las personas que están presentes en las fiestas, quienes lo "acompañan".

Entre sus obligaciones con la iglesia están: acompañar al párroco en todas las celebraciones religiosas; barrer el atrio de la iglesia cada domingo por la madrugada, para este trabajo puede llevar personas que lo ayuden (generalmente los colectores o familiares), pero debe estar él presente; debe poner velas, si llegan a faltar; mantener la iglesia con flores todo el año, con excepción de los días que hay bodas o quince años y ésta queda adornada; debe estar al servicio del sacerdote, como en caso de enfermedad, y además, debe ver qué le falta a la parroquia, ya que cada mayordomo que entrega el cargo deja un trabajo dentro de la iglesia.

Así, la responsabilidad de todas las fiestas recae en una sola mayordomía, que a lo largo de un año son siete. La principal es la del patrón del pueblo, el Señor Santiago, que se celebra el 25 de

julio. Un elemento presente en esta celebración es la concordancia entre periodos de cosecha, que implican abundancia, y la celebración anual del santo patrón (Falla, 1984:98), "San José es el que siembra, y Santiago el que cosecha hasta el 25 de julio (período de abundancia), es cuando ya está crecidity el elote".

Sin embargo, el ciclo anual de fiestas religiosas se inicia el 2 de enero cuando el nuevo mayordomo recibe el cargo durante una misa en la que "jura" cumplir con una serie de obligaciones.

El 19 de marzo es la fiesta de San José, que fue el primer patrón del pueblo. La fiesta de las Cruces por lo general se inicia el 2 de mayo cuando se bajan para ser "veladas" y "vestidas"; sin embargo, esta fecha ha variado constantemente, porque el párroco y el mayordomo buscan que coincida con un fin de semana, para que estén presentes más personas. Esta es una preocupación constante en las distintas fiestas religiosas del pueblo.

El Día de la Virgen de Guadalupe, el 12 de diciembre, es una celebración a nivel nacional, ya que es la patrona de México. La organización de las posadas también es responsabilidad del mayor-domo, donde se suman nueve personas más para ofrecerlas (del 16 al 24 de diciembre).

Por último, el Día de Reyes, 6 de enero, cuyo homenajeado principal es el Niño Dios del pueblo. Su organización es bastante simple, comparada con las anteriores, y su celebración reciente.

La Semana Santa y el Santo Circular (de lunes a jueves de Pascua), son organizadas por el sacerdote. En ambos casos, el párroco sí sale a las calles (en las otras fiestas religiosas consideradas espacio profano) y el mayordomo y su familia ocupan un lugar secundario, limitándose a acompañar al sacerdote.

LOS PROTESTANTES EN GUATEMALA (1898-1944)

Licda. Claudia Dary *

1 LA IDEOLOGÍA DE LOS PROTESTANTES EN GUATEMALA.

1.1. El Juicio Protestante en torno a los católicos y a la religiosidad popular.

A finales del siglo XIX el movimiento evangélico en Guatemala había tenido un desarrollo lento y difícil debido a la oposición que presentaba la iglesia católica romana. Sin embargo, desde principios del siglo XX, la labor evangélica avanza progresivamente.¹

Primero llegan los Presbiterianos (1882), después la Misión Centroamericana, seguida de los Amigos, los Nazarenos y los Metodistas. Estos primeros grupos de evangélicos, a quienes se clasifica como "iglesias históricas" comienzan a repartirse informalmente el territorio guatemalteco desde los comienzos de su establecimiento en el siglo pasado, de tal manera que en 1935, a través del *Sínodo de la Iglesia Evangélica de Guatemala*, se distribuyen los departamentos del país entre las cinco iglesias men-

cionadas de una forma más precisa y clara, como podrá verse mas adelante.

Puede afirmarse que a ninguna de estas cinco iglesias le fue fácil establecerse y evangelizar en Guatemala, un país con una larga trayectoria de dominio católico, en lo que se refiere al campo religioso y además de costumbres y tradiciones bastante conservadoras. Los evangélicos, que en su gran mayoría provenían de los Estados Unidos, eran atacados con piedras y basura por parte de los católicos enardecidos y ofendidos por la realización de cultos que ellos consideraban errados, heréticos y contrarios a sus creencias y convicciones, tanto personales como colectivas.

Por su parte, los evangélicos calificaban a los católicos de "romanistas" y utilizaban sus revistas y medios de comunicación para quejarse y lamentarse por la actitud de estos.

"La costumbre de algunos romanistas de arrojar piedras a los que no son partidarios de ellos es una cosa muy fea en sí y también demuestra que falta el

espíritu de Cristo y que ellos no tienen confianza en sus medios positivos para promover su obra".

"No vivimos en edades oscuras y ninguna causa buena está adelantada con poner apodos a las personas que no están de acuerdo con nosotros, ni con arrojar piedras a las ventanas y contra las capillas o a las casas de los miembros de la iglesia evangélica."

"El ser miembro de la iglesia romana no da el derecho de cometer abusos que no son permisibles ni aún en un salvaje."²

Por otra parte, los católicos evitaban comprar mercancías en establecimientos evangélicos, o bien, si ellos eran los propietarios se negaban a vender a los evangélicos, así como también se rehusaban a alquilarles casas y habitaciones. En 1915, los presbiterianos se quejaban de estas hostiles actitudes.

"Hace poco un clérigo comentó a sus feligreses a no alquilar casas, vender comestibles o cualquier otra cosa a los evangélicos y aún platicar con ellos, so pena de excomunión. Un día una mujer entró en una casa de negocios y hablando al dueño dijo: Me dicen que usted es miembro ahora de la iglesia evangélica. El hombre contestó que era la verdad, explicando a la señora que había recibido muchas bendiciones personalmente tan bien como en su familia y que era muy feliz. La señora se puso muy colérica y dijo: Aunque hemos tratado por años, nunca pondré jamás mi pie en su casa."³

Este tipo de actitudes eran hasta cierto punto normales en una población que por

siglos no había escuchado ni practicado otras ideas en materia religiosa que las de la iglesia católica.

Los protestantes en Guatemala eran portadores de un racionalismo liberal (característico de las iglesias históricas) que demostraban de acuerdo con el contenido de su discurso religioso totalmente anticlerical y con sus posturas desarrollistas (fundación de hospitales, establecimientos educativos, periódicos, revistas, programas radiales). Este mismo esquema de pensamiento les convertía en fuertes críticos de los católicos no sólo de Guatemala, sino en general, de toda la Iglesia Católica Romana conforme convenía a los originales principios protestantes. Eduardo H. Haymaker, uno de los primeros pastores presbiterianos venidos a Guatemala expresa muy bien esta idea:

"El sistema evangélico es el de la libertad; el de Roma, de la tiranía. El evangélico coincide con el progreso, el de Roma con la estancación. El evangélico liberta y desarrolla al hombre en cuerpo, inteligencia y alma, le enaltece los ideales y les llena de luz divina; el de Roma aprieta sus grillos, les hace arrodillar vergonzosamente ante sus semejantes y le mantiene en la ignorancia y la superstición."⁴

Los evangélicos creían que la gente de Guatemala debía salir de las tinieblas y "de la esclavitud de la iglesia romanista."

Los protestantes que evangelizaron en Guatemala a principios del presente siglo eran polémicos; se caracterizaban por ser recios opositores y severos censores de los sacerdotes y su forma de vida. En general, estaban en desacuerdo con la prác-

tica y la teología de la Iglesia Católica Romana.⁵ A los sacerdotes les acusaban de rifar cadenas, rosarios, palomos, agujas y "baratijas de feria" para ganarse la voluntad de la gente y para poder sostenerse económicamente al mismo tiempo.⁶ (El Cristiano).

A menudo los liberales y anticlericales defendían a los evangélicos no debido a mera simpatía con sus doctrinas, sino más bien por el apoyo a la libertad religiosa que ellos creían que debía existir en la sociedad y por su enemistad hacia el dominio clerical, particularmente hacia los jesuitas.⁷

Los protestantes pensaban que entre la mayoría de los guatemaltecos predominaba la idolatría. Las imágenes religiosas eran conceptuadas como fetiches. Por ejemplo, el Cristo Negro de Esquipulas era objeto de duros ataques. Un protestante que residía en Chichicastenango a principios de siglo le denominó "el prietito" y "dios africano", debido al color de la imagen.⁸ Otro pastor presbiteriano diría de la imagen que se trataba de una obra "puramente humana"⁹

Otro aspecto que los evangélicos censuraban era la "mariología" (culto a la virgen María), la cual consideraban exagerada y por ello la denominaban "mariolatría". También estaban en contra de las procesiones. "Los evangélicos alegaban que estos rasgos quitaban la centralidad de Cristo en la fe y el culto cristiano y que no concordaban con el carácter esencialmente espiritual del culto."¹⁰

Los evangélicos se oponían a la confesión y a la misa de la cual decían que no

era cristiana ni apostólica y que solamente servía para que los curas ganaran un salario.¹¹

Los protestantes ocupaban mucho de su tiempo en predicar a favor de la temperancia. Condenaban fervorosamente cualquier tipo de vicio: fumar, beber, jugar. Estaban en contra de las uniones libres, del divorcio. Asimismo, calificaban de mundanas a las sociedades secretas como la masonería.

Según este orden de ideas, el verdadero cristiano estaba obligado a apartarse del mundo. Asistir a fiestas sociales y a las ferias—inclusive las minervalias de principios de siglo—era asunto mundano y por lo tanto prohibido. El cine también era condenado en los cultos. Muchas páginas de los periódicos protestantes se dedicaron a reprobarlo: "yo no vacilo en decir que Hollywood merece una distinción como Gomorra por su corrupción. Es deber de los cristianos no asistir a tales espectáculos e impedir que sus hijos asistan."¹²

En 1915, un periódico protestante encasillaba el teatro, el salón de cine, el de billar, las cantinas, el comercio de tabaco, la mesa de juego y la casa de mala fama como las "puertas abiertas al infierno por Satanás."¹³

Casi todos los primeros y más importantes pastores y obreros protestantes de las cinco iglesias que se establecieron en Guatemala desde finales del siglo pasado y principios del presente editaron periódicos y revistas en las cuales además de las obligadas lecturas bíblicas, lecciones para la escuela dominical y artículos sobre teología; incluían enseñanzas que exhortaban

a los lectores a abandonar el consumo del alcohol, del cigarrillo y a alejarse del ambiente de las fiestas "religiosas".

Así, Pablo Burgess escribía en 1936 que: "En ningún aspecto de la vida se nota más distinción entre el verdadero cristiano y el que no lo es, que en su manera de despedirse de sus muertos. Aquí en Guatemala la costumbre exige que se observe un desvelo (velorio) que, por lo general entre las masas populares y sobre todo entre los naturales, se caracteriza por un esceso de alcoholismo. Cuando por fin llega la hora del servicio funerario, los más de los deudos se ven legañosos y sandios, tambaleando cuando no completamente vencidos por una alcoholización estupefacta."¹⁴

En general, puede afirmarse que este puritanismo fue característico de los primeros grupos y denominaciones que vinieron a Guatemala.

Por su parte, el clero acusaba a los evangélicos de herejía, les condenaba por no creer en la Virgen, por distribuir una Biblia truncada y no autorizada, de predicar la justificación sólo por la fe, de rechazar la autoridad papal y de causar el divisionismo al interior del país y en Centro América.¹⁵

1.2. Extracción socioeconómica de la población evangelizada y ética económica protestante.

Los protestantes evangelizaban dentro de todas las clases y los estratos sociales del país, así como dentro de casi todos los

grupos étnicos; pero fue dentro de los grupos más humildes que tuvieron más éxito y mejor acogida. Esto por varias razones: los evangélicos ofrecían un discurso más sencillo y directo, establecían un contacto más personal entre el evangelizador y el evangelizado sin toda la parafernalia de la iglesia católica. El individuo evangelizado participaba activamente en el culto, dando su testimonio. Además los protestantes regalaban o vendían la Biblia públicamente, la cual tenía una circulación muy reducida hasta la primera década del siglo XX. Por otra parte, la clase burguesa siempre o casi siempre había unido sus intereses a aquellos de la iglesia católica. Wilton M. Nelson explica muy claramente por qué el protestantismo tenía más partidarios entre los pobres:

"Por lo general los que aceptaban la fe evangélica pertenecían a las clases humildes. Había razones para ello.

Puesto que la fe católicorromana, la raza y la cultura hispana estaban tan íntimamente ligadas, personas de las clases altas temían identificarse con los evangélicos por razones sociales. El pobre tenía mucho menos que perder en este sentido. Además, muchos de los pobres habían sido descuidados por la iglesia romana, debido a la escasez de sacerdotes o al desinterés que estos mostraban por aquellos.

La clase pobre, pues, era campo fértil para los misioneros evangélicos. Pero aún así, muchos pobres también temían el estigma que resultaba de relacionarse con los evangélicos."¹⁶

Por otra parte, los evangélicos eran acusados por la iglesia católica, de evan-

gelizar entre los más pobres. Aducían que las enseñanzas que impartían eran falsas y que la mejor prueba de ello era que eran escuchadas por los más pobres de la sociedad, quienes precisamente eran los más ignorantes: los católicos hacían las reflexiones siguientes:

(1) Por qué los pastores o pastoras protestantes no llaman a las puertas de las gentes ilustradas, sino que siembran sus doctrinas disolventes entre la turbamulta analfabeta?... Fíjese el pueblo consciente, fíjese la clase culta, como el protestantismo hace su feria en la ignorancia."

"La sencillez y la ignorancia de la generalidad de los indígenas ha sido el campo de acción de los misioneros."

(2) Misioneros nacionales asalariados. Misioneros americanos asalariados.

(3) "Ellos han puesto la Biblia en manos de los indígenas que no saben leer y aunque supieran, siempre son incapaces de comprender pero ni aún el primer versículo del Génesis."

(4) "Se trata, pues, de menguar la religión católica."¹⁷

A todos estos ataques los evangélicos se defendían con amplias citas extraídas de las Sagradas Escrituras.

Los nazarenos que evangelizaban en Alta y Baja Verapaz también dedican muchas páginas de su periódico *El Cristiano* a defender su labor misionera entre los más pobres tanto kekchíes como ladinos:

"Hay personas que han querido desacreditar la iglesia evangélica de América Central diciendo que solo gente pobre e ignorante asiste a sus reuniones. No se puede admitir este cargo, porque hay entre los evangélicos personas instruidas. Convenimos, sí, en que hasta ahora la mayor parte de los que en estos países han abrazado la fe evangélica son de condiciones humildes mas no podemos convenir en que este hecho sea un descrédito para el evangelio."¹⁸

Por otra parte es interesante notar el hecho de que buena parte de los nuevos evangélicos iban poco a poco saliendo de su pobreza como consecuencia lógica de un cambio total de ideología religiosa que, como rectora de la vida, les había conducido a abandonar cargos de cofradía y gastos en licores, tabaco, además de la pólvora para los cohetes de las fiestas religiosas y otros elementos semejantes.

Pero no todos los conversos lo eran en realidad, algunos aceptaban inicialmente el Evangelio debido al beneficio material que podía brindarles. Dicho interés concluía cuando la ayuda material terminaba.¹⁹

1.3 Concepción protestante acerca de los indígenas.

Los protestantes concebían a los indígenas de Guatemala como personas originalmente buenas, pero que por ignorancia vivían en el pecado, practicaban costumbres que no eran más que un indicador de "moral decadente", eran una "raza caída" que era necesario sal-

var a través de las Sagradas Escrituras, de otro modo solamente seguirían siendo un elemento puramente pintoresco para Guatemala:

"Los indios de nuestra tierra, esa raza caída e ignorante que no ha podido ocupar el nivel que debía corresponderle, son por ahora, al menos, un adorno más en los paisajes de los Altos, porque allá en los caminos donde se encuentran, unos con cargas y otros pastoreando sus ganados, cubiertos con sus vestiduras típicas, contribuyen a formar esa fuerte atracción turística que tiene la tierra altense."²⁰

No existía entre los protestantes un interés por saber de las ancestrales costumbres y tradiciones de los indígenas. Para aquellos, los indígenas vivían en el pecado, eran idólatras, supersticiosos, fanáticos y fetichistas debido a que la religión católica romana les había enseñado a ser así. Además, según Carlos Secord, uno de los más beligerantes y polémicos protestantes que evangelizó en Chichicastenango a principios de siglo, la pobreza de los indios se debía a que éstos siempre habían trabajado para el clero y no para su propio bienestar. Los protestantes consideraban que la sociedad guatemalteca estaba dividida en clases sociales e inculpaban al clero de todo el atraso económico social del país:

"¿Cómo hoy en pleno siglo XX (época de las luces y el progreso) los párrocos de muchos pueblos se encandalizan de ver que los indígenas no quieren seguir ciegamente las ridículas trapacerías de los curas? Les extraña, sin duda, porque los indígenas ya no quieren trabajar para sostener el vetusto sistema de engaño,

comunmente llamado el Romanismo; les extraña, también, porque los indígenas ya no quieren gemir bajo la carga de **Idolatría, el Fanatismo, y la Supertición**, que el clero Romano les había obligado a llevar por tantos siglos; les extraña que se anuncie el Evangelio de Jesucristo en toda su pureza y poder, con claridad y sencillez, sin costo ni precio alguno, tal como ordenó su Divino Fundador Jesucristo"²¹

De ahí que para los protestantes la solución a los problemas sociales y económicos de los indígenas, particularmente del Altiplano, se hallaba en la aceptación del evangelio, en el abandono total de sus "vicios" y el olvido de sus "superticiones". En 1936 Eduardo Haymaker escribió en el periódico *El Mensajero*:

"Tenemos muchas noticias de diferentes partes de la república del gran progreso del evangelio entre los naturales. Los que aceptan el evangelio de corazón, dejan sus vicios porque los encuentran incompatibles con nuestra religión. Estas reformas personales y colectivas, unidas a las nuevas leyes, reforma el pasado económico del indígena, prometiendo muchos y valiosos ciudadanos para el país, en un próximo futuro. En un pueblo de Alta Verapaz, donde muchos indígenas han dejado sus superticiones y vicios y ahora llevan una vida normal y útil a la patria, el cura se lamenta de que; "este pueblo se ha perdido; todos se están volviendo protestantes!" "¡Ojalá, señor cura! Un natural que adora a Dios con inteligencia en espíritu y en verdad, vale por cien quemadores de copal ante un santo de palo; y uno que nunca se embriaga, vale por toda una fiesta de borrachos!"²²

1.4 Relación de los protestantes con el gobierno.

Los protestantes fomentaban entre el pueblo guatemalteco evangelizado el orden, el pacifismo y el conformismo en el campo político, así como la total sujeción a las leyes del gobierno. Eran marcadamente anticomunistas, no apoyaban ningún tipo de levantamiento armado, ni movimientos de reivindicación social además pensaban que no era deber de un religioso ejercer puestos de poder. Por lo general, los evangélicos se definían como personas entregadas completamente al servicio de Cristo y totalmente apolíticas.

En 1919, Santiago Hayter, pastor presbiteriano escribió un artículo que refleja claramente la postura de las iglesias protestantes frente al gobierno y a la política:

"Nosotros los evangélicos no nos mezclamos en la política. Si algún funcionario público nos obliga a hacer cosas contrarias a nuestra conciencia y a la voluntad revelada de Dios en las Escrituras, protestaremos con toda la fuerza de nuestras firmes convicciones. De lo contrario seremos siempre leales a las leyes del país, y así enseñamos y exhortamos continuamente a los miembros de nuestras congregaciones.

Creemos que con esto satisfacemos las peticiones de muchas personas de definir la posición, con referencia a estas cosas, de la Iglesia Evangélica de Guatemala."²³

2 LAS IGLESIAS HISTÓRICAS.

2.1 Iglesia Presbiteriana (Pre-

dicadores más importantes y fundación de iglesias).

La iglesia presbiteriana que había sido la primera en enviar misioneros a Guatemala continúa creciendo con vigor, debido a los esfuerzos del pastor ya mencionado Eduardo Haymaker y su esposa, quienes habían llegado a Guatemala en 1887 para sustituir al Rev. John Clark Hill, pionero del evangelismo en el país.

Las principales tareas de Haymaker fueron las de dirigir el Colegio Americano -el primer colegio evangélico de Guatemala fundado por Hill- y oficiar los servicios o cultos evangélicos.

El espíritu misionero de Haymaker le llevó a visitar todos los departamentos del país, excepto Petén, Izabal y Santa Rosa.²⁴

Después de realizar múltiples tareas en la iglesia Evangélica Central Presbiteriana de la capital, Haymaker fundó otra iglesia en San Agustín Acasaguastlán (El Progreso) y luego se dedicó a incentivar la obra evangélica en Quetzaltenango.

En Quetzaltenango, Haymaker consiguió buenos colaboradores entre ellos el pastor laico Rodolfo Villavicencio, los misioneros Guillermo Gates y su esposa, el reverendo Walter Mcbath, los esposos Sullenberger y los esposos Burgess, quienes cimentaron e hicieron crecer la iglesia Bethel de la cabecera municipal de dicho departamento. Esta iglesia fue la primera congregación presbiteriana que llegó a autosostenerse sin la ayuda acostumbrada de las misiones extranjeras.²⁵

Los esposos Burgess trabajaron entre los quichés del Altiplano, ambos aprendieron el idioma quiché, lo cual facilitó la expansión de la obra evangélica en Quetzaltenango. Los Burgess tradujeron el Nuevo Testamento al quiché, distribuyeron entre los quichés himnarios y tratados evangélicos.

Existía una congregación alemana en la ciudad de Quetzaltenango que Burgess comenzó a dirigir en 1914, substituyéndole después Sullenberger. Burgess estableció una librería evangélica en un área de la iglesia Bethel y editó periódicos y revistas, de los cuales el más importante fue el *Noticiero Evangélico*.²⁶ Con las ganancias de la librería y de la imprenta, Burgess empleó más evangelistas y demostradoras de literatura evangélica.²⁷

En más de una ocasión Burgess fue tildado de subversivo y enviado a prisión.²⁸

Burgess creía que Dios le había enviado a evangelizar entre los indígenas. Convencido de esto, se puso a trabajar con Pedro Poz, un quiché ordenado "anciano" en 1915 y quien había establecido la primera obra evangélica indígena en la región lingüística quiché.

Al mismo tiempo, Burgess buscaba formas de evangelizar de manera más efectiva para contrarrestar la influencia del "ruselista" o testigo de Jehová, el Dr. Tavel. Por ello, Burgess se propuso firmemente evangelizar en el idioma quiché. En enero de 1921 se realizó una "Conferencia Indígena" para misioneros de varias denominaciones. Como resultado de esta

actividad se fundó la "Liga Indígena", de la cual se nombró como director para Guatemala a Pablo Burgess. Una de las principales tareas que se propuso dicha Liga fue la traducción de la Biblia al kaqchiquel con la colaboración de Guillermo Townsend y W. E. Robinson.

Años más tarde, los Burgess establecieron una escuela agrícola y bíblica en Santa María Quetzaltenango en 1943. En 1946, dicha escuela fue trasladada a San Cristóbal Totonicapán en donde se fusionó con el Instituto Bíblico Quiché.²⁹

Los misioneros Horacio y Dorotea Pech trabajaron entre las indígenas mames de San Juan Ostuncalco. En 1922, establecieron el Centro Evangélico Mam, el cual comprendía una clínica, una escuela primaria, una escuela bíblica y otra para la enseñanza de oficios y manualidades.

Como puede verse hasta acá, los presbiterianos habían comenzado su labor evangelizadora en la ciudad capital, en El Progreso y en Quetzaltenango, más tarde en Suchitepéquez y Retalhuleu. La evangelización formal en dichos lugares se reafirmó en 1935 con la realización del Sínodo de la Iglesia Evangélica en Guatemala. En aquel año se dividió el territorio guatemalteco entre las cinco principales iglesias evangélicas que existían en Guatemala.

Los objetivos de dicho Sínodo fueron los de intentar una unión orgánica de las cinco primeras y principales iglesias que trabajaban en Guatemala (presbiteriana, centroamericana, cuáqueros, nazarenos y metodistas); evitar interferencias entre una y otra iglesia, organizar el movimiento evangélico de tal manera

que pudiera llevarse "la Palabra" a todos los rincones del país y contrarrestar así las incursiones de las misiones pentecostales. Como resultado de dicho Sínodo se realizó dicha distribución geográfica. La Misión Presbiteriana se atribuyó los departamentos mencionados y la ciudad capital de la 18 calle hacia el Norte de la ciudad.

A la Misión Centroamericana le correspondió la ciudad capital, de la 18 calle hacia el Sur. Además Sacatepéquez, Chimaltenango, Escuintla, Santa Rosa, Sololá, San Marcos, Huehuetenango y Jutiapa.

Los departamentos de Baja y Alta Verapaz, así como el Petén y la sección norte de Izabal fue asignada para la Misión Nazarena y Chiquimula, Zacapa y la sección sur de Izabal para la Misión Amigos. Quiché y Totonicapán fueron evangelizados por la Misión Metodista Primitiva.³⁰

Los pentecosteses, bautistas y otras iglesias libres no atienden a esta división y se diseminan a lo largo y ancho del país como se verá más adelante.

Medios de consolidación de la iglesia presbiteriana.

Conviene mencionar que en 1943 quedó establecido en la ciudad de Guatemala el Seminario Teológico Presbiteriano, el cual fue dirigido en sus inicios por el Rev. Doyle Brewington. Los Seminarios Teológicos son muy importantes, ya que es desde allí de donde salen los nuevos formadores y predicadores evangélicos.³¹

Proyección de la iglesia presbiteriana hacia la comunidad guatemalteca.

Las autoridades miraban con buenos ojos la labor educativa de los presbiterianos, pues coincidía con las políticas del presidente Manuel Estrada Cabrera, respecto a fomentar la educación en Guatemala. Haymaker decidió transformar el Colegio Americano, el cual dejó de ser una institución para niños adinerados y se convirtió en un establecimiento más popular, en el cual estudiaron niños varones de cualquier posición socioeconómica. Incluso cambió el nombre de colegio Americano por el de La Patria en 1912. Dicho colegio fue administrado por los misioneros Will y Corinna Allison.³²

Eduardo Haymaker también fundó en la capital el Colegio Industrial en 1923, el cual pretendía que los estudiantes aprendieran mecánica, agricultura, además de la instrucción bíblica. En 1938 se fundó también el colegio La Cooperación en El Rancho, El Progreso.³³

También en Quetzaltenango, los presbiterianos fundaron el colegio "La Patria" en 1917, el cual fue dirigido por Eleonor Morrison hasta 1955. Otras instituciones educativas fueron creadas por los misioneros de esta iglesia en otros departamentos.

En 1906, la Dra. María Gregg abrió una clínica en la casa pastoral de la Iglesia Central, la cual se convirtió en el Hospital Americano y el cual tenía anexa la Escuela Bethania de Enfermeras. Dicho Hospital fue fundado formalmente

el 21 de noviembre de 1913, el día del cumpleaños del presidente Estrada Cabrera, por iniciativa de los esposos Allison. Más adelante dicho hospital se convirtió en el Latinoamericano.

El mencionado hospital fue fundado con el apoyo económico del Board de Señoras del Nor-oeste de los Estados Unidos³⁴ y también con el apoyo de las autoridades guatemaltecas:

"Deseamos con sincero reconocimiento hacer pública nuestra gratitud hacia el Supremo Gobierno, tanto por el Acuerdo autorizando la fundación del Sanatorio, como por el valioso apoyo que bondadosamente se ha dignado prestarnos en la consecución de nuestra obra, que esperamos ver muy pronto inaugurada."³⁵

Actualmente las principales formas de proyección hacia las comunidades que tiene la iglesia presbiteriana en Guatemala son: los centros de educación cristiana, ayudas audiovisuales, alfabetización, orientación agrícola, instrucción artesanal, educación para adultos y sociedades de caballeros y femeniles.³⁶

Iglesia Misión Centroamericana.

La iglesia Misión Centroamericana³⁷ comenzó a evangelizar en Guatemala en 1899 a través del misionero Eduardo Bishop, quien comenzó su labor evangelística repartiendo tratados bíblicos, vendiendo Biblias y Nuevos Testamentos, realizando cultos en plazas y mercados, pero al verse agredido por transeúntes que se oponían a su mensaje, optó por llevar a cabo los servicios en lugares cerrados.

Zapata Arceyuz describe el enérgico comienzo de la obra de Bishop de la manera siguiente:

"Uno de esos primeros lugares que Bishop alquiló para reuniones evangelísticas fue un cuarto modesto pero amplio y a la orilla de una transitada calle, en un extremo sur de la ciudad capital, en las 'Cinco Calles', con afluencia de cinco calles medio trazadas, hoy Avenida Bolívar, 20 y 21 calles y 3a. y 4a. avenidas, zona 1. Durante 150 noches consecutivas se predicó el mensaje evangélico, en medio de fuerte oposición, pero con resultados halagadores."³⁸

De tal forma que, por su ubicación dentro de la ciudad capital se llamó a esta iglesia "Cinco Calles", lo cual es sinónimo de "Misión Centroamericana".

A finales de 1899, Bishop había conseguido que 20 personas "aceptaran al Señor". Para 1902, los esposos Bishop ya contaban con la colaboración de otros misioneros norteamericanos para que les ayudasen a evangelizar, entre ellos el reverendo Francisco Toms y su esposa, quienes evangelizaron en varios municipios de Sololá.

Después de la ciudad capital, fue San Marcos el departamento escogido por la Misión Centroamericana para predicar el Evangelio. Las misioneras Fannie Buck y Anna Alloway fueron las primeras en evangelizar en dicho departamento en 1902, luego recibieron la colaboración de los esposos Cassell.

Cuando fue fundada la primera iglesia evangélica de la Misión Centroameri-

cana, Eduardo Bishop dejó constancia de sus objetivos: "llevar el Evangelio a toda criatura en Centro América." Ahora bien, la Sociedad Misionera se había propuesto "preparar, equipar y enviar misioneros, y ser un medio para la evangelización de América Central, y otros países hispano-hablantes."³⁹

Entre 1902 y 1910, Bishop se dedicó a evangelizar en Jutiapa y Jalapa, mientras tanto y para la misma época, Francisco Toms y su esposa evangelizaban en Huehuetenango, pese a la fuerte oposición que se les presentó en este departamento. Otro misionero, el Dr. Becker había comenzado la obra evangélica en San Martín Jilotepeque, Chimaltenango y en 1907 en Panajachel, Sololá.

De tal manera que para 1915, la Misión Centroamericana había fundado iglesias en 9 departamentos de Guatemala: Chimaltenango, Sacatepéquez, Sololá, San Marcos, Huehuetenango, Escuintla, Jalapa, Jutiapa y Guatemala; así como también contaba con 1,500 bautizados, 14 misioneros, 18 pastores y obreros de tiempo completo y 14 residencias misioneras.⁴⁰

División al interior de la Iglesia Centroamericana.

En 1923 ocurre la primera escisión de la Iglesia Cinco Calles o Misión Centroamericana. Por desavenencias de liderazgo y doctrinales un grupo se separó y formó la Misión Evangélica Nacional (MEN) con sede en la ciudad capital. En 1941-42 dicha Misión recibió la influencia de las doctrinas y de las prácti-

cas de los pentecosteses de las Iglesias de Dios, particularmente a través de los misioneros Franklin, Williams, Thomas Paullin y Charles Furman, quienes habían fundado la Iglesia de Dios del Evangelio Completo (pentecostés) en 1936.⁴¹

La Misión Independiente (MEI) fue el segundo grupo que se derivó de la Iglesia de las Cinco Calles y que se fundó en 1928. Sin embargo, al igual que el anterior, este grupo no contaba con un cuerpo de doctrinas y prácticas sólidas; en el campo organizativo también eran débiles. De ahí que algunos miembros de la MEI querían hacer cambios económicos y administrativos al interior de la iglesia. Otros miembros, habían recibido y adoptado un cuerpo de enseñanzas bautistas, de forma tal que hacia los años 40 dicho grupo se subdivide creándose así una congregación bautista que luego fue apoyada económicamente por la Junta Bautista de Misiones Extranjeras.

Es importante apuntar aquí que una de las características del protestantismo en general, pero particularmente en Guatemala, es el divisionismo interno que se da en las iglesias, así como también las diferencias doctrinales entre unas y otras iglesias. Dichas diferencias pueden ser, a veces, insignificantes pero suficientes para dar lugar a la fundación de una nueva iglesia. En otros casos las divisiones sucedían porque la dirección de una iglesia pretendía una completa independencia de las iglesias centrales o de las misiones extranjeras: "Ese espíritu divisionista/independentista es una de las grandes debilidades del protestantismo, máxime en Guatemala..."⁴²

Medios de consolidación de la Iglesia Centroamericana.

Uno de los más eficientes mecanismos para dar instrucción bíblica a los miembros de la iglesia y para ganar nuevos adeptos fue el de dictar conferencias de manera continua, pero principalmente durante épocas importantes del calendario cristiano, tales como la Semana Santa, la Navidad o el Año Nuevo, porque eran fechas en las cuales se podría traer a colación algún pasaje bíblico de mucho peso y porque en esa época la gente tiende a concentrarse en lugares específicos.

A los 30 años de haber llegado a Guatemala el primer misionero de la Iglesia Centroamericana, en 1929, se fundó el Instituto Bíblico Centro Americano (IBCA), institución importante ya que su principal función era y sigue siendo la de formar pastores evangélicos orientados a seguir evangelizando a la población guatemalteca.⁴³

Una de las principales instituciones destinadas a la enseñanza del Evangelio de la Misión Centroamericana fue el Instituto Bíblico Robinson, fundado en Panajachel (Sololá), en 1923. Dicho instituto tenía como objetivos el de ejercitar a los cackchiqueles de dicha población y de las circunvencinas en la doctrina protestante propia de la Misión.

La iglesia Centroamericana comenzó a ganar adeptos indígenas desde principios de siglo. Los misioneros pronto se percataron de que si no aprendían los idiomas indígenas y si no traducían las Santas Escrituras a los mismos jamás harían "obra" entre la mayoría de la po-

blación guatemalteca. El principal impulsador de dichas traducciones fue Cameron Townsend, quien en 1935 fundó los Traductores Wycliff, del cual es filial el Instituto Lingüístico de Verano (ILV), institución norteamericana que ha enviado a diferentes países de Latinoamérica misioneros con algunos conocimientos de Lingüística que les permiten traducir la Biblia a todos los idiomas indígenas; al mismo tiempo que alfabetiza y adoctrina hasta en los pueblos más lejanos, circunstancia que convierte al Instituto en motivo de controversia en la mayoría de países en donde trabaja. Ello porque además de la edición de miles de tratados y libros en idiomas indígenas, el ILV también ha publicado textos para aprender a leer y escribir pero siempre transmitiendo los mensajes bíblicos.

Proyección de la Iglesia Centroamericana hacia la comunidad guatemalteca.

Varias instituciones educativas se fundaron bajo la dirección de las iglesias evangélicas centroamericanas: en 1920 se fundó el colegio "La Aurora" en Huehuetenango; en la capital el colegio Francisco G. Penzzotti (1952), en Chimaltenango el Colegio Evangélico Hispanoamérica. También en Patzicía (Chimaltenango) se estableció el colegio evangélico El Mesías y el colegio evangélico Bethel en Santa Lucía Cotzumalguapa (Escuintla), entre los más importantes de la república.⁴⁴

Así como la Iglesia Presbiteriana, la Centroamericana ha tenido, desde sus comienzos, mucho interés en la obra médica; de ahí que desde la segunda década

del presente siglo se dedicará a fundar centros de asistencia. Probablemente la primera clínica que se estableció fue la de San Antonio Aguas Calientes (Sacatepéquez), la cual data de 1919. Más tarde se abrieron otras en San Sebastián (Huehuetenango), Nahualá y Santiago Atitlán (Sololá).

MISIÓN AMIGOS

Principales predicadores y fundación de iglesias.

La iglesia de los Amigos, comúnmente llamados cuáqueros⁴⁵ se estableció en Guatemala a principios del siglo XX por los misioneros Tomas J. Kelly y Clarck J. Buckley. Este movimiento evangélico pietista comenzó a evangelizar en el oriente del país. Chiquimula fue el punto de partida y particularmente el municipio de Jocotán con una mayoría de población chortí. En estos lugares los misioneros distribuyeron Biblias y Nuevos Testamentos con motivo de la feria titular dedicada a Santiago El Mayor, el 25 de julio de 1902. Al año siguiente, Kelly y Buckley, extendieron sus actividades evangelizadoras a Sanarate, el Jícaro (El Progreso) y Cabañas (Zacapa).

Buckley falleció a causa del paludismo a principios de 1903 y poco después Kelly en 1904, por lo que la misión quedó a cargo de dos mujeres: Alicia Zimmer y Ester Bond, quienes para consolidar su labor establecieron una pequeña escuela llamada "Libano". A pesar de que otras dos misioneras -Smith y Willdman- llegaron para apoyar a las primeras, la evangelización en el oriente del país fue difi-

cil; luego de cuatro años de actividades había sólo ocho creyentes en Chiquimula y tres en Zacapa en 1906.⁴⁶

A este respecto, Charles Wisdom, antropólogo norteamericano que vivió entre los chortis de Jocotán y Olopa (Chiquimula) entre 1931 y 1933 escribió:

"La Sociedad de Amigos de California ha dirigido su misión y escuela en Chiquimula desde 1906 aproximadamente, y ha establecido misiones más o menos permanentes en otros pueblos del departamento. Hasta 1933 no habían logrado convertir a ningún indígena, por lo cual decidieron de allí en adelante concentrar sus esfuerzos en los ladinos. Entre estos han tenido alguna aceptación."⁴⁷

En 1907 llega otro misionero, Truman J. White y se publica en inglés el periódico *The Harvester*, el cual era enviado a los "Amigos" en los Estados Unidos. Conjuntamente con la Misión de los Nazarenos los cuáqueros publican en 1908 la revista *La Juventud* con el fin de difundir sus ideas entre los adolescentes, principalmente. De esta forma, en 1909, la misión había logrado reunir 55 conversos -según investigaciones de V. Zapata. Más tarde, en 1912 fundan en Chiquimula un salón de conferencias denominado Bethania. Para 1918 la Misión Amigos contaba con 966 creyentes distribuidos por Zacapa y Chiquimula, de acuerdo con el estudio en cuestión.⁴⁸

Medios de consolidación de la Misión Amigos.

En 1921, los "Amigos" fundan el

colegio bíblico Berea en la ciudad de Chiquimula. Dicho colegio era un centro de adiestramiento bíblico para pastores, obreros y misioneros. El centro educativo estaba destinado básicamente para formar obreros nacionales y fue el primero en su género en América Central.⁴⁹

IGLESIA DEL NAZARENO

Principales predicadores y fundación de iglesias.

La iglesia del Nazareno⁵⁰ fue la cuarta denominación evangélica que se estableció en Guatemala. En 1904, los esposos John y Mary Butler, quienes provenían de una misión pentecostal de Nashville, Tennessee (Estados Unidos) comenzaron a trabajar en Cobán, Alta Verapaz. Un año más tarde dicha labor fue reforzada por los esposos Anderson, quienes procedían de Livingston (Izabal), en donde habían formado una pequeña congregación de habla inglesa.⁵¹

Muy pronto los Butler y los Anderson comenzaron a realizar visitas domiciliarias, a repartir Biblias y Nuevos Testamentos y a celebrar cultos evangélicos no sólo en Cobán (Alta Verapaz) sino en los municipios vecinos.⁵²

En 1915 la tarea de esta misión tomada por la iglesia del Nazareno. Los Butler pasaron a formar parte de la Iglesia Centroamericana. De ahí que se considere a los Anderson como los primeros misioneros de la iglesia del Nazareno en Guatemala. Ricardo Anderson trabajó 41 años en las Verapaces evangelizando al pueblo kekchí.⁵³

Ahora bien, la primera iglesia Nazarena data de 1919 y fue erigida en Cobán bajo la dirección de John Franklin, otro entusiasta misionero.

En Livingston (Izabal) la primera iglesia del Nazareno fue fundada por un activo misionero, Roberto Ingram.

En 1933 se organiza formalmente la iglesia nazarena de La Tinta, en donde los Anderson con el apoyo del vecino Lisandro García habían estado evangelizando desde 1925.⁵⁴

Los nazarenos comienzan a extenderse hacia El Petén en 1917 y en 1932, fundan la primera iglesia en la cabecera departamental, Flores.⁵⁵

Para 1935, los nazarenos habían fundado 21 iglesias, tenían 70 centros de predicación y contaban con 3,250 miembros.⁵⁶

Consolidación de la iglesia evangélica nazarena.

En 1923 se organizó el Instituto Bíblico Nazareno, destinado a formar pastores y obreros evangélicos nacionales que impulsaran el evangelismo en las Verapaces. El Instituto se fundó en Cobán y hasta allí llegaban los interesados para formarse en los estudios de la Biblia.⁵⁷

Proyección de la iglesia del Nazareno hacia la comunidad guatemalteca.

En el norte del país, en Cobán (Alta Verapaz), los nazarenos fundaron la "Escuela Evangélica" en 1912 dirigida en sus

comienzos por Fay Watson. Años más tarde cambió su nombre por el de "Colegio Nazareno de Señoritas". En 1921 se fundó el Colegio Nazareno para Varones dirigido al principio por Sara Cox. Todas estas instituciones educativas se establecieron en la ciudad de Cobán.

Años más tarde los nazarenos abrieron colegios en Poptún (Petén), Tactic y San Miguel Chicaj (Baja Verapaz).

En 1927 los nazarenos abrieron una "Casa de Salud" en la ciudad de Cobán. Al mismo tiempo diseñaron cursos para enseñar a la población cobanera nociones de primeros auxilios.⁵⁸

MISIÓN METODISTA PRIMITIVA

Principales predicadores y fundación de iglesias.

La Misión Metodista en Guatemala comenzó a evangelizar en Guatemala por medio de los misioneros norteamericanos Charles Furman y Thomas Paulin, quienes comenzaron a evangelizar según principios pentecosteses⁵⁹ en el Quiché y en Totonicapán desde 1916. Sin embargo su labor no principió como parte de la Misión Metodista Primitiva, sino como expansión de la Sociedad Misionera Evangélica Libre y Unida. Dichos misioneros continuaron trabajando en los mismos lugares, pero desde 1921, bajo el amparo y el respaldo de la Misión Metodista Primitiva -de doctrina wesleyana. Los esposos Hines, Amos Bradley y Guillermo Oughton habían trabajado también en la región de San Cristóbal y Totonicapán.

En 1926, los metodistas comienzan a evangelizar en Chichicastenango, en donde la labor evangélica ya había sido iniciada por parte del ya mencionado Carlos Secord desde 1909.⁶⁰

Consolidación de la Iglesia Metodista Primitiva.

Con el objeto de formar predicadores, principalmente quichés, los misioneros metodistas primitivos norteamericanos tradujeron varios evangelios al quiché para que pudieran ser leídos y entendidos por indígenas monolingües. También comenzaron a enviar jóvenes al Instituto Bíblico Quiché, fundado en 1914 por iniciativa de los esposos Burgess (presbiterianos).⁶¹

División al interior de la Misión Metodista Primitiva.

En 1934, Charles Furman fue invitado a un ciclo de conferencias y servicios evangélicos organizados por la Iglesia de Dios (pentecostales) de Cleveland, Tennessee, Estados Unidos. Furman regresa a Guatemala con ideas nuevas, se había convertido en miembro de la mencionada Iglesia de Dios y logró que catorce iglesias metodistas se trasladaran a las iglesias de Dios, con lo cual debilitó notoriamente la Misión Metodista Primitiva.⁶²

Proyección de la Iglesia Metodista Primitiva hacia la comunidad guatemalteca.

Los misioneros metodistas primitivos norteamericanos que se establecie-

ron en la región guatemalteca con mayor densidad de población de habla quiché (El Quiché y Totonicapán), se preocuparon de alfabetizar a la gente con el fin de que pudiera leer la Biblia y además sus tratados y folletos, pero no fundan instituciones educativas ni médicas antes de 1944 sino hasta mucho después.

Las Asambleas Evangélicas.

Las Asambleas o Salas Evangélicas fueron otro movimiento protestante de peso en Guatemala. Dichas asambleas constituídas por una fraternidad de iglesias autónomas. Estas congregaciones formadas por "hermanos libres" (playmouth brethen), rechazan el nombre de "iglesia" y adoptan el de "sala" o "asamblea".

Esta secta religiosa tuvo su origen en Guatemala entre 1924 y 1930, cuando Carlos Kramer decidió separarse de la iglesia presbiteriana de Quetzaltenango de la cual era miembro, y luego de tener serios problemas debidos a diferencias doctrinales con Paul Burgess, fundó la primera sala en aquella misma ciudad.

Kramer creía que existían notables diferencias entre las prácticas neotestamentarias y las prácticas de la iglesia presbiteriana, por lo que recién inaugurada la primera Sala Evangélica de Quetzaltenango, sus discursos se limitaron a ser meras críticas a los presbiterianos.⁶³

En 1931 Kramer compra una imprenta y edita la revista titulada **Contendor por la fe**, la cual se distribuía en Guatemala y, según Zapata, en 21 países de habla española.⁶⁴

A mediados de los años 30, Carlos Kramer, fundador de las primeras Asambleas de Dios en Quetzaltenango, protestaba contra el movimiento de lenguas característico del culto pentecostés que comenzaba a introducirse en el país. Kramer clasificaba a dicho movimiento como una "manifestación falsa" y a los pastores pentecostales les llamaba "falsos apóstoles" y "obreros fraudulentos" por varias razones, según él, entre ellas: permitir a las mujeres dirigir los cultos y por dar más importancia a la experiencia que a la doctrina; además por anteponer el Espíritu Santo a la figura de Cristo, así como por no entender la verdad dispensacional.⁶⁵

Al mismo tiempo, Kramer se convierte en el principal atacante de la doctrina y de la práctica presbiteriana. Acusaba a los pastores presbiterianos de "acumular riquezas en propiedades a costillas de los pobres", de enseñar por dinero, "están haciendo mercadería de los creyentes", escribía en 1936.⁶⁶

El fundador de las Asambleas de Dios en Guatemala también criticaba a los pastores presbiterianos por "enseñarse", ya que según él, se hacían llamar a sí mismos "reverendo" o "pastor".

Efectivamente, a principios de 1930, Pablo Burgess, pastor de la Iglesia Bethel de Quetzaltenango, comentaba a su esposa que tenía un "aguijón en la carne": Carlos Kramer:

"Kramer era un joven quetzalteco, alto y delgado, que se había convertido en la Iglesia Bethel a los dieciocho años. Después de recorrer Centroamérica como

vendedor de Biblias, había viajado a los Estados Unidos, y allí se había casado. Cuando regresó a Quetzaltenango, tenía nuevas ideas doctrinales, contrarias a la teología presbiteriana.

Desde entonces para adelante, Carlos la tomó contra Pablo y el presbiterio. Escribió tratados acusando a Pablo de ser un 'asalariado', porque recibía un sueldo y tenía un automóvil.

Cuando visitaba las iglesias fundadas por Pablo trataba de producir una división. Si las mujeres tenían el pelo corto, Kramer vociferaba: -Las mujeres no se deben cortar el pelo, ni tampoco deben hablar en la iglesia!-. Si visitaba una congregación campesina, en donde las mujeres llevaban largas trenzas, Carlos buscaba otros puntos de controversia. -La Cena del Señor debe ser servida en una sola Copa -argumentaba- y no en copitas individuales. Así procuraba dividir el grupo."⁶⁷

Por otro lado, las asambleas de Dios no sólo tenían diferencias con los presbiterianos, sino contra las otras denominaciones establecidas en el país:

"No os llaméis Presbiterianos, Centroeuropeos, Independientes, Bautistas, Metodistas Primitivos, Católicos Romanos, Mormonistas, Testigos de Jehová, etc., pues son nombres inspirados por la carne..."⁶⁸

Asimismo los miembros de las asambleas de Dios emprendieron una lucha severa contra los adventistas del Séptimo Día⁶⁹ y contra los pentecosteses a quienes llamaron herejes. En el diario **Contendor por la fe** -vocero oficial de las Asambleas de Dios- calificaban a los pentecosteses de "desequilibrados espirituales que habían sido engañados por Satanás."⁷⁰

Como puede verse, muy pequeñas diferencias doctrinales y teológicas eran las que dividían las iglesias evangélicas dando lugar a otras nuevas. Con frecuencia se trataba de insignificantes sesgos en la interpretación de la Biblia. Algunas congregaciones eran más puristas y otras propugnaban una interpretación más libre.

NOTAS

- 1 Wilton M. Nelson. **El protestantismo en Centro América**. San José, Costa Rica: Editorial Caribe, 1982:61.
- 2 **El Mensajero**. Vol. VII, No.5. Guatemala; septiembre, 1913:1.
- 3 **El Mensajero**. Vol. IX, No.1. Guatemala, mayo de 1915:12-13.
- 4 **El Mensajero**. Vol. VII, No.5. Guatemala, septiembre de 1913:14.
- 5 "Conferencia Evangélica". En: **El Cristiano**. Año 7, No.10. Cobán, julio de 1911:4.
- 6 **El Cristiano**. Año 7, No.7. Cobán, 11 de abril de 1911:4.
- 7 (Nelson, 1982:78).
- 8 **El Protestante**. Año I. No.3. Chichicastenango, marzo de 1911.
- 9 **El Mensajero**. Vol. XXX. No.2. Guatemala, febrero de 1936:2.
- 10 (Nelson: 79).
- 11 **El Cristiano**. Año 7, No.9. Cobán, junio de 1911:1.
- 12 **El Cristiano**. Año 32, No.55. Cobán, agosto de 1936.
- 13 **El Mensajero**. Vol. IX. No.1. Guatemala, mayo de 1915:5.
- 14 "Los Funerales". En: **El Mensajero**. Vol. XXX, No.2. Guatemala, febrero de 1936:3-4.
- 15 Nelson: 82-83
- 16 Nelson: 77.
- 17 "El Cazador en su Propia Trampa". En: **El Mensajero**. Vol. XXX, No.12. Guatemala, diciembre de 1936:1.
- 18 "El Evangelio y Los Pobres". En: **El Cristiano**. Año 3, No.12. Cobán, septiembre de 1907:3.
- 19 Nelson: 78.
- 20 Alfredo Cardona. "Guía por Occidente". En: **El Mensajero**. Vol. XXXI, No.10. Guatemala, octubre de 1937:3.

- 21 "La voz de un indígena protestante". En: *El Protestante*. Año 1, No.1. Chichicastenango, 19.
- 22 Haymaker. "Nueva capilla". En: *El Mensajero*. Vol. XXX, No.7. Guatemala, julio de 1936, 5-6.
- 23 Santiago Hayter. *El Mensajero*. Vol. XII, No.II. Guatemala: junio de 1919: 162-163.
- 24 Virgilio Zapata Arceyuz. *Historia de La Iglesia Evangélica en Guatemala*. Guatemala: Serviprensas Centroamericana y Litografía CAISA, 1982: 51 cf. Burguess. *Historia de la Iglesia Presbiteriana*.
- 25 Zapata 1982: 51.
- 26 Ana María Sywulka de Dahlquist. *Fiel al Llamamiento Divino*. Quito, Ecuador: La Biblia dice, 1985:58.
- 27 Sywulka 1985: 61
- 28 Sywulka 1985: 64
- 29 Sywulka 1985: 69
- 30 Sywulka 1985: 74
- 31 Sywulka 1985: 93
- 32 Zapata 1982: 48
- 33 Zapata 1982: 52
- 34 *El Mensajero*. Vol. VII. No.12. Guatemala, abril de 1914: 4.
- 35 *El Mensajero*. Vol. V, No.12. Guatemala, abril de 1912: 1.
- 36 Zapata 1982: 55.
- 37 La doctrina de la iglesia Centro Americana es calvinista, en particular sigue la línea "dispensacionalista", la cual había sido elegida como rectora de la doctrina de dicha iglesia por su fundador, Cyrus C.Scofield. Según este sistema teológico existe "cierta amplitud en cuanto a prácticas y ordenanzas. En lo que se refiere al bautismo, este puede realizarse por 'inmersión' o por 'aspersión' (Zapata: 120).
- 38 Zapata 1982: 61
- 39 Zapata 1982: 70
- 40 Zapata 1982: 64
- 41 Zapata 1982: 116 y 123
- 42 Zapata 1982: 73
- 43 Zapata 1982: 65
- 44 Zapata 1982: 68
- 45 Los Amigos o "cuáqueros" protestaban contra el ceremonialismo de la iglesia anglicana, abogaban por una vida más sencilla y en donde predominara la paz, la justicia, el amor y la sencillez. Protestaban en contra del baile, la música no-sacra, el cine y el teatro. Por supuesto, no toleraban ninguna clase de vicios. Además rehusaban hacer distinciones según la clase social, la raza o los títulos académicos; por lo que llamaban a las personas solamente como "amigos", además, los "Amigos" no administraban ni el bautismo, ni la Santa Cena, porque pensaban que dichos ritos debían entenderse espiritual y no literalmente. Zapata (1982:78-79), Nelson (1982:63).
- 46 Zapata 1982:80.
- 47 Charles Wisdom. *Los chortís de Guatemala*. Guatemala: Editorial del Ministerio de Educación Pública "José de Pineda Ibarra", 1961. (Seminarario de Integración Social Guatemalteca, No. 10): 421-422.
- 48 Zapata 1982: 81
- 49 Nelson 1982: 63

- 50 La iglesia del Nazareno que data de 1895 y cuya sede está en Los Angeles, California, tiene su origen en la unión de varias iglesias evangélicas norteamericanas que ponían el énfasis en la doctrina de la sanidad, entre ellas: un grupo de presbiterianos, de bautistas, de la Iglesia de Dios, de la Iglesia de Sanidad y de la Misión Pentecostal, de la Metodista Episcopal y otras de tradición metodista wesleyana, que abogan por la completa santificación. Por eso se clasifica a esta denominación como "Iglesia Pentecostal de Santificación" o sólomente "Iglesia de Santificación". Esto quiere decir que hay una segunda bendición después de la santificación, pero no se contempla una tercera bendición como lo sería la glosolalia, característica de los movimientos puramente pentecostales.
- 51 Nelson 1982: 62 y Zapata 1982: 89
- 52 Zapata 1982: 90
- 53 Nelson 1982: 62 y Zapata 1982: 90
- 54 Zapata 1982: 90
- 55 Zapata 1982: 93
- 56 Nelson 1982: 63
- 57 Zapata 1982: 93
- 58 Zapata 1982: 93
- 59 Zapata 1982:101
- 60 El Protestante. Año I, No.1. Chichicastenango, agosto de 1910.
- 61 Zapata 1982:103
- 62 Zapata 1982:103
- 63 Zapata 1982:117
- 64 Zapata 1982:118
- 65 "Algunas observaciones sobre el movimiento de lenguas" En: **Contendor por la fe**. Año 6, No.6. Quetzaltenango, abril de 1936: 2.
- 66 Carlos Kramer. "Contestación al que se llama Pastor Presbiteriano". En: **Contendor por la fe**. Año 6, No.68. Quetzaltenango, diciembre de 1936:2.
- 67 Sywulka 1985: 119.
- 68 "Exhortaciones a los misioneros y obreros asalariados de las sectas." En: **Contendor por la fe**. Año 7, Nos.77, 78 y 79. Quetzaltenango, octubre, noviembre y diciembre de 1955:9.
- 69 Los Adventistas del Séptimo Día son aquellos seguidores de Guillermo Miller, un campesino sin mayor preparación que decidió interpretar las Profecías. Miller concluyó y anunció que el Señor vendría el 22 de octubre de 1844. Después de esa fecha y habiéndose visto que esto no había ocurrido, se dieron muchas divisiones. La Señora White apoyó las postulados de Miller y fue seguida por muchas personas. La palabra "adventista" proviene precisamente del "advenimiento". cfr. El Mensajero. Vol. XIII. No.4. Guatemala: 15 de octubre de 1919.
- 70 "Alerta contra los Errores de la Secta Pentecostés". En: **Contendor por la fe**. Año 10, Nos.12 y 13. Quetzaltenango, agosto y septiembre de 1940: 8.

* Antropóloga de la Universidad de San Carlos de Guatemala. (Colaboración especial).

Bibliografía

Arriola, Jorge Luis

- 1961 **Gálvez en la encrucijada. Ensayo crítico en torno al humanismo político de un gobernante.** México, B. Costa-Amic, Editor.

Burguess, Paul

- 1972 **Justo Rufino Barrios.** Guatemala, Editorial Universitaria. (Colección Rueda del Tiempo).
- 1957 **Historia de la Obra Evangélica Presbiteriana en Guatemala.** Quetzaltenango.
- 1988 **Guatemala. La Cruz Fragmentada.** San José, Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI). (Colección Sociología de la Religión).

De León, Ricardo G.

- 1960 **Como era Guatemala hace 133 años.** Traducción del inglés de la obra "Guatemala o las provincias unidas de Centro América durante 1827 a 1828" por Henry

Dunn. Guatemala, Tipografía Nacional.

De Santa Ana, Julio

- 1977 **El desafío de los pobres a la iglesia.** San José, Costa Rica, Editorial Universitaria Centroamericana. (Colección del Departamento Ecuménico de Investigaciones -DEI).

Díaz, Víctor Miguel

- 1935 **Barrios ante la posteridad.** Guatemala, "Folletín del Diario de Centro América".
- 1973 **Legislación económica de Guatemala durante la Reforma Liberal.** (Catálogo). Guatemala, Editorial Universitaria de Guatemala. (Ediciones Reforma Liberal, Vol. No.3).

Escobar, David

- 1984 **Federico Crowe. Expedientes Oficiales de su Residencia en y expulsión del Territorio en Guatemala.** Library of Congress Catalog. Card Number: 84-90.

Nelson, Wilton M.

1982 El protestantismo en Centro América. San José, Costa Rica, Editorial Caribe.

1984 Los Testigos de Jehová. Quiénes son y lo que creen. 6a. Ed. El Paso, Tx., Casa Bautista de Publicaciones.

Stockwell, B. Foster

1957 Que es el protestantismo. 2a. Ed. Buenos Aires, Columba. (Colección Esquemas).

Sywulka de Dahlquist, Ana María

1985 Fiel al Llamamiento Divino. Quito, Ecuador, La Biblia Dice...

Wisdom, Charles

1961 Los chortís de Guatemala. Guatemala: Editorial del Ministerio de Educación Pública "José de Pineda Ibarra". (Seminario de Integración Social Guatemalteca, No.10).

* Antropóloga (colaboración especial).

REALIDAD Y NORMATIVIDAD

Lic. Rolando López Godínez *

El siglo XX nace para Guatemala con una dictadura, la de Manuel Estrada Cabrera, surgida en 1898 y derrumbada en 1920. El movimiento ideológico unionista que lo reemplaza genera condiciones políticas menos adversas para el país.

Sin embargo, en 1931 se entroniza otra dictadura más, con duración de 14 años hasta el acontecimiento revolucionario de finales de 1944 que permite una dinámica socio-política diferente durante diez años, en los que la población se organiza libremente y se crean instituciones que hasta la fecha evidencian sus beneficios: seguridad social, legislación laboral, sindicalización, distribución equitativa de la tierra y nacionalización de los recursos infraestructurales del país.

En 1954 se establecen nuevas condiciones socioeconómicas y sociopolíticas para Guatemala, la historia del país tiene nuevos actores: la hegemonía de los sectores que manejan la seguridad estatal y el sector privado que maneja la economía es preponderante en los acontecimientos nacionales hasta 1985; de ese año a 1993 han habido elementos que conforman una nue-

va dimensión en la azarosa vida política del país, matizada por la teoría de los derechos humanos, la insurgencia frente al Estado y el deseo de vivir en un orden constitucional. La realidad guatemalteca nos muestra la circunstancia real de que en el presente siglo Guatemala ha tenido no menos de diez cuerpos normativos que regulan al estado (entre Constituciones y estatutos fundamentales).

Ante tal realidad nacional es oportuno interrogarnos a nosotros mismos: ¿Nuestra sociedad ha tenido históricamente una normatividad? ¿Esa normatividad llamada también legislación, ha tenido vigencia continua o ha sido quebrada por acontecimientos políticos? ¿La normatividad vigente en Guatemala ha tenido POSITIVIDAD? ¿La normatividad guatemalteca ha sido producto de sus condiciones reales? ¿Es normatividad propia o importada de otras latitudes y realidades? ¿La normatividad ha impulsado nuestro desarrollo o lo ha detenido? ¿La normatividad responde a nuestra realidad o ha sido superpuesta a las condiciones objetivas de nuestro país. En fin: La normatividad vigente

hoy en Guatemala ¿responde y es coherente a nuestra cruda realidad?

Consecuentemente a lo planteado anteriormente es necesario que se haga una reflexión sobre el conjunto normativo que maneja y establece límites a la conducta humana.

En ese sentido y por la naturaleza del presente artículo sólo es posible referirnos a la normatividad de una parte de una porción de la sociedad guatemalteca. De esa cuenta el término **NORMATIVIDAD** es entendido como el conjunto de normas que guían o regulan la conducta humana. En tal situación, existirían:

- a) La normatividad **ETICA**
- b) La normatividad **MORAL**
- c) La normatividad **RELIGIOSA**
- d) La normatividad **LABORAL**
- e) La normatividad **CULTURAL**
- f) La normatividad **JURIDICA**

Es esta última la que nos interesa, relacionada con el Derecho natural que todo ser humano tiene consigo al nacer en una comunidad o grupo social; y por ese sólo hecho, histórica y racionalmente, traen derechos inherentes, principiando por el derecho de nacer y el derecho de vivir, tener padres que lo alimenten, lo eduquen y le provean lo necesario, el derecho de tener un nombre, el derecho a la educación, a la propiedad y al trabajo.

Es muy profundo el conocimiento que se ha elaborado respecto a los conceptos: **ESTADO, DERECHO, SOCIEDAD, COLECTIVIDAD e INDIVIDUO** pero en su manejo y tejido está la esencia de esta relación: **INDIVIDUO, NOR-**

MATIVIDAD Y ESTADO que provoca el influir de prácticas o normas que regulan la conducta humana.

Es evidente recordar, aparte del origen del Estado (que no viene el caso) la conformación de distintas formas de familias y comunidades y las distintas clases de sociedades que hay sobre la faz de la tierra. Pero de hecho es innegable que cada sociedad tiene sus propias características y a su vez cada estado asume diversidad de actividades respecto a los individuos que tienen en su territorio y bajo su dominio.

Refiriéndonos a nuestro país es evidente en la literatura sobre sociedad maya que ésta tenía formas de organización social *suigeneris*, especiales, propias: los consejos, los mercados, las plazas y los lugares de concentración humana en los que se comerciaba, se decidía o se planificaba, denotaba una comunicación incesante que a su vez era la fuente de expresión, de su creatividad, es este aspecto donde debemos encontrar una característica de la normatividad pre-hispánica: **LA ORALIDAD**

Todo lo anteriormente relacionado tiene íntima conexión con una de las temáticas que es el Derecho Consuetudinario o Costumbre Jurídica. Es procedente por lo tanto analizar qué es la Costumbre en las relaciones jurídicas sociales de un país como el nuestro.

La costumbre jurídica.

Una cuestión conceptual surge inmediatamente cuando se aborda la temática del **DERECHO CONSUE- TUDI-**

NARIO: la tradición jurídica europea basada en la concepción del Derecho Romano, especialmente, denomina al sistema jurídico basada en la práctica habitual de las normas jurídicas orales en la sociedad o comunidad, como **DERECHO CONSUETUDINARIO** en *oposición al derecho escrito, formal, estatal, oficial*. El Derecho Romano contempló siempre en sus instituciones a lo "*consuetudo*", vocablo que puede traducirse como **costumbre, uso modo de vivir, relación, comercio, trato, amistad**. Se entiende, entonces que las prácticas prolongadas, constantes y con muy pocos cambios fundamentales de determinados grupos humanos, a lo largo del tiempo, forman lo que se llama **COSTUMBRE...**" (Roberto Sosa Silva, **MANUAL DE FILOSOFIA DEL DERECHO**, 1965).

El Derecho Consuetudinario romano incluyó dentro del sistema jurídico europeo, por el desarrollo de tal sistema quedó como un apéndice, debido en gran medida a la adopción del pensamiento positivista que exigía que la norma jurídica fuera escrita, codificada e interpretada según su génesis u origen, para formar posteriormente un conjunto de aplicaciones que daban en la realidad jurídica, para conformar el registro denominado técnicamente: **jurisprudencia**.

En la actualidad los teóricos positivistas del derecho para cuestionar profundamente lo consuetudinario en el Derecho argumentan que en defensa del **derecho positivo, formal y estatal**, es impropio que se utilice el término **derecho** a una práctica de la norma oral en casos concretos y, por lo tanto, por no tener doctrina o teoría, ni teóricos cientí-

ficos suficientes, no debe apropiarse del término **derecho** que es complejo y de uso exclusivo del derecho formal.

De manera que se ha insistido en diferenciar los términos **derecho** y **costumbre**, como dos instituciones distintas en cuanto a sus objetivos en la normatividad y su uso; de allí surge un enfoque dicotómico que es planteado por Edgar Bodenheimer, así: Profundizando aún más históricamente sobre la **costumbre** en el Derecho es necesario mencionar que se repite por necesidad o tradición y en tal sentido se convierte en dirección común de conducta; de la misma manera la costumbre se toma como un uso que existe en el grupo social y expresa el sentir jurídico de la colectividad.

La costumbre desde las instituciones romanas hasta el presente, al menos, ha sido tomada como **fuentes del derecho**, y como remarcamos en expresiones anteriores, es vista con recelo y desconfianza por los positivistas porque "sus normas no están escritas o representadas simbólicamente" que las hagan visibles los hombres.

Sin embargo, en los orígenes del Derecho, que fue esencialmente oral la primera manifestación del mismo no fue como fuente sino como el sentir de la colectividad, que es exactamente, ese sentir repartido denominado **costumbre**. Fue la costumbre la práctica jurídica diaria, y su vigencia como tal fue superada hasta que surgió la norma grabada o escrita; la costumbre fue un estado de necesidad del grupo social, y justo es decirlo, el origen del **derecho escrito** no es más que la fase evolucionada de la **costumbre**

escrita. Los usos y costumbres que se practican se compilan, después de un largo proceso de transmisión oral, de allí surgen copiosas legislaciones que forman un sistema cada vez más complejo por la minuciosidad con que se quiere regular las más ínfimas relaciones personales y sociales o los fenómenos que involucran al hombre y los objetos. Constancia del proceso oral a su configuración escrita -de la costumbre- en Roma lo constituye la **ley de las doce tablas**, que primero fue un conjunto de usos y prácticas y luego se plasmó en la disposición escrita. El hecho de formarse en el Derecho sobre la base de la práctica de usos, o sea de modo consuetudinario, es síntoma de las primeras fases del desarrollo humano y de los tiempos antiguos. Los grupos sociales de la antigüedad y muchos de los actuales, debido a su tradicionalismo, se caracterizan siempre por manifestar sentimientos que exteriorizan en prácticas diarias; uno de esos sentimientos, quizá el más sublime del género humano, es el sentimiento de justicia, la búsqueda de justicia, lo que las religiones fundamentales actuales llaman con propiedad "**sol de justicia en el género humano para su igualdad eterna**", que se impone en una dinámica lenta pero segura.

El Derecho Consuetudinario o Costumbre Jurídica nace históricamente en el año del pueblo, en la cultura jurídica germana tenían papel protagónico en la práctica de la justicia los "**definidores del Derecho y de la ley**", personas que interpretaban el sentido popular, lo estructuraban como normas y lo aplicaban en los conflictos individuales sociales; estos hábiles técnicos populares, a pesar de no ser juristas, colocaban las cosas en su lugar, en el manejo del equilibrio social de la comunidad.

Si la repetición constante de actos se acentúa forma una necesidad que luego se convierte en un **sentir jurídico** imprescindible cuando se presenta una situación concreta; la continuidad del acto o actos humanos en ese contexto logra consolidarse como un uso que norma un actuar humano, de allí surge, en consecuencia, lo "**necesario**" y "**obligatorio**" de ese uso o conducta, derivamos de lo anterior un resultado: ese uso o práctica "**no debe torcerse**", se aplicará u observará en un mismo sentido, y ello da origen a la "**jurisprudencia consuetudinaria**".

El paso de lo oral a lo escrito de la costumbre (o sea la **costumbre** se convierte en **derecho escrito**) se aplica así: las normas orales están manifestadas en los hechos y se materializan en la costumbre, con el desarrollo de la razón se interpreta la aplicación de la costumbre, se declara esa conducta y luego se escribe lo que se ha practicado. Las prácticas de la costumbre se transmiten de generación a generación, esas prácticas se mantienen a pesar del tiempo en la vida social; de manera que se adquiere la conducta de lo que siembre debe hacerse. No se utiliza una conducta o modelo nuevo porque el acto practicado es un correcto modelo. La fuerza inherente de la costumbre la hace imponerse y se ha pensado siempre por los practicantes de la costumbre que no debe contrariarse lo establecido por el tiempo como "**modo necesario y verdadero de obrar**"; de manera que "**costumbre y conciencia**" de alguna manera se funden en una conducta permanente.

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