

Universidad de
San Carlos de Guatemala

Estudios Interétnicos

Revista del Instituto de
Estudios Interétnicos

AÑO 2

NUMERO 2

OCTUBRE 1994

CRISIS Y TRANSFORMACIÓN DE LAS COFRADÍAS DE INDÍGENAS Y DE LADINOS EN ALGUNOS PUEBLOS DEL ORIENTE DE GUATEMALA (S.XVIII-XIX).

Claudia Dary F.*

O. Introducción

La cofradía en la región oriental de Guatemala es un tema del que se conoce realmente muy poco debido en parte, a que es una institución social y religiosa ya casi extinta o sumamente transformada en esta región. Asimismo, el área este del país no ha acaparado la atención de los antropólogos¹, salvo contados casos, probablemente por estar poblada en la mayoría de sus pueblos por población ladina, la que ha sido escasamente sujeto de estudio.

El presente ensayo busca contribuir a comprender ese intrincado y complejo proceso de cambio en un aspecto de la organización religiosa con muchas consecuencias en el campo económico, mediante el estudio de casos de unas cinco cofradías, principalmente de los pueblos de Acasaguastlán y de Jutiapa. En

tal sentido, el punto de partida no podría ser otro que el de entender a la cofradía como una institución compleja y llena de contradicciones, aspecto que ha sido ampliamente analizado ya por otros autores.²

¿Por qué una institución contradictoria? Porque al mismo tiempo que funcionaba como un mecanismo de cohesión social, reproductor de la cultura, también era una institución que contribuyó al enriquecimiento de hacendados y sacerdotes. La cofradía desarrollaba actividades rituales y religiosas, por un lado y, por el otro, administraba bienes materiales no solamente para sufragar los gastos de las fiestas para los santos patronos, sino también para ayudar a los cofrades necesitados para lo cual solía arrendar terrenos a particulares y con ese dinero reproducirse. Orellana ha indagado sobre los efectos

* Antropóloga. Coordinadora del Área de Religión del Instituto de Estudios Interétnicos de la Universidad de San Carlos de Guatemala.

"desintegradores y negativos de la cofradía", en el sentido de que ésta "permite la explotación de los indígenas o coadyuva a la misma" porque los sacerdotes "se valían de ella para obtener servicios personales y dinero de los aborígenes"³, aspecto que se abordará constantemente en este trabajo. Sin embargo, el indígena, a través de la cofradía también mantiene el espíritu comunitario y su identidad cultural.

Hoy por hoy no existen muchas cofradías en la región oriental y nororiental de Guatemala, salvo en algunos pueblos como San Luis Jilotepeque, en la ciudad de Chiquimula y en Esquipulas, principalmente. Ya desde los años treinta el antropólogo norteamericano *Charles Wisdom* informaba que para el área chortí, la cofradía era una institución social y religiosa vigente -principalmente en Quezaltepeque y Jocotán- pero debilitada.⁴

Las hipótesis manejadas en el presente ensayo, apuntan a comprender el proceso de transformación de la cofradía en el oriente del país, situando el origen del problema a finales del siglo XVIII e inicios del XIX. Así, la casi total extinción de las cofradías en esta región respondió a varias razones:

a) A la excesiva injerencia de los sacerdotes en la administración de las mismas, al punto de tomar decisiones en nombre de los mayordomos y adjudicarse o adjudicar a otros la toma de decisiones sobre asuntos inherentes a la misma.

b) A la apropiación de los bienes y tierras de cofradía por parte de particulares -hacendados ricos y curas- con la complicidad de las autoridades coloniales primero y republicanas después; que permitieron el registro y titulación de las tierras de cofradía a nombre de otros. Así, la cofradía sin bienes ni tierras y lo que es peor, sin la capacidad de autoadministrar-se y a autorreproducirse, pierde su poder político en el pueblo y su importancia como institución social y religiosa. Además, su extinción y debilitamiento incide en la pérdida de cohesión de grupo y de identidad cultural de los indígenas.

c) Algunas cofradías fueron abandonadas voluntariamente por los cofrades quienes estaban agobiados con las cargas económicas que éstas suponían - tanto en bienes como en servicios: dinero, reses, maíz, huevos, gallinas, pescado, leña, zacate, ocote, sal, cera, panela y otros productos. Así también las obligaciones de los indígenas eran abrumadoras en cuanto al préstamo de servicios personales en las iglesias y en las propiedades de los sacerdotes (pescadores, molenderos, leñadores, zacateros, y otros servicios).

En la región que nos ocupa existieron cofradías de indios y de ladinos, siendo mayoritarias las de los primeros. Las de ladinos se transformaron luego en hermandades. Se registró un caso en que una cofradía que en el siglo XVIII era administrada por indígenas, había sido antes de los ladinos.

POKONCHI

Rabinal

El Chol

NAHUATL (pipil) St. Agustín Aca

CHORTI

Jicotán

Quezaltepeque

Esquipulas

HCNDURAS

GUATEMALA

Amatitlán

POKOMAM

Jalapa

Asunción

Mika

Jutiapa

Guanagazapa

En Juan Mixtan

XINCA

Guazacapan

Taxisco

Comapa

EL SALVADOR

OCEANO PACIFICO

DISTRIBUCION GENERAL DE LOS GRUPOS INDIGENAS Y MESTIZOS EN LAS REGIONES ORIENTE Y NORORIENTE DE GUATEMALA HACIA 1772

El Arzobispo *Pedro Cortés y Larraz* (1712-1787), quien estuvo en Guatemala de febrero de 1768 a septiembre de 1779, visitó las parroquias del Reino de Guatemala, encontrando que para la provincia de *Chiquimula de la Sierra* existían 343 cofradías, distribuidas en 21 pueblos de la manera siguiente: 21 en Zacapa, 12 en San Cristóbal Acasaguastlán, 22 en San Agustín de la Real Corona, 20 en Chiquimula de la Sierra, 16 en Jocotán, 24 en Esquipulas, 13 en Xilotepéquez, 16 en Jalapa, 28 en Mita, 14 en Jutiapa, 14 en Conguaco, 25 en Los Esclavos, 12 en Guazacapán, 16 en Chiquimulilla, 12 en Taxisco, 7 en Tacuilula⁵, 17 en Xincantán, 24 en Escuintla, 4 en Guanagazapán, 10 en Chipilapa, 16 en Cosulmanapán.⁶ La mayoría de estas cofradías poseía su propio capital, ganado vacuno, caballar y mular.

La mayoría de los documentos consultados y que sirvieron de base para el presente ensayo hacen alusión a las cofradías del partido de Acasaguastlán (actualmente Sn. Agustín Acasaguatlán y su aldea Magdalena) y del de Guazacapán (actualmente pueblos del departamento de Jutiapa y Santa Rosa) en el siglo XVIII y principios del XIX.

1. Cofradías de Magdalena y de San Agustín Acasaguastlán (Siglo XVIII).

El pueblo de *Magdalena* estuvo adscrito al curato de *San Agustín Acasaguastlán*. Ambos pueblos estaban constituidos por población española, ladina, "parda" e indígena de descendencia pipil y pokomam.⁷ Se trataba de poblaciones que vivían de la agricultura

del maíz, el frijol, el añil, la caña de azúcar y de la crianza de ganado mayor. Se ha registrado la existencia de obrajes de añil y de trapiches para la caña en esta área.

De *Magdalena* se sabe que los *pardos* tenían la Hermandad de Jesús Nazareno y que el párroco del pueblo les despojó de sus tierras hacia 1789. Cabe señalar que en el documento consultado se hace mención indistintamente al término hermandad y al de cofradía.⁸

Todas las cofradías de *San Agustín Acasaguastlán* poseían sus propias tierras pero desde 1768 el párroco se adjudicó la administración de las mismas y puso en cada hacienda mayordomos mulatos, que eran considerados socialmente superiores a los indígenas. Siete años después, las tierras y haciendas fueron devueltas a las cofradías, aunque no se sabe si en el mismo estado en que se las quitaron.

Según información recogida por *Cortés y Larraz*, los pueblos de la provincia de *Chiquimula de la Sierra* en donde existía mayor capital y animales, eran las de *San Agustín de la Real Corona*, *Mita*, *Jutiapa* y *Los Esclavos*. El conjunto de 22 cofradías de San Agustín de la Real Corona contaba con 12, 854 pesos, 1403 reses además de ganado caballar y mular.

Las cofradías sufragaban prácticamente todos los gastos de la iglesia y del cura, tanto en dinero y bienes como en servicios personales. Desde 1778 el cura del pueblo de *San Agustín* solicitó a to-

dos los capitanes de las cofradías que entregasen la cantidad anual de 50 pesos (2 cofradías entregaban 100 pesos) anuales para la compra de cera, vino y para cubrir otras necesidades de la iglesia y del sacerdote.

El ganado de las cofradías de *San Agustín* también fue tomado por los sacerdotes cuando habían epidemias o hambrunas. Así, en 1808 ocurrió una "epidemia de fiebre" en *Magdalena y San Agustín* de tal magnitud que morían entre 6 o 7 personas al día. Ante esta situación el cura tomaba "prestadas" reses de particulares y de las principales cofradías para repartir la carne entre los enfermos.⁹

En un documento de 1821 los indígenas de *San Agustín Acasaguastlán* se quejaban, entre otras cosas, de que el párroco se había apropiado de los regadíos de varias cofradías:

*"...tambien nro. p. cura se ha tomado los regadillos de la cofradia del patron San Agustin, de nra. Sra. del rosario, del Santo Nombre de Sn. Sebastian y de las Animas y teniendose todas estas tierras, nos obliga al pago de las misas."*¹⁰

Según este documento, antes de la Independencia los indios pagaban únicamente la contribución de servicio y ración al padre; pero luego tuvieron que pagar otros derechos. Los servicios a la iglesia fueron abolidos según el decreto de las Cortes Generales del 29 de abril de 1820.

Sin embargo en 1821 los indígenas

de *San Agustín Acasaguastlán* debían proporcionar al cura, los siguientes bienes y servicios:

2	porteros
1	tapian (sic)
1	molendera
4	sacateros
1	leñador

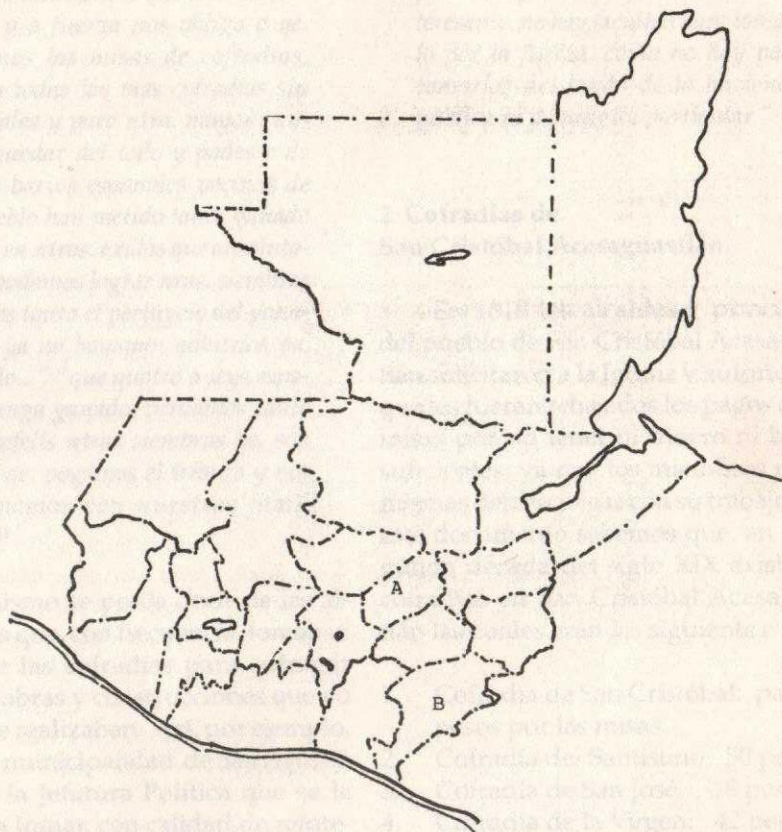
Raciones:

2	pescadores que deben dar pescados dos días a la semana,
4	almudes de maíz;
24	pollos semanales
24	huevos
13	candelitas de sera (sic) prieta a la semana
1	rajita de ocote
	un poco de cal (sal)
4	vacas de ración cada año"

A los curas les favorecía con mucho la existencia de las cofradías por el aporte económico que éstas proporcionaban, el que, en ocasiones era muy sustancioso. Sin embargo, estas "contribuciones" constituían verdaderas cargas para los indígenas de la cofradía, quienes terminaban trabajando más para la iglesia y el cura que para sí mismos. Por si esto fuera poco, el ganado de los hacendados españoles y criollos rompía cercos destruyéndoles sus sembrados:

"El comun de Yndios Tributarios del pueblo de Sn. Agustin Acasaguastlan (...) que respecto hacer unos pobres de mayor solemnidad que los ladinos, son ellos los que

**UBICACION GEOGRAFICA DE LOS PUEBLOS ALUDIDOS EN LOS DOCUMENTOS
SOBRE LITIGIO DE TIERRAS DE COFRADIA**



República de Guatemala

- A. Departamento de El Progreso
- B. Departamento de Jutiapa

tienen mas cargas consejiles, como son en primer lugar, pagar tributos, en segundo, pagar drchos. de casamientos, entierros, Batsmos y demas, como ladinos, por qe. hemos ofrecido a ntro. pe.cura darle el servicio como antes; no a querido conformarse, y a fuerza nos obliga a qe. paguemos las misas de cofradias, estando todas las mas cofradias sin principales y para ntra. mayor ruy-na y quedar del todo y padecer de hambre barios espanoles vecinos de dho pueblo han metido tanto ganado bacuno en ntros. exidos que absolutamente podemos lograr nras. siembras pr.que es tanto el perjuicio del ganado que ya no hayamos adbitrios pa. sujetarlo..." "que quatro o seys espanoles tenga ganado, perdamos tanto pobre infelis ntras siembras qe. son con las qe. pagamos el tributo y nos mantenemos con nuestras familias..."¹¹

Lo mismo se podía decir de las alcaldías, las que, con frecuencia, tomaban fondos de las cofradías para sufragar gastos de obras y construcciones que no siempre se realizaban. Así, por ejemplo, en 1835 la municipalidad de San Agustín solicitó a la Jefatura Política que se le autorizara tomar, con calidad de reintegro, 100 pesos de la cofradia de Jesús Nazareno. Con este dinero pretendían construir el cabildo y cárceles destruídas en dicho pueblo. Tal petición fue elevada al gobierno. El congreso aprobó tal solicitud en los términos siguientes:

"No cabe duda que para una obra tan interesante como la de las carceles y

*cabildo de aquella poblacion, debe aprobarse el gasto, pero no es tan claro que pueda autorizarse a la municipalidad para que tome un fondo ageno que tiene su objeto, como lo es el de sostener el culto de su Yglesia, pues aunque sea lo primero mas interesante, no hay facultad para tomarlo por la fuerza, como no hay para tomarlos del fondo de la hacienda pública ni de ningun particular."*¹²

2. Cofradías de San Cristóbal Acasaguastlán.

En 1818 los alcaldes y principales del pueblo de San Cristóbal Acasaguastlán solicitaron a la Iglesia y autoridades que les fueran rebajados los pagos de las misas por no tener ni dinero ni bienes suficientes; ya que los miembros de las mismas debían pagar con su trabajo. Por este documento sabemos que, en la segunda década del siglo XIX existían 7 cofradías en San Cristóbal Acasaguastlán las cuales eran las siguientes:

1. Cofradía de San Cristóbal: paga 60 pesos por las misas.
2. Cofradía del Santísimo: 50 pesos.
3. Cofradía de San José: 18 pesos.
4. Cofradía de la Virgen: 42 pesos.
5. Cofradía de la Ynbención de la Santa Cruz: 32 pesos.
6. Cofradía del Espíritu Santo: 25 pesos.
7. Cofradía de Animas: 28 pesos.

Las mencionadas cofradías carecían de aprobación real y los bienes que poseían estaban destinados a obras pia-

dosas. Es decir, se trataba en este caso de una cofradía religioso-benéfica. Los bienes que poseía eran los siguientes:

1. Cofradía de San Cristóbal: 8 yeguas, 93 reses.
2. Cofradía del Santísimo: 22 yeguas, 20 reses.
3. Cofradía de San José: 1 caballo, 27 reses.
4. Cofradía de la Virgen: 1 yegua, 12 reses.
5. Cofradía de la Santa Cruz: 5 yeguas, 28 reses.
6. Cofradía del Espíritu Santo: 3 yeguas, 15 reses.
7. Cofradía de Animas: 23 reses de limosnas

Las cofradías de San Cristóbal eran muy antiguas y, salvo la de San José, se desconoce la fecha de su fundación. La de San José fue fundada en 1753 por el presbítero *Jacinto del Portillo*, cura de San Cristóbal Acasaguastlán. Portillo dio en aquel momento 83 pesos, 52 reales, 52 reses, 6 yeguas y 2 caballos.

La cofradía del Santísimo fue originalmente de los ladinos, pero los indígenas solicitaron a los primeros su adjudicación, hecho cuya fecha se ignora. En 1812 el Arzobispo ordenó que esta cofradía fuese nuevamente administrada por los ladinos, cosa que los indígenas rechazaron terminantemente:

"En la vicita Pastoral de esta Parroquia, el año de ochostos, dose mando el Yllmo Sor. Arzob. se pasase otra ves esta cofradia a los ladinos y por repugnancia de los Ynds. no se a berifi-

cado; mas si ya en ocacion de las otras no la quieren, siendo nesesario qe. permanesca, para tener deposito parese al qe. informa se cumpla lo determinado en la visita que asi lo desean los ladinos."

Cada cofradía debía dar al párroco 3 reses anualmente. El padre tomaba además, 2 reses de cada cofradía cada año para los gastos de las festividades.¹³

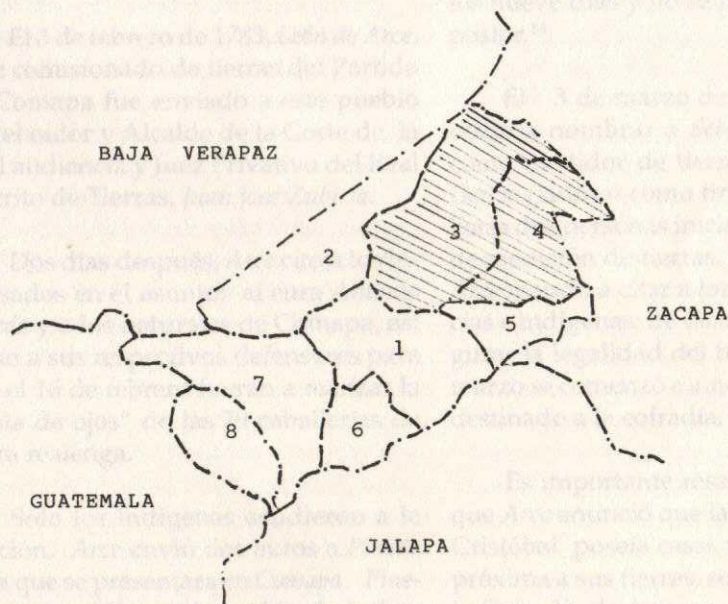
3. La cofradía de San Cristóbal de Comapa.

Este es un caso muy complejo que muestra una serie increíble de irregularidades y artimañas efectuadas por las autoridades en el momento en que los cofrades solicitaron efectuar la obligada *composición de tierras*. El expediente demuestra las dificultades que tenían los indígenas para titular sus tierras de cofradía. Se trata de la cofradía de *San Cristóbal*, la que tenía tierras ubicadas en el paraje llamado *Pueblo Viejo*, lugar muy próximo al actual pueblo de *Jalpatagua* (Jutiapa).

3.1. El cura Pineda y Velarde vs. los indígenas.

Los indígenas tenían problemas con el sacerdote local, *Antonio Pineda y Velarde*. Ellos querían adquirir por la vía legal, 30 caballerías de tierra, a 30 tostones cada caballería. Esta propiedad formaba parte de 79 caballerías realengas ubicadas en las cercanías de la hacienda de *San Marcos y Santa Clara*. Ambas haciendas eran propiedad de los indígenas, quienes las habían arrendado a

DIVISION GEOGRAFICA-ADMINISTRATIVA DE LOS MUNICIPIOS DE EL PROGRESO



Municipios:

1. El Progreso
2. Morazán
3. San Agustín Acasaguastlán
4. San Cristóbal Acasaguastlán

5. El Júcaro
6. Sansare
7. Sanarate
8. San Antonio La Paz

Sebastián del Castillo. No obstante, cuando el arrendante murió, los naturales perdieron definitivamente los terrenos.

El documento indica que existía una casa de cofradía, y que ésta poseía bastante ganado. Las diligencias del caso fueron efectuadas por León de Arce, juez de tierras. Pasado algún tiempo, *Juan José Zubiria*, del Consejo Real, dispone que dichas diligencias eran incorrectas y echa todo por tierra a fin de beneficiar a un individuo amigo suyo, *Jacinto Silva*.

El 3 de febrero de 1783, *León de Arce*, Juez comisionado de tierras del Partido de Comapa fue enviado a este pueblo por el oidor y Alcalde de la Corte de la Real audiencia y Juez Privativo del Real Distrito de Tierras, *Juan José Zubiria*.

Dos días después, *Arce* citó a los interesados en el asunto: al cura *Antonio Pineda* y a los naturales de Comapa, así como a sus respectivos defensores para que el 16 de febrero fueran a realizar la "vista de ojos" de las 79 caballerías de tierra realenga.

Sólo los indígenas acudieron a la citación. *Arce* envió dos autos a *Pineda* para que se presentara en Comapa. *Pineda*, que residía en el pueblo de *Jutiapa* se negó a salir de su casa expresando con singular prepotencia que no le importaba que *Arce* tuviera la Orden del Real Juzgado porque él podía anular toda diligencia.

Entonces, luego de haber dado aviso a los dueños de las haciendas circunvecinas por si acaso estos estaban inte-

resados en comprar, *Arce* procede a dar los 9 días de pregones obligatorios, anunciando así las 79 caballerías citadas.

Mientras tanto, *Arce* ha nombrado como defensor de los naturales de Comapa a *Juan José Aguilar*, vecino de *Aguachapa* y de 60 años de edad.

Los pregones fueron llevados a cabo por el "indio aladinado" (sic), *Gabriel Chávez* a las puertas del cabildo que daba hacia la plaza del pueblo. Pasaron los nueve días y no se presentó ningún postor.¹⁴

El 3 de marzo de 1783, *Arce* procedió a nombrar a *Sebastián Calamché* como medidor de tierras y a *Francisco García* (ladino) como tirador de cuerda. Estas dos personas iniciaron los trabajos de medición de tierras, después de que *Arce* mandó a citar a los Alcaldes, Justicias e indígenas de Comapa a fin de asegurar la legalidad del trabajo. El 12 de marzo se comenzó a amojonar el terreno destinado a la cofradía.¹⁵

Es importante resaltar el hecho de que *Arce* anunció que la cofradía de San Cristóbal poseía casas y ganado, y que próxima a sus tierras, se ubicaban las de la Cofradía de Animas, las que también tenían animales y terrenos, que en los documentos aparece bajo la designación de "Hato" y es así como las gentes de estas regiones continúan denominando a los conjuntos de reses.¹⁶

Las referidas tierras se ubicaban presuntamente entre el pueblo de Comapa hasta un lugar denominado Paso de

Jutiapa.

Cuando se llevó a cabo la "conclusión" o cierre de la medición de 102 cuerdas de terreno, Arce apuntó que los naturales habían quedado "muy gustosos y satisfechos."¹⁷

El padre *Pineda* reiteró su postura intransigente, según la cual, todas las diligencias efectuadas por Arce eran improcedentes. *Pineda* aducía que a él no se le había notificado absolutamente nada, lo cual era falso y consta en los documentos. *Pineda* envió entonces, un caballo a Arce para sobornarlo.

Después de todas aquellas engorrosas y largas diligencias efectuadas a lo largo de tres meses, el 8 de abril de 1783, *Juan José Zubiria*, Juez Privativo del Real derecho de tierras del Reino de Guatemala dispuso que el subdelegado *León de Arce* no había cumplido con su obligación. Según *Zubiria*, sí había un postor para las 49 caballerías de tierra sobrantes y este era el citado *Jacinto Silva*. Este hecho no era desconocido por Arce, ya que él tenía noticias de la postura de *Silva* desde el 27 de febrero. Ello demuestra la mala voluntad con respecto a los indígenas, ya que se les vuelve a citar para un nuevo remate de tierras, lo que implicaba comenzar de nuevo todo el proceso.

3.2 Los indígenas protestan.

Los indígenas se quejaron, por medio de una carta en la cual aclararon que ellos ya habían efectuado todas las dili-

gencias legales indispensables para poder adquirir tierras y que, además, tenían el dinero para comprarlas. Los naturales pidieron entonces que se les extendiera el título de tierras correspondiente:

"Los Justicias Principales, y demas de el comun de Sn Cristobal Comapa de la Jurisdiccion de escuinta como mas haya lugar ante vs. en este Juzgado Pribatibo parecemos, y decimos, que deceando concluir el Sitio que hemos seguido con el Bachiller don Antonio Pineda, sobre que nos anpare en las Tierras que necesitamos para el cultivo, y Labranza demas sementeras, en esta virtud, y la que haze tiempo que el Comisionado dn Leon Arce que practico las ultimas diligencias que por este Real Juzgado se le mandaron, egecutar, nos tiene insinuado haberlas remitido aesta Superioridad, o'currimos en solicitud, y el de su confirmacion, que estamos promptos a satisfacer el Importe de su remate y en estos terminos.

A.V.S. suplicamos que en vista de los autos, y con lo que dixere el Sor Fiscal se sirba mandar hazer como pedimos ques Justicia y Juramos.

No sabemos firmar." (Ibid., folio 20).

Según los naturales, el trámite había concluido. Lejos estaban de imaginar cuántos años faltaban para resolverlo: en abril de 1783 *Jacinto Silva* comenzó los trámites necesarios para la composición de 49 de las mencionadas caballerías de tierra realenga que se ubicaban al sur de la hacienda de *San Marcos*. Se vuelve a comisionar a *León de Arce* para medir y

amojonar las tierras, las cuales estaban ubicadas bastante cerca de la actual *Jalpatagua*.

3.3. Artimañas del padre Pineda.

Unos días más tarde, el cura *Pineda* tuvo la feliz ocurrencia de denunciar el presunto despojo del que se le quería hacer víctima, porque aquellas 30 caballerías adjudicadas a los indígenas, decía él, que le pertenecían. Así, por medio de su procurador, *Félix Antonio de La Campa*, *Pineda* solicitó a las autoridades que se volviera a medir las tierras que solicitaban los naturales de *Comapa* y exigió que se cancelaran todos los trámites efectuados por *Arce* desde febrero de 1783.

Pineda y *Velarde* reclamaba que había equívoco en la determinación de los mojones y de los rumbos. Asimismo, adujo que *Arce* había influido sobre la opinión de la población indígena, a la cual había colocado -según su parecer en contra suya. *Pineda* explicó que la medida del terreno practicada bajo la supervisión de *Arce* era incorrecta debido a que se le expropiaba de terrenos a él y al hacendado vecino *José Batres*. *Pineda* adujo que había corrimiento de los mojones y atropello a los límites establecidos en los títulos de la *Hacienda Santa Clara*.¹⁸

Por otra parte, el cura argumentaba que, para la siembra del maíz, los indígenas estaban solicitando tierras ubicadas entre el paraje de *Las Barrancas* y el de *Matiliguat*, terrenos localizados más cerca del pueblo y que comúnmente, los

indígenas de la cofradía tenían que sembrar más allá del río *Paz*. Pero para los indígenas, sembrar en este último lugar les acarreaba muchas dificultades: la distancia era larga, cada vez que intentaban vadear el lecho del río, siempre moría más de alguno de ellos. *Pineda* alegó que esta información era inexacta. Según él, aquellos terrenos de *La Barranca* no servían para la siembra sino para el forraje del ganado. Por otra parte, el religioso argumentaba que el número de indígenas que moría al vadear el río *Paz* no era relevante.¹⁹

El sacerdote *Pineda* calificó al Juez comisionado de tierras, *León de Arce*, de "claudicador", una persona que "hablaba desaciertos", "ignorante" y "malicioso". Y no podía pensar de otra manera, pues el asunto que tenía tan molesto al sacerdote era que el famoso paraje de *Las Barrancas* que él pretendía poseer, quedaba comprendido dentro de las 30 caballerías de tierras adjudicadas a los indígenas; caballerías que, según él, eran de su propiedad. Además a *Pineda* le incomodaba hasta el hastío la defensa que *Arce* y el medidor de tierras hacían de los indios.²⁰

Afirmaba el padre *Pineda* que los trámites efectuados por *Arce* eran ilegales porque no se le notificó ni se le hizo citación para tratar el asunto de las referidas tierras. Para el padre *Pineda* "el comisionado (*Arce*) con malisia a operado cauteloso y clandestinamente"²¹ Sin embargo, los documentos nos indican que el mencionado cura sí fue citado como correspondía pero que fue él quien se negó a presentarse. Por lo cual se pro-

cedió a efectuar las diligencias del caso. La actitud de *Pineda* era execrable porque por si esto fuera poco, adujo además que *Arce* "les aplicaba -a los indígenas-, ilegalmente una inexsorvitancia de tierras..." (sic).²²

Es precisamente la carta del padre *Pineda* la que da la pauta para comprobar la carencia de tierras que afectaba a los indígenas. Antiguamente, éstos eran los auténticos propietarios de la hacienda de *San Marcos y Santa Clara*, pero sin haberse asesorado ni provisto de la documentación legal -porque no conocían los mecanismos para obtenerla-, arrendaron el terreno a *Sebastián Del Castillo*. Cuando este arrendatario falleció, no pudieron comprobar, más que de palabra, que aquel territorio les pertenecía.²³ Pero el testimonio oral no contaba para la legislación española.

El padre *Pineda* aseguró que lo dicho por los indígenas era falso puesto que *Sebastián del Castillo* había comprado dichas haciendas a *Tomás García del Barrio* y que, por otro lado, él tenía sus propias escrituras.

En abril de 1785, se comisiona a *Joaquín del Castillo* como Juez comisionado de tierras encargado de medir y amojonar las tierras.

En mayo de 1787 el problema de las tierras de cofradía continuaba. *Antonio Pineda y Velarde* insistía en que los naturales del pueblo de *Comapa* (de la alcaldía mayor de *Escuintla*), estaban intentando comprar tierras que formaban parte de las Haciendas de *San Marcos y*

Santa Clara, de las cuales el presbítero poseía los títulos de tierra desde el siglo pasado. La comisión que tenía como funciones medir y amojonar las tierras quedó formada, pero esto no garantizaba la resolución del dilema.²⁴

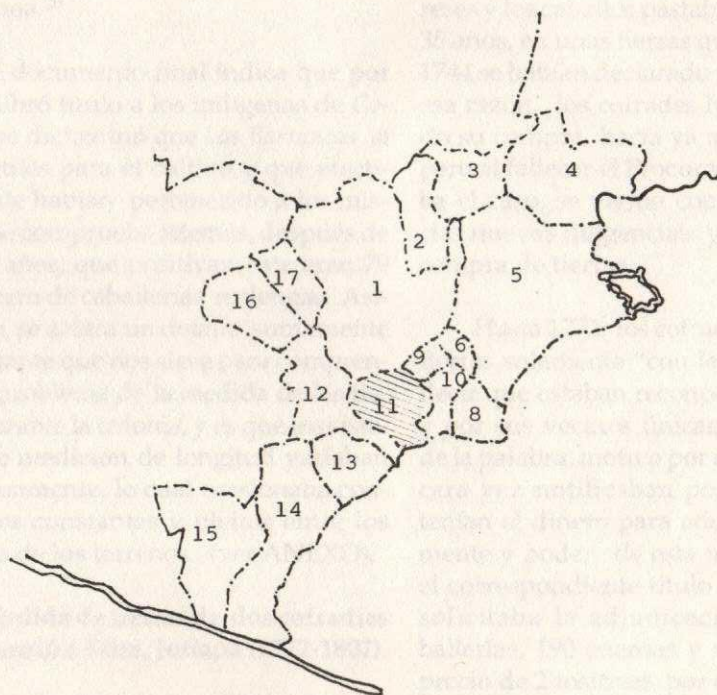
Nuevamente, el 7 de mayo de 1787, *Francisco Robledo* del Consejo Real, oidor y alcalde de la Corte Real de la Audiencia y Juez Privativo del Real Distrito de Tierras, ordenó determinar, distinguir y dividir las tierras realengas de las del *Bachiller Pineda y Velarde*.

En 1788 se lleva a cabo una "remedida" de tierras por parte del comisionado agrimensor *José Joaquín Sánchez de León*. Para el efecto se volvió a citar a los hacendados vecinos de las haciendas mencionadas. Entre ellos se encontraba *Tadeo Piñol*, vecino de la capital y dueño de la hacienda *Sapuyuca*, *Antonio López de Peñalber y Alcalá*, alcalde mayor de la villa de *Sonsonate*, propietario de la Hacienda de *Quezada y a Basilio Herrera*, mayordomo de la Hacienda del Sitio. Se nombró también nuevos medidores y tiradores de cuerda.

Otro factor que complicó aún más el conflicto concerniente a las tierras de *San Cristóbal* fue la indefinición de los límites de la hacienda *Santa Clara* y la de *Quezada*, la primera de *Pineda y Velarde* y la segunda, de *López Peñalber*. Dicho problema también venía del siglo XVII.

El 18 de agosto de 1789, seis años después de las diligencias realizadas por *León de Arce*, se procede una vez más a pregonar y a rematar las 79 caballerías

DISTRIBUCION GEOGRAFICA ACTUAL DE LOS MUNICIPIOS DE JUTIAPA



Municipios:

1. Jutiapa
2. El Progreso
3. Santa Catarina Mita
4. Agua Blanca
5. Asunción Mita
6. Yupiltepeque

7. Atescatempa
8. El Adelanto
9. Zapotitlán
10. Comapa
11. Jalpatagua

13. Conguaco
14. Moyuta
15. Pasaco
16. San José Acatempa
17. Quezada

de tierra que se han venido mencionando.²⁵

3.4. De cómo concluye el litigio de las tierras.

El problema se prolonga por doce años más y no es sino hasta el 22 de enero de 1801 cuando prácticamente se soluciona.²⁶

El documento final indica que por fin se libró título a los indígenas de *Comapa*, se dictaminó que *Las Barrancas* sí eran útiles para el cultivo y que efectivamente habían pertenecido a los mismos. Se comprueba además, después de tantos años, que positivamente eran 79 el número de caballerías realengas. Asimismo, se aclara un detalle sumamente importante que nos sirve para comprender el problema de la medida de las tierras durante la colonia, y es que los sistemas de medición de longitud variaban continuamente, lo cual ocasionaba confusiones constantes y pleitos entre los dueños de los terrenos. (ver ANEXO).

4. Pérdida de tierras de dos cofradías en Asunción Mita, Jutiapa (1772-1807).

El presente caso muestra cómo el pueblo de *Mita* perdió las tierras de dos de sus cofradías más importantes: la cofradía de *Animas* y la de *San Nicolás de Tolentino*, luego de una serie de irregularidades sucedidas en las gestiones efectuadas a partir de 1772.

La cofradía de *Animas* era de ladinos y se había fundado en la iglesia parroquial de *Asunción Mita*, en tanto la co-

fradía de *San Nicolás de Tolentino* era de los naturales.

El 9 de diciembre de 1772, *Diego de Barberena*, mayordomo de la cofradía de *Animas* y delegado de la cofradía de indios de *San Nicolás de Tolentino*, informó a las autoridades que ambas cofradías poseían ganado vacuno y caballar. Las reses y los caballos pastaban desde hacía 35 años, en unas tierras que en el año de 1744 se habían declarado realengas. Por esa razón, los cofrades habían solicitado su compra hacía ya mucho tiempo, pero al fallecer el Procurador que llevaba el caso, se vieron compelidos a iniciar nuevas diligencias y peticiones de compra de tierras.

Hasta 1772, los cofrades poseían las tierras solamente "con la buena fé", es decir que estaban reconocidas por ellos y por sus vecinos únicamente a través de la palabra, motivo por el cual, por tercera vez notificaban por escrito, que tenían el dinero para adquirirlas legalmente y poder, de esta manera, recibir el correspondiente título de tierras. Se solicitaba la adjudicación de 32 caballerías, 190 cuerdas y un tercio a un precio de 2 tostones por caballería.

Para llevar a cabo la medida de dichas tierras, *Gabriel de Ortega*, Juez Subdelegado del Real Distrito de Tierras de Chiquimula de la Sierra, citó como testigos a los naturales, "Indios Justicias del Pueblo de *Mita*" ya que las tierras de éstos colindaban con las de las cofradías mencionadas, así como también se mandó a llamar al capitán *Fernando Tovar* y a *Agustín Lemus*, ambos propieta-

rios de terrenos muy próximos a los de las mencionadas cofradías. De igual modo se hicieron presentes los mayordomos de la cofradía de *Santa Rosa* por ser vecinos inmediatos de los terrenos solicitados y muchos otros vecinos de *Mita*.

Como pedregosos y de poca productividad fueron descritos los terrenos de las cofradías; únicamente aptos para la crianza de ganado en tiempos de invierno, ya que sólo contaba con un ojo de agua.²⁷

El terreno en cuestión se sacó a pregón a finales de diciembre de 1772 y se valuó cada caballería en 2 tostones. Sin embargo, el fiscal interino evaluó las tierras en 20 tostones cada caballería y el ingeniero *Luis Díez de Navarro* encontró que el terreno era más pequeño que lo declarado por los cofrades. Díez aseguró que el terreno constaba de 30 caballerías, 167 cuerdas y 1,255 varas. El documento no adjunta juramento de testigos, ni peritos, ni planos. Esta modificación en la remedia del terreno se llevó a cabo en enero de 1773.

En abril de este año, las tierras se vuelven a declarar realengas y otra vez se sacan al pregón, venta y remate.²⁸

El 10 de mayo de 1773, las tierras de cofradía se sacaron nuevamente a pregón. Hasta ese momento, en los documentos consultados no consta a quién quedaron aquellas tierras. Inferimos que siguieron siendo utilizadas por los miembros de las cofradías de *Animas* y *Nicolás de Tolentino* hasta principios del

siglo XIX, época en que los terrenos pasan a ser propiedad de otra persona. En efecto, en agosto de 1807 se remató la Hacienda de la Cofradía de *Animas* en 1776 pesos, 2 1/2 reales a favor de *Manuel Chinchilla*, vecino del pueblo de *Asunción Mita*.²⁹

A partir de los documentos estudiados, colegimos que, al elevarse el precio de las tierras en el año de 1773 y siguientes, los miembros de las cofradías se vieron imposibilitados para comprarlas, de ahí que los hacendados más ricos se vieron favorecidos.

5. ¿Párroco en defensa de las tierras de las cofradías de San Francisco Atescatempa?

Si en algunas ocasiones los sacerdotes eran los principales protagonistas del despojo de las tierras de cofradías, en otras hacían las veces de defensores de las mismas, hecho que nos confirma el carácter tremendamente contradictorio que ellas encerraban: como mecanismo de cohesión social y como fuente de enriquecimiento para los curas. Sin embargo, dicha defensa no era siempre desinteresada.

Así, en 1817 comenzó un proceso en contra de *José Mariano Menéndez*, vecino del valle de *Contepeque*, jurisdicción de *Chiquimula*, quien se había apropiado de los títulos de tierra de la cofradía de indios de *Nuestra Señora de la Encarnación* del pueblo de *San Francisco Atescatempa*.³⁰ La denuncia fue hecha esta vez por el cura *Mariano Pérez*, presbítero por el Real Patronato del Beneficio de *San Cris-*

tóbal Jutiapa.

Los indígenas habían arrendado sus tierras a Menéndez, quien pasado algún tiempo se negó rotundamente a devolverlas. El padre Pérez fungía como defensor y representante de aquellos, dado que ignoraban sus derechos, así como la forma y los procedimientos correctos para hacer una denuncia legal: eran, según el documento, "ignorantes de sus derechos y totalmente ineptos para reclamar"³¹. Sin embargo, José Joaquín Castilla procurador de Menéndez dudaba que el Padre Pérez no fuera a sacar provecho de la situación al defender las tierras de los cofrades:

"Pero quiero suponer por un instante, que efectivamente el Padre Pérez no es parte legítima en este negocio, y que solamente los pobres y miserables yndios cofrades del Pueblo de Atescatempa." ³²

Más adelante encontramos una certificación muy interesante firmada por Ambrosio Calderón, Juez Privativo por el partido de Jutiapa, la cual explica que cuando la población indígena de un lugar era reducida, los sacerdotes administraban los bienes de la cofradía, haciendo las veces de priostes. Luego, arrendaban las tierras de los cofrades a personas particulares, quienes al cabo de los años se atribuían las propiedades como propias:

"Certifico en debida forma que en treinta años que he vivido en este pueblo, jamás é sabido que los Yndios de Atescatempa, hallan tenido cargos ó

eleccion canonica de la unica Cofradia que tienen., por ser tan corto el numero de Yndios que apenas llegan á siete, por cuyo motivo, la unica cofradia que tienen la han dirigido los curas como priostes en cuyo cargo poder han subsistido los titulos de las tierras de dha cofradia qe. para sus gastos la han arrendado á dibersos sujetos.

Asi como me consta los dibersos Correos qe. de dies años há ésta parte, le há puesto el Padre Cura á Dn Mariano Menendez cobrandole los titulos de dha cofradia, qe como arrendatario, le pidio pa rebisar sus mojones los qe no hábido forma qe debuelva." ³³

Por su parte, los indígenas de San Francisco Atescatempa, integrantes de la cofradía, alegaban no haber tenido contacto alguno con Menéndez ni mucho menos haberle permitido hacer uso de sus tierras, ya que éstas les eran de mucha utilidad para sus sementeras, porque ellos eran pobres. Por ello, podemos suponer que el Padre Pérez obró por su cuenta y sin consultar con los indígenas acerca del arrendamiento de las tierras a terceros. Según los indígenas, Menéndez pretendía usurparles una parte de su terreno. También denunciaron que éste había mandado a poner un cerco en tierras de la cofradía que les vedaba el acceso al río. Por si esto fuera poco, Menéndez apacentaba su ganado en tierras de cofradía, dañando así las siembras de los indígenas:

"Nosotros, los Alcaldes Ordinarios y demas comun de Justicia de este pueblo de San Francisco Atescatempa.

Certificamos en debida y solemne forma, a los SS. que la presente bieren: que jamás á tenido trato alguno con ningún Mayordomo de Ntra Cofradía de la Encarnacion don Mariano Men. tanto porque no los ha abido, como pr qe jamas á sido de ntro gusto use de dhas tierras pr no ser util á las miserias de los pobres. Así mismo certificamos qe nos á sacado trato á fin de serseñarnos un gran pedaso de ntros exidos..."

"...su intension (la de Menéndez) no era mas qe. no contento con sus tierras propias, quiere estenderlas con ejidos ntros, y abrazarnos todo el rio, pues su serco lo ha hechado con maña, pues con el nos quita el rio, y muchas tierras de labranzas, en perjuicio de ntros alimentos: é igualmente ha hecho su gusto sin darnos tal documento. Ultimamente en el día se hallan sus ganados entre ntras biñas, milpas, y sembrados sin darse por entendidos ni el ni sus operarios, y (...) como es uno de los poderosos de la Probinsia, no salimos con la Justicia que deseamos..." ³⁴

Desafortunadamente, como sucede en la mayoría de los casos, la documentación consultada solamente nos lleva a un punto indeterminado, de forma tal que siempre queda la duda acerca del final de la historia: ¿qué aconteció después de los hechos descritos? ¿A cuáles manos fueron a parar aquellas tierras? ¿Qué fin tuvo la cofradía? Las respuestas exactas -si es que las hay en materia de historia- se nos escapan, únicamente nos queda la opción de inferir,

de sacar nuestras propias conclusiones, siempre cuestionables.

6. Cofrades de Jalpatagua solicitan título de tierras.

El presente caso muestra, al igual que los anteriores, la vigencia de la cofradía en el oriente de Guatemala durante el siglo XVIII, y expone a la vez, los pasos efectuados por los cofrades de la cofradía del *Cristo Crucificado* de Jalpatagua³⁵, encaminados a la consecución del ansiado título de tierras.

En 1778 se tuvo noticia que en Jalpatagua existía la cofradía del *Cristo Crucificado*, cuyas tierras se ubicaban entre el pueblo de Jalpatagua y las haciendas de *Nuestra Señora de la Concepción*, sitio del Nacapirol (Conguaco) y la de San Vicente. La hacienda estaba consagrada a la crianza de ganado mayor. Desconocemos cual fue su extensión debido a que no fue medida ni titulada oportunamente, hecho que ocasionó bastantes problemas a los cofrades.

Por el hecho de poseer las tierras, tan sólo "de palabra", el mayordomo Lorenzo Corado, los alcaldes Manuel Rivera y Andrés Guzmán y otros cofrades pidieron a las autoridades competentes que se midiera y amojonase el terreno de manera acorde con los requerimientos de la ley. La petición fue hecha concretamente a Juan de Dios Velasco, Juez Subdelegado del Real Distrito de Tierras.

La gente del pueblo de Jalpatagua

afirmaba que las tierras en donde se hallaba pastando el ganado de la cofradía eran realengas, pero que los cofrades nunca realizaron la composición con el Rey. Presuntamente, toda la población reconocía aquellas tierras como realengas.

Geográficamente la hacienda se ubicaba muy próxima a la quebrada "El Chaparrón", el río "Sanjón", la loma "El Potrero", el salto "El Tename", la poza "El Naranja" y por las lomas de "El Tablón" y "El Tabloncillo".

Finalmente se midió el sitio y se concluyó que tenía 16 caballerías, 153 1/2 cuerdas cuadradas. Los documentos están incompletos y por ello no indican si se les extendió título de tierras a los cofrades de la cofradía del *Cristo Crucificado de Jalpatagua*.³⁶

A modo de conclusión:

Debido al reducido número de indígenas que tuvo la región oriente de Guatemala (principalmente en el caso de Jutiapa), en comparación con la enorme población indígena del occidente y del suroccidente; las tierras de cofradía y las cofradías mismas fueron desapareciendo por falta de un grupo poblacional fuerte que las defendiera y por falta de recursos económicos que las sustentasen. A los ojos de los hacendados, la posesión de tierras por parte de las cofradías no se justificaba si los indígenas que la integraban eran ya muy pocos. Para los hacendados, la tierra en manos de los indígenas, era un recurso sub-utilizado. Por esto además, se explica el

hecho de que en los documentos con mucha frecuencia los hacendados y los Jueces de Tierras sostuvieran que los terrenos que los cofrades pretendían para sus sementeras no eran de vocación agrícola sino ganadera. Todo, con el afán de tener otro argumento más para apropiárselas.

También queda demostrado, por medio de los documentos consultados que, los sacerdotes jugaban un papel importante pero contradictorio: como defensores de las tierras de cofradía y como cómplices de las autoridades en cuanto a la expropiación de las mismas. En todo caso, se ha visto que no se llevaba a cabo una defensa de los intereses indígenas de manera desinteresada, ya que la cofradía misma implicaba una fuente de recursos económicos en dinero, en especie y en prestación de servicios personales para la Iglesia.

Toda una serie de irregularidades en cuanto a la *composición de tierras* afectó sensiblemente el poder social y económico de la cofradía en el oriente de Guatemala, hecho que se agravó con la transformación y cambio de medidas territoriales que generó mucha confusión a la hora de medir y amojonar los terrenos. Además, a esto hay que agregar que, en las situaciones en que la población indígena no era muy numerosa, las autoridades menos que nunca, daban su apoyo a los cofrades y dirigían sus favores por los intereses personales de los hacendados.

Lo cierto es que el fenómeno de una reducida población nativa como factor determinante para explicar la desapa-

rición de la cofradía en el oriente guatemalteco no se puede generalizar, puesto que la población *chortí* de Chiquimula era y aún es bastante grande, así como la de los *pokomames orientales*. En el primer caso queda una sola cofradía en la cabecera departamental y rituales que las recuerdan; y en San Luis Jilotepeque aún encontramos cofradías. La extinción de las cofradías de *Jocotán* y de *Camotán* aconteció durante los años treinta y cuarenta del presente siglo, época en que los grupos religiosos cuáqueros las atacaron y censuraron duramente (ver. Wisdom).

Al parecer, al mermar el poder eco-

nómico de la cofradía principalmente por la carencia de tierras necesaria para la reproducción de granos básicos y reses; la organización religiosa de los pueblos se debilitó y muchas costumbres y tradiciones ancestrales mantenidas a través de la cofradía desaparecieron con el tiempo.

En cuanto a la población española, diremos que ésta también tuvo sus cofradías pero adscritas a la Iglesia. Además, muchos españoles y mestizos tenían sus propias organizaciones religiosas bajo la forma de hermandades y es así como se las encuentra hasta hoy en día.

NOTAS

- 1 Cfr. entre otros estudios: Richard N. Adams. Encuesta sobre la cultura de los ladinos en Guatemala. Guatemala: Editorial del Ministerio de Educación Pública, 1956. (Guatemala: Seminario de Integración Social Guatemalteca, No.2). Girard, Rafael. Los chortís ante el problema maya (Segunda Edición). México-Lee. L. González Obregón, 5-B. México, D.F., 1958. John Gillin. San Luis Jilotepeque. Guatemala: Editorial del Ministerio de Educación Pública, 1958. (Seminario de Integración Social Guatemalteca, No. 7).
- 2 Cfr. Rojas Lima, 1988. Montes, 1977 y De los Ríos, 1956.
- 3 Rojas Lima, Flavio, 1988. p. 67.
- 4 Charles Wisdom. **Los chortís de Guatemala**. Guatemala: Ed. "José de Pineda Ibarra", 1961. (Seminario de Integración Social Guatemalteca, No. 10). En lo referente a las cofradías *chortíes*, Wisdom apuntó que las había en Jocotán y Quezaltepeque sin especificar su número y las describe de la manera que sigue: "*La casa de cofradía pertenece exclusivamente a los pueblos y sólo es utilizada en relación con las fiestas. Los mayordomos viven en ella durante su período de servicio en la iglesia y la usan para guardar los ornamentos y accesorios. Los indígenas llevan allí sus contribuciones de maíz los días festivos y las mujeres muelen y preparan alimentos (especialmente chilate y tortillas), para servirlos gratis a las personas que concurran a la fiesta. Por lo general, la casa se construye a la orilla del pueblo, a la vera de algún camino importante que pase por las aldeas grandes de ese rumbo (...). Corrientemente hay un altar; las cofradías de Jocotán y Quezaltepeque tienen imágenes separadas de los santos patronos. La del segundo pueblo es la cofradía más compleja de los pueblos indígenas.*" (p. 435).
- 5 Tacuilula: antiguo nombre de Santa María (Santa Rosa), "antiguo curato, distante de Guatemala 28 leguas. Sus filiales eran: Tepcaco, a una legua, y Atiquipaque, a tres. Todos se hallan hoy destruidos. (Palma, 1991: 445).
- 6 Santiago Montes Mozo. **Etnohistoria de El Salvador. El Guachival Centroamericano**. San Salvador: Dirección de Publicaciones del Minis-

terio de Educación, 1977. Págs. 36 y 133.

- 7 Cfr. Suzanne W. Miles. **Los pokomames del siglo XVI**. Guatemala: Editorial "José de Pineda Ibarra", 1983. (Seminario de Integración Social Guatemalteca, No. 43). Para más información sobre el poblamiento indígena en el oriente de Guatemala ver: Ricardo Terga. **El valle bañado por el río plata**. Guatemala: Tipografía nacional, Francisco De Solano. **Los mayas en el siglo XVIII**. Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1974.

8 AGDCA A1. 11.2 Exp. 4855. Leg. 5777.

9 AGDCA A1 4-9. Exp. 3636 Leg. 177.

10 AGDCA A1. Exp. 7921. Leg. 381.

11 Ibidem.

12 AGDCA B11.2. Exp. 56964. Leg. 2520.

13 Las cofradías de San Cristóbal Acasaguastlán debían pagar las siguientes cantidades por la celebración de las misas:

- El Santísimo, 12 misas meseras: 24 pesos.
 - Jueves de Corpus: 6 pesos, 4 reales.
 - (Otra igual en la octava).
 - 2 pesos por la fiesta, otros dos por la Semana Santa y 4 por el patrón que por todo son 48 p.
- El patrón paga sus 12 misas meseras a 2 pesos; por la festividad de San Pedro; San Gerónimo lo mismo. Por la conversión de San Pablo seis pesos. por la*

de Todos Santos 6 pesos, 4 reales. Octava del patron otro igual y lo mismo en el aniversario. al fin de año 6 p. cuatro reales., por el día de San Andres igual; 2 p. por la Semana Santa. otros dos en la de corpus. y 1 en la de esquipulas. total 75 pesos.

La de la Santa Cruz paga 2 pesos por los 7 viernes de cuaresma, el viernes santo 6 p. 4 a la invension de la sta. Cruz, 2 pesos por Semana Santa; 2 p. por resurreccion; 2 por el Corpus; 1 por la celebracion de esquipulas; 4 p. por la del sto. patron.

- La cofradía día de la virgen paga 33 p. 4 reales.
- San Jose, 31 p. 4 reales.
- Espiritu Santo 32 p. 4 reales.
- La de Trinidad 25 pesos. (AGDCA. A1-11-2. Exp. 49886. Leg. 5886).

14 En tal oportunidad Arce apuntó: "En Veinte y siete dias del mes de Febrero del año de de mil setecientos ochenta, y tres Yo el Juez Comisionado a oras quieseran las onze del día puesto en la Puerta del Cabildo que Cae a la Plaza de dho pueb*, con los testigos de mi acistencia el defenzor de los Naturales, por Voz de Gabriel Chabes Yndio ladino que hace el oficio de pregonero dijo en alta voz quien quiciere hazer postura a setenta, y nueve Caballerias de tierra que resultaron realengas En los limites y mojones que han poseido los Dueños de la Hacienda de San Marcos aValuadas a treinta tostones Cada Cavalleria Comparesca qe sele admitiria mejora que hiziere se le separaran de los Exidos de la Hazienda de San Marcos, por lo que estando todos los Naturales chicos, y grandes en el referido Cavildo Junto con su defensor, don Juan Joseph de Aguilar se remato el ultimo Pregon aoras que seran las doze del Día los que se presentaron Ynbose, diciendo qe respto aestar presentados por escrito, en los Autos que se quedaron en la oficina de Camara en

lo que ofresen Comprar treinta Cavallerias de tierra para poder Estender los Vienes muebles que tienen las hazs de sus Cofradías que estaban prontos a escribir la cantidad que Ymportasen, y las quarenta, y nueve sobrantes de las setenta y nueve se opuso a Comprarlas en dho Remate Jacinto Silba Español de este vexindario al mismo precio de que estaban pregonadas, de treinta tostones cuia postura no firmo por desir no saber por lo que ago Yo con los testigos de mi Acistencia y defenzor de los Naturales a falta de Escribano Publico, ni Real." Leon Arze -Eusebio Herrera - Pedro Nolasco de Avecilla - Santiago Martínez -Juan Joseph Aguilar.

15 "En el parage nombrado, Pueblo Viejo de Sn Cristobal Comapa a doce dias del mes de Marzo de mil setecientos ochenta y tres, a horas que seran las siete del día; acompañado de los testigos de mi asistencia, Defensor de los Naturales; del Alcalde ordinario Pasqual Cortes, del segundo Alcalde nombrado Pedro Baptista, de Antonio Basquez, Regidor mayor, de Santiago Martines, escribano de dicho cabildo, y demás común de Principales de dicho Pueblo, Salí de las casas, que hoy se nombran de la Cofradía de dicho Patrono, y haviendome constituido en el paraje que llaman Sinacamecayo, que es el paso de Jutiapa a prilla del Río Paz, que corre de Poniente a Levante, puesto por primer mojon un montón grande de piedras..." (AGDCA A1.80. Exp. 53, 185. Leg. 6,031. folios del 1al 8).

16 Arce apuntó al respecto. "... y se fue midiendo por unos gramales, y pe-

dregales, desde donde, a mano derecha se ven inciertas en tierras de los exidos las casitas, y hato de la Cofradía de Animas de dicho Pueblo..." "...se bajo por varios bordos de pedregales, encontrando, y dejando a la derecha, casitas de vivienda de algunos vezinos, y a las de la cofradia de San Christobal de dicho Pueblo, se llegó a la esquina del corral en que se junta el ganado de dicha cofradia..."

17 "...a consentimiento de todos, se tantearon desde el cerro pedregoso, hasta el paso de Jutiapa donde comenso la medida, ciento y dos cuerdas con lo que conluyo y serro dicha medida, quedando los naturales, muy gustosos, y satisfechos..." (Ibid, folio 19).

18 (Ibid., folios 48,49 y 50).

19 Ibid., folio 51.

20 Ibid., folio 52.

21 Ibid., folio 54.

22 Ibid., folio 56.

23 Pineda ofrece la información que sigue: "...las Barrancas deceadas de Sta. Clara, Las que falzamente alegaban Los Yndios por suias, como tambien toda la Hazienda entera de San Marcos: esta Hazienda es el Rancho de el que finxe Arze, y no provara que cauzaba los Daños, y perjuicios: este es el Rancho, que con Ymaginario Mapa, adjunto a un fa-

buloso escrito de foxas 66" alfin, disen los Yndios que sus antepasados lo dieron prestado a Sebastian del Castillo Defunto, y que en esta conformidad aydo (ha ido) subsediendo á los posteriores Dueños ásta mi parte, quien quiere con fortaleza tener propiedad en las tierras siendo de ellos" (*Ibid.*, folio 56).

24 "...las Barrancas decaadas de Sta. Clara, Las que falazmente alegan Los Yndios por suias, como tambien toda la Hazienda entera de San Marcos: esta Hazienda es el Rancho de el que finxe Arze, y no provara que cauzaba los Daños, y perjuicios: este es el Rancho, que con Ymaginario Mapa, adjunto áun fabuloso escrito de foxas 66", alfin, disen los Yndios que sus antepasados lo dieron prestado a Sebastian del Catillo Defunto, y que en esta conformidad aydo (ha ido) subsediendo á los posteriores Dueños ásta mi parte, quien quiere con fortaleza tener propiedad en las tierras siendo de ellos."

25 *Ibid.*, folios 56 y 162.

26 En el expediente que venimos tratando falta información para poder explicar lo que sucedió con respecto a aquellas tierras durante 12 años, de 1789 a 1801.

27 AGDCA. A1. 80. Exp. 53,045. Leg. 6,018. Folios 9 al 21.

28 El auto del 26 de abril de 1773 dice como sigue: "Autos y vistos: Declaramos por realengas las treinta

cavallerias ciento sesenta y siete cuerdas y mil doscientas cincuenta y cinco varas de tierra quadradas que regula el Yngeniero Director Dn Luis Diez Navarro, y por el verdadero valor de cada caballería, veinte tostones, saquese al pregon por el término ordinario, rematense, en el maior, y mejor postor, y enterandose en Caxas Rs. su importancia, media annata, y acresidos correspondientes. Librese Titulo en la forma ordinaria, con las calidades y condiciones que expresa el Fiscal Ynterino, presediendo darse cuenta a la Real Audiencia Lo qual proveyo, y firmo el M.Y.S. Dn Juan Gonzales Bustillo, del Consejo de S. Majestad Oydor Decano de esta Rl. Auda- Presidte y Capn Gral y Jues. Privativo del R. Dro. de Tierras de este Reyno. Guat. Abril 26 de 1773.

Antonio López Peñalver y Alcalá. (*Ibid.*, folio 22).

29 *Ibid.*, folio 23.

30 San Francisco Atescatempa: jurisdicción de Mita, provincia de Jutiapa, corregimiento de Chiquimula.

31 José Joaquín Castilla, procurador por Mariano Pérez fue muy claro al respecto: "Presindiré ahora M.P.S. de contextar sobre la legítima representación que tiene en este asunto el Padre Pérez por que V.A. mejor que yo sabe la practica constante que ha avido en este Supremo Tribunal de admitir á los Parrocos para la defenza de los vienes de las cofradías de

sus respectivos Beneficios; sin mas calidad que acreditar, con la notoriedad, el ser berdaderamente Parrocos de aquellas Feligrecías en cuyos territorio se hallen cofradias por quien accionasen. ¡Justa practica! fundada saviamente en los privilegios que por nuestra Legislación Municipal disfrutan los Yndios, especialmente el de menoría de edad que les esta declarado. Por que si en las cofradias puramente de Yndios, solo los cofrades pudiesen Reclamar los derechos de ellas, seguramente no llegaria el caso de que se presentase demanda alguna en favor de sus bienes; pues como ignorantes de sus derechos y totalmente ineptos para reclamar, remitirán al cilencio qualesquiera vejación que experimentasen. Pero quiero suponer por un instante, que efectivamente el Padre Pérez no es parte legitima en este negocio, y que solamente los pobres y micerables yndios cofrades del Pueblo de Atescatempa. Aun en este

caso no es justa la solicitud del Procurador de Menendez, dirijida a que se declarase sin lugar qualesquiera accion contra su representante intentase el Padre Peres, por que no suplicó el auto de veinte y dos del propmo anterior Marzo, que antes cité, y con su silencio y el mio, quedo executoria de todo quanto en el se determinó. En esta virtud. A.V.A." (AGDCA. A1-2. Exp. 24513. Leg. 2794.)

³² Ibidem.

³³ Ibidem.

³⁴ Ibidem.

³⁵ *Jalpatagua*: actualmente municipio de población ladina del departamento de Jutiapa. Antiguamente *Jalpatagua* perteneció al Corregimiento de Guazacapán.

³⁶ AGDCA A1. Exp. 6024, Leg. 53121.

BIBLIOGRAFIA

DOCUMENTOS DE ARCHIVO

Cortés y Larraz, Gregorio. (1978). *Geografía y Geografía-Arquitectura de la Diócesis de Guatemala*. Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala.

AGDCA A1 11.2 Exp. 48555 Leg.5777.

AGDCA A1 4-9 Exp. 3636 Leg. 177.

Sola Ricarte, (1899). *Anales Históricos de Guatemala*. Guatemala: Editorial.

AGDCA A1. Exp. 7921 Leg 381.

AGDCA B119.2 Exp. 56964 Leg.2520.

Compendio de la España e Hispano-América", en *Guatemala Indígena*. Guatemala: Instituto Indígena Nacional. Vol. I, No. 1.

Fuentes y Carreras, Francisco Antonio de. (1933). *Resistencia Plástica*. Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala. (Biblioteca Guatemalteca).

García Arce, Jesús María. (1970). *Siglo de Oro de la Diócesis de Guatemala a finales del siglo XVII*. Guatemala: Universidad de San Carlos de Guatemala.

Marín Barón, (1978). *La Piedad del Cielo*. Guatemala: Editorial.

AGDCA A1. Exp. 2185 Leg. 102.

AGDCA A1. Exp. 7921. Leg. 381.

Marín Barón, (1977). *Historia de Guatemala*. San Salvador: Ministerio de Educación.

AGDCA A3.5. Exp. 16004, Leg. 873.

Ortiz, Sandra. (1975). *La introducción del sistema de cofradía en la región del Lago de Atitlán en los siglos de Guatemala*. México: América Indígena, XXV, 4. Instituto Indígena Interamericano.

Rivera, (1974). *La Ley de los Santos*. Guatemala: Comisión de Integración Social.

Rivera, (1970). *La Cofradía Indígena: una medalla de oro y plata*. Guatemala: Revista Anales. Asociación de Geografía e Historia de Guatemala.

BIBLIOGRAFIA

- Cortés y Larraz, Pedro. (1958). *Descripción Geográfico-Moral de la Diócesis de Goathemala*. Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala.
- De los Ríos, Fernando. (1957). *Religión y Estado en la España del siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Falla, Ricardo. (1969). "Análisis Horizontal del sistema de cargos". México: América Indígena, XXIX: 4.
- Foster, George M. (1961). "Cofradía y compadrazgo en España e Hispano-América", en *Guatemala Indígena*. Guatemala: Instituto Indigenista Nacional. Vol I, No. 1.
- Fuentes y Guzmán, Francisco Antonio de. (1933). *Recordación Florida*. Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, (Biblioteca Goathemala).
- García Añoberos, Jesús María. (1980). *Situación social de la Diócesis de Guatemala a finales del siglo XVII*. Guatemala: Universidad de San Carlos de Guatemala.
- Martínez Peláez, Severo. (1970). *La Patria del Criollo*. Guatemala: Editorial Universitaria.
- Miles, Suzanne W. (1983). *Los pokomames del siglo XVI*. Guatemala: Editorial "José de Pineda Ibarra". (Seminario de Integración Social Guatemalteca, No. 43).
- Montes, Santiago. (1977). *Etnohistoria de El Salvador. Cofradías, Hermandades y Guachivales*. San Salvador. Ministerio de Educación.
- Orellana, Sandra. (1975). "La introducción del sistema de cofradía en la región del Lago de Atitlán en los altos de Guatemala", México: América Indígena, XXXV: 4. Instituto Indigenista Interamericano.
- Reina, Rubén E. (1974). *La Ley de los Santos*. Guatemala, Seminario de Integración Social.
- Rojas Lima, Flavio. (1980) "La Cofradía indígena: una medalla de dos caras", Guatemala, Revista Anales, Academia de Geografía e Historia de Guatemala.

_____. (1988). *La Cofradía. Reducto Cultural Indígena*.

Guatemala: Litografías Modernas. (Seminario de Integración Social, No. 46).

Solano, Francisco de. (1974). *Los mayas del siglo XVIII*. Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica.

Wisdom, Charles. (1961) *Los chortís de Guatemala*. Guatemala: Editorial "José de Pineda Ibarra". (Seminario de Integración Social Guatemalteca, No. 10).

Ximénez, Francisco. (1929-1931). *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*. Guatemala: Biblioteca Goathemala.

BIBLIOGRAFIA

Correa y Llanusa, Pedro. (1957) *Descripción Geográfica-Morfológica de la Provincia de Chiapa de los Mayas*. Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala.

De los Ríos, Fernando. (1957) *Religión y Estado en la España del siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica.

Falla, Ricardo. (1957) "Análisis histórico del sistema de castas". México: América Indígena, XXX, 4.

Holm, George M. (1957) "Cofradías y comunidades en España e Hispanoamérica", en *Guatemala Indígena*. Guatemala: Instituto Indigenista Interamericano, Vol. I, No. 1.

León y Gaitán, Francisco Antonio. (1957) *Representación Florida*. Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala. (Biblioteca Guatemalteca, No. 46).

Reyes, Rubén E. (1957) *La Ley de los Santos*. Guatemala: Seminario de Integración Social.

Rojas Lugo, Flavio. (1957) "La Cofradía Indígena: una muestra de sus rasgos", *Guatemala Indígena*. Guatemala: Universidad de San Carlos de Guatemala.

LA DULCE POETICA DE LA SEGREGACION: LA INVISIBILIDAD DE LOS GUAYMIES EN COSTA - RICA.

Carlos Camacho Nassar.*

La dispersión de las comunidades guaymies, repartidas a lo largo y ancho de cinco cantones, del sur de Costa Rica provoca que los guaymies, para transitar de una de sus comunidades a otra, deben atravesar las comunidades latinas y los principales centros económicos del área. San Vito, Golfito, Ciudad Neily y Paso Canoas son los cruces de caminos por los que los guaymies no sólo transitan, sino que venden, compran y establecen redes de intercambio económico, no social, ya que en general sus relaciones con la sociedad latina se limitan a la venta de fuerza de trabajo.

Los guaymies, en sus periplos por el espacio latino que deben recorrer para mantener sus nexos culturales, familiares y de reciprocidad económica, han estructurado un espacio de relaciones, de cafeterías para comer, de pensiones para dormir, de almacenes, tiendas y farmacias, de intermediarios a quienes venden sus productos, aún de calles y aceras por

las que tienen mayor seguridad de encontrar un **hermano guaymí** a quien saludar y con quien intercambiar informaciones.

De alguna manera, los guaymies han estructurado un espacio de relaciones en la región que es la extensión simbólica y económica de sus espacios internos. En el caos de una sociedad que históricamente les ha agredido, han aprendido a transitar en sus intersticios, en los lugares donde es posible moverse sin ser vistos, sin sufrir mayores discriminaciones, sin tener que preguntar o explicar mucho en una lengua que para muchos es extraña y que no dominan lo suficiente y ante una sociedad para la que son extraños exponentes de una realidad repetidamente negada.

Los pueblos indígenas en Costa Rica.

Actualmente en Costa Rica viven cerca de 25.000 indígenas¹ que se distri-

* Antropólogo. Universidad de Costa Rica. Ecole des Hautes Etudes en Sciencies Sociales, París.

buyen en 21 reservas cuyo territorio agregado llega a las 300.000 hectáreas. Pertenecen a las etnias bribri, cabécar, boruca, teribe, guaymí y maleku. Los espacios donde se ubican son el asiento de un universo simbólico particular que legitima internamente la persistencia de estos pueblos en sus territorios, independientemente de su capacidad productiva, de su importancia económica y de su capacidad potencial de explotación. Son poblaciones cuyas condiciones actuales de existencia las colocan en una posición subalterna con muy escasa participación en las decisiones que les conciernen en tanto indígenas y prácticamente ninguna en cuanto ciudadanos costarricenses.

En 1973 se creó la Comisión Nacional de Asuntos Indígenas (CONAI) y en 1977 se promulgó la Ley Indígena. Según esta Ley las reservas pertenecen a las comunidades indígenas y no pueden ser vendidas, arrendadas o hipotecadas a personas no indígenas. La declaratoria de un área como Reserva Indígena, significa que un espacio geográfico ha sido delimitado como de posesión indígena; sin embargo, la entrega de la totalidad de ese territorio a la comunidad está supeditada a la disponibilidad de fondos por parte del Estado para adquirir las tierras. La extensión oficial de las reservas es sólo un espacio teórico. Por ejemplo, en la Reserva Maleku al norte del país, de las 2.994 hectáreas declaradas, menos de 100 pertenecen realmente a los indígenas. Según CONAI, en Ujarrás, Salitre y Cabagra, en el sur del país, los indígenas apenas poseen la mitad de las tierras declaradas y ese porcentaje va en franca disminución.

En la práctica, existe una contradicción entre una estructura jurídica que legitima un conjunto de derechos y una realidad en la cual éstos son negados por un proceso en el que los territorios indígenas se han convertido en la válvula de escape de la presión sobre la tierra. En las áreas de mayor presión sobre la tierra, los campesinos invaden tierras de los indígenas, que difícilmente pueden reclamar sus derechos debido a que los títulos de propiedad comunitaria previstos en la Ley Indígena no les han sido entregados.

A lo anterior se agrega una justificación ideológica. Los indígenas explotan sus tierras con un sistema de producción agrícola adaptado a las condiciones de bosque tropical donde habitan. Sus sistemas combinan la agricultura itinerante de barbecho corto y largo con los huertos tropicales y algunos cultivos perennes como el café y el cacao. Esa forma de producción precisa de áreas mucho mayores a las que acostumbra la agricultura occidental, dando a los campesinos no indígenas la impresión que los espacios indígenas se encuentran subexplotados, aunque en realidad están integrados dentro de un complejo sistema de aprovechamiento de los recursos naturales.

Un resultado de la pérdida de las tierras indígenas, como sustento productivo y como territorio simbólico, ha sido la aceleración de la conciencia de organización entre las comunidades indígenas. **"...un indio sin tierra es un indio muerto..."**, declaró Alejandro Swaby, dirigente bribri en 1983, expresando el

sentimiento de su pueblo.

La política seguida por la CONAI desde su fundación se ha enmarcado dentro de la tradición indigenista. Su trabajo ha sido en gran parte la constitución de asociaciones de desarrollo integral en coordinación con la Dirección Nacional de Desarrollo de la Comunidad (DINADECO). Como institución ha contado con escasos recursos y no ha logrado movilizar inversiones institucionales en los territorios indígenas. Esto, en parte debido a que su ubicación dentro del marco institucional no le permite influir decisivamente en el destino de la inversión regional. Una de las críticas más recurrentes por parte de los mismos indígenas es su intervención en la organización local, implantando modelos de asociación que por su base occidental se

yuxtaponen a las estructuras locales de poder. Junto con el problema de la tierra, que los indígenas costarricenses consideran como principal, estas poblaciones se caracterizan por un nivel de pobreza mucho más agudo que el resto de la población. El acceso a los servicios públicos es difícil y precario, los ingresos monetarios son bajos y en general, las condiciones de infraestructura son deficientes si se les compara con el resto del país.

Los territorios guaymíes.

El territorio guaymí tiene una superficie de 2.368 Kms² con una población de cerca de 2.700 habitantes distribuidos en 444 familias. La región tiene ocupación humana desde tiempos precolombinos. En resumen, la situación es la siguiente:

Nombre	Sup. km ²	Pobl.	# fam.	Hab/km ²	Status
Coto Brus	75,0	826	75	11,0	Reserva
Conte Burica	119,1	1.350	270	11,3	Reserva
Osa	27,1	67	12	2,5	Reserva
Abrojos Montezuma	14,8	330	66	22,3	Reserva
Altos de San Antonio	0,8	104	21	130	Ninguno
TOTAL	236,8	2.667	444	-	-

Fuente: Vargas, Calvo y Moreira, 1988, página 168; Guevara y Chacón 1992; investigación de base para este documento, 1993.

Los guaymíes se cuentan entre los grupos que presentan los mayores niveles de pobreza absoluta en el país, no solamente en relación con los índices nacionales, sino también respecto de la región en la cual viven y trabajan. Por su

particular localización, condiciones de los suelos, inaccesibilidad y la historia económica y política del sur del país, han vivido procesos en cierta forma tangenciales a los que configuraron la fisonomía regional en términos de desarrollo

visto éste como facilidades de infraestructuras y servicios estatales y privados.

El hecho que para los campesinos latinos, los territorios indígenas sean vistos como una extensión de la frontera agrícola y por ésto, sean objeto de constantes invasiones y de la depredación de los bosques por los comerciantes de maderas preciosas, tiene como resultado el incremento de procesos de desestructuración de los sistemas de producción, de los modelos de la organización local y de los patrones de asentamiento humano, además de la pérdida de muchos recursos naturales renovables. El efecto actual, en el que se conjuga la crisis de la tierra, la pobreza endémica, la exclusión social y el reciente logro de la ciudadanía, entre otros elementos, provoca una situación cuya característica actual es un tejido social y una estructura socioeconómica de carácter transicional.

Las difíciles condiciones de vida de las comunidades guaymíes se expresan en la calidad del espacio doméstico en el cual viven. Las viviendas son precarias y cuentan con pocos servicios. Además, en general son de uno o dos ambientes, sin una adecuada protección contra la lluvia y con un deficiente sistema de evacuación de aguas servidas. La exclusión social generalizada de los guaymíes en relación con otros grupos en el país, se expresa también en el aislamiento geográfico. Unicamente Abrojos Montezuma cuenta con un servicio de transporte colectivo periódico que accede a la comunidad central. El resto

de los territorios guaymíes se encuentra fuera de las rutas de transporte. Coto Brus, a pocos kilómetros de la carretera pavimentada que comunica San Vito con la Carretera Interamericana, cuenta con facilidades de acceso para Brus Malís y La Casona; sin embargo, el resto de las comunidades se encuentra a entre una y seis horas a pie de La Casona. En Conte Burica, la situación es más grave. Las comunidades más cercanas del sector norte están a dos horas a pie del punto de acceso del transporte público y la mayoría a entre cinco y seis horas, las más lejanas a diez horas a pie; el sector sur se encuentra a entre dieciocho horas a pie o bien entre una y ocho horas a pie y dos horas y media en bote desde Golfito. San Antonio está a una hora y media a pie desde la Carretera Interamericana.

Más de nueve décimas partes de las familias poseen un ingreso de cerca de un 50 por ciento del salario mínimo agrícola en la región, es decir, cerca de ¢ 10.000,00 (US \$68,00) mensuales (sumando ingresos agrícolas y extra agrícolas), con lo cual muy difícilmente pueden afrontar las necesidades mínimas de las familias. El complemento en especie de este ingreso monetario derivado de la producción de autoconsumo disminuye sostenidamente en tanto los rendimientos bajan, la tierra disponible se reduce, los jóvenes emigran y se pierden las estructuras de los sistemas de producción que determinaron la sostenibilidad de la economía guaymí en el pasado. La deprimida situación socioeconómica de los guaymíes se convierte en un verdadero indicador de exclusión social y de

asimetría en el desarrollo al compararse el resto del territorio nacional. los datos de las comunidades con los del

**Comparación de algunos indicadores.
Comunidades guaymíes -resto del país-
(en porcentajes)**

Indicador	C. Brus	C. Buric	Abrojos	S. Anton	País
Viviendas con electricidad	0	0	0	0	97
Viviendas con cañería	10,0	0	20,0	0	91,5
Analfabetismo	75,7	46,0	57,0	18,5	6,4
Trabajadores con Seguro Soc.	0	0	0	0	67,1

NOTAS: La fuente para las tasas de analfabetismo es Bozzolli, 1986 y la encuesta de este estudio para Altos de San Antonio. Los datos restantes se han recabado en este estudio y los nacionales son de FLACSO, 1991.

El problema de la exclusión tiene de una de sus expresiones más evidentes en el indicador **pobreza crítica**. Aunque no se han realizado estudios sistemáticos en las comunidades guaymíes que permitan medir exactamente el estado de la pobreza, los datos nacionales² indican que un 17,9 por ciento de los hogares son pobres para la totalidad del país. En contraste, la totalidad de los hogares guaymíes se encuentra en situación de pobreza (ingresos bajos, problemas de vivienda, carencia de servicios, falta de oportunidades de educación, aislamiento, entre otros). De tal manera que independientemente de la posición del país en el Índice de Desarrollo Humano, ésta no expresa una situación homogénea para la totalidad de los habitantes y en este caso particular expresa una condición de marginación para un grupo étnico aislado.

Las familias guaymíes, a pesar de sus dificultades y la pobreza y aislamiento

en el cual viven, han logrado conservar su cohesión y las características de su cultura. Sus ciclos de vida cotidiana involucran la participación de toda la familia en las actividades diarias, desde el trabajo doméstico hasta la producción y crianza de los niños. El año tiene establecido un calendario en el cual se reproducen los actos que identifican la identidad cultural y que permiten producir los bienes que se precisan para sobrevivir: sembrar el autoconsumo, preparar las fibras y los tintes de artesanía, educar a los niños y contar las historias de su pasado. Los guaymíes se visitan constantemente y siempre es posible encontrar en cada vivienda un familiar o un amigo de otra comunidad que está de visita, llevando información y participando en las actividades de la familia. Se trata de una cultura donde la reciprocidad y la solidaridad no se circunscriben al marco de una familia, por el contrario, se ubican en una red, donde participan todos quienes son reconocidos

como miembros de la comunidad guaymí, no importa de donde vengan ni si son parientes o no. Una sociedad donde para sobrevivir siempre se necesita un **hermano guaymí**, significa un sentido de comunidad y de identidad que persiste a pesar de la segregación que viven cotidianamente por parte de la sociedad nacional.

La exclusión social de los guaymíes es el resultado de la compleja articulación de múltiples factores que pueden ser verificados empíricamente. Sin embargo, el núcleo radica en un problema de no reconocimiento del grupo étnico por parte de las autoridades y de gran parte de la población para quien la nacionalidad costarricense está afincada sobre una ideología de la identidad que niega el mestizaje.

Durante la investigación de campo que sirvió de base para este texto, algunas de las comunidades guaymíes plantearon sus problemas y analizaron sus causas, características y posibles soluciones. De este ejercicio, se derivó el siguiente problema principal:

Una creciente condición de exclusión social de los guaymíes en relación con otros grupos sociales y el país en general.

Las causas de la situación enunciada son las siguientes:

La situación de desprotección legal de los guaymíes, quienes hasta muy recientemente fueron reconocidos como ciudadanos. Este no reconocimiento pro-

vocó y provoca que sus tierras se vean invadidas por campesinos no indígenas. La reducción del espacio vital y los cambios en las formas de explotación de éste han provocado una reducción en la capacidad productiva de las tierras y en consecuencia, la pérdida de la biodiversidad tanto en el interior del sistema de producción como en los bosques circundantes que se ven sometidos a una sobreexplotación demasiado intensa en relación a su capacidad de regeneración.

La reducción del espacio de explotación económica y la pérdida de la capacidad del suelo se vuelve una situación más crítica debido a la falta de conocimientos y prácticas técnicas adecuados para una agricultura sedentaria, agravado esto con la pérdida de las semillas autóctonas y de las prácticas de asociación de cultivos, con lo que se ha incrementado el nivel de pérdidas poscosecha y la dependencia hacia los productos comerciales. También ha provocado escasez creciente de materias primas del bosque para artesanías, vivienda y medicina tradicional.

En otro orden del análisis, el escaso reconocimiento de los guaymíes se relaciona con una ubicación de este pueblo en áreas aisladas, en una zona fronteriza, montañosa y de bosque húmedo tropical, con una densidad de población escasa y dispersa. Las pésimas vías de comunicación y la insuficiente red de caminos acentúa el aislamiento de las numerosas comunidades del área y dificulta el tránsito de personas y la comercialización de productos agrícolas, afectando la integración de nuevas áreas pro-

ductivas. También disminuyen las posibilidades de acceso a la educación. La comunicación con la región y la sociedad nacional es escasa y circunstancial.

Serios problemas de comercialización de los productos agrícolas y artesanales que deben ser vendidos de inmediato a intermediarios, en parte porque no existen organizaciones ni capital suficiente para poseer un poder de oferta significativo para la escala de la región, es decir, que cada productor realiza independientemente su producción dentro de cadenas de comercialización a las cuales acceden únicamente a un nivel primario de intermediario. Por otra parte, existe desconocimiento del funcionamiento de la economía regional, de los precios de los productos y de su ubicación en los circuitos.

La articulación de las causas enunciadas, redundando en el problema central de la sociedad guaymí: la creciente exclusión social, cuyas consecuencias más evidentes son:

- i) Una situación de crisis ecológica y de degradación de las condiciones físicas de la producción, expresada concretamente en desforestación, pérdida de microcuencas y erosión.
- ii) Una desestructuración de los sistemas de producción agrícola.
- iii) Un incremento sistemático de las diferencias educativas y de oportunidades para los guay-

míes respecto de la población no indígena.

- iv) Una escasa participación en los niveles y mecanismos de discusión política respecto de sus comunidades y su región.
- v) Una situación de aislamiento del resto de la sociedad en todos los ángulos en que éste se considere, provocando hasta la muerte injustificada de enfermos por la distancia y las malas vías de comunicación.
- vi) Un proceso de abandono de las tierras y de los sistemas de producción que han perdido su sostenibilidad, redundando en una pérdida de la cultura y de la identidad.

El resultado directo de los hechos anteriores es la segregación social del pueblo guaymí:

"...hay mucha pobreza porque no hay ingresos (...) no hay trabajo para los jóvenes (...) hay que irse de la comunidad para poder mantener la familia (...) se necesita trabajo (...) no tenemos donde vender los productos (...) a los artesanos nos explotan y nos pagan lo que quieren (...) no sabemos donde vender pero podemos aprender..."

"... No hay educación (...) no podemos pasar de la primaria (...) los maestros no saben el guaymí y discriminan a nuestros niños (...) ya no hay tierra y nuestros hijos necesitan educarse para poder

trabajar (necesitamos líderes preparados para el futuro porque vienen tiempos muy difíciles y los viejos dirigentes ya necesitan enseñar otros (...)) necesitamos educarnos pero en nuestra cultura porque si no, nos vamos a terminar..."

Una situación de "apartheid" no se expresa únicamente en una perversa estructura jurídica sancionada constitucionalmente y excluyendo de la ciudada-

nía a una parte de la población por su fenotipo y su cultura. También se da en la práctica de una ideología que ha tornado en invisible a una parte de la población que no existe en el mapa de la identidad nacional ni en los esfuerzos del desarrollo humano. Tal vez esta lógica que llevó a desconocer el pueblo guaymí tiene el mismo sustrato perverso que el "apartheid" sudafricano, felizmente terminado.

POBREZA Y IDENTIDADES SOCIALES:

Los mayas en Ciudad de Guatemala

1. Tenorio, Alfaro. **Reservas indígenas en Costa Rica**. San José. CONAI. 1988.

2. De acuerdo a: Dirección General de Estadística y Censos. **Encuesta de Hogares de 1993**. San José, DGEC, 1993;

analizada por el Ministerio de Planificación Nacional y Política Económica (MIDEPLAN) y por el Instituto de Investigaciones en Ciencias Económicas (IICE) de la Universidad de Costa Rica.

El tema de la pobreza en Guatemala ha sido objeto de estudio por parte de la comunidad internacional y de la comunidad científica. La pobreza en general ha sido considerada como un importante problema a la hora de conseguir un desarrollo sostenible y se ve incrementada por los efectos de la globalización que ha generado una crisis económica que ha afectado a la mayoría de los países en desarrollo. En el marco de esta crisis, la pobreza en general ha sido considerada como un importante problema a la hora de conseguir un desarrollo sostenible y se ve incrementada por los efectos de la globalización que ha generado una crisis económica que ha afectado a la mayoría de los países en desarrollo. En el marco de esta crisis, la pobreza en general ha sido considerada como un importante problema a la hora de conseguir un desarrollo sostenible y se ve incrementada por los efectos de la globalización que ha generado una crisis económica que ha afectado a la mayoría de los países en desarrollo.

La pobreza en Guatemala ha sido objeto de estudio por parte de la comunidad internacional y de la comunidad científica. La pobreza en general ha sido considerada como un importante problema a la hora de conseguir un desarrollo sostenible y se ve incrementada por los efectos de la globalización que ha generado una crisis económica que ha afectado a la mayoría de los países en desarrollo. En el marco de esta crisis, la pobreza en general ha sido considerada como un importante problema a la hora de conseguir un desarrollo sostenible y se ve incrementada por los efectos de la globalización que ha generado una crisis económica que ha afectado a la mayoría de los países en desarrollo.

Pero para que se pueda superar la crisis de pobreza, se debe hacer un análisis de la situación de la sociedad civil, de los recursos humanos y sociales, de las condiciones de plantación de las actividades propias. Por eso, desde mi punto de vista, la pobreza en Guatemala ha sido considerada como un importante problema a la hora de conseguir un desarrollo sostenible y se ve incrementada por los efectos de la globalización que ha generado una crisis económica que ha afectado a la mayoría de los países en desarrollo.

Investigadora de IICA/CIC - Guatemala.

Este trabajo se basa en la pobreza. Algunos autores, como y otros, se refieren a la pobreza en Ciudad de Guatemala, presentada en el documento "Guatemala: la pobreza y la exclusión social" elaborado por el Centro de Estudios Demográficos y de Desarrollo Urbano de la Universidad de México, en el año 1991.

POBREZA URBANA E IDENTIDADES SOCIALES:

Los mayas en Ciudad de Guatemala**

Santiago Bastos y Manuela Camus*

A partir del caso de los mayas que residen en la Ciudad de Guatemala y su área metropolitana, este artículo va a tratar de asociar dos problemáticas: la pobreza urbana y la dificultad que existe entre los sujetos que conforman la sociedad guatemalteca de convertirse en actores sociales, buscando reflexionar sobre las mismas en el marco de otro tema de actualidad: la crisis de gobernabilidad. La pobreza en general ha sido identificada como un importante limitante a la hora de conseguir un consenso social que sustente el desarrollo, y se ve incrementada por los efectos de las políticas de ajuste aplicadas en los últimos años, lo que ha limitado los ya de por sí exiguos gastos sociales gubernamentales. Esta situación puede generar tensiones sociales y políticas en áreas urbanas puesto que los sectores populares quedan sin acceso a los servicios básicos. Sobre esta base, en el caso de

Guatemala hemos de tener en cuenta que nos hallamos ante una de las sociedades de mayor desigualdad del continente y con un Estado débil que no ha generado mayores políticas sociales para combatir esta situación. Además, su violenta historia política ha dado como resultado que, cuando se inicia la construcción de la democracia, nos encontramos ante una sociedad civil desarticulada, sin líderes ni proyectos comunes de nación.

Pero para que el país supere la crisis de gobernabilidad en que se halla inmerso, para la reconstrucción de su sociedad civil, deben existir unos actores sociales autónomos con capacidad de plantear sus demandas propias. Pretendemos mostrar que la pobreza en que vive la mayoría de sus habitantes tiene efectos profundos en este aspecto. Para ello, partimos de la base de que, para que los sujetos intervengan en la gestión de

* Investigadores de FLACSO - Guatemala.

** Estas páginas se basan en la ponencia "Pobreza urbana, actores y políticas sociales: los indígenas en Ciudad de Guatemala" presentada en el Seminario "Gobernabilidad y Pobreza a Nivel Local" organizado por el Centro de Estudios Demográficos y de Desarrollo Urbano de El Colegio de México los días 7, 8 y 9 de julio de 1994 en Ciudad de México.

su medio, han de consolidarse como actores, lo que sólo es posible si desarrollan la conciencia de una identidad común. En nuestro caso, el nivel de alta precariedad en que se desarrolla la vida de los indígenas urbanos, impide la formación de unas identidades sociales por las que participen activamente en la sociedad. Así, en este trabajo vamos a desarrollar una visión desde la cotidianidad de estos sujetos, buscando desde la raíz algunos efectos sociales de la pobreza urbana.

Dentro del amplio espectro de los sectores populares que residen en la Ciudad de Guatemala y su área metropolitana, se ha seleccionado en concreto a los indígenas como base de esta reflexión por dos razones. Por un lado, su identificación étnica hace que, dentro de la Ciudad, conformen un colectivo social definido por una identidad propia, lo que haría más factible su conversión en un actor social; máxime si tenemos en cuenta que, a nivel nacional, los mayas están en proceso de ganar el peso que les corresponde en la escena política (Bastos y Camus, 1993b). Pero por otro, estos indígenas que habitan en Ciudad de Guatemala han sido identificados como un grupo especialmente vulnerable y viviendo en condiciones de alta precariedad (Pérez Sainz, Camus y Bastos, 1992). De manera que tomamos un ejemplo extremo pero útil, permitiéndonos llamar la atención sobre este colectivo olvidado, pero con posible peso político y social si se afirma como tal.

Dado este planteamiento, vamos a dividir el artículo en tres apartados. En

el primero trataremos las formas que toma la presencia indígena en la ciudad y cómo viven la pobreza urbana. Luego entraremos a la posible conformación de identidades sociales a partir de esta experiencia. Por último, reflexionaremos sobre las consecuencias de todo ello en la ausencia de participación social de este colectivo.

I.- LA SOBREVIVENCIA URBANA DE LOS INDIGENAS

Guatemala es una sociedad aún predominantemente rural-centrada todavía sobre la agroexportación- con un proceso de modernización tardío y parcial, cuya urbanización se caracteriza por una alta primacía: el Área Metropolitana de Guatemala -con sus casi dos millones de habitantes- concentra un 45% de la población urbana y un 20% de la total del país (Bastos y Camus, 1992). A pesar de que su crecimiento se dió en el marco de la modernización, y de que concentra el aparato administrativo del país, no se ha conformado un mercado de trabajo que haya logrado generalizar el empleo asalariado y menos aún el industrial: para fines de los 80, dos tercios de los empleos se daban en actividades improductivas -servicios y comercio- y el sector informal ocupaba a un 33% de la población empleada capitalina. (FLACSO, 1989).

Esta conformación socioeconómica ha hecho que la pobreza esté presente históricamente en la Capital del país: en 1986, un 63.5% de sus habitantes estaba en esta condición y, lo que es más importante, el 57% de ellos en "pobreza

extrema" (Pérez Sainz, 1991). Este panorama tiene su correlato físico, pues según Gellert (1994) -citando un estudio de UNICEF de 1991- en esta Capital existe un total de 222 "asentamientos precarios", donde residen 671.200 personas, lo que representa un 64.8% de su población¹.

Este tipo de ámbito urbano no facilita en principio la conformación de identidades: se da en él una fragmentación de las pertenencias que impide la reconstrucción de la "comunidad", el entorno pobre y ajeno obstaculiza su percepción en términos positivos, y las posibilidades que la ciudad parecería ofrecer no resultan alcanzables en su mayoría. Así pues, los indígenas que residen en el Área Metropolitana de Guatemala viven en un contexto de pobreza generalizada, sin políticas públicas al respecto y dentro de un tejido social desarticulado².

1. La migración.

Según los últimos datos oficiales, los indígenas han ido teniendo cada vez más presencia en Ciudad de Guatemala: si en 1964 representan el 3.6% de la población capitalina, en 1973 supondrán el 7.2% (DGE, 1971, 1975) y para 1987, serán un 11.5% (INE, 1987). Esto sugiere que, si bien nunca han representado una proporción significativa dentro de los contingentes migratorios que llegaron a la Capital, su presencia en ella va en aumento, por lo que podemos pensar que se ha convertido en un polo importante de atracción para esta población.

Las cifras anteriores revelan un comportamiento migratorio propio, diferente al que causó el crecimiento del Área Metropolitana de Guatemala, que se refrenda si observamos los momentos en que esta población llegó a él. Considerando que el periodo de modernización económica del país termina en 1976, antes de esta fecha arribó a la Capital el 57.5% de los indígenas que trabajan en ella -cifra que aumenta a un 73.2% en los no indígenas-. Además, el ritmo de llegada muestra un claro aumento: en los nueve años que van de 1976 a 1985, lo hizo el 24%, y en los tres de 1986 a 1989, un 18% (Pérez Sainz, 1991)³.

Así, en un principio los indígenas no se suman en forma significativa al flujo migratorio a la Capital: su papel en la economía nacional sigue estando en proveer de mano de obra barata y estacional a las actividades agroexportadoras, mientras mantiene la subsistencia campesina en sus minifundios. Sin embargo, con el paso del tiempo, el agotamiento de la tierra por los abonos químicos, el incremento de la población y su incidencia en las escasas tierras disponibles, van terminando con este modelo. Los indígenas campesinos van a ser así expulsados de sus tierras ancestrales y, al limitarse también el empleo en las fincas, la Capital se va convirtiendo en una de las posibilidades para seguir subsistiendo. Dado que esta corriente migratoria es más por expulsión que por atracción, cuando se reduce el ritmo de llegada de migrantes a la Capital, ellos siguen haciéndolo sin parecer importarles que en la ciudad ya se ha cerrado el ciclo de crecimiento. Por fin, la crisis de los

ochenta tendrá un claro efecto negativo en las comunidades indígenas, agobiadas por la escasez de tierras y los efectos de una cada vez mayor monetarización de la economía doméstica, lo que vendrá a poner de manifiesto la inviabilidad de la economía campesina en el contexto actual.

Pero la llegada de los indígenas a la Ciudad no se debe solamente a causas económicas, aunque éstas sean las fundamentales. La reciente historia del país les provee de otra razón para abandonar las comunidades de origen. Nos referimos al conflicto armado interno y su agudización de finales de los setenta a mediados de los ochenta. La represión estatal para poner fin al movimiento insurgente fue sistemática sobre las comunidades indígenas del Altiplano. Esto provocó un gran desplazamiento de población, llegando al Área Metropolitana de Guatemala una importante cantidad de ellos en busca de un lugar donde resguardarse y rehacer sus vidas. Por sus especiales características, no se puede calcular su número, pero estarían dentro de ese 20% que llega entre 1978 y 1985 -momento de mayor represión- y los que siguen haciéndolo con posterioridad a esa fecha -pues en algunos lugares la violencia ha seguido presente-. Lo que sí sabemos es que sus condiciones de vida en la ciudad son aún más deficientes que las del conjunto de indígenas que residen en ella (Bastos y Camus, 1994).

En definitiva, al hablar de los indígenas que viven en el Área Metropolitana de Guatemala, estamos hablando de un colectivo que mayoritariamente

abandonó sus lugares de origen por la inviabilidad de la economía campesina, y que han llegado a la ciudad para sobrevivir. Como integrantes de los sectores populares urbanos -entre los que parece que van a ir teniendo cada vez más presencia- se insertan en los espacios más precarios de la ciudad y, aunque no podemos hablar de ubicaciones étnicamente diferenciadas, sí se puede decir que muestran una "distribución preferencial" en algunos sectores. En concreto podríamos hablar de dos: el centro de la ciudad, deteriorado residencialmente pero foco de una importante actividad económica informal, y la expansión metropolitana alrededor de las vías que comunican la Capital con el Altiplano Occidental -sobre todo el municipio de Mixco-, en cuyos núcleos populares existe una alta proporción indígena ⁴.

2. La educación formal.

Desde el lado de la oferta del mercado laboral, aparte de la socialización urbana que hemos visto -más migrantes con menor tiempo de en la ciudad que los no indígenas- la mayor diferencia entre ambos grupos es el nivel de instrucción alcanzado. Los indígenas se caracterizan por la alta proporción de no escolarizados (un 27%) y la práctica inexistencia de trabajadores con educación superior (2.4%), mientras entre los no indígenas las cifras se invierten: 4.2% sin instrucción y 16.2% con acceso a educación superior.

Nos encontramos entonces con un colectivo que, al enfrentarse a la sobrevivencia urbana centrada en el empleo,

se halla con una limitante fundamental: la escasa o nula instrucción escolar. Este aspecto es característico de la situación de los indígenas a nivel nacional -e internacional- y responde a tres tipos de causas estructurales ⁵. Por un lado están las de orden sociocultural, que remiten a un aparato escolar que no reconoce las diferencias étnicas existentes, imponiendo una instrucción basada en un idioma ajeno al de los educandos y basándose en una cosmovisión -la occidental- que tampoco les es propia. Esto motiva una falta de identificación con el sistema educativo y una alta deserción en el momento en que según los adultos se han alcanzado las destrezas necesarias: un mínimo conocimiento de la lectoescritura en castellano y un manejo de la matemática elemental. Por otro lado, las causas de orden socioeconómico nos hablan de la necesidad de la incorporación de la población indígena a las tareas agrícolas de subsistencia a una temprana edad y por tanto la imposibilidad de continuar con la instrucción escolar. Por último, habría que mencionar la deficiencia general del sistema educativo público, tanto en términos cuantitativos como cualitativos, que históricamente se ha centrado en los núcleos urbanos y no ha considerado a la mayoritaria población rural -y menos aún la indígena- como su objetivo.

Esta falta de instrucción formal explica las dificultades de acceso de los indígenas a ámbitos laborales que no se caractericen por la precariedad. En un espacio urbano donde la educación primaria está generalizada y los empleos cualificados no son muy numerosos, el

no contar siquiera con una mínima escolarización limita las posibilidades de acceder a empleos mejor remunerados.

El peso de este factor se puede apreciar en que a lo largo de las trayectorias laborales de los indígenas: la "falta de opción" está siempre presente como causa de elección de sus empleos. Ante el hecho de (re)insertarse al mercado laboral, la carencia de destrezas o instrucción les deja en una situación totalmente vulnerable, que les obliga a aceptar el trabajo que se les presente. Es interesante que el momento en que esta razón aparece con mayor fuerza es en el primer empleo urbano de los migrantes, pero sigue manifiesto hasta los empleos actuales ⁶. Por otro lado, los mismos trabajadores indígenas identifican en la falta de instrucción uno de los principales factores que les distingue del resto de los pobladores urbanos, y con ello de los ámbitos laborales a que éstos sí pueden acceder.

3. El empleo y el hogar.

La inserción laboral de los indígenas también se diferencia de los que no lo son en varios aspectos. El primero es una tasa de participación laboral más alta, lo que supone una mayor inserción de lo que se considera mano de obra secundaria ⁷. El segundo es que sus empleos se caracterizan por la precariedad en todo sentido: en general trabajan más horas, con menos prestaciones sociales y recibiendo una remuneración menor que los no indígenas. Además, si en Ciudad de Guatemala, un 33% de los empleados se insertan en el sector infor-

mal, esta participación aumenta a un 52.6% entre los indígenas, lo que nos indicaría que no han entrado mayoritariamente a ese mercado laboral generado por la modernización.

Cuando acceden a la salarización, tampoco es en la surgida de la modernización -de la que así quedan definitivamente excluidos- sino en sectores precisamente definidos por su escasa cualificación: la construcción, el empleo doméstico o los talleres informales. La importancia que está tomando la industria de exportación -la maquila- como puerta de acceso para jóvenes indígenas de ambos sexos puede ser ilustrativo de este acceso a empleos poco cualificados en los nuevos tiempos.

Pero lo que desde luego caracteriza la inserción laboral indígena es su tendencia a hacerlo en el sector informal en su modalidad de subsistencia⁸. Esto conlleva la importancia del cuentapropismo como categoría ocupacional y el comercio como rama de actividad. Lo interesante de este hecho es que, si bien hay un aumento de la salarización a lo largo de las trayectorias laborales, ésta nunca llega a imponerse, y que incluso se puede observar un reflujo de puestos de trabajo formales hacia el trabajo por cuenta propia en el final de estas trayectorias. Podemos pensar que esta tendencia se debe al intento de recrear en la ciudad la independencia laboral característica de los campesinos, pero parece que las causas se enfocan más a la falta de opciones antes apuntada, a la precariedad de la subsistencia cotidiana y a la posibilidad del empleo familiar. Así

es, del trabajo por cuenta propia se valora sobre todo la posibilidad de obtener ingresos diarios, adaptando así lo laboral -los ingresos- a lo doméstico -el consumo-. Y esto se agudiza cuando la actividad realizada es el comercio minorista de artículos de consumo diario o la tortillería: en este caso ya no se busca el ingreso en sí sino la posibilidad de contar con los bienes sin necesidad de entrar a la lógica del mercado para obtenerlos. Por otro lado, es habitual que varios miembros del hogar estén parcial o totalmente involucrados en una actividad en que, nominalmente, sólo se inserta uno de los jefes. Como veremos, esto corresponde a una lógica que no considera al resto de miembros del hogar como trabajadores, sino precisamente como corresponsables de una actividad necesaria para todos.

Pero quizá la consecuencia más importante de autogenerar los puestos de trabajo es la vinculación de la actividad laboral con la doméstica. Esto nos lleva a la importancia de la participación de la mujer en la consecución de ingresos en los hogares indígenas. La escasa remuneración obtenida por el supuesto agente principal -el hombre- obliga a que la mujer tenga que generarlos también. Así, en su caso, el entrar al mercado laboral se debe a una lógica familiar: "asegurar el futuro de mis hijos" y desde esta perspectiva se emplean. Además, el no poder desvincularse de las tareas domésticas que por división del trabajo le corresponden, hacen que toda la actividad esté siempre mediatizada por la familia. Por ello, el trabajo por cuenta propia emerge como la mejor posibilidad de

compatibilizar ambas responsabilidades, y genera una confusión entre el tiempo y el espacio laboral y doméstico. Esto supone que la vivienda -de por sí precaria y sobreutilizada en su aspecto residencial- se convierta muchas veces en el lugar donde la mujer -y también el hombre- realiza su actividad económica.

La importancia de la reproducción del núcleo familiar como un todo queda reflejada en la presencia de miembros no responsables que trabajan -como dijimos, suponen más del doble que los no indígenas-. Lo significativo es que esta entrada al mercado laboral se produce por mediación del hogar: por imposición de éste y mayoritariamente dentro del establecimiento familiar. La precariedad resta autonomía a los individuos, obligándoles a comportarse como miembros del grupo.

Esta temprana inserción laboral tiene una consecuencia bien importante: se abandonan o relegan los estudios. En los hogares indígenas se percibe generalmente que la instrucción es un factor fundamental para la vida urbana, pero el que los menores estudien encuentra dos obstáculos básicos: supone uno o varios gastos extras y retira mano de obra que puede aportar recursos. Así, se está reproduciendo un círculo vicioso: la baja instrucción de los jefes es la causa de obtener unos empleos mal remunerados, por lo que sus hijos deben trabajar para asegurar la subsistencia del núcleo y por ello no podrán obtener una capacitación que asegure que sus hijos no tengan que hacer lo mismo.

Posteriormente -y sobre todo en los hombres-, es posible que se abandone este trabajo no remunerado para pasar a aportar ingresos al hogar a través de un empleo independiente -normalmente obtenido a través de un familiar o conocido-; y a la hora formar familia propia, lo más normal -sobre todo en las mujeres- será retornar a realizar una tarea por cuenta propia. Cuando la imposición familiar deja de ser la razón de (re)ingreso al mercado laboral, lo hacen "por necesidad". En esta causa, a la lógica mercantil -la consecución de ingresos- se superpone una doméstica -conseguir la subsistencia del hogar-. Así pues, el ciclo laboral está fuertemente influido por el familiar.

En definitiva, la subsistencia indígena es considerada como una tarea grupal en que cada miembro tiene sus responsabilidades y, es más, la movilización laboral de éstos se hace siempre en referencia al grupo doméstico. Lo familiar se ve reforzado por la precariedad, y cuando no hay capacitación, el hogar se convierte en el recurso fundamental para afrontar la ciudad y su mercado laboral. Todo esto supone la persistencia de comportamientos étnicos, basados en intereses más colectivos que individuales, y por tanto la adaptación -que no pérdida- de estas lógicas propias en el entorno urbano⁹.

II.- IDENTIDADES SOCIALES

Vemos entonces que la pobreza supone para los indígenas urbanos la necesidad de movilizar a todos los miembros posibles del hogar para ase-

gurar la subsistencia común, lo que tiene consecuencias para todos los individuos que lo forman. En este apartado nos vamos a centrar en una de ellas: las posibilidades que tienen de participar activamente en la construcción de la sociedad. Para ello, analizaremos brevemente dos tipos de identidad social que pensamos tienen más probabilidades de generarse. Dado que la sobrevivencia es la tarea que ocupa la mayor parte de su tiempo, y ésta se basa sobre todo en el empleo, veremos primero la situación de las identidades laborales. Posteriormente nos centraremos en la identidad étnica, por ser el aspecto que les define y diferencia del resto de pobladores urbanos.

1. La identidad laboral.

Como hemos visto, el empleo es para los indígenas un medio de subsistencia, y como tal se concibe y visualiza por su parte. Esta percepción nos dice que el empleo está subsumido a lo familiar, y que el trabajo se realiza con fines domésticos. En ese sentido, es interesante -como decíamos- la valoración del cuentapropismo como una forma de consecución de ingresos al mismo ritmo que la subsistencia los reclama, y la vinculación de la independencia laboral con el uso del tiempo y el espacio para fines domésticos. En muy pocos casos podemos hablar de aspiraciones laborales o de trayectorias intencionalmente orientadas, dada además la precariedad que predomina en la relaciones laborales en que se insertan. Así, la identidad laboral no aflora de forma explícita en el discurso, sino que normalmente se da vinculada al desarrollo de la historia familiar.

De todas formas, bajo este planteamiento general, podemos hacer cierta diferenciación de género. En las mujeres -y en algunos hombres- lo laboral es claramente instrumental de lo familiar, y la identidad está evidentemente orientada hacia lo doméstico, con lo que la posibilidad de que el empleo genere una percepción *per se* es prácticamente nula. En los hombres existen a veces ciertos intentos de construir una identidad laboral, sin embargo lo poco exitoso de sus trayectorias, lo precario de sus empleos y la presión del núcleo familiar hacen que ésta sea siempre frágil. En los únicos casos en que se ha detectado cierta constitución ha sido en los pocos en que una trayectoria ascendente ha puesto las bases de un orgullo personal, o en algunos con una trayectoria dilatada en una actividad que permite la valoración del "oficio" -normalmente artesanal-. También aparece, por oposición, en jóvenes que recién inician una historia laboral propia como asalariados, pero habría que pensar en la salida del ámbito laboral familiar y la consecución de unos ingresos propios como motivos de autoafirmación, y por tanto esperar a que esa trayectoria se estabilizara para conocer resultados más confiables.

La fragilidad de las identidades tiene como consecuencia un conformismo generalizado ante la historia laboral, que es compensado por una valoración de la honradez como contrapeso a la falta de éxito; y la idea de que todo es trabajo y todos son trabajadores. Por ello no existe una clara percepción de las matizaciones internas del mundo laboral, y la diferenciación entre "trabajador" o

"propietario" no se asume a la posesión de unos medios de producción -mínimos en su caso-, sino al hecho de trabajar "para un patrón" o "para uno mismo".

Otra consecuencia de esta percepción difusa del mundo laboral es la no comprensión del concepto de derechos laborales, que se limitan al pago por el desgaste físico que supone el empleo ("les pagan porque se cansan"). Los asalariados son los que muestran un mayor conocimiento de esta temática, pero con unas reivindicaciones muy restringidas y con un rechazo por omisión al papel de las organizaciones sindicales -donde hemos de ver un resultado de la trágica historia política de este país. Finalmente, existe también una ignorancia casi total respecto al papel que han de jugar los diferentes poderes estatales y grupos de presión en relación a los trabajadores. Así, nos encontramos ante un colectivo de trabajadores que piensa que nadie -a nivel estatal, social o privado- se preocupa por ellos, por lo que ellos mismos son sus únicos garantes, situación que se acerca bastante a la realidad en que han desarrollado la lucha por su subsistencia.

Y esta lucha se ha producido en tal nivel de precariedad que no se han dado condiciones para la conformación de identidad laboral alguna. Frente a ella, podemos pensar que se ha reforzado la familiar, como ámbito donde se establecen unas relaciones que conllevan a la subsistencia grupal. Esta puede ser la primera consecuencia de vivir la pobreza urbana de forma cotidiana.

2. La identidad étnica.

Vemos entonces que la exclusión de la modernización que han sufrido los indígenas en la ciudad ha puesto límites a la conformación de identidades universalizantes -como sería la salarial-, dándose condiciones para el mantenimiento de valores e identidades propias -por los espacios donde se mueven-. Veamos entonces qué ocurre con la identidad étnica en un ámbito como es la Capital de Guatemala ¹⁰.

Para ello, lo primero que hemos de tener en cuenta es la definición no indígena del nuevo entorno, que supone que la etnicidad se desarrolla en un contexto diferente a aquel en que surgió: comunidades rurales dedicadas a la agricultura de subsistencia. En éstas, la identidad viene dada por la simple pertenencia y encuentra en ellas el entorno natural para desarrollarse. Sin embargo, al llegar a asentarse en la ciudad, los indígenas pierden -en principio- estos dos elementos de referencia -tierra y comunidad- y, por el contrario, se encuentran en un ámbito en que son minoría y que no ofrece un entorno propicio para la reproducción de la etnicidad. Como veremos, el hogar es ahora el ámbito fundamental para que ésta se recree.

Los elementos externos que tradicionalmente han definido al indígena toman un nuevo significado en la ciudad. El idioma, por un lado, pierde su funcionalidad en un mundo castellano-parlante, quedando relegado a espacios muy concretos: el hogar y algunos

ámbitos laborales de importante presencia indígena ¹¹. La vestimenta propia de las mujeres indígenas deja ahora de ser un elemento simbólico de filiación comunitaria para ser sólo un factor externo de identificación étnica que favorece la discriminación. Pero todo lo anterior no significa que automáticamente ambos rasgos desaparezcan en la ciudad, aunque evidentemente pierdan su peso ¹². Su mantenimiento depende de varios factores, predominando los relacionados con el hogar, que se contraponen a las tendencias desetnizadoras de la ciudad. Por ello, podemos hablar claramente de diferencias entre las primeras generaciones de migrantes llegados a ella y las segundas de hijos nacidos y plenamente socializados aquí.

Entre los primeros, los elementos identificadores se mantienen vinculados al sentimiento de pertenencia a su lugar de origen y su pasado campesino, sin una construcción al respecto. La importancia de esta vinculación se afirma si sabemos que un elemento diferenciador con los migrantes no indígenas es la estrecha relación que se sigue manteniendo con el lugar de origen a través de visitas, a pesar de que no se plantee el regreso definitivo a él. Esta relación permite una recreación de los elementos de comunidad y tierra, pues es significativo que -cuando es posible- estas visitas tienen como objetivo el cultivo del maíz, actividad que no está guiada por una rentabilidad económica ¹³.

En las segundas generaciones, estos elementos pueden desaparecer, según sea su peso en el hogar. La forma que

tome la migración de los padres, el que éstos hablen el mismo idioma y se lo hayan querido enseñar, el que la madre use sus prendas mayas y no se las cambie por "el vestido" a sus hijas, el que las visitas a la comunidad involucren a toda la familia; son elementos que responden a diferentes concepciones del papel de estos rasgos en la ciudad por parte de los migrantes indígenas, y que tendrán profunda influencia en su mantenimiento por los hijos. Pero lo general es que pierdan su importancia. Sobre todo los vínculos con la comunidad y con la tierra desaparecen, y con ellos la identidad campesina.

Todo este comportamiento tiene su reflejo en la autoidentificación étnica, que en lo urbano se convierte casi en una opción individual, fuertemente influenciada por lo familiar. En principio, podemos decir que se mantiene la identidad como indígenas, al menos ante su cuestionamiento directo. En los casos de las mujeres que usan corte y huipil esta identificación es además externa. En los migrantes, la identidad va de nuevo asociada al lugar de origen: son indígenas "porque nacieron en tal lugar", y por tanto vinculada a la local y campesina. En los hijos, como hemos dicho, desaparece este hecho, y la referencia de identidad será de nuevo el hogar: son indígenas "porque sus padres lo son".

De todas formas, esta identificación que es -normalmente- asumida de forma clara ante un cuestionamiento directo al respecto, no aparece de igual forma en el discurso de los individuos. Por un lado se puede dar por supuesta y por

tanto no se la valora, sino que se considera como algo evidente, que hay que sobrellevar. Por otro, sobre todo en las segundas generaciones, se puede producir un deslizamiento entre el "ellos" y el "nosotros", identificando a veces lo indígena con lo campesino. Y ante los casos de no identificación externa, se detecta la asunción de la identidad como algo interno, intentando muchas veces evitar sus efectos sociales.

Toda esta forma en que la identidad étnica se recrea en la ciudad tiene varias consecuencias importantes. La primera es que queda anclada en el ámbito doméstico, donde se desarrolla como algo personal. El hogar toma en la ciudad el papel que tenía antes la comunidad como entorno de recreación étnica, convirtiéndose en un verdadero reducto cuando no existe posibilidad de otro mayor. De esta forma, la reproducción de la etnicidad queda relegada a un espacio limitado y, muchas veces, frágil.

En segundo lugar, el ser indígena se asume con el contenido de subordinación de que está dotado en la sociedad guatemalteca. Se perciben con gran claridad los ámbitos laborales y residenciales a que pueden acceder en la ciudad, asumiéndolos a su condición de pobres. La diferencia con los no indígenas se relaciona sobre todo con el factor educativo, y por ello se asimilan ambas cuestiones: lo normal para los padres que se plantean una promoción social de sus hijos es comenzar esta labor dejando de hablarles en su idioma y no vistiendo a las mujeres con corte y huipil.

Por otro lado, también se asume la discriminación étnica existente, que han sufrido en carne propia sin poder apenas luchar contra ella. De hecho, términos como "corte", "huipil", y el mismo "indígena" no son usados con libertad y, para evitar la carga despectiva que entrañan, se recurre a circunloquios y eufemismos como "ropa típica", "nuestro dialecto", "de corte". El término "maya" -actualmente promovido y exigido por todas las organizaciones indígenas para su identificación- no es utilizado ni conocido en esta acepción por estos sujetos. Si consideramos que aporta una connotación positiva, en tanto que Pueblo, y que por el contrario "indígena" conlleva una negativa, reflejando dominación, su autopercepción está más cerca de esta última.

Como consecuencia de esta representación de la realidad, ante el cuestionamiento de los derechos de los indígenas no se llega a plantear el de la diferencia étnica, que es lo que actualmente se reclama políticamente a nivel nacional. A lo máximo que se aspira es a la igualdad ciudadana como fin de la discriminación. Otra muestra de esta asunción es que las jóvenes indígenas no plantean el casarse con gente de su misma condición étnica por un sentimiento de pertenencia, sino para "evitar los problemas que luego se dan, te llaman india y todo eso".

En definitiva, la identidad étnica no parece convertirse en un punto de referencia significativo para la vivencia urbana. Podemos considerar que, al no estar dotada de elementos positivos, com-

pleta el cuadro cotidiano de precariedad en que viven. Esta última no permite, al igual que ocurría con la identidad laboral, la elaboración y afirmación de la etnicidad. De hecho, tal afirmación sí la hemos encontrado cuando la base económica de la subsistencia está asegurada y la percepción del entorno no asume automáticamente identidad étnica con pobreza. Así, aunque esta cierta estabilidad lograda haya supuesto la pérdida de los rasgos externos, la construcción del discurso y la seguridad manifestada, demuestran que sí se pueden dar condiciones para la recreación de la identidad en términos positivos.

III.- POBREZA Y PARTICIPACION SOCIAL

En los indígenas urbanos, la actividad que ocupa la mayor parte de sus energías y su tiempo -el empleo- no es capaz de generar una identidad al respecto, por la precariedad de las inserciones laborales y el enfoque de éstas hacia la subsistencia familiar. Al menos, la ausencia de una cultura mercantil universalizada permite el mantenimiento de otras identidades, como la étnica. Pero esta recreación se produce centrada en el hogar y sobre las bases de la asunción de la subordinación social y la identificación con la pobreza, con lo que de nuevo la precariedad imposibilita la conformación de una identidad étnica fuerte y con contenido positivo.

Este entramado refleja una situación en que la pobreza hace que la subsistencia cotidiana del núcleo familiar sea no

sólo la actividad básica, sino el punto de referencia vital de los indígenas. Así, el hogar deviene en el único ámbito en que revierte la identificación social y si bien éste permite la recreación de lo étnico, no propicia su expresión en ámbitos más amplios. La precariedad cotidiana no permite expectativas de futuro ni la percepción del entorno y la situación personal de los individuos en términos positivos, lo que imposibilita la conformación de identidades sociales. Nos encontramos pues ante las puertas de la anomia social, que a la postre significa la imposibilidad de que los sujetos se consoliden y se afirmen como actores sociales.

Esta ausencia de un sentimiento de pertenencia a una sociedad más amplia tiene raíces históricas, y se actualiza con un sistema económico y político que lo único que les ha reportado ha sido el tener que escoger entre la muerte por inanición en sus comunidades y la sobrevivencia desarticulada en un ámbito hostil. En definitiva, no hay identificación con la sociedad ni con las reglas que la rigen o los actores que la regulan, sino una adaptación a todas ellas desde su percepción de excluidos. Esto conlleva la incompreensión del sistema político vigente y el desconocimiento de sus actores ¹⁴.

No hemos de pensar en los indígenas urbanos como los únicos responsables de esta situación, la exclusión en que se hallan también se muestra en que los actores sociopolíticos que movilizan colectivos según las identidades antes descritas, no los interpelan como grupo

concreto. En lo laboral, es conocida la dificultad de los sindicatos de enfrentarse a la inserción informal-por la confusión existente entre fuerza de trabajo y posesión de medios de producción- a lo que habría que sumar la desconfianza ya señalada hacia este tipo de organizaciones. Respecto a lo étnico, las organizaciones e instituciones que actualmente protagonizan las reivindicaciones indígenas en tanto que Pueblo Maya no hacen de los residentes urbanos un grupo de atención, pues éstos se hallan fuera del contexto de la comunidad, donde actualmente se estaría fraguando este renacer de la conciencia étnica (Bastos y Camus, 1993b) ¹⁵.

Así, habría que buscar en otras pertenencias la conformación de identidades. La espacial, como habitantes de unos barrios en concreto, podría ser un caso, dado que es el ámbito más inmediato de la subsistencia cotidiana. Pero de nuevo, la precariedad de las condiciones de vida no permite una percepción positiva del entorno, se identifica la residencia en éste con la necesidad económica, y la ciudad se percibe como un ámbito violento y de desintegración social. De nuevo, se sustituye al entorno barrial con el familiar, a través de las redes familiares residenciales y la existencia de parientes en el espacio inmediato: con ellos se tejen las relaciones sociales necesarias. Hay que recordar que también en este caso se produce una fuerte dificultad de las instancias barriales formales en lograr organicidad y permanencia -encontrándonos de nuevo la sombra de la violencia del sistema político guatemalteco-.

Frente a ello, el hogar se convierte en el único ámbito donde revierte la vida cotidiana y la identificación de los miembros. Esta reducción al mínimo del sentimiento de pertenencia limita la participación social, pero también nos aporta el núcleo desde donde hemos de empezar a aplicar las medidas que nos lleven a construir la sociedad civil. Las estrategias de superación de la pobreza tienen que repensarse en este contexto y plantearse desde este primer núcleo social, conociendo las especiales características que el ritmo de la sobrevivencia impone al hogar. Esta reconstitución social desde abajo debe iniciarse a partir de sus protagonistas reales -no los que a nosotros nos gustaría que existieran-.

Por último, hemos de tener claro que esta situación no es sólo específica de los indígenas, y mucho de lo planteado puede ser aplicable a otros colectivos que forman ese heterógeno mundo de los sectores populares urbanos, unidos todos ellos por vivir cotidianamente la pobreza. Tampoco es fruto de una coyuntura, no estamos hablando de los "nuevos pobres" surgidos con la crisis. La expulsión del ámbito rural y la estructura del mercado laboral capitalino provienen de las fallas intrínsecas de una modernización parcial; las carencias habitacionales y de servicios, de un Estado débil que nunca se planteó un sistema impositivo en el que basar una política social sistemática. Por otro lado, la posición subordinada del indígena proviene de un modelo colonial que ha ido adaptándose desde su imposición a los cambios económicos y sociales, y que se refleja también en el estado de muchos

sectores no indígenas de la población. Por todo ello, las acciones a implementar para revertir la situación en que se hallan, no tendrán mayor incidencia si no se toman medidas más amplias para reconducir el modelo socioeconómico que la ha provocado. Dado el actual contexto de cambio, hay que tender a que el nuevo modelo que se entreve tenga en cuenta estas causas y debe suponer una renovación del sistema político vigente, de manera que dé cabida a la sociedad civil y dentro de ella a sus sectores más desfavorecidos.

NOTAS

1.- Estas cifras se refieren solamente a la Ciudad de Guatemala, dejando fuera la población residente en los municipios conurbados que, en general, pertenece a las categorías más pobres y donde hay mayor número de asentamientos precarios.

2.- En este apartado nos vamos a basar en los resultados de los siguientes trabajos: Bastos y Camus (1990), Pérez Sainz (1991) y Pérez Sainz, Camus y Bastos (1992).

3.- Estos datos se refieren a Ciudad de Guatemala, pero si tomamos como ejemplo una colonia periférica -donde revierte el crecimiento metropolitano tras la saturación de Ciudad de Guatemala- este ritmo aumenta: sólo un 33.5% de los indígenas residentes en ella llegaron al AMG antes de 1976; un 28.0% lo hizo entre este año y 1985, y un 38.4% después de esta fecha (Bastos y Camus, 1992).

4.- Mixco es actualmente el principal aportador de población -tras la Capital- al AMG con sus aproximadamente 350.000 habitantes. Originalmente se trataba de un pueblo pokomam con gran influencia kaqchikel y aún conserva áreas con población originaria, razón

ésta -junto con la facilidad de acceso- que puede haber motivado la alta presencia indígena en él. En la colonia mencionada en la nota anterior, perteneciente a este municipio, los hogares indígenas representaban un 21% del total (ibid nota anterior).

5.- En 1973, la tasa de analfabetismo de este sector era del 78%, habiendo descendido al 63% en 1981. Para esas mismas fechas, el analfabetismo de los no indígenas era del 52% y 43% respectivamente. (García y Gomariz, 1989)

6.- Esta falta de posibilidades representa un 48.8% de las razones de opción para el primer empleo urbano, un 31% en el empleo actual de los trabajadores indígenas con trayectorias de origen rural, y un 32% también en el empleo actual de los trabajadores con trayectoria puramente urbana. (Pérez Sainz, Camus y Bastos, 1992)

7.- La población económicamente activa indígena representa un 58.9% de la población de 10 y más años y la media de personas empleadas por hogar es de 2.5, frente a un 50.6% y 1.8 personas respectivamente, para los no indígenas. Por otro lado, hay una mujer indígena ocu-

pada por cada 1.4 hombres, tasa que sube a 1.8 para el otro grupo. Finalmente, el grupo de empleados menores de 20 años representa más del doble de peso entre los primeros que entre los segundos -16.7% y 7.5% respectivamente- (Pérez Sainz, 1991).

⁸.- Pérez Sainz y Menjívar (1991) definen la informalidad de subsistencia como aquella en que la lógica que subyace en el establecimiento es la de asegurar el sustento familiar, como opuesta a la modalidad dinámica -en que están presentes lógicas y orientaciones de acumulación-. En un estudio hecho al respecto en un sector metropolitano (Bastos y Camus, 1993a), si el 42.3% de los establecimientos pertenecían a la categoría de "subsistencia pura" -la más extrema-, entre los de propietario indígena el 72.5% estaba en esta situación. Añadamos que el 49% de estos últimos no tenía escolarización alguna, proporción que descendía al 14.3% entre los no indígenas.

⁹.- En los hogares no indígenas se advierten lógicas más acordes con el modelo "urbano ideal": el hombre provee los ingresos, la mujer se encarga de la reproducción y los hijos estudian para asegurar su promoción, incluso en casos de precariedad similar a la de los hogares indígenas (Bastos y Camus, 1990).

¹⁰.- Además de los trabajos anteriores, este apartado se basa en la investigación "Identidad étnica y mundo urbano", que se está desarrollando en FLACSO en estos momentos.

¹¹.- Por otro lado, el gran número de idiomas mayas hablados en Guatemala dificulta la comunicación entre los jefes de hogares que son migrantes en cuanto proceden de municipios diferentes y obstaculiza el aprendizaje de los mismos entre los hijos.

¹².- En Pérez Sainz, Camus y Bastos (1992), menos de un tercio de los casos no conocía ningún idioma maya, mientras que la mitad tenía un conocimiento activo. La mitad de las mujeres ya no usaba su vestimenta propia. Pero no podemos hablar de un comportamiento homogéneo: en la investigación arriba mencionada, entre las familias de los comerciantes de un importante mercado mayorista capitalino, un 71.5% de los individuos habla su idioma y un 78.7% de las mujeres usan el corte y el huipil. Por el contrario en una colonia popular del centro de la Ciudad, un 49.3% no conoce ningún idioma y un 57.7% de las mujeres utiliza vestido occidental. Por último, en otra colonia, periférica ésta, sólo un 22.6% hablan o entienden algún idioma maya y un 20.3% de las mujeres usan su vestimenta tradicional.

¹³.- En Pérez Sainz, Camus y Bastos (1992), sólo un 23% de los casos había roto sus vínculos con la comunidad, mientras que en un 48% la frecuencia de visitas a sus comunidades se podía considerar alta, y en un 40% poseía aún -o había comprado- tierras en ellas. En los tres universos del estudio actual, las visitas se mantienen en un 80.2%, un 65.1% y un 31.6% de los casos, respectivamente.

14.- Sólo los partidos políticos parecen ser conocidos, pero con una valoración claramente negativa. Esta idea del sistema político guatemalteco se refrenda también en Gálvez (1994), que estudia -entre otros- la percepción de los vendedores ambulantes del centro de la Capital, entre los que el 65% se considera indígena: ningún poder del Estado consigue la aceptación de la mitad de los encuestados, siendo el Legislativo y los partidos políticos los que tienen menor crédito.

15.- El único grupo que ha hecho de ciertos pobladores mayas objeto de su atención es el CONDEG -Consejo Nacional de Desplazados de Guatemala-, sobre todo con reivindicaciones en torno a una vivienda digna. Pero los interpela en su condición de víctimas de la violencia, no de indígenas.

Ministerio General de Estadística. Guatemala.

FLACSO. 1989. "Informalidad urbana y subsistencia popular". Informe del 5.º Censo de Espectación para la Investigación por FLACSO, Guatemala.

GÁLVEZ, Víctor. 1994. "Gobiernos, crisis democrática y procesos de reestructuración social en Centroamérica: el caso de Guatemala". Informe de avance. FLACSO, Guatemala.

GARCÍA, Ana I. y GONZÁLEZ, Enrique. 1989. Mujeres Centroamericanas. Tomo 5. FLACSO-CSDCA. Convivencia por la Paz. Costa Rica.

—. 1991a. "Quebrando el silencio. Organizaciones del Pueblo Maya y sus demandas 1986-1991". FLACSO, Guatemala.

—. 1994. "Familias desplazadas en Ciudad de Guatemala". Informe de investigación. FLACSO, Guatemala.

ICE. 1971. VIII Censo de Población. 1969. Dirección Central de Estadística, Guatemala.

—. 1975. VIII Censo de Población. 1973.

INEC. 1987. Encuesta Nacional Serie demográfica 1984-87. Región Metropolitana (Vol. III) Instituto Nacional de Estadística, Guatemala.

—. 1989. Encuesta Nacional Serie demográfica 1987. Región Metropolitana (Vol. III) Instituto Nacional de Estadística, Guatemala.

PEREZ SAINZ, Juan Pablo. 1991. Ciudad de Guatemala en la década de los ochenta: Crisis y urbanización.

BIBLIOGRAFIA

- BASTOS, Santiago y CAMUS, Manuela.- 1990: **Indígenas en Ciudad de Guatemala. Subsistencia y cambio étnico.** Cuaderno Debate n° 6. FLACSO, Guatemala.
- 1992: **A la orilla de la Ciudad. Belén, una colonia periférica del Area Metropolitana de Guatemala.** Cuaderno Debate n° 14. FLACSO, Guatemala.
- 1993 a: "Establecimientos informales y hogares populares en Ciudad de Guatemala. Un enfoque de género". En **Ni héroes ni villanas. Género e informalidad en Centroamérica**, R. Menjívar y J.P. Pérez Sainz, coords. FLACSO, Costa Rica.
- 1993 b: **Quebrando el silencio. Organizaciones del Pueblo Maya y sus demandas (1986-1992).** FLACSO, Guatemala.
- 1994: "Familias desplazadas en Ciudad de Guatemala". **Informe de investigación.** FLACSO, Guatemala.
- DGE.- 1971: **VII Censo de Población, 1964.** Dirección General de Estadística, Guatemala.
- 1975: **VIII Censo de Población, 1973.** Dirección General de Estadística, Guatemala.
- FLACSO.- 1989: "Informalidad urbana y subsistencia popular". **Informe del II Curso de Especialización para la Investigación.** FLACSO, Guatemala.
- GALVEZ, Víctor.- 1994: "Gobernabilidad democrática y procesos de reestructuración social en Centroamérica: el caso de Guatemala" **Informe de avance.** FLACSO, Guatemala.
- GARCIA, Ana I. y GOMARIZ, Enrique.- 1989: **Mujeres Centroamericanas** (Tomo I). FLACSO - CSUCA - Universidad por la Paz, Costa Rica.
- INE, 1987: **Encuesta Nacional Socio-demográfica 1986-87. Región Metropolitana** (Vol. III) Instituto Nacional de Estadística, Guatemala
- 1990: **Encuesta Nacional Socio-demográfica 1989. Región Metropolitana** (Vol. III) Instituto Nacional de Estadística, Guatemala.
- PEREZ SAINZ, Juan Pablo.- 1991: **Ciudad de Guatemala en la década de los ochenta: Crisis y urbanización.**

-PEREZ SAINZ, Juan Pablo, CAMUS, Manuela y BASTOS, Santiago.-1992: **Todito, todito es trabajo. Indígenas y empleo en Ciudad de Guatemala.** FLACSO, Guatemala.

-PEREZ SAINZ, Juan Pablo., y MENJIVAR, Rafael.- 1991: **Informalidad urbana en Centroamérica: entre la acumulación y la subsistencia.** FLACSO / Nueva Sociedad, Caracas.

-TZIAN, Leopoldo,1992: **Mayas y Ladinos en cifras. El caso de Guatemala.** Ed. Cholsamaj, Guatemala.

BIBLIOGRAFIA

- 1992. A la orilla de la ciudad. Bienes y colonias periféricas del Área Metropolitana de Guatemala. Cuaderno Debate 10. FLACSO, Guatemala.
- 1993. "Estratificación socioeconómica y formas populares en Ciudad de Guatemala: El caso de villas, barrios e informalidad en Guatemala". R. Menjivar y J. Pérez Sainz, coords. FLACSO, Costa Rica. Costa Rica.
- 1993. "Gobierno y desarrollo: Organizaciones del pueblo maya y sus demandas (1988-1992)". FLACSO, Guatemala.
- 1994. "Familias de pláticas en Ciudad de Guatemala". Informe de investigación. FLACSO, Guatemala.
- 1995. VII Censo de Población. 1991. Dirección General de Estadística. Guatemala.
- 1995. VIII Censo de Población. 1993.
- 1996. Encuesta Nacional Sobre la Pobreza. 1994. Región Metropolitana. (Vol. II) Instituto Nacional de Estadística. Guatemala.
- 1996. Encuesta Nacional Sobre la Pobreza. 1994. Región Metropolitana. (Vol. III) Instituto Nacional de Estadística. Guatemala.
- 1997. SAINZ, Juan Pablo.- 1997. Ciudad de Guatemala en la década de los ochenta. Crisis y urbanización.

EL CICLO COTIDIANO DE VIDA ENTRE LOS K'ICHES DE SAN SEBASTIAN RETALHULEU

Germán Piedrasanta*

El presente trabajo es parte de la tesis de grado del autor y es producto del trabajo de campo realizado en el municipio de San Sebastián (Retalhuleu), durante los años 1987 y 1988. El mismo sirvió para situar el contexto sociocultural de la tesis.

El ciclo cotidiano de vida es el eje central en torno al cual giran los elementos de cohesión y reproducción de la identidad del indígena k'iche' de San Sebastián (Retalhuleu) los cuales se han conservado hasta la fecha.

Estas **costumbres**, como le llaman los indígenas k'iches, son fundamentalmente el nacimiento de un niño, el matrimonio y el fallecimiento los cuales, como se apreciará son los momentos más importantes en la vida de los k'iches de este municipio.

El nacimiento de un niño.

El nacimiento de un niño es para las personas como comprar algo. A **comprar algo** se le da generalmente tres sentidos. El primer sentido se utiliza para que los niños crean que al recién nacido lo compraron. Este sentido es el que le da el significado preciso al término k'iche' **lok'ac'al**. Este es también el equivalente del que utilizan los ladinos cuando dicen a los niños que a sus hermanitos "los trajo la cigüeña". A los otros dos sentidos se les puede llamar "sentidos económicos o de inversión", ya que uno se refiere a que comprar algo produce alegría a sus padres y familiares. El otro sentido significa cuidado, atención, porque ha costado. Siempre que se compra algo, cuando se tiene algo nuevo se cuida. En este sentido al niño se atiende y se le cuida para que no se desmande.

* Licenciado en Antropología, egresado de la Escuela de Historia, USAC. Coordinador del Proyecto *Estudio de la identidad del ladino en dos comunidades diferenciadas en relación a su población indígena, en los municipios de Nuevo San Carlos y San Sebastián del departamento de Retalhuleu.*

El embarazo.

La mujer cuando se le presentan los síntomas de embarazo le informa al marido que "está enferma" (*yawab'chik*), aproximadamente a los dos meses. El marido se pone contento por la noticia, sobre todo si es el primer hijo. También se le informa a la familia del marido con quien la pareja habita, lo que pone muy contentos a los suegros (de ella), ya que esto demuestra que la mujer es fértil.

La suegra de la "enferma" es quien se encarga de buscar a la comadrona, aunque algunas veces es la pareja quien la busca. De preferencia buscan a la comadrona que está más cerca de la casa donde ellos viven o a quien cobra menos. La comadrona hace un examen físico (clínico) a la paciente y calcula el tiempo que falta para que nazca el niño.

La comadrona da a la señora embarazada las explicaciones y recomendaciones e indica los cuidados que se deben seguir mientras llega el parto. La más importante de todas estas recomendaciones es que avise cuando empiece a sentir los dolores más fuertes. También la comadrona indica, tanto a "la enferma" como a la suegra, que para el momento del parto deben comprar lo siguiente: alcohol, agua florida, toallas y la ropa del niño.

En cuanto la mujer empiece a sentir los dolores del parto deben de llamar a la comadrona, a la hora que sea necesaria. Al llegar la comadrona examina a la paciente y pide agua

caliente. Después se sienta a esperar. Las únicas mujeres que están presentes en el momento del parto son: la madre de la "enferma", la suegra y la comadrona, pero esto no impide al hombre participar en el parto.

El parto.

La hemorragia que se produce durante el momento del parto, es absorbida por el corte o enaguas de la mujer recién aliviada. Las vecinas y algunas familiares traen la ropa que sirvió para el parto y la llevan a lavar al río Samalá o Sununá, o al río que queda más cerca. La gente del pueblo por lo general prefiere ir al Samalá. Si es en el día cuando ocurre el parto, en ese mismo día se dirigen al río. Si el parto es por la noche, ponen la ropa en una palangana y se la dan a las mujeres responsables de esta actividad al día siguiente. Esta actividad del lavado de ropa la realizan sólo señoras en una cantidad aproximada de quince.¹

El marido de la mujer recién aliviada manda a comprar aguardiente y cerveza para invitar a las mujeres que fueron a lavar la ropa al río y participen de esta manera de la alegría del marido. Después de tomar la invitación, las mujeres hacen una *costumbre*, es decir, juntan dinero para ir a comprar más aguardiente y cerveza, para luego invitar a todos los miembros de la familia.

Los familiares, es decir los consuegros, tíos, hermanos (quienes fueron a pedir a la muchacha), le llevan a la mujer una banda o faja (*pas*). Esta

mide un metro y medio de largo (una brazada) por una cuarta de ancho, es de hilo y tejida en la comunidad. También le llevan un perraje (este es un poco más largo que el **pas**), una blusa o camisa o sino le llevan paquetes de mantas. Todo esto para uso del niño.

La faja sirve para envolver al niño, con la cual el nene siente como si lo estuvieran abrazando y por eso se queda quieto. El perraje sirve para envolver al nene al salir con él fuera de casa.

El reconocimiento social del niño y la recuperación de la mujer.

Al niño se le hace una fiesta a los 13 días de nacido. Actividad a la que también le llaman "gasto". El gasto es una fiesta familiar en la que se prepara comida, aguardiente y cerveza e invitan a familiares y a vecinos, pero especialmente a los familiares.

Después del día del parto, la comadrona llega a visitar a la "enferma" (**aj tuj**) durante trece días. En estos trece días le hace masajes, le soba el vientre para que la matriz regrese a su lugar. Y también durante este tiempo se le da alimentación (dieta) especial, que consiste en caldo de pollo, atol de maíz y atol de pinol. Según la gente del pueblo en estos 13 días la mujer se recupera y se purifica, y el niño adquiere un poco de consistencia física, y cuando se levanta la mujer, se hace una celebración conocida como **oxlaju q'ij** (trece días). Es en esta fiesta donde los amigos de la familia (la comunidad) conoce al niño, porque antes de esta fiesta sólo la familia

y la comadrona conocen al niño. Por eso se dice que en ese momento el niño adquiere reconocimiento social.

Es hasta este día cuando la mujer vuelve a la vida normal y se hace pública la presencia de un nuevo miembro de la familia.

Al nene lo ponen en la cama donde nació o sea donde estuvo durante estos 13 días acompañado de su mamá (**nan**) o sus mamás (**nana-xel**) que es como se le llama a las abuelitas. Para esta celebración el nene está envuelto en la faja (**pas**).

El nene (**nee** como le llaman en k'iche') es el centro de atención de esta costumbre, y quienes asisten a la fiesta lo llegan a ver conforme van llegando.

Para que al niño no le peguen el **mal de ojo**, la mamá le pone en la muñeca derecha un listón rojo o una blusa o camiseta roja. También le pueden poner objetos de oro: si son mujeres les ponen aretes, si son hombres un brazalete (esclava).

En la comunidad se cree que una mujer o un hombre pueden hacerle ojo al niño, pues también se cree que no sólo las personas que no tienen hijos pueden hacerle **ojo** a un niño, sino que también quienes tienen hijos pueden hacerlo. Y se cree además, que las personas más propensas a hacerle **ojo** a un niño son aquellas que lo desean, quienes dicen **cómo me gusta**. Las personas que estando ebrias ven al niño pueden fácilmente hacerle **ojo**. Por ello es que las

personas que pasan viendo al niño, le hacen una cruz con saliva en la frente.

Los familiares e invitados que llegan, llevan consigo presentes como aguardiente y cerveza, pañales, toallas o tinajas con atol. Las personas que no habían llevado algún presente o regalo en este día lo dan.

Las personas que llegan a la celebración buscan primero a los padres de la señora recién aliviada o a los padres del esposo de ésta, según sea el caso, ya que a ellos entregan el **presente**. Luego van y saludan a la madre y al recién nacido, después a las personas de más confianza y finalmente a las demás personas presentes.

En la casa tienen preparado aguardiente y cerveza, por lo que a cada familiar e invitado que llega le sirven una copa de aguardiente o un vaso de cerveza, según sea el gusto. Después de este brindis empiezan a comer. Además de la comida que comen en casa, se prepara en una escudilla grande, frijol o caldo y tamalitos, para que las personas presentes se lo lleven, o se lo envían a su casa.

A las mujeres reunidas les ponen en el suelo un petate grande para que ellas se sienten. Se dice que estando allí sentadas se ponen a hablar de la gente. La dueña de la casa les lleva aguardiente y cerveza. Luego nombran a la persona que va a ser responsable de repartir el aguardiente y la cerveza. En esta actividad el hombre no participa, pero no puede decirse que sea exclusiva de

las mujeres. Cuando terminan el aguardiente y la cerveza que han llevado, las invitadas hacen la **costumbre**, es decir, reúnen dinero para ir a comprar más aguardiente.

El hombre toma esta **costumbre** como un deber de las mujeres en el que la esposa debe participar. Si la mujer no se hace presente por motivo de enfermedad, por ejemplo, envía el aguardiente y la cerveza o los regalos con lo cual se hace presente simbólicamente a través del **presente** que envía.

Si una familia (una mujer) ya no quiere participar de esta costumbre, la comunidad respeta su decisión. Esta tendencia está más marcada en personas (familias) que se han convertido al protestantismo. Pero aún en el caso de que la nuera (parturienta) o el yerno sean ladinos, se hace siempre la costumbre.

La selección del nombre del niño.

Como ya se dijo, es hasta esta fiesta de los 13 días cuando la comunidad conoce al niño, y en este día lo presentan ya con el nombre que le han puesto. Después de este momento el niño es reconocido por la comunidad, los padres son vistos con mayor respeto, sobre todo en la familia, por la responsabilidad que han adquirido al enfrentar esta nueva situación.

Para buscar el nombre del niño, se hace consultando el calendario. Generalmente toman el nombre del santo del día. Cuando el nombre del santo del día es San Miguel por ejemplo,

a la mujer se le pone Micaela. Si el nombre del santo del día es Santa Teresa, se le pone al hombre Tereso. Hay muchos nombres que son neutrales, como Inés, Concepción, Trinidad, etc. Cuando se encuentra en el calendario nombres exclusivamente masculinos o femeninos, se le pone el nombre de un tío (a) del lado paterno o bien el nombre del padre o de la madre, o si no, el nombre del santo de la fiesta más cercana.

En las familias más tradicionales de la comunidad, que son generalmente los más pobres, le ponen a los hijos, tanto a hombres como a mujeres, un solo nombre. Las familias menos tradicionales usan dos nombres tanto para los hombres como para las mujeres. Los dos apellidos son más usados por las familias menos tradicionales, pero en ambos grupos se encuentran generalmente a personas que llevan dos apellidos.

El aspecto legal del nombre del niño.

Para asentar la partida o registro del nacimiento del niño, se deben presentar las cédulas, tanto del padre como de la madre del niño, ya que si falta la cédula de uno de ellos el nuevo ciudadano no va a llevar los dos apellidos que le corresponde. Además de solicitar las cédulas de los padres, solicitan los datos de la comadrona, los que consisten en la hora y el día en que nació, cuanto pesó y midió el niño. De preferencia el padre del niño debe llevar los datos proporcionados por la comadrona. Las comadronas están capacitadas y autorizadas actualmente por el Ministerio de Salud Pública y Asistencia

Social y supervisadas por el puesto de salud local. En San Sebastian está funcionando un puesto de Salud.

Por último, es importante mencionar que la ley fija 30 días a los padres para asentar la certificación de nacimiento, en caso contrario son multados. Cabe también señalar que es responsabilidad de las comadronas instruir al respecto a los padres del niño.

El matrimonio.

Los términos que se utilizan en k'iche' para los diferentes actos previos a la boda son los siguientes:

k'ulumen= matrimonio

k'ulub'an= novios (pareja)

kek'uleik= que se están casando o se van a casar

A continuación describo los diferentes momentos por los que se tiene que pasar para la preparación del matrimonio.

Pedidas

Según la tradición, originalmente eran los padres del muchacho quienes elegían a la novia y la iban a pedir a la edad de 14 a 18 años. En la actualidad esta tradición no siempre se cumple, pero la costumbre en la práctica sigue siendo la misma.

En la primera pedida los padres del muchacho llegan a la casa de los padres de la novia. El muchacho no sabe quien

es la señorita que han elegido para que sea su compañera, hasta después de la primera pedida se entera. Los padres del muchacho llevan consigo aguardiente, cerveza y cigarros.

Al llegar a la casa de la muchacha, tocan la puerta y dicen: **alabado sea el santísimo sacramento**. Cuando los padres de la muchacha abren la puerta y ven que los visitantes les son conocidos responden diciendo: **siempre**. Al pasarlos adelante, lo primero que hacen los visitantes es dirigirse a donde está el altar familiar con imágenes de santos y luego se persignan haciendo un gesto que sirve para atraer la bendición de las imágenes. Este ritual consiste en extender el brazo derecho con el dedo índice y el dedo pulgar formando una cruz y asumiendo una actitud reverente.

Después de realizar este ritual, los dueños de la casa les piden que se sienten (**chichok uloq**) en los banquitos que tienen en la casa para poder empezar a platicar. Después de haber creado este ambiente de confianza, los padres del muchacho comunican a los padres de la señorita la razón de su visita y lo hacen de la siguiente manera: "nuestro mandado es el siguiente (**ch'an pu sin qa taqkil**) hemos venido a pedir a su hija para que sea esposa de nuestro hijo, y para que contraigan matrimonio". A lo que responden los padres de la señorita "que lo van a pensar muy bien" (**kaqanoji nari**).

Después de informar por una parte y de enterarse por la otra el por qué de la visita, los padres del muchacho

ofrecen a los padres de la muchacha, aguardiente, cerveza y cigarros, y luego al resto de quienes se encuentren presentes. Los padres del muchacho eligen, antes de hacer la visita, a quien le va a corresponder repartir la bebida y los cigarros.

Los padres de la muchacha, después de tomarse el primer "trago" le dicen a los padres del muchacho "si pueden llegar otra vez, dentro de ocho o quince días, para saber la razón." Y luego siguen tomando, hasta terminar la bebida, esto puede ser a las 23:00, 24:00 o 1:00 de la mañana del día siguiente.

A la primera, segunda y tercera pedida de la novia le llaman (**tz'ononik**) "están pidiendo".

La primera pedida es en la casa de los padres de la muchacha; la segunda pedida es para enterarse de la decisión tomada por los padres de la muchacha, esto es, si la van a dar o no.

Para la tercera pedida los padres de la muchacha, llaman a los abuelos y a los tíos de ésta para que se enteren que están pidiendo a la muchacha en matrimonio.

Si la decisión tomada por los familiares de la muchacha es afirmativa, reúnen a todos los miembros de las dos familias y declaran ante ellos que la hija es cedida en matrimonio.

A partir de esta fecha los padres de los novios se llaman entre ellos "consuegros" (**loqonil**) tanto a nivel

doméstico, como cuando se encuentran en la calle o en reuniones sociales se saludan con ese nombre. Cualquiera de ellos puede iniciar el saludo.

En la última pedida, (o sea en la tercera), detallan las fechas y los gastos que se realizan previo a la boda, los que pueden ser de tres a cuatro, y también detallan la fecha del matrimonio.

Los gastos.

Al decir gastos se están refiriendo al dinero que se invierte en la compra de pan, chocolate, aguardiente, cerveza, etc., que se entregan como presentes por el novio. Cuando ya están los gastos de las familias dicen: "se están empezando a hacer gastos" (**b'anouja'**).²

La familia del muchacho invita a familiares y a vecinos (amigos). Todos estos invitados llevan consigo el día de la boda un presente (**ch'ab'enik**) el presente que lleva toda persona que va a acompañar a la fiesta), que puede ser aguardiente, cerveza, azúcar, regalos, etc.

Para la realización de los gastos, se incorpora a un personaje que se conoce como **k'amalb'e'** o guía de la comunidad. Este personaje participa generalmente en todas las actividades sociales (civiles) y religiosas que se realizan en la comunidad. Lo que lo caracteriza es ser una persona de edad avanzada, que es portadora (conocedora) de las tradiciones del pueblo, y se le considera parte de una institución por las funciones que realiza.

Para el primer gasto los familiares del novio se dirigen a la casa de la señorita, acompañados por los amigos y el novio, quienes son dirigidos por el **k'amalb'e'**. El **k'amalb'e'** es quien toca la puerta al llegar a la casa de la novia y dice lo siguiente: **alabado el santísimo sacramento**, al que contesta el otro **k'amalb'e'** invitado por la familia de la novia, diciendo: **siempre**. Después que los **k'amalb'e'** se han comunicado reciben a la familia del muchacho y a quienes los acompañan. Al igual que en las pedidas, también cuando se realizan los gastos, al entrar a la casa lo primero que hacen es dirigirse hacia donde están las imágenes o sea el altar familiar, para agradecer y pedir bendiciones.

Los padres del muchacho para llegar a la casa de la novia, deben buscar flores de la cruz, las que encuentran fácilmente en el cementerio. Además deben buscar ramas de palo de coco y cortarlas del tamaño de una vara de largo. Con estas varas de ramas de coco se hace una especie de triángulo y lo que usan para amarrarlo es xilote y pita. Cuando está hecho el triángulo colocan las flores de la cruz en cada punta. Las tres varas que forman el triángulo deben de quedar adornadas desde la base hasta la punta. Este adorno lo preparan dependiendo de la cantidad de parientes que tenga la muchacha, ya que se le da uno a cada miembro de la familia. Este adorno lo preparan durante la tarde para llevarlo en la noche junto con el pan, chocolate y aguardiente.

Los padres de la muchacha deben preparar una mesa grande, donde van a

sentarse los miembros más cercanos de la familia del futuro yerno. Si la señora (la madre del muchacho) es viuda, un hermano del difunto marido debe representarlo, y si no hay hermanos del difunto, un hermano de ella lo representa; el mismo mecanismo se sigue en caso que el hombre sea quien está viudo.

Estando sentados en la mesa, el **k'amalb'e'** se levanta acompañado de la familia del muchacho, se dirige al altar y antes de entregar las flores pronuncian la siguiente oración:

"...le pedimos a Dios para que estas flores vayan a caer en buenas manos, vamos a pedir a Dios para que estas flores sean señal para que tengan un gran valor para ellos, porque es un presente que señala el compromiso que estamos haciendo..."

Esta oración dura de 10 a quince minutos y se pronuncia en **k'iche'**.

Después de terminar esta oración, empiezan a llamar a los familiares de la muchacha para entregarles sus florecitas, siendo al papá al primero a quien se le da. Inmediatamente después de este acto entregan el pan y el chocolate.

Estando en la mesa, el papá del muchacho saca 12 medios litros de aguardiente y 12 litros de cerveza³. Generalmente se lleva una persona (puede ser cualquiera pero de preferencia un amigo de confianza), que debe hacerse cargo de repartir las bebidas, pues generalmente se sirven

primero copas de aguardiente y después vasos de cerveza. Al repartidor o medidor (**pajanel**) debe recibírsele lo que ofrezca, ya sea para que se tome o se regale. Esto se repite hasta terminar los 12 medios litros de aguardiente y los 12 litros de cerveza.

Cuando se termina lo que llevan los padres del muchacho, los padres de la muchacha deben poner otra tanda igual y empieza de nuevo el brindis, pero en esta ocasión el padre de la muchacha escoge su medidor (**pajanel**). Terminando esta segunda tanda, como a eso de la 1:00 o 2:00 de la mañana, aparece al que le dicen **alcahuete** (**lajb'al wi=** el que viene a alcahuetear), que consiste en que el novio debe dar otra tanda de bebidas alcohólicas; pero realmente es el padre del muchacho quien se convierte en **alcahuete**, porque es él quien compra la bebida y de esta forma está consintiendo al muchacho. En este caso ya sólo pone la mitad, es decir, 6 medios litros de aguardiente y 6 litros de cerveza.

En esta última distribución de aguardiente y cerveza es cuando los **k'amalb'e'** (**aj k'amalb'e'**) se ponen a discutir, pero no se sabe quien tiene la razón de lo que dicen, pues los dos hablan al mismo tiempo. Esto lo hacen en la mesa sentados frente a frente. A estas alturas son las 3:00 de la mañana y es la hora de despedirse e irse a casa.

Al día siguiente a eso de las 5:00 de la mañana, la novia va a traer a las amigas (**patojas**) para repartir pan a las casas de sus familiares. De esta actividad las amigas ya estaban enteradas, pues la

novia con unos 15 días de anticipación les había hecho la invitación. Cuando terminan de repartir el pan regresan a la casa de la novia.

A eso de las 11:00 de la mañana llega el novio acompañado de sus familiares y amigos para almorzar en la casa de la novia, y en la mesa se repite el mismo consumo de bebidas alcohólicas.

Para el segundo gasto sólo se envían a algunas personas, que sean familiares del muchacho, para que vayan a entregar el pan; en esta ocasión ya no se ingieren bebidas alcohólicas. La novia tiene que salir el día siguiente a repartir el pan a sus familiares.

En el tercer gasto se repite el mismo procedimiento que en el anterior.

En el lapso que queda desde el primer gasto hasta el día de la boda, el novio debe enviar a la casa de la novia lo siguiente: pan, panela, chocolate (en el día de San Antonio), frijol camagua (este es el frijol que todavía no está seco y es de tamaño grande), ayote, camote y panela (en el día de los santos). La novia a cambio envía comida ya preparada al novio y a su familia, esto depende de lo que el novio haya estado enviando.³

Para el cuarto gasto, que es el último que hacen (pueden ser cinco o seis, pero generalmente son sólo cuatro), hacen el mismo procedimiento que en el primero, y además fijan la fecha que van a realizar la boda; el tiempo que dura entre el último gasto y la boda, oscila de uno a dos meses. También deciden quien va a

ser la madrina de boda del muchacho, generalmente eligen a quien fue su madrina de bautizo, podría decirse que quien fue su madrina de bautizo automáticamente se convierte en madrina de bodas si no hay ningún inconveniente que lo impida.

Tenemos que generalmente en el último gasto se determina lo siguiente:

1. La fecha del casamiento;
2. quiénes van a ser los padrinos de la boda;
3. la fecha de la presentación en la iglesia, la que se hace generalmente 15 días antes de la fecha de la boda.

Previo a la presentación, los padres del muchacho se ponen en contacto con los padrinos de bautizo de éste, para informarles que los eligieron para ser los padrinos del matrimonio de su ahijado, quien va a contraer matrimonio próximamente.⁵

La presentación (k'utunem)

El día de la presentación los padres del muchacho van a traer a la madrina. Esto generalmente lo hacen un día sábado por la tarde. Después se van a la casa de la muchacha. Estando allí se hacen compadres los padres de la novia y los padres del novio con la madrina. Después que se han hecho compadres se toman una copa de aguardiente (en la misma copa toman todos) la que es brindada por el papá de la muchacha.

• Cuando llegan los muchachos

(novios) donde se encuentran los padrinos y los suegros lo hacen con un gesto de reverencia, pero se dirigen primeramente a la madrina quien tiene que tocarles la cabeza como respuesta al saludo. Luego siguen haciendo el mismo ceremonial ante los padres y familiares de la novia, en el caso del muchacho y ante los padres y familiares del novio (en el caso de la muchacha).

La muchacha para la presentación llega vestida de la siguiente manera: un yagual simple (sin bolas) que le ponen en la cabeza; un velo de novia, también en la cabeza; un collar de plata (**chachal**), que está hecho con monedas antiguas; blusa blanca; corte de seda bordado, (los colores de este son el rojo, amarillo y morado). Se trata de un corte especial (por lo que es muy caro) y finalmente un paño bordado, el cual lleva sobre el antebrazo izquierdo.

El novio para la presentación llega vestido de una forma simple.

En lo referente a la ropa que va a usar la señorita el día del matrimonio, unos días antes del día de la presentación los padres del novio mandan a pedir una blusa para que sirva de medida. Compran el corte (los cortes tienen una medida estándar, que es de siete varas de largo por una de ancho). El corte es de seda bordada y es lo máximo en colorido. Teniendo la ropa lista se la entregan a la madrina ese día.

El día de la presentación además de la ropa le entregan lo siguiente: el velo de novia, la diadema, el ramo de flores,

el yagual con las dos bolas y una candela.

Como ya se dijo todos estos implementos se los dan a la madrina quien los guarda en un cofre y se los entrega a la novia el día de la boda.

Para el caso del novio, unos 20 días antes del matrimonio, el papá de la muchacha lo llama a su casa, para llevarlo bien sea a Retalhuleu, (Mazatenango) o Quetzaltenango, para comprarle lo siguiente: zapatos, calcetines, camisas, calzoncillos, sombrero, tela para el traje, corbata, cincho y pañuelo.

Después lo lleva donde el sastre para que le tomen medidas del traje que va a usar el día de la boda.

El padre de la muchacha manda a hacer un cofre para la misma y este cofre va a servir para guardar los regalos que sean de uso personal.

La función de los padrinos (la madrina)⁶

Quince días antes de la boda la madrina se lleva a la novia a su casa. Estando la novia en la casa de la madrina no puede usar el servicio que tienen en la casa, sobre todo el agua. Para ello le dan una tinaja (**tinax** o **b'oj**) con la que tiene que llevar el agua que va a servir para el uso de la casa, esto lo hace todas las tardes. También tiene que hacer los oficios domésticos, entre estos están: levantarse temprano y ofrecerles agua caliente a los padrinos para que se laven, hacer la comida, lavar la ropa, barrer la casa y si se tienen animales en

la casa, darles comida, etc.

Durante los 15 días que la novia está en la casa de los padrinos, el novio debe llevar en tres días distintos carne cruda de chompipe, que ya esté lista para cocinar, para que la novia la prepare. Este plato se lo comen los padrinos. Además de llevar carne, debe barrer la casa. Esto lo debe hacer en la noche.

Las tres veces que el novio va a la casa de los padrinos, generalmente tienen un espacio de cuatro días, así por ejemplo, si van a dejar a la novia el día sábado, el novio tiene que llegar la primera vez el día lunes, luego el día sábado y por último el día martes de la siguiente semana. La idea central de que la novia permanezca durante este tiempo en la casa de los padrinos, es para que aprenda a hacer los oficios domésticos y de esta manera al tener su marido no tenga problemas para atenderlo, es decir que es la preparación a una vida de hogar.

Otras actividades que se realizan durante los quince días previos al matrimonio.

Durante los quince días previos al matrimonio el muchacho debe invitar a sus amigos. También durante estos quince días los padres de los muchachos (del novio y de la novia) organizan y ejecutan las actividades que requieren la realización del matrimonio. Entre estas están: la marimba que van a traer, cuántos tamales van a hacer, cuántos coches van a matar, a donde irán a traer hojas de bijau y quiénes se van a hacer

cargo de ésto.

Otras actividades que se realizan el día jueves antes de la boda.

Se levantan temprano (de dos a tres de la mañana) para preparar el atol que van a tomar las personas encargadas de ir a traer las hojas. En el resto de la mañana se ponen a cocer frijol, maíz y también tamalitos para que cuando lleguen las personas que fueron a traer las hojas, el almuerzo ya esté listo. Antes de que almuercen las personas que fueron a traer las hojas, les ofrecen aguardiente o cerveza. Durante la hora del almuerzo se les informa a las personas que fueron a traer hojas, que deben llegar al día siguiente (viernes) a eso de las ocho o nueve de la mañana para que se encarguen de repartir la carne. Al anochecer los familiares y amigos llegan con los regalos. Para llevar un control de las personas que llevan regalos los anotan en una lista, (generalmente lo que se anota en la lista es el apodo), ya que en la comunidad las personas se conocen más por el apodo que por el nombre.

A los familiares a quienes les llevaron pan y chocolate, generalmente les regalan cortes, paños, etc. Los amigos regalan blusas, vasos, etc. Además de los regalos propiamente dichos, llevan azúcar, sal, vasos, etc. Las personas que no pueden llegar a dejar el regalo este día lo hacen al día siguiente.

Durante la noche destazan los coches. Esto lo empiezan a hacer a eso de las 21:00 horas y les lleva toda la

noche. El que realiza el destaque es un **cochero**⁷ especializado y los familiares sólo lo ayudan. Esto lo hacen tanto en la casa del novio, de la novia y en la casa de los padrinos, con la diferencia que en la casa de estos últimos sólo se destaza la mitad de lo que se destaza en las otras dos casas.

Por la noche cuecen el maíz y todos los condimentos que llevan los tamales. Las personas que destazan los coches (cocheros) preparan los chicharrones y la moronga, para que cuando lleguen las personas a partir la carne, tengan comida preparada. Todas las personas que colaboraron en la realización de las actividades de este día, tienen derecho a tomar aguardiente y cerveza.

Las actividades que se realizan el día viernes.

Las personas que fueron a traer las hojas, se encargan a partir la carne, cortándola en pequeños pedazos para que de esta forma esté lista para ponerla en los tamales. Para ello, el novio lleva hojas de guineo, que es donde ponen la carne ya partida. Cuando se termina de partir la carne sueltan una bomba en señal de que ya se terminó de partir la carne.

La partida de la carne consta de cuatro partes, que son las siguientes:

Carne pura (carne sola). Esta carne es la que se va a comer en la mesa principal, la que llevan a la madrina y también a los padres de la muchacha.

Carne con hueso. Esta carne es la que se reparte entre los amigos e invitados el día de la boda.

Las partes del coche que comprenden orejas, hocico, lengua, vísceras, patas, etc. son las partes que ponen a cocer primero y se le llama en k'iche' **wi - b'oj** (esto es lo primero que se come). Los chicharrones y la moronga que es lo que preparan el mismo día que destazan a los coches.

Al terminar de partir la carne comienzan a adornar la casa. Esta actividad la realizan a medio día (12:00 horas más o menos). En esta actividad también se reparte aguardiente y cerveza.

En este mismo día de las 14:00 a las 15:00 más o menos, los novios empiezan a prepararse para el **casamiento civil**. Se bañan y la novia se pone el traje que le dio su papá (papá de ella), le ponen el **yagual** a la novia y el novio se pone el traje que le dio su papá. También los padres de los novios y los padrinos se empiezan a preparar.

En este día se casan los novios por el ramo civil. Para ello realizan lo siguiente: se sale una hora antes de la hora en que se ha fijado realizar el casamiento. Los primeros en salir son los padres del novio, el novio y su familia. Al salir sueltan una bomba, como señal de que ya van en camino. Se dirigen hacia la casa de los padres de la novia. Tanto los padres de la novia como los padres del novio tienen su **k'amalb'e'** que es quien los dirige en estas

actividades. Al llegar a la casa de los padres de la novia, el **k'amalb'e'** de los padres del novio hace el saludo diciendo **alabado sea el Santísimo Sacramento**. El otro **k'amalb'e'** responde diciendo: **siempre**.

Después del saludo pasan adelante y se dirigen los padres del muchacho hacia el altar familiar. Se atestiguan y luego saludan a los padres de la novia y al resto de la familia de ésta. Luego se sientan a esperar, en caso de que ellos no se encuentren listos.

Al salir de la casa de los padres de la novia, sueltan otro bombazo.⁸ De allí se dirigen hacia la casa de los padrinos y vuelven a repetir el saludo los **aj k'amalb'e'**. Después del saludo entran a la casa y se dirigen al altar familiar, persignándose y pidiendo las bendiciones de los santos. Luego se dan la mano.⁹ Los novios no se saludan, pero la novia saluda haciendo reverencia a los padrinos y a los padres del muchacho. Después de esto se dirigen rumbo a la Municipalidad,¹⁰ y en este momento sueltan otra bomba.

En la Municipalidad la ceremonia que se realiza es la misma que en cualquier localidad. Las personas que deben estar presentes son las siguientes: el Alcalde o uno de los concejales, los padrinos, los padres del novio y la novia, los testigos (estos generalmente son dos y es el novio el encargado de buscarlos), los contrayentes y los familiares y amigos invitados.

Al finalizar el casamiento civil, al

salir de la Municipalidad, tiran otro bombazo. De allí van a dejar a la recién casada a la casa de los padrinos. Aquí ya no hay bombas, ni comida, ni bebidas alcohólicas. Únicamente van a dejar a la muchacha.

Después de dejar a la muchacha en la casa de los padrinos mientras llega el día de la boda religiosa, regresan, tanto los padres de la muchacha como los padres del muchacho, a sus respectivas casas. Es necesario insistir en que cada familia se va por su lado, es decir, a su casa. Al llegar a su casa atienden a sus amigos y les dan el **wi-b'oj** (lo primero que se come). En esta ocasión si hay bebidas alcohólicas, a un medidor¹¹ le dan una copita para el aguardiente y un vaso para la cerveza. A eso de las 20:00, comienza a amenizar la marimba, sueltan una bomba y comienzan a bailar.

A eso de las 21:00, el recién casado prepara tres a cuatro cargas de leña (la leña ya está rajada y sólo tienen que amarrarla). Esta leña la llevan a la casa de los padrinos. Es necesario aclarar que los amigos son quienes cargan la leña. Al momento de salir el recién casado, acompañado de sus amigos con la carga de leña, sueltan un bombazo.

Al llegar a la casa de los padrinos, además de entregar la leña, el novio pide disculpas por cualquier error que haya cometido la señorita, que pudo haber sido el romper una olla, un vaso, una desobediencia o falta de respeto etc. Esta disculpa la dicen en k'iche': **kuyu umak= una disculpa por todo lo malo que haya hecho**. A partir de este momento es

cuando el novio empieza a hacerse (sentirse) responsable por lo que haga su compañera de hogar.

El recién casado, después de entregar la leña y pedir disculpas, regresa a la casa con sus amigos, donde deben tener listos los tamales que deben llevar a la casa de sus suegros. Estos tamales son los que hicieron con la "carne sola". Los tamales los llevan en una palangana grande y son responsables de esto los amigos del recién casado. Al llegar a la casa de los suegros, el recién casado se comporta reverentemente y entrega los tamales y les ofrece bebidas alcohólicas (aguardiente cerveza). Realizada esta entrega, el novio y sus amigos regresan a la casa.

Los suegros del muchacho, después de recibir los tamales, se preparan con sus familiares y amigos (invitados) para ir a la casa de sus consuegros. En esta oportunidad llevan la ropa que va a servir al muchacho para el casamiento religioso que se realizará al día siguiente (sábado), y también llevan aguardiente y cerveza. El que va adelante es el **k'amalb'e'**, quien es el encargado de iniciar la comunicación al momento de llegar a la casa de los padres del novio; al llegar queman un bombazo ("la comitiva lleva su propio mortero"), y al entrar se dirigen al altar familiar para pedir bendiciones a las imágenes (santos) y allí mismo se dan la mano. Luego pasan a la mesa y estando allí sentados llaman al muchacho para darle la ropa, la que llevan envuelta en un

pañuelo grande de seda; el muchacho agradece lo que recibe con respeto y reverencia.

Previo a que sirvan los tamales, el novio lleva una palangana con agua tibia, para que todos los presentes se laven las manos, empezando con los suegros. También llevan un zute pequeño para que se sequen las manos. Y estando sentados en la mesa y con las manos limpias sirven los tamales.

Mientras los suegros, familiares y amigos comen y beben el aguardiente o cerveza, al novio le preparan otra palangana con tamales para llevarlos a la madrina. Esto lo hace siempre acompañado de sus amigos.

Después de haber comido el tamal y estando aún en la mesa, los consuegros mandan a pedir que les amenicen una hora con sones. Los padres del novio invitan a las personas que preparan los tamales para que juntos bailen el son, lo que hacen formando un círculo. La mayoría de personas que prepara la comida son mujeres.

El muchacho en este momento sale a repartir tamales a las personas que están en la calle. Mientras tanto los padres de los novios hacen el **costumbre**, durando esto hasta las 3:00 de la mañana (más o menos) del día sábado. En este momento termina la música de la marimba. Después se van a sus casas los padres de la muchacha con sus familiares y amigos. Y en el momento en que salen de la casa queman una bomba.

Actividades que realizan el sábado.

A eso de las 7:00 de la mañana se ponen la ropa que les han llevado, tanto a la novia como al novio. Esto lo hace cada quien en su casa. Después los padres del novio y el novio van a traer a los padres de la novia y a la novia. En ese momento queman una bomba. Y estando reunidos los padres del novio con los padres de la novia se van a traer los padrinos.

Cuando se encuentran todos reunidos, esto es: los novios, los padres de los novios, los padrinos, los familiares y los amigos (invitados) se dirigen a la iglesia.

Antes de empezar la misa sueltan un bombazo. Generalmente las bodas se realizan los días sábados y en la misa de las 8:00 de la mañana, y las realizan con todos los ritos y ceremonias acostumbradas.

Cuando los novios salen de la iglesia, los señores marimbistas empiezan a amenizar. La marimba ameniza desde el atrio de la iglesia. En ese momento empiezan a quemar bombas, y queman de tres a cuatro bombas.

Los padres de la muchacha en lugar de acompañar a los novios que se van a su casa, que es la casa de los padres del novio, se quedan en el atrio de la iglesia acompañados de familiares y amigos. Sólo los padrinos y los padres del novio acompañan a los recién casados.

Cuando los recién casados llegan a la casa, a la recién casada le sirven el desayuno que consiste en un tamal el cual tiene que comerlo "solita". A las 10:00 de la mañana a la novia le preparan caldo, tortillas y atol de masa para que lleve a sus padres, tíos, abuelos y hermanos mayores. Para realizar esta entrega se quita el velo de novia, pero se queda con el resto del atuendo. Realizar esta entrega le lleva de tres a cuatro horas más o menos.

Cuando la recién casada está repartiendo la comida, los padres del recién casado, su familia (abuelos, tíos, etc.), los padrinos y el recién casado, se van a traer a los padres de la muchacha.

Después de efectuada la boda, los consuegros ya no se llaman **loq'onil**, se empiezan a llamar **wachal**¹² y se llaman así hasta la muerte, aunque los esposos se separen.

También por la mañana las amigas del muchacho llegan a la casa de éste, pues tienen a su cargo repartir los tamales a las personas que llevaron regalos. Para ello se organizan en grupos. (se forman de tres a cuatro grupos más o menos), toman la lista que hicieron cuando recibieron los regalos¹³ para corresponderles con tamales. También van a dejarles tamales a quienes fueron a traer las hojas (**aj qanal**). A ellos también les van a dejar su **kochib'** al que es como se le llama al presente que se da en respuesta del regalo que recibieron.

A eso de las 14:00 los padrinos regresan a su casa. Con ellos van los

recién casados, los padres de los recién casados y los invitados. Estando en su casa, el padrino pone **costumbre**, es decir aguardiente y cerveza como respuesta a la costumbre que recibió en la casa de los padres del recién casado. La recién casada estando en casa de los padrinos manda a traer los regalos que se encuentran en casa de sus padres.

A eso de las 18:00 horas regresan de nuevo a la casa del recién casado. Al llegar a la casa de éste, el **k'amalb'e'** pide a los recién casados que se hinquen ante el altar familiar. Esto lo hace para darles las últimas recomendaciones para la vida matrimonial y que consiste en lo siguiente: "que no haga falta la comida, que mantengan la casa limpia, que no falte el dinero, que sean responsables en la casa, que se respeten, que sean fieles, etc."

Estas recomendaciones las hace el **k'amalb'e'** en **k'iche'** y tiene una duración de aproximadamente 20 minutos.

Después que el **k'amal b'e'** les ha dado las respectivas recomendaciones a los recién casados, se sientan en la mesa los padres de los recién casados y los padrinos hacen **costumbre**. De allí en adelante siguen bailando y tomando licor.

En algunas partes esto termina a las 23:00 horas, en otras a las 2:00 o 3:00 de la mañana del día siguiente. Al terminar las actividades se van a su casa los

padrinos y los padres de la recién casada con sus respectivos familiares y amigos (invitados).

Actividades que se realizan el día domingo.

La recién casada se queda en la casa de su marido y cuando ella se levanta, que es a eso de las 5:00 o 6:00 de la mañana, sueltan la última bomba. La bomba sirve para que la comunidad se entere que la recién casada ya se levantó.

A eso de las 8:00 de la mañana se reúnen en la casa de los padres del novio y en la casa de los padres de la novia, los familiares y demás amigos invitados.

En ese momento el recién casado le lleva el quitagoma a los padrinos, a esto lo acompañan sus amigos.

A eso de las 11:00 o 12:00 horas se van a la casa de los padres de la recién casada. Los padres del recién casado con sus familiares y amigos. Y estando reunidos, la recién casada les sirve almuerzo a sus padres. Este almuerzo lo ha llevado de su nueva casa, es decir, de la casa de los padres de su marido. Para realizar esta actividad la acompañan sus amigas. Después de almorzar hacen **costumbre** y a eso de las 3:00 o 4:00 de la tarde se regresa cada quien a su casa.

Después de realizados todos los preparativos del matrimonio y el matrimonio propiamente dicho, cuando la muchacha ya vive con su marido, tiene la responsabilidad de llevar almuerzo a sus padres durante 15 días.

Día del fallecimiento y velorio (primer día).

Cuando una persona fallece, lo primero que hacen es comunicarle a todos sus familiares. Después lo bañan con agua fría, de preferencia con agua de pozo. Si es hombre lo visten con su traje de boda. Si es mujer también lo visten con todo lo que llevó el día de su boda. Si son solteros, tanto al hombre como a la mujer los visten en forma sencilla, es decir, no le ponen nada especial. Luego van a avisar que toquen las campanas de la iglesia. Esto lo hace el pariente más cercano del difunto, generalmente, ya que es quien tiene el grado más inmediato de consanguinidad con este. Quienes participan en el funeral son parientes, compadres, vecinos y amigos. Tanto al velorio como al entierro asisten indígenas y ladinos.

Todos los que llegan al velorio o al entierro **van con las manos llenas**, es decir, llevan consigo un presente, el cual puede consistir en aguardiente, cervezas, candelas, azúcar, aguas gaseosas, dinero, flores, etc. Cabe aclarar que el llevar como presentes aguas gaseosas o dinero es un elemento que fue introducido por los protestantes, ya que ellos evitan ingerir bebidas alcohólicas.

A las personas que llegan al velorio se les invita a pasar adelante y les dan **costumbre** (o sea aguardiente y cerveza). Esto lo hacen a cada rato y lo repiten hasta el amanecer del día siguiente. También se les ofrece café y cigarros que

han sido comprados por los dolientes.

Día de preparación de la sepultura y entierro (segundo día)

Los familiares más cercanos hacen la sepultura cinco horas antes de que saquen al difunto de la casa, es decir, si murió en la noche, van a hacer la sepultura en la mañana del día siguiente. Si murió en la mañana van a hacer la sepultura a medio día o en la tarde del mismo día. Para la construcción de la sepultura llegan amigos y vecinos y la construyen un promedio de 15 personas (hombres).

La gente ladina de la comunidad a veces no encuentra quien le haga la sepultura ni siquiera pagando; en cambio los indígenas voluntariamente van a prepararla (cavarla) cuando fallece un familiar o amigo.

En la casa donde todavía se encuentra el difunto, se sigue repartiendo aguardiente, cervezas, café, chocolate o aguas gaseosas. Al llegar la hora del entierro van a avisar a la iglesia para que toquen las campanas y si hay tocadiscos y/o grabadora en la iglesia piden que pongan un disco o un casset de música fúnebre. En algunas ocasiones pagan una misa de cuerpo presente, sino, la postergan hasta el día de la velación.

Durante el entierro los familiares del difunto se van llorando y gritando: **¡soche xkamiq!** "por qué murió, por qué se fue, por qué nos dejó, ahora quien por nosotros, por qué nos abandonó, quién nos va a saludar, quien

nos va a orientar..." Esto que van diciendo en la calle también lo han dicho en la casa.

Con el difunto van las cosas que le sirvieron para su uso personal. Estas cosas las meten en la caja junto al difunto y para lo que no cabe en la caja hacen un envoltorio y lo meten también en la sepultura o panteón.

Cuando el difunto tiene dientes de oro y / o alhajas, los familiares se los quitan porque creen que si se los llevan, Dios no lo deja entrar al cielo. Mientras el difunto es introducido en la sepultura o al panteón el doliente ordena a las personas que llevan el aguardiente y la cerveza que repartan a todos los presentes. Es importante mencionar que ni los niños ni los hombres adultos reprimen su dolor o su alegría.

Algunas personas llevan coronas de papel parafinado y / o de plástico, pero las regresan a la casa del doliente después de enterrar al muerto. Esto lo hacen porque las coronas sirven para adornar el altar que se construye en la casa del doliente al día siguiente. Las coronas las vuelven a llevar al cementerio al décimo día, es decir al terminar la novena que es el día en que se desarma el altar.

Este día es dedicado principalmente a ponerle empedrado¹⁴ a la tumba. Mientras lo están haciendo se reparte aguardiente y cerveza y cuando termina la actividad encienden candelas frente a la tumba. Después del entierro regresan

todos a la casa donde son invitados a comer.

Al llegar a la casa de regreso del cementerio, forman grupos aparte los hombres y las mujeres. Los dolientes en ese momento eligen un **k'amalb'e'**. Después de realizada la elección los dolientes y el **k'amalb'e'** se dirigen a donde están los hombres llevando consigo el aguardiente y la cerveza. Al llegar los dolientes y el **k'amalb'e'** los hombres se paran y se quitan el sombrero. Después de esto habla el **k'amalb'e'** y dice lo siguiente: "...como ustedes saben que llegó el momento del fallecimiento de un pariente de esta familia, un momento de dolor, por eso es que nos hemos reunido con esta familia para compartir con ella su dolor y como recompensa de este acompañamiento queremos darle a ustedes este presente". Después de que el **k'amalb'e'** ha pronunciado estas palabras les dan el aguardiente, la cerveza, los vasos y el destapador. Las personas que reciben esto responden diciendo "gracias" (**maltiox**). Luego eligen entre ellos a dos personas para que se encarguen de repartir el aguardiente y la cerveza (**medidores**).

Luego se dirigen los dolientes y el **k'amalb'e'** a donde se encuentra reunido el grupo de mujeres con quienes el **k'amalb'e'** repite el discurso y les entrega el aguardiente y la cerveza. El grupo de mujeres también elige a sus **medidoras**.

Tanto los hombres como las mujeres tienen que terminar la cantidad de aguardiente y cerveza que les han dado.

Cuando termina de tomar el aguardiente y la cerveza que les han dado, devuelven los envases. Para agradecer los dolientes por el presente que recibieron, tanto el grupo de hombres como el grupo de mujeres, escogen a los más ancianos del grupo, que es a quienes les tienen mayor respeto, y si no hay personas de edad avanzada, escogen a algunos de los compadres de los dolientes. Estas personas se encargan de pronunciar el siguiente discurso: "muchas gracias por lo que nos han dado. Sólo queremos decirles que tengan mucha paciencia, que olviden estos males, que olviden este pesar".

Después de pronunciar el discurso de agradecimiento y de entregar los envases de aguardiente y cerveza que los dolientes dieron, tanto el grupo de hombres como de mujeres, jalan una o dos bancas para sentarse y ponen una silla o banco en el centro. Cuando se encuentran todos debidamente ubicados, las personas de mayor edad del grupo dicen lo siguiente: **vamos a hacer nuestra costumbre**. La **costumbre** consiste en que cada una de las personas que están formando el grupo tienen que dar dinero para ir a comprar más aguardiente y cerveza. Después de que todos han dado dinero, cuentan cuanto hay de dinero y calculan la cantidad de aguardiente, cerveza y cigarrillos que pueden comprar. Esto lo hacen tanto los hombres como las mujeres. Cada grupo lo hace por separado, pero lo deben de hacer porque así es la **costumbre**. A veces las mujeres les ganan a los hombres. Esto sucede porque a las mujeres les dan poco

aguardiente y cerveza y casi siempre llegan muchas de ellas. Por eso se terminan el aguardiente y la cerveza antes que los hombres por lo que hacen la costumbre antes que ellos.

Cuando los hombres vuelven a la casa después de ir a comprar aguardiente, cerveza y cigarros piden una copa para repartir el aguardiente y un vaso para repartir la cerveza. Entonces las personas de mayor edad se dirigen a donde se encuentran los dolientes y les dan aguardiente y cerveza. Luego los dolientes también mandan a comprar más aguardiente y cerveza. De allí en adelante se van turnando en la compra de las bebidas alcohólicas hasta que llega la noche.

Ya entrada la noche se despiden de los dolientes y les dicen lo siguiente: "nosotros ya nos vamos a ir y les pedimos que tengan paciencia. Les encargamos que no haya pleito, que se duerman". A esto responden los dolientes diciendo: "gracias por haber estado con nosotros y por haber venido a compartir nuestro dolor."

Cuando los familiares y amigos se están despidiendo del doliente este les pide que los acompañen otro rato al día siguiente.

Segunda visita al cementerio y preparación del altar (tercer día)

Este día los dolientes se levantan temprano para poder limpiar la casa, a las 8:00 horas empiezan a llegar los familiares y si alguno no llega durante

el tiempo convenido lo mandan a llamar. Cuando están ya todos los dolientes les dan una copa de aguardiente o un vaso de cerveza y a las 10:00 de la mañana se dirigen al cementerio llevándose parte de las candelas que les fueron regaladas (a la persona que llega a regalar algo se dice **kochib'al**), además del aguardiente y la cerveza.

A las 15:00 horas se empieza a hacer el altar. Los hombres lo arreglan de papel de envolver y con papel de china negro. Este es un trabajo que realizan los hombres porque requiere subirse en sillas y mesas y también de algunos movimientos bruscos. A las mujeres les corresponde llevar la imagen la cual es un crucifijo. También llevan candelabros que pueden ser de bronce, barro o madera. Las personas de muy escasos recursos los hacen de tallos de plátanos. Actualmente aunque se llevan a cabo entierros por medio de funerarias siempre se llevan candelabros de miembros de la comunidad que cuentan con ellos. Después de haber hecho el altar, le ponen las coronas de papel o de plástico.

Comienzo de la novena(cuarto día).

En este día se empieza la novena. Esta comienza a las 19:00 horas y termina a las 20:00 horas aproximadamente. La novena termina hasta la noche de la velación o sea de los nueve días. Tenemos entonces que de los nueve días de la novena, a veces sólo cinco se dedican a rezar. Durante estos días del

rezo ya no se hacen visitas al cementerio. Los responsables del rezo son los rezadores¹⁵ quienes pueden ser hombres o mujeres.

Dos días antes de que termine la novena se encarga el pan para la tarde del día de la velación. En la tarde en vísperas del final de la novena, salen las amigas de la familia (las patojas) a repartir el pan, el que llevan a los rezadores, vecinos, compadres y amigos. A estos últimos les llevan pan para que acompañen el día que finaliza la novena.

A eso de las 20:00 o 21:00 horas, dependiendo de los rezadores, empieza el rezo. Y a esa hora empiezan a llegar los invitados, o quienes no pudieron estar en el entierro. Los invitados pueden estar dentro de la casa o fuera de ella, (en la calle).

Cuando los rezadores terminan de rezar, ponen una mesa y les sirven pan, café, chocolate, etc. Terminando de atender a los rezadores, les dan pan, café, etc. a las personas que se encuentran presentes, tanto adentro como afuera de la casa. Después de rezar y comer un poco los rezadores se despiden y se van.

Cuando ya no se encuentran los rezadores presentes, sirven las bebidas alcohólicas (aguardiente y cerveza) sirviendo a quienes desean beber. En esta oportunidad no se hace costumbre. Los acompañantes se van a las 24:00 horas más o menos.

La misa y tercera visita al cementerio. (décimo día).

Este día se hace la misa, la que generalmente se hace en la mañana. A la misa se llevan coronas, flores y corozos y los ponen frente al altar. Al final de la misa el sacerdote hace un **responso**¹⁶ con el cual bendice las coronas, las flores y los corozos. También llevan a la misa una cruz de madera o de cemento en la que va inscrito el nombre del difunto.

Al terminar la misa se dirigen hacia el cementerio y empiezan a adornar ya sea la sepultura o el panteón. Las mujeres llevan un canasto con aguardiente, cerveza y aguas gaseosas. Las personas que no pudieron asistir a otra de las actividades (antes), llegan en esta oportunidad llevando consigo un presente. Los familiares del difunto llevan una olla o tinaja (**t'uy** o **b'oj**), con refresco de horchata. Luego empiezan a adornar, sembrar las flores, encender las velas, encalar el empedrado de la sepultura o pintar el panteón y buscan horquetas para colgar las coronas. Esto último lo hacen los hombres. Mientras hacen todo esto, también reparten aguardiente, cerveza, aguas gaseosas y refrescos. Todo esto lo hacen en dos o tres horas más o menos y al terminar le piden a las personas que estuvieron con ellos (los dolientes) que los acompañen un rato en la casa.

Mientras los hombres y algunas mujeres de la familia del difunto estaban en el cementerio, en la casa las hermanas, cuñadas, vecinas y comadronas se quedan preparando los frijoles negros con pepitoria y sus demás condimentos. (este plato se llama **jokom ri**), el chile, el refresco y también la mesa, para que cuando lleguen los dolientes y quienes los acompañaron al cementerio esté todo listo para empezar a servir la comida preparada.

Cuando una mujer queda viuda a los 20 o 25 años de edad, debe esperar un año después de muerto el marido y se queda viviendo en la casa de los suegros.

Después de este tiempo la viuda puede regresar a la casa de sus padres. Durante este lapso no la pueden enamorar. Ella tiene que ser fiel y es hasta cuando ha pasado un año de fallecido el marido que ella queda libre.

Pasado el año se puede casar con cualquiera de la comunidad y algunas veces con un cuñado.

Cuando alguien se casa con un pariente o vecino cercano, la gente de la comunidad dice lo siguiente: "...cuando alguien se casa con un pariente es un guache¹⁷, sólo los guaches hacen eso." Pero aun así se han dado casos, entre primos de segundo grado de consanguinidad.

NOTAS

¹ No existe una cantidad específica para esta actividad. Lo que sí es específico es que sean señoras las que la realicen.

² Don Pedro Pacay nos informó lo siguiente: "Se dice que antiguamente, antes que entrara el cristianismo lo que hacían eran las pedidas y los gastos, y después del último gasto se le daba su kax (cofre) a la muchacha y ésta se iba con el novio. La religión vino a complicar, aumentar los gastos. Más recientemente, los padres del muchacho buscaban al brujo y al *k'amalb'e'* para que el primero hiciera una quemada en el chuc'ajá para que el matrimonio fuera un éxito y el segundo se encargara de dirigir las pedidas, los gastos y el matrimonio propiamente dicho.

³ La cantidad de bebidas alcohólicas que se lleva no es específica. La cantidad oscila de seis a doce medios litros de aguardiente y / o seis a doce litros de cerveza.

⁴ Hay que hacer mención que el hombre antes de casarse debe tener siembra de maíz, tomate, chile, etc. Es necesario que trabaje para poder cumplir en parte con los gastos que se realizan antes y después del matrimonio.

⁵ Cuando se eligen a otros padrinos que no sean de la comunidad, principalmente si son ladinos, no se hace la costumbre. En el caso de que los padrinos no tengan dinero se sustituyen por otros.

⁶ En este trabajo se van a encontrar que a veces se les llama padrinos y a veces sólo madrina. Se pone énfasis en la madrina porque es ella quien enseña

a la novia los trabajos que tiene que realizar en la vida matrimonial.

⁷ Cochero se le llama a la persona especializada en destazar cerdos.

⁸ Expresión popular.

⁹ El saludo tanto de hombre a hombre, de hombre a mujer y de mujer a mujer, consiste en que al darse la mano, hacen un gesto de reverencia y sólo tocan con los dedos la palma de la mano de la otra persona (sin apretón).

¹⁰ Algunos se casan en la casa del muchacho por medio de un abogado.

¹¹ Se llama medidor o medidores a las personas que se encargan de repartir las bebidas alcohólicas. Siempre es un familiar (en caso de que no haya puede ser un vecino).

¹² La diferencia entre ambos términos lo da la legitimidad o reconocimiento social, que puede ser de hecho o de derecho, el cual lo adquieren las personas desde el momento en que empiezan a vivir juntas.

¹³ Todas las personas que llevan algo son anotadas en una lista para corresponderles después. Puedo decir que es la ley de reciprocidad encontrada por otros autores en otras comunidades.

¹⁴ A las sepulturas es a las que tienen que poner empedrados. El cementerio de San Sebastián tiene aproximadamente 70% de sepulturas y 30% de panteones de dos o más cuerpos.

¹⁵ Rezadores son los responsables de dirigir el rezo y quienes generalmente no son miembros de la familia de los dolientes.

¹⁶ Responso es una actividad religiosa (católica) que es ofrecida a los difuntos.

¹⁷ *Guache* le llaman los indígenas de la costa a los indígenas del altiplano.

BIBLIOGRAFIA

- BUNZEL, Ruth. **Chichicastenango**. (Guatemala, SISG, 1981). 513 Pp.
- CABARRUS, Carlos Rafael. **La Cosmovisión K'ekchi en Proceso de Cambio**. (El Salvador, UCA/Editores, 1979) 168 Pp.
- CARMACK, Robert M. **Historia Social de los Quichés**. (Guatemala, SISG, 1979) 455 Pp.
- CARTWRIGHT, Dorwin, Alvin Zander (et. al.) **Dinámica de Grupos, Investigación y Teoría**. (México, Editorial Trillas, 1989) 624 Pp.
- DARY FUENTES, Claudia. "Relatos del Aj cholonel. Introducción a la Etnotaxonomía de la tradición oral de Comalapa". En: **Tradiciones de Guatemala**, No. 31 (Guatemala, USAC, CEFOL, 1989) Pp. 105-123.
- ENGLAND, Nora C. y Stephen R. Elliott (Compiladores). **Lecturas sobre la Lingüística Maya** (La Antigua Guatemala, Centro de investigaciones Regionales de Mesoamérica, 1990) 342 Pp.
- EVENS-PRITCHARD, E. E. **Antropología Social**. (Buenos Aires, Nueva Visión) 157 Pp.
- GILLIN, John. **San Luis Jilotepeque**. (Guatemala, SISG, 1958) 366 Pp.
- HUBERT, H. y M. Mauss. **Magia y Sacrificio en la Historia de las Religiones**. (Buenos Aires, Editorial Lautaro, 1946) 341 Pp.
- MAUSS, Marcel. **Introducción a la Etnografía**. (Madrid, Ediciones Istmo, 1967) 388 Pp.
- MERCIER, Paul. **Historia de la Antropología**. (España, Ediciones Península, Tercera Edición, 1976) 234 Pp.
- VARIOS AUTORES. **Cultura indígena de Guatemala**. (Guatemala, SISG, 1959) 326 Pp.
- WISDOM, Charles. **Los chortis de Guatemala**. (Guatemala, SISG, 1961) 541 Pp.

PROYECTO DE INVESTIGACION SOCIOLINGÜISTICA DE Y PARA MÉXICO

Seminario de Construcción Lingüo-Natio-Estatal

Oscar Uribe Villegas*

LA CONSTRUCCION SOCIAL COMO EMPEÑO DE LA UNIVERSITAS, EN MEXICO

La Universitas —la Universidad en su sentido prístino y no del deformado que propician las manipulaciones y proscripciones de los filisteos— es, simultáneamente:

- a) una trans-societaria y trans-temporal del espíritu, y
- b) una maqueta de Estado.

El hecho de que hablemos de las universidades-madres (de Bologna y Salamanca, de París y de Oxford, de las cuatri-centenarias de Lima y México o

de la tri-centenaria de "San Carlos" de Guatemala), no significa que estemos aludiendo a instituciones particularizadas en el tiempo, en sentido diacrónico, o en el espacio-social, en sentido sincrónico. Significa —por lo contrario— que el mismo anhelo —la misma aventura del pensamiento en busca de un asidero para la acción humana racional y prudente— concreta en diferentes medios sociales y gracias al apoyo que en cada uno de ellos le da, le regatean o le niegan los poderes constituidos (the powers that be).

* Antropólogo y Lingüista. Actualmente Investigador Titular y Decano Académico del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Pero, simultáneamente, el hecho de que esos poderes constituidos:

- a) no impidan,
- b) no regateen o
- c) francamente apoyen la actividad académica universitaria, depende del grado en el que los mismos se percaten o no —en sentido inverso— de que:
- c') la Universitas es esa maqueta de Estado a la que aludimos inicialmente, y que;
- b') puede ser un estorbo para su propia acción o de que
- a'') es un elemento inútil dentro del cuerpo social. En estos dos últimos respectos, es el filisteo o el prepotente el que asumen tales actitudes: A), el filisteo en cuanto considera que lo único valioso es lo tangible y tasable, y lo que produce la vida universitaria no tasable a **corto plazo** ni es generalmente tangible **en términos inmediatos** (aún cuando el filisteo debiera considerar que lo intangible sigue siendo la base de algunas de las naciones más ricas del mundo), el prepotente en cuanto considera que cualquier solución alternativa para resolver los problemas **humanos** (no estrechamente nacionales y menos facciosos o sectarios) que proceda —necesariamente— de la Universitas, representa un tropiezo para su anhelo de *expediency*, de rapidez en que sus decisiones de autócrata o de

jefe de una oligarquía se realicen pronta y literalmente.

La concepción de la Universitas como “maqueta de Estado” representa —en cambio— para el auténtico estadista, el reconocimiento simultáneo de que

A) la Universitas se encuentra por encima de la estrechez de las definiciones ideológicas fijadas y fechadas, en cuanto su ámbito de consideración es **humano** y no estrechamente nacional, **étnico**, sectario o eclesial, pero que

B) ese planteamiento de nivel más alto permite que él mismo arroje luz sobre la problemática que debe resolver, sobre la situación que está obligado a conformar, mediante la reducción que haga de las grandes propuestas humanistas y humanitarias procedentes de la Universitas, en términos de referencia al coordinado espacio - temporal.

“Maqueta de Estado” representa, para la Universitas colocada así al lado —más que en contra del Estado—

- 1) hacer propuestas y
- 2) una vez realizada una de ellas estatalmente (por el gobierno del Estado) analizarla y criticarla libremente para ofrecer a éste los elementos que le permitan entender las razones de su fracaso o de su éxito para evitar en próximas opciones ese fracaso o para consolidar en ellas ese éxito.

Dentro de esta concepción de la Universitas como elemento co-actuante del Gobierno dentro del Estado y la Sociedad (considerada aquí, más ampliamente, en el sentido de **humanidad o MANKind**), la investigación universitaria (médula de la vida académica, sin la que ésta deja de ser) tiene que desembocar necesariamente en una **constructiva**.

Es —por antonomasia— la Universitas la que ha de elaborar los trazados de arquitectura de la vida humana en general, y relacionarlos con las circunstancias concretas de la sociedad en la que una de sus concreciones (**CAMPUS** o claustros distintos de la misma institución, en diferentes lugares del mundo y diferentes momentos, de la historia) realizan su acción.

En términos muy amplios, la Universitas —que no puede confundirse con un Politécnico (así sea éste tan noble como ella) o con una Planificadora, (así sea ésta tan deseable) como esas dos instituciones— tiene que elaborar, en su nivel más alto, las grandes entelequias humanas, explorar cuáles han de ser la ideas-fuerza que, sin poder realizarse en forma inmediata han de mover a los humanos a buscar su creciente humanización.

En términos menos amplios, la Universitas no sólo está facultada sino que está obligada a proponer programas de construcción del Estado que ha de hacer culminar organizada y organizativamente la Sociedad de la que surja, así como también está obligada y no sólo

facultada (a través de sus Facultades e Institutos de Psicología-Social, de Sociología, de Politología, de Antropología, como Culturología) a examinar los programas alternos surgidos tanto del Gobierno como de los partidos políticos, ya sea que uno de estos haya constituido a aquel o represente la oposición al mismo, en sus diversas manifestaciones.

Es en términos de esta concepción de la Universitas como maqueta de Estado, como, dentro del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM (Universidad Nacional Autónoma de México), con aprobación y apoyo de sus autoridades académicas, y muy destacadamente de su Director, Doctor Ricardo Pozas Horcasitas, como hemos constituido un Área (nivel académico jerárquicamente supremo) Socio-Constructiva (o “de Construcción Social”) dentro de la que estamos haciendo operar (como inmediatamente subordinado) un Proyecto de Investigación Sociolingüístico que recupera —en un nuevo nivel y dentro de una mayor complejidad— algunos de los hallazgos del Proyecto Sociolingüístico del Instituto de Investigaciones Sociales.

Hemos subordinado al Proyecto y al Área (que eventualmente pueden llegar a cubrir y ocasionalmente cubren otros sectores de pesquisa) un “Seminario de Construcción Linguo-Natio-Estatal”.

Aún las exploraciones con los bilingües, a pesar de ser relativamente numerosas y variadas, superaron en mucho —por su facilidad— las que pu-

dieron emprenderse tentativamente entre los monolingües de habla indo-mexicana (lo cual no pre-juzga de que se considere que los bilingües fueran totalmente eficaces en su ejecución en castellano). En este caso, en un país de gran riqueza cultural y lingual (o idiomática) hubo de enfrentarse el problema de la escasez de antropólogos y lingüistas (más aún de lingüistas que fuesen eficaces ejecutantes prácticos de una lengua indo-mexicana, como afortunadamente no ocurre en Guatemala donde varios de ellos son ejecutantes nativos y eficaces de una lengua mayanese). La necesidad de intermediación y tropiezos incluso de orden económico redujeron notablemente un campo que aún en su calidad de sondeo, permite ver las posibilidades de explotación de las comparaciones en cuanto al mayor o menor desenvolvimiento de los interrogados. De ahí se ha sacado una cierta hipótesis en el sentido de que la invasión española de Mesoamérica afectó más gravemente a los grupos de más alta cultura original y traumó más hondamente a éstos y a sus descendientes, de lo que lo hizo con otras culturas más o menos periféricas respecto al que estaba comenzando a constituirse como centro hegemónico.

Contemporáneamente con este enfoque de la dimensión subjetiva en la situación sociolingüística de México, buscamos —en el viejo Proyecto Sociolingüístico—

- a) medir las magnitudes del problema (en términos estadístico sociales) y
- b) cartografiarlos (fijándolos), iniciando

tan sólo el esfuerzo, de seguir sus cambios a través del tiempo (mediante fechamiento, ya que sólo se pudieron elaborar los datos correspondientes a dos de los censos decenales mexicanos más recientes por entonces).

En Viena, en el Congreso Internacional de Sociología, quien escribe trató de deslindar las significaciones terminológicas más precisas de vocablos que aún en escritos científicos se siguen dando —dentro de ciertos límites— como libremente intercambiables. Los términos a los que hizo referencia la comunicación respectiva son “**lenguaje**”, “**lengua**”, “**habla**” e “**idioma**” (como mínimo)

En la comunicación a Viena sostuvimos que “**lenguaje**” debe emplearse exclusivamente para el nivel supremo, correspondiente al universal sociológico que se diversifica en modalidades lingüales. Naturalmente, el enterado puede reconocer que, en forma inmediata (para no remontarnos a los estudios lógicos y epistemológicos) el concepto de “universal lingüístico” se inspira en los “**universales lingüísticos**” de Greenberg (sólo que en nosotros no se universalizan las diversas modalidades idiomáticas, sino las sociolingüales).

Lo que quiere decir esa universalidad sociológica del lenguaje es que tenemos que atender aquí a aquellos rasgos que son comunes a todos los idiomas del mundo y a todos los de las diversas épocas de la historia en cuanto

tienen de común. Esa comunidad, a través del tiempo y del espacio tiene que ver particularmente con dos de los momentos subjetivo-objetivos de los procesos inter-humanos. Por una parte, desde la subjetividad más profunda hacia la objetivación de la misma, el lenguaje —independientemente de las características del idioma o de la forma de exteriorización correspondiente— es la forma en que el humano convierte sus impresiones en expresiones. Desde la subjetividad —aproximadamente objetivada, pues todo usuario del lenguaje tiene que reconocer que hay zonas de sus vivencias que son inexpresable o inefables, en dirección de la objetividad —aunque sin poder llegar nunca a ella— el lenguaje alcanza la inter-sujetividad —en la que lo expresado por el locutor tiene que ser interpretado por el inter-locutor, convirtiéndose, así, en un proceso inter-comunicativo.

A fin de mostrar la completud indispensable de los enfoques de este Seminario —que sólo inicialmente considera al lenguaje, puesto que lo liga con la construcción nacional y Estatal— elaboramos un Modelo IIS-UNAM que muestra la necesaria consideración no sólo de aspectos empíricos e intelectivos (a lo largo de lo que llamamos su **Eje lógico**) sino también de otros subjetivo-objetivos inscribibles en lo que hemos designado como su **Eje ético** o del comportamiento, y de otros más estilístico-proyectivos que pueden inscribirse a lo largo de un **Eje patético**.

Este modelo, a) por una parte, se inspira en el tratamiento del filósofo y

sociólogo mexicano Antonio Caso, quien estudió "La Existencia como Economía, como Desinterés (Arte, Juego) y como Caridad (Solidaridad, Socialidad) así como en el GRID que el sociólogo noruego Stein Rokkan elaboró para presentar ordenadamente los materiales de su bibliografía sobre la **Nation Building** (publicada en Current Sociology) y en donde, desafortunadamente no consideró la dimensión patética (estética en otra de sus caras) que, para el estudio de pueblos de cepa mesoamericana como el mexicano y —más aún— el mayanseguatemalteco es **indispensable**. (Los mayenses de México solían decir a Lázaro Cárdenas que les acababa de devolver tierras, "Ya nos libraste de los opresores, ya nos diste medios de vida ... ¿por qué, ahora, no completas tu obra y nos envía UN MAESTRO DE MUSICA?". ¿Absurdo? ¡No! Todo lo contrario... Y descuidar eso que en perspectiva euro-occidental o norte-americana parece superfluo es, justamente lo que explica que estemos fallando en el establecimiento de unas relaciones inter-étnicas dignas de por sí y nacionalmente productivas, para Guatemala, de una parte, para México, de otra.

Es a través de esta referencia como nos sentimos facultados para sostener nuestra tesis inicial de que para que haya un Seminario Linguo-Natio-Estatal, es preciso que:

- a) ni privilegiemos sólo al castellano de México (que no es ni el de España ni el de Argentina ni el de Guatemala, aunque se les parezca), ni

- b) a uno, a varios o a todos los idiomas indoamericanos de México, y a ellos añadamos los estudios pertinentes (expresivo-comunicativos y no sólo de pedestre transmisión de informaciones o ¿de mandos?) de los idiomas de más amplia circulación internacional,
- c) de los de menor circulación a través de pertinentes traducciones y ;
- d) de la terminología técnico científica y político-filosófica.

Lo que estamos sosteniendo —y tratando de actualizar a través del desarrollo de nuestro Seminario de Construcción LNE— es la pluralidad de posibilidades expresivo-comunicativas que tenemos los humanos, las cuales tienen que servirnos tanto para establecer la dialéctica productiva entre “Nosotros” y “Los Otros”, como para precisar la identidad de quienes forman parte inicial de ese “Nosotros”.

Es así como se plantea el problema de la **IDENTIDAD NACIONAL**, para nuestro Seminario. En un opúsculo que hemos dedicado a “La Identidad Nacional en India Asiática” hemos tratado de mostrar la forma en que en ese país se ha ido forjando una identidad que, bajo el cuidado de sus dirigentes (los Tagore, los Gandhi, los Nehru) mantiene una terca lealtad así misma, al tiempo en que no rechaza los aportes que le hacen “los otros” (que en este caso, como en el nuestro más profundo, son los euro-occidentales y los norte-americanos).

Al examinar el caso de la India —un país Re-Naciente como los dos nuestros que son México, más en la actualidad, Guatemala más en potencia— hemos aplicado un criterio metodológico que parte de la identificación tipológica hecha por el sociólogo egipcio Anuar Abdel Malek, quien, como el guatemalteco Jorge Solares ha participado en un Seminario de altísimo nivel convocado en UNAM por el Maestro, Doctor Pablo González Casanova.

Comparamos, así, países **Del mismo tipo** (México, India, Guatemala) y descubrimos, casi sin proponérselo las convergencias con quienes, en otras latitudes, enfrentan problemas semejantes.

A fin de poder ver más claramente lo que implicaba nuestra teoría de los tres ejes (cada uno con un sentido positivo y otro negativo, que esbozamos en algún momento frente a un anterior seminarista nuestro, el Arquitecto Argueta), recurrimos al Centro de Diseño Industrial de la UNAM. Por decisión del Maestro Equihua, Director del CIDI-UNAM, nos atendieron varios diseñadores entre quienes destaca la Diseñadora Cristina Guzmán. Una vez que les explicamos nuestras necesidades, en una primera etapa, nos elaboraron los planos y las perspectivas del modelo al que ahora hemos llamado “Modelo IIS-UNAM-CIDI” ya que consideramos decisiva la colaboración que estos colegas universitarios nos brindaron y han de seguir brindándonos.

En cuanto se me comunicó que mi exposición trataría de dar realce a una

exposición de carteles elaborados por el diseñador indo-asiático Kirti Trivedi, pedí conocer ese material para coordinar mi dicho con lo expuesto plásticamente, y me encontré con la sorpresa de que Trivedi es por derecho propio uno de los mantenedores de la necesidad de reivindicar la identidad nacional —en su caso, la identidad indo-asiática— haciéndolo a través de manifestaciones concretas —que, en su caso, son las del diseño industrial.

Es de este modo como nos percatamos de que no estábamos errados al dar unas dimensiones muy amplias al componente “Linguo-” de nuestro Seminario.

En la etapa que hemos comenzado a recorrer en abril de 1994 —la previa se inició en abril de 1993, después de la preparatoria o de recuperación— hemos decidido ir desde lo concreto de los idiomas hacia lo abstracto del lenguaje, y —en forma paralela, como después diremos, y puede interesar más al enfoque del Instituto de Relaciones Inter-Etnicas de la Universidad “de San Carlos”, de Guatemala— buscaremos marchar desde la concreción de lo étnico hacia lo abstracto de la nacionalidad, ya que uno de los grandes errores de nuestro tiempo consiste precisamente en que tratando de evitar los errores del cosmopolitismo homogeneizador —contra el que se levantan los Neumeister y Trivedi— caigamos en el error igual y contrario del etnicismo atomístico y sin horizonte.

A este segundo aspecto, esperamos poder dedicarle algunas líneas. De mo-

mento, nos interesa explicitar la forma en que la etapa actual tiene sentido en función de nuestra terminología.

Como cabe esperar a quien conoce las aportaciones de Ferdinand de Saussure, el par de términos que hacemos subseguir al ya término “lenguaje” se encuentra bien definido. *Langue Parole*, en francés, *Lengua-habla* en castellano, hacen referencia a las manifestaciones primariamente articuladas oralmente y a sus manifestaciones secundarias de transcripción. Aunque las correspondencias no son estrictamente bi-unívocas, existe una correspondencia entre cada uno de los términos del par y otros dos que nosotros utilizamos frecuentemente para distinguirlos y ligarlos: proceso y producto.

En otros sitios hemos señalado como útiles para nuestro desempeño académico las distinciones entre los procesos sociales y los productos culturales que de ellos derivan, entre LO IN VIVO y LO INVITRO. En relación con el lenguaje, la lengua presenta un grado mayor de vitrificación, mientras que el habla se presenta con un mayor grado de vivificación. Correlativamente, la lengua es más propia del estudio de la cultura (antropología redenominada) mientras que el habla corresponde más estrictamente al estudio sociológico.

Hay que anticipar las objeciones contra lo que pudiera ser una dicotomía demasiado rígida. Para hacerlo baste con señalar que lo vitrificado tiende a desvitrificarse y convertirse así en algo vivo, que lo vivo tiende a desvivificarse y a

convertirse en algo vitrificado, que lo que se procesa socialmente produce en el terreno de la cultura, y que lo producido culturalmente se procesa socialmente con más o menos fidelidad, con variaciones más o menos acentuadas.

En términos de identidad es esto lo que resulta vigente, pues la identidad no es sino permanencia en el cambio. Ninguna sociedad puede permanecer in cambiada sin adaptarse a los cambios de circunstancia, pero, tampoco hay la posibilidad de que una sociedad cambie tan radicalmente y, con todo, siga siendo la misma sociedad. La identidad se da, en estas condiciones, dentro de ciertos grados de variabilidad y ciertos indispensables grados de invariancia.

De este modo, en términos de la construcción lingual, interesa tanto el estudio de la lengua, en términos de norma aprobada" (ya sea por un organismo especialmente instituido para ello, o a través de la simple coerción social, como puede que ocurra en el Quebec o en la Yugoslavia (estudiados por Sicard) como el estudio de las hablas en cuanto las mismas son los procesos socio-linguales que contribuirán a constituir el producto lingüístico-cultural que es la lengua correspondiente.

En situaciones como las mesoamericanas de Guatemala y de México, hay una inter-lingualidad ineludible, de tal manera que la vitrificación lingüística no opera sólo de ciertas variedades de habla de un idioma determinado (como definiremos, dentro de un momento ese cuarto término, "idioma"), sino de un

conjunto de variedades de habla de varios idiomas (el castellano y los varios indoamericanos principalmente mayenses, en Guatemala (mayenses, otomanges, yuto-meshicas, principalmente, en México)

Esto muestra la limitación enorme que tendría estudiar tanto al castellano como a todos y cada uno de los idiomas indo-americanos de México y de Guatemala en forma aislada, y la manera en que —para comenzar por lo lingual— es indispensable estudiar lo que Don Ignacio Dávila Garibi, mi maestro en la Escuela Nacional de Antropología (de México) llamaba "Influencias Recíprocas entre el Castellano y las Lenguas Indígenas" pero, en una perspectiva ampliada no ya sólo de lingüista que estudia cómo las formas de un idioma influyen en las de otro, sino como filólogo, como semiólogo, y más propiamente como sociólogo del lenguaje (a lo Fishman, y no a lo Labov, como dialectólogo del lenguaje). En esta perspectiva, ni siquiera basta ver cómo la pertenencia a una clase o a un estrato social repercute en las formas y en las significaciones que se les dan a esas formas, sino que es indispensable —en sentido inverso— estudiar la forma en que el uso de un idioma y no de otro, de un dialecto de un mismo idioma y no de otro dialecto, de uno de sus registros y no de los restantes, repercuten en la posición social, en la consideración, el prestigio, el poder, el privilegio del usuario. O sea, que a lo Fishman es ineludible la determinación política que tiene el empleo de una, de otra, o de varias modalidades idiomáticas y linguales, y la valoración

ética y jurídica (en términos de Derechos Humanos y su respeto o violación, de Justicia o Injusticia, de Equidad o Inequidad).

Gradualmente, la misma consideración puramente lingual nos conduce al examen de la dimensión étnico-nacional, y ésta —a su vez— revierte sobre la primera. Nuestro estímulo es el tratamiento que Margarita López Raquec ha hecho de los varios alfabetos propuestos para la transliteración de las lenguas mayanses de Guatemala. Es un tratamiento pertinente y valioso dentro de sus límites pero, a nosotros nos ha suscitado una inquietud más honda. Esta nos hace considerar como un prejuicio el que privilegia la transcripción **Alfabética** de cualquier idioma como si la misma fuera la mejor en todos los aspectos, e independientemente de los niveles o dominios en los que se use.

La lectura del mensuramiento hecho por la Maestra López Raquec ha convergido con la demanda insistente de uno de nuestros seminaristas, el Maestro Celestino Cárdenas, Licenciado en Historia y Catedrático de la Universidad Autónoma del Estado de México, hablante nativo de mazaua (uno de los idiomas otomianos) para que se le dote de un instrumento de transcripción fonética (inicialmente) fonémica (tras el análisis) de su propio idioma. Porque si bien estamos dispuestos a encaminar al Maestro Cárdenas en el sentido pertinente, es este el callejón sin salida a través del cual diciendo buscar la superación de la diversidad étnico-idiomática de nuestras sociedades, la estamos

preservando y posponiendo su eliminación ad kalendas graecas.

Para que resulte más claro el tratamiento inmediatamente siguiente diremos que, como cuarto de nuestros términos, consideramos que "**idioma**" es lo que identifica la vía fonética de cada modalidad lingual. Se trata de un aspecto más o menos pintoresco: el que hace referencia a si una de esas modalidades suena más dura o es más armoniosa al oído que las otras, si nos gusta más el italiano que el alemán, o el náuatl que el otomí, o el K'iché que el Kaqchikel.

Si como hemos tratado de hacer en México, y se está tratando de hacer en Guatemala, dotamos a todos y cada uno de los idiomas indoamericanos de nuestros dos países de una forma de transcripción puramente alfabética (que no puede ser desplazada *para ciertos usos*) por las que, en seguida insinuaremos, estaremos condenando a esos países a vivir en su propio ghetto —como más o menos, viven en sus propios ghettos, con posibilidades limitadas de salida, los idiomas de Europa.

Al aludir a la escritura alfabética de los idiomas europeos, tal vez se capte su bondad práctica para los usuarios directos del idioma; no se capta la limitación que introduce al intercambio humano más amplio. Lo que se trata de decir con esto puede captarse si se considera el esfuerzo de uno de los participantes —un colega japonés— al Congreso Internacional de Lingüistas reunido en Bucarest, Rumania, en 1967, y al cual asistimos. Ese colega propició, en su trabajo,

el desarrollo consciente, deliberado, sistemático, de una simbología internacional que permitiera el conocimiento de ciertas nociones, indicaciones, vetos y mandatos para un humano de esta época que se desplazara de su país para otros de idioma y prácticas extraños a los suyos.

A lo largo de propuestas como ésta —de preocupación por el fructífero intercambio internacional de meta humanista y humanitaria— y de preocupaciones como la nuestra —en el sentido de impedir que la diversidad idiomática de nuestros países se convierta en obstáculo para la integración o consolidación de una nacionalidad, hicimos una propuesta que, en nuestro mismo Seminario debió parer insólita y aún merecer el calificativo de “tronada” (Se dice aquí que “se las truena” quien usa estimulantes como la marihuana y que, por ello, delira o divaga).

Propusimos, en efecto, que para evitar el enquistamiento de los idiomas indoamericanos por causa de su transcripción puramente fonética, fonémica o morfo-fonémica, una planificación linguo-nacional amplia adoptara para ciertos fines una escritura **No fonética**. Y, en cuanto hace algún tiempo estuvimos tratando de penetrar en los vericuetos de la escritura china, proponíamos entonces que se recurriera a una transcripción que empleara **Mecanismos** (no soluciones concretas o signos particulares) como los de la escritura china.

¿Qué es lo que se buscaría por este camino? Hacer accesibles en un código

común unos contenidos que también se desearían fueran o comunes o convergentes: los constituidos por las metas y por los medios de la construcción nacional.

En estos tiempos en que, en la zona mayanense de México se han producido trastornos parecidos a las sublevaciones históricas de la zona chiapaneca y a la guerra de castas de la península de Yucatán, se ha extendido el convencimiento entre los mexicanos de que es indispensable entenderse con los mexicanos de habla maya de diferentes porciones del país, y que —conforma a un estribillo que no es exclusivo de los ladinos de aquel lado del Suchiate— “hay que “civilizar” a los indios” (con lo que quieren decir a los mexicanos de habla y etnia mayanses).

Esto converge con el propósito declarado de ciertos partidos políticos mexicanos de alcanzar ‘la democracia’. Desafortunadamente, como hemos hecho notar a uno de los asesores de uno de esos partidos, frecuentemente se lucha por “la democracia de las urnas” por la legitimación a través del voto, de un gobernante, y eso no tiene sentido en el contexto más amplio de un país como los nuestros con diversidad étnica y diversidad idiomática.

Con el buen deseo de resolver el problema, se plantea la necesidad de constituir (tercer articulador de nuestro Seminario) un Estado, que sea multi-étnico, pero se pasa por alto el elemento intermedio de la constitución de la nacionalidad. En estas condiciones, el Es-

tado que resulte, como los tratamientos que se hagan para encaminarse a ese fin acabará por ser una Metrópoli explotadora de unas Colonias Internas, o convertirá a las comunidades étnico-idiomáticas respectivas en otras tantas Reservas o en otros tantos Transkei del apartheid surafricano.

El saltar por encima de la constitución de la nacionalidad, corresponde también al error de saltar por encima de una planificación que no sea puramente **Idiomática** de cada uno y aún de todos y cada uno de los idiomas en uso, sino que sea auténticamente planificación **Lingual**, o sea, del lenguaje, de la totalidad de los medios de comunicación de que dispongan los miembros de esa nacionalidad y los ciudadanos de ese Estado (democrático sólo en este sentido).

Para que se entienda hasta la obvia lo que representan estas distinciones aparentemente bizantinas, diremos que es inútil que se establezcan "acuerdos" en castellano, alcanzados a través del castellano solamente, entre el gobierno federal y los miembros de las comunidades en revuelta (para usar un término caro a Camus que determinó bien su significado. "¡Ya estuvo bueno' ¡Deja de fastidiarme'").

Es inútil, absurdo o hipócrita tratar de establecer esos acuerdos sobre esas bases, puesto que:

A) ni los mexicanos hablantes de castellano entendemos auténticamente lo que nos expresa un hablante de tzeltal o tzotzil o chañabal **Aún**

cuando lo haga en Castellano, porque detrás de sus formas castellanas seguirá estando su mentalidad mayanese y campesina frente a la nuestra pseudo-mórficamente (para usar el término spengleriano) euro-occidental y citadina o desarraigada y pseudo-cosmopolita. Pero, también puesto que

B) tampoco los hablantes de tzeltal, tzotzil, chol o maya de Yucatán que no hayan tenido determinado tipo y nivel de instrucción, entenderán lo que les estemos comunicando en castellano, así haya quien se los traduzca a su idioma mayanese no sólo por esa inicial diferencia de mentalidad sino, también porque desconocen el sistema institucional mexicano y poco les dicen las referencias a "Ejecutivo, Federal, Federación, Estados, Legislatura, Partido Político" etc.

Esto que ahora decimos bajo nuestra propia responsabilidad es lo que, en cierto modo, trataron de captar mediante su exploración de campo en otros países y en México (aquí gracias a la colaboración de Don Pablo González Casanova y algunos de nuestros colegas de este Instituto) Almond y Verba, cuando trataron de captar que significaba realmente "democracia" para diferentes pueblos.

Lo más profundo de la diferencia-ción mental inter-étnica que cava un abismo entre los grupos que debieran destinarse a una interinfluencia dialéctica constitutiva de una nacionalidad, no

se descubre incluso a través de referencias someras como las nuestras. Algunos de los que han estado en contacto con los mayenses de la zona en revuelta en México lo hicieron notar con relación a los acuerdos tomados y a su cumplimiento. Los mexicanos de mentalidad euro-occidental y norte-americana esperaban que la simple firma de los "acuerdos" produjera efectos **Inmediatos**. Fue uno de los eclesiásticos radicados por más tiempo en la zona, y conocedor de los modos y **tiempos de reacción** de los mayenses quien hizo ver que estos tenían otro ritmo de respuesta.

¿Son más "tardos" para comprender ellos que nosotros, los no-mayenses (ya que en el Centro de México, no hay "ladinos" en el sentido en que los hay en el Area Maya, y es irresponsable y peligroso aplicar el término, contra las prevenciones de la filología, en un área en la que no tiene el sentido de la originaria)... son ellos más tardos que nosotros?

Para entender la situación recurramos a una análoga u homóloga en la que nosotros (los mexicanos de habla castellana) ocupemos el sitio de ellos: en la firma del TLC. ¿Seremos capaces de reaccionar inmediatamente ante un tratado que estuviera redactado sólo en inglés, nosotros, hablantes de castellano?. Indudablemente, no. Pero ¿no seremos capaces de hacerlo ante uno que del inglés se traduzca al castellano o que haya sido redactado simultáneamente en castellano e inglés conforme a los usos de la diplomacia internacional. Tal vez no, porque seríamos incautos si creyéramos que conocemos las instituciones esta-

dunidenses —muchas de las cuales van a quedar implicadas en el tratado— si pensáramos que conocemos todas las consecuencias que tendrá su existencia en la aplicación del mismo... si,— para emplear la terminología semiológica— no tuviéramos en cuenta —incautamente— todas las implicaciones y las implicaturas de lo que se dice en un documento que o está en idioma extraño o utiliza un lenguaje que no es el nuestro (No "idioma" sino "lenguaje" conjunto de categorías de **pensamiento** traducidas en instituciones sociales y en valoraciones culturales).

Aquí es donde anudamos con nuestra referencia a la escritura no china pero si a lo chino. Lo que importa para la construcción nacional no es, de por sí la preservación étnica (problema puramente biológico) o de la etnia y su subdivisión (problema ya supra-biológico que no hay que confundir con el anterior) sino la manera en que la subsumción (dialéctica y no meramente incorporativa o impositiva) en lo nacional **Respeto a los derechos de esa cultura y de esa etnia**, al promover el compartimiento de metas y de medios, al propiciar la emisión de propuestas por parte de esas etnias, su discusión y el establecimiento de los compromisos o transacciones constitutivos de la vida **auténticamente democrática**.

Sólo a través de un **pensamiento compartido** al que se llegue al través del análisis, la crítica, el debate y la toma colectiva de decisiones es factible una **democracia**. El uso exclusivo de la transcripción literal, alfabética, obstaculiza

este logro. Una mecánica de escritura, de lectura, de expresión y comunicación escrita NO-alfabetica del tipo de la china (o de la adaptación japonesa de la original escritura china) podría propiciar esa dialectica inter-cultural constitutiva de las nacionalidades mexicana, por una parte, guatemalteca, por la otra (con inclusión, en un caso, de la mayoría mexicana usuaria del castellano, del ladino (igualmente usuario del castellano) en Guatemala.

Una oportunidad inusitada de someter a prueba nuestra propuesta nos la proporcionó el hecho de que tras la visita que hizo el sociólogo mexicano Sergio Zermeño García Granados a China, visitaron el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM dos colegas chinos, el Doctor Zhan Sengen, Vice-Director del Instituto de Investigaciones Latinoamericanas de la Universidad de Pekín, y su traductor al castellano, Señor Bai Fengsen.

Sobre la base de que en el Seminario hemos considerado que, aunque diferentes en muchos aspectos China y Mesoamerica corresponden a las Naciones Re-Nacientes del mundo, y enfrentaron una y otra —en siglos pasados— un análogo choque traumático inter-cultural por la interferencia euro-occidental (predominantemente de los británicos allá, de los hispanos acá) habíamos tratado, en varias ocasiones de la situación china, tratando de explicarnos las causas por las que ese gran pueblo ha resistido múltiples embates y preservado su unidad. Fue por esta vía

por la que descubrimos la importancia que en lo lingual puede tener la escritura para la constitución de una nación y la subsistencia de un pueblo que —como dijo una colega, académica china, en el Seminario de Don Pablo— aún en el momento en que han caído los otros regímenes socializantes del mundo, se mantiene en pie y con vías hacia una recuperación creciente de su identidad.

Durante la visita del maestro Zhang —más interesado inicialmente en las repercusiones de la globalización sobre China y México y los otros países americanos hablantes de castellano del sur del Bravo y sobre sus relaciones— le planteamos al Maestro y a su traductor si les parecía descabellada o no nuestra interpretación de que, en gran parte, China había podido mantener su unidad, a pesar de la diversidad lingüística que presenta el chino (independientemente de lo que nos haga pensar el nombre) gracias a que la escritura **supera la separación entre dos modalidades idiomáticas distintas** (mandarín y pekinés, por ejemplo) Y estuvieron de acuerdo en nuestro punto de vista.

En esta tónica, una escritura que en vez de obstruir facilita la comprensión inter-étnica e inter-cultural, y la dialéctica constitutiva de una nación, se complementa en el hecho de que China ha podido preservar su identidad (a pesar del choque brutal, reflejado en la **vision des chinois** publicada por Peyrefitte y que constituye un paralelo de nuestra **visión de los vencidos**, de León Portilla) y lo ha hecho no sólo a través de siglos sino a lo largo de milenios.

Todo lo anterior quedó comprobado por nosotros, y en el momento actual estamos a la espera de enseñanzas que nos puedan descubrir el **mecanismo por el que opera la escritura china**, para poderlo adaptar a nuestras necesidades de Construcción Lingual (no sólo de creación de la norma unificadora de los tres zapotecos, por ejemplo) para que pensando en mexicano, podamos actuar como mexicanos.

Una idea como ésa, aparentemente descabellada, lo es menos en el Area Maya, en donde la Arqueología ha descubierto la operación no sólo de una escritura fonética sino de elementos pictográficos e ideográficos de expresión de un pensamiento y una mentalidad que todavía no nos empeñamos en descubrir cabalmente ni de aquel ni de este lado del Suchiate.

A título de lingüístico que ha practicado el comparatismo lingüístico en lengua indo-mexicanas (particularmente las otomanges, otomí, mazaua, matlatzínca y ocuilteca o tlaúca), en este momento pienso que el descubrimiento de las formas **orales** que, para estos usos haya que transcribir en esta forma de escritura, pueden descubrirse —a medio

camino— mediante una reconstrucción como la que practicamos bajo la dirección del Maestro Robert Weitlaner (de procedencia austriaca) tanto Juan A. Hasler, ahora profesante en universidades colombianas como Evangelina Arana, ya desaparecida.

A medio camino también entre lo uno y lo otro, estarían los esfuerzos como los de Morris (o Mauricio, para nosotros) Swadesh, discípulo de Sapir y practicante en México que se empeñó en descubrir un corto número de elementos fundamentales del nahuatl o del maya clásico, que son los que, en forma más inmediata podrían y deberían sujetarse a este tipo de transcripción.

En todo esto busco mostrar la forma en que la investigación y la planeación lingual más amplia (que abarcaría el uso de los medios modernos de comunicación) tienen que concebirse en forma generosa si se quiere que verdaderamente contribuyan a la construcción nacional tanto de México como de Guatemala (que es para la que, en este momento, escribo, con el afecto que para ella que han granjeado dos estadías cortas, pero productivas en términos afectivos y académicos).

PROYECTO DE INVESTIGACION SOCIOLINGÜISTICA DE Y PARA MÉXICO. (II)

Seminario de Construcción Linguo-Natio-Estatal

A título de complemento de lo dicho, y para mostrar el encaminamiento del Seminario de Construcción Linguo-Natio-Estatal del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM hacia sus términos finales de conciencia y construcción nacional, de reorganización jurídico-política y edificación de un Estado soberano dentro de la panorámica internacional, puntualizaremos que, por el momento, lo único que reivindicamos como logro es el establecimiento "De cómo no se puede edificar un Estado sobre la base de constitución de una nación (resultado dialéctico del interjuego entre posibles "nacionalidades" o "etnias" diversas dentro de la misma).

Este logro, en términos de una Arquitectura o un Urbanismo Social (como el que pone de relieve un video del Instituto Nacional de Antropología, en México, sobre la construcción de Teotihuacán a través de milenios) equivale a decir simplemente, que hemos comenzado a desbrozar el terreno a fin de someterlo a

mensuramientos topográficos de nivelación y de triangulación que permitan hacer el trazado de arquitectura correspondiente y comenzar a convertirlo en realidad (a través no de años y por nuestro esfuerzo personal, sino de decenios enteros y gracias a la labor en equipo de un grupo de jóvenes seminaristas a quienes estamos inquietando, tratando de alertar, y en quien hemos comenzado a depositar semillas que sabemos son de lenta germinación.

Buscamos, en el momento inicial de esta segunda etapa, deshacer algunos de los equívocos que están dañando tanto las acciones —incluso bien -intencionadas— que se realizan en un mundo que simultáneamente busca su integración en grandes bloques y ve como se desquebrajan algunas de las entidades supra-Estatales (propriadamente dichas, en cuanto federales o federadas en una u otra forma)

Estos equívocos proceden —según

hemos sostenidos— de la confusión entre

se convierte en motor de procesos sociales que elaboran productos culturales.

- a) el nivel biológico y
- b) el nivel socio-cultural. Hablar de “etnias” representa un enfoque puramente biológico (que sólo por eufemismo trata de darle esquinazo al concepto de “raza” y al veto del “racismo” que, así vuelve a reptar hacia nosotros por otra vía favorable a la violación de los Derechos Humanos).

Hablar, en forma parecida —como lo hace un enfoque originalmente francés— de las americanas al sur del Bravo como de “culturas mestizas” es otro dislate. “Mestizas” no hay sino razas (o, para el lenguaje actual, etnias también, en el nivel biológico de la pura Antropología Física y de la operación de las leyes mendelianas de la herencia de caracteres dominantes y recesivos de uno o de otro de los padres). Hablar, como también se hace de “naciones híbridas” es un error parecido: los híbridos son mendeliano y estudiados por la biología. A nosotros —como sociólogos y culturólogos o antropólogos de las obras del humano— no nos interesa ese nivel biológico sino en lo que repercute en los procesos sociales y en los productos culturales, pues —como bien dijo el Maestro Durkheim— lo social sólo debe explicarse a partir de lo social (de tal manera que lo mismo biológico sólo accede a la explicación sociológica en el momento en que se le sujeta a una “definición situacional” (terminología sociológica) y a partir de esa definición

Las nuestras no son “naciones mestizas”, tampoco son “naciones híbridas”, son sociedades que han sufrido un choque inter-cultural que ha producido los “marasmos síquicos” a los que se refirió Emile Sicard en Varna, en el Congreso Mundial de Sociología, en la sección presidida por Abdel Malek a la que también nosotros contribuimos y que dio lugar a *Sociologie de l'imperialisme* en Ediciones Anthropolos de París y Sociología del Imperialismo, en la edición que en castellano publicó en México el Instituto de Investigaciones Sociales.

Estas sociedades sujetas a tales choques inter-culturales apenas ahora están reaccionando consciente, reflexiva y sistemáticamente frente a ese choque, incluso aunque se trate de la milenaria China. Como hemos mostrado antes, Peyrefitte (académico y diplomático francés) gracias a la benevolencia de los actuales gobiernos de China continental, ha podido consultar la correspondencia hasta hace poco secreta de las autoridades chinas de la época (a comenzar por el Emperador) en la época de la primera misión británica en China. Esa documentación debidamente traducida al francés por colaboradores de Peyrefitte, concreta en VISION DES CHINOIS y muestra las valoraciones tanto negativas como positivas de los chinos ante unos ingleses (y ante otros europeos occidentales) que sometían a su país a crecientes presiones y que podían triunfar de él en función de:

- 1) una técnica más avanzada y

- 2) de una mentalidad menos ética, de depredación del medio y aún de aniquilación total del enemigo.

Por la parte positiva, los chinos de la época reconocían que los euro-occidentales tenían una franqueza de la que ellos carecían (por otras razones que habría que examinar) pero que, fuera de ello eran —interpretamos sus pensamientos— uno “bárbaros”.

Respecto de lo nuestro, hemos señalado el paralelismo con VISION DE LOS VENCIDOS (porque tan vencidos fueron los chinos de hace dos siglos como los tenochcas de hace cinco de Miguel León Portilla). Es verdad que en el caso de los nuestros no hubo tan abundante documentación como en el caso de China, pero tanto el testimonio de los tenochcas derrotados como las inferencias que pueden sacarse de otros testimonios muestran que las razones por las que los hispanos llegaron a dominar aquí fueron, en gran parte, parecidas a aquellas por las que los ingleses llegaron a predominar allá, razones comunes para quien como yo está formado en la lingüística indo-europea y sabe cual es el rostro de los idiomas arios y de sus usuarios, consistentes en que el ario (desde el que procede de Iran e India Asiática) busca **dominar**, hacerse señor de la situación, adueñarse de la tierra, de los bienes materiales inmuebles y muebles, y someter a los originales dueños de la Tierra.

Se trata de un choque inter-cultural, entre formas diversas de cultura y de mentalidad. La guerra, para el euro-

peo —tal vez para el ario, en general— representaba un esfuerzo de dominación plenaria a costa, de ser necesario, de la destrucción total. Ya desde el Cuatrocientos y el Quinientos, para lo que nos interesa, lo que los hispanos trajeron a Mesoamérica, al Area Andina... fue la idea de “guerra total” que habríamos de ver realizada en el Novecientos durante la llamada segunda guerra mundial. En contraste las concepciones —mentalidad, de nuevo, no etnia, color de piel o antropometría craneal o mancha mongólica— que los mesoamericanos tenían de la guerra era muy distinta, era un tanto parecida a la caballeresca que había imperado en Europa misma en la época de los torneos.

En el Centro de México, la guerra tenía algo de torneo que, además estaba sacralizado por la idea de que con la sangre derramada por humanos, había que alimentar las fuerzas primordiales de energía del universo. Esto representaba en el enfrentamiento inter-cultural una debilidad en términos de éxito alcanzable, a la que vino a sumarse el resentimiento de quienes, inmersos en ese mundo, lo rechazaban —de Shicotencatl el Viejo frente al Joven Shicotencatl, cuyas tomas de postura antagónicas habían de repercutir, en última instancia tanto en México como en Chiapas y como en Guatemala (en donde, sintomáticamente, uno de los mayos latifundios de la época, en San Pedro Sacatepequez) era propiedad de la nieta de Shicotencatl el Viejo, hija tanto de Alvarado u otro de los hispanos como de la hija del Viejo Shicotencatl.

En China —puesto que estamos recurriendo a una comparación sociológica entre situaciones análogas— hemos interpretado la derrota china frente a los euro-occidentales en función de una forma distinta de consolidación política. Se olvida, en esto, frecuentemente, que la idea de “Estado” es, también, creación renascentista occidental (como la idea de “individuo” que aquí no recogemos, para no distraernos). En el choque intercultural chino es más manifiesto lo que también es posible que se haya manifestado en el choque inter-cultural mesoamericano frente al embate euro-occidental vehiculado por los hispanos: que las que se enfrentaban no eran entidades de idéntico rango politológico. Si el Estado es concentración de poderes, las consecuencias que esto tiene son evidentes. China era un “area de civilización”, independientemente de que se hablara de un “Imperio Chino” y de un “Emperador Chino” estos conceptos no tenían la significación que los mismos hubieran tenido en Occidente y aplicados por euro-occidentales.

La correspondencia misma del entonces Emperador de China con sus funcionarios muestra el carácter distinto del mismo que no era como hemos dicho, en una ocasión —y aquí anticipamos otro diagnóstico— el “Máximo Hegemón”, “el más trinchón” en términos de nuestro coloquial, no era el autócrata por antonomasia sino “El Gran Maestro”. Porque, quien recurra a los antecedentes de la Identidad China se encontrará como ineludible la figura del Maestro K’ung, que abusivamente nos hace hablar de “confucionismo” (algo que el

chino no reconoce) privilegiando a quien simplemente renovó las tradiciones ETICAS (y no particularizadamente políticas o de búsqueda del poder) de la China anterior a él.

En estas condiciones el enfrentamiento, en China fue entre un mundo de civilización y una organización de poder. Y en forma parecida lo fue en Mesoamérica —a pesar del desarrollo embrionario de una dominación tenochca que tiene algo del nacimiento del Imperio Romano, pero que se parece aún más al establecimiento de un imperio comercial (con sus POCHTECA) estadounidense y, en otros respectos, nipón.

Para el Area Maya, el contraste es todavía más evidente, puesto que el patrón disperso de la organización política (a pesar de los quichés) revela una inclinación menor que la del Centro de México a constituir entidades políticas de mayor diámetro. Pues, aún dentro de Mesoamérica el área maya contrasta en su ethos y en su pathos con el Centro de México (lo que nos ha hecho hablar de por lo menos tres Méxicos, el de la Vieja Aridamérica, el de la Vieja Tenochtitlan y su entorno y el de las Tierras Mayas hasta el Suchiate). En efecto, esto puede verse incluso en la panorámica que Román Piña Chan (arqueólogo nacido en el área maya de México y estudioso en nuestro tiempo en la Escuela Nacional de Antropología), ha trazado del México pre-cuauhtémico, porque en ella nos muestra que el área maya era de contempladores de estrellas y de elaboradores matemáticos y no como el área central de organizadores sociales encaminados

tal vez —en caso de no haber sido interrumpidos— al descubrimiento de estructuras análogas a las del "Estado" euro-occidental.

En esto se nos muestra la necesidad de introducir el enfoque filológico en sociología (convergencia plausible y no reprochable como la naturalista de las concepciones biologizantes) porque ello nos hará entender los dislates que cometemos al estudiar estos choques interculturales sobre la base de considerar que estaban equiparadas las dos sociedades que se enfrentaban, en la misma forma que algunos de nuestros compatriotas "progresistas" cometen serios errores al tratar de copiar extra-lógicamente, los modelos de parlamentarismo inglés o de presidencialismo estadounidense para aplicarlos en sociedades como las nuestras para las que el gobernante era —Relación Y Crónica de Michoacán— el señor que carga al pueblo sobre sus espaldas (lo sirve y no se aprovecha de él) o, como lo muestran ciertas estelas de Copán, alguien que como Yax Pak, se perfora, hace sangrar y permite que cicatrice el pene para lograr la fecundidad de la tierra y el bienestar de sus súbditos.

Estas exploraciones —que sólo pueden ir avanzando penosa y fragmentariamente en nuestro Seminario— nos hacen ver la necesidad de acceder, tras la consolidación de la nacionalidad en torno de una identidad nacional (producto de las relaciones inter-culturales de las diversas etnias, *status nascendi*, nacionalidades, **cuando ya nacidas**), es indispensable buscar la edificación de un

Estado que esté de acuerdo con las peculiaridades empíricas (morfológico-sociales, de recursos y de posibles satisfactores), con las mundivisivas (de concepción del mundo real y de las leyes que en él operan), de actitudes y formas de conducta así como de idiosincrasia, estilo y proyección hacia el futuro.

Esto —desde el punto de vista teórico y metodológico— tiene que encaminarnos a la recuperación de un sociólogo ya olvidado, Franz Oppenheimer, de quien tenemos en mente un esquema en que muestra la diversidad de concepciones del "Estado" por estudiosos de diversas disciplinas. Esos diversos enfoques de una entidad política a la que consideramos mono-sémica y que es ampliamente pluri-sémica, tendrán que aplicarse —además— sistemáticamente a las concepciones que cada sociedad —que cada nación— tenga del "Estado de acuerdo con lo que —en paralelismo con la folk-lingüística— podríamos llamar folk-politología.

Para que se capte toda la hondura de esta problemática politológica en el caso de una constructiva social como la emprendida por nuestro Seminario, considérese la tesis que hemos sostenido de que en algunas de las sociedades que más inmediatamente nos interesan, en realidad no existe un Estado, pues hay una separación abismal entre el Gobierno (uno de los tres elementos que se consideran esenciales para el mismo) la Población (en realidad no gobernada por él y con la participación de ella, sino sometida a sus solos designios) y un territorio (frecuentemente arrancado a la

población aborígen y explotada y deprimida por los dominadores).

En condiciones como éstas, incluso a pesar del reconocimiento que los organismos internacionales y la misma "comunidad internacional" den al Gobierno de esa pseudo-morfosis, como si fuera el representante legítimo del Estado (de su Sociedad Civil asentada en su propio territorio) en realidad sólo se está legitimando a un usurpador, en tanto la población misma, carente de un gobierno propio, no tiene representación en los organismos internacionales y es, en realidad, desconocida por la comunidad internacional, con todo lo que esto representa para la violación de sus Derechos Humanos.

Si, en estas condiciones, no existe "Estado" dentro de la esquizofrenia correspondiente ¿qué es lo que existe?. Una

situación hegemónica, una hegemonía, como las estudiadas por el lingüista sardo y después estudioso de la sociedad y promotor de ideas sociales, A. Gramsci. En una Hegemonía no hay —como en un Estado, regido por normas de legitimación de la autoridad— Gobernantes y Gobernados, sino Hegemones y Subalternos, lo cual corresponde cabalmente a la denegación del esfuerzo que creemos indispensable para preservar y hacer actuante en la esfera internacional a la Nación: la edificación de un Estado.

Hemos tratado de mostrar el camino —a veces sinuoso, pero siempre regido por una preocupación de rigor metodológico y de ecuanimidad ideológica— por el que ha ido transcurriendo nuestro Seminario de Construcción Linguo-Natio-Estatal, del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México.

EL RETO MULTICULTURAL DE LA LITERATURA GUATEMALTECA

Jorge R. Rogachevsky *

En este trabajo se analizará el reto multicultural de la Literatura Guatemalteca. Que Guatemala sea un país multicultural es obvio a primera vista. Los elementos que componen los rasgos de una cultura, o sea un lenguaje, una historia compartida por parte de sus integrantes, normas morales, prácticas religiosas, características de la vida diaria como el ambiente social, la vestimenta, la dieta, todos esos elementos en Guatemala no se representan en forma homogénea dentro de su población. Yo diría que hay por lo menos seis modalidades culturales que se evidencian en Guatemala, las cuales se intercalan y se subdividen en diferentes maneras. Estas seis modalidades están agrupadas en torno a tres dicotomías básicas que conforman la estructura de relaciones sociales. Estas tres dicotomías serían la del indígena y el ladino, la mujer y el hombre, y el campo y la ciudad. En torno a estas dicotomías opera una serie de valores de jerarquía social que favorecen al segundo término siempre por encima del primero. En

este sentido no es un gran hallazgo decir que en Guatemala ser un hombre urbano y ladino representa la cúspide de valorización social, mientras que por lo contrario ser una mujer indígena y campesina implica habitar el espacio más desprestigiado dentro de la pirámide de valorización social.

Esta circunstancia sociológica de por sí marca un gran reto para la tarea tanto de creación como de interpretación literaria en Guatemala. Y antes de entrar de pleno a este tema me parece importante hacer ciertos comentarios teóricos sobre lo que es literatura.

Mi punto de vista operativo sobre la definición de lo literario es que dentro de este concepto se incluye toda creación de tipo lingüístico que una sociedad determinada, o en verdad que ciertos grupos dentro de ésta, elevan, a un puesto privilegiado que sirve para expresar los ideales de un proyecto social que se revuelve en torno a las estructu-

* Catedrático en Español y Estudios Latinoamericanos en St. Mary's College of Maryland. Doctor en Literatura Comparada y Profesor Visitante en el Programa de Maestría del Departamento de Letras de la Universidad de San Carlos.

ras hegemónicas. En otras palabras, lo literario puede incluir tanto lo que da voz a los ideales de un grupo que ya es dominante, como las expresiones de grupos que están lidiando para encontrar un espacio dentro de lo hegemónico.

Y aquí sirve hacer cuatro aclaraciones. Primero de todo, quiero recalcar que lo literario incluye lo que se postula como ideal dentro de cierto proyecto social. Por lo tanto, en la literatura acogida por la burguesía liberal lo que se exalta es el individualismo, aunque en la práctica social del liberalismo burgués generalmente es una minoría de la población la que tiene acceso a los recursos necesarios para hacer resaltar su individualidad.

El segundo punto es que los valores expresados por cierto tipo de literatura que la hace amena para ser incluida dentro de un proyecto social en particular, no son necesariamente valores explícitos que se enuncian en forma narrativa, lírica o dramática. Aquí valen mucho las sutilezas de expresión. Por ejemplo, en las obras de Charles Dickens hay una crítica abierta de los sufrimientos ocasionados por el despliego de la revolución industrial. Sin embargo, Charles Dickens logró mucho éxito con un público lector compuesto precisamente del sector burgués que él criticaba. Pero esto en parte comprueba que el lector no busca en la literatura, en las palabras de Hamlet, el espejo dentro del cual se pueda ver la realidad, sino una comprobación de sus propias idealizaciones. El lector burgués quiere sentir compasión por los pobres y desdén por los opresores, y la

literatura de Dickens le permite hacerlo en una forma cómoda y segura. De esta manera dicho lector se siente tan bueno como quisiera imaginar que es, sin tener que arriesgar nada para lograrlo.

Al mismo tiempo, mientras que en Dickens encontramos una crítica de individuos que utilizan los mecanismos del capitalismo para promover un proyecto antisocial, en ningún momento vemos un cuestionamiento del capitalismo mismo como sistema. Por lo tanto, la crítica de ciertos individuos en verdad sirve para sustentar los criterios individualistas de la burguesía, la cual proyecta como ideal la idea de que el individuo es la clave de todo proceso social. La literatura de Dickens es una amonestación dirigida a la burguesía instándola a mejorar su comportamiento, pero en ningún momento cuestiona su capacidad y derecho a controlar el futuro de la sociedad. Aquí nos vale referirnos al personaje más famoso de Dickens, Ebenzer Scrooge, el cual se convierte de un tirano tacaño a un filántropo humanista, pero en ningún momento deja de tener un control incuestionable sobre los recursos financieros de la sociedad.

El tercer punto para aclarar es que cuando hablo de lo literario no me estoy refiriendo a lo que los escritores de por sí producen. En verdad yo afirmaré que nadie escribe literatura. Los escritores escriben lo que están necesitados de escribir, con los elementos lingüísticos que saben y quieren manejar. Lo literario es algo que se define posteriormente a través de varios mecanismos institucionales dentro de los cuales se encuentran las

casas editoriales, las universidades, los periódicos, y las agencias culturales. Estas instituciones conforman el cáliz dentro del cual se opera la transmutación de lo escrito a lo literario.

Y, finalmente, debería explicar por qué considero que lo literario está relacionado con lo hegemónico, y por lo tanto con grupos que ya ostentan cierto poder social, o que están en condiciones de movilizarse para intentar lograrlo. Este criterio se relaciona con el anterior. Si la literatura en verdad es la valorización que se adhiere a un texto por parte de varias instituciones sociales, entonces los que otorgan el título son los que están vinculados con tales instituciones, o sea los editores, los profesores, los periodistas, y los funcionarios. Y cabe decir que nadie llega a ocupar uno de estos cargos sin tener relaciones de clase que los vinculan a lo hegemónico dentro de la sociedad. Esta relación puede darse, como lo indiqué anteriormente, en función de un poder ya establecido, o como parte de un grupo que se encuentra en posición de competir al menos por parte del terreno de lo hegemónico.

De por sí no hay literatura de sectores oprimidos, la literatura proviene de las capas altas o las capas medias, y esto no tiene nada que ver con talento porque, como ya quedó dicho, lo literario no se establece al momento de producción de un texto, sino al momento de su valorización, y por parte de los que controlan los mecanismos sociales que están autorizados para hacer tales valorizaciones. Algo similar ocurre dentro del proceso legal cuando se establece que

todo acusado es inocente mientras que no haya sido declarado culpable por un jurado. La culpabilidad, por lo tanto, no se establece en las acciones, sino en las valorizaciones hechas por un grupo autorizado para emitir tales juicios.

Y aquí después de esta digresión, que ojalá que haya sido de carácter homérico, entremos en el tema del multiculturalismo. Este último es un término que se ha estado manejando muchísimo en la crítica estadounidense de la última década. También es un término que ha despertado mucha polémica. El análisis de esta polémica sirve para confirmar los criterios anteriormente expuestos sobre la relación entre lo literario y lo hegemónico, y también puede servir para esclairar algunas ideas que posteriormente me ayudarán a desenvolver mi perspectiva sobre el desarrollo de la literatura guatemalteca en el siglo XX.

En el campo de batalla de la valorización literaria en Estados Unidos se encuentran dos bandos bastante bien definidos. Por un lado están los defensores de una supuesta cultura clásica, la cual incluye a un grupo de escritores que se han definido como canónicos. Estos escritores, según el criterio de los tradicionalistas, son los que han resistido la embestida del tiempo para mantenerse en un alto nivel de valorización. Por lo tanto éstos se consideran ser los verdaderos representantes de la alta cultura, o de la literatura con "I" mayúscula. Al mismo tiempo se consideran ser escritores universales, que trascienden toda localización específica de sociedad y de contexto histórico para hacer resaltar los

valores más intrínsecos y perdurables de la humanidad.

En el bando opuesto están los que promueven el **multiculturalismo**. Estos últimos desean desarmar al canon literario para poder abrir nuevos espacios de valorización. Dado que yo me identifico con este segundo grupo explicaré a mi manera la crítica que se hace de los tradicionalistas.

En primer lugar, la definición que los tradicionalistas hacen de la supuesta alta cultura es tautológica. Se valoran a los escritores canónicos porque éstos siempre han sido valorados. Con esta fórmula se intenta evadir la necesidad de tener que definir los criterios que otorgan la valorización en primer lugar. Si Shakespeare siempre ha sido valorado, ¿por qué lo ha sido? Se supone que la valorización es nada más y nada menos que un reconocimiento de algún elemento intrínseco a la obra que no se puede definir, pero que simplemente opera un tipo de atracción casi magnética sobre todo lector supuestamente educado.

Esto en verdad no tiene nada que ver con un proceso crítico y analítico, sino que es algo más afín al fervor religioso que afirma que la fe es tanto más válida cuanto más choca contra las dudas que genera la razón. A mí me recuerda uno de los argumentos de San Anselmo para comprobar la existencia de Dios, en el que se afirma que, dado que Dios por definición es todopoderoso, y la existencia de por sí es un aspecto del poder, no se puede por lo tanto dudar de la existencia de Dios porque siendo éste todo-

poderoso de necesidad se le debe aceptar el poder de existir. En otras palabras, dado que Dios es todopoderoso por necesidad tiene que existir porque si no existiera no podría ser todopoderoso. Los tradicionalistas afirman algo similar cuando insisten que los textos canónicos son los que verdaderamente valen porque si no, no serían canónicos.

La segunda crítica que yo lanzaría hacia los tradicionalistas es que su postura es irremediabilmente elitista. Según éstos las características intrínsecas que hacen que ciertos textos perduren, son accesibles a los lectores educados. Esta limitación es algo curiosa porque va en contra de otro postulado, el que le otorga universalidad a los textos canónicos. Si para poder apreciar estos textos se necesita cierto tipo de educación uno bien podría suponer que ya se ha tenido que sacrificar el elemento de la universalidad, dado que la gran mayoría de los habitantes del mundo carecen del tipo de educación que por lo tanto sería necesaria para poder saborear la exquisita delicia de esta gran literatura.

Hay dos razones por las cuales es necesario para los tradicionalistas hacer recurso del prototipo del lector educado. La primera es que sus criterios sobre los textos canónicos chocan con la realidad empírica. Para utilizar el ejemplo de Shakespeare otra vez, mi primer contacto con este escritor fue en la escuela secundaria donde leímos Hamlet. De un grupo de unos veinticinco estudiantes en mi clase, con toda modestia afirmaré que yo fui el único a quien le gustó la lectura. Aquí, por lo tanto, hay un gran

problema de reconocimiento. Si sólo una persona de cada veinticinco puede reconocer el valor intrínseco de un texto sumamente canónico como Hamlet, ¿cómo es posible afirmar que este texto sí recibe la valorización que necesita para merecer su posición en el canon? La única manera es si afirmamos que solamente un pequeño grupo de individuos están dotados con la capacidad de emitir tales valorizaciones.

Y esto nos lleva a la segunda razón por la cual los tradicionalistas se respaldan en la imagen del lector educado. Este muñeco de paja es necesario para asegurar la autoridad de las instituciones que se han formado para emitir valorizaciones sobre lo literario. No se le puede permitir a cualquier ser humano la capacidad de emitir tales valorizaciones porque eso pondría en crisis a las instituciones que establecen la mediación entre lo literario y lo hegemónico, y de ser así los sectores hegemónicos perderían uno de los privilegios que les permite ser hegemónicos, precisamente el de poder definir lo que es literario. Por lo tanto se debe ejercer una influencia coercitiva que insiste que nadie quien dude el gran valor canónico de Shakespeare tiene la capacidad de ser un lector educado a quien se le otorga el derecho de emitir valorizaciones. Esto es un poco el dilema del traje del emperador, el cual solamente es visible para los que son inteligentes.

Ahora bien, si para poder mantener los límites de las valorizaciones canónicas se necesita formular el concepto elitista del lector educado, ¿cómo es posible mantener el mito de la universalidad?

Primero, es necesario este mito porque sirve para sostener el otro mito muy importante, el de la democracia. En la sociedad contemporánea no es posible operar con un elitismo descarado de tipo aristocrático, el cual no actuaba con pelos en la lengua al suponer que la élite política y económica era al mismo tiempo la élite intelectual, y que merecía tal posición por ciertos factores hereditarios que la elevaba por encima del resto de la sociedad. En el mundo actual los valores oligárquicos e imperialistas que imponen a ciertos grupos sociales por encima de otros tienen que ser enmascarados por la pantomima de la democracia. Por lo tanto, con el concepto de la universalidad es necesario poder promover la idea de que los criterios del lector educado son en verdad representativos de una esencia humana que unifica a todos en base a los mismos valores y a una igualdad de condición espiritual. Esto sirve muy bien para tratar de suavizar las tensiones creadas por las desigualdades de condiciones materiales y de intereses políticos. Es necesario, por lo tanto, hacer un truco de malabarismo para poder afirmar que el lector elitista, quien debe separarse de la plebe para poder emitir sus valorizaciones canónicas, en verdad logra, a través de tal separación, un estado más elevado de representatividad universal. Pero en verdad si le quitamos el antifaz sofisticado a este argumento se reduce a afirmar que la élite es más humana que el resto de los humanos, o en las palabras de George Orwell en su fábula **La granja de los animales**, "Todos los animales son iguales, pero hay algunos que son más iguales que otros".

He aquí, por lo tanto, los argumentos filosóficos que han servido como un ariete para derribar murallas del canon literario en los Estados Unidos. Los exponentes del multiculturalismo desean desarmar el castillo de marfil de la alta cultura para poder hablar de la multiplicidad de culturas que se encuentran aglutinadas dentro de los modernos estados nacionales. Ahora bien, ¿qué hay por detrás de esta contienda académica? Si exploramos más allá de los criterios en pugna, e identificamos los intereses sociales que se expresan a través de estos criterios, podemos decir que los tradicionalistas representan, por lo general, la alianza de intereses burgueses y pequeño burgueses que ha controlado a la sociedad estadounidense durante el último medio siglo. Estos intereses conforman ciertos valores culturales en particular, los cuales por lo general derivan de tres elementos: el primero, la ascendencia europea de sus representantes; el segundo, la inclusión de estos últimos por lo menos como segunda o tercera generación dentro de los sectores de la burguesía o pequeña burguesía; y el tercero, el elemento de género, dado que los tradicionalistas representan, también por lo general, una identidad cultural establecida por hombres.

En el bando de los multiculturalistas encontramos otra composición social. Primero, este grupo representa, por lo general, intereses exclusivamente pequeño burgueses, pero también con un relativamente alto grado de concientización proletaria porque muchos de sus miembros han adquirido la profesionalización y una posición pequeño burguesa como

primera generación, gracias a la gran ampliación de acceso a la educación universitaria que ocurrió en Estados Unidos durante la década de los sesenta. Segundo, dentro de este grupo también encontramos a un nivel más marcado la presencia de las minorías estadounidenses, principalmente de la comunidad africana-americana, pero también hasta cierto punto de latinos, y menos todavía de asiáticos.

Aquí entran factores culturales que no son exclusivamente de ascendencia europea. La inclusión de estos nuevos actores también se basa en cambios estructurales que se dieron durante el fin de la década de los cincuenta y la década de los sesenta, impulsados por el movimiento de derechos civiles. Y, finalmente, existe también el elemento de género con una inclusión muy superior de mujeres, la cual se impulsó a través de la segunda fase del movimiento feminista moderno, que se dió en las décadas de los sesenta y setenta.

¿Qué hay en pugna entonces?. Por un lado encontramos elementos tradicionales de una élite de formación burguesa, eurocéntrica, y patriarcal. Por otro lado una nueva alianza de intereses representativos de elementos tradicionalmente marginados, como serían la clase media baja de origen proletario, las minorías de origen tercermundista, y las mujeres, o más ampliamente los que han sido impactados por la crítica feminista de la sociedad moderna. El conflicto entre estos dos grupos es uno por control de los mecanismos que sirven para otorgar el mérito de lo literario a las produc-

ciones de diferentes grupos sociales. Es bien significativo que este año el Premio Nobel de literatura se le haya otorgado a Toni Morrison, una mujer africana - americana muy claramente influenciada por el realismo mágico latinoamericano. Los multiculturalistas lograron un triunfo táctico muy importante con este reconocimiento.

Un punto adicional que aquí debería tratar es una posible duda sobre la importancia de esta contienda académica para controlar la definición de lo literario. Después de todo, ¿a quién diablos le importa poder controlar tal definición? Esto no es equivalente a controlar la bolsa de valores, o el ejército nacional, u otros elementos de fuerza mayor en la sociedad. Es importante que no se sobreestime el trabajo intelectual, de lo contrario caeríamos en un idealismo muy desvinculado de la realidad social. Pero, al mismo tiempo, cabe observar que el control ideológico es, aunque solamente un elemento de la superestructura, de todos modos un elemento clave para mantener un control hegemónico. Como afirma el escritor cubano Lisandro Otero, en un artículo publicado en México en 1993, "...hay que recalcar la lucha ideológica: fue la televisión la que derribó el Muro de Berlín y no los **marines**."(44)

Es verdad que la burguesía que controla los intereses estadounidenses no perderá su hegemonía porque esté cambiando el sentido de lo literario, pero estos cambios sí sirven a mediano plazo para operar una nueva concientización, principalmente dentro de las capas medias, en Estados Unidos. Y aunque la

concientización de por sí no lleve directamente a cambios de comportamiento, es un elemento básico para poder después de plantear tales cambios como un proyecto social. Después de todo, en toda sociedad existirá un concepto de lo literario, dado que éste no representa nada más que un código para establecer el tipo de lenguaje más valorado en su proyección ideal. Por lo tanto, los que controlan este mecanismo también controlan las idealizaciones que están dialécticamente relacionadas con las estructuras de control material. Y, como en toda relación dialéctica, el cambio en uno de los términos debe llevar a un cambio en el otro.

Ahora bien, dado que ya he elucidado ciertos criterios sobre lo literario y el multiculturalismo, es momento de entrar en materia, específicamente de la cuestión guatemalteca. En el poco espacio que me queda no pienso hacer un análisis exhaustivo de la literatura guatemalteca. Por lo tanto lo que sí quiero hacer es exponer una perspectiva sobre cierto tipo de evolución que yo estimo se ha venido dando, y basar mis comentarios en torno a un grupo muy reducido de escritores que yo diría son emblemáticos de esta evolución. En gran parte los escritores que voy a mencionar fueron escogidos como representativos dado los criterios emitidos por mis colegas guatemaltecos, que así lo consideran. En este breve análisis voy a dejar afuera a muchos escritores muy buenos e importantes. En el futuro espero poder ampliar este trabajo y ser más justo con muchos que merecen un buen reconocimiento.

Volviendo a las dicotomías que establecí al principio, yo diría que el desarrollo de las letras guatemaltecas en el último medio siglo está vinculado con la relación que se mantiene con las tres dualidades de lo indígena y lo ladino, la mujer y el hombre, y el campo y la ciudad. Como punto de partida quisiera tomar a Flavio Herrera, quien, a mi criterio, representa ya en la tercera década del siglo XX la crisis de una visión de identidad nacional basada en la hegemonía ladina, patriarcal y de formación urbana.

Si consideramos la trayectoria de la narrativa de Herrera, desde su primera novela, **El tigre**, hasta la última **Caos**, encontramos que en el centro de la acción dramática se encuentra un hombre ladino educado en la metrópolis que representa la descomposición de los valores hegemónicos de su grupo, pero que no ha desarrollado la capacidad de promover una alternativa. La perspectiva narrativa sobre el indígena es abiertamente racista, y sobre la mujer machista. El campo también representa el afloramiento de todas las pasiones viles y deshumanizantes.

En la novela **El tigre** encontramos la influencia de estos valores en el momento en que Luis, el protagonista trágico, sucumbe ante la fuerza devastadora de la selva y se apodera sexualmente de una muchacha indígena. Según la descripción, Luis se encontraba:

"...bajo el santuario de la selva.

Esta selva cuyo abrazo estrangula la vida del hombre de los trópicos. Esta selva que trasuda

venenos, esta selva hinchada de misterio, de acechanzas, de combates de exterminio. Entre devoramiento continuo. Cataclismo perpetuo. La selva que despierta de nuevo a la anochecida y canta, brama, llora, suspira y se emborracha de locura y de muerte. La selva que el abandonó de niño por los libros y ahora oía, sentía junto a sí, sobre sí, conteniéndolo, abrazándolo, fundiéndolo en ella, aniquilándolo.

Y:

...De pronto, por la vereda del río apareció un coágulo de sombra...Era una india alta, silenciosa, fantasmal...

Le saltó encima como la pantera en acecho sobre la presa. La tumbó. Hubo un sofoco grotesco. Un desgarrar de telas. Un jadeo epiléptico y así, sin una palabra, la boca contra la boca para apagar todo posible grito, la poseyó. "
(89 - 91).

Aquí vemos la total decadencia de un modelo hegemónico de definición social basado en la supremacía del hombre ladino urbano, pero no se representa ninguna alternativa sobre la cual podría establecerse un nuevo esquema de valores. Por lo tanto Luis, el protagonista, no encuentra ninguna limitación a la expresión de su poder autocrático, pero al mismo tiempo es la víctima de ese mismo poder que él no sabe cómo controlar ni cómo abandonar, y que finalmente lo destruye.

En la obra de Flavio Herrera encontramos la perspectiva melancólica de un Hamlet que sabe que algo está podrido en la sociedad guatemalteca, pero que no tiene ni idea de cómo rectificarlo. Por lo tanto, los valores tradicionales en crisis se reproducen como la pesadilla de un eterno retorno al caos de una hegemonía desautorizada pero omnipotente.

En la década del cuarenta, con el triunfo de la Revolución de Octubre, se encontraría alguna alternativa a la decadencia de poder oligárquico. La obra de Mario Monteforte Toledo presenta los aspectos claves de esta nueva visión social, y en particular la novela **Entre la piedra y la cruz**. Si consideramos la perspectiva que esta novela evidencia en torno a las dicotomías que hemos estado analizando, lo primero que resalta es que el protagonista ya no es más un ladino, sino un hombre indígena. Esto es sumamente importante.

Mientras que en Flavio Herrera el indígena aparecía como un instrumento pasivo, carente de identidad humana, en la obra de Mario Monteforte Toledo nos involucramos en la experiencia de un indígena que busca una posibilidad de afirmación dentro de un medio que intenta aniquilarlo como hombre. Ya aquí la problemática multicultural deja de ser una crisis ontológica entre lo humano y lo infrahumano, como se ve en Herrera, y pasa a ser un reto social.

Al mismo tiempo, el reconocimiento de la humanidad del indígena no es un reconocimiento del valor de su cultura. En la novela el protagonista, Pedro,

debe abandonar su autonomía indígena, y debe aceptar su papel procreador en el desarrollo de una nueva cultura mestiza, pero que en verdad es la cultura ladina asimilada por el indígena. Al final de la novela, después de ser herido en un enfrentamiento insurreccional, mientras convalece en un hospital bajo la atención solícita de Margarita, una amiga ladina de su infancia, Pedro decide cual debe ser el nuevo rumbo de su vida:

"Había que salvar a los indios, y también a todos los miserables.

Eran lo mismo. Muchos de ellos, codo con codo se habían echado a la calle a pelear, a dar el primer paso, que antojaba, milagrosamente, acortar la distancia hasta la liberación. Fértil, aseado, llegaba el olor de la tierra nueva. Los humillados habían aprendido a matar y él sentía en la garganta, conquistada, definitiva, la voz que traspasa los valles.

Entre él y Margarita ya no podía haber fosos. ¿Acaso no se habían reunido ahí donde nacía la esperanza de un nuevo país?. Si el indio no buscaba el vientre de una mujer ladina para hincharlo de vida, seguiría formando parte de un légamo estancado, de la nada, sin voluntad de salvarse ni de adueñarse, también él de su país.

Mientras [Margarita] se marchaba a la sala vecina con su andar de hembra valiente y madura, Pedro Matzar comprendió que él, para redimir a los suyos,

abandonaba el dios de su padre y la casa de su padre.

Y se sintió dueño de una fuerza fabulosa y de una gran paz que dolía en silencio."(199).

En la obra *Entre la piedra y la cruz*, el indígena adquiere una personalidad humana con un poder de reflexión, de decisión, y de acción, algo que no se admite en la obra de Flavio Herrera: pero en verdad la jerarquía de valores tradicionales no se ha redefinido, y la nueva valoración del hombre indígena sirve para tratar de respaldar esos viejos valores en crisis. Por consecuencia, el indígena debe transformarse en ladino, debe reaculturarse a través de una educación urbana y de una inserción en un movimiento insurreccional urbano, y finalmente también se debe mantener la visión sumisa de la mujer, la cual no es un agente independiente, pero solamente el "vientre" que servirá para recibir la semilla del indio ladinizado.

La próxima etapa de desarrollo se marca en las obras de Miguel Angel Asturias. En éstas vemos al escritor ladino que busca una trayectoria hacia el corazón del pueblo guatemalteco, el cual es mayoritariamente indígena y rural. En las grandes obras de Asturias, como *Hombres de maíz*, encontramos un mundo mitológico que pertenece a una cultura autóctona, una cultura de pleno arraigo en la tierra nativa de América. Pero en este acercamiento también se encuentra mucho de lo exótico. Los hombres de maíz que Asturias protagoniza pertenecen a un mundo donde lo irra-

cional predomina, donde la magia desvincula a los seres humanos de una realidad cotidiana basada en las actividades de la vida diaria centrada en experiencias familiares y sociales.

El realismo mágico asturiano en verdad es mucho más mágico que real, y expresa la visión desde afuera de una cultura que no se llega a comprender en su dimensión esencialmente humana, y que por lo tanto se representa en forma de quimera. Algo similar también ocurre con la visión de la mujer que nos da Asturias, la cual, como la Mulata de Tal en la novela del mismo nombre, representa un potencial caótico, un abismo de pasiones desbordantes que pone en peligro la integridad del hombre. Entre la Mulata de Tal de Asturias y la selva de Herrera hay una similaridad metafórica muy marcada.

La gran innovación en la obra de Asturias es que en ésta el hombre ladino llega a reconocer que el otro, o la otra, en verdad son otros y no simplemente la tabla rasa donde se debe inscribir la cultura ladina y masculina. Al mismo tiempo, este reconocimiento del otro sirve para marcar lo que se percibe como una diferencia irreductible de esencia. Dentro de esta perspectiva no se puede plantear un reto multicultural para la sociedad guatemalteca porque en vez de percibir la necesidad de entrelazar una multiplicidad de culturas, lo que se expresa es la desvinculación de elementos que no aparentan compartir la misma condición de pertenecer a culturas que, aunque sean marcadamente distintas, de todos modos se relacionan en el mismo

plano social.

Y aquí llegamos a la década de los setenta. En esta década hay tres escritores que parecen resaltar en una forma que representa la evolución hacia una creación literaria que abarca una multiplicidad de elementos culturales. Estos tres son Marco Antonio Flores, Luis de León y Ana María Rodas. Con Flores encontramos la perspectiva masculina ladina y urbana, pero ya no marcada de un patriarcalismo autocrático como en Herrera, o un paternalismo bien intencionado como en Monteforte. En verdad lo que se ve en la obra de Flores es que no hay padres. Los compañeros de la novela del mismo nombre han sido abandonado por todos los padres, sean biológicos o políticos. La urbanidad de esta novela tampoco indica el polo civilizador que trata de imponerse sobre la barbarie rural. La ciudad de Guatemala que se representa en la novela, y las relaciones sociales que se establecen dentro de ella, muestran un mundo que no ofrece ningún tipo de superioridad moral o material. En la obra de Flores el mito de la redención metropolitana queda desenmascarado como la coartada de un sistema exhausto y usurpador.

En la obra de Luis de León, **El tiempo principia en Xibalbé**, vemos por primera vez la visión indígena del falso ídolo del mestizaje. La virgen María, o la puta María, son las dos caras del mismo deseo por parte del indígena marginado de apoderarse de la matriz ladinizante. Aquí encontramos otra vez a la Margarita de Monteforte, pero ahora vista con los ojos de un indígena consciente,

y no de un ladino que sentimentaliza un escape de la opresión que no es otra cosa que una negación de identidad cultural. Al final de la novela **El tiempo principia en Xibalbé** cuando la comunidad indígena abandona su estancamiento de siglos para buscar una salida a su problemática, la cual solamente se puede encontrar fuera de los límites establecidos por la cultura dominante.

Y en la obra de Ana María Rodas, **Poemas de la izquierda erótica**, vemos la afirmación de una identidad femenina que se vale independientemente de los designios de los hombres. En el poema **Después de todo yo también puedo ser feminista**, Rodas escribe:

Lavémonos el pelo
y desnudemos el cuerpo.

Yo tengo y tu también,
hermana ,
dos pechos
y dos piernas y una vulva.

No somos criaturas
que subsisten con suspiros
ya no sonriamos
ya no más falsas vírgenes.

Ni mártires que esperan en la
cama
el salivazo ocasional del macho.
(Morales Santos 214).

La mujer aquí toma posesión de su propio cuerpo. A través del corpus literario guatemalteco del siglo XX la mujer siempre ha sido el objeto que el hombre

intenta apropiarse para promover su proyecto de superación; esto incluso en las obras de los contemporáneos de Rodas, Flores y de Lión. Con la poesía de Rodas vemos la toma de conciencia de la mujer, y su afirmación de independencia frente a las definiciones culturales impuestas por los hombres.

Con los desarrollos literarios que se evidencian en la década de los setenta, el espacio queda abierto para promover el multiculturalismo en su expresión más amplia. Y esto es precisamente lo que ocurre con la publicación de un texto seminal en la década de los ochenta. Aquí me refiero a la obra intitulada **Me llamo Rigoberta Menchú, y así me nació la conciencia**. Al comienzo de esta ponencia indiqué que en la jerarquía de valorización social guatemalteca la mujer indígena campesina ha ocupado la posición más vituperada. Con el libro de Rigoberta Menchú, y su posterior reconocimiento mundial, se cumple la profecía bíblica, una de las últimas llegó a ser la primera.

Ahora, en torno a este libro se dan ciertas situaciones que indican lo difícil que es abrir nuevos espacios culturales. En Estados Unidos el libro fue muy bien acogido por los multiculturalistas, por razones más que obvias, y en algunos casos pasó a ser un texto neo - canónico, si se me permite la incongruencia. Pero, por parte de los tradicionalistas se ha lanzado un ataque, no sólo en contra de este texto por supuesto, pero contra todo lo que representa una amplificación de la definición de lo que se ha venido aceptando por décadas como literario. En un

libro que recibió mucho auge en los últimos tres años, intitulado **La educación iliberal**, que representa un ataque contra el surgimiento del multiculturalismo en las universidades estadounidenses, el crítico neoconservador, Dinesh D'Souza, afirma lo siguiente sobre el texto de Menchú:

El reclamo de eminencia por parte de Rigoberta proviene de que, como la perfecta víctima, ella está completamente identificada con las corrientes principales de la Historia.

Los estudiantes de licenciatura no leen sobre Rigoberta porque haya escrito una obra maestra e inmortal, o porque haya consumado alguna gran acción, o porque haya inventado algo de valor. Simplemente estuvo en el lugar propicio en el momento propicio. (P. 72).

Yo he escrito una réplica extensa contra D'Souza que espero se publique en poco tiempo en Estados Unidos.

Ahora bien, en Guatemala lo que yo he notado es que no se ataca de esta forma al texto de Menchú, pero lo que sí ocurre es que se ignora. Según lo que yo he podido verificar, **Me llamo Rigoberta Menchú, y así me nació la conciencia**, no ha logrado ubicarse dentro del canon literario guatemalteco. Y aquí yo creo se vislumbra un gran reto para la crítica literaria en este país. Yo afirmaré que cuando el texto de Menchú llegue a ser literatura se habrá conquistado el espacio cultural plenamente para el

multiculturalismo.

Para finalizar quisiera hacer mención de un último escritor, el poeta k'iche', Humberto Ak'abal, quien aparece en escena en esta década actual. Con sus dos libros, **El animalero y Guardián de la caída de agua**. Ak'abal ha logrado instaurarse como escritor de suma importancia de las letras guatemaltecas. Este bien merecido reconocimiento al mismo tiempo indica que el proceso de amplificación cultural que he venido trazando sigue dando resultados muy fruc-

tíferos. La poesía de Ak'abal suma, a un manejo muy refinado del español, una sensibilidad y una visión del mundo que se basa en sus raíces indígenas. En Ak'abal ha desaparecido el complejo del mestizaje, y vemos la afirmación de una identidad k'iche' que utiliza el instrumento de la lengua española para comunicarse con sus compatriotas ladinos. Yo afirmaré que con Ak'abal vemos el verdadero inicio de lo que podría ser un vigoroso florecimiento de la experiencia literaria multicultural en Guatemala.

OBRAS CITADAS

D' Souza, Dinesh. **Illiberal Education: The Politics of Race and Sex on Campus.** New York: Vintage Books, 1991.

Herrera, Flavio. **El tigre.** Guatemala: Editorial Universitaria, 1988.

Monteforte Toledo, Mario. **Entre la piedra y la cruz.** Guatemala: Editorial Piedra Santa, 1990.

Morales Santos, Francisco. **Los nombres que nos nombran** (Panorama de la poesía guatemalteca de 1782 a 1982), Tomo II. Guatemala: Dirección General de Cultura y Bellas Artes, 1983.

Otero, Lisandro. **La utopía cubana desde adentro. ¿ Adónde va Cuba hoy?.** México: Siglo XXI. Editores, 1993.