



Universidad  
Rafael Landívar  
Tradición Jesuita en Guatemala

REVISTA VOCES

SEGUNDA ÉPOCA, AÑO 11, NÚMERO 11 - 2017

ISSN: 2223-3024

**ili**  
Instituto de Investigación y Proyección  
sobre diversidad sociocultural e interculturalidad



**VRIP**  
VICERRECTORÍA DE  
INVESTIGACIÓN Y PROYECCIÓN







# REVISTA VOCES

SEGUNDA ÉPOCA, AÑO 11, NÚMERO 11 - 2017

---

EDITORIAL  
**CARA  
PARENS**  
UNIVERSIDAD RAFAEL LANDÍVAR



Universidad  
**Rafael Landívar**  
Tradicón Jesuita en Guatemala

306.05  
R454

Revista Voces / Universidad Rafael Landívar, Instituto de Investigación y Proyección sobre Diversidad Sociocultural e Interculturalidad (ILI). -- Guatemala : Universidad Rafael Landívar, Editorial Cara Parens, 2017.

xiv, 158 p. ; ilus., fotografías (Revista Voces. Segunda época, año 11, número 11, 2017)

Anual

ISSN: 2223-3024

1. Cultura - Publicaciones periódicas
2. Multiculturalismo - Guatemala
3. Mujeres - Cuestiones sociales
4. Guatemala - Relaciones raciales
5. Interacción cultural - Guatemala
  - i. Universidad Rafael Landívar. Instituto de Investigación y Proyección sobre Diversidad Sociocultural e Interculturalidad -ILI-
  - ii. t.

SCDD 21

## REVISTA VOCES

SEGUNDA ÉPOCA, AÑO 11, NÚMERO 11 - 2017

Consejo Editorial -ILI-: Juan Blanco, Dina Elías Rodas y María V. García Vettorazzi

Reservados todos los derechos de conformidad con la ley. No se permite la reproducción total o parcial de esta publicación, ni su traducción, incorporación a un sistema informático, transmisión en cualquier forma o por cualquier medio; sea este electrónico, mecánico, por fotocopia, grabación u otros métodos, sin el permiso previo y escrito de los titulares del *copyright*.

D. R. ©

Instituto de Investigación y Proyección sobre Diversidad Sociocultural e Interculturalidad -ILI- Editorial Cara Parens de la Universidad Rafael Landívar

Vista Hermosa III, Campus Central, zona 16, Edificio G, oficina 103

Apartado postal 39-C, Ciudad de Guatemala, Guatemala 01016

PBX: (502) 2426-2626, extensiones 3158 y 3124

Correo electrónico: caraparens@url.edu.gt

Sitio electrónico: www.url.edu.gt



Director

Coordinadora editorial

Coordinador de diseño gráfico

Coordinadora administrativa y financiera

Diseño gráfico y diagramación

Edición y corrección

Mario Chocoj

Dalila Gonzalez Flores

Pedro Luis Alvizurez Molina

Liceth Rodriguez Ruíz

Andrea Elisa Díaz Celada

Angel Mazariegos Rivas

**Instituto de Investigación y Estudios Superiores en Arquitectura y Diseño -Indis-**

Diseño de exteriores

María Andrea Brolo

Claudia Escobar

# ÍNDICE

<b>PRESENTACIÓN</b>	<b>ix</b>
---------------------	-----------

## SECCIÓN I

---

<b>SELECCIÓN DE PONENCIAS DEL XI CONGRESO DE ESTUDIOS MAYAS</b>	<b>1</b>
---	----------

***DE NOMINO LINGVAE COACTEMALENSIS NON EST DISPUTANDUM***

ETNIA Y FRONTERAS LINGÜÍSTICAS EN EL POSCLÁSICO SEGÚN LAS FUENTES COLONIALES

Sergio Romero	<b>3</b>
---------------	----------

**LA DISOCIACIÓN DEL IDIOMA *KAQCHIKEL* DE SUS HABLANTES**

INSTITUCIONALIZACIÓN Y EL «PURO *CH'AB'AL*»

Joyce Bennett	<b>13</b>
---------------	-----------

**BASES LINGÜÍSTICAS PARA UN ESTADO EQUITATIVO**

UTOPIA O DISTOPÍA

Ixq'anil Judith M. Maxwell	<b>27</b>
----------------------------	-----------

**ORGANIZACIÓN SOCIOPOLÍTICA DEL PRECLÁSICO Y EL CLÁSICO**

HISTORIA DE MODELOS Y UN ACERCAMIENTO DESDE LA ARQUITECTURA DE LAS TIERRAS BAJAS MAYAS

Ernesto Arredondo Leiva	<b>39</b>
-------------------------	-----------

**LAS DIRECTRICES VOLUNTARIAS PARA LA GOBERNANZA DE LA TIERRA Y LA REFUNDACIÓN DE LA INSTITUCIONALIDAD AGRARIA EN GUATEMALA**

Silvel Elías	<b>55</b>
--------------	-----------

## SECCIÓN II

---

**SERIE FOTOGRÁFICA**

Ángel Poyón	<b>73</b>
-------------	-----------

<b>FOTOGRAFÍA 1. Grabado sobre machete</b> Año: 2016.	74
<b>FOTOGRAFÍA 2.</b>	
<i>re' nujosb'al/ «este es mi sacapuntas»</i> Dibujo. Año: 2016. Colección Wolf Bauman.	
<i>re' nub'onib'äl/ «este es mi brocha»</i> Dibujo. Año: 2016. Colección Wolf Bauman.	
<i>re' nutz'ib'ab'al/ «este es mi lápiz»</i> Dibujo. Año: 2016. Colección Wolf Bauman.	75
<b>FOTOGRAFÍA 3. La Encomienda</b> <i>Performance.</i> Año: 2015. Febrero. Madrid, España.	76
<b>FOTOGRAFÍA 4. La Encomienda</b> <i>Performance.</i> Año: 2015. Febrero. Madrid, España.	77
<b>FOTOGRAFÍA 5. De la serie: <i>Chi q'acho, Chi q'axe'el/ «a nuestra casa, a nuestra raíz»</i></b> Fotografía. Año: 2014.	78
<b>FOTOGRAFÍA 6. De la serie: <i>Chi q'acho, Chi q'axe'el/ «a nuestra casa, a nuestra raíz»</i></b> Fotografía. Año: 2014.	79
<b>FOTOGRAFÍA 7. De la serie: <i>No estoy aquí, pero estoy.</i></b> Mármol, talla directa. 0.21 X 0.28 m. Año: 2002-2004.	80
<b>FOTOGRAFÍA 8. De la serie: <i>No estoy aquí, pero estoy.</i></b> Mármol, talla directa. 0.21 X 0.28 m. Año: 2002-2004.	81
<b>FOTOGRAFÍA 9. Estudios del fracaso medidos en tiempo y espacio</b> Reloj despertador y dibujo. Año: 2008. Fotografía de Andrés Asturias. Colección Hugo Quinto y Juan Pablo Lojo.	82
<b>FOTOGRAFÍA 10. Raspado sobre azadón</b> Año: 2016.	83

<b>FOTOGRAFÍA 11. Romería II</b> Escultura. 40 X 25 X 40 cm. Año: 2006-2013.	<b>84</b>
<b>SECCIÓN III</b>	
<b>COMUNIDAD DE ESTUDIOS MAYAS ESPACIO DE PENSAMIENTO CRÍTICO Y PLURAL</b>	<b>85</b>
<b>¿COLONIALISMO EN EL FEMINISMO BLANCO?</b> Emma Chirix	<b>87</b>
<b>EL PATRIARCADO DEL SALARIO «LO QUE LLAMAN AMOR, NOSOTRAS LO LLAMAMOS TRABAJO NO PAGADO»</b> CONVERSACIONES CON SILVIA FEDERICI (I/II) Gladys Tzul Tzul	<b>97</b>
<b>LAS Q'EQCHIE'S DE SEPUR ZARCO: VOCES QUE NOS HACEN JUSTICIA A LAS MUJERES</b> Gladys Tzul Tzul	<b>103</b>
<b>CULTURA DE SERVIDUMBRE Y TRABAJO EN CASA PARTICULAR</b> A PROPÓSITO DEL DÍA INTERNACIONAL DEL TRABAJO Aura Cumes	<b>109</b>
<b>MAYAS EN EL GOBIERNO DEL PARTIDO PATRIOTA Y SUS CONTRADICCIONES</b> ALCANCES DE LA CRÍTICA Y LAS POSIBILIDADES DEL CAMBIO Comunidad de Estudios Mayas	<b>119</b>
<b>CHUIMEQ'ENA' 5 DE ENERO DE 1875</b> Gladys Tzul Tzul	<b>125</b>
<b>DISCIPLINAMIENTO, ADAPTACIÓN Y EXCLUSIÓN EN LAS UNIVERSIDADES GUATEMALTECAS</b> Edgar Esquit	<b>129</b>
<b>LOS OJOS: «REGULADORES» EN LAS PRÁCTICAS RACISTAS Y CIVILIZATORIAS</b> Marco A. Chivalán Carrillo	<b>133</b>

**SECCIÓN IV**

---

**PLURALISMO JURÍDICO EN GUATEMALA** 137

**HETERARQUÍA, COMUNIDAD Y AUTORIDAD**

UN ACERCAMIENTO A LAS COMUNIDADES INDÍGENAS Y EL  
PLURALISMO JURÍDICO COMO FORMA EFICAZ DE JUSTICIA EN  
GUATEMALA (SIGLOS XVI-XXI)

Diego Vásquez Monterroso 139

**COLABORADORAS Y COLABORADORES EN ESTE VOLUMEN** 153

## PRESENTACIÓN

### SOBRE LA REVISTA

El Instituto de Investigación y Proyección sobre Diversidad Sociocultural e Interculturalidad (II) de la Universidad Rafael Landívar, a través del presente número de la *Revista Voces*, busca seguir aportando al polílogo de saberes y con ello al enriquecimiento de la polifonía epistémica. Para materializar este desiderátum, el undécimo número de la revista comparte en esta ocasión diversas perspectivas teóricas, y plurales modos de producir conocimiento y problematizar la realidad. Cuatro son las secciones que conforman el contenido aquí propuesto.

La primera sección recoge una selección de las ponencias presentadas en el XI Congreso de Estudios Mayas, titulado «La transformación de la institucionalidad del Estado guatemalteco, desde la perspectiva de los pueblos indígenas», realizado del 7 al 9 de julio del año 2015, en el Campus Central de la Universidad Rafael Landívar. Su contenido abarca temas enmarcados en la sociolingüística, la arqueología y las ciencias sociales. Académicos guatemaltecos y extranjeros comparten sus particulares interpretaciones de la situación actual y significado histórico de los idiomas mayas (Sergio Romero, Joyce Bennet y Judith Maxwell); la organización sociopolítica de los mayas de las tierras bajas reflejada en la arquitectura de los periodos Preclásico y Clásico (Ernesto Arredondo Leiva); así como la presentación, descripción y problematización de la normativa jurídica de la gobernanza y tenencia de la tierra en Guatemala (Silvel Elías).

Francisco Sapón –anterior director del II y cocordinador del congreso–, en el documento inédito *Relatoría de la Mesa «Educación superior y poder»*, expone el sentido y articulación del XI Congreso de Estudios Mayas con los anteriores. Para Sapón (2015), el congreso giró

en torno a la hipótesis de que el modelo de Estado guatemalteco, cultural y territorialmente homogéneo, según fue considerado en su origen, muestra signos de agotamiento. Sus fallas de origen no fueron ni atendidas ni resueltas a lo largo de la historia; ni en tiempos de dictaduras ni de democracias electorales liberales. Se trata de un tema abordado desde el segundo Congreso de Estudios Mayas, celebrado en 1999, en el que se hizo un llamado a pensar en nuevas bases de legitimación para el país, en refundar la nación guatemalteca sobre nuevas bases de legitimidad; unas en las que todos los ciudadanos se descubrieran reconocidos y representados.

Que partieran de la necesidad de aunar voluntades y de buscar una comunidad de intereses que permitieran reformular, conjuntamente y por primera vez, un proyecto de nación.

Hace 20 años comenzaron los preparativos del primer Congreso de Estudios Mayas, celebrado en agosto de 1996, en torno a temas de lingüística, educación, antropología, arqueología, filosofía e historia. Desde entonces, en dicho espacio interinstitucional se han analizado aquellos aspectos que, a lo largo de la historia, han impedido la consolidación de una sociedad intercultural en Guatemala. También se han discutido y planteado propuestas para contribuir, académicamente y desde una perspectiva histórica, a la transformación del Estado, en su sentido más amplio, para que funcione a favor del bien común. Entonces las discusiones tenían como base los Acuerdos de Paz, sobre todo el Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas, en el cual se acordó construir la unidad nacional con base en el respeto y ejercicio de los derechos políticos, culturales, económicos, lingüísticos y espirituales de todos los guatemaltecos. Entonces se debatía sobre los mecanismos para reconocer, respetar y promover los idiomas de los pueblos indígenas, tanto en el sistema educativo como en la prestación de servicios sociales. También ha sido un referente el Convenio N.º 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, de la Organización Internacional del Trabajo. [...]

A lo largo de su historia, el Congreso de Estudios Mayas no ha pretendido reinventar comunidades imaginadas, sino dotar a la historia de nuevos contenidos, que permitan la construcción colectiva de la nación, con base en el diálogo y el consenso. Reiteradamente, en este espacio, representantes de los Pueblos han propuesto la reestructuración administrativa del Estado, de modo que sea coherente con la diversidad de comunidades lingüísticas en su territorio y que, además, promuevan la plena efectividad de los derechos sociales, económicos y culturales de los pueblos indígenas, respetando su identidad social y cultural, su cosmovisión y sus instituciones. [...]

La segunda sección recoge una muestra de la extensa, creativa y contemporánea obra del artista maya-*kaqchikel* Ángel Poyón. A lo largo de más de tres lustros, Poyón ha desarrollado un estilo de expresión, de anuncio y denuncia particular. Cuatro parecen ser los énfasis que una visión general del registro de la obra aquí recogida permite –con el riesgo reductor de toda interpretación– reconocer:

a) el desafío a la cotidianidad; b) una problematización de la temporalidad; c) la configuración del *sub-jectum* decolonial; d) la configuración de una alter-escritura que genera alter-textos.

El desafío a la cotidianidad. El arte nos recuerda constantemente que el sentido de la(s) realidad(es) no es definitivo. La creación artística disputa el sentido de la(s) realidad(es) a través del desafío de la lógica hegemónica que determina «un lugar para cada cosa». Así, una escoba, un azadón y un machete son sub-vertidos para generar una brocha, un lápiz y un sacapuntas, un lienzo (fotografías 1, 2 y 10). La estrategia des-estructurante: el uso de la categoría lingüístico-ontológica «ser» (invisibilizada en la tercera persona singular del idioma *kaqchikel*). Con la expresión «esto es...»/ «re...» (fotografía 2), que tradicionalmente afirma categóricamente el sentido de la realidad, Poyón hace uso del nominalismo ontológico-lingüístico: la(s) realidad(es) está(n) siempre en discusión, el sentido de la(s) misma(s) tiene un sustrato histórico, lingüístico, comunitario, quizá personal. He aquí el anuncio: el sentido está siempre por-venir. Esto hace también posible que electrodomésticos adornen otros espacios, otros ámbitos, otros objetos (fotografía 11). En la propuesta de Poyón, los objetos dejan de «estar a la mano»—según una expresión heideggeriana—, y terminan obligando a dirigirles nuestra atención, precisamente como ocurre cuando la cotidianidad deja de ser tal.

Problematización de la temporalidad. Al igual que los filósofos tardomodernos, en una tradición inaugurada por Martin Heidegger en su obra *Sein und Zeit*, el tiempo y los objetos que lo producen o lo refieren le «dan qué pensar» a Poyón. Una tensión entre finitud y a-cronismo se revela en algunas de sus obras. Una lápida —expresión ineludible de la mortalidad en el mundo guatemalteco— es convertida a través de epitafios romántico-misteriosos y de objetos de comunicación (móviles y teléfonos públicos) en ocasión de una telecomunicación a la distancia (fotografías 7 y 8). ¿Es el recuerdo de la existencia de una comunidad ampliada entre mortales y ancestros? ¿Es la expresión del deseo de acercar lo lejano, de comulgar con lo inexistente? De la misma manera, siete relojes despertadores son condenados al a-cronismo (fotografía 9). Sus agujas seccionadoras del devenir erran en el interior de la esfera metálica. Su vagabundeo impide el devenir. Desaparecen así los éxtasis temporales. El presente tampoco es triunfante. Impera la posibilidad del alter-cronismo.

La configuración del *sub-jectum* decolonial. Quien parece no errar es el personaje que lleva sobre sus espaldas la carga de la colonización (fotografías 3 y 4). Una carga que se convierte en encomienda. Una encomienda que ahora es devuelta por un remitente que conoce el origen de su carga. Este remitente ya no es únicamente sujeto —en cuanto

sujeción— de la opresión. Se ha convertido en *sub-jectum* de su situación. Consciente de su subyacer a la colonización, devuelve la carga ominosa. Esta vez sin barcos transoceánicos, sino con la fuerza de sus músculos. Este *sub-jectum decolonial* coloca frente al museo —espacio de ejercicio de ordenamiento diacrónico del evolucionismo cultural— lo que le pertenece. Su cuerpo es la nave de la liberación. Parece individuo, pero es comunidad. No es un Atlante Farnesio, cargador de la esfera cósmica, condenado a sostener la totalidad eternamente, sino el *sub-jectum* de la descolonización. Este *sub-jectum*, sin embargo, no solo devuelve la carga de la colonización a su origen, también se revela contra el opresor local: «Yo no quiero ser un buen mozo» (fotografía 1). Jugando lúdicamente con una alegoría cosmética, la frase toma sentido de descolonización antifinquera en el contexto y lienzo de expresión: un machete. La mano, evidentemente tensa, sostiene un objeto de la opresión —una herramienta de trabajo en la finca— que ahora es convertido en la base del deseo de la liberación. El machete es transfigurado también en *sub-jectum*, en lo que subyace a la descolonización. De objeto de la opresión a objeto de la rebelión descolonizante.

Alter-escritura y alter-textos. Pervirtiendo objetos, Poyón transforma la realidad — machetes, lápidas, escobas, azadones, jícaros (fotos 1, 2, 5 y 10)— en medios para la escritura. Eso sí, una escritura otra, una alter-escritura que redefine la(s) realidad(es), la pluraliza, sub-vierte el sentido. Esta alter-escritura genera alter-textos. Una escritura otra necesariamente engendra textos otros. Escribir de otra manera permite producir textos alternos. Esto hace destilar en los quiebres del mundo colonial un mensaje otro: una escritura descolonizada y descolonizadora agrieta los textos del mundo moderno/colonial y hace irrumpir los textos de la descolonización del sentir, del saber, del ser, del poder, etc.

La disputa por el sentido de la(s) realidad(es) en la obra de Ángel Poyón no es una disputa sin más, sino una decolonial.

En la tercera sección, las reflexiones y denuncias de intelectuales mayas que conforman la Comunidad de Estudios Mayas tienen un lugar. Esta comunidad propone perspectivas críticas y plurales necesarias en el contexto actual de la acción social y la academia. La antropóloga maya-*kaqchikel* Aura Cumes, el historiador maya-*kaqchikel* Edgar Esquit, el filósofo maya-*ke'iche'* Marco Chivalán, la socióloga maya-*kaqchikel* Emma Chirix y la antropóloga maya-*ke'iche'* Gladys Tzul Tzul comparten con la *Revista Voces* sus textos publicados en el blog de la telemática Comunidad de Estudios Mayas —un «espacio de pensamiento crítico y plural»—, de la que forman parte (<http://commaya2012.blogspot.com/>). Lo que les «da qué pensar» es la realidad de opresión que los pueblos mayas viven cotidianamente: la opresión de género, de clase y de raza son algunos de sus

puntos de partida, en el contexto actual de la academia y la acción social. A esto también se suma el des-ocultamiento no solo de las formas sutiles de generar violencia, sino las trampas en que los y las intelectuales ladinos y mayas del país incurren, reproduciendo —quizá inintencionalmente— la opresión. En los textos también son propuestas algunas alternativas a la violencia y esfuerzos personales y colectivos de descolonización. En este volumen incluimos artículos de autoría individual y colectiva. Los primeros artículos proponen miradas críticas sobre temas como el feminismo blanco, el trabajo doméstico no remunerado y la servidumbre de las mujeres indígenas y la violencia sexual. Los siguientes artículos plantean reflexiones sobre colonialidad, discriminación y racismo, en relación a aspectos específicos como gobierno, organización política y educación superior, para finalizar con la mirada que configura los cuerpos racializados. Agradecemos a la Comunidad de Estudios Mayas dejar que sus voces resuenen grafoestratégicamente en nuestra revista.

En la cuarta sección, la última, el investigador del Instituto de Investigación y Proyección sobre Dinámicas Territoriales y Globales (IDGT) de la Universidad Rafael Landívar, el arqueólogo Diego Vásquez comparte uno de sus más recientes textos sobre un tema fundamental, ocasión de polémica y de pluralidad ontológico-epistémica: el pluralismo jurídico. Las redes sociales y los medios de prensa estuvieron saturados de la discusión sobre el tema en enero y febrero del 2017. La causa de la encendida disputa: el descontento racista frente a la diversidad. Vásquez muestra la larga genealogía del pluralismo jurídico guatemalteco. En este sentido, el pluralismo jurídico no es un fenómeno nuevo, sino el modo en que las autoridades locales han ejercido la justicia y propiciado la convivencia armónica frente a un Estado siempre ausente. El racismo, el desconocimiento y la intransigencia ante las formas culturales diferentes han sido los argumentos para defender y mantener el monismo jurídico. El pluralismo jurídico, entonces, es ya parte de la realidad guatemalteca.

Creemos que esta variedad de contenido, matices hermenéuticos, colores, autoras y autores serán ocasión para la discusión, la reflexión y, a lo mejor, para animar a los lectores a incorporarse a la descolonización intercultural en marcha.

Nota aclaratoria. Dejamos constancia de que se ha respetado el uso de las mayúsculas y minúsculas en la escritura de palabras en idiomas mayas de cada autor y cada autora. En todos los otros casos se han seguido las normas de la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala, respecto a los alfabetos unificados.



**SECCIÓN I**  
**SELECCIÓN DE PONENCIAS DEL XI CONGRESO**  
**DE ESTUDIOS MAYAS**

---



## DE NOMINO LINGVAE COACTEMALENSIS NON EST DISPUTANDUM

### ETNIA Y FRONTERAS LINGÜÍSTICAS EN EL POSCLÁSICO SEGÚN LAS FUENTES COLONIALES

SERGIO ROMERO

#### INTRODUCCIÓN

Los nombres de los idiomas mayas en castellano presuponen formas de conceptualizar idiomas y fronteras lingüísticas propias de Occidente y del orden político y social colonial. Antes de la conquista, las glotonimias –nombres de idiomas– autóctonas seguían otros principios onomásticos. En primer lugar, nombres como *Kaqchikel* y *K'iche'*, por ejemplo, no se referían a grupos lingüísticos, sino a confederaciones de linajes. Los linajes *Ch'ajoma'* y *Aqajal* de lo que hoy son San Juan y San Pedro Sacatepéquez, por ejemplo, hablaban el mismo idioma que los *Sotz'il* y los *Xajil* de Iximché'. Sin embargo, no eran miembros de la confederación *Kaqchikel* y por lo tanto no se consideraban *Kaqchikel* ni llamaban así a su idioma. Es más, es bien sabido que eran enemigos declarados de la confederación *Kaqchikel* (Hill, 1989; Maxwell & Hill, 2006). Como puede verse, la identidad étnica y política no dependía de la inteligibilidad lingüística mutua. En segundo lugar, nombres como *Anakateko*, *Sipakapense*, *Akateko*, *Uspanteko* y *Sakapulteko* son gentilicios de origen náhuatl que se referían a unidades corporativas formadas luego de la congregación, o sea, del reasentamiento forzado de poblaciones de distintos linajes prehispánicos (Brintnall, 1979; Hanks, 2010; Hill y Monaghan, 1987; Shoaps, 2009). Municipios como Aguacatán, Sipacapa, San Miguel Acatán, Uspantán y Sacapulas son creaciones coloniales o republicanas. Sus nombres son los que los conquistadores mexicanos, aliados de los españoles, les dieron, no aquellos con los que sus habitantes los nombraban en sus propias lenguas. En suma, las glotonimias mayas actuales son un artefacto colonial y reflejan las ideologías lingüísticas y el ordenamiento étnico y geográfico de la Colonia. Nuestra cartografía lingüística presupone fronteras lingüísticas definidas a partir de la inteligibilidad mutua, no del significado social de las diferencias regionales. ¿Qué glotonimias se utilizaban antes de la conquista? ¿Qué nos dicen las fuentes coloniales al respecto? En el resto de este ensayo trataremos de reconstruir las glotonimias autóctonas y desarrollar sus implicaciones para nuestra comprensión del colonialismo y la etnicidad en la Guatemala de hoy.

## ALGUNOS CONCEPTOS BÁSICOS

Antes de continuar, quisiera definir algunos conceptos que utilizaré. Por ejemplo, una glotonimia, como ya dijimos, es el nombre de un idioma. Términos como español, inglés, *Kaqchikel*, «dengua», alemán, chino, árabe, son glotonimias. Las glotonimias no se refieren necesariamente a entes comunicativos equivalentes. Reflejan ideologías lingüísticas, o sea, las concepciones y actitudes propias de los hablantes sobre el idioma y su relación con los demás similares. No es lo mismo decir «el sastre habla lengua» que «el sastre habla *K'iche'*». Los términos «lengua» y «*K'iche'*», pronunciada esta última con la oclusiva glotalizada del *K'iche'*, presuponen actitudes distintas frente al idioma y sus hablantes. Mientras que el primero asume y acepta la marginación implícita del *K'iche'* en el orden social guatemalteco, el segundo la desafía usando sonidos que no existen en el repertorio fonológico del español. Además, etnonimia o antroponimia se refiere a los nombres de grupos sociales corporativos como naciones, etnias, linajes, etc.

Términos como maya, ladino, indio, *amú's*, momosteco, guatemalteco, chapín, etc., son etnonimias/antroponimias. Al igual que con las glotonimias, las etnonimias reflejan las categorías culturales o prejuicios de la comunidad que las usa. Mientras que la etnonimia «maya» usada por una mujer *Kaqchikel* de Tecpán, por ejemplo, para identificarse a sí misma presupone una visión positiva de su historia y asume una unidad cultural fundamental con los demás pueblos de raigambre maya, la etnonimia «india» usada por una mujer ladina para insultar a una mujer indígena, expresa todo el prejuicio y la violencia que caracterizan al orden social guatemalteco. Por otro lado, exonimias son los nombres dados a idiomas o grupos étnicos por aquellos que no los hablan o que no son miembros de los mismos. Por ejemplo, el gentilicio «gringo» es una exonimia que usamos muchos latinoamericanos para referirnos a los estadounidenses, sobre todo a los de raza blanca. La exonimia «ula'» es empleada por los *Ixil* neabajenses para referirse a los migrantes *K'iche'* asentados en Nebaj. Las exonimias expresan también la perspectiva e intereses de los que las utilizan y no son necesariamente reflejo de las de los así nombrados. Eso sí, a veces pueden ser asumidas como propias. Por ejemplo, el escritor *Kaqchikel* de San Juan del Obispo, Luis de Lion, se identificaba como «indio», apropiándose del insulto como un desafío al racismo guatemalteco del mismo modo que, por ejemplo, el movimiento homosexual de los Estados Unidos hizo suya la exonimia «gay», vaciándola de toda su carga homofóbica (Morales, 2002).

Finalmente, una «endonimia» es un nombre adoptado como propio por los hablantes de un idioma o los miembros de un grupo étnico. Por ejemplo, son muchos en

Guatemala los que usan la endonimia «ladino» para identificarse, pero pocos los que se dicen «mestizos». Los habitantes de Santa María Chiquimula, en el departamento de Totonicapán, se autodenominan «chiquimulas», una endonimia que es también exonimia utilizada por habitantes de municipios vecinos (Romero, 2015). Sin embargo, ningún chiquimula se identificaría como «chiquimulita», exonimia despectiva y paternalista.

## LAS FUENTES

Las fuentes que usamos para aproximarnos a las glotonimias del Posclásico son indirectas por necesidad. No tenemos códices o documentos prehispánicos que mencionen los nombres de las lenguas habladas en lo que hoy es Guatemala. Sin embargo, los documentos coloniales, indígenas y españoles, nos ofrecen bastante evidencia, que si bien no es exhaustiva, nos permite una buena aproximación. Crónicas indígenas como el llamado *Documento de Santa María Ixhuatán*, escrito en náhuatl, o la *Historia de los Xpantzay*, escrita en *Kaqchikel*, nos ofrecen preciosos testimonios sobre los principios onomásticos del Posclásico. También fuentes españolas como diccionarios, cartas, crónicas, testimonios judiciales y el análisis etimológico son imprescindibles para reconstruir glotonimias y etnonimias (Anónimo, 1615-1715; Grignon y Ichon, 1998; Ivic de Monterroso, 2009).

## GLOTONIMIAS EN EL POSCLÁSICO

En las fuentes españolas e indígenas la mayor parte de glotonimias son también exonimias, es decir, fueron creadas por grupos que no eran hablantes de la lengua en cuestión. Por ejemplo, las fuentes *Kaqchikel* y *K'iche'* llaman al náhuatl *yaqui* como puede verse en este fragmento de la *Historia de los Xpantzay*.

Texto <i>Kaqchikel</i> en la ortografía original	Traducción (Sergio Romero)
<p><i>Yn abau Cabi Ymox Ajposotzil, yn mixicochin xuya Dios. Don Pedro mixnubinaab ruquin Don Jorge Cablahub Tibax, Don Juan Uzelut Chicbal, Don Juan Mexa Abau Xpantzay. Ha qabi vae mixux cumal Pe. Friar Turibio Confesario, Fray Pe. de Petazax Quartin mixkazan ya pakavi.</i></p> <p><i>Nim kalogoxik mixux rumal Abau Adelantado rumal mixbekaquila chiri Ynkut Cala. Mani xibih ta ki rumal, mani caxlan chi, mani yaqui chi ketaam.</i></p> <p><i>Re qa hunu 1524 años.</i></p>	<p>Yo soy el señor Kaji' Imox, el Ajposotzil. Dios me dio el nombre de don Pedro junto con don Jorge Kab'lajuj Tijax, don Juan Oselut Chikb'al, don Juan Mexa, (el cual era también) señor de los Xpantzay. Los nombres (cristianos) nos fueron dados por fray Toribio Confesor y fray Pedro de Betanzos, quienes nos bautizaron.</p> <p>Nos apreciaba mucho el señor adelantado porque fuimos a encontrarlo allá en Inkut Kala. Nos nos asustó aunque no sabíamos ni el español ni el náhuatl.</p> <p>Año de 1524.</p>

Tabla 1. Fragmento de la *Historia de los Xpantzay* de Tecpán-Guatemala en Recinos (2001, p. 79).

En el fragmento en la tabla 1, el señor *Kaji' Imox* recuerda que fue parte de la delegación que salió al encuentro de Pedro de Alvarado en 1524 a pesar de no hablar ni el español ni la lengua *yaqui* o náhuatl, mayoritaria entre las tropas mexicanas que acompañaban a los españoles. En este texto la exonimia *yaqui* borra las grandes diferencias entre los pueblos nahuas de la Guatemala del Posclásico. En otro trabajo nuestro mostramos precisamente que en Guatemala se hablaban por lo menos dos dialectos sustancialmente distintos del náhuatl: uno del grupo «central» y otro del grupo «oriental» (Romero, 2014). Estas sutilezas desaparecen tras la homogeneidad presupuesta por la exonimia. Los mexicanos mismos llamaban a su lengua «náhuatl»,

la cual es una de las pocas endonimias lingüísticas prehispánicas que sobreviven hasta hoy. Los nahuas guatemaltecos mismos no eran reacios al uso de exonimias. Por ejemplo, en el *Documento de Santa María Ixhuatán* de mediados del siglo XVII, ixhuatanecas, guazacapanecas y tzinacantecas, todos ellos de habla náhuatl, se refieren a la lengua *Xinka* como *popoloca*, que significa «balbucean», una *exonimia* que borra también la complejidad étnica y lingüística de los *Xinka* (Anónimo, 1615-1715, p. 13v). Tal como lo documentaron Terence Kaufman y Lyle Campbell en los años de la década de 1960, el *Xinka* es una familia lingüística que comprendía por los menos tres idiomas mutuamente ininteligibles (Terence Kaufman, 2001, comunicación personal)<sup>1</sup>. Las crónicas españolas dan testimonio también del uso de exonimias por parte de los pueblos mayas del altiplano. Hablando del área de Zapotitlán en la bocacosta la «Relación geográfica de Zapotitlán» de 1579 dice:

(2)

Úsanse en esta provincia tres lenguas, según los que las entienden: la mexicana, que es la general; y la otra, que llaman achí, que es la materna desta costa, y otra que se llama mame. Y éstas dos se entienden, aunque no con perfección. (Acuña, 1982, p. 37)

El fragmento (2) muestra que a la lengua *K'iche'*, hablada en Zapotitlán, se le conocía como «achi». Al idioma que hoy conocemos como *Mam* se le llamaba «mame» también. «Achi» y «mame» parecen haber sido exonimias. *Achi* en *K'iche'* colonial significaba «guerrero» y es probable que esta última acepción haya sido el origen de la glotonimia. Quizá haya surgido durante la expansión de la confederación *K'iche'* durante el Posclásico medio. Hoy en día, «achi» se conserva como endonimia entre los *K'iche'* orientales, los *Achi* de Baja Verapaz, quienes desde el Posclásico formaban una entidad política distinta y opuesta a Q'umark'aj (Van Akkeren, 2000). En el relato que hace Andrés Ciudad Real de la visita del comisario franciscano Alonso Ponce, de 1586, se aclara la denotación vaga de la exonimia «achi».

(3)

Las lenguas comunes que hay en aquella provincia entre los que están a nuestro cargo son la mexicana y la achí, la cual se divide en cuatro, y son la guatemalteca, la Tzotuhil, la Kakchikel y la ulateca, y sin estas, hay otras que son la ulua, la mangué y la potona, y otra en lo de Chiapas; entendíanse entonces en aquella provincia casi doscientas lenguas en largo desde Chiapas de los Españoles hasta Nacaome. (Ciudad Real, 2001, p. 116)

<sup>1</sup> Sin referencia en el original (Consejo Editorial IIL).

Ciudad-Real aclara en el fragmento (3) que por lo menos cuatro lenguas distintas –todas ellas de la subrama *k'iche'ana* del tronco maya– caben dentro de la glotonimia «achi»: el *Kaqchikel* (guatemalteca), el *Tz'utujil* (*tzotujil*), el *K'iche'* (*ulateca*) y posiblemente la hoy llamada *Sipakapense* (*kaqchikel*). Esto sugiere que el término «achi» primero fue utilizado por hablantes del *Mam* u otras lenguas no *k'iche'anas*. Es bien sabido que *K'iche'*, *Kaqchikel*, *Tz'utujil* y *Mam* se disputaban el control de los ricos cacaotales de la bocacosta.

Los diccionarios coloniales también recogen algunas exonimias. Por ejemplo, el vocabulario *poqom*-castellano de Pedro Morán y Dionisio de Zúñiga publicado por René Acuña (1991) llama al idioma *ixil* «ixilchi», al *q'eqchi'* «q'eqchi» y al *poqom* «poqomchi». Parece que el sustantivo complejo formado por la raíz *chi'* «boca, lengua» precedida por un atributo nominal es productivo en el *Poqom* para construir glotonimias. Esto sugiere que la glotonimia *Q'eqchi'* es también una exonimia de origen *Poqom*. Sin embargo, documentos coloniales tempranos como las *Coplas de Luis de Cáncer* muestran que desde el siglo XVI por lo menos, los hablantes de *Q'eqchi'* ya llamaban así a su idioma (Bossu, 1990). *Q'eqchi'* es entonces una exonimia que después fue adoptada como endonimia.

Las fuentes coloniales mayas no muestran otras endonimias aparte de «*Q'eqchi'*» y «maya». Es bien sabido que los mayas de Yucatán llamaban *Maya t'aan*, «lengua maya», al idioma que hoy conocemos como maya yucateco (Farris, 1984). No es imposible que *Maya t'aan* haya sido originalmente una exonimia pero no tenemos evidencia definitiva al respecto. La endonimia usada en fuentes *K'iche'*s y *Kaqchikeles* como el *Popol Wuj* y el *Memorial de Tecpán-Atitlán* es *qach'ab'al*, «nuestra lengua» (Anónimo, 1701-1703; Maxwell y Hill, 2006). Esta o su equivalente parece ser la más usada por los mayas del altiplano para referirse a la lengua materna, es decir, la de la aldea, pueblo o municipio propios. Todo el que ha tenido el privilegio de aprender una lengua maya sabe que la diversidad regional sigue siendo no solamente sustancial sino que además juega un importante papel social como marcador etnolingüístico y de estilo (Romero, 2015). El anclaje de la identificación lingüística en espacios geográficos microlocales parece haber sido normal en el Posclásico y en los primeros años de la Colonia. El criterio de inteligibilidad mutua no era importante en el discurso metalingüístico de las fuentes coloniales. Los linajes, la unidad sociopolítica fundamental en el Posclásico, eran a veces entidades multilingües. Los Kaweq, por ejemplo, según trabajo reciente de Ruud Van Akkeren, posiblemente tenían miembros de habla *K'iche'*, *Ch'ol* e inclusive *Itz'uj* (Van Akkeren, 2012).

## GLOTONIMIAS INDÍGENAS EN EL PRESENTE

Hoy en día los dialectos regionales siguen jugando un importante papel como marcadores étnicos y estilísticos. Las diferencias abarcan no solamente municipios sino aldeas. Hay definitivamente identidades étnicas locales cuyas fronteras no corresponden con las fronteras lingüísticas definidas a partir de criterios de inteligibilidad o estructura gramatical. Esto explica no solo la gran diversidad dialectal sino también la resistencia que ha encontrado el proceso de estandarización lingüística. Se han dado incluso secesiones dentro de comunidades lingüísticas como la *K'iche'*, *Awakateka* y más recientemente la *Poqom*. La importancia de la variación regional como marcador étnico no es consecuencia de la dominación colonial, como argumentaba Severo Martínez Peláez (1970), sino una continuidad cultural desde el Posclásico. La imposición de una norma prescriptiva unificada, si bien es necesaria, choca con una historia muy antigua de identificación con el habla local, la del *amaq'* prehispánico, la de la aldea y solo recientemente, la del municipio. La antropología lingüística de la aldea, parafraseando a Joaquín Noval (Ricardo Falla, comunicación personal)<sup>2</sup>, sigue siendo una asignatura pendiente para entender la especificidad de la cultura maya del altiplano como orden lingüístico y social.

## REFLEXIONES FINALES

Este breve análisis muestra que durante el Posclásico las glotonimias seguían principios onomásticos distintos de los que han prevalecido desde la Colonia. Las exonimias lingüísticas no se definían en función de la inteligibilidad mutua entre los hablantes. Exonimias tales como *popoloca*, *yaqui* y *achi* borraban a veces grandes diferencias étnicas y lingüísticas. Reflejaban también el etnocentrismo de pueblos acostumbrados a conquistar y a resistir y a sus experiencias, a veces violentas, de contacto lingüístico. Algunas exonimias parecen haber sido asimiladas como endonimias: *Achi*, náhuatl, maya y *Q'eqchi'*. Luego, la mayor parte de endonimias lingüísticas eran literalmente equivalentes a la frase nominal «nuestra lengua» y se definían así en espacios microlocales. El linaje, la unidad sociopolítica fundamental del Posclásico, era multilingüe y parece que en ella la lengua no era un marcador social primario. El espacio geográfico y étnico regional como ordenador de la clasificación lingüística continúa siendo fundamental hoy en día para entender la variación sociolingüística en el altiplano. Mientras las exonimias cambian, las endonimias permanecen.

<sup>2</sup> Sin referencia en el original (Consejo Editorial ILL).

## REFERENCIAS

- Acuña, R. (1982). *Relaciones Geográficas del Siglo XVI: Guatemala*. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- \_\_\_\_\_. (1991). *Arte breve y vocabularios de la Lengua Pokom. Basado en los manuscritos de fray Pedro Morán y fray Dionisio de Zúñiga*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Anónimo (a). (1615-1715). Escritura de Isguatan. En *Archivo Histórico*. M.d.S.M. Ixhuatán, ed: Archivo Municipal.
- Anónimo (b). (1701-1703). Popol Vuh. En *Ayer Collection*. Newberry Library.
- Brintnall, D. (1979). *Revolt against the dead: the modernization of a Mayan community in the highlands of Guatemala*. Nueva York: Gordon and Breach.
- Bossu, E. M. (1990). *Un manuscrito k'ekchi' del siglo XVI. Transcripción, paleografía, traducción y estudio de las coplas atribuidas a Fray Luis de Cáncer*. Ciudad de Guatemala: Ediciones Comision Interuniversitaria Guatemalteca.
- Ciudad Real, A. de. (2001). Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron el Padre Fray Alonso Ponce en las provincias de Nueva España, siendo Comisario General de aquellas partes. En *Cartas de Relación y Otros Documentos* (Biblioteca de Historia Salvadoreña). San Salvador: Concultura.
- Farris, N. (1984). *Maya society under Colonial Rule*. Princeton: Princeton University Press.
- Grignon, R. y Ichon, A. (1998). El título de Ixhuatán y el problema xinka en Guatemala. En *Memorias del Tercer Congreso Internacional de Mayistas*, pp. 327-338. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Hanks, W. (2010). *Converting Words: Maya in the Age of the Cross*. Berkeley: University of California Press.
- Hill, R. (1989). *The Pirir papers and other colonial period Cakchiquel-Maya testamentos*. Nashville: Vanderbilt University Press.
- Hill, R. y Monaghan, J. (1987). *Continuities in Highland Maya Social Organization: Ethnohistory in Sacapulas, Guatemala*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

- Ivic de Monterroso, M. (2009). Historia de los Xpantzay de Tecpán-Guatemala. En H. Cabezas (Ed.). *Crónicas Mesoamericanas II*, pp. 87-96. Ciudad de Guatemala: Universidad Mesoamericana.
- Martínez Peláez, S. (1970). *La patria del criollo: ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*. Ciudad de Guatemala: Editorial Universitaria.
- Maxwell, J. y Hill, R. (2006). *Kaqchikel Chronicles*. Austin: University of Texas.
- Morales, M. R. (2002). *El síndrome de Maximón o la articulación de las diferencias*. Ciudad de Guatemala: Editorial Palo de Hormigo.
- Recinos, A. (2001). *Crónicas indígenas de Guatemala*. Ciudad de Guatemala: Academia de Geografía e Historia.
- Romero, S. (2014). Grammar, dialectal variation and honorific registers in Nahuatl in 17th century Guatemala. En *Anthropological Linguistics*, 56(1), 1-24.
- \_\_\_\_\_. (2015). *Language and Ethnicity among the K'ichee' Maya*. Provo: University of Utah Press.
- Shoaps, R. (2009). Moral irony and moral personhood in Sakapultek discourse and culture. En A. Jaffe (Ed.). *Stance: Sociolinguistic perspectives*, pp. 92-118. Oxford: Oxford University Press.
- Van Akkeren, R. (2000). *The Place of the Lord's Daughter. Rab'inal, its Ethnohistory, its Dance-Drama*. Leiden: Center for Non-Western Studies, University of Leiden.
- \_\_\_\_\_. (2012). *Xib'alb'a y el nacimiento del nuevo sol*. Ciudad de Guatemala: Editorial Piedrasanta.



# LA DISOCIACIÓN DEL IDIOMA *KAQCHIKEL* DE SUS HABLANTES

INSTITUCIONALIZACIÓN Y EL «PURO  
*CH'AB'AL*»

JOYCE BENNETT

## RESUMEN

Este trabajo muestra el estatus del *Kaqchikel* estándar tras el uso de la frase «puro *Kaqchikel*» entre los hablantes nativos del *Kaqchikel* de tres pueblos: Tecpán Guatemala, San Juan Comalapa y Santa Catarina Palopó. Utiliza como metodología la etnografía de la conversación para analizar las entrevistas que realizó la autora con hablantes de *Kaqchikel*. Analiza el significado del término, lo cual indica que el proceso de institucionalizar el *Kaqchikel* estándar en las escuelas públicas ha producido una distancia entre los hablantes nativos y el estándar. A pesar de esta conclusión, otros datos colectados indican que esta distancia entre los hablantes nativos y el estándar es parte del proceso de revitalización y que en realidad hay mucho apoyo para el *Kaqchikel* estándar.

## INTRODUCCIÓN

Guatemala ha tenido una larga lucha para institucionalizar los idiomas indígenas, lo cual empezó, con mucho esfuerzo, en el siglo XX. El presidente Arévalo, en años de la década de 1940, instituyó lo que se llamaban las «escuelas de castellanización». La idea era utilizar los idiomas mayas en las escuelas primarias como un paso para aprender español. En esta situación, el bilingüismo fue intencionalmente temporal y solo para llegar al monolingüismo en el español. Lo que es importante notar es que fueron las escuelas de castellanización la primera ocasión en que se usaron los idiomas mayas intencionalmente en las escuelas públicas y como parte de un plan de estudio (Richards y Richards, 1996).

En la segunda mitad del siglo XX, la violencia por parte del Estado amenazó las vidas, las culturas y los idiomas indígenas. En medio de la violencia nació el movimiento maya. Los individuos y las organizaciones se unieron para la defensa de los derechos mayas (Warren, 1998). Varios líderes del movimiento eran académicos o eventualmente se posicionaron en plazas del Gobierno o con ONG (organización no gubernamental). El movimiento maya inicialmente se enfocó en los derechos

indígenas en general, pero rápidamente se centró en los derechos lingüísticos y en la revitalización de los idiomas indígenas (Fischer y Brown, 1996). Organizaciones como la Academia de Lenguas Mayas (ALMG), fundada en 1961; el Proyecto Lingüístico Francisco Marroquín, fundado en 1969, y Oxlajuj Keej Maya Ajtzij, fundado en 1990, entre otros, fueron centrales en la lucha por los derechos de los idiomas mayas (ALGM, 2006; Cojtí, 2006; PLFM, 2013; Jiménez Sánchez, 1998). Estas instituciones produjeron gramáticas y diccionarios para varios de los idiomas mayas en el país. Sus trabajos, junto con otros factores, trajeron mucha atención a la situación de los idiomas indígenas y sus hablantes en Guatemala.

Uno de los esfuerzos principales de los investigadores y activistas indígenas era crear un estándar para los idiomas mayas como el primer paso en el trabajo de revitalización de los idiomas. El *Kaqchikel* hablado habitualmente tuvo varios préstamos del español (Heinze, 2011; Garzón, et al., 1998; Tummons et al., 2011). Los préstamos utilizados en *Kaqchikel* varían de un municipio *Kaqchikel* a otro por varios factores como el bilingüismo, que no es uniforme, la interacción con la cultura ladina y otros (Heinze, 2011, pp. 20-22). El proceso de la estandarización para el *Kaqchikel* en el siglo XX intentó reincorporar el uso de palabras de origen *Kaqchikel* tras el uso de la lingüística histórica y la memoria de los mayores. Por ejemplo, intentan recuperar los números superiores a cinco, en *Kaqchikel*, los cuales a finales del siglo XX fueron repuestos con los nombres de los números en español (Brown et al., 2006, pp. 42-43).

Además de la cantidad de préstamos del español, el proyecto de estandarización ha tomado en cuenta la existencia de varios dialectos en la región *Kaqchikel*. Hay diez regiones dialécticas (Brown et al., 2006, p. 2.). Las diferencias entre ellas vienen mayormente de diferencias entre las vocales, que son tensas o relajadas, en adición a algunos artículos léxicos que cambian también. Por ejemplo, residentes de Santa Catarina Palopó dirían [ax] para referirse a un elote, mientras que los residentes de Comalapa dirían [əx]. Un ejemplo de un cambio léxico es el uso de *mes* en Santa Catarina para indicar «basura», mientras que *mes* en Tecpán significa «gato».

Los lingüistas crearon un estándar en la segunda mitad del siglo XX y también lucharon por el derecho a una educación bilingüe y bicultural. Los activistas vieron los programas de educación bilingüe como la plataforma en la cual se iba a lanzar el estándar en el uso diario. En este sentido, la educación bilingüe fue la ruta y el camino a la revitalización del idioma. Los activistas dieron un paso adelante en 1982 cuando el Gobierno fundó Pronebi, el Programa Nacional de Educación Bilingüe Bicultural. El plan del programa fue instituir una educación bilingüe en las escuelas en las regiones de habla *K'iche'*, *Kaqchikel*, *Q'eqchi'*, y *Mam* (Ministerio

de Educación, 2009). El propósito del programa fue utilizar los idiomas indígenas como una forma de enseñar a los niños el español (Maxwell, 2009). En 1995, Pronebi se convirtió en Digebi, la Dirección General de Educación Bilingüe Intercultural. Con el cambio del nombre vino también un intento de educación bilingüe verdadera en el cual la meta no fue castellanizar a los estudiantes sino educarlos en su propio idioma y cultura. A pesar del avance en el nombre y las metas formales, no cambió mucho en la implementación y la vida diaria (*ibid.*).

Los Acuerdos de Paz (1996) terminaron la violencia oficialmente y confirmaron que la gente indígena tenía el derecho de hablar su propio idioma. Después de los Acuerdos de Paz, el Estado de Guatemala también firmó otros convenios internacionales dando protección a los pueblos indígenas, como la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas de las Naciones Unidas (Cowan et al., 2001). A finales del siglo XX, Guatemala otorgó varias protecciones legales para sus ciudadanos indígenas que querían hablar sus propios idiomas. Existía una larga historia de discriminación y miedo que la violencia había fomentado, es decir, una visión de los idiomas indígenas como subdesarrollados, no educados y la idea de que hasta era peligroso hablar los idiomas indígenas. El movimiento maya intentó deshacer estas ideas a través de programas como Digebi, pero los idiomas indígenas, incluyendo al *Kaqchikel*, no habían logrado mucho avance en cuanto a su presencia en las escuelas públicas en Guatemala, a finales del siglo XX.

En 2003, el Congreso pasó la Ley de Idiomas Nacionales, la cual formalmente reconoció los derechos de los individuos a una educación bilingüe y bicultural, cuyo objetivo no era occidentalizar al estudiante sino educarlo completamente en dos idiomas y dos culturas (Congreso de la República, 2003). Aunque estas garantías eran legalmente reconocidas, su implementación ha sido lenta y desigual. No todos los municipios tienen una educación bilingüe en sus escuelas, y no todos los 23 idiomas indígenas en Guatemala tienen materiales para ser usados en las escuelas. De los tres pueblos incluidos en este estudio, todos ofrecían clases en *Kaqchikel* en la escuela primaria cuando recolecté los datos. La duración del programa, la cantidad y calidad de los materiales, y el conocimiento de los instructores varían no solo entre los pueblos sino también entre las escuelas en cada pueblo.

Los programas bilingües en los pueblos de este estudio son dados por parte del Estado y enseñan la versión estándar del *Kaqchikel*. El estándar utiliza una ortografía aprobada por el Segundo Congreso Nacional del Alfabeto, el cual fue organizado y realizado por hablantes nativos en 1986 (Brown et al., 2006, pp. 8-9). Aunque las escuelas deberían seguir los convenios de este congreso, no todos los materiales los utilizan. Además, en

pueblos como Santa Catarina, en los cuales el dialecto regional es bastante diferente que el estándar, implementar el estándar puede ser muy difícil (*ibid.*).

Una de las metas de instituir programas bilingües en las escuelas públicas en las cuales se utiliza el *Kaqchikel* estándar era promoverlo para incorporarlo en el uso diario de los hablantes. La idea era recuperar las palabras perdidas y utilizar neologismos para que el *Kaqchikel* tenga vida propia sin sacar tantas ideas del español. En otras palabras, la meta era que tras institucionalizar el *Kaqchikel* estándar en las escuelas públicas, los hablantes nativos pudieran aprenderlo y utilizarlo, lo que en efecto cierra el espacio entre los indígenas y la institución de la escuela. En vez de obtener esta meta, los datos y el análisis que presento indican que institucionalizar el estándar ha creado una distancia entre los hablantes nativos del *Kaqchikel* y el estándar, debido a que no lo aceptan o reclaman como propio. En lugar de eso, la enseñanza del estándar en las escuelas públicas ha creado una distancia conceptual entre los hablantes, ya que estos identifican el estándar como un dialecto de prestigio, pero se niegan a hablarlo. A pesar de este resultado inmediato, hay esperanza de que los hablantes de *Kaqchikel* vayan a adoptar el estándar y que este estado en el cual hay mucha distancia hacia el estándar institucionalizado, únicamente sea un paso en el proceso de incorporación total.

## METODOLOGÍA

Este ensayo examina datos que coleccioné entre 2010 y 2013 tras dieciocho meses en los pueblos de San Juan Comalapa, Chimaltenango, Tecpán Guatemala, Chimaltenango y Santa Catarina Palopó, en Sololá. Comalapa se ubica a 12 kilómetros de la carretera Panamericana y tiene una población de aproximadamente 43 330 habitantes (Instituto Nacional de Estadísticas, 2013). Tradicionalmente, se habla *Kaqchikel* en el pueblo, aunque en años recientes se escucha más y más español (Carey, 2001). Realicé 101 entrevistas con hablantes adultos de *Kaqchikel* en Comalapa. No realicé entrevistas con alguien menor de 18 años por razones éticas. Hay cuestiones de este trabajo que podrían ser mejor abordadas desde la perspectiva de los niños, pero eso requiere otra investigación.

Tecpán se ubica en la carretera Panamericana y está aproximadamente a 80 kilómetros de la Ciudad de Guatemala. Su población es de cerca de 55 000 habitantes (Municipalidad de Tecpán, 2012)<sup>1</sup>. Es el sitio de la capital de los *Kaqchikel*, Iximché, antes de la invasión española y por eso atrae visitantes tantos nacionales como

---

<sup>1</sup> Sin referencia bibliográfica en el original (Consejo Editorial ILL).

internacionales. También ha sido un centro de actividad para el movimiento panmaya por su ubicación cerca de Iximché<sup>2</sup>. Tradicionalmente se habla *Kaqchikel* en Tecpán, pero con muchas influencias nacionales e internacionales, con gente que viaja a otros lados para buscar trabajo y debido a su fácil acceso a la capital, es que en este municipio se escucha más español que en los otros del estudio (Fischer y Hendrickson, 2002, pp. 104-107; Carey, 2001, p. 4). Según David Carey, «Tecpán parece ser un pueblo ladino en el cual se prefiere usar el español. Al contrario, Comalapa es claramente un pueblo *Kaqchikel* en el cual el idioma dominante y el vestido es *Kaqchikel*» (Carey, 2001, p. 4, transcripción realizada por la autora). Hice 101 entrevistas en Tecpán.

Santa Catarina Palopó se ubica a cinco kilómetros de Panajachel y cuenta con una población de aproximadamente 5000 personas (Administración de Santa Catarina Palopó, 2008-2012, 2011). Está un poco más lejos de los centros ladinos y centros del gobierno, entonces tiene menos influencia de ellos. El idioma preferido es el *Kaqchikel*. Obtuve 43 entrevistas en este pueblo.

Después de realizar las entrevistas, las transcribí en *Kaqchikel*, utilicé la ortografía estándar notando variaciones regionales cuando los hablantes las usaron. No tomé en cuenta las superposiciones o silencios. Cuando me fijé que la frase «puro *Kaqchikel*» que aparecía en las entrevistas tiene un significado importante, busqué la frase en las transcripciones. Entonces elegí ejemplos representativos para analizar con las herramientas de la etnografía de la conversación.

## RESULTADOS

Alejandro<sup>2</sup>, un señor de Tecpán, usó «puro *ch'ab'ab*» en una forma representativa en varias conversaciones que tuve. Él me dijo:

- (1) *Pues legalmente ri kan ta puro Kaqchikel, man qeteman ta. Para que digo yo puro Kaqchikel realmente manaq chik.*  
(Pues legalmente el verdadero puro *Kaqchikel*, no lo sabemos. Para que digo yo puro *Kaqchikel* realmente ya no).

Para entender el significado del uso de la frase «puro *ch'ab'ab*» o «puro *Kaqchikel*», analizo la interacción con Alejandro utilizando el acrónimo «*speaking*», que en inglés significa «hablando». Hymes desarrolló el método de «*speaking*» para entender la situación y el contexto de un acto de habla para entender su significado (Hymes, 1972, p. 56). «S» es para la situación, «P» es para los participantes, «E» es para el porqué o el fin de la

<sup>2</sup> Los nombres utilizados aquí son alias para proteger la identidad de los participantes.

conversación, «A» es para la secuencia de las actas, «K» es para el tono o manera, «I» es para la instrumentalización, «N» es para las normas de interacción y «G» es para el tipo<sup>3</sup>. Analizo una conversación utilizando «*speaking*» para destacar el significado del uso de la frase «puro *ch'ab'ab*» o «puro *Kaqchikel*».

En cuanto a la conversación que tuve con Alejandro, el ejemplo (1), la situación era que yo había llegado a buscarlo a Tecpán para obtener una entrevista. Nos sentamos en una sala en la cual quedamos cara a cara. Los participantes incluían a mi persona, a Alejandro y a una colaboradora mía de Tecpán. Ella se sentó en medio de los dos, formando un triángulo. Estuvimos sentados en bancos de la misma altura. El fin de la situación era que yo pudiera obtener más información sobre el idioma y la cultura *Kaqchikel* a través de la entrevista. Se definieron bien los fines de la entrevista tras el proceso del consentimiento informado, que hice antes de que empezáramos. En este caso le expliqué qué quería hacer (aprender más sobre el idioma *Kaqchikel* que él hablaba). Alejandro demostró su entendimiento de la entrevista cuando yo le pregunté que si hablaba *Kaqchikel* y él respondió.

Hay dos factores importantes en esta respuesta. Primero, su entendimiento del fin de la conversación es obviamente diferente del mío. Yo lo abordé a él como una autoridad sobre el *Kaqchikel*, y él pensó que yo buscaba su conocimiento del *Kaqchikel* estándar, es decir, el *Kaqchikel* que no tiene muchas palabras mezcladas con el español. En este caso, tuve que redefinir el fin de la entrevista, diciéndole que la meta es llegar a saber cómo habla la gente en su vida diaria.

Además de destacar el desacuerdo entre nuestros fines, su uso de la frase «puro *Kaqchikel*» es importante al analizar la secuencia de los actos y trae la atención a su respuesta menos preferida. Yo hice la pregunta para que a él le fuera fácil decir que sí, que habla *Kaqchikel*. En vez de hacerlo, Alejandro se tomó el trabajo de negar mi presuposición.

El tono de la entrevista también es muy importante. El tono fue formal ya que era una entrevista académica. Cuando llegué, hice el proceso de obtener su consentimiento informado, que es un proceso en el cual presento a los participantes unas hojas sobre el estudio y su papel. Dije a Alejandro que quería grabar su entrevista para poder escribirla después, entonces estaba consciente de que quería utilizar los datos que él me iba a dar para mi trabajo. La situación y dónde y cómo nos sentamos también indicó formalidad (discutidos anteriormente).

3 En inglés sería *Setting, Participants, Ends, Act Sequence, Key, Instrumentalities, Norms of Interaction and Genre*.

Las instrumentalidades son muy interesantes en este caso, ya que yo hablo un dialecto de *Kaqchikel* del lago de Atitlán mientras que Alejandro habla su dialecto de Tecpán. Estuvimos hablando los dos dialectos, aunque yo usé algunos elementos léxicos que son de Tecpán para que me entendiera mejor. Aunque fue así como yo vi las instrumentalidades, puede ser que Alejandro las viera diferente. Hay un curso de *Kaqchikel* que se llama *Oxlajuj Aj*, hecho por la Universidad de Tulane y la Universidad de Texas en Austin. Los estudiantes llegan una vez cada año a Tecpán para practicar y aprender *Kaqchikel*. El curso se imparte a estudiantes graduados que son de los EE. UU. y ha existido por 28 años. Por su larga historia y por el hecho de que extranjeros con alta educación llegan para aprender un idioma maya, el curso es conocido en Tecpán. Una complicación que existe siempre para el curso, es que *Oxlajuj Aj* enseña el *Kaqchikel* estándar y entre las interacciones de los estudiantes con los tecpanecos, los tecpanecos han llegado a saberlo. Por la historia de *Oxlajuj Aj*, puede ser que Alejandro creyera que yo quería hablarlo con él. Esta es una de las razones por las cuales creo que Alejandro inmediatamente negó ser un hablante del *Kaqchikel* «puro».

Las normas de interacción aquí son muy importantes. En el discurso maya es muy importante no interrumpir y crear una «cara positiva» frente a la persona que esté hablando, especialmente si esa persona tiene autoridad. En el caso de esta conversación, fue contra las normas que Alejandro negara la oportunidad de crear una cara positiva fácilmente conmigo en lugar de crear una «cara negativa» cuando negó ser hablante del *Kaqchikel* «puro». Esta acción está especialmente en contra de las normas de interacción ya que yo había realizado la pregunta para crear una «cara positiva» y obtener la respuesta «sí, hablo *Kaqchikel*». El hecho de que Alejandro negara la oportunidad y se fuera contra las normas de interacción indica que para él, distinguir que no habla el *Kaqchikel* «puro» era muy importante.

El género de la conversación, una entrevista formal y académica, también es importante. Académicos de los EE. UU. han realizado varios estudios etnográficos en Tecpán anteriormente (Hendrickson, 1995; Fischer y Hendrickson, 2002; Fischer y Benson, 2006; Thomas, 2011). Varios de los investigadores hablan un *Kaqchikel* estándar porque han asistido al curso de *Oxlajuj Aj*. Además, varios de los investigadores han trabajado junto al movimiento panmaya, cuyo trabajo ha sido estandarizar el idioma e introducirlo en las escuelas. Con esta historia de las entrevistas y los trabajos académicos en el pueblo, Alejandro pudo haber pensado que los participantes de una entrevista académica tienen que ser hablantes del *Kaqchikel* «puro».

Utilizar el acrónimo «*speaking*» señala que los conceptos alrededor del *Kaqchikel* «puro» son muy importantes para sus hablantes y, como veremos en los ejemplos (2)-(4)-(5), para muchos, el *Kaqchikel* «puro» es el *Kaqchikel* estándar que enseñan en las escuelas públicas como resultado de la lucha por la educación bilingüe.

- (2) Mario: *Puro Kaqchikel difícil (...) To ruma ri' nintz'et rin wakamin yalan ruk'amon la taq ak'wala', yetijox, yetijox clase chike richin Kaqchikel.*  
(El *Kaqchikel* puro es difícil (...) es por eso que ahora veo que es muy importante que los niños lo reciben, lo estudian ya la clase de *Kaqchikel*).
- (4) Juan: *Puro Kaqchikel kan cuesta wi' janila'. Wakamin xa mezclado chik. La verdad ruma' ri' achiel ninb'ij rin necesario pa taq escuela akuchi' nik'ut ri Kaqchikel.*  
(El *Kaqchikel* puro es muy difícil. Ahora está mezclado. La verdad es que por eso digo yo que es necesario en las escuelas donde lo enseñan, el *Kaqchikel*).
- (5) Carmela: *Ruma ri' toq noqa ri maestro qik'in ri' nuk'utu' ri puro Kaqchikel chi qawach. Y janila cuesta nub'an chiqe roj.*  
(Es por eso que el maestro llega con nosotros y nos enseña el *Kaqchikel* puro. Y es muy difícil para nosotros).

Según Mario, Juan y Carmela, que son de los pueblos de este estudio, el *Kaqchikel* «puro» es lo que dan en las escuelas, que es el estándar desarrollado por el movimiento maya. Los tres hablantes no se identifican como hablantes del *Kaqchikel* estándar, que ha sido institucionalizado por las escuelas primarias en los tres pueblos. En vez de concebirse ellos mismos como los hablantes válidos del *Kaqchikel*, identifican a los maestros y las escuelas como los depositarios y transmisores del *Kaqchikel* «puro». Estos resultados son significativos pues algunas de estas escuelas primarias han dado el *Kaqchikel* estándar como parte del plan de estudios por menos de veinte años. De esta manera, se explica su reacción debido a la idea de que si tienen éxito en el estudio, uno puede tener acceso a una vida mejor y salir adelante (Edwards, 2002; Warren, 1998, p. 51).

Luego de localizar el *Kaqchikel* «puro» en la institución de la escuela, los tres hablantes indican que el *Kaqchikel* estándar es difícil de aprender pero muy importante a la vez. Aunque se podría también concebir esta forma de pensamiento como un resultado negativo del movimiento de revitalización porque los padres no se sienten capaces de apoyar a los niños que están estudiando en la escuela. Se sabe que para ser exitoso, un movimiento de revitalización que se base en la educación en la escuela, necesita que

los padres apoyen a los niños en sus estudios (Hinton y Hale, 2001). En este sentido, es peligroso que los hablantes piensen que el *Kaqchikel* estándar es difícil.

A pesar del hecho de que varios padres no se sienten capaces de apoyar a sus hijos en el estudio del *Kaqchikel* estándar, su concepción como un tema difícil al final de cuentas apoya la revitalización del idioma. Ver al estándar como algo difícil le da prestigio, especialmente viendo que los niños tienen que sacar buenas calificaciones en *Kaqchikel* como en cualquier otra asignatura para poder aprobar el año de estudio. En este sentido, los padres activamente animan a los estudiantes a trabajar duro para aprender el estándar. Mis experiencias etnográficas confirman esta idea, ya que tuve padres mandando a sus hijos conmigo cada semana durante las investigaciones para que los apoyara con sus tareas de *Kaqchikel*.

Además del apoyo ideológico para el *Kaqchikel* estándar en cuanto a sus notas en la escuela, vi también varias instancias en las cuales los padres pidieron a los hijos elementos léxicos del *Kaqchikel* estándar en la casa. Por ejemplo, en la casa de una familia en Santa Catarina, la madre pidió a la hija decirme los nombres de las cosas de la cocina en *Kaqchikel* estándar. La niña me dijo: «*ch'ak'üt*» para «silla», «*q'ipib'üb*» para «cuchillo», «*q'aq'*» para «fuego» y otras más. En otro ejemplo, estaba con una familia en Tecpán con la cual pasaba mucho tiempo, y una noche, en la cena, el señor de la casa, Manuel, pidió una silla. Lo pidió así:

*Tiya' pe chive jun nusilla.*

(Dame un mi silla.)

Una de sus hijas le trajo la silla, y después Manuel le preguntó a la hija cómo se dice «silla» en el *Kaqchikel* «puro». Ella le contestó «*ch'ak'üt*», y Manuel dijo que tenía que recordar eso. En estos casos, los padres dan valor al *Kaqchikel* «puro» que aprenden los niños y suelen preguntarles palabras.

Por como hablan sobre el *Kaqchikel* estándar, es obvio que le dan valor. Romero (2012) documentó recientemente que el estándar tiene prestigio entre los hablantes del *Q'eqchi'*. Este desarrollo es muy importante; aunque es obvio que el prestigio del *Kaqchikel* estándar todavía está en proceso según los comentarios y la concepción del *Kaqchikel* estándar representado en este trabajo. Se ve como que si el *Kaqchikel* estándar está en una posición liminal como en la teoría de Victor Turner (1969). Con más tiempo y el crecimiento de los niños que lo aprenden en la escuela hoy en día, se puede incorporar en la vida diaria.

## DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES

La estandarización del idioma *Kaqchikel* y su enseñanza en las escuelas públicas han sido luchas muy importantes para el movimiento maya y los pueblos indígenas. Al principio, hubo varias preocupaciones. Por ejemplo, a pesar de haber tantos dialectos en la región, no hay un dialecto de prestigio, mayormente porque los hablantes nativos prefieren su propio dialecto. Por este hecho, cuando los estudiosos de temas mayas crearon el estándar, intentaron no dar privilegio a un dialecto más que a otro, pero el resultado era un estándar más parecido a los municipios en el centro de la región (England, 1996).

Como resultado de la preferencia por el dialecto propio, líderes del movimiento maya se preocupaban sobre si el estándar iba a poder ganar prestigio y ser adoptado en el uso diario de los hablantes (England, 1996, 2003; Romero, 2012). Este tipo de preocupación es distinta al pensamiento sociolingüístico tradicional en el cual asumen que el estándar es el dialecto prestigioso (Luykx, 2004; Ibrahim, 1986). Otros proyectos de revitalización han utilizado el estándar como una parte crucial del proyecto, incluyendo al idioma Quechua y al *Inuit* (Hornberger y Coronel Molina, 2004; Patrick, 2013). Aunque el uso del estándar se ha visto como una parte central del proceso de revitalización, otros estudiosos han cuestionado la validez de la idea, notando que el estatus natural de un idioma es la diversidad y los dialectos, y que crear un estándar solo resultará en que los hablantes pongan más importancia y preferencia a su propio dialecto. Esto ha sido una consideración para el movimiento maya y también para el idioma *Kaqchikel*.

Aunque yo sabía la importante historia de la lucha antes de realizar investigaciones en los tres pueblos incluidos en este estudio, analizar cómo los participantes hablaron sobre el *Kaqchikel* estándar señala desarrollos importantes. En cuanto al tema de este congreso, significa que la institucionalización del *Kaqchikel* estándar ha creado una distancia entre los hablantes nativos del *Kaqchikel* y el *Kaqchikel* estándar. Por el momento, la mayoría de los adultos no se conciben ni como dueños ni como hablantes del estándar.

A pesar de que podría ser preocupante este resultado, es parte del proceso de la incorporación del estándar en la vida diaria. Di varios ejemplos en los cuales los padres valorizan el estándar a pesar de que no sienten que es suyo. Con el tiempo y con esos apoyos para los niños que aprenden el *Kaqchikel* estándar en las escuelas, los niños de hoy se convertirán en los adultos de mañana. Falta ver si la distancia entre los niños y el *Kaqchikel* estándar desaparece con las generaciones que vienen, pero el hecho de que los aprendan y lo usen en dominios fuera de la escuela, son señales positivas.

## REFERENCIAS

- Administración de Santa Catarina Palopó 2008-2012. (2011). *Proyección de población total del municipio de Santa Catarina Palopó, del departamento de Sololá, para el año 2011*.
- ALMG. (Academia de Lenguas Mayas de Guatemala, 2006). *Runk'ulem Pa Rub'eyal Rutz'ib'axik Ri Kaqchikel Ch'ab'al = Gramática Normativa Del Idioma Maya Kaqchikel*. Guatemala: ALMG.
- Brown, R. M.; Maxwell, J. y Little, W. (2006). *¿La ütz aväch? Introduction to Kaqchikel Maya Language*. Austin: University of Texas Press.
- Carey, Jr., D. (2001). *Our Elders Teach Us: Maya-Kaqchikel Historical Perspectives/Xkeib'ij Kan Qate' Qatata'*. Tuscaloosa: University of Alabama Press.
- Cojtí, N. (2006). *Historia*. Guatemala: Academia de Lenguas Mayas de Guatemala. Disponible en: <http://www.almg.org.gt/historia.html>.
- Congreso de la República. (2003). *Ley de Idiomas Nacionales*.
- Cowan, J. K; Dembour, M. B. y Richard, W. (Ed.). (2001). *Culture and Rights: Anthropological Perspectives*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Edwards, J. (2002). *Education and Poverty in Guatemala: Guatemala Poverty Assessment Program Technical Paper No. 3*. World Bank. Disponible en: [http://www.wds.worldbank.org/external/default/WDSContentServer/WDS/IB/2006/05/26/000090341\\_20060526103607/Rendered/PDF/362040GU0GUAPA0Education1Paper301PUBLIC1.pdf](http://www.wds.worldbank.org/external/default/WDSContentServer/WDS/IB/2006/05/26/000090341_20060526103607/Rendered/PDF/362040GU0GUAPA0Education1Paper301PUBLIC1.pdf).
- England, N. (1996). The Role of Language Standardization in Revitalization. En *Maya Cultural Activism in Guatemala*. Austin: University of Texas Press.
- \_\_\_\_\_. (2003). Mayan Language Revival and Revitalization Politics: Linguists and Linguistic Ideologies. En *American Anthropologist*, 105(4), 733-43.
- Fischer, E. y Brown, R. (Ed.) (1996). *Maya Cultural Activism in Guatemala*. Austin: University of Texas Press.
- Fischer, E. y Hendrickson, C. (2002). *Tecpán Guatemala: A Modern Maya Town in Global and Local Context*. Boulder, CO: Westview Press.
- Fischer, E. y Benson, P. (2006). *Broccoli and Desire: Global Connections and Maya Struggles in Postwar Guatemala*. Stanford, California: Stanford University Press.

- Garzón, S.; Brown, R. M.; Becker Richards, J. y Wuqu' Ajpub'. (1998). *The Life of Our Language: Kaqchikel Maya Maintenance, Shift, and Revitalization*. Austin: University of Texas Press.
- Heinze, I. (2011). The Borrowing Patterns of Three Kaqchikel Maya Generations and Their Implications for the Teaching of Indigenous Languages. En *STILLA - 2011 Proceedings*.
- Hendrickson, C. (1995). *Weaving Identities: Construction of Dress and Self in a Highland Guatemala Town*. Austin: University of Texas Press.
- Hinton, L. y Hale, K. (Ed.) (2001). *The Green Book of Language Revitalization in Practice*. San Diego: Academic Press.
- Hornberger, N. y Coronel-Molina, S. (2004). Quechua Language Shift, Maintenance, and Revitalization in the Andes: The Case for Language Planning. En *International Journal of the Sociology of Language*, 167, 9-67.
- Hymes, D. (1972). Models of the Interaction of Language and Social Life. En Gumperz, J. y Hymes, D. (Eds.). *Directions in Sociolinguistics: the Ethnography of Communication*, pp. 35-71. Nueva York: Hold, Rinehard y Winston.
- Ibrahim, M. (1986). Standard and Prestige Language: A Problem in Arabic Sociolinguistics. En *Anthropological Linguistics*, 28(1), 115-126.
- Instituto Nacional de Estadísticas de Guatemala (INE). (2013). *Proyección de población por municipio 2008-2020*. Guatemala: INE.
- Jiménez Sánchez, A. (1998). Mayan Languages and the Mayan Movement in Guatemala. En *Chicago*, IL. Disponible en: <http://tamilnation.co/selfdetermination/countrystudies/mayan.pdf>.
- Luykx, A. (2004). The Future of Quechua and the Quechua of the Future: Language Ideologies and Language Planning in Bolivia. En *International Journal of the Sociology of Language*, 167, 147-158.
- Maxwell, J. M. (2009). Bilingual Bicultural Education: Best Intentions Across a Cultural Divide. En *Mayas in Postwar Guatemala: Harvest of Violence Revisited*. Tuscaloosa, AL: University of Alabama Press.
- Ministerio de Educación. (2009). *Mineduc-Digebi*. Guatemala: Ministerio de Educación. Disponible en: <http://www.mineduc.gob.gt/DIGEBI/>.
- Patrick, D. (2013). *Language, Politics, and Social Interaction in an Inuit Community*. Berlín: Mouton de Gruyter.

- PLFM. (2013). *Fundación Proyecto Lingüístico Francisco Marroquín*. Guatemala Proyecto Lingüístico Francisco Marroquín. Disponible en: <http://www.plfm.org/#>.
- Richards, J. B. y Richards, M. (1996). «Mayan Language Literacy in Guatemala. A Socio-Historical Overview». En *Indigenous Literacies in the Americas: Language Planning from the Bottom Up*, pp. 189-212. Berlin: Walkter de Fruyter & Co.
- Romero, S. (2012). They Don't Get Speak Our Language Right': Language Standardization, Power and Migration Among the Q'eqchi' Maya. En *Journal of Linguistic Anthropology*, 22(2), E21-E41.
- Thomas, K. (2011). «An Ethnography of Brand Piracy in Guatemala». Disertación en Harvard University. Boston.
- Tummons, E; Henderson, R. y Rohloff, P. (2011). Language Revitalization and the Problem of Development in Guatemala: Case Studies from Health Care. En *STLJLLA-2011*. Universidad de Notre Dame: Kellogg Institute.
- Turner, V. (1969). *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Ithica, Nueva York: Cornell University Press.
- Warren, K. (1998). *Indigenous Movements and Their Critics: Pan-Maya Activism in Guatemala*. Princeton: Princeton University Press.



# BASES LINGÜÍSTICAS PARA UN ESTADO EQUITATIVO

## UTOPIA O DISTOPIA

IXQ'ANIL JUDITH M. MAXWELL

### INTRODUCCIÓN

Los idiomas no son utilizados solamente para la comunicación de un contenido semántico. Al ponerlos en uso, los idiomas expresan el ser, sus valores, su entorno sociocultural, su experiencia vivida, sus ideas, sus deseos, su orientación hacia otros lenguajes y sus hablantes, y el rol del hablante/escritor que se entabla en el momento. Los idiomas simbolizan a sus hablantes, representan su historia. Cuando los hablantes de diversos idiomas se encuentran en contacto, desarrollan varias estrategias de comunicación. A menudo, al interactuar, los hablantes formulan conceptos del otro grupo y por ende de su idioma. Los idiomas y sus hablantes adquieren valor en un mercado mundial lingüístico (Bourdieu, 1991). Los «precios» en este mercado no son fijos, suben y bajan con las fluctuaciones de poder. En este ensayo, trazo a grandes rasgos las relaciones de poder entre los idiomas del área maya en los últimos tres milenios, con una proyección teórica hacia el futuro. Estas relaciones se ven fosilizadas en patrones de préstamos lexicales, en fuentes iconográficas y escritos, así como, en los últimos siglos, en dominios de uso (tanto *de facto* como *de jure*). Además, estas relaciones se evidencian en la (a)simetría de trato en encuentros bi-/plurilingües. Las leyes de un Estado sustentan patrones de uso y de valoración. En los últimos años, los mayas de Guatemala han logrado una renegociación de las bases legales y educativas para el uso de sus idiomas. Aquí se explora el impacto de estos logros en la realidad vivida y la brecha que hay que atravesar para llegar a una Guatemala/Iximulew equitativa.

### RELACIÓN SOCIOLINGÜÍSTICA DE LOS IDIOMAS DE MESOAMÉRICA ANTES DE LA LLEGADA DE LOS ESPAÑOLES

Un idioma encapsula la vida de sus hablantes. A través de las metáforas centrales de un idioma se notan sus conceptos claves (Lakoff y Johnson, 2008). Las expresiones y palabras más utilizadas se erosionan en formas escuetas (Zipf, 1935). La historia de los contactos con los hablantes de otros idiomas está trazada en los patrones de préstamos y ajustes fonéticos (Sapir, 2014). Las relaciones sociales, tanto entre

personas como entre grupos, se ven, se crean y se recrean a través del lenguaje. El idioma ofrece una historia sociocultural de sus hablantes y sus interacciones con otras etnias.

Un examen de la historia de las interacciones de los idiomas mayas con otros idiomas de Mesoamérica y, después de la invasión, con idiomas europeos, permite trazar un esquema de las relaciones sociales entre las etnias y los hablantes de estos idiomas.

Una de las primeras culturas de la región en florecer fue la olmeca. Los olmecas desarrollaron una sociedad con construcciones monumentales, simbología religiosa/espiritual elaborada, organización compleja, agricultura y muchos elementos que vendrían a delinear la esfera de cultura compartida en lo que denominamos «Mesoamérica». La interacción con los olmecas se ve en las palabras claves que prestó a los idiomas mayas, por ejemplo la palabra *ixim* (Justeson y Campbell, 1984).

Los mismos idiomas mayas se desarrollaron a partir de un idioma madre, que se denomina el protomaya, idioma que se hablaba hace más de cuatro mil años. La diferenciación de estos idiomas se traza a través de cambios fonológicos. Los idiomas de la rama *Ch'olana*, por ejemplo, cambiaron la \*/ $\eta$ / del protomaya a /n/: mantuvieron lo nasal, pero cambiaron la punta de articulación de velar a alveolar. Los idiomas de la rama *K'iche'ana* transformaron la \*/ $\eta$ / en /x/ (fonema escrito j en el alfabeto unificado). El idioma *Chuj* y variantes del *Popti'* conservan la \*/ $\eta$ / original. Así que las palabras actuales en los idiomas de estas ramas muestran esta correspondencia:

ej. \*/ $\eta$ ah «casa»

<i>Ch'olana</i>	<i>K'iche'ana</i>	<i>Chuj</i>
na(h)	jay	$\eta$ ah

La historia de separación y desarrollo independiente subsecuente está preservada en estas formas lexicales y las reglas que las relacionan.

Por supuesto, los idiomas mayas no se desarrollaron aisladamente, estaban en contacto continuo con los idiomas vecinos y sus hablantes. Había estrechos enlaces políticos, comerciales y rituales. En los calendarios *Kaqchikel* y *K'iche'* del siglo XVI aparece el mes *Takaxepewal*, que corresponde al décimo mes náhuatl, *Tlacaxipehualistli*, período dedicado al *Xipe Totec*. El texto *Kinujil Xajila'* relata que los *Kaqchikel* y sus aliados pasaron por muchos pueblos en sus migraciones hacia Guatemala y fueron

bien recibidos por líderes mexicanos. Varios de los dirigentes *Kaqchikel* recibieron insignias de oficio de reyes mexicanos:

Xe'el chik ruk'in Mewak Nakxit, qitzij chi nima ajaw. Ja' qi' k'o riqa'n ri kechapb'ëx ajawa', ajpop, ajpop k'amajay.

Entonces salieron con el gran señor, Mewak Nakxit, quien en verdad poseía una gran autoridad con la cual fueron nombrados los líderes, los consejeros, los capataces. (*Kinujil Xajila'* ms. p. 86)

Chi la k'a releb'al q'ij xpuwaqix wi pe kixet.

Allí en el este, sus peinados fueron adornados con oro. (*Kinujil Xajila'* ms. p. 176)<sup>1</sup>

La comunicación y el comercio unían también a los mayas de las tierras altas con los de las tierras bajas. Andrews (1983) y varios otros arqueólogos han documentado rutas comerciales mayas tanto terrestres como marítimas. Había mucho intercambio. Los epigrafistas nos informan que el idioma *Ch'olan*, ancestro de los idiomas modernos *Ch'orti'*, *Ch'ol* y *Ch'ontal*, fue utilizado en todos los grandes centros de las tierras bajas durante el período Clásico como un idioma franco, y como un idioma para las inscripciones monumentales y rituales. A fines del período Clásico aparecen unas variantes locales en la escritura, indicaciones de que el idioma hablado de la región norteña era ancestral al maya yucateco, no al *Ch'olano*, pero estas variantes se ven en la alternación de unas cuantas sílabas: /che/ frente a /ke/, /chi/ frente a /ki/, /cha/ frente a /ka/. Esta concordancia de idioma oficial/unificado duró por lo menos quinientos años. La influencia de las culturas de las tierras bajas mayas sobre las de las tierras altas se nota en los nombres de algunos líderes *Kaqchikeles* como, por ejemplo, Q'aq'awitz. Este nombre combina el lexema *Ch'olan* //witz//, para «montaña», y //q'aq'//, palabra *Kaqchikel*/*K'iche'ana* para «fuego». En las peregrinaciones *Kaqchikel* documentadas en *Kinujil Xajila'*, se nota que los *Ch'olanos*, los de Sukitán, Tikal, hablaron un idioma difícil que ellos tenían que aprender de unos traductores animales.

Xeqaj k'a apon Ch'ol Amaq', Sukitan. Qitzij k'ayew kech'a'o. Xa chiköp etamayom kich'ab'äl.

Xa chi re' chiköp, je ri' Loxpin, Ch'upichin kib'i' xqak'üt wi. Xojcha k'a chi ke' xojapon: «Waya waya ela opa».

Llegaron a Sukitan, con los de la nación *Ch'ol*. De veras era difícil su habla. Solamente los animales sabían su idioma. Estos animales eran el *Loxpin* y el

<sup>1</sup> Sin referencia bibliográfica en el original (Consejo Editorial IIL).

*Ch'upichin*, quienes nos enseñaron. Cuando llegamos con ellos dijimos: «Waya waya ela opa». (*Kinujil Xajila* ms. p. 82)<sup>2</sup>

El intercambio político, social y económico entre los pueblos mayas y los otros pueblos mesoamericanos dio lugar a cierto nivel de bilingüismo y de respeto mutuo. Ya los grandes centros, tanto mexicanos como de Petén, impartían prestigio a los idiomas hablados por sus ciudadanos. Aunque la unificación de las tierras bajas en un alfabetismo *Ch'olano* tal vez no haya sobrevivido el Posclásico, el uso de nombres y términos *Ch'olanos* se nota tanto en las tierras bajas como en las altas. La región de las tierras altas mantenía relaciones estrechas con el imperio azteca. Así que cuando llegaron las tropas de Pedro de Alvarado con los contingentes de guerreros aztecas, estos le podían indicar los nombres de los pueblos y asentamientos. Hasta la fecha, los nombres de las grandes ciudades mayas son conocidos con sus nombres náhuatl, los cuales, en ocasiones, son traducciones de los nombres mayas.

Geónimo náhuatl	Glosa	Geónimo maya	Glosa
Chimaltenango	Ciudad (de) escudos	B'oko'	Escudo grande
Quetzaltenango	Ciudad (de) quetzal	Xe' Lajub' No'j	Debajo de diez pensamientos
Tecpán Guatemala	Palacio (del) águila amarrado	Iximche'	Palo de maíz, ramón
Comalapa	Por el río «comal»	Chi Xot	Por (el río) «comal»

## RELACIONES SOCIOLINGÜÍSTICAS CON LA LLEGADA DE LOS ESPAÑOLES

Con la llegada de los españoles se introdujeron nuevos idiomas y nuevas relaciones entre ellos, relaciones de poder, por ejemplo. Los españoles trajeron el castellano y el latín. En los primeros años se utilizaban los idiomas mayas y náhuatl para facilitar la administración de «sus» nuevas tierras y la propagación de la fe católica; los españoles vieron estos idiomas como instrumentos para alcanzar sus objetivos. La Corona

<sup>2</sup> Sin referencia bibliográfica en el original (Consejo Editorial IIL).

española aceptaba peticiones y documentos oficiales en algunos, pero no en todos, los idiomas indígenas de las Américas. En Mesoamérica, los idiomas denominados aptos para la comunicación oficial eran el náhuatl y el *K'iche'*. Dada la relación estrecha con este último, también se encuentran en el Archivo General de Las Indias en Sevilla, documentos escritos en *Kaqchikel*. Lo mismo en Guatemala. El Archivo Nacional tiene muchos títulos, actas y registros judiciales en estos idiomas y en el *Tz'utujil*. Después de las Reformas Borbónicas, la Corona dictó que todo ciudadano del imperio hispano debía hablar castellano. Se decretó que toda evangelización sería también en los idiomas español y latín, ya que los idiomas indígenas no eran «aptos» para traducir la santa Biblia.

#### CONTRASTE ENTRE LA POSICIÓN SOCIOLINGÜÍSTICA DE LOS IDIOMAS EN MESOAMÉRICA PRE Y POSINVASIÓN

Antes de la invasión española, coexistían la variedad de idiomas de Mesoamérica. Se les otorgaba más prestigio a los idiomas de los centros de poder. En el área maya, durante el período Clásico se concordó escribir en el idioma *Ch'olano*, independientemente del idioma local hablado. Con el comercio, el idioma náhuatl vino a cobrar influencia en las tierras altas y en partes de las bajas. Se prestaban palabras de los varios centros de poder: en la antigüedad, del olmeca, luego del *Ch'olan* y del náhuatl. En todo caso, no se sustituían estos códigos para un idioma imperial. Los españoles, en cambio, quisieron establecer su idioma como el idioma de uso oficial. Al principio existía una filosofía de asimilación voluntaria. Pensaron que cualquier persona, dada la oportunidad, escogería el idioma castellano para sus comunicaciones. Luego decretaron leyes para promover una transición más forzada.

#### RELACIONES SOCIOLINGÜÍSTICAS DURANTE EL PERÍODO COLONIAL

Durante el período colonial, poco a poco se iba restringiendo el uso sancionado de los idiomas mayas. En los primeros años de la Colonia hasta el comienzo de la República, los idiomas mayas fueron utilizados en las Cortes. Los testimonios orales eran traducidos y los documentos escritos en idiomas mayas (testamentos, títulos y deposiciones) fueron aceptados en los registros oficiales, aunque la transcripción oficial del proceso era rendida en el castellano. Se ve en las notas de los escribanos que a la gente indígena que hablaba español se le trataba con más respeto; era vista como más creíble, más educada y más culta. De una señorita maya que acusaba a su confesor de acoso sexual, se le decía que era una «dama» culta y sensible, ya que hablaba en castellano (Saffa, 2012).

En los primeros años de la Colonia, la élite maya era reclutada para seguir gobernando a su gente, pero poco a poco se iba transfiriendo el poder a líderes aculturados y enculturados en los valores hispanos y la religión católica. Se requería el castellano para poder ejercer una posición de liderazgo cívico y político oficial.

La educación que se prestaba en los pueblos era casi exclusivamente en castellano. Dentro de la Iglesia católica, el latín seguía en uso para la misa y en varios cantos, algunos catequismos en idiomas mayas sobrevivieron, pero la mayoría de la doctrina y endoctrinamiento católicos era en castellano.

Con el uso del castellano como idioma oficial de la Corte, del comercio y de la educación, los idiomas mayas decaían en estatus. Se veían como instrumentos de comunicación, pero solamente para los que no tenían acceso al código principal, el castellano. Sin embargo, durante esta época se caracterizaba a los idiomas indígenas con el mismo término designado para el castellano. Se escribían «artes», o sea gramáticas, de las «lenguas» indígenas; pero en España, como hasta la fecha, la Real Academia de la Lengua Española regía cuestiones de uso y estandarización del castellano.

## **RELACIONES SOCIOLINGÜÍSTICAS DESPUÉS DE LA INDEPENDENCIA DE GUATEMALA**

Cuando se fundó la República de Guatemala, los esfuerzos para asimilar a los pueblos indígenas se intensificaron. Se quería fundar una república participativa. El ideal de «una nación, un idioma» ligaba el uso del castellano al nacionalismo. Reformadores sociales buscaron incorporar a la población indígena en la nueva nación, pero como hispanohablantes portadores de la «eurocultura». Así, el uso de los idiomas mayas en las Cortes se atenúa. Se aceptaron documentos «antiguos» escritos en idiomas mayas como evidencia en las Cortes, pero la práctica de proveer traductores se extinguió. Los procesos y su adjudicación se desarrollaron en castellano. La educación era mayormente en castellano, pero se establecieron unas escuelas bilingües, incluyendo escuelas normales, con el propósito de promover un bilingüismo transicional. Sin embargo, el alfabetismo en idiomas mayas casi se extinguía. La Iglesia se volvió más y más castellanohablante, y después del Concilio Vaticano II, hasta el latín cedía lugar.

Los pueblos mayas conjuntamente con sus idiomas habían sido relegados a los márgenes de la sociedad. Las sedes del poder político, económico, educativo y religioso estaban ocupadas por hispanohablantes. Con la disminución de poder vino la erosión del estatus social. Se tildó a los hablantes de idiomas indígenas como ignorantes. Cuando se hizo la nueva constitución, el español vino a ser el idioma oficial, mientras

los idiomas mayas, el *Xinka* y el garífuna seguían como lenguas, formando parte del patrimonio cultural. El término «idioma» implicaba una gramática escrita, una forma escrita y una literatura. Las artes de las «lenguas» indígenas escritas por cleros estudiosos durante la Colonia se quedaron en el olvido. Se decía que los idiomas mayas carecían de gramática, de estructura. Los siglos de alfabetismo precolombino también se ignoraron. Se decía que los idiomas mayas carecían de escritura y de literatura. Se les llamaban «dialectos».

Llegó una nueva ola de misioneros, tanto católicos como evangélicos, entre ellos William Cameron Townsend. Townsend, viendo que sus feligreses eran en su mayoría analfabetos, tanto en sus propios idiomas como en castellano, fundó el Instituto Lingüístico de Verano. Él y sus colegas estudiaron los idiomas mayas de Guatemala y los idiomas autóctonos de naciones por todo el mundo. Desarrollaron nuevos alfabetos para estos idiomas. Mientras tanto, varias instituciones educativas, sociales y económicas también se lanzaron a los pueblos. Cada uno inventaba una ortografía. La proliferación de sistemas ortográficos llegó a tal punto que en 1984 el Gobierno convocó a un congreso sobre el alfabeto. Este congreso era revolucionario porque aunque se les otorgaba «voz» a todos los participantes, solamente la gente indígena tenía voto. Salió una propuesta de alfabeto que fue ratificado por el Congreso de la República. Este alfabeto era «unificado»: se proponía tener un solo grafema (o juego de grafemas) para cada fonema del idioma y que los mismos fonemas en los varios idiomas tendrían la misma representación. También se estableció el principio del valor lingüístico de los idiomas representados. La ley del alfabeto unificado reconoció a los lenguajes indígenas como «idiomas».

Luego, los líderes convocados para el Congreso de Alfabetos se coordinaron para buscar el establecimiento de una autoridad indígena que velara por los idiomas mayas, su estudio, desarrollo, estandarización, educación y promulgación. En 1987, el Congreso de la República, respondiendo a este activismo social, estableció la Academia de las Lenguas Mayas de Guatemala, como organismo semiautónomo del gobierno. La Academia tiene a su cargo la promoción del uso, tanto escrito como hablado, de los idiomas mayas de Guatemala. Parecería que se había nivelado el campo del juego lingüístico. Sin embargo, en los primeros años la Academia se vio aislada y aunque se había establecido un ortografía oficial, los otros organismos gubernamentales seguían con los alfabetos anteriores. Incluso el Museo de Etnología y Arqueología escribió mal los nombres de las etnias y sus idiomas por años después del establecimiento de la Academia. Poco a poco, varias instituciones, incluyendo la prensa, empezó a acudir a la Academia para la aprobación de sus traducciones y de los textos escritos en los idiomas mayas.

Con los Acuerdos de Paz vino otra apertura para ampliar el alcance de la Academia y apoyar más a los idiomas mayas. El Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas especificaba que cada etnia tenía derecho a hablar su idioma y educar a sus hijos en él. Además, se decía que, si las comunidades mayas lo deseaban, se podría declarar un idioma maya «oficial» a la par del castellano. La Academia se organizó de inmediato para estudiar la cuestión y determinar si se declaraba un idioma maya «oficial». Al mismo tiempo, el Gobierno formó su propia comisión para trabajar el problema. No se cedía este derecho a la Academia, aunque su tarea era velar por los idiomas mayas. Después de más de cinco años de deliberación, ninguna de las comisiones llegó a un acuerdo sobre «un» idioma que sería aceptable para todos como el complemento maya al castellano. En vez de seleccionar un solo idioma, se promulgó la Ley de Idiomas, en 2003. Esta ley estableció el castellano como el idioma oficial del país, pero se declaró a los idiomas mayas «oficiales» dentro de sus regiones, en sus comunidades originarias. Se dictaba que en estas comunidades todos los ciudadanos tenían y tienen derecho a recibir los servicios públicos (educación, policía, justicia y salud pública) en sus propios idiomas.

La Universidad Rafael Landívar estableció una carrera para intérpretes judiciales en su sede en *Xe' Lajub' No'j*. Pero solamente se contemplaba el entrenamiento para hablantes de los cuatro idiomas mayas mayoritarios. En los últimos años este esfuerzo ha sido secundado y ampliado por la Unidad de Asuntos Indígenas del Organismo Judicial y el Programa de Apoyo a la Seguridad y la Justicia en Guatemala. Varias promociones de estudiantes ya proveen intérpretes en unos trece idiomas nacionales. Sin embargo, no hay suficientes intérpretes para todas las cortes ni hay coordinación efectiva con muchos jueces. Muchos jueces, queriendo respetar la ley, insisten en traducciones escritas literales, las cuales imposibilitan un verdadero entendimiento del proceso por las partes. Al mismo tiempo se está trabajando la base consuetudinaria de la ley, ampliando así el ámbito del uso de los conceptos mayas de justicia al lado del vocabulario maya.

En 2010, el Ministerio de Educación promulgó una política de enseñanza de un idioma nacional (o sea maya, *Xinka* o garífuna) para todos los estudiantes en las escuelas nacionales. Antes se podría decir que la educación bilingüe en los centros urbanos quería decir aprendizaje del inglés, alemán o japonés a la par del castellano, mientras en el área rural quería decir un idioma autóctono y el español. Desde el período colonial se había insistido que el indígena fuera bilingüe en su idioma y en el del invasor, pero no se contemplaba que los hispanohablantes tuvieran la responsabilidad de aprender el idioma de la gente originaria. Esta iniciativa del Ministerio de Educación, por primera vez, insiste que es el derecho y el deber de todo guatemalteco hablar un idioma nacional. En los cinco años de vigencia de esta

política se nota un gran cambio de actitud hacia los idiomas mayas. Ahora sí se reconocen como «idiomas». Al aprenderlos, o aprender sobre ellos, es notorio que tienen gramática y una riqueza de vocabulario.

Poco a poco los idiomas mayas están reapareciendo en ámbitos que se habían cedido al castellano. Se ven rótulos con frases en idiomas mayas en las entradas a varias comunidades. Algunos periódicos sacan suplementos con secciones en idiomas mayas. Las campañas políticas explotan a los maya-hablantes para apoyar a sus candidatos. Se escuchan los idiomas mayas en la radio, o sea, en estaciones tildadas como «piratas» comunitarias o las «piratas» religiosas. La Academia ha logrado conseguir permiso para la producción televisada. Sin embargo, la mayoría de lo que se lee, se escucha y se ve en los medios de comunicación, especialmente en los centros urbanos, sigue siendo en castellano.

El Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas estableció importantes principios básicos de derechos humanos. Desafortunadamente la consulta popular para ratificar los cambios estructurales, constitucionales y legales necesarios para efectuar los cambios previstos en los Acuerdos de Paz falló. Sin embargo, Guatemala sí ha firmado varios tratados internacionales, entre ellos el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo. Basándose en estos acuerdos, el pueblo maya sigue trabajando para asegurarse de igualdad ante la ley. Sin embargo, la estructura legal, las instituciones, el Código Penal, la Constitución, los tratados mismos se fundamentan en conceptos legales europeos. Aún las concesiones cedidas a la ley consuetudinaria se dan dentro del marco de la ley «común» enfrentada a la ley canónica. Hace falta concebir una ley que nazca tanto de los principios mayas, *Xinkas* y garífunas como de normas y entendimientos europeos.

Pensemos en la educación. Se está trabajando para una educación equitativa, una educación que respete a las culturas autóctonas. Pero la última reforma curricular presentaba lo maya como folclor y artesanía. Peor todavía, los materiales de preprimaria tenían ejercicios que invitaban a los niños a ver un mundo animado, en el cual toda la creación tenía vida, y luego se les instaba a caracterizar esta visión, la cosmovisión maya, «como absurda». Hay que concebir un currículo, un pénsum que no presente todo lo indígena como reliquia del pasado; que se base en el respeto hacia la naturaleza y todos los seres. La política actual del Ministerio de Educación de educar a todo niño guatemalteco en por lo menos dos idiomas, un idioma indígena más el castellano, es un primer paso. Si se cumpliera en todas las escuelas, habría entendimiento y respeto hacia los conceptos y valores manifestados en los idiomas.

Habría que ir más allá que el simple hecho de ofrecer un idioma maya, o *Xinka* o garífuna a todo guatemalteco. Hay que pensar en un currículo integral. No basta con enseñar las materias básicas según las dos orientaciones, la mesoamericana y la europea, aunque ni esto se ha hecho sistemáticamente. Sí se puede y se debe enseñar la matemática de base vigesimal y decimal, y además la binaria que tanto funciona en la computación. Sí se debe enseñar la historia de los siglos de confrontación y negociación entre las dinastías de Tikal y el Reino Kan, además de la rivalidad entre Cartago y Atenas. Sí se deben enseñar los conceptos de cargo y *popol* al lado de presidencia y congreso. Pero hace falta integrar los sistemas, crear una base compartida que sea alimentada de las dos corrientes socioculturales.

Se puede hablar de interculturalidad, de pluriculturalismo, pero no es suficiente solamente darse cuenta de la variedad y riqueza de la sabiduría y conocimiento de los pueblos. Hay que abrir paso para que incida en el desarrollo de un futuro dinámico.

## SITUACIÓN ACTUAL SOCIOLINGÜÍSTICA

En la actualidad se maneja una retórica de multiculturalidad. Pero entre las «multiculturas», la que sigue en lugar de primacía es la hispanoeuropea. Dentro de ámbitos pluriculturales, se comienza un discurso o una presentación en un idioma maya, después de un saludo cordial, se pasa al cuerpo de la exposición en castellano. En 1988, en el Simposio de Arqueología realizado en Guatemala, Geoffrey Braswell dio su ponencia en *Kaqchikel*, solamente algunas diapositivas ofrecían traducción al castellano. Desde aquel entonces ninguna presentación en ese foro se ha dado en un idioma maya, a pesar de que se trata de arqueología netamente maya. En las conferencias sobre lingüística, antropología, historia, filosofía, los idiomas mayas o se ausentan o vienen como adornos a las exposiciones. En los bancos, los cajeros atienden al cliente en castellano; en los hospitales, aunque la ley de idiomas asegura el derecho de atención médica en los idiomas mayas, los residentes y doctores les hablan a los pacientes en castellano. En las escuelas, si logran cumplir con la ley de ofrecer un curso en un idioma nacional, el idioma se queda en esa clase. La matemática y las ciencias sociales y naturales se imparten en castellano; el contenido de estas materias contempla lo europeo como la base adecuada para el desarrollo socioeconómico del país. La materia denominada «lenguaje» se trata de la gramática y literatura del idioma castellano.

En los grupos multiétnicos es de esperar que el idioma que se va a utilizar para la intercomunicación sea el español. A un desconocido en el mercado, el idioma que se le ofrece es el castellano, no importa la ropa que use. Los municipios cuyos

nombres les fueron asignados por los guerreros aztecas que acompañaban a Pedro de Alvarado siguen con estas denominaciones, pero sus nombres autóctonos son recordados aún por unos cuantos ancianos y estudiosos. Para 2012, se logró retomar el nombre original de Mixco Viejo, que ya se está re-conociendo como «Chwi Ab'äj»), pero los mapas de Guatemala siguen repletos de nombres no mayas para las ciudades originarias.

La Ley de Idiomas ya tiene doce años de vigencia. Se ha empezado a entrenar traductores para las cortes para cumplir con la ley; en algunos centros de salud en las áreas rurales hay ayudantes que hablan el idioma local; en algunos pueblos algunos habitantes han sacado su título de médico y están practicando su profesión en su comunidad natal. En los primeros años después de la Ley de Idiomas, algunos policías utilizaban gafetes con sus nombres y una frase como «Yo hablo *Kaqchikel*», «Yo hablo *Mam*»; pero estos gafetes han sido reemplazados por insignias con el apellido solamente. En los primeros años del decreto del Ministerio de Educación sobre la educación universal en idiomas nacionales, las escuelas buscaban maestros que hablaran los idiomas locales, con o sin título de maestro bilingüe. Las clases se impartían, muchas veces sin materiales preparados por el ministerio, pero se impartían. Ya muchas escuelas dan clases en idiomas mayas solamente una vez a la semana, o una hora de vez en cuando; llegan maestros bilingües a capacitar, pero dejan trabajitos y se van sin crear con los maestros locales una base de competencia. Algunas escuelas ya dejaron de impartir clases de idioma y se contentan con uno o dos seminarios al semestre que traten temas de cultura maya. Bases legales y políticas hay para exigir trato equitativo, pero trato equitativo ante la ley, la ley *kaxlan*. Y los procesos legales cuando se logra llevar una demanda por discriminación o violación de los derechos humanos básicos son prolongados y costosos. Se agotan las energías ante la gran inercia de un sistema creado sobre bases estructurales inequitativas. Estructuras importadas que restan importancia a los mecanismos hereditarios de los pueblos autóctonos; estructuras creadas para fomentar un desarrollo no humano sino económico; con fines determinados por intereses privados, no comunitarios; valores que ensalzan de forma individual y no colectiva.

## CONCLUSIONES

Se ha buscado continuamente dividir al pueblo, ensilar a los grupos étnicos como eco de la política colonial de restringir a los indígenas a sus comunidades, limitando el acceso a ellas, y, a la vez, cortando el libre flujo de las ideas y el comercio. No se ha planteado una interculturalidad nacional para todos, sino una culturalidad local

mezclada con una metacultura dominante hispana/europea. No se ha imaginado una comunidad nacional compartida. El bilingüismo es un primer paso hacia un entendimiento mutuo. Sin tener acceso a los valores básicos, la cosmovisión, la práctica cultural y los conceptos arraigados en el idioma, no se puede crear una base común compartida. Pero hay que tener en cuenta que hay veintidós idiomas mayas en el país, más el *Xinka* y el garífuna, y varios idiomas más recién llegados. ¿Cuándo se podrá dar un discurso en el Congreso de la República en *Mopan* con la seguridad de que todos entenderán? ¿Cuándo se podrá asistir a una escuela de primaria y aprender los nombres de los últimos diez reyes *K'iche'* y *Kaqchikel* además de los presidentes de la república? ¿Cuándo habrá un plan de desarrollo económico que no aumente las cuentas bancarias del 5 % mientras destierre a los del 95 %?

No basta un bilingüismo local, una visión aislante. Hay que hablar y entender varios idiomas nacionales para crear una nación. Se ha intentado durante más de quinientos años reemplazar a las culturas indígenas con una cultural «occidental», eurocéntrica. En las últimas décadas se ha hablado de multiculturalidad, de valorar la variedad y la riqueza cultural. Pero se ha creado un archipiélago cultural y no un continente compartido. El idioma es un puente para empezar a ligar las islas; se requerirá trabajo a fondo para unirlos.

*Matyox. K'amo chive.*

## REFERENCIAS

- Andrews, A. P. (1983). *Maya salt production and trade*. University of Arizona Press.
- Bourdieu, P. (1991). *Language and symbolic power*. Polity Press.
- Justeson, J. S. y Campbell, L. (1984). *Phoneticism in Mayan hieroglyphic writing, 9*. MBI Publishing Company.
- Lakoff, G. y Johnson, M. (2008). *Metaphors We Live By*. EE. UU.: University of Chicago Press.
- Sapir, E. (2014). *Language*. EE. UU.: Cambridge University Press.
- Saffa, S. (2012). *Don Juan and the Virgen*. Unpublished Written for Language and Gender Seminar.
- Zipf, G. K. (1935). *The psycho-biology of language*.

## ORGANIZACIÓN SOCIOPOLÍTICA DEL PRECLÁSICO Y EL CLÁSICO

HISTORIA DE MODELOS Y UN ACERCAMIENTO DESDE LA ARQUITECTURA DE LAS TIERRAS BAJAS MAYAS

ERNESTO ARREDONDO LEIVA

### RESUMEN

El presente escrito pretende exponer los intentos previos por parte de la arqueología, de aproximarse a una definición de la política de los pueblos cholano y yucateco hablantes, de la región conocida como tierras bajas mayas, especialmente durante el período Clásico (250-800 d. C.). Estas propuestas de explicación van desde la idea de «imperios» introducida en los primeros años del siglo XX por Silvanus G. Morley, hasta los modelos de «Estados pequeños y débiles», más favorecidos por varios autores desde los años noventa a la fecha. Finalmente, y de forma breve, se revisarán las formas arquitectónicas asociadas al poder y se hará un acercamiento a la situación del período Preclásico, partiendo de aquellas.

### INTRODUCCIÓN

El objetivo de este artículo es realizar un repaso breve por los intentos de descripción de la organización sociopolítica maya prehispánica a través de modelos antropológicos, con la intención de mostrar la amplia gama de aportes académicos y no académicos, subrayando en todo caso las distancias culturales y temporales de quienes los proponen. Utilizaremos a su vez, varios elementos arquitectónicos para intentar proponer una lectura de la organización sociopolítica desde el período Preclásico Medio (1000-400 a. C.) hasta el Clásico Tardío (550-800 d. C.). La arquitectura, como producto directo de quienes la construyen, y por lo tanto, de su ideología, es un buen elemento para notar algunos de los campos sociopolíticos estudiados. En ese sentido tomaremos a los *complejos tipo E*, las *acrópolis triádicas* y, en menor grado, a las *canchas del juego de pelota* como referentes en nuestra exposición. El área de estudio es conocida como las tierras bajas mayas, una extensa región que cubre la totalidad de la península de Yucatán, alcanzando los bordes norte de la región de las Verapaces en Guatemala, zona en la que habitaron dos grupos lingüísticos distinguibles: el yucateco, al norte, y el cholano, al sur.

## PRIMEROS ACERCAMIENTOS: CRONISTAS, RELIGIOSOS Y CONQUISTADORES

Las primeras descripciones de la vida cotidiana y de su organización sociopolítica en el área maya y en la región hoy conocida como Mesoamérica dan inicio con los relatos, cartas y crónicas de los primeros europeos que arribaron al Nuevo Continente. Iniciando con las *Cartas de relación* (2004), de Hernán Cortés (1485-1527), tenemos en ellas menciones breves y descriptivas de las casas y los pueblos. A Cortés le seguiría el cronista español Bernal Díaz del Castillo (1496-1584), quien hace trascender la información por medio de su obra *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* (2002). Esta es un relato principalmente del proceso de conquista, aunque también nos provee de descripciones de los habitantes y sus asentamientos, y una breve mención de la capital de los *Itza'*, Noj Peten (la actual isla de Flores), hacia inicios del siglo XVI.

Les seguiría unos años más tarde, fray Diego de Landa (1524-1579), quien luego de destruir códices e imágenes de deidades durante el «Auto de Fe de Maní», de 1562, llevó a cabo una de las mejores obras sobre geografía, costumbres, religión, calendario y escritura de los habitantes de la península. Escrita entre 1566 y 1568, *La relación de las cosas del Yucatán* (1973) constituye una de las fuentes más importantes de consulta y que incluiría desde ya la distinción de tres elementos importantes dentro de la arquitectura prehispánica: el templo, el santuario y la casa; y nos dejaría los primeros planos de edificios de la región. Lamentablemente su obra permanecería fuera de la vista del público y sería publicada hasta 1864 por el abate Brasseur de Bourbourg.

A casi dos siglos del arribo de los españoles, y a más de un siglo de la obra de Landa, Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán, concluye su obra *La recordación florida* (2007), en 1690. Este es un intento patriótico criollo de describir y resaltar las bondades del país –en aquel entonces aún Capitanía General–, y en el cual incluiría el primer mapa de Iximché, la antigua capital *Kaqchikel*. Fuentes y Guzmán logra captar algunos aspectos del orden y de la disposición de los edificios; sin embargo, pasa por alto la presencia de los amplios espacios de plaza y, sobretudo, la semejanza de al menos dos de ellos. Una disposición que justamente revela en buena medida el ordenamiento sociopolítico de sus habitantes. Hay que resaltar, a su vez, que el autor no menciona la existencia de grupos aborígenes en Petén, pues solo siete años después, fray Diego de Rivas, fray Bartolomé de Fuensalida y fray Andrés de Avendaño serían testigos de la caída del último gobierno maya de las tierras bajas en 1697. En sus escritos, ellos describirían nuevamente a la isla de Noj Peten y compararían su arquitectura con la encontrada en el norte de Yucatán.

## OCCIDENTE «REDESCUBRE» EL MUNDO MAYA: EXPLORADORES Y VIAJEROS

Volvería a transcurrir casi un siglo para que existiera un nuevo acercamiento entre el mundo occidental y los sitios de las tierras bajas mayas. Esta vez sería en Chiapas, donde en 1773, el cura Ramón Ordóñez envía la primera expedición a Palenque, la cual sería seguida por la de Juan Antonio de Calderón en 1784, la de Antonio de Bernasconi en 1785, y la de Antonio del Río en 1787, las tres bajo encargo de Josef de Estachería. Iniciaría así un ciclo de especulaciones en donde una de las preguntas principales sería la relación de aquellas ruinas y los habitantes indígenas de la región. Las respuestas irían desde un origen local, marcado por un fuerte nacionalismo como el de Juan Galindo (por cierto de origen irlandés) hasta un origen transatlántico, es decir, un origen en diferentes lugares del mundo, que incluye Asia, Tahití y la misma Atlántida (Brunhouse, 2000).

Sin embargo, los reportes fueron rápidamente olvidados o «engavetados» y no sería hasta las publicaciones de John Lloyd Stephens y Frederick Catherwood, en 1839, que el mundo occidental vería por primera vez los vestigios de más de cuarenta ciudades que yacían olvidadas en la selva. Es importante resaltar que Stephens otorgó un origen local a aquella civilización y reconoció a los grupos mayas de la época con una conexión directa con aquella (Stephens, 2003). Sus escritos se convirtieron en un éxito de inmediato en Europa y Norteamérica, y con seguridad tuvieron algún alcance en la élite criolla de una Guatemala ya independizada.

Pocos años después, Edward H. Thompson (1892) sería el primero en resaltar la importancia del estudio del patrón de asentamiento de aquellos sitios, en función de comprender a la sociedad que los había creado. En su intento, no vio mayores diferencias con los grupos yucatecos con los que convivía y de los cuales fue considerado parte al ser aceptado como integrante de una de sus fraternidades, el grupo *Sb'ol*,<sup>1</sup> y sería el primer investigador en notar la presencia del *koben*, la disposición triádica de tres piedras que contiene el fuego de cada hogar y que veremos reflejado más adelante en la arquitectura. Le seguiría una serie de exploradores como Teoberto Maler, Alfred Maudslay, Eduard Sapper y Karl Sapper, quienes, bajo la sombra de una nascente ciencia antropológica, iniciarían registros y observaciones, incrementando así el interés de los futuros primeros antropólogos y arqueólogos mayistas por conocer más profundamente la organización sociopolítica de aquellos grupos tan distantes en tiempo y espacio.

<sup>1</sup> Escrito según las fuentes, seguramente hoy se escribe *X'ol*.

## EL NACIMIENTO DE LA CIENCIA ARQUEOLÓGICA: INTENTOS DE COMPARACIÓN Y PRIMEROS ACERCAMIENTOS

Con la formalización de la ciencia antropológica hacia finales del siglo XIX se daba paso a las investigaciones arqueológicas respaldadas por instituciones académicas y universidades. De esa forma, y en la segunda década del siglo XX, Silvanus G. Morley iniciaba los primeros grandes proyectos en la región bajo los auspicios de la Carnegie Institution of Washington. Una vez establecido en Yucatán, Morley investigó el sitio de Chichen Itzá para luego extenderse al sur de la península, alcanzando el sitio de Uaxactun en 1916. Los primeros estudios incluyeron la realización de excavaciones extensivas, transectos, estudios de población y patrón de asentamiento, costumbres funerarias y estudios cerámicos profundos (Smith y Smith, 1932; Ricketson y Ricketson, 1937; Smith, 1950; Smith, 1955). Investigadores como Robert Wauchope (1934) utilizarían analogías contemporáneas en relación a lo observado en las excavaciones, y sus trabajos tendrían una carga etnográfica y etnológica relevante, con una tendencia a la utilización del «acercamiento histórico directo».

Por su parte, e influenciado por su interés en los registros calendáricos, Morley dividió la historia maya en *Viejo y Nuevo Imperio* (1946). El primero, localizado en las tierras bajas del sur, tendría una temporalidad más temprana enmarcada por el apareamiento de monumentos fechados y luego derivaría en lo que conocemos actualmente como período Clásico (250 d. C.-900 d. C.). El segundo haría referencia a los asentamientos del norte de la península y serían más tardíos, cayendo dentro de lo que hoy conocemos como período Posclásico (900-1524 d. C./1697 d. C.). Morley abordó los asentamientos mayas desde una perspectiva urbanística occidental, y propondría la existencia de cuatro «clases» de las mismas, basándose en la presencia de arquitectura monumental, cantidad de monumentos y en consideraciones de valor estético. Con esto propondría que el mundo maya estaría a su vez dividido en cuatro grandes subprovincias lideradas por los centros mayores. En vista de la abundancia de imaginaria que centraliza la presencia de un actor principal, Morley vio en ella la evidencia de un gobierno teocrático y nacería el concepto de «ciudades vacantes», ciudades ocupadas por un grupo de gobernantes-sacerdotes y visitadas de forma regular por el común del pueblo, residente fuera de ellas (ver Tax, 1937, y sus «pueblos vacantes»). El carácter imperialista asignado a la sociedad maya encontró en la aparente ausencia de íconos militares un problema por resolver, bajo la lupa de un gobierno centralizado propuesto por Morley (Rice, 2004).

## LA ARQUEOLOGÍA DE LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XX A NUESTROS DÍAS

Esta visión pacifista de los mayas fue apoyada por Erick Thompson, quien contrario a Morley, vio un panorama más descentralizado. Thompson planteó la existencia de «ciudades-Estado», similares a las polis griegas y a los estados de la Italia renacentista (Thompson, 1954; Rice, 2004). Pero estas visiones y propuestas habrían de ser retadas durante la década de 1960. Al concluir la Segunda Guerra Mundial y durante los años cincuenta a sesenta, una crítica severa replantearía la forma de hacer arqueología y de cómo interpretar la información obtenida. Se dio un salto a los procesos culturales, dejando a un lado el Modelo Histórico Cultural dominante en la primera parte del siglo XX, basado en el qué, el cuándo y el dónde, para pasar al Modelo del Proceso Cultural basado en el cómo y el por qué (Renfrew y Bahn, 1996; Sharer y Ashmore, 1993).

Con el descubrimiento de los «glifos emblema» por parte de Heinrich Berlin, en 1958, la imagen de la geopolítica daba un giro hacia la presencia de dinastías, grupos de poder y relaciones intersitio. Esto les permitió a Thomas Barthel (1968) y a Joyce Marcus (1973) proponer un orden cuatripartito en el universo geográfico maya, asociando las cardinalidades a colores y a sitios específicos pertenecientes al Clásico Tardío (550-900 d. C.), los cuales supondrían cuatro capitales regionales.

El primer mapeo sistemático de Tikal, realizado en 1960, mostraría una realidad de asentamientos dispersos y traería consigo la desaprobación del concepto de «centro ceremonial vacante». Además daría inicio a una etapa en la cual la utilización de mapas mejorados y de modelos matemáticos adaptados, proporcionaría nuevas herramientas de análisis. Kent Flannery (1972) utilizaría la «teoría del lugar central» que apoyaría la existencia de una distribución de los centros secundarios alrededor de centros mayores teniendo como un factor de primer orden, la logística en cuanto al transporte y la comunicación. Mientras Norman Hammond (1974) aplicaría los «polígonos de Thiessen» en Lubaantun, Belice, y luego extendería su uso a otros sitios del área maya; otros, como Peter Harrison, propondrían la existencia de espacios equidistantes entre sitios, por medio del uso de radios de distancia entre centros mayores y menores (Harrison, 1981). Mientras, algunos más intentarían crear rangos entre sitios con base en datos volumétricos (Turner et al., 1981) o tomando en cuenta las cantidades de patios presentes en los sitios (Adams y Jones, 1981) con la finalidad de encontrar jerarquías.

Entonces, daría inicio una etapa dominada por la perspectiva de «estados regionales». Joyce Marcus (1973, 1976) utilizaría la presencia de glifos emblema para proponer una jerarquía de la administración del Clásico Tardío como prueba a las propuestas anteriores de Morley. Por su parte, Richard Adams (1981) utilizaría el método volumétrico para definir no solo los «estados regionales», sino también sus «regiones tributarias». En cierta forma, la idea de estados poderosos y con un control más centralizado, sería apoyada más tarde por Arlen y Diane Chase (1996), quienes además propondrían la existencia de una clase media amplia y una producción agrícola intensa.

Sin embargo, un enfoque contrario respecto de los estados mayas comenzó a surgir gracias al aporte del entendimiento del registro epigráfico y a través de la revisión de modelos utilizados con anterioridad. Peter Mathews (1985; 1991), utilizando nuevamente los «polígonos de Thiessen» ofrecería un panorama en el cual los territorios dominados eran pequeños y sugerirían la presencia de subordinaciones entre grupos de carácter autónomo (Houston y Mathews, 1985). Algunos modelos antropológicos serían revisados y aplicados en la zona maya. Así se introducirían la teoría de los «estados segmentarios» propuesta por Aidan Southall (1956 y 1988) y Richard Fox (1977), las «políticas galácticas» de Stanley Tambiah (1977) y los «estados teatrales» por Clifford Geertz (1980). A su vez, Colin Renfrew (1986) propondría la existencia de «políticas o estados-pares», mientras William Sanders (1981) agregaría las relaciones «patrón-cliente». Los estados serán entonces vistos –en términos generales– como frágiles, con poca centralización y basados en el poder de líderes carismáticos que fijaban su éxito en la realización oportuna de rituales teatralizados, victorias en guerras y en alianzas matrimoniales. Entre los mayistas que utilizarían estas propuestas están Arthur Demarest (1992), David Freidel (1986), Jeremy Sabloff (1986), Steve Houston (1993); y Ball y Tascheck (1991) con el modelo de «centros reales-rituales», a su vez basados en los modelos propuestos antes por Fox en la década de 1970.

Ya en el siglo XXI, la propuesta de ciudades-estado de Nikolai Grube (2000) dominaría en buena manera nuestra forma de ver la organización sociopolítica de las tierras bajas del Clásico. Basado en datos epigráficos, su modelo toma las referencias de subordinación intersitios registradas en las inscripciones jeroglíficas. A esto se suma, recientemente, una revisión de la propuesta de Munro Edmonson (1979) sobre la influencia del calendario y la cosmología sobre la geopolítica maya clásica, realizada por Prudence Rice (2004). En ella Rice argumenta que el control de los gobernantes mayas se basaba en el control mismo del tiempo, con una rotación del poder de ciudad en ciudad de acuerdo al uso de un período de tiempo de 256 años,

conocido como *May*, aparentemente en uso en el Yucatán posclásico. Esta postura ha sido y sigue siendo tema de debate y encuentra actualmente más detractores que seguidores.

Finalmente, Antonia Foias, en una reciente revisión de los modelos, hace énfasis en la dicotomía entre los modelos centralizados y descentralizados mencionados antes. Subraya la crítica por Elizabeth Graham (2012) sobre la falsa apariencia de centralización de los estados modernos, y suma a esto las observaciones posmodernistas y posprocesuales que apuntan a la inutilidad del uso de modelos estáticos frente a una realidad no estática de las sociedades y el poder (Foias, 2014).

## ARQUITECTURA DEL PODER DURANTE EL PERÍODO PRECLÁSICO MEDIO (CIRCA 1000-400 A. C.) Y TARDÍO (400-250 D. C.)

Las primeras muestras de arquitectura monumental de las tierras bajas mayas tienen sus inicios durante el período Preclásico Medio. En este momento aparecen por primera vez los llamados «complejos tipo E», consistentes en una pirámide radial al oeste, acompañada de una plataforma larga al este, unidas ambas por un espacio de plaza abierto. Estas construcciones encuentran una distribución amplia, que incluye no solo el Petén central, sino más allá, en la zona del río Grijalva y la distante Chiapa de Corzo, entre otros. Asociados inicialmente con funciones astronómicas (Blom, 1924; Ricketson, 1928), estos complejos han sido descritos como lugares de rituales públicos (Laporte y Fialko, 1993; 1995; Laporte, 2003), en los cuales los «primeros cánones ideológicos fueron establecidos» (Hansen, 1992, p. 117) e incluso han sido considerados como posibles candidatos a ser el *wak chan* o lugar Seis Cielo, espacio mítico del Primer Padre, o el *Yax Ox Tun Nal*, lugar de las Tres Piedras (Schele y Freidel, 1990). Algunos ejemplos como la estructura E-VII-Sub de Uaxactún incluyen iconografía que identifica a la pirámide radial como la Montaña Serpiente o *Kan Witz*, asociada a los mitos de fundación en Mesoamérica (Schele y Mathews, 1999).

A pesar de su temprana datación, es durante el Preclásico Tardío en que estos conjuntos surgen con mayor frecuencia, momento en el cual, aparecen por primera vez las acrópolis triádicas (Valdés, 1989; Hansen, 1992; Clark y Hansen, 2001). Estas son un conjunto de tres estructuras que se confrontan a sí mismas dejando un espacio de patio frente a ellas (Laporte, 2001), y fueron construidas sobre plataformas que pueden ser en algunos casos piramidales. Se han asociado generalmente al «asiento político» de las comunidades (Valdés, 1989, p. 603) y pueden ser una evolución de las

plataformas este de los complejos tipo E, que algunas veces presentan tres templetes alineados sobre ellas. Hay que resaltar que la adquisición de los tres templetes parece ser una variación de forma más tardía, siendo la plataforma llana la forma más temprana y aparentemente original de estos conjuntos. Es interesante notar que en muchos casos las construcciones triádicas encuentran, en sus cercanías inmediatas, grandes plataformas residenciales por lo que se ha sugerido una asociación a familias o grupos de poder locales (Proskouriakoff, 1993 [1946]; Hammond, 1991). Su aparición en el Preclásico Tardío puede a su vez estar ligada al apareamiento de la institución o cargo del *Ajw*, el líder máximo de las comunidades, que en la evidencia aparece cerca del año 300 al 100 a. C. (Freidel y Schele, 1988; Fahsen, 2005; Houston, 2006).

## FORMAS ARQUITECTÓNICAS DURANTE EL PERÍODO CLÁSICO (250-900 D. C.)

El final del período Preclásico (100-200 d. C.) está marcado por un aparente colapso de los asentamientos de la zona central de las tierras bajas, más específicamente, en la región de El Mirador. Este evento traería consigo el abandono de grandes sitios y el surgimiento de otros, como es el caso de Naachtun (Arredondo, 2010). Las migraciones poblacionales, resultado de dicho despoamiento, traerían con seguridad el fortalecimiento de otras comunidades. Es durante estos tiempos que aparece la primera dinastía conocida en Tikal, cerca del año 100 d. C. (Martin, 2003). Otro dato relevante y que se correlaciona bien con el colapso de El Mirador es el conocido como Chi-Witz o Pulque-Montaña (Grube, 2004; Stuart, comunicación personal, 2014)<sup>2</sup>. Si bien aún no se ha entendido a cabalidad, este parece apuntar a un momento fundacional de las dinastías. Coincidentemente, luego de estas fechas, los complejos tipo E y las acrópolis triádicas tendrán variaciones en forma y en uso. Los primeros cederán su rol central a las segundas, y estas mostrarán, al menos en el área de Petén central, una tendencia a la simetría de sus edificios, los cuales fueron antes dominados en tamaño por el edificio central, y muchas serán de un volumen más reducido que anteriores versiones.

Cerca del año 300 d. C., Tikal comienza a mostrar indicios de eventos bélicos y sus conexiones políticas con otros sitios comienzan a extenderse en la región cercana. Pero sería el año 378 d. C. el que marcaría un giro en la política de esta creciente ciudad. En ese año, un grupo de guerreros con fuertes asociaciones teotihuacanas, pero liderados por un personaje de aparente origen maya: Siyaj K'ak', establecen a su paso conexiones con sitios dentro de la esfera de influencia tikaleña. Así, y llegando

<sup>2</sup> Sin referencia en el original (Consejo Editorial IIL).

desde el oeste, entran en aparente alianza con la élite del Perú-Waka', para luego moverse rumbo al norte, hacia Naachtun, cuyo gobernante conmemoraría aquella visita en uno de sus monumentos (Nondédéo et al., 2015), de donde salen rumbo al sur hacia Tikal. Es probable que en su camino hayan establecido otra alianza con el gobierno de Uaxactún, ciudad que a su vez dejaría registro de aquella visita. Una vez en Tikal, el gobernante en turno Chak Tok Ich'aak «muere» justamente el día del arribo de Siyaj K'ak', quien posteriormente instalaría a un nuevo *Ajau*, Yax Nuun Ayiiin I. Este es hijo de Búho Lanzador de Dardos, el gobernante de Teotihuacán, quien aparentemente desposó a una mujer maya y quien se presume formaba parte de la línea fundadora de la dinastía de Tikal (Gunter, 2002), rota con anterioridad por la facción que habría llevado al poder a Chak Tok Ich'aak. A partir de este momento (circa 400 d. C.) daría inicio un proceso expansivo de la región de dominio de Tikal, que se encaminaría a convertirse en un Estado hegemónico en la región. Nuevas dinastías serían fundadas y estos nuevos y pequeños asentamientos darían paso a nuevas expresiones arquitectónicas o a variantes de las anteriores.

Durante el Clásico Tardío, las acrópolis triádicas pierden su anterior simetría en el plano y pueden estar compuestas por tres edificios asimétricos que no necesariamente se localizan sobre una plataforma. Otras se convertirían en necrópolis o en recintos residenciales complejos que incluirían en su diseño tronos propiamente dichos, un elemento poco frecuente durante el Clásico Temprano. Las acrópolis residenciales agregarían funciones administrativas, aparecerían edificios tipo audiencia, estructuras tipo trono, y los palacios administrativos mostrarían un manejo de la restricción del libre acceso, que apunta a una complejidad mayor dentro de la estructura político-administrativa del momento. Por su parte, el registro epigráfico daría cabida a nuevos títulos cortesanos y nacería el *K'ujul Ajau*, un título que elevaría de nivel al anterior cargo de *Ajau*, y que por cierto, no sería utilizado tan frecuentemente en las tierras bajas del norte. Una diferencia más, mientras en las tierras bajas del sur los títulos de nobleza en las inscripciones siguen al nombre de quien los porta, en el norte, estos lo anteceden, apuntando desde ya una diferencia lingüística entre las regiones. Por otro lado, una antigua dinastía que reclamaría vínculos con la región de El Mirador daría inicio a un nuevo eje de poder en la región: la dinastía Kan. Establecida por un tiempo en el sitio de Dzibanché, Kan movería su sede hacia el año 622 d. C. a la floreciente Calakmul en el sur de Campeche. Su arribo traería consigo una serie de alianzas y victorias en guerras celebradas a través de la construcción de canchas de juego de pelota, y conformaría un polo opuesto a la dominancia previa de Tikal. Las historias de exilios, rupturas en las líneas dinásticas, imposición de tributo, registros de subordinación y de despliegue de tropas a larga distancia, marcarían la época.

Alrededor del año 750 d. C., el sistema político del *K'ujul Ajaw* inicia un proceso de fragmentación que finalizaría con su abandono y, a su vez, la arquitectura daría muestras de cambio. En el suroeste de Petén, los complejos tipo E volverían a ser centrales en el patrón de asentamiento de los sitios, pero esta vez su orientación espacial y dimensiones serían tan diversas como la cantidad de los sitios que los construyen (Laporte, 2001). Por otro lado, las pirámides radiales aparecen en solitario con una tendencia a indicar fundaciones o refundaciones. Y mientras los sitios de Petén inician un largo proceso de abandono, los sitios de Yucatán dan paso a un florecimiento que se extendería hasta alrededor del 1100 d. C. con la caída de Chichen Itzá (Cobos, 2005). En la región del río Bec, los complejos tipo E no serían edificados, mientras que las acrópolis triádicas tendrían características residenciales y administrativas en donde el patrón triangular sería recordado por medio de falsas pirámides. Al norte, en la región Puuc (noroeste de la península), la arquitectura muestra rasgos de la costa del golfo y Oaxaca, y aparece una nueva forma de gobierno, el de cabezas de linajes o multepal (Demarest et al., 2005). La dinámica de la guerra daría un cambio hacia su intensificación y los sitios erigirían murallas y barricadas (Arredondo, 2010). Así, hacia el final del Clásico Terminal, tendríamos un patrón de asentamiento en cuyo plano resalta la importancia de las canchas de juego de pelota, la pirámide radial en solitario, pero siempre con una ubicación central relevante y la presencia de edificios con espacios amplios y el uso de columnatas.

## CONCLUSIONES

La revisión histórica de los grupos de las tierras bajas mayas es cambiante y dinámica, y su arquitectura, como expresión de la ideología de quien la construye, resalta este hecho. Si bien en sus inicios, durante el Preclásico Medio, las construcciones monumentales son escasas, vemos la presencia desde ya de la pirámide radial como parte de un plan fundacional atado a las cardinalidades del cosmos mitológico maya. A partir del Preclásico Tardío, con el apareamiento del cargo del *Ajaw*, surgirían con él las acrópolis triádicas, y el fraccionalismo interno de los asentamientos bien puede estar reflejado en el número de estos complejos por sitio y temporalidad. El siguiente momento de relevancia es el evento fundacional, hacia el año 150 d. C., que conlleva una estandarización de estos complejos en la zona central de Petén y el surgimiento de las primeras dinastías. A partir de La Entrada, estas serían replicadas en la región y surgiría un Estado con claras muestras expansionistas asentado en Tikal. Durante el Clásico Tardío surge otra gran dinastía que implicaría un panorama bipolar y marcaría un panorama de variadas alianzas y subordinaciones, reflejadas en la misma variabilidad de la arquitectura, junto a la aparición de nuevas formas y usos. Finalmente, nuevos Estados mostrarían la inclusión de nuevas ideas, en algunos casos claramente foráneos, con el consiguiente cambio del modelo político

en algunas regiones. De esta forma, es clara la dificultad de aplicar un solo modelo a todo este grupo social, y como lo han advertido antes autores como Demarest (1996), debiéramos quizás focalizarnos en el tiempo y espacios particulares de las historias propias de cada comunidad.

De esta cuenta, la arquitectura debe ser entendida como el receptáculo ideológico de quienes la construyen, la utilizan, la modifican y la destruyen. Sin embargo, la presencia constante de ciertos edificios, en contextos similares, nos hacen apuntar a una posible permanencia de básicos fundamentales. Los complejos triádicos, aunque de formas variables, muestran una larga permanencia siempre asociada a los grupos de poder, desde el origen del cargo del *Ajaw* hasta el declive de su evolución asentada en el sistema de los Señores Sagrados o *K'ujul Ajaw* y su sustitución por el consejo de linajes o multepal. Por su lado, las canchas de juego de pelota ven su rol guerrero aumentando conforme el ambiente bélico se incrementa, mostrando a su vez el intrincado sistema de alianzas y subordinaciones presentes. Y finalmente, la relevancia de la pirámide radial a través de los tiempos es ciertamente notable. Su carácter cuatripartito que enmarca el universo la ha llevado a permanecer como un elemento importantísimo dentro del espacio construido. Ya sea este la pirámide aislada o con el componente que la convierte en parte de un todo mayor, el complejo tipo E, es quizás el elemento de más larga presencia en la historia, desde sus orígenes en el Preclásico Medio hasta tiempos bastante recientes, hablándonos así de una historia de cambios, remodelaciones, pero también de continuidades.

## REFERENCIAS

- Adams, R. E. W. (1981). Settlement Patterns of the Central Yucatan and Southern Campeche Regions. En W. Ashmore (Ed.). *Lowland Maya Settlement Patterns*, pp. 211-257. University of New Mexico Press: Albuquerque.
- Adams, R. E. W. y Jones, R. C. (1981). Spatial Patterns and Regional Growth Among the Classic Maya Cities. En *American Antiquity* 46(2), 301-323.
- Arredondo Leiva, E. (2010). *Archaeological Investigations of a Walled Compound at Naachtun, Peten, Guatemala: Architecture, Politics and Warfare*. (Tesis de doctorado). Programa de Arqueología, Escuela de Estudios Históricos y Europeos, Universidad La Trobe, Australia.
- Ball, J. W. y Tascheck, J. T. (1991). Late Classic Lowland Maya Political Organization and Central-Place Analysis: New Insights from the Upper Belize Valley. En *Ancient Mesoamerica*, 2(2), 149-165.

- Barthel, T. (1968). El complejo «emblema». En *Estudios de Cultura Maya*, 7, 159-193.
- Berlin, H. (1958). El glifo «emblema» en las inscripciones mayas. En *Journal de la Société des Américanistes*, 47, 111-119.
- Blom, F. (1924). Report in the Preliminary Work at Uaxactun, Guatemala. En *Carnegie Institution of Washington Yearbook*, 23, 217-18.
- Brunhousee, R. L. (2000). *En busca de los mayas. Los primeros arqueólogos*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Chase, A. F. y Chase, D. Z. (1996). More than Kin and King: Centralized Political Organization among the Late Classic Maya. En *Current Anthropology*, 35(5), 803-830.
- Clark, J. E. y Hansen, R. (2001). The Architecture of Early Kingship: Comparative Perspectives on the Origins of the Maya Royal Court. En T. Inomata y S. Houston (Eds.). *Royal Courts of the Ancient Maya. Volume One: Theory, Comparison, and Synthesis*, pp. 1-45. Colorado: Westview Press.
- Cobos, R. (2005). Chichen Itzá: Settlement and hegemony During the Terminal Classic Period. En A. Demarest; P. Rice y D. Rice (Eds.). *The Terminal Classic in the Maya Lowlands*, pp. 517-544. Colorado: University Press of Colorado.
- Cortés, H. (2004). *Cartas de relación*. México: Editorial Porrúa.
- Demarest, A. (1992). Ideology in Ancient Maya Cultural Evolution: The Dynamics of Galactic Polities. En A. Demarest y G. Conrad (Eds.). *Ideology and Precolumbian Civilizations*, pp. 135-157. Santa Fe, NM: School of American Research Press.
- \_\_\_\_\_. (1996). Concluding Comment on the Maya State: Centralized or Segmentary? En *Current Anthropology*, 37, 821-824.
- Demarest, A.; Rice, P. y Rice, D. (2005). The Terminal Classic in the Maya Lowlands. Assessing Collapse, Terminations and Transformations. En A. Demarest; P. Rice y D. Rice (Eds.). *The Terminal Classic in the Maya Lowlands*, pp. 545-572. Colorado: University Press of Colorado.
- Díaz del Castillo, B. (2002). *Historia verdadera de la conquista de Nueva España*. México: Editorial Porrúa.
- Edmonson, M. (1979). Some Postclassic Questions about the Classic Maya. En M. Greene Robertson y Jeffers D. C. (Eds.). *Tercera Mesa Redonda de Palenque*, 4, 9-18. Palenque: Pre-Columbian Art Research Center.

- Fahsen, F. (2005). The Origins of Maya Writing. En V. Fields y D. Reents-Budet, D. (Eds.). *Lords of Creation: The Origins of Sacred Maya Kingship*, pp. 75-79. California: Los Angeles County Museum of Art.
- Flannery, K. V. (1972). The Cultural Evolution of Civilization. En *Annual Review of Ecology and Systematics*, 3, 399-425.
- Foias, A. (2014). *Ancient Maya Political Dynamics*. Florida: University Press of Florida.
- Fox, R., W. (1977). *Urban Anthropology: Cities in their Cultural Settings*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Freidel, D. (1986). Maya Warfare: An Example of Peer Polity Interaction. En C. Renfred y J. F. Cherry (Eds.). *Peer-Polity Interaction and the Development of Sociopolitical Complexity*, pp. 93-108. Cambridge: Cambridge University Press.
- Freidel, D. y Schele, L. (1988). Symbol and Power: A History of the Lowland Maya Cosmogram. En E. Benson y G. Griffin (Eds.). *Maya Iconography*, pp. 44-93. Princeton: Princeton University Press.
- Fuentes y Guzmán, F. de. (2007). *Recordación florida. Primera parte. Libros primero y segundo*. Guatemala: Editorial Artemis-Edinter.
- Geertz, C. (1980). *Negara: The Theater State in Nineteenth-Century Bali*. Princeton: Princeton University Press.
- Grube, N. (2000). The City-States of the Maya. En H. H. Mogens (Ed.). *A Comparative Study of Thirty City-States Cultures: An Investigation Conducted by the Copenhagen Polis Centre*, pp. 574-565. Copenhagen: Royal Danish Academy of Sciences and Letters.
- \_\_\_\_\_. (2004). El origen de la dinastía Kaan. En E. Nalda (Ed.). *Los cautivos de Dzibanche*, pp. 117-131. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Graham, E. (2012). Control without Controlling: Motul de San José and Its Environs from an Outsider's Perspective. En A.E. Foias y K.F. Emery (Eds.). *Motul de San José: Politics, History, and Economy in a Classic Maya Polity*, pp. 419-430. Gainesville: University Press of Florida.
- Gunter, S. (2002). *Under a Falling Star: the Hiatus at Tikal*. Tesis de Maestría, School of Archaeology, La Trobe University, Victoria, Australia.
- Hammond, N. (1974). The Distribution of Late Classic Maya Major Ceremonial Centers in The Central Area. En Hammond, N. (Ed.). *Mesoamerican Archaeology: New Approaches*, pp. 313-334. Austin: University of Texas Press.

- \_\_\_\_\_. (1991). Inside the black box: defining Maya polity. En P. Culbert (Ed.). *Classic Maya Political History*, pp. 253-284. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hansen, R. (1992). *The Archaeology of Ideology: A Study of Maya Preclassic Architectural Sculpture at Nakbe, Petén, Guatemala*. (Tesis de doctorado). UCLA.
- Harrison, P. D. (1981). Some Aspects of Preconquest Settlement in Southern Quintana Roo, Mexico. En W. Ashmore (Ed.). *Lowland Maya Settlement Patterns*, pp. 259-286. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Houston, S. (1993). *Hieroglyphs and history at Dos pilas: Dynastic Politics of the Classic Maya*. Austin: University of Texas Press.
- \_\_\_\_\_. (2006). An Example of Preclassic Mayan Writing? En *Science*, 311, 1248-1249.
- Houston, S. y Mathews, P. (1985). *The Dynastic Sequence of Dos Pilas, Guatemala*. PARI Monograph.
- Landa, D. de. (1973). *Relación de las cosas de Yucatán*. México D. F.: Editorial Porrúa.
- Laporte, J. P. (2001). Dispersión y estructura de las ciudades del sureste de Petén. En A. Ciudad; M. J. Iglesias y M. del C. Martínez (Eds.). *Reconstruyendo la ciudad maya: el urbanismo en las sociedades antiguas*, pp. 137-161. Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas.
- \_\_\_\_\_. (2003). Architectural Aspects of Interaction between Tikal and Teotihuacan during the Early Classic Period. En G. Braswell (Ed.). *The Maya and Teotihuacan*, pp. 199-216. Austin: University of Texas Press.
- Laporte, J. P. y Fialko, V. (1993). Mundo Perdido, Tikal: Los enunciados actuales. En J. P. Laporte y H. Escobedo (Eds.). *VII Simposio de investigaciones Arqueológicas en Guatemala*, pp. 397-411. Guatemala: Museo Nacional de Arqueología.
- \_\_\_\_\_. (1995). Un reencuentro con Mundo Perdido, Tikal, Guatemala. En *Ancient Mesoamerica*, 6(1), 41-94.
- Marcus, J. (1973). Territorial Organization of the Lowland Classic Maya. En *Science* 180, 911-916.
- \_\_\_\_\_. (1976). *Emblem and State in the Classic Maya Lowlands: An Epigraphic Approach to Territorial Organization*. Washington, D. C.: Dumbarton Oaks.
- Martin, S. (2003). In the Line of the Founder: A view of Dynastic Politics at Tikal. En J. A. Sabloff (Ed.). *Tikal: Dynasties, Foreigners, and Affairs of State*, pp. 3-45. School of American Advanced Seminar Series. Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press.

- Mathews, P. (1985). Maya Early Classic Monuments and Inscriptions. En G. R. Willey y P. Mathews (Eds.). *A Consideration of the Early Classic Period in the Maya Lowlands*, pp. 5-55. Institute for Mesoamerican Studies Publication 10. Albany: State University of New York.
- \_\_\_\_\_. (1991). Classic Maya Emblem Glyphs. En P. Culbert (Ed.). *Classic Maya Political History: Hieroglyphic and Archaeological Evidence*, pp. 19-29. School of American Research Advanced Seminar Series. Cambridge: Cambridge University Press.
- Morley, S. G. (1946). *The Ancient Mayas*. Standford: Standford University Press.
- Proskouriakoff, T. (1993). *Maya History*. Austin: University of Texas Press.
- Nondédéo, Ph., L. Garrido, A. Patiño, A. et al. (2015). Una mirada hacia Nachtun después de cinco años de investigación. En B. Arroyo, L. Méndez y L. Paiz (Eds.). *XXVIII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala*, pp. 115-126. Museo Nacional de Arqueología: Guatemala.
- Renfrew, C. (1986). Introduction: Peer Polity Interaction and Socio-Political Change. En C. Renfrew y J. Cherry (Eds.). *Peer Polity Interaction and Socio-Political Change*, pp. 1-18. Cambridge: Cambridge University Press.
- Renfrew, C. y Bahn, P. (1996). *Archaeology. Theories, Methods and Practice* (2.<sup>a</sup> ed.). Nueva York: Thames and Hudson.
- Rice, P. (2004). *Maya Political Science. Time, Astronomy, and the Cosmos*. Austin: University of Texas Press.
- Ricketson Jr., O. (1928). Notes on Two Maya Astronomic Observatories. En *American Anthropologist, New Series*, 30(3), 423-444.
- Ricketson Jr., O. y Ricketson, E. B. (1937). *Uaxactun, Guatemala, Group E, 1926-1931*. Publication 477. Washington D. C.: Carnegie Institution of Washington.
- Sabloff, J. A. (1986). Interaction among Maya Polities: A Preliminary Examination. En C. Renfrew y J. Cherry (Eds.). *Peer Polity Interaction and Socio-political Change*, pp. 109-116. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sanders, W. (1981). Classic Maya Settlement Patterns and Ethnographic Analogy. En W. Ashmore (Ed.) *Lowland Maya Settlement Patterns*, pp. 351-369. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Schele, L. y Freidel, D. (1990). *A Forest of Kings*. Nueva York: W. Morrow and Co.
- Schele, L. y Mathews, P. (1999). *The Code of Kings: The language of seven sacred Maya Temples and Tombs*. Nueva York: Touchstone.

- Sharer, R. y Ashmore, W. (1993). *Archaeology. Discovering Our Past* (2.<sup>a</sup> ed.). California: Mayfield Publishing Company.
- Smith, L. (1950). Uaxactun, Guatemala: Excavations of 1931-1937. Washington D. C.: *Carnegie Institution of Washington, Publication 588*.
- Smith, L. y Smith, R. E. (1932). Excavations at Uaxactun. En *Carnegie Institution of Washington, Year Book 32*, pp. 92-95.
- Smith, R. E. (1955). *Ceramic Sequence at Uaxactun, Guatemala. Volume I y II*. Publication No. 20. Middle American Research, Research Institute, Tulane University. Nueva Orleans: Published in Cooperation with Carnegie Institution of Washington.
- Southall, A. W. (1956). *Alur Society: A Study in Processes and Types of Domination*. Cambridge: Heffer.
- \_\_\_\_\_. (1988). The Segmentary State in Africa and Asia. *Comparative Studies on Society and History*, 30, 52-82.
- Stephens, J. L. (2003). *Viaje a Yucatán, 1841-1842*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Tambiah, S. J. (1977). The Galactic Polity: The Structure of Traditional Kingdoms in Southeast Asia. En *Annals of the New York Academy of Sciences*, 239, 69-97.
- Tax, S. (1937). Three Municipios of the Midwestern Highlands of Guatemala. En *American Anthropologist*, 39(3), 423-444.
- Thompson, E. H. (1892). Ancient Structures of Yucatan Not Communal Dwellings. En *American Antiquarian Society Proceedings* 8, 262-269.
- Thompson, J. E. (1954). *The Rise and Fall of Maya Civilization*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Turner, E. S.; Turner, N. I. y Adams, R. E. W. (1981). Volumetric Assessment, Rank Ordering, and Maya Civic Centers. En Ashmore, W. (Ed.). *Lowland Maya Settlement Patterns*, pp. 37-70. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Valdés, J. A. (1989). El Grupo H de Uaxactún: evidencias de un centro de poder durante el Preclásico. En *Memorias del segundo coloquio internacional de mayistas. Agosto 1987, I*, 603-623. México D. F.: Universidad Autónoma de México.
- Wauchope, R. (1934). *House Mounds of Uaxactun*. Carnegie Institution of Washington, Publication 436, Contributions to American Anthropology and History, n.º 7. Washington, D. C.: Carnegie Institution of Washington.

# **LAS DIRECTRICES VOLUNTARIAS PARA LA GOBERNANZA DE LA TIERRA Y LA REFUNDACIÓN DE LA INSTITUCIONALIDAD AGRARIA EN GUATEMALA**

SILVEL ELÍAS

## **RESUMEN**

El trabajo de investigación alude a la historia agraria, especialmente para referirse a la forma en que se han definido los derechos de acceso, uso y control de la tierra y los recursos naturales, y que en ellos se explican los problemas sociales de Guatemala. Se recorre el camino de la Reforma Agraria hasta los Acuerdos de Paz, como esfuerzos para transformar los problemas del campo. Guatemala no cuenta con un marco político, institucional y legal suficiente para enfrentar los problemas de la tierra. Por ello es importante recurrir a convenios o mandatos de orden internacional que pueden ayudar a que el país fortalezca sus capacidades para resolver los problemas relativos a la tierra. Se realizó una revisión documental sobre la construcción de los derechos de tierras en el país. Luego se hizo un análisis interpretativo sobre el contenido de las directrices con la finalidad de destacar los aspectos más relevantes para la realidad nacional, y finalmente un análisis institucional para conocer los campos que favorecen o limitan la aplicación de las directrices en el país.

## **INTRODUCCIÓN**

Numerosos estudios sustentan que los problemas sociales del país están estrechamente relacionados con su historia agraria, particularmente la forma en que se han definido los derechos de acceso, uso y control de la tierra y los recursos naturales. Es bien sabido que la actual estructura agraria refleja una fuerte inequidad, resultado de políticas públicas implementadas a lo largo del tiempo, en donde ha prevalecido la fuerza de poder de los grupos hegemónicos ligados a la tierra. Grandes acontecimientos de la historia del país están estrechamente relacionados con asuntos agrarios, y a pesar de los esfuerzos para transformar los problemas del campo, particularmente la implementación del Programa de Reforma Agraria en la década de 1950, y los esfuerzos institucionales derivados de los Acuerdos de Paz de 1996, todavía prevalece la inequidad y la falta de regulaciones agrarias.

El país no cuenta con un marco político, institucional y legal suficiente para enfrentar los problemas de la tierra. Por ello es importante recurrir a convenios o mandatos de orden internacional que puedan ayudar a que el país fortalezca sus capacidades para resolver los problemas relativos a la tierra. Para el efecto se pueden mencionar: el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de las Naciones Unidas y muy particularmente las recientes directrices voluntarias sobre la gobernanza responsable de la tenencia de la tierra, la pesca y los bosques en el contexto de la seguridad alimentaria nacional, aprobadas en 2013 por el Fondo de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO).

A pesar de su escaso conocimiento, debido a su reciente aprobación, estas directrices voluntarias (DV) han generado cierta expectativa sobre sus alcances para mejorar la gobernanza de la tierra. Por un lado se cuestiona su carácter «voluntario» como una de sus debilidades, pero por el otro, se valoran como una oportunidad para reformar la institucionalidad agraria y ambiental para implementarlas. Se puede indicar que todavía es muy incipiente el debate sobre los alcances de las directrices. Son aún pocos los estudios que se han realizado al respecto, pero de alguna manera se constata que existe interés en varios sectores gubernamentales y sociales para su aplicación.

Este escrito plantea dos preguntas centrales para el debate: ¿qué capacidad y qué cambios institucionales y legales se requieren en el país para implementar las directrices voluntarias de la tierra? Y, ¿qué elementos aportan estas directrices en la lucha de los movimientos sociales y campesinos por el derecho a la tierra?

## **METODOLOGÍA**

La metodología utilizada incluye, en primer lugar, una revisión documental sobre la construcción de los derechos de la tierra en el país, luego un análisis interpretativo sobre el contenido de las directrices con la finalidad de destacar los aspectos más relevantes para la realidad nacional. Además, un análisis de las entidades gubernamentales que conforman la institucionalidad agraria para conocer los campos que favorecen o limitan la aplicación de las directrices en el país. Finalmente, el documento se nutre de las experiencias que al respecto se han realizado desde el Programa de Estudios Rurales y Territoriales (PERT-Fausac) y la maestría en Ciencias del Desarrollo Rural.

Al respecto se pueden mencionar algunos aspectos que muestran la participación que se ha tenido en estudio y debate sobre las directrices voluntarias de la tierra. En primer lugar se participó activamente en la discusión de los borradores iniciales

en talleres organizados por la FAO, luego se realizaron estudios para identificar oportunidades de aplicación sobre todo en las tierras comunales (FAO, 2014), así como una propuesta de indicadores de gobernanza en las tierras bajas del norte de Guatemala. También se levantó información sobre Guatemala, como parte de un estudio regional sobre Evaluación del Marco de la Gobernanza de la Tierra (LGAF por sus siglas en inglés).

## **LA CONSTRUCCIÓN DE LOS DERECHOS DE TIERRAS EN GUATEMALA**

La forma en que se asignan, se distribuyen, se reconocen y se ejercen los derechos sobre las tierras ha sido uno de los principales desafíos para la sociedad guatemalteca, toda vez que han sido moldeados por las políticas, leyes y tendencias económicas a lo largo de la historia. En la actualidad, existe una compleja variedad de derechos sobre la tierra que tienen sus orígenes tanto en la época prehispánica, como en la colonial y republicana. En cada uno de estos grandes periodos de la historia del país se encuentran formas distintas en la manera de asignar y reconocer los derechos sobre la tierra, muchos de los cuales continúan siendo reivindicados a partir de los mecanismos que en aquellas épocas les dieron origen.

Los pueblos indígenas, por ejemplo, continúan sustentando sus derechos a la tierra, como parte de su territorialidad ancestral que ya existía antes de la invasión española. En los inicios del periodo colonial, los pueblos indígenas se dieron a la tarea de redactar lo que ahora se conoce como «Títulos Antiguos», documentos que sirvieron para que las autoridades del régimen reconocieran sus derechos a las tierras y territorios ancestrales. Algunas comunidades lograron obtener títulos de tierras, mediante las llamadas Cédulas Reales, y aunque la mayoría de comunidades no lo hayan logrado, siguieron ejerciendo sus derechos sobre las tierras de forma consuetudinaria (Palma, 2005).

Durante la época colonial, la Corona retuvo la exclusividad en la asignación de derechos a la tierra, ya sea por «merced de tierras» o por «composición de tierras». En la primera, el derecho a la tierra se otorgaba en título gratuito a comunidades indígenas, individuos (generalmente españoles) y órdenes religiosas en recompensa a diversos servicios prestados al régimen. En la segunda, el derecho a la tierra se adquiría mediante compra. Para ordenar el registro de los derechos de tierras, el régimen colonial estableció toda una legislación agraria para estandarizar los aspectos de agrimensura, el registro de títulos y la regulación de los derechos, es decir lo que a los titulares les era y no permitido hacer en sus propiedades (De Solano, 1984).

Durante este periodo, las órdenes religiosas, los pueblos indígenas y los españoles (y sus descendientes, los llamados criollos), gozaron de una relativa protección a sus derechos sobre las tierras (Martínez Peláez, 1971).

Como parte de la administración política y territorial, los indígenas fueron reducidos a pueblos cada uno con sus respectivas tierras, llamadas ejidos, y al mismo tiempo los indígenas reclamaron la titulación de sus tierras ancestrales en lo que se conoció como «Común de Tierras de Indios». Existió también la llamada diferenciación residencial entre indígenas y españoles como forma de proteger a los indígenas de los abusos y despojos de sus tierras. El Archivo General de Centroamérica presenta la colección de los expedientes relacionados con los expedientes sobre titulación, reclamos y disputas de tierras desde la época colonial hasta mediados del siglo XX.

A partir de 1821, ya en su vida independiente, el país reestructura su institucionalidad agraria. Entre 1829 y 1832, se intenta una primera reforma liberal para abolir la protección a los derechos de tierras que gozaban los pueblos indígenas y la Iglesia católica. Aunque el proceso se frustró por el ascenso al poder de la corriente política conservadora, se inició un vasto proceso de expropiación de tierras comunales que alcanzó su máxima expresión a partir de la Reforma liberal iniciada en 1871. Es en este periodo en donde se sitúa el origen de la desigualdad en la tenencia de la tierra.

Para garantizar la certeza jurídica sobre la tierra y proteger los derechos de tenencia, sobre todo los derechos de propiedad privada, el régimen liberal crea en 1877 el Registro General de la Propiedad (RGP), entidad que continúa vigente en la actualidad como la responsable del registro de la propiedad inmueble y de sus transacciones.

En 1952, el Gobierno revolucionario, mediante la Ley de Reforma Agraria (Decreto 900) promovió el único intento en la historia del país, pero inconcluso, para transformar la problemática de la excesiva concentración de tierras que genera una de las desigualdades que al respecto existen en el continente con un índice de Gini igual a 0.84 (INE, 2003), debido a que en Guatemala el 92.06 % de pequeños productores ocupan el 21.86 % de la superficie, mientras el 1.86 % de los productores comerciales ocupan el 56.59 % de la tierra. Esta situación está en la base de la conflictividad social y agraria que existe en el país.

A partir de 1996, como producto de los Acuerdos de Paz que pusieron fin al largo conflicto armado interno que asoló al país durante 36 años, nuevamente se reestructura la institucionalidad agraria. El Acuerdo sobre Situación Agraria y Aspectos Socioeconómicos sienta las bases para el tratamiento de la conflictividad

agraria a través de la Secretaría de Asuntos Agrarios (SAA), la adjudicación y acceso a la tierra mediante el Fondo de Tierras (Fontierras), el catastro de tierras, a través del Registro de Información Catastral (RIC) y la modernización del Registro General de la Propiedad (RGP). Otras entidades que forman parte de la institucionalidad agraria, tal como la Oficina de Reservas Territoriales de la Nación (Ocret) y el Ministerio de Agricultura Ganadería y Alimentación (MAGA), no tuvieron mayor reestructura, en cambio, fueron debilitadas como parte de las políticas de ajuste estructural.

A partir de esos esfuerzos institucionales, materializados en políticas públicas, nuevas leyes y fortalecimiento institucional, se han dado avances significativos en el reconocimiento de los derechos de tierras, especialmente en materia de aumento de la certeza jurídica de la propiedad. Sin embargo, sigue en rezago la protección y reconocimiento de los derechos consuetudinarios a las tierras ancestrales de las comunidades indígenas, especialmente de las tierras comunales o colectivas.

Esta situación se agrava en la medida en que se intensifican las presiones que generan las industrias extractivas y el acaparamiento de tierras (Borras, Franco, Kay y Spoor, 2011). Uno de los mayores impactos de estas dinámicas se observa en la disolución de las tierras comunales y hasta de las comunidades mismas, tal como está ocurriendo en gran parte del departamento de Petén (Grünberg, Grandia y Milián, 2012).

Aun así, se observan indicios de avances en el reconocimiento de los derechos de tierras para las comunidades. La aprobación del Reglamento para el Catastro en Tierras Comunales del RIC y los casos recientes de restitución de tierras a comunidades indígenas en Palín (Escuintla), Chuarrancho (Guatemala) y los casos de titulación de tierras comunales a comunidades indígenas en El Estor (Izabal) y La Unión (Zacapa), muestran un camino que puede llevar a una mejor gobernanza de la tierra.

## **DERECHOS INDÍGENAS Y COMUNITARIOS DE TIERRAS BAJO PRESIÓN**

Las tierras comunitarias (tierras comunales y territorios indígenas) se encuentran bajo nuevas presiones por las grandes inversiones para monocultivos como la palma de aceite y la caña de azúcar, las industrias extractivas y las áreas protegidas

El cultivo de la palma de aceite, por ejemplo, ha tenido una acelerada expansión de plantaciones en el valle del Polochic, el sur de Petén y la Franja Transversal del Norte, generando un drástico cambio en el uso del suelo; hasta llegar a significar en 2010 el 23 % de la superficie cultivada (Alonso, Caal y Chinchilla, 2011). Esta expansión ha

ocurrido gracias al intenso proceso de acaparamiento de tierras, en el que familias y comunidades indígenas y campesinas completas han sido presionadas para vender sus tierras en las condiciones impuestas por los operarios de las grandes empresas. En otros casos, los medianos propietarios no han tenido otra opción que alquilar por largos plazos sus tierras a los palmeros.

Todo ello ha llevado a la transformación territorial de una región que antes era un bastión importante para la agricultura familiar campesina, además de contener importantes reservas de bosques naturales como lo era la zona de San Román, en el municipio de Sayaxché al sur de Petén, hoy transformado en una inmensa plantación de palma.

Y más allá de los consabidos impactos ambientales, visibles en la deforestación, el cambio del uso de la tierra, la contaminación de las aguas y la pérdida de la biodiversidad, los principales efectos se plasman en la destrucción de la agricultura familiar campesina y la incapacidad de satisfacer las necesidades de la alimentación familiar, trayendo consigo, mayor inseguridad alimentaria, pobreza y desnutrición.

Esta dinámica está afectando los derechos de tenencia de las comunidades indígenas y campesinas, generando conflictos sobre la tenencia de la tierra y los recursos naturales, lo que representa un desafío para el Estado que debe evitar los conflictos violentos y dar estabilidad para la gobernanza responsable de la tierra y los recursos naturales.

## **MARCO LEGAL E INSTITUCIONAL CONTEMPORÁNEO DEL RECONOCIMIENTO DE LOS DERECHOS DE TIERRAS**

El marco legal para el reconocimiento de los derechos de tierras se encuentra disperso en varios instrumentos jurídicos y en varias instituciones del sector público. Se han hecho esfuerzos para armonizar el marco legal e institucional, pero hasta ahora esa dispersión genera un escenario complejo en términos del reconocimiento de los derechos de tierras. A continuación se presentan brevemente los principales aspectos del marco jurídico relativo a los derechos de tenencia.

a) La Constitución Política de la República, en su artículo 39: garantiza la propiedad privada como un derecho inherente a la persona humana. Toda persona puede disponer libremente de sus bienes de acuerdo con la ley. El Estado garantiza el ejercicio de este derecho y deberá crear las condiciones que faciliten al propietario el uso y disfrute de sus bienes, de manera que se alcance el progreso individual y el desarrollo nacional en beneficio de todos los guatemaltecos.

El artículo 40 indica que «la propiedad privada podrá ser expropiada por razones de utilidad colectiva, beneficio social o interés público debidamente comprobadas». Y el artículo 41 se refiere a la protección del derecho a la propiedad y prohíbe la confiscación de bienes.

La misma Carta Magna, en su artículo 67, protege a las tierras y las cooperativas agrícolas indígenas:

Las tierras de las cooperativas, comunidades indígenas o cualesquiera otras formas de tenencia comunal o colectiva de propiedad agraria, así como el patrimonio familiar y vivienda popular, gozarán de protección especial del Estado, de asistencia crediticia y de técnica preferencial, que garanticen su posesión y desarrollo, a fin de asegurar a todos los habitantes una mejor calidad de vida. Las comunidades indígenas y otras que tengan tierras que históricamente les pertenecen y que tradicionalmente han administrado en forma especial, mantendrán ese sistema.

Y el artículo 68 agrega que «mediante programas especiales y legislación adecuada, el Estado proveerá de tierras estatales a las comunidades indígenas que las necesiten para su desarrollo».

En su artículo 121 se refiere a los bienes del Estado y entre ellos menciona las aguas y las riberas de los ríos navegables, los recursos del subsuelo. En su artículo 122, sobre reservas territoriales del Estado, define que este se reserva el dominio de una faja terrestre de tres kilómetros a lo largo de los océanos, contados a partir de la línea superior de las mareas; de doscientos metros alrededor de las orillas de los lagos; de cien metros a cada lado de las riberas de los ríos navegables; de cincuenta metros alrededor de las fuentes y manantiales donde nazcan las aguas que surtan a las poblaciones.

b) El Código Civil dedica su título II al tema de la propiedad e indica que la misma significa gozar y disponer de los bienes dentro de los límites y con la observancia de las obligaciones que establecen las leyes (art. 464). Luego establece que el propietario, en ejercicio de su derecho, no puede realizar actos que causen perjuicio a otras personas (art. 465). Agrega que puede darse la expropiación forzosa por razones de utilidad colectiva (art. 467) y al mismo tiempo garantiza el derecho de defensa de la propiedad (art. 468). También establece lo relativo a los derechos de posesión, derechos de usufructo, derechos de servidumbre, derechos de sucesión hereditaria y el manejo de los bienes de dominio público. En su libro IV, el Código Civil establece que el Registro de la Propiedad es una institución pública que tiene por objeto la

inscripción, anotación y cancelación de los actos y contratos relativos al dominio y demás derechos reales sobre bienes inmuebles y muebles identificables. Son públicos sus documentos, libros y actuaciones (art. 114).

c) El Código Municipal (Decreto 12-2002) garantiza el derecho de organización de los vecinos y su derecho a la consulta (art. 19 y 63). Sobre las comunidades indígenas de pueblos indígenas, indica que son formas de cohesión social natural y como tales tienen derecho al reconocimiento de su personalidad jurídica, debiendo inscribirse en el registro civil de la municipalidad correspondiente, con respecto de su organización y administración interna que se rige de conformidad con sus normas, valores y procedimientos propios, con sus respectivas autoridades tradicionales reconocidas y respetadas por el Estado, de acuerdo a disposiciones constitucionales y legales (art. 20). El gobierno del municipio debe reconocer, respetar y promover las alcaldías indígenas, cuando estas existan, incluyendo sus propias formas de funcionamiento administrativo, y también manda que deben consultarse a las autoridades indígenas (art. 55 y 65).

También establece la forma en que el gobierno municipal puede disponer del uso, venta, arrendamiento y permuta de los bienes municipales (art. 108), y manda que previa consulta con las autoridades comunitarias, establezca los mecanismos que garanticen a los miembros de las comunidades el uso, conservación y administración de las tierras comunitarias cuya administración se haya encomendado tradicionalmente al gobierno municipal (art. 109).

d) La Ley del Registro de Información Catastral (Decreto 41-2005) crea al RIC como la autoridad competente en materia catastral, que tiene por objeto establecer, mantener y actualizar el catastro nacional. El inciso y) del art. 23 define que las tierras comunales son las tierras en propiedad, posesión o tenencia de comunidades indígenas o campesinas como entes colectivos, con o sin personalidad jurídica. Además forman parte de estas tierras aquellas que aparecen registradas a nombre del Estado o de las municipalidades, pero que tradicionalmente han sido poseídas o tenidas bajo el régimen comunal.

e) La Ley de Titulación Supletoria (Decreto 49-79) regula los derechos de posesión de bienes inmuebles que carezcan de título inscribible en el RGP. Los interesados deberán probar la posesión legítima, continua, pacífica, pública, de buena fe y a nombre propio de un bien, durante un periodo no menor de diez años. Esta ley prohíbe que se otorguen títulos supletorios en superficies mayores de 45 hectáreas, en las zonas de desarrollo agrícola y en las reservas territoriales del Estado.

f) La Ley del Fondo de Tierras crea el Fontierras como la institución de naturaleza pública, participativa y de servicio, instituida para facilitar el acceso a la tierra y generar condiciones para el desarrollo rural integral y sostenible, a través de proyectos productivos, agropecuarios, forestales e hidrobiológicos. Uno de sus objetivos es

facilitar el acceso a la tierra en propiedad a campesinos y campesinas en forma individual u organizada a través de mecanismos financieros adecuados, así como el uso de los recursos naturales de dichas tierras, bajo criterios de sostenibilidad económica y ambiental. (art. 3, inciso c)

g) Otros instrumentos legales relativos a los derechos de las tierras son la Ley General de Expropiación (Decreto Legislativo 438 y sus reformas), que faculta al Estado a expropiar propiedades en función de la utilidad pública o interés social; el Reglamento de los Registros de Propiedad (Acuerdo Gubernativo 30-2005), que establece las disposiciones sobre el registro de los bienes<sup>1</sup>; la Ley de Parcelamientos Urbanos (Decreto Legislativo 1427), que regula el fraccionamiento de tierras para vivienda para que cumplan con los estándares de urbanismo y servicios públicos.

## **POLÍTICAS Y PROGRAMAS SOBRE DERECHOS DE TIERRAS**

Al igual que el marco legal, las políticas públicas sobre tierras y específicamente sobre derechos de tierras, se encuentran dispersas y son poco explícitas en promover el reconocimiento de estos derechos (Baranyi et al., 2004). La mayoría de las políticas de tierras surgen bajo la influencia de organismos internacionales de cooperación luego de la firma de los Acuerdos de Paz. Las políticas que implícita o explícitamente se han impulsado son las siguientes:

Seguridad de tenencia y certeza jurídica de la tierra. Esta política se ha materializado en los procesos de catastro, regularización, titulación y registro de las tierras. A través del RIC, la SAA, Fontierras y el RGP se han dado avances significativos para aumentar la seguridad de la tenencia. Sin embargo, la escasa evaluación que se ha hecho sobre estos procesos revela que en algunos casos, la titulación individualizada de la tierra en ciertas áreas como Petén, no favoreció el desarrollo rural de las familias indígenas y campesinas, sino que al contrario, favoreció el acaparamiento de tierras,

<sup>1</sup> En el libro de inscripciones de inmuebles, cada folio contendrá dos planas: en la primera se asentarán las inscripciones de dominio y demás derechos reales, las desmembraciones, las anotaciones preventivas y las correspondientes cancelaciones. En la segunda plana se asentarán los gravámenes, las anotaciones preventivas sobre los mismos y las correspondientes cancelaciones (art. 8, Reglamento de los Registros de Propiedad, Acuerdo Gubernativo 30-2005).

ya que la regularización de la tierra se ha ido realizando en contexto poco apto para el desarrollo de un mercado de tierras funcional y capaz de promover la equidad de la tenencia y el uso productivo de las mismas. (Grunberg, Grandia y Milián, 2012, p. 106)

Acceso y Redistribución de Tierras. Esta política impulsada desde el Fontierras pretende aumentar las opciones para que las familias campesinas más pobres puedan tener acceso a la tierra. El enfoque no ha sido el de promover una reforma agraria integral como plantea el sector campesino (CNOOC, 2005), sino la reforma asistida por el mercado promovida especialmente por el Banco Mundial. Aunque se han realizado esfuerzos notables por parte del Fondo de Tierras y otras entidades gubernamentales para apoyar el acceso a la tierra vía la reforma asistida por el mercado y el sistema de arrendamiento de tierras, en realidad los estudios demuestran que no han logrado transformar el alto índice de desigualdad de la tierra en el país (Carrera, 2000). De 1964 a 2003 el índice de Gini pasó de 0.82 a 0.84 (Baumeister, 2007), lo cual demuestra que aumentó la concentración y desigualdad de la tierra. Por otra parte, la conflictividad agraria que deriva de esta situación es muy tensa, al grado que durante el año 2012 existía un acumulado de 12 141 conflictos de tierras que afectaban a cerca de un millón de personas (SAA, 2012).

Desarrollo Rural Integral. Ante la dificultad de que el Congreso de la República apruebe la Ley de Desarrollo Rural Integral, los dos últimos Gobiernos han impulsado la Política de Desarrollo Rural Integral, cuyo objetivo general es mejorar las condiciones de vida de las familias campesinas de los territorios rurales (sujetos priorizados de la política) mediante el acceso equitativo y uso sostenible de los recursos productivos, medios de producción, bienes naturales y servicios ambientales. Las líneas estratégicas relacionadas con los derechos de tierras son: 1. reformar y democratizar el régimen de uso, tenencia y propiedad de la tierra; 2. promover las leyes conexas que se requieran para el reconocimiento de los derechos de posesión y propiedad y dotación de tierras a los indígenas y campesinos; 3. establecer e implementar las subáreas siguientes: acceso, regularización, atención a la conflictividad agraria y ambiental, y medidas económico-fiscales e información estadística.

Esta política, impulsada principalmente por el MAGA, ha cobijado otras políticas, planes y programas, tales como la Estrategia de Inversiones Privadas en Territorios Rurales (más conocida como la política de las «Dos Puertas»), el Programa de Agricultura Familiar Campesina y el Programa de Extensión Rural, y la propuesta de la Política Agraria. La aplicación de estas políticas es muy incipiente pero se

puede indicar que se han conformado equipos de extensión rural en cada municipio (336), compuestos por tres extensionistas, cada uno atendiendo grupos de agricultura de subsistencia, mujeres y excedentarios. Las principales limitaciones en la implementación de estas políticas, más allá de las concebidas limitaciones presupuestarias, es que no atienden los problemas de fondo, tales como la desigualdad en la distribución de la tierra y los procesos de falta de reconocimiento de los derechos legítimos de tenencia de la tierra; además son políticas más gubernamentales que de Estado y por lo tanto están sujetas a la temporalidad que impone cada periodo gubernamental.

La Política Agraria (PA-SAA). Impulsada desde la SAA y aprobada mediante el Acuerdo Gubernativo 372-2014, del 29 de octubre de 2014, pretende la transformación democrática del agro guatemalteco como elemento dinamizador, conjuntamente con el uso de otros activos productivos, del desarrollo rural integral. De manera específica pretende lograr el acceso a la tierra, la certeza y seguridad jurídica sobre la propiedad, posesión y tenencia, con equidad de género, de forma institucionalizada, transparente y con base en una legislación y jurisdicción agraria pertinentes, así como fortalecer la atención y resolución de conflictos agrarios, a través de métodos alternos y por la vía jurisdiccional pertinente (SAA, 2014). La otra limitación es que a pesar de que la Política de Desarrollo Rural Integral expresa un «aterrizaje territorial», en realidad carece de un enfoque territorial ya que es excesivamente sectorial (agrícola, campesino) y no promueve el diálogo, la negociación y la complementariedad entre los actores territoriales (transportistas, comerciantes, procesadores, intermediarios, prestadores de servicios técnicos o crediticios, etc.).

La PA-SAA se constituye también en la plataforma para la institucionalización de las directrices voluntarias para la gobernanza de la tierra, los bosques y las aguas (DV), aprobada recientemente por los Gobiernos en el seno de la FAO.

## **ASPECTOS FUNDAMENTALES DE LAS DIRECTRICES VOLUNTARIAS**

Las directrices voluntarias son un conjunto de principios y de prácticas recomendados que indican cómo se pueden gobernar los derechos y deberes asociados con la tierra, la pesca y los bosques. Las directrices voluntarias han sido elaboradas expresamente para abordar los problemas relacionados con una tenencia imperfecta y con las siempre mayores presiones que se ejercen sobre los recursos naturales. Hacen hincapié, en particular, en las personas vulnerables y marginadas (FAO, 2014).

Las directrices voluntarias se dirigen principalmente a los Gobiernos: políticos, funcionarios, administradores y, en menor grado, a jueces. Sin embargo, también se dirigen a los titulares de los derechos, al sector privado y a otros grupos de la sociedad, tales como las agrupaciones de la sociedad civil y los académicos. Pero en realidad, es toda la sociedad la que necesita ser involucrada porque la tenencia de la tierra, la pesca y los bosques, afecta de alguna manera a todos los individuos (FAO, 2014).

Principios de la gobernanza responsable: las DV sostienen que la gobernanza responsable de la tenencia debe:

- a) Reconocer y respetar los derechos legítimos de tenencia y las personas que los posean.
- b) Salvaguardar los derechos de tenencia legítimos de las amenazas que pudieran comprometerlos.
- c) Promover y facilitar el goce de los derechos legítimos de tenencia.
- d) Proporcionar acceso a la justicia para manejar la violación de los derechos de tenencia.
- e) Evitar las disputas sobre la tenencia, los conflictos violentos y la corrupción en la administración de los derechos de tenencia. (FAO, 2014)

## **DESAFÍOS PARA LA IMPLEMENTACIÓN DE LAS DV EN GUATEMALA**

Los intereses económicos y políticos que están en la base de la desigual estructura agraria del país se constituyen en los principales obstáculos que limitan la implementación efectiva de las DV. No será fácil que los sectores latifundistas más conservadores, que tienen aún como paradigma la propiedad absoluta de la tierra, adopten y se comprometan a la construcción de una gobernanza responsable de la tenencia de la tierra basada en el reconocimiento y respeto a los derechos legítimos de tenencia.

El mismo hecho de que las DV tengan carácter voluntario, no compromete de manera explícita a ninguno de los actores a su implementación. Sin embargo, haberlas ratificado en el seno de la FAO, compromete moralmente a los Gobiernos de Guatemala a realizar esfuerzos para que se constituyan en mecanismos que coadyuven a la lucha contra la pobreza, la exclusión y la inseguridad alimentaria.

Los aspectos claves en los cuales pueden actuar las directrices son:

La tenencia legítima como relación histórica con la tierra y los recursos naturales. Según las DV, la tenencia es la relación entre las personas con respecto a la tierra y los bosques, y ello significa determinar quién puede usar qué recursos de la tierra, por cuánto tiempo y bajo qué condiciones. En ese sentido, la tenencia legítima hace referencia a los derechos a la tierra y los recursos naturales de las comunidades indígenas y campesinas del país. Por lo tanto, la tenencia legítima debe reconocerse como una relación histórica que se ha perpetuado a lo largo del tiempo.

En busca de la equidad del acceso a los recursos. De acuerdo con las DV, los medios de vida para la población dependen del acceso equitativo y una tenencia segura a la tierra y los bosques. Sin embargo, como ha sido ampliamente documentado, el proceso histórico de un país como Guatemala, ha generado una estructura agraria sumamente desigual (una de las más altas del mundo, con índice de Gini de 0.83) que se evidencia en que el 15 % de los propietarios concentran el 85 % de la tierra agrícola, dejando así a miles de familias indígenas y campesinas sobreviviendo en tierras minifundistas y marginales. Más allá del truncado proyecto de Reforma Agraria que experimentó el país entre los años 1952-1954, los Gobiernos de turno no han realizado esfuerzos para transformar esta inequidad, más que abrir frentes de colonización en donde se ha reproducido el mismo modelo, tal como ha ocurrido en las tierras bajas del norte.

Gestión y control de los recursos naturales. Las DV plantean que la gobernanza de la tenencia es la manera en que se gestiona y controla, entre la sociedad, el acceso a los recursos naturales. Esto significaría la construcción de concesos entre las comunidades, el Estado y los actores sociales en general, para resolver situaciones contrapuestas respecto a los derechos de tenencia (Ostrom, 1990), que aseguren la vitalidad de los sistemas naturales y la provisión de los bienes y servicios que estos generan, además de su disfrute por el conjunto de la sociedad (Monterroso y Barry, 2009). Esto incluye la observancia de las actuaciones del Estado y de las actuaciones de los diferentes actores sociales sobre los derechos, obligaciones, reglas y leyes sobre el uso y acceso a las tierras y los bosques.

Armonización entre derechos formales y derecho consuetudinario. Las DV plantean que una buena gobernanza debe fundamentarse en el reconocimiento tanto de los derechos formales, como de los derechos informales o consuetudinarios. De hecho gran parte de los derechos tradicionales de tenencia se basan en los derechos de la costumbre y más específicamente en el sistema de derechos indígenas.

La gobernanza responsable como base de la convivencia social. Las DV también plantean que la gobernanza responsable debe basarse en la dignidad humana, la no discriminación, la equidad, la justicia social, la equidad de género, el Estado de derechos, la transparencia y la rendición de cuentas. Y la administración de los derechos de tenencia debe llevarse a cabo en consulta y participación de quienes tienen los legítimos derechos de tenencia.

Las organizaciones sociales, académicas, campesinas e indígenas deben apropiarse de estos instrumentos. Esto implica el diseño de estrategias para su puesta en marcha, con indicadores y mecanismos de monitoreo que permitan ir conociendo los avances en el reconocimiento de los derechos legítimos de tenencia. De la misma manera se debe diseñar una estrategia de interlocución con las principales entidades de gobierno encargadas de su implementación: Secretaría de Asuntos Agrarios (SAA), Fondo de Tierras, Ministerio de Agricultura, Ganadería y Alimentación (MAGA), Registro de Información Catastral (RIC), Consejo Nacional de Áreas Protegidas (Conap), Instituto Nacional de Bosques (INAB) y Oficina Nacional de Reservas Territoriales de la Nación (Ocret).

## DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES

Las directrices voluntarias pueden ser utilizadas para evaluar las leyes y los sistemas normativos, formular nuevas estrategias, obtener orientaciones o instrucciones cuando las leyes y prácticas de un país no son claras, con el fin de promover los derechos de tenencia, educar acerca de ellos y definir procedimientos para poner en marcha una buena gobernanza (FAO, 2014).

El país cuenta con un marco legal e institucional para asumir el reconocimiento de los derechos a las tierras. El acceso a la tierra en el área rural está claramente delegado a Fontierras, el proceso de demarcación y catastro al RIC, el registro al RGP y la solución de conflictos a la SAA. La promoción de los derechos a la tierra como factor para estimular el desarrollo rural integral está a cargo del MAGA. En general, son instituciones creadas por ley y la mayoría tiene varios años de funcionamiento.

El funcionamiento de estas instituciones está excesivamente condicionado a la voluntad política de los gobiernos de turno. En ese sentido, las instituciones de tierras en Guatemala presentan dificultades para abordar los problemas de fondo que subyacen en la problemática de tierras del país y para hacer converger las relaciones de poder económico y político en una agenda nacional. El principal reto que se plantea es lograr la convergencia de los distintos intereses. Se ilustra por ejemplo, en que no se haya aprobado aún la Ley de Desarrollo Rural Integral por parte del

Congreso de la República, a pesar de ser el resultado de un amplio debate en el que participaron las distintas instancias del Estado y la sociedad civil. Adicionalmente, las instituciones han carecido en los últimos años de los recursos necesarios para lograr la cobertura total de las demandas en los tiempos requeridos (Miranda, 2015).

El fortalecimiento de la institucionalidad agraria constituye un paso necesario para avanzar en el reconocimiento de los derechos a las tierras. Sin embargo, entre sus principales desafíos se encuentra la necesidad de dar mayor reconocimiento a los derechos consuetudinarios sobre las tierras comunales e indígenas, que hasta ahora parecen desprotegidas frente a los factores y dinámicas territoriales en el mundo rural.

Los debates que hasta ahora se han realizado indican que el Estado tiene la intencionalidad de asumir las directrices voluntarias, pero para ello es necesario operativizar estos dispositivos en normativas, políticas y programas de trabajo con los diferentes actores de la sociedad mediante el diálogo y la negociación.

Las directrices voluntarias sobre la gobernanza responsable de la tenencia de la tierra, los bosques y la pesca, constituyen un instrumento que puede ayudar a ordenar y regular los mecanismos de acceso y uso de las tierras y los recursos naturales, y con ello contribuir a resolver gran parte de la conflictividad agraria acumulada debido a la falta de regulación de los derechos de tenencia.

Su carácter voluntario deja su aplicación en manos de la buena voluntad política de los Gobiernos de turno, quienes podrían o no, incluir los cambios en las políticas públicas e institucionales para su implementación.

A pesar de los esfuerzos institucionales que se han hecho, hasta ahora el único espacio con que cuentan las directrices es su reconocimiento en la Política Agraria de la Secretaría de Asuntos Agrarios (SAA). El resto de políticas y leyes necesitan adecuarse para que dichas directrices tengan respaldo legal e institucional.

Las directrices voluntarias no pueden resolver por sí solas la compleja problemática agraria del país. Para ello se requiere que el país diseñe instituciones agrarias y ambientales con la suficiente legitimidad y fortaleza.

Es necesario ampliar el conocimiento y debate en torno a las directrices, para que haya una apropiación de las mismas y que se constituyan en herramientas de lucha por el reconocimiento de los derechos a las tierras y a los recursos naturales, principalmente para los sectores que tradicionalmente han sido despojados de tales derechos, tal como ha ocurrido históricamente con los pueblos indígenas y las comunidades rurales.

## REFERENCIAS

- Alonso, A., Caal, J. y Chinchilla, T. (2011). *Plantaciones agroindustriales, dominación y despojo indígena-campesino en la Guatemala del S. XXI*. Guatemala: Instituto de Estudios Agrarios y Rurales (Idear) y Coordinación de ONG y Cooperativas (Congcoop).
- Baranyi, S., Deere, D. y Morales, M. (2004). *Estudio del alcance de la investigación sobre políticas de tierras en América Latina*. Ottawa: Instituto Norte-Sur (NSI), Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo (IDRC).
- Baumeister, E. (2007). *Guatemala: tendencias agrarias y sus consecuencias económicas y sociales*. [Mimeo]. Guatemala: PNUD.
- Borras, S., Franco, J., Kay, C. y Spoor, M. (2011). *El acaparamiento de tierras en América Latina y el Caribe visto desde una perspectiva internacional más amplia*. [Borrador]. FAO.
- Carrera, J. (2000). *El estudio de mercado de tierras en Guatemala. Serie Desarrollo Productivo, 73*. Cepal.
- CNOC. (2005). *Propuesta de Reforma Agraria Integral*. Guatemala: Coordinadora Nacional de Organizaciones Campesinas.
- Constitución Política de la República de Guatemala. (1985). Disponible en: <http://transparencia.minfin.gob.gt/transparencia/BibliotecaDigital/Documentos/Constitucion.pdf>, consultado el 16 de mayo de 2017.
- Código Civil (Decreto-Ley número 106). (1963). Disponible en: <http://mcd.gob.gt/wp-content/uploads/2013/07/codigo-civil.pdf>, consultado el 16 de mayo de 2017.
- Código Municipal. (Decreto número 12-2002). (2002). Disponible en: [http://conred.gob.gt/site/documentos/base\\_legal/codigo\\_municipal\\_12-2002.pdf](http://conred.gob.gt/site/documentos/base_legal/codigo_municipal_12-2002.pdf), consultado el 16 de mayo de 2017.
- De Solano, F. (1984). *Cedulario de tierras. Compilación de la legislación agraria colonial*. México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- FAO. (2014). *Curso sobre las directrices voluntarias sobre la gobernanza responsable de la tenencia. Apuntes para estudiantes*. Roma.
- Grünberg, G., Grandía, L. y Milián, B. (2012). *Tierra e igualdad en Petén. Desafíos para la administración de tierras en Petén*. Guatemala: Banco Mundial.

- INE. (2003). *Censo Nacional Agropecuario. Características generales de las fincas censales y de productoras y productores agropecuarios. (Resultados definitivos). Tomo I.* Guatemala: Autor.
- Ley del Fondo de Tierras (Decreto número 24-99). (1999). Disponible en: [https://www.fon tierras.gob.gt/ip/1Estructura\\_Organica/Marco\\_Normativo/Ley-del-Fondo-de-Tierras-y-su-Reforma.pdf](https://www.fon tierras.gob.gt/ip/1Estructura_Organica/Marco_Normativo/Ley-del-Fondo-de-Tierras-y-su-Reforma.pdf), consultado el 16 de mayo de 2017.
- Ley del Registro de Información Catastral (Decreto 41-2005). (2005). Disponible en: <http://www.marn.gob.gt/Multimedios/571.pdf>, consultado el 16 de mayo de 2017.
- Ley de Titulación Supletoria (Decreto 49-79). (1979). Disponible en: <http://srp.gob.gt/wp-content/uploads/2012/04/Ley-de-Titulacion-Supletoria.pdf>, consultado el 16 de mayo de 2017.
- Martínez Peláez, S. (1971). *La patria del criollo: ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca* (2.ª ed.). Guatemala: Editorial Universitaria.
- Miranda, I. (2015). *Mejora de la gobernanza de la tierra en Guatemala. Implementación del marco de evaluación de la gobernanza de la tierra - LGAF. Informe final.* Guatemala: Banco Mundial.
- Monterroso, I. y Barry. D. (2009). *Tenencia de la tierra, bosques y medios de vida en la Reserva de la Biósfera Maya en Guatemala. Sistema de concesiones forestales comunitarias.* Guatemala: Cifor, Flacso, RRI.
- Ostrom, E. (1990). *Governing the commons. The Evolution of institutions for Collective Action.* Nueva York: Cambridge University Press.
- Palma, G. (2005). La problemática agraria en Guatemala hoy: algunos apuntes históricos para su comprensión. En *Revista Centroamericana de Ciencias Sociales*, 2(II).
- SAA. (2014). Política Agraria de Guatemala. Acuerdo Gubernativo 2327-2014. Guatemala: Secretaría de Asuntos Agrarios.
- SAA. (2012). *Memoria de labores 2012.* Guatemala: Secretaría de Asuntos Agrarios.



SECCIÓN II  
SERIE FOTOGRÁFICA

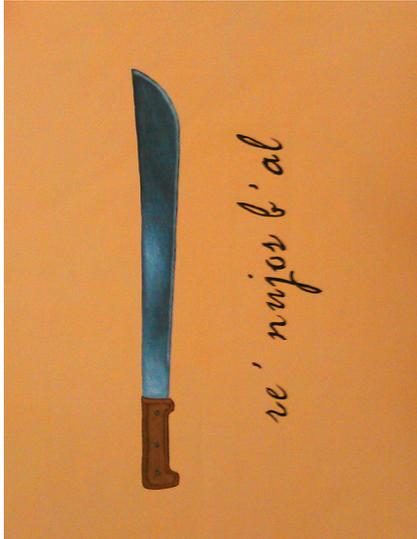
---

ÁNGEL POYÓN



COLIMA

Yo no quiero ser un buen mozo



re' nujos b'al

“este es mi sacapuntas”



re' nub'onib'äl

“este es mi brocha”



re' nutz' il'ab'al

“este es mi lápiz”





"A vos fulano, se os encomienda en el cacique mengano 50 o 100 indios para que os sirvais de ellos en vuestras granjías y minas y enseñades las cosas de nuestra santa fé católica"



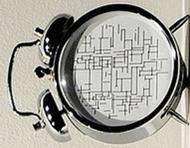




POR UN INSTANTE  
TEMBLAMOS AL  
PERDERNOS ...



COMO UN  
ESCALOFRIO TE  
LLEVO CONMIGO.







SECCIÓN III  
**COMUNIDAD DE ESTUDIOS MAYAS**  
ESPACIO DE PENSAMIENTO  
CRÍTICO Y PLURAL

---



# ¿COLONIALISMO EN EL FEMINISMO BLANCO?<sup>1</sup>

EMMA CHIRIX

## INTRODUCCIÓN

### CONTEXTO

Los problemas históricos y estructurales siguen golpeando de manera brutal a los pueblos y sectores más pobres de Guatemala, mientras los colonizadores y capitalistas continúan gozando de privilegios. Las luchas históricas y actuales siguen siendo contra el despojo de nuestros territorios, contra la mentalidad y políticas extractivas de los conocimientos mayas y recursos naturales, la violencia contra las mujeres, el feminicidio, el hambre, la pobreza y el militarismo. Las transnacionales y los sectores económicos, poderosos a nivel nacional continúan imponiendo los monocultivos y meganegocios. A pesar de estas imposiciones y de las políticas de despojo y de exterminio, seguimos luchando para lograr el bienestar –el UTZ KASLEMAL (la buena vida)– de los pueblos y de la madre tierra.

### COLONIZACIÓN DEL FEMINISMO

Mi interés en este artículo es analizar cómo se reactiva el colonialismo en el feminismo blanco, urbano, de clase alta y media, y como efecto del poder que tiende a institucionalizarse porque tiene las condiciones materiales y simbólicas para funcionar como institución, que parte de una estructura colonial histórica y racial. Mis reflexiones se centrarán en los mecanismos que sustentan y reproducen el establecimiento de esta forma de dominación. Y de manera indirecta, intentaré mostrar el lugar que ocupan las mujeres indígenas en el feminismo blanco.

El feminismo nace en un contexto colonial y es hijo de la modernidad. Según Liliana Suárez continua «reproduciendo una característica de administración del pensamiento y sustentando un sistema de extracción de la mayoría de la población» (2008, p. 31). La colonización permanece viva en el imaginario social y se materializa en las políticas y proyectos hacia los pueblos indígenas para mantener intactas las

---

1 Texto publicado en: <http://commaya2012.blogspot.com/search/label/Ensayo>. Fecha de publicación: 6 de febrero de 2015. Fecha de recuperación: 30 de marzo de 2017. Este artículo fue resultado de la ponencia presentada en el 13 Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe en Lima, Perú, en la mesa de: «Feminismos y mujeres indígenas, construyendo diálogos y alianzas». Estoy muy agradecida con las mujeres indígenas organizadas en Ecmia y Chirapaq por la invitación a participar en el encuentro y también, doy gracias a Aura Cúmes, Gladys Tzul, Edgar Esquit y Marco Chivalán por sus comentarios y observaciones.

relaciones de dominación. Para disciplinar los cuerpos indígenas, el dominador se valió de la ideología racial. Se desarrolló la idea y el sentimiento de la superioridad natural del invasor frente a la sumisión natural de los indígenas. Para «humanizar» a los indios se impuso la esclavitud a través del trabajo forzoso y para lograr la misión civilizadora era importante cristianizarlos. Se impuso una distribución racial-social-sexual del trabajo y formas de explotación colonial. La división racial del trabajo creó cuerpos esclavizados, mano de obra barata para los peninsulares y los criollos. El feminismo colonizado se convierte en feminismo hegemónico, que abraza la modernidad y es producto de la colonización, del proceso de civilización, la blancura y el eurocentrismo<sup>2</sup>. Estas características forman parte del sistema cultural e ideológico de Occidente que jerarquiza, segrega y explota a mujeres indígenas.

## **HABLAR SOBRE LA COLONIZACIÓN DEL FEMINISMO ES HABLAR DE LA BLANCURA**

La blancura es un código de lo humano y se ha nutrido a través del paisaje colonial. Vino durante la colonización, pasó a formar parte del sistema de dominación y de la mentalidad hegemónica del país y ha sido una herramienta etnocéntrica que ha servido para justificar la «pureza de sangre» de los peninsulares y criollos, frente a los indígenas y ladinos, pero también ha servido para argumentar sobre «cómo mejorar la raza» entre las y los ladinos frente a los y las indígenas. El blanqueamiento ha sido fuente para la reproducción del racismo estructural, institucional y cotidiano. El racismo ha sido el principal recurso para mantener los privilegios de aquellos que se consideran blancos y blancas. La blancura no es solamente el color de la piel que identifica a un segmento de una sociedad pigmentocrática, «es el poder de decidir e imponer los criterios que humanizan a los hombres y a las mujeres en el planeta» (González-Ponciano, 1998, p. 6), concretamente a las personas que viven en el campo y a las mujeres. De esta manera se creó la idea de que los blancos son humanos y civilizados y a los indios se les identificó como no humanos e incivilizados.

En la sociedad guatemalteca se ha creado la idea de que la blancura y cultura occidental han sido el modelo ideal que deben seguir los indígenas, las mujeres y los pobres, «por ello el etnocentrismo y el eurocentrismo, han ido casi siempre unidos y se han manifestado en todos los ámbitos, especialmente en las ciencias sociales» (*ibid.* 252) en la construcción de la nación y en el feminismo. Es importante recordar que el

---

2 Tendencia que consiste en considerar los conocimientos y valores culturales, económicos y políticos europeos como modelos universales y superiores respecto a los demás conocimientos.

etnocentrismo<sup>3</sup> y el eurocentrismo son conceptos que nacen en distintos momentos de la historia que han impuesto poder y realidades raciales y desiguales, por eso es común que criollos, ladinas y ladinos hagan uso de estos conceptos en sus discursos y actitudes para confirmar constantemente su superioridad y privilegios frente a los indígenas. El pensamiento etnocéntrico está presente «a través de las distintas teorías de las ciencias sociales y prácticas políticas como: la integración, la ladinización, la aculturación y el indigenismo» (*ibid.* 253).

Las dicotomías de lo blanco y lo moreno, de lo limpio y lo sucio han servido para justificar la segregación racial y el lugar que deben ocupar los indígenas en la sociedad y en los espacios sociales, es decir, los trabajos sucios deberán hacerlo las indias y los indios, por eso es tan «natural, normal y cotidiano» que una indígena se encargue de limpiar los baños de las familias criollas y ladinas y no que una ladina limpie los baños de una indígena. La mayoría de ladinos y ladinas (pobres, de clase media y alta) apoya la ideología del blanqueamiento y cotidianamente marcan su diferencia racial con los indígenas. Para someter se valen del mal trato, el desprecio, las humillaciones, hasta la criminalización de las luchas de los pueblos indígenas.

Existe un feminismo blanco que goza de privilegios, genera violencia racial y de clase hacia mujeres indígenas. Reconozco la existencia de un patriarcado maya y relaciones de poder entre nosotras, las mujeres indígenas, pero no es mi objetivo en este momento entrar a considerar las diferencias con el patriarcado de Occidente, porque «no existe un marco patriarcal universal» (Talpade Mohanty, 2010, p. 234)<sup>4</sup>. El objetivo de este artículo es discutir el mantenimiento de ese feminismo blanco, ladino-mestizo, sin conciencia de la dominación colonial, del origen del mestizaje y de la imposición de la dicotomía indio-ladino.

Varias autoras feministas indígenas se han atrevido a «cuestionar visiones feministas etnocéntricas», entre ellas Aura Cumes (2008). También es importante mencionar el aporte de las feministas que escribieron el libro *Descolonizando el feminismo* (Suárez y Hernández, 2008), el abordaje de Francesca Gargallo sobre el feminismo blanco y no puedo dejar de un lado los aportes de feministas afroamericanas y caribeñas que han alimentado nuestras visiones y luchas. Para abordar la colonización me parece importante profundizar sobre los privilegios. Francesca Gargallo afirma: «Los privilegios que las blancas gozan en una sociedad racializada, no son universales. El sistema de privilegios que favorece a las blancas puede negar, los derechos de las

<sup>3</sup> Tendencia que sostiene que lo criollo y lo ladino son superiores a otras culturas. Tal actitud va asociada al desprecio de lo indígena.

<sup>4</sup> Sin referencia bibliográfica en el original (Consejo Editorial ILL).

demás, para seguir gozando de estos derechos»<sup>5</sup> (Gargallo, 2014, p. 19) y acomodarse. Las mujeres pertenecientes a la oligarquía, de familias criollas, de clase alta y media, o de la burguesía, están conscientes de la clase y de las familias a las que pertenecen y la manera en que reproducen la blancura. Por ser blancas han gozado de facilidades y oportunidades. Pero las ladinas pobres también reproducen el blanqueamiento cuando asumen que son pobres pero no indias, se sienten con el derecho de marginar y de mandar en sus discursos y comportamientos cotidianos, a pesar de que tienen dificultad para construir su identidad o negarla, reafirman constantemente los imaginarios de superioridad para colocarse en su lugar de privilegio. El estereotipo de los colores, la pigmentación, continúan siendo los rasgos diferenciadores en la sociedad guatemalteca (Casaús, 1994, p. 205)<sup>6</sup>. En este sentido, las relaciones de poder se sustentan en valores biológicos pero también bajo perspectivas etnocéntricas.

## EL FEMINISMO COLONIZADOR REPRODUCE EL PROCESO DE CIVILIZACIÓN Y EL ETNOCENTRISMO

El feminismo occidental ha estado acompañado por procesos de civilización y/o modernización cuando insisten en resaltar los binomios tales como civilización/incivilización, moderno/atrasado, limpio/sucio, ladino/indígena o cuando utilizan argumentos como el siguiente: «el actual contexto de crisis civilizatoria. ...»<sup>7</sup>. Precisamente con esta frase se afirma que el feminismo es parte de ese proceso civilizatorio, que se ajusta la idea de lo avanzado, lo que va adelante, que puede significar desarrollo y progreso, y al no estar en este proceso se identifica como atraso. Los binomios civilizatorios son abrazados por ese feminismo blanco que insiste en convencernos de la idea de la «superioridad europea» y la «inferioridad de las indígenas». Para los pueblos indígenas y mujeres indígenas, el proceso de civilización, por la manera en que se impuso, ha significado penetración, genocidio, despojo de territorio y medios de vida, esclavitud, servidumbre, educación oficial, imposición del idioma español y religiones occidentales. También ha significado desarrollo como propuesta de progreso.

Los efectos de la civilización siguen latentes, pareciera que no hay nada que no pueda hacerse de una forma «civilizada» y de una forma «incivilizada» (Elías, 1987, p. 57). En Guatemala se plantea la idea o los estereotipos de que las personas «civilizadas» son quienes tienen acceso a la educación, al desarrollo, pertenecen a cierta clase social, viven en las ciudades, son blancos o ladinos, son ciudadanos, son constructores

5 Ladino es un concepto impuesto en la época colonial y ha tenido sus transformaciones. Actualmente, en el marco de la construcción de la identidad nacional y en la dicotomía de indio-ladino, la autoidentificación ladina está en función de su rechazo de lo indio y su valoración al blanqueamiento. Algunos rechazan el término ladino por considerarlo un insulto y prefieren identificarse como mestizos/mestizas.

6 Sin referencia bibliográfica en el original (Consejo Editorial IIL).

7 Manifiesto político, por la liberación de nuestros cuerpos, 13 Encuentro Feminista, 2014.

de nacionalismo, son modernos, mientras los incivilizados son los analfabetos, los primitivos, los tradicionalistas, los pobres, los sucios, los indios. Para los etnocéntricos es más incivilizada la mujer indígena por ser monolingüe y analfabeta. El etnocentrismo aborda, escribe y analiza la experiencia de las mujeres occidentales como la experiencia de las mujeres en general. Es decir, en esa jerarquía racial se espera que las indígenas deban ajustarse a ese ascenso, a un mejoramiento, lograr un estatus. La idea dominante es que los «inferiores» deben seguir esa ruta que les permite llegar a la civilización. Es importante analizar y vincular el contexto hegemónico para desentrañar de dónde parte y cómo se alimenta el etnocentrismo para develar cómo se produce el «universalismo etnocéntrico en ciertos análisis» (Talpade Mohanty, 2010, p. 239)<sup>8</sup> en los discursos, en las actitudes y en las políticas inter y multiculturales.

Las feministas coloniales asumen una mentalidad extractiva, oportunista y racista. Es cierto, reconocen a las mujeres indígenas, tienen capacidad de escribir y hacer investigaciones por las «otras», «podemos escribir nosotras de las mujeres mayas porque es un derecho hacerlo y nadie nos impide»<sup>9</sup>. En varias organizaciones de mujeres se implementa una estructura organizativa con jerarquía racial, las mujeres ladinas se ubican en puestos de poder y las mayas en puestos de no poder. Las ladinas elaboran proyectos para captar dinero en nombre de las indígenas y cuando hay crisis financiera, las primeras en salir de la organización son las mujeres mayas. También se apropian de los conocimientos mayas, muchas de ellas se identifican con el machismo, marcan su indiferencia con el racismo o se convierten en cómplices en actos racistas. Niegan la existencia de mujeres mayas feministas, diciendo: «no hay mujeres mayas que entiendan el feminismo, hay algunas, pero están en pañales», «nosotras escribimos mejor que las indígenas». Con la autoidentificación de expertas en pueblos, en mujeres indígenas o ecologistas, se colocan en puestos de poder de proyectos indígenas. Las feministas colonizadoras utilizan el discurso de la igualdad pero en la práctica no nos tratan como sus iguales y cuando les sale el racismo expresan estas frases: «mirá hija, firmá aquí»; «parecés india»; «con ellas no se puede, son tercas, no entienden», o en sus discursos y escritos reiteran sobre la violencia contra la mujer, es decir, manifiestan la violencia genérica pero no la violencia racial.

Las feministas coloniales, los letrados criollos y ladinos<sup>10</sup> continúan con sus discursos de civilización, colonización y racismo, y cuando expresan su odio nos catalogan de: «irresponsables por nuestra tradición reproductiva», «atrasados porque no logramos el desarrollo y la prosperidad», «responsables de barbarie demográfica»,

8 Sin referencia bibliográfica en el original (Consejo Editorial IIL).

9 Frase de una feminista guatemalteca en una conversación personal.

10 Las frases que retomo son las que utiliza Martín Banus, letrado masculino racista de Guatemala que escribió el artículo titulado «El indígena feo», en el diario *La Hora*, Guatemala, 2014.

«bolos y haraganes», «que no sabemos acomodarnos a las leyes del mercado», y finalmente nos señalan de ser el problema. El odio y la ignorancia de letrados racistas retoman la agresión, los estereotipos racistas y su nivel de análisis lo reducen a que el indígena es el problema, sin develar los problemas estructurales que ocasionan la desigual distribución de la tierra y el genocidio. Además, no se dan cuenta que los alimentos que comen no le caen como maná del cielo, sino que seguramente han sido cultivados por manos indígenas. ¿Cuál ha sido el papel que han jugado las feministas contra los letrados, empresarios y oligarcas racistas en nuestros países? El silencio, la indiferencia, y su complicidad en discursos y actos racistas.

## **MEJORAR LA RAZA ES UNA IDEA COLONIZADORA DEL FEMINISMO BLANCO**

Guatemala será un país colonial mientras la idea de mejorar la raza siga siendo un proyecto de nación; mientras su clase dominante y las instituciones hegemónicas (Estado, Iglesia, Escuela y familia) sigan siendo colonizadores y con mentalidad extractiva; mientras sus sectores mestizos/ladinos ilustrados no asuman con orgullo su propia diferencia cultural y dialoguen de igual a igual con todos los pueblos y culturas que habitan el territorio nacional; mientras no abandonen de una vez sus políticas de saqueo, de explotación y de racismo.

La colonización y el racismo no solo han generado segregación racial y división racial del trabajo sino también la negación o la no definición de su identidad étnico/racial, algunas hablan del mestizaje, otras afirman ser ladinas, lo cierto es que la discusión entre las feministas ha quedado pendiente. Pero esta discusión tampoco la ha asumido el Estado, ni la academia en la construcción de las naciones y de las identidades. Las expresiones de la negación de la condición mestiza continua pero también, la autoinferiorización de los ladinos en relación al universo de lo blanco y en su desprecio a los indígenas. En la sociedad guatemalteca se mantiene y se reproduce la dicotomía indio-ladino y de manera contradictoria se ha construido la categoría del «NO indígena». ¿Por qué se insiste en la negación? ¿Por qué no se profundiza en el origen del mestizaje? ¿Por qué es importante saber el lugar que ocupamos en las sociedades?

El Estado y los grupos dominantes crearon la dicotomía indio-ladino en la jerarquía racial, para mantener una división racial y social del trabajo, para generar contradicciones entre indios y ladinos, para no profundizar el origen del mestizaje y para vivir ambivalencias. Por eso, no es casual que algunas ladinas afirmen «sí vivo los privilegios pero NO TENGO identidad» y prefieran ubicarse en el «NO

indígena». Las ladinas afirman que han tenido dificultad para reconocer el privilegio, se saben ladinas pero no quieren reconocer sus orígenes. Se ha impuesto un proceso de desmemoria porque es parte de la reproducción del racismo. La manera en que roban la historia y la negación de la identidad es también racismo. No se termina de procesar porque se insiste en su naturalización, se enseña a desconocer y negar la identidad, a «afirmar que el racismo es tema y discusión de “otros”».

La idea de «mejorar la raza» como proyecto de nación ha sido aprendido y reproducido en las familias que han internalizado el racismo, es un concepto que continua en la memoria, que orienta los pensamientos y actitudes racistas. Han aprendido a despreciar lo indígena, manejan ideas de superioridad frente a mujeres indígenas y naturalizan relaciones de servidumbre. En la construcción de las identidades se trastocan emociones y sentimientos; y en esta construcción de la subjetividad, algunas ladinas sienten vergüenza de sus pensamientos y actitudes racistas, les provoca vergüenza, de ahí que muy pocas son conscientes de su posición en la reproducción del racismo. En esta dificultad para hablar y aclarar qué es el mestizaje, prefieren valorar lo ladino, que significa también valorar lo urbano porque estas son las categorías para medir y decir quién está más civilizada o atrasada, quién es superior e inferior en las relaciones personales.

Sienten miedo de lo que son, «el miedo de saber de dónde venimos», miedo en conectarse con esa violencia sexual colonial que fue cimiento de la división racial y sexual del trabajo y de las jerarquías de género y raza. Tienen miedo a ser juzgadas por sus ideas, discursos y prácticas racistas y como mecanismo de defensa utilizan estrategias colonizantes y civilizatorias.

¿Hay una discusión no resuelta sobre cómo trabajar el racismo desde las entrañas? El racismo está en el ser, está impregnado en los cuerpos, en la piel y provoca dolor. Les duele llamarse ladinas, desprecian lo que son, desprecian lo indígena, por eso es más fácil hablar de las «otras» pero no de ellas mismas. Expresan que son producto de la violación sexual pero rechazan hablar sobre la violación. Afirman que han construido sus historias a través de silencios y la victimización, porque a pesar de que tienen privilegios, muchas veces utilizan la victimización para evitar ser agredidas.

El insulto y la agresión es a nivel interno o hacia otras ladinas, se conectan con frases y pensamientos que se relacionan con «no seas india», «sí, vos sucia» son expresiones que a veces salen en palabras, otras veces se queda en el pensamiento. Constantemente se miden quien es más india entre las ladinas, pero entonces, ¿cómo pueden reencontrarse con lo indígena y con las indígenas si se reproducen las agresiones,

los insultos a nivel de ellas mismas y contra las indígenas?, ¿cómo construir un mestizaje desde las pérdidas, desde la negación y desmemorización? Algunas han tocado fondo, han reconocido su malestar, han expresado sus sentimientos; otras definitivamente se niegan a profundizar, prefieren seguir caminando con sus carencias, «les provoca pereza discutir el racismo». Generalmente promueven juntarse para realizar actividades que están a favor de las mujeres pero se niegan a realizar procesos de transformación personal. Otras manejan su indiferencia, afirman que no les suena, no les preocupan temas que se relacionan con el mestizaje, el racismo, las relaciones con mujeres indígenas; lo que les interesa es estar económicamente bien, tener trabajo asegurado y eso es lo que cuenta. Y otras idealizan que «lo ladino no se tiene que nombrar, somos el centro del universo» y eso es suficiente. Obviamente, el discurso y la práctica política feminista de Occidente está internalizado en la vida de las mujeres ladinas, los discursos son diversos pero los efectos de poder en analizar a las «otras» es igual porque las codifican desde una relación de poder de superioridad e inferioridad.

## **¿CÓMO SE TEJEN LAS RELACIONES DE PODER ENTRE MUJERES BLANCAS E INDÍGENAS?**

Verónica Sajbin (2007, p. 127) ha analizado las tensiones entre mujeres ladinas e indígenas. Sajbin indaga las tensiones existentes entre las organizaciones de mujeres y la manifestación del etnocentrismo de las mujeres ladinas. Tomando en cuenta que ellas abrieron estas ventanas del conocimiento, si me permiten por esta vez entraré para abordar la subordinación con clave femenina.

Estas relaciones de poder han sido naturalizadas y reproducidas en los diversos espacios sociales. Las mujeres blancas ladinas y feministas asumen el rol de patronas con derecho a mandar y las mujeres indígenas a obedecer. Este tipo de relaciones de dominación es común verlas en Guatemala; las relaciones de servidumbre han sido históricas y naturalizadas, por eso muchas veces no despierta la indignación.

Es común observar cómo muchas ladinas al ver a una indígena asumen automáticamente el rol de patronas y se aprovechan de su fuerza de trabajo, sometiéndolas a realizar los oficios domésticos o hacer el trabajo de segunda categoría; por eso es común que varias mujeres indígenas asuman el rol de asistentes y sirvientas. Estas relaciones de servidumbre que han sido reproducidas en el marco patriarcal, únicamente persiguen reproducir el estereotipo racial que afirma que las indígenas sirven únicamente para ser sirvientas, porque este debe ser el lugar de las indígenas en las sociedades racializadas.

En varias organizaciones y en instituciones académicas, algunas mujeres blancas, ladinas y feministas en los últimos años, han negado la participación de las mujeres indígenas, a pesar de que en sus planteamientos o estrategias promuevan el multiculturalismo, la interculturalidad, la etnicidad, la diversidad, la democracia, los derechos humanos y la participación de las mujeres indígenas. Ellas no solo logran acceder a puestos de poder sino se benefician económicamente en nombre de instituciones que velan por pueblos indígenas o a favor de la mujer. Otras académicas han robado nuestros conocimientos porque creen ser las expertas en asuntos indígenas. El robo también se concreta cuando se aprovechan de nuestro trabajo intelectual, al negar nuestra contribución tanto intelectual como para financiar la impresión de nuestros libros. Los contratos editoriales en el país siguen cargados de injusticia hacia autoras indígenas y mestizas. Y cuando cuestionamos las actitudes racistas es común que nos respondan de esta manera: «agradecidas deben estar porque las incluimos». Y cuando no responden a contratos justos expresan «nosotras actuamos de buena fe».

En estas relaciones de poder se construyen relaciones humanas utilitaristas, con perspectiva tutelar y proteccionista. Se reproduce la idea de que las blancas y las ladinas deben pensar por las indígenas porque estas últimas son incapaces de gobernarse por sí mismas, de administrar fondos y de elaborar proyectos. En la academia generalmente las ladinas utilizan una metodología extractiva y continúan desconociendo nuestros aportes teóricos y económicos. Nuestra contribución teórica todavía no ha sido tejida con colores en los feminismos; en otras palabras, nuestros conocimientos y pensamientos no ocupan todavía un lugar teórico en Abya Yala.

Es importante iniciar el proceso de descolonización reconociendo cómo opera la hegemonía, cómo se sostienen las desigualdades, las ideologías y las estrategias de dominación hacia el ser y cuerpos de las mujeres indígenas.

Me uno a las voces y propuestas de mujeres que promueven la idea de desestabilizar la teoría, de cuestionar o descolonizar los conceptos tales como: el género, la mujer, el cuerpo y la opresión de la mujer, porque estos conceptos universales siguen siendo homogeneizadores y blancos. La centralización del género sigue insistiendo en el binomio hombre-mujer y no toma en cuenta la diversidad sexual y menos la interseccionalidad de las identidades y/u opresiones. Es cierto, en un momento histórico el género enriqueció el conocimiento e invitó a una práctica social distinta en las relaciones entre mujeres y hombres y permitió profundizar el concepto de «el sujeto», pero ha tenido sus debilidades porque reduce o niega otras identidades, naturaliza las relaciones heterosexuales, no da explicaciones completas de nuestras

realidades y opresiones, y todavía no reta la hegemonía de lo blanco, por eso refuerza la jerarquía racial y las desigualdades coloniales. Es importante recordar que no somos un grupo singular sobre la base de una opresión común, y que nos identifiquen siempre como víctimas, atrasadas y que no tenemos salida para nuestra liberación. No somos objetos, somos sujetos y con derechos. Basta ya de reproducir el feminismo blanco, la objetivación, la inferiorización y la victimización, porque no nos permite liberarnos.

## REFERENCIAS

- Banus, M. (2014). El indígena feo. *La Hora*, Guatemala, 11 de noviembre.
- Cumes, A. (2008). «Multiculturalismo, género y feminismos: Mujeres diversas, luchas complejas». En *Área de Estudios de Género*. Ecuador: Flacso.
- Curiel, O. et al. (s. f.). *Feminismos disidentes en América Latina y el Caribe*. Ediciones fem-e libros, [www.creatividadfeminista.org](http://www.creatividadfeminista.org).
- Elias, N. (1987). *El proceso de la civilización, investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gargallo, F. (2014). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Ciudad de México. Disponible en: <http://francescagargallo.wordpress.com/>
- González-Ponciano, J. R. (1998). «Esas sangres no están limpias», *El racismo, el Estado y la Nación en Guatemala (1944-1997)*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México: Talleres Gráficos del Estado.
- Manifiesto político. (s. f.). *Por la liberación de nuestros cuerpos*. 13.º Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe.
- Sajbin Velásquez, M. V. (2007). «Mujeres mayas y ladinas: Algunas tensiones que identifican las mujeres mayas». *Reflexionando y actuando: mujeres mayas y participación política*. Guatemala: IDEI.
- Suárez, L. (2008). «Colonialismo, gobernabilidad y feminismos poscoloniales». En *Descolonizando el feminismo*. Madrid, España: Ediciones Cátedra.
- Suárez, L. y Hernández, R. A. (Eds.). (2008). *Descolonizando el feminismo, teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid, España: Ediciones Cátedra.

## EL PATRIARCADO DEL SALARIO: «LO QUE LLAMAN AMOR, NOSOTRAS LO LLAMAMOS TRABAJO NO PAGADO»

CONVERSACIONES CON SILVIA  
FEDERICI (I/II)<sup>1</sup>

GLADYS TZUL TZUL

Silvia Federici, teórica y militante feminista italiana, autora de *Calibán y la bruja* (Pez en el Árbol, 2013); *Revolución feminista inacabada* (Calpulli, 2013); *Revolución en punto cero* (Traficantes de Sueños, 2013). Participó y acompañó luchas de las mujeres por la defensa de las tierras comunales en Nigeria; en los años setenta realizó una campaña por el salario al trabajo doméstico. Sus reflexiones abordan de manera histórica las luchas políticas de las mujeres por producir lo común, con una fértil mirada sobre la reproducción de la vida. En esta conversación que sostuvimos en Puebla, México, nos presenta elementos teóricos para interpretar de manera más amplia el funcionamiento de lo que ella llama el patriarcado del salario. La conversación nos dota de una serie de detalles de la historia del capitalismo que sirven para comprender nuestras luchas.

**GTT.** Tú has reflexionado sobre las distintas formas de explotación de las mujeres, por ejemplo nombras el patriarcado del salario como una forma específica de dominación, ¿puedes hablarnos sobre ello?

**SF.** El patriarcado es una institución muy larga y no ha sido universal. Debemos de rechazar esa afirmación que dice que las mujeres siempre han sido oprimidas, primero porque en muchas comunidades las mujeres tenían poder. Dos mil años atrás había formas de matriarcado, yo no puedo aclarar ampliamente como se establecía un matriarcado, pero es importante comprender que la historia ha sido destruida. La idea es entender que el patriarcado ha tenido formas diferentes, las relaciones no se estructuran de la misma manera en todos los sistemas sociales; el patriarcado no se transmite automáticamente, no es un asunto que continua de forma natural y automática de un siglo a otro, de una sociedad a otra. Las investigaciones históricas han demostrado que con el desarrollo del capitalismo, es decir con el paso del feudalismo

---

<sup>1</sup> Texto publicado en: <http://commaya2012.blogspot.com/search/label/Entrevistas>. Fecha de publicación: 20 de abril de 2016. Fecha de recuperación: 30 de marzo de 2017.

al capitalismo, hubo un pasaje violento, porque el desarrollo del capitalismo fue como la contrarrevolución en un momento de crisis del feudalismo. El capitalismo dio una nueva fundación a las relaciones patriarcales; el capitalismo se ha apropiado de los elementos de la relación patriarcal del feudalismo, pero lo ha transformado y ha dado nuevas funciones para sus fines sociales y económicos. Por ejemplo, una diferencia muy grande entre el patriarcado del feudalismo y el patriarcado del capitalismo, es que en el primero, para las mujeres prevalecía un sistema de uso comunitario de las tierras, es decir, las mujeres y los hombres usaban las tierras. En Europa por ejemplo, las mujeres no fueron dependientes económicamente de los hombres, su alimentación no dependía de los hombres. Tampoco en la sociedad feudal estaba la diferencia del tipo de poder entre hombres y mujeres, que en la sociedad capitalista se generó. La relación desigual de poder entre hombres y mujeres en el feudalismo no tenía raíces materiales. La diferenciación venía, por nombrar dos casos, de la formas del uso de la violencia, porque los hombres hacían parte de los ejércitos del poder feudal, los hombres componían los ejércitos y las mujeres no. Otro caso es el de la diferencia de poder que estaba justificada en la religión, pues esta tenía una función de diferenciación. Todos los sistemas sociales que han explotado el trabajo humano, han explotado a las mujeres en una medida particular, porque las mujeres son las que producen trabajadores. Cuando hay un sistema social que explota el trabajo humano, este cerca e intenta controlar el cuerpo de las mujeres, porque el cuerpo de las mujeres genera riqueza, mano de obra, cocinan. El capitalismo es una forma de explotación específico que tiene relaciones diferentes.

**GTT. Podrías explicar más sobre las diferencias entre el sistema de explotación capitalista y el sistema de explotación feudal.**

**SF.** Una primera diferencia es que el capitalismo es el primer sistema social que funda su riqueza y su acumulación sobre el trabajo humano. Todos los sistemas de explotación precedentes, siempre han visto la riqueza no como trabajo humano, sino como tierra, bosques. El trabajo humano era importante para construir, crear, cultivar. Pero la riqueza fue conceptualizada por la riqueza material. Con el capitalismo cambia.

**GTT. ¿Cambia la noción de riqueza?**

**SF.** Sí, cambia la concepción de la riqueza social. Esto lo dicen los primeros economistas del capitalismo, dicen que la riqueza no es la tierra, la riqueza es el trabajo humano. Entonces comienza con el capitalismo una concepción del trabajo

humano nueva, como algo que se puede intensificar, que se puede desarrollar, que puede tener nuevas formas de productividad, así como se cultivaba la tierra, así se cultiva el trabajo humano. El objetivo era medir cuanta fuerza de trabajo había. Es por esto, que en el desarrollo del capitalismo en su primera fase, lo que puede verse es una acumulación inmensa de trabajo humano, se ve esclavitud, millones y millones de personas traficadas para el trabajo esclavo. Segundo, la colonización es un evento que ha dado a los europeos el control de millones de personas, de trabajadores de las nuevas tierras que invade. Es en estas condiciones en que se comienza a usar la pena de muerte para prohibir a las mujeres que usen anticonceptivos o se persigue a las que abortan. Comienza una intervención directa para apropiarse del cuerpo de las mujeres. Por eso se habla de las mujeres como máquinas productoras de trabajadores. Eso yo lo pongo en contexto de esta hambre de trabajo que el capitalismo tiene. Esto promueve formas diferentes de patriarcado y por ello nuevas formas de relaciones sociales comienzan a conformarse, porque hay un control del Estado sobre el cuerpo de las mujeres; se inicia un control de la procreación y del trabajo de la reproducción. Las mujeres deben de procrear trabajadores y cuidarlos todos los días y deben hacerlo en condición invisible, en condiciones no pagadas, porque de esta manera se reproducen de una forma muy barata. El capital puede tomar toda la riqueza que los trabajadores producen, porque las mujeres producen trabajadores casi gratis.

### **GTT. ¿Y aquí es donde el salario produce una forma de patriarcado?**

**SF.** En este sistema el Estado y el capital controlan el cuerpo de las mujeres y se apropian de su trabajo a través del sistema del salario. El sistema del salario no solamente controla el trabajo de los asalariados, porque si lo pensamos como una relación, este moviliza a dos trabajadores; con un salario se moviliza al hombre y la mujer que lo reproduce, le pagan a uno, pero trabajan dos. Entonces moviliza una gran cantidad de trabajo no pagado. El salario amplía la explotación, porque no solamente toma el trabajo del hombre que está en la fábrica o en la oficina, sino que también el trabajo de la mujer que lo reproduce diariamente, la que cocina, la que cría a los hijos. El capital acumula, porque hay mujeres que trabajan por casi nada, no completamente para nada, porque de la mujer comen, etc. Con el salario se puede controlar directamente el trabajo de las mujeres a través del sistema de la familia y el matrimonio. El matrimonio es un sistema fundamentalmente laboral, es el medio por el cual el capitalismo hace trabajar a las mujeres para que reproduzcan su fuerza de trabajo obrero. El salario es la medida para conformar la familia, porque es ahí donde

se obliga a las mujeres a reproducir trabajadores. Yo creo que cuando se ve esto se comprende por qué se puede hablar de un patriarcado del salario, porque el salario toma el trabajo de la mujer y también la controla a ella. El hombre se convierte en el delegado, porque el capital y el Estado delegan en el trabajador el poder de controlar y golpear a las mujeres si no cumplen con esa función. Así como los señores que dominaban las plantaciones tenían a los supervisores que controlaban el trabajo de los empleados, se puede decir que los hombres controlan a las mujeres.

**GTT. ¿Qué formas cobra este tipo de control, además de las que ya nos has comentado?**

**SF.** Todo esto se hace invisible por lo que se llama amor. El capitalismo también se ha apropiado y ha manipulado la búsqueda de amor, de afectividad y de solidaridad entre todos los seres humanos; lo han deformado, usándolo como una medida para extraer trabajo no pagado. Por eso yo escribí: «eso que llaman amor, nosotras lo llamamos trabajo no pagado».

**GTT. ¿Le dicen amor al trabajo no pagado?**

**SF.** Sí, porque en la familia se habla tanto del amor, dicen que por amor se limpia y se cocina, que todo se hace por amor. Confunden amor con un servicio personal. El amor es un sistema que obligaba a muchas mujeres que no tenían posibilidades de sobrevivencia y el matrimonio era como tomar un empleo. Por muchos años, hasta la generación de mi madre, ocurría que si no te casabas, ¿qué harías?, pobrecilla porque estás sola. Muchas veces estabas en la casa de tu hermana que sí estaba casada y ella ayudaba, porque es muy difícil tener un empleo, y si se tenía un empleo no podías tener una vida social. Esas mujeres que no se casaban eran consideradas como desdichadas, por eso muchas mujeres compiten entre ellas por un hombre bello y con un buen salario. Por eso tu mamá te prepara, te orienta para arreglarte, que no salgas despeinada a la calle, que siempre estés de buen humor y que aprendas a hacer labores domésticas. Mi madre me amenazaba: «si tú continuas así, ningún hombre se va a casar contigo» porque se sabe que casarse significa obedecer, hacer trabajo doméstico y si tú eres una buena mujer, él va a mantenerte, él te va a dar una posición social. Pero en el matrimonio un hombre te puede golpear, y lo que van a decir es que lo tienes merecido porque seguramente no lo obedeciste, porque no hiciste el amor cuando él lo quería. En el matrimonio se presume que él compra tu cuerpo y que siempre tienes que estar a su disposición. A todo esto muchas luchas feministas han dicho que ni el hombre, ni el matrimonio tienen derecho absoluto a tu cuerpo. Si tú dices que no, es no.

**GTT. Es interesante hacer una revisión del amor romántico desde el mundo de la reproducción social de la vida.**

**SF.** ¡Ah! El amor romántico donde las vidas se funden, pero se funden en la voluntad del hombre. Yo quiero escribir un libro sobre el amor y la sexualidad. La causa de tanta pena de las mujeres y su sentido de valor depende de si estás o no casada, si un hombre te quiere o no te quiere. Yo he visto muchas veces, que aunque a un hombre no lo aman tanto, cuando acaban las relaciones, las mujeres se sienten desvalorizadas y con penas. Por eso quiero escribir ese libro, no sé si con eso se puede hacer la revolución pero con eso se puede aliviar la pena. Un asunto que no quiero olvidar es que el sistema del salario crea la familia como una formación social jerárquica, donde el hombre es el patrón, el representante del Estado y la mujer debe ser sometida, puede ser obligada a hacer todo el trabajo de reproducción. Entonces el salario crea una división, porque con la creación de la división sexual del trabajo, crea una división que rompe el frente unido de la lucha. Por eso yo digo que es importante que los hombres comprendan que esa relación de poder los destruye a ellos también. Si se comprende que un hombre colabora con el capital, cuando esté contento con ser el patrón de la familia, cuando se siente fuerte porque es superior a la mujer y puede golpearla o humillarla, él no sabe que refuerzan sus cadenas con respecto de la dominación, porque hace que no puedan luchar juntos hombres y mujeres. Es importante comprender que el conflicto que se produce en el trabajo asalariado y el trabajo no asalariado, crea una jerarquía laboral y se crea una naturalización de la explotación de la mujer. Por eso creen que el trabajo doméstico pertenece a la naturaleza de la mujer y contra eso es lo que hay que luchar. A veces se piensa que si se lucha contra el trabajo doméstico se es una mala mujer, que no ama a su marido, etcétera. Y no se trata de eso, el trabajo doméstico es un sistema de explotación que usa el amor, que usa las relaciones entre hombres y mujeres.



## LAS Q'EQCHIE'S DE SEPUR ZARCO: VOCES QUE NOS HACEN JUSTICIA A LAS MUJERES<sup>1</sup>

EN HONOR A BERTA CÁCERES,  
COMPAÑERA LENCA QUE FUE VILMENTE  
ASESINADA EN HONDURAS

GLADYS TZUL TZUL

### I.

De nuevo las voces *q'eqchie's* de las quince mujeres de Sepur Zarco nos interpelan y emocionan a las comunidades indígenas y a la sociedad guatemalteca en general. Ellas, con sus testimonios narraron junto a gestos indignados, los mecanismos de cómo funcionó la guerra en Guatemala, de ahí que nos queda claro que la esclavitud sexual y doméstica de las mujeres es piedra angular para querer someter a las comunidades y despojarles de su territorio.

Las palabras que salen desde Sepur Zarco nos alcanzan y nos hacen justicia a las mujeres indígenas y las del mundo en los siguientes términos: primero porque su presencia en el Tribunal de Mayor Riesgo A nos muestran que después de treinta años ellas tienen la fuerza y el coraje para denunciar y exigir que nunca más se repitan la esclavitud sexual y doméstica; segundo porque a pesar del dolor han generado estrategias comunales para hacer posible la vida de ellas y de sus comunidades; tercero, si lo que la guerra buscaba era exterminar a las tramas comunales que luchaban por la tierra, no lo logró completamente, pues las mujeres son la muestra viviente de que la lucha comunal por la tierra y por la vida es actual. Y finalmente porque sus cuerpos y sus voces que día a día estaban en el tribunal, resquebrajaron los imaginarios acerca del supuesto «sometimiento en un mundo casi oscuro sin amor, sin afecto y sin placer en el que vivimos las mujeres indígenas», tácito consenso que comparten los sectores conservadores con los progresistas. Contrario a ello, nosotras con mucha emoción, casi tanta como la indignación nos encontramos varias generaciones de indígenas en los pasillos de las torres de tribunales, y en la Sala de Vistas de la Corte Suprema de Justicia para escucharles a ellas y para llorar de rabia cuando ellas lloraban debajo de sus rebozos, al recordar la muerte de sus esposos y de sus hijos a quienes seguramente amaron intensamente. —Este es un punto de polémica con varios articulistas en Guatemala, me referiré más adelante a ello—.

---

<sup>1</sup> Texto publicado en: [http://commaya2012.blogspot.com/2016\\_03\\_01\\_archive.html](http://commaya2012.blogspot.com/2016_03_01_archive.html). Fecha de publicación: 5 de marzo de 2016. Fecha de recuperación: 30 de marzo de 2017. Una primera versión de este artículo fue publicado en la revista *Desinformémonos*.

Pensemos simbólicamente: ocurrió que las comunidades *ixiles* sentaron en el banco de los acusados a Ríos Montt y a Rodríguez Sánchez, colocando al revés la estructura jurídica, porque llegamos las comunidades en calidad de acusadores de los militares y no a defendernos de ellos; vale la pena decir que justo por esos días en la misma Torre de Tribunales, estaban frente a una juez los presos políticos Rigoberto Juárez y Domingo Baltazar<sup>2</sup>, acompañados de sus esposas. Entonces, Sepur Zarco fracturó efímeramente ese orden simbólico del estado colonial que criminaliza a los indígenas. Fracturarlo con más perdurabilidad es una tarea pendiente, es posible, así lo muestra la herencia que nos dejan las mujeres de Sepur, de las *ixiles* y de las miles y miles de mujeres que lucharon contra el reclutamiento forzoso de sus hijos, quienes buscaban a sus esposos, como doña Rosalina Tuyuc de la Comisión Nacional de Viudas de Guatemala (Conavigua) o las que organizaron el refugio en México como doña María Guadalupe Domingo de Mamá Maquín —organización de mujeres que luchan por la tierra en la región de Huehuetenango—.

## II.

Después de celebrado el juicio se exhibió con mayor claridad la triada: despojo territorial-esclavitud sexual y doméstica-formas de resistir y de gestionar la vida. Esta triada puede dar luces para comprender desde otra perspectiva la lógica que operó en el periodo de la guerra guatemalteca; y son justamente las mujeres de Sepur Zarco quienes nos dotan de luz para ello.

Quiero proponer otra voz para comprender el esquema de la guerra desde el punto de vista de las mujeres, y es el que nos presenta Silvia Federici, cuando analiza que para establecer el sistema capitalista, fue preciso jerarquizar, someter y matar a miles y miles de mujeres. Dice Federici que en la edad media se lanzaron una serie de ofensivas contra las mujeres para debilitar el conjunto general y con ellas lograron despojar de las tierras a las comunidades campesinas de la Europa medieval. La violencia de la matanza de estas mujeres y de esas comunidades en la Edad Media, es comparable a las masivas campañas de tierra arrasada que ocurrieron en las comunidades indígenas en Guatemala, y como ya evidencian los testimonios, los huesos y las osamentas de Sepur Zarco.

«Un ejército no funciona si no hay quien le hace de comer y quien le hace sexo» me dijo Silvia en una conversación que sostuvimos en noviembre de 2015 en Puebla,

---

2 Justo el día que dictaban la sentencia condenatoria de los militares por el caso Sepur Zarco, en la misma torre de tribunales, estaban frente a una juez las autoridades del gobierno plurinacional don Rigoberto Juárez y don Domingo Baltazar, encarcelados desde marzo del 2015

México, cuando se refería la violencia ejercida hacia las mujeres en Kenia por el ejército de Boko Haram. Con más claridad y cargadas por más de treinta años de luchas, las mujeres *q'eqchie's* confirman este argumento cuando dijeron: «Cuando nos violaban, nos ponían una arma en el pecho y nos decían: en vez de patrullar tenés que hacer esto»; «nos obligaban a cocinar y a lavar la ropa», y «mis hijos no tienen tierra para vivir y sembrar».

Hay una concatenación entre la tortura sexual y el despojo de las tierras de las familias y las comunidades, porque ahí estaban los cuarteles ocupando territorios<sup>3</sup>. Pero no perdamos de vista ni por un segundo que ante estas embestidas de violencia, las mujeres entre ellas mismas desarrollaron maneras de vivir y de seguir la vida; seguramente que entre ellas mismas y en alianza con algunos hombres de su familia lograron gestionar la vida, después de la muerte de sus esposos. De lo contrario no se explicarían su vida actual. ¿Cómo analizan ellas las actuales luchas por la tierra en el valle del Polochic? ¿Cómo han participado en las marchas que reclaman la restitución de tierras? Seguramente varias de ellas también participan activamente en esas luchas. Sin duda la fuerza de las luchas en las Verapaces y del Polochic contra la devastación de los bosques, las que piden la expulsión de las empresas que contaminan el lago de Izabal, o quienes quieren expulsar a la compañía petrolera, son alentadas por ellas. Las luchas de las comunidades en esos sectores siguen siendo potentes porque lo que buscan es conservar y controlar los medios de vida.

### III.

Imagina que nunca conociste el amor. Imagina que los noviazgos no existen. Que nadie jamás te explique qué es la menstruación, o cómo se produce un embarazo. Imagina que alguien extraño llega a «pedirte», que da dinero a tus padres a cambio de «poseerte». Imagina que para lo único que te han educado – sin saber leer ni escribir– en toda tu vida es para ser «esposa» pero no hay quién te indique lo que eso implica. Nadie tampoco te explicó cómo tener sexo –lo básico de un coito– y entonces, desde el matrimonio, te violan, te duele. Tu rol social, el único posible es ser la «esposa de alguien» que te mantiene, que te da ropa, comida. Imagina que ese es el status social, la mayor aspiración de toda tu vida. Imagina entonces que llegan los soldados, te esclavizan y te violan, y de tajo desaparecen todo aquello en lo que has creído.

---

<sup>3</sup> Este sentido también queda recogido en el peritaje de la antropóloga Rita Segato, quien participó como perita experta durante el juicio.

Así dice un extracto del polémico reportaje escrito por Oswaldo Hernández, titulado «La justicia de los perrajes», publicado en *Plaza Pública* un día después que se leyó la sentencia; si bien el periodista comienza de manera enfática diciendo que no son mujeres débiles porque solo mujeres fuertes pueden llevar a juicio a los militares, cuando llega al punto denominado «Ser mujer en el valle del Polochic», Hernández queda inscrito en el imaginario que varios sectores, incluyendo los progresistas, tienen sobre la vida de las mujeres y los hombres indígenas en las comunidades. El extracto que coloqué al inicio de este acápite inocente e ignorante, clausura toda posibilidad de amor, sensualidad, erotismo y cálculo político de las mujeres indígenas. Dicho fragmento del reportaje fue de los más compartidos en las redes sociales, y no desde una posición crítica. Me pregunto acerca del objetivo del reportaje. ¿Ese fragmento fue pensado como crítica, cómo apoyo a las luchas de las mujeres? ¿Qué respondemos ante tal agresión? Hago uso de las ideas de Kati Bethancourth Machoa, dirigente *kichwa* de la amazonia ecuatoriana, cuando en una entrevista que sostuvimos en Quito, en donde ella analizó la situación de los presos políticos en pleno levantamiento indígena del 2015: «Nosotras estamos movilizadas por la indignación, por el dolor y por el amor, pues como madres, esposas o hijas hemos realizado acciones puntuales para sacar a nuestros hermanos presos». Las palabras de Machoa nos presentan un universo de lucha que también es movilizado por el amor, que también es posible porque hay sentimientos de amor en juego.

Otro punto para contradecir al reportaje son las experiencias de muchas mujeres indígenas que conversan entre ellas mismas acerca de sexualidad y erotismo, esas conversaciones claro que no se desarrollan en talleres de sexualidad que llegan de la ciudad a querer interrogar a las mujeres; esas conversaciones suceden para animar el trabajo cuando las mujeres —nuestras madres, tías— cocinan para las grandes fiestas, o en el día de lavado de ollas después de tres días de fiesta; por lo menos esa es mi experiencia y la de muchas que coincidimos que fue mediante ese lenguaje locuz y juguetón que aprendimos sobre sexualidad, sobre el coito, sobre la seducción. Acotemos a las mujeres de Sepur Zarco, pues es claramente un acto de amor así mismas que sigan buscando justicia para que se resarza el daño que sufrieron, es un acto de amor que después de treinta años sigan buscando justicia por la muerte y desaparición de sus esposos y su hijos ¿Acaso no es eso un acto de amor? El párrafo en cuestión de que las mujeres no sienten nunca amor y que fueron vendidas por sus padres a desconocidos no logra sostenerse cuando con lágrimas en los ojos reclaman que se haga justicia por sus esposos. Si estas mujeres no tienen amor, ni placer, ni deseo, ¿de dónde sacarían la fuerza que tienen para seguir la vida tal fuerza como para interpelar a la historia de Guatemala?, ¿por qué buscarían a hombres a los que fueron vendidas en contra de su voluntad?

No deja de sorprenderme que Hernández no tome posición crítica, pues dicho periodista se ha caracterizado por acompañar solidariamente las luchas de las comunidades con algunos de sus escritos. Lo que deja claro su reportaje es que hay que hacernos cargo de las representaciones que solo pueden mostrar la miseria de las mujeres. Hay que poner especial cuidado sobre las tónicas de cómo escribimos sobre las luchas de las mujeres, que reproducen la estructura de privilegio racial de que unos escriban sobre los otros. En todo caso, las mujeres de Sepur Zarco nos liberan de esas representaciones miserables. Su fuerza es innegable.

#### IV.

«Que no se repita nunca más» es el sentido común más o menos generalizado. Que no se repita nunca más la esclavitud sexual, que no se ejerza violencia sobre el cuerpo de las mujeres; pero eso no está garantizado. ¿Por qué? Porque la política extractivista del Estado guatemalteco sigue impulsando proyectos de minería a cielo abierto, de hidroeléctricas y de geotérmicas, esos proyectos ponen en un esquema de agresión abierta contra las comunidades que defienden su territorio comunal. Basta ver lo que está ocurriendo en San Mateo Ixtatán, donde se han instalado dos nuevos destacamentos militares. ¿Para qué instalar dos cuarteles militares? Las comunidades saben que es para garantizar el establecimiento de la hidroeléctrica. Pensemos también en lo que sucedió en agosto de 2014 en la Comunidad de Monte Olivo, cuando hubo ocupación militar y policial, que obligó a desplazar por la fuerza a las comunidades y la ejecución extrajudicial de tres comunitarios, y meses antes ya había ocurrido el asesinato de dos niños. Lo que está en juego es la disputa territorial entre comunidades y la instalación de una hidroeléctrica. Pero en medio de esas luchas, las mujeres indígenas no descuidan flancos, se hacen cargo de su cuerpo, así como de sus seres queridos. Lucha por el territorio-cuerpo-tierra dicen las mujeres *xincas* para referirse a que se ha de defender el territorio junto con el cuerpo y que no hay una posible disociación de ello.

Sirva este texto para agradecer la experiencia y la fuerza que nos dan y heredan las mujeres de Sepur Zarco que siguen luchando por producir memoria, porque ellas nos alertan que no tiene que volver a repetirse ni el despojo de tierras, ni la violencia en los cuerpos. A ellas, las que en las marchas del 8 de marzo no se pondrán prendas de color lila, porque lucirán sus elegantes y coloridos güipiles. Sirva también para mandarles fuerzas a la comanda Néstora Salgado y a las demás presas políticas. Acabo este texto con el dolor de saber el asesinato de nuestra compañera Berta Cáceres. Ella vivirá en el corazón de las luchas.

Chuimeq'ena', Guatemala, 3 de marzo de 2016.



## CULTURA DE SERVIDUMBRE<sup>1</sup> Y TRABAJO EN CASA PARTICULAR

### A PROPÓSITO DEL DÍA INTERNACIONAL DEL TRABAJO<sup>2</sup>

AURA CUMES

A principios de 1940, con 16 años, Jova Cardona deja a su abuela doña Juana y a su pueblo San Antonio Sacatepéquez, San Marcos, y llega a la capital para trabajar como «sirvienta»<sup>3</sup>. Atrás queda también su madrina Elvira, una mujer ladina de su pueblo quién intervino para que su abuela la retirara de la escuela, frustrando así su sueño de ser una gran maestra, como vieron en ella sus profesoras. En la capital, Jova atestigua la construcción del Palacio Nacional. Gobierna Jorge Ubico. Llega en una época de agitación política y de cambios. Maestras, maestros, estudiantes, escritores e intelectuales se oponen a la dictadura de Ubico y logran derribarla a pesar de la represión en su contra. Obreros, campesinos y sindicalistas junto a los primeros, también promueven cambios para establecer una vida democrática, y el paso de la servidumbre, del trabajo forzado, a las relaciones salariales sobre la base de derechos. Las mujeres participan con gran fuerza en estos movimientos, pero también en otras agrupaciones que luchan por el voto y la ciudadanía para las mujeres (Monzón, 2011). Las mujeres de clases medias ocupan otros espacios laborales como maestras y oficinistas, y muchas otras como obreras. Ingresan a un mercado laboral más amplio. Además, hay amas de casa, asalariadas o no, que se van emancipando del trabajo doméstico sin amenazar los privilegios de sus compañeros hombres. Paralelamente, de los departamentos, municipios, aldeas y de la misma ciudad capital, otras mujeres son requeridas para el trabajo doméstico. Son ellas quienes van a cumplir la función de garantizar la vida familiar ajena y a la vez contribuir a sostener la emancipación de otras mujeres.

1 Tomo este concepto de Raka Ray y Seemin Qayum (2009).

2 Texto publicado en: [http://commaya2012.blogspot.com/2014/05/cultura-de-servidumbre-y-trabajo-en\\_3.html](http://commaya2012.blogspot.com/2014/05/cultura-de-servidumbre-y-trabajo-en_3.html). Fecha de publicación: 3 de mayo de 2014. Fecha de recuperación: 30 de marzo de 2017. Agradezco a Gladys Tzul, Edgar Esquit y Emilio del Valle Escalante, los valiosos comentarios a la primera versión de este escrito. También agradezco a doña Jovita, a Gladys, a doña Rosita y en general a la familia Tzul Tzul, por la confianza al permitirme acercarme a una parte de su historia.

3 Doña Jova Cardona utiliza la palabra sirvienta, razón por la cual la coloco entre comillas. Las trabajadoras de casa particular organizadas cuestionan este término y utilizan el de trabajadoras de casa particular. Yo uso el término sirvienta cuando quiero enfatizar la fuerza opresiva y degradante que encierra el término.

Antes de su vida en la capital, Jova ya había experimentado que la servidumbre y el trabajo forzado, contra lo que luchaban los revolucionarios y revolucionarias, existía, no solo en las fincas y en las fábricas, sino en las mismas casas, ese espacio privado y protegido. Así, su historia empieza donde termina la de otros. Allá en San Antonio Sacatepéquez, San Marcos, Elvira ofreció a la abuela de Jovita, criarla como a su hija; sin embargo la convirtió en una esclava doméstica y en un animal de carga. Elvira quiso comprar a Jovita pero sus tíos dijeron que no era un animal para venderla. Aun así la dejaron en esa casa, confiando en la «bondad» de su madrina, con quien estuvo desde los ocho años. Lo más duro para Jovita eran las cargas de comida que llevaba sobre su cabeza para los trabajadores de los terrenos de Elvira y su esposo. En épocas de siembra, junto a otra niña que también servía en esa casa, debían llevar una red de abono y estaban obligadas a regresar con una carga de leña sobre sus cabezas. Doña Jovita piensa que por esas cargas, que superaban sus fuerzas, junto al hambre que aguantó en esa casa, quedó pequeña de estatura. Al salirse de esa casa, después de casi siete años, Elvira no le pagó ni un centavo y le quitó la poca ropa que le había regalado. La prosperidad de la casa de Elvira y de su esposo, la educación de sus hijos e hijas se produce expropiando la vida de otras mujeres como Jovita y de hombres como los trabajadores del campo, que aquí no analizaré. Pero así eran las cosas en ese tiempo en el Pueblo, dice doña Jovita, no había otra forma de vivir principalmente para alguien huérfana como ella. Un día, uno de sus tíos sugirió a Jovita escribir una carta a su prima Victoria, quien ya trabajaba en la capital, para que le consiguiera trabajo. Victoria respondió diciendo que sí había trabajo para Jova, pero en una casa distinta, donde trabajaba otra familiar. En la casa donde Victoria laboraba ya estaban completas, había tres muchachas naturales y una de vestido que era la cocinera. Así, Jovita llega a la casa de doña Julia quien era profesora, directora de un colegio, y de don Víctor Morales que trabajaba en una compañía relacionada con la línea del tren.

Doña Jovita, ahora de 90 años, no deja de derramar lágrimas al relatarme su historia con Elvira, sufrí, sufrí demasiado con esa mujer, dice. Pero sus lágrimas se detienen para contarme lo que sigue; con mucha atención escucho la siguiente historia que transcurre en la capital. Dice, cuando estuve en Guatemala, allí ya no fue mucho el sufrimiento, allí me levantaba a las tres o dos de la mañana. Estupefacta por lo que acabo de escuchar, le interrumpo y pregunto «¿tres o dos de la mañana?, ¿y eso no le causaba sufrimiento?». Me dice, «tal vez que sí usted». No, pero fíjese, nos levantamos a esa hora a bañarnos y dejar lavada nuestra ropa... La señora decía «yo no quiero que dejen la ropa allí amontonada... terminando de bañar a lavar la ropa», decía... y lo hacía la señora usted, lo iba a revisar, «¿se bañaron hoy?» decía,

«sí nos bañamos doña Julia», «ah bueno»... «así, así me gusta, me gusta que son obedientes», «ah, sí, sí señora». Allí ya no sufrí tanto. Yo el sufrimiento que tuve fue antes de irme a Guatemala. Sigo asombrada por lo que escucho y le reitero mi pregunta sobre el porqué de esta gran diferencia entre la experiencia con Elvira y la de la capital. Le digo, «¿pero cuando usted dice que ya no sufría mucho, era porque...?», me interrumpe abruptamente y dice: «porque ya no cargué, solo lavé y planché». Sin embargo, en su narración se observa que hizo mucho más que eso. Pero seguramente el sufrimiento que vivió con Elvira, que también estuvo acompañado de maltrato físico y psicológico, es mucho más profundo de lo que puede expresar con palabras y lágrimas. Se le hace difícil encontrar las palabras apropiadas para codificar sus memorias en aquella época con su madrina. En la capital es su tercera experiencia en casa ajena. Estuvo un tiempo corto con una familia de chinos en el municipio de Tajumulco, San Marcos, y recuerda haber tenido un buen trato.

En casa de la familia Morales<sup>4</sup>, en 1940, Jovita empezó ganando Q2.00 y luego Q2.50 al mes, cuando el sueldo promedio de un maestro era de Q33.00 al mes, y considerado un salario miserable<sup>5</sup>. Suponiendo que este era el salario de la profesora, el de Jovita representaba el 6 %, sin tener en cuenta los ingresos del señor que seguramente duplicaban a los de su esposa. En la casa también trabajaba María, quien era la cocinera. Las abuelas de María y Jova, eran primas. Con lujo de detalles doña Jovita relata las jornadas de trabajo en esta casa en que vivían, el señor y la señora, sus hijos Julio Roberto, Aura Marina y Marta Victoria. Allí también residía Marta, hermana de doña Julia a quien igualmente había que atender en todo. De lunes a viernes lavaba ropa. Me levantaba temprano, a las tres de la mañana, allí lavando... lunes a enjabonar todas las sábanas, colchas, sobrefundas, almohadones, ¡hay, un montón! Los dejaba en jabón toda la mañana. Al medio día, les quitaba ese jabón, lo dejaba con otro jabón, y después de almuerzo a sacarlo. Este fatigoso ritual permitía que la ropa quedara impecable, sin manchas ni olor ni siquiera a jabón, porque la señora olía la ropa y mandaba a repetir el procedimiento si no le satisfacía. El lavado siempre iba acompañado del planchado. Lunes lavaba, y lo que se secaba en la tarde a planchar. El martes a lavar en la mañana, y lo que se secaba a planchar otra vez. Así me pasaba hasta el viernes. Sábado ya no lavaba... me mandaba la señora a hacer las compras de toda la semana. Jova apreció que la señora siempre le diera dinero extra para pagarle a una muchacha o a un carretero para llevar las compras a la casa cuando estas eran muchas. Esto era bastante, según ella, considerando su experiencia anterior

4 Doña Jova Cardona no recordó el apellido de la profesora.

5 «Los sueldos del maestro de educación primaria fueron aumentados de Q33.00 fijos que devengaban con anterioridad a la Revolución, a Q75.00 básicos, pudiendo llegar a los Q150.00 mediante aumentos periódicos de acuerdo con la ley escalafonaria» (González, 1970, p. 372).

con Elvira. «¿Los domingos finalmente descansaba?», le pregunté. Me dijo, a mí no me gustaba pasear... Todos los domingos me mandaban con los tres niños, «apurate y llevás a los niños a divertirse un poco allí con los que están jugando [fútbol] decía la señora». Se levantaba, hacía la limpieza, vestía a las niñas y al niño y los llevaba a pasear varias horas de la mañana. Marta, la hermana de la señora también la invitaba a ir a misa algunos domingos por la tarde, pero Jovita se iba preocupada porque había que recibir el pan y la leche.

Por las noches, María y Jovita dormían a las 23:00 horas porque debían preparar todo lo necesario para empezar el siguiente día sin contratiempos. Debía estar lista la vajilla en la mesa, ubicado el café para hacer esencia fresca, seleccionados los alimentos para el desayuno y elegida la ropa de los niños. Ella [doña Julia] lo que hacía era levantarse y al baño... a bañarse, a arreglarse bien. «¿Ya pasaste los frijoles?» me decía. «¿Ya está todo en la mesa?». «¿Ya está el agua caliente?», para la esencia del café... además, Jovita debía vestir a los niños y llevar al mayor al colegio. A la hora del almuerzo llegaba la profesora, comía y supervisaba el trabajo de la mañana y volvía a su trabajo. A las 17:00 horas regresaba, supervisaba el trabajo de la tarde, la cena y se aseguraba de los pormenores para preparar el siguiente día. El esposo de la profesora está ausente de los relatos de doña Jovita; por lo visto no mantenía contacto con ella. Solo aparece cuando doña Jovita habla del esmero con que le preparaba la ropa limpia y fresca que él disfrutaba. Le lavaba y planchaba con mucho cuidado los trajes; incluso los sacos que necesitaban de un cuidado especial. Le enyuguillaba las camisas. El principal beneficiario de este duro y tedioso trabajo es invisible.

Doña Jova es de las personas que piensan que todo trabajo debe hacerse bien y con mucha responsabilidad. Al principio se me hizo difícil comprender cómo puede alguien esmerarse tanto, recibiendo un miserable pago, trabajando sin horarios ni descansos, sin derecho a una vida propia. Me dejaron pensando las palabras de doña Jovita cuando decía que al poco tiempo de haber llegado aprendió con responsabilidad sus obligaciones, y eso le agradaba a la señora. Jovita se sentía muy satisfecha cuando la señora estaba contenta con su comportamiento y trabajo. Fácilmente podríamos concluir que Jovita tuvo una actitud sumisa y servil, pero si escuchamos detenidamente sus razones, llegamos a comprender que con su carácter responsable, confiable y digno, le imprime una ética a su trabajo. Sin proponérselo quizás, como muchas otras, quiebran dentro de las casas el prejuicio racista sobre la supuesta pereza e inutilidad de los indígenas que justifica su lugar social como

sirvientes y sirvientas<sup>6</sup>. En aquellos tiempos también era costumbre que si el trabajo no agradaba a la patrona o al patrón, estos estaban revestidos de toda autoridad para castigar, pues no había regulación que lo impidiera. Los patronos reinaban en sus casas. Por eso, trabajadoras como doña Jovita, evitaban recibir maltratos haciendo un buen trabajo.

La bondad que Jova miraba en doña Julia y su esposo, no era suficiente para que sus condiciones como sirvienta fueran muy diferentes a las de la mayoría de mujeres que trabajan en las casas. La higienización diaria que empezaba en la madrugada se debía a la repulsión que se siente por la «suciedad» de los sirvientes, más aún si son indígenas. En la casa, Jova y María vivían segregadas, usaban jabones exclusivos para ellas, colgaban su ropa en un lugar diferente, comían en la cocina en la mesa en que se hacían los picados y dormían en la terraza. ¿Cómo retribuían doña Julia y don Víctor la inmensa responsabilidad con que Jova y seguramente también María, realizaban su trabajo? Había claramente un intercambio desigual que solo puede entenderse si se problematiza el orden colonial que para funcionar fabricó «razas de sirvientes» y «razas de patronos». El modo de dominación colonial precisó de organizar y acomodar los cuerpos utilizando criterios de sexo, raza y posición social, para asignarles funciones de privilegios o de servidumbre. De esta manera, los empleadores de Jova y María, vivían acostumbrados a ser servidos, sin que la vida de quienes les servían fuera una preocupación para ellos. La primera vez que Jova fue a ver a su abuela fue a los ocho meses. Le dieron dos días de permiso incluyendo el viaje a San Antonio Sacatepéquez, San Marcos. No estuvo ni un día con su abuela. Hizo otra visita cuando cumplió 18 años y debía tramitar su cédula de vecindad. Vio a sus compañeras de escuela trabajando como maestras y lloró al recordar que ella no pudo serlo. Así, sus visitas se fueron distanciando. Un día, María, la cocinera, fue despedida, más tarde Jova se enteró que su retiro se debió a que estaba embarazada. La profesora hizo lo mismo que Ubico en aquellos tiempos, quien despedía a maestras embarazadas. Jovita asumió como cocinera y contrataron a Teresa, otra joven indígena para lavar y planchar.

Es el último año en que Jovita está en casa de la familia Morales, y le confían las llaves y llega a ganar Q7.00 al mes. Es 1946 y tiene 22 años. Su trabajo otorga gran comodidad a la familia Morales porque aparte de cocinar, administra la casa con

---

<sup>6</sup> Hablo de sirvientes y no solo de sirvientas, pues a la par de las mujeres indígenas los hombres fueron producidos y tratados como sirvientes. En los mismos años en que Jovita estuvo en la capital, mi abuelo Buena Ventura Simón junto a otros familiares varones, hacían y entregaban carbón y comestibles en las casas capitalinas. En sus relatos sobre los tratos que recibía se puede percibir que eran vistos y tratados como sirvientes, como era costumbre tratar a las mujeres y hombres indígenas.

conocimiento, responsabilidad y a tiempo completo. A pesar de escuchar con agrado que era como de la familia, soñaba con formar una familia que fuera realmente suya. En ese mismo año conoce a un joven *k'iche'* llamado Pablo Tzul, comerciante de telas y artesano con quien acepta unirse, y juntos viajan a Chi Chaclán, Totonicapán, de donde él es originario. Doña Jovita forma una familia junto a don Pablo Tzul, con quien vive por veinticuatro años. Desafortunadamente su esposo junto con una hija de ambos, mueren en un accidente de tránsito. Ella continúa con los negocios familiares junto a su hija Rosa y sus hijos Gerardo y Pablo. No volvió más al trabajo en casa ajena.

La historia de doña Jovita muestra algunos rasgos de la lógica con que ha funcionado la economía política colonial en este país. A pesar de la ética con que asumió Jovita un trabajo que impactó directamente en la reproducción de la vida material de seis personas, los pagos que recibió por eso, apenas y cubrieron su subsistencia. Para Silvia Federici (2013), el trabajo doméstico es devaluado y tenido como «no productivo», porque se asume que no genera capital, cuando es el trabajo que sustenta todas las otras formas de trabajo. Tiene un carácter doble: reproduce la vida, la posibilidad de vivir, la persona y, al mismo tiempo, reproduce la fuerza de trabajo. Esto ocurre en un sistema que no reconoce «la reproducción» como generador de productividad porque al ocultarlo le permite seguir protegiendo su principal fuente de riqueza. Por eso, la expropiación que sufren las trabajadoras en las casas patronales, no responde solo a un comportamiento colonial atávico de los empleadores, sino revela las formas en que se reproducen dentro de las casas, las condiciones estructurales que han hecho posible la sociedad colonial en que vivimos.

El trabajo de reproducción de la vida que han hecho tantas mujeres y trabajadoras de casa particular, ha posibilitado la acumulación y la prosperidad de los patrones, a costa de su propia desacumulación. Por esto me distancio de las nociones de «exclusión», «discriminación», «marginación» usadas frecuentemente para explicar la realidad de las trabajadoras de casa particular especialmente indígenas, porque estos conceptos no logran dar cuenta del proceso sistemático de expropiación. Antes que discriminación hubo despojo. Muchas mujeres indígenas fueron convertidas en sirvientas a fuerza de mecanismos de despojo y disciplinamiento bajo una lógica patriarcal de dominación colonial. Fueron expropiadas para luego hacerlas dependientes del sistema que las expropió, que además buscó imponerles no solo una condición sino una identidad de sirvientas y no de ciudadanas. Baste recordar el imaginario social metropolitano mediante el cual se ve a cualquier mujer indígena como sirvienta.

Teniendo un contexto como el dibujado escuetamente arriba, el 1 de mayo de 1947, durante el gobierno de Juan José Arévalo y un año después de que Jovita deja el trabajo de casa particular, entra en vigencia el Código de Trabajo, Decreto Ley 330, donde queda plasmado el Régimen Especial del Trabajo Doméstico en Guatemala (Velásquez, 2010). Es un gran logro que se haya reconocido este quehacer como trabajo. Lo verdaderamente asombroso, es cómo lejos de desechar la servidumbre de este oficio, en gran medida el Código la convierte en ley. Pasado el tiempo, diversos campos laborales han sido modificados con excepción al referido al trabajo de casa particular, a pesar de las múltiples propuestas de reforma (Velásquez, 2010). El actual Código de Trabajo reformado, Decreto Ley 1441 vigente desde 1961<sup>7</sup>, en el capítulo cuatro, regula lo concerniente al trabajo doméstico. Establece que las trabajadoras domésticas deberán gozar de mínimo seis horas de descanso los días domingos. En la época en que Jovita trabajaba en la capital, había empleadores que concedían formalmente medio día de descanso los domingos. Además, según recuerda doña Jovita, nunca descansaron para Navidad, Año Nuevo, Semana Santa, feria patronal; al contrario, era cuando más las requerían. El Código dice al respecto que «El trabajo doméstico, no está sujeto a horario, ni a las limitaciones de la jornada de trabajo, y tampoco le son aplicables los artículos 126 y 127» en que se contempla que todo trabajador tiene derecho a un día de descanso después de una semana laboral de cinco o seis días, y los asuetos con goce de salarios. Y así pueden ponerse otros ejemplos de cómo el Código legaliza e institucionaliza una costumbre o una cultura de servidumbre alrededor del trabajo doméstico. Actualmente las organizaciones de trabajadoras de casa particular están promoviendo que Guatemala ratifique el Convenio 189 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), pero no han encontrado el respaldo de todos los sectores implicados para lograr la ratificación. En una actividad de análisis de este convenio, un representante del sector privado trataba de persuadir al público que no es con leyes que «el trato» a las trabajadoras de casa va a cambiar, sino mediante la «consciencia». Sin embargo, es este sector el que invoca las leyes junto al estado de derecho cuando de proteger sus intereses se trata.

El sector patronal privado y gubernamental guatemalteco ha tenido comportamientos similares al de los blancos que en otros contextos se negaban a abolir la esclavitud, porque ostentan privilegios similares que aquellos. Así, han demostrado su carácter retrógrado. Pero, por desgracia, la cultura de servidumbre, de racionalidad criolla, no radica solamente en aquellos lugares, sino es un sistema que se reproduce cómodamente en cada uno de nuestros hogares. Siendo así, el salario, los horarios, los descansos no están fuera de la cultura de servidumbre, estos se presentan como tal porque esa

7 Sin referencia bibliográfica en el original (Consejo Editorial ILL).

cultura permea todo la vida cotidiana, el trato, la ley, el pago, la organización de la casa. La ley no cambia porque está acorde a la cultura de servidumbre que permite a algunos despreciar el trabajo de casa particular y a quienes lo realizan porque su condición social, racial y de género les ha permitido gozar de este privilegio. Muchas mujeres que se consideran modernas, se han emancipado del mundo doméstico, no a partir de modificar los patrones patriarcales dentro de sus hogares, sino a costa de trasladar a otras mujeres este ámbito junto con su propia desvalorización. Los bajos salarios pagados a las trabajadoras de casa, muestran también en cuánto las empleadoras valoran el trabajo que les correspondería realizar en este contexto patriarcal, si no estuvieran las mujeres que las suplen.

Por lo anterior, y compartiendo el concepto acuñado por Ray y Qayum (2009), enunció que en Guatemala, el trabajo doméstico, antes que una ocupación laboral es una institución de servidumbre, pues se configura a partir de un orden racial, sexual y social en que la vida de las mujeres y de los indígenas, no en tanto pobres, sino en tanto indígenas, tendrá un lugar y una función como siervos de los colonizadores, sus descendientes y de quienes serán producidos como no indígenas. Esta institución de servidumbre no se gestó exclusivamente para controlar el trabajo indígena, sino su vida misma. Es decir, no es una estructura exclusivamente económica. Las condiciones que experimentan las mujeres ladinas y mestizas, que también son trabajadoras de casa particular, caen en esta lógica. De esta manera, la estructura colonial no solo afecta a las trabajadoras indígenas sino a todas. Ángela Davis mostró hace ya mucho tiempo, para el caso de Estados Unidos que los salarios recibidos por las mujeres blancas en el servicio doméstico en gran medida se determinó en función del criterio racista que sirvió para calcular los salarios de las sirvientas negras (2005, p. 100). En la investigación que realicé he encontrado algo similar. Si bien las trabajadoras de casa particular ladinas y mestizas tienen algunas condiciones para negociar mejores salarios, mejores posiciones y mejores tratos, estos no son radicalmente distintos que los que obtienen las trabajadoras indígenas, porque están fijados de acuerdo con una institución y cultura de servidumbre que no es un derivado de las relaciones de clase o de género solamente, sino es una servidumbre específica, relacionada a una dominación colonial en donde la raza, el sexo y la clase se articulan densamente para darle forma y sentido.

Por lo anterior, así como Guatemala ha sido explicada como un país-Estado-finca (Castellanos, 1985; Tischler, 2009) también tiene sentido si le observa como una gran casa patronal, cuya estructura de patrones, intermediarios y sirvientes se repite en los espacios microsociales de los hogares. Es decir, la organización de las casas no solo refleja sino soporta las estructuras de esta sociedad. Sin embargo, si la casa es un

espacio de dominación privada, también es un lugar donde esta dominación puede desafiarse y desestabilizarse. Para ello quizá, se necesite revolucionar la intimidad de nuestras propias casas, sacudiendo la cultura de servidumbre que por muchos siglos ha venido justificando los violentos mecanismos expropiatorios. Es decir, las luchas por estas transformaciones no corresponden solamente a las trabajadoras de casa particular, sino a cualquier persona u organización inconforme con las estructuras que hemos heredado y que como empleadores, muchos disfrutamos.

En tanto que el trabajo doméstico en Guatemala antes que una ocupación laboral responde a una institución de servidumbre y a una historia de expropiación, más que solo proponer mejoras en las condiciones en que se ejerce, es fundamental revisar y detener las condiciones que lo producen masivamente. Modificar la ley es vital, pues el orden jurídico actual muestra el rol del derecho en el mantenimiento de la servidumbre. Por eso, aunque suene utópico, la legislación sobre el trabajo doméstico debe sufrir un cambio radical, no parcial. Cuando contratar a una trabajadora de casa particular no esté ya a nuestro alcance, porque no haya quien tenga la necesidad de hacerlo o bien porque su pago y condiciones se han elevado, se producirán tensiones en nuestros hogares que ojalá nos lleven a erradicar el patriarcado y la cultura de servidumbre colonial a la que estamos acostumbrados. Existen propuestas como las planteadas por Pierrette Hondagneu-Sotelo (2011, p. 13) para quien abolir el trabajo doméstico, en dirección a que cada individuo se ocupe de sí mismo, no importando su género, condición social o racial, suena justo, pero es utópico, no factible. Para Pierrette, acabar con el empleo doméstico no es una solución, hay que mejorarlo y reclamar la dignidad de las patronas y las empleadas (*ibid.*). Otras analistas del tema, como Hildete Pereira de Melo (1993, p. 231) opinó hace más de dos décadas, que al darle la responsabilidad del trabajo doméstico a las trabajadoras de casa, las mujeres evitan el enfrentamiento con sus compañeros hombres sobre esas tareas que forman parte de la vida, pero el individuo que cuida de sí mismo, que se alimenta, lava su ropa y limpia lo que ensucia, está más cerca de su realidad y por lo tanto será confrontado por esta.

## REFERENCIAS

- Castellanos Cambranes, J. (1985). *Café y campesinos en Guatemala, 1853-1897*. Guatemala: Editorial Universitaria de Guatemala.
- Davis, A. (2005). *Mujeres, raza y clase* (2.<sup>a</sup> ed.). Madrid, España: Akal Ediciones.
- Federici, S. (2013). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. México: Pez en el Árbol / Tinta Limón Ediciones.

- González Orellana, C. (1970). *Historia de la educación en Guatemala*. Guatemala: Editorial José de Pineda Ibarra.
- Hondagneu-Sotelo, P. (2011). *Doméstica. Trabajadoras Inmigrantes a cargo de la limpieza y el cuidado a la sombra de la abundancia*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- Monzón, A. S. (2011). Participación Social y Política. *Nosotras las de la historia. Mujeres en Guatemala (siglos XIX-XXI)*. Guatemala: La Cuerda, Seprem.
- Pereira de Melo, H. (1993). Feministas y empleadas domésticas en Rio de Janeiro. En Chaney M. Elsa, Mary García Castro (Eds.). *Muchacha/ cachifa/ criada/ empleada/ empregadinha/ sirvienta/ y... más nada. Trabajadoras domésticas en América Latina y el Caribe*. Caracas, Venezuela: Editorial Nueva Sociedad.
- Ray, R. y Qayum, S. (2009). *Cultures of Servitude. Modernity, Domesticity and Class in India*. California: Stanford University Press.
- Tischler Visquerra, S. (2009). *Guatemala 1944: crisis y revolución. Ocaso y quiebre de una forma estatal (2.ª ed.)*. Guatemala: F&G Editores.
- Velásquez, M. (2010). *Situación de las trabajadoras del hogar desde la investigación de ATRAHDOM*. Guatemala: ATRAHDOM. Disponible en: <http://atrahdom.files.wordpress.com/2011/02/situacion-de-las-trabajadoras-del-hogar-20101.pdf>, consultado el 25 de abril de 2014.

## MAYAS EN EL GOBIERNO DEL PARTIDO PATRIOTA Y SUS CONTRADICCIONES

### ALCANCES DE LA CRÍTICA Y LAS POSIBILIDADES DEL CAMBIO<sup>1</sup>

COMUNIDAD DE ESTUDIOS MAYAS

La actual coyuntura que vive el Gobierno y la sociedad guatemalteca, nos abre la posibilidad de analizar diferentes tópicos en relación a la organización y construcción de las formas de gobierno y el cambio en este país. En la organización del aparato estatal intervienen diferentes agrupaciones que introducen en ella sus intereses e ideologías, que mantienen desiguales fuerzas de poder y que están colocados en lugares jerarquizados. Para mantenerse a flote, el Gobierno actual (y los pasados) necesita de esas fuerzas, pues a través de ellas intenta construir legitimidad y control sobre diversos asuntos que atañen al mismo Gobierno y al país. No obstante, dadas las desiguales relaciones de poder, estos sectores, en muchos momentos quedan bajo el control de los grupos poderosos y corruptos que dirigen el sistema político, burocrático y financiero.

De esta manera, la intervención de algunos personajes mayas en el Gobierno dirigido por el Partido Patriota, se enmarca en este proceso y estructura. A través de ella se intenta construir la idea de que los mayas están representados e intervienen en dicho gobierno, pero esta presencia en lugar de conformarse como representación y participación sirve para controlar y reprimir a los pueblos y comunidades indígenas, principalmente a aquellas que buscan autonomía en el control de sus recursos y formas de gobierno. Aún más, la alianza de ciertos dirigentes de lo que fue el movimiento maya con el partido en el poder, se torna en una forma de normalización de la vida política, es decir, en términos generales, también sirven como máscara y canal para llevar adelante la corrupción que las cúpulas militares, gubernamentales y empresariales están conduciendo.

Si la participación de los mayas en el Gobierno, ministerios, Congreso y dependencias dedicadas a los derechos culturales indígenas, se produjo principalmente a partir del movimiento maya y la normalización de las ideas multiculturalistas e interculturalistas que introdujeron los Acuerdos de Paz a finales del siglo XX, actualmente ha tomado

---

<sup>1</sup> Texto publicado en: <https://goo.gl/c17aYj>. Fecha de publicación: 14 de mayo de 2015. Fecha de recuperación: 31 de marzo de 2017.

una forma compleja y complicada, pues las redes de control y de corrupción carcomen las dependencias del Gobierno central y las municipalidades. En muchos momentos las y los mayas que intervinieron en el Gobierno fueron definidos como gente «cooptada» y en otras ocasiones ellos mismos hablaron de las posibilidades de la «intervención desde dentro»; es decir, hacer cambios a partir de la participación dentro del aparato del Estado. Sin embargo, las posibilidades de lograr cambios profundos por supuesto están definidas por múltiples condiciones que son políticas, económicas e históricas.

Las y los mayas que intervienen o que intentan hacer transformaciones desde su actividad política o administrativa en el gobierno, no logran sus propósitos porque hay una serie de condiciones que definen la cotidianidad y la estructura del aparato de mando. En muchos momentos ellos se ven arrastrados pero en otros son anuentes a las formas en que se establece el manejo corrupto de los recursos económicos. No digamos desde las municipalidades, en donde mayas y ladinos han tejido ellos mismos, en contubernio con autoridades de alto rango, los mecanismos para desfalcar a las comunidades indígenas y campesinas de recursos que son fundamentales para la vida diaria y la transformación social y política de las mismas. Esto es así porque los artefactos de inclusión de los indígenas en la máquina estatal se desarrollan de manera individual y partidaria. Es decir, la forma en la que el Estado guatemalteco establece su relación con los Pueblos Indígenas es solo desde las estructuras liberales del partido político –izquierda o derecha–. En este sentido, hay una imposibilidad de verles como sujetos colectivos con territorios y Gobiernos. Esta mirada reduccionista les niega como sujetos que históricamente han producido trayectorias de autogobierno.

Como hemos afirmado, algunos personajes mayas actúan desde el gobierno en una clara confabulación con el sistema que impera, pues abiertamente justifican las políticas y los sistemas de control de los presidentes o ministros. Una pregunta que surge en este orden de ideas es: ¿cómo se produce la intervención de esos mayas o su complicidad en la construcción de los sistemas de control y corrupción? Dado que la realidad social es compleja, podría tomarse algunos ejemplos sobre cómo algunos mayas en el Gobierno construyen discursos a través de los cuales también intentan justificar su participación sin cuestionar la historia de los partidos, del sistema político, el racismo, la corrupción y el colonialismo que reproducen cada uno de estos últimos.

Hemos escuchado a algunas personas mayas que laboran en la institucionalidad pública del actual Gobierno o que de alguna forma colaboran con este, justificar su participación bajo diversas razones. Algunos aducen que si las y los mayas «hemos»

pedido «inclusión», es incoherente no ocupar los espacios que «nos ofrecen», además es la «oportunidad» para «hacer experiencia en el Estado». Otros dicen que hay que llegar a los «espacios de poder» si queremos hacer algo por el Pueblo Maya. Para otras y otros, debido a la crisis laboral, es obtener un lugar de trabajo que les da de comer. Cosas similares dijeron quienes hicieron gobierno con el ultraderechista FRG, o quienes fueron seguidores leales de Arzú, Berger y Colom. Es verdad que el racismo estructural impide permanentemente a los mayas participar en la gestión pública, aun cuando muchas veces tienen más preparación y capacidades que cierta gente ladina, mestiza o criolla que vegetan (y por eso son cómplices de la condición actual) en la institucionalidad del Estado. Sin embargo, llegar de la manera en que se ha hecho tiene altos costos para las luchas políticas que se han establecido históricamente, y que están dirigiendo actualmente las mujeres y los hombres mayas desde las comunidades o desde otros espacios.

Siguiendo con estas ideas, gente maya que ha estado en la gestión pública ha argumentado que trabajar en el Gobierno ha sido la única manera en que temas como la interculturalidad, las tímidas reflexiones sobre racismo o la valoración positiva de la cultura maya, garífuna y xinca han podido instalarse en la mente de los funcionarios públicos. Un connotado intelectual maya con un puesto clave en un Gobierno pasado, en una ocasión contaba presumiendo, que al finalizar una plática suya sobre «interculturalidad» al ejército, los militares hicieron fila para preguntar sobre su nawal. Pero ni las ceremonias mayas ni la lectura de los nawales han persuadido a los Gobiernos a frenar la violencia política o la criminalización contra mayas y campesinos, quienes defienden lo que les pertenece asumiéndose como sujetos políticos y no como sirvientes folklorizados.

El reclamo de derechos culturales que han hecho mujeres y hombres mayas en el pasado, en diversos sentidos se ha tornado actualmente en banalidad. Las luchas por que las prácticas culturales mayas tuviesen un lugar en los sistemas educativos o en la conformación de la sociedad, estaban estrechamente vinculadas al cuestionamiento del racismo, la exclusión social y política. Aunque algunos mayas siguen apostando por esta perspectiva y acción política, en muchos otros casos los derechos culturales mayas han sido vaciados de sus connotaciones políticas para ser definidos simplemente como artefactos e ideas sin un contexto complejo o una historia en donde se unen luchas, anhelos y vidas. Si recurrimos a la memoria histórica, no podemos perder de vista que fueron las luchas políticas indígenas las que obligaron al Estado a reconocer la existencia de los Pueblos Indígenas. Podemos recordar la prolongada lucha que distintas comunidades dieron por el reconocimiento político jurídico de sus sistemas de gobierno. Estos actos pueden rastrearse en las luchas

organizadas después del genocidio, en la constituyente de 1985, específicamente cuando se redactaba el artículo 46 de la actual Constitución. En suma, el esfuerzo por pluralizar el Estado guatemalteco, es resultado del trabajo colectivo, no es una dádiva estatal, menos puede atribuírsele a personas indígenas que representaban o representan partidos políticos.

Esta separación entre cultura y política también ha posibilitado que después de la firma de la paz (1996), se haya desatado una cadena de violentos desalojos en comunidades indígenas y campesinas. Se han vendido –o concesionado– territorios indígenas; perseguido, asesinado y masacrado, a quienes defienden su derecho a la vida, sin que se manifieste interés de mediación o escucha. El anterior Gobierno llegó al extremo de anular y/o secuestrar las pocas instituciones públicas fundadas por las luchas indígenas y de izquierda (PNR, DEMI, Codisra, etc.). Pero también a desconocer y hacer caso omiso de las decisiones que se toman en las estructuras de autoridad comunal, mismas que se enfrentan con los poderes y cacicazgos locales. No se podía esperar otra cosa de un Gobierno cuyo presidente es un general señalado de genocidio contra el Pueblo Maya.

Ante ese clima, organizaciones de corte sindical, campesina e indígena que hacen uso de un discurso por la defensa de la vida como la Conic, una organización de larga trayectoria y reconocimiento nacional, fueron profundamente afectadas, fragmentadas y deformadas por la perversidad del poder gubernamental. A tal punto llegó la intervención del partido de gobierno en esta organización que en un comunicado<sup>2</sup> ampliamente conocido, quienes firmaron, hicieron suyas las perversas contradicciones de esta siniestra administración que insistía en imponer la paz a través de la violencia y la corrupción. Así, optaron por darle la espalda a la historia, a la memoria, a la ética y a cuantas mujeres y hombres campesinos les confiaron su participación y su vida misma. Abandonaron su responsabilidad por la vida para profesar lealtad a un general que hace unas décadas fue el verdugo de su propia gente y lo sigue siendo. Es así como las dádivas quitan cualquier posibilidad de autonomía.

Mientras los mayas han llegado, con excepciones, a ocupar puestos clave (con todo y las contradicciones que ello implica), gente ladina, mestiza o criolla de izquierda sí ha llegado a puestos centrales. Los vimos en ese Gobierno como en el del FRG, PAN y GANA. Su capital cultural y racial los hace cercanos y quizás les sirve para borrar la ideología que un día los separó y en nombre de la cual, tanta gente maya

---

2 Coordinadora Nacional Indígena y Campesina (Conic). «Por la defensa de la Constitución de la República, la institucionalidad, por la justicia y la paz en Guatemala». Guatemala, 24 de abril de 2015 [sin referencia bibliográfica en el original (Consejo Editorial ILI)].

y pobre fue masacrada además de la desaparición de los líderes urbanos y rurales. No es descabellado pensar que para esta gente de izquierda, los mayas, sus cuerpos y sus vidas son insignificantes al igual que para la gente de derecha anticomunista. La vinculación de personajes de izquierda con el partido en el gobierno, en el pasado y en el presente, más que mostrar capacidad en la construcción de alianzas evidencia la gran inconsistencia y un actuar contradictorio de dichos personajes. Nos revela los límites de aquellos liderazgos –que supuestamente estaban en búsqueda de cambios radicales– y su peligrosidad en la construcción de alianzas. La rápida fragmentación de la izquierda, desde la firma de los Acuerdos de Paz, ha llevado a una total inconsistencia de muchos de aquellos personajes que afirmaban buscar la transformación revolucionaria de Guatemala; hasta tal punto que algunos de ellos avalan las ideas que intentan borrar la historia del genocidio en el país.

Nos seguimos preguntando en qué consiste la dignidad y la responsabilidad de la gente maya que está aliada a las altas cúpulas del Partido Patriota y los que lo han hecho en otros Gobiernos. Más que alterar la eficacia de la estructura que nos domina, las relaciones de patronazgo que nos colocan en una posición de sirvientes, la refuerza. Las formas de dominación actuales, no solo desde el Estado, siguen siendo coloniales pues buscan un sometimiento, no solo económico y político, sino de la vida entera. Es decir, se busca un despojo de la dignidad individual y colectiva que deviene en un deseo de ser gobernados por quienes dominan. Desmotar la actitud de sirvientes, que los sucesivos Gobiernos esperan de las y los mayas, significará seguramente esforzarnos para no dirigirnos hacia lo que las estructuras coloniales contemporáneas nos quieren orientar. Un orden colonial busca asumir el control de la vida de los Pueblos Indígenas, decide cómo nombrarlos y el para qué de su existencia, decide también cuándo los quiere vivos y cuándo debe asesinarlos. Por lo mismo, aunque parezca un asunto simple, es fundamental reflexionar sobre la manera en que debemos romper la dependencia psicológica «del amo» que obstaculiza las formas autónomas de hacer política.

Las movilizaciones de la clase media y otros sectores capitalinos así como los de las cabeceras departamentales buscaron develar la corrupción del Gobierno, la renuncia del presidente y las transformaciones del sistema político principalmente en lo relacionado a la Ley Electoral y de Partidos Políticos, e incluso de la Constitución, se unieron a los largos años de lucha que han dirigido y protagonizado comunidades indígenas como las del Polochic y Lote Ocho contra el desalojo y las violaciones sexuales contra mujeres mayas; las de San Juan Sacatepéquez en contra de la cementera; Santa Cruz Barillas y Santa Eulalia contra proyectos de hidroeléctricas y persecución contra líderes comunitarios en Xalapán, Sipacapa y La Puya contra

la extracción minera, o en Totonicapán contra la reforma constitucional, la privatización de la educación y el agua. Todos estas luchas surgen en respuesta a Gobiernos que han dirigido el país, pero estrechamente vinculados a una estructura histórica de dominación militar, colonial y capitalista. Se vivió un momento que abrió posibilidades para las alianzas entre múltiples sectores populares, de clase media, indígenas, mujeres, comunidades, estudiantes y demás, pero estas no se pueden hacer sin crítica y un posicionamiento claro frente a las condiciones históricas y coyunturales que ha vivido y vive Guatemala.

## CHUIMEQ'ENA' 5 DE ENERO DE 1875<sup>1</sup>

GLADYS TZUL TZUL<sup>2</sup>

Chuimeq'ena' (Totonicapán), 5 de enero de 1875. Se nombra como «auxiliar» del cantón Paquí al señor Felipe Amézquita; actos similares están ocurriendo en los otros cantones de Totonicapán. El dispositivo es la siguiente: se imponen a autoridades externas de las comunidades para que sean «auxiliares» en la alcaldía de Totonicapán<sup>3</sup>. ¿Qué es lo que quieren controlar? Los elementos para responder esta pregunta se rastrean en la política comunitaria de 1872, cuando los cantones de Totonicapán han iniciado un proceso de compra comunal de tierras. En esos años han iniciado las acciones de la reforma liberal y las tierras se están desamortizando, ese acto es hábilmente aprovechado por los *k'iche's* para comprar tierras.

Los cantones de Totonicapán comprenden que una manera de asegurar sus tierras es ampliarlas y por eso deliberan y deciden un proceso de compra comunal que se inicia en febrero de 1872, finalizando la primera etapa de compra el 4 de enero de 1875. Para nosotros los *k'iche's* la ampliación territorial significa básicamente la consolidación de la soberanía territorial, en tanto el territorio es nuestro, entonces podemos decidir su uso. Llama la atención que aún y cuando la compra no sabotea el sistema liberal de expropiación de tierras, las comunidades revierten el objetivo de la desamortización, ya que la forma de apropiación es posibilitada desde un uso común de la tierra y esto en sí mismo es una desviación de la política liberal; la compra no es por la vía individual privada y tampoco se hace un uso privado de un solo dueño, sino que el uso se organiza a partir de la autorregulación de las estrategias de tramas de familias ampliadas. Ese ejercicio soberano que se ha realizado y que se fortalece con la apropiación de tierras es lo que quieren frenar al imponer «auxiliares» externos en las comunidades.

Examinado con 139 años de distancia, este acontecimiento dota de elementos para comprender cómo funcionan los mecanismos de control y dominación sobre las sociedades indígenas hoy. Estas formas de dominación del poder liberal –municipal– se han venido actualizando. Acerca de ello, las investigaciones de Edgar Esquit han presentado de manera profunda y compleja las estrategias y las formas de intermediación indígena en las sociedades *kakchigeles* (Esquit, 2010), pero mi

1 Texto publicado en: <http://commaya2012.blogspot.com/search?q=Chuimeq%27ena>. Fecha de publicación: 14 de enero de 2015. Fecha de recuperación: 31 de marzo de 2017.

2 Agradezco los comentarios y sugerencias que recibí de mis colegas de la Comunidad de Estudios Mayas. Claro, los errores son mi responsabilidad.

3 Esta información se puede constatar en las actas de la Jefatura Política de Totonicapán que se encuentran en los anaques del Archivo General de Centro América. Paquete 7.

interés no se concentra en los intermediarios, sino en examinar las formas que cobra la persistente acción de sabotaje e interpelación al orden de dominación colonial desde una matriz política comunal.

En otros textos he reflexionado acerca de la confrontación directa y abierta contra la dominación; en esta oportunidad quiero poner atención en las estrategias de sabotaje y erosión de la dominación desde los lugares que no precisamente la contradicen, o al menos no aparentemente. Sin embargo, son estas estrategias las que también permiten por un largo tiempo las posibilidades de asegurar la vida. Tal y como ocurre hoy en Totonicapán, la vida está asegurada porque se tiene agua que emana del bosque comunal, por nombrar lo más obvio.

Entonces, sabemos que los mecanismos de dominación se han sofisticado, algunas veces la violencia y la dominación es abierta y ahí es posible distinguir el antagonismo. Pero, ¿cómo opera la dominación, cuando no es violenta?, ¿cuáles fueron las condiciones políticas en las comunidades para que esto fuera posible? A continuación presento una aproximación que da cuenta de que la dominación cotidiana es continuidad de la violencia directa.

En Totonicapán, la alcaldía indígena había sido la institución desde donde se organizó uno de los actos que fracturó el orden de mando colonial en los años de 1820. La expresión que sigue perdurando en la memoria política de las mujeres y los hombres de Totonicapán, y que inspira las luchas actuales es la potencia y el despliegue de la política anticolonial, cuando en asambleas comunitarias se declararon independientes de la colonia y de los criollos. Previo a ello, había ya ocurrido una serie de eventos asamblearios donde se obligaba a los recolectores de tributos a devolver los que habían cobrado, después que se había retirado la obligación colonial de pagarlos. También es sabido que después de tan importante rebelión ocurrió una serie de actos de represión, que iban desde el encarcelamiento de varios de los participantes hasta la intimidación en las comunidades. Es decir, a ese momento extraordinario de potencia política lo quisieron dismantelar con un largo proceso de represión. No es difícil imaginar que después de la rebelión encabezada por las comunidades y por Atanasio Tzul, Felipa Tzoc y Lucas Akiral, se redoblaran el ejército y los mecanismos de seguridad colonial.

Segundo, en los años de 1870, en pleno proceso de régimen liberal, los cantones organizaron un proceso colectivo para la compra de tierras. En efecto, a partir de 1871, Totonicapán se encuentra en pleno proceso de compra de tierras para ampliar las que poseían, gobernaban y cuidaban en la colonia. ¿Qué pensaron sobre la compra comunal los criollos liberales y quiénes dirigían los ámbitos locales? Ellos

sabían muy bien que la compra de tierras alimentaba poderosamente la soberanía que los cantones ya habían ganado hace ya más de cincuenta años cuando erosionaron el poder colonial; de tal forma que el aumento de tierras comunales representaba una poderosa forma de asediar el poder colonial recompuesto en las estructuras liberales del Estado. Los criollos decidieron intervenir directamente sobre las estructuras de gobierno comunal. Ahora bien, no perdamos de vista que en las comunidades la organización para la compra de tierras estaba ya desplegada. Entonces, ¿cómo respondieron a esa despótica intromisión?

Introduzco un elemento más –entre varios– que pueden apoyar nuestras ideas y esta es: lo que la lengua colonial denomina «auxiliar», las comunidades las llaman autoridades, y en tanto autoridades son delegados, electos y nombrados en asambleas para prestar servicio. Su trabajo no devenga pago, porque esa es su responsabilidad con el común, las personas que son electas tienen que rendir permanentemente informes de sus actividades a las asambleas de las comunidades, y por esas fechas eran ellos los que se encargaban de recolectar el dinero para la compra de tierras. En ese, ¿a quién le rendía cuentas el auxiliar Amézquita?, ¿al cantón Paquí o a la municipalidad de Totonicapán? Y de manera más radical, ¿las comunidades lo hacían parte de las asambleas para decidir lo concerniente a los problemas en común? Seguramente no. Seguramente lo vieron como un policía vigilante de las actividades y encontraron maneras de realizar las actividades comunales en los tiempos no vigilados.

El historiador Sergio Serulnikov dice que cuando interpretamos el presente, se nos alumbran las formas de comprender el pasado. De tal manera que tenemos por delante el recurso de la imaginación política y la experiencia histórica para poder desactivar las formas de represión que han surgido después de la lucha contra la reforma constitucional, contra el aumento de tarifas de la electricidad y contra el funcionamiento despótico del Registro Nacional de las Personas (Renap), solo por decir algunas de las variadas luchas que actualmente están abiertas en Totonicapán.

## REFERENCIAS

- AGCA. (s. f.). Archivo General de Centro América. Jefatura Política de Totonicapán. Paquete 7.
- Esquit, E. (2010). *La superación del indígena: la política de la modernización entre las elites indígenas de Comalapa, siglo XX*. Guatemala: Instituto de Estudios Interétnicos. Universidad de San Carlos de Guatemala.
- Serulnikov, S. (2006). *Conflictos sociales e insurrección en el mundo andino colonial. El Norte de Potosí en el siglo XVIII*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.



## DISCIPLINAMIENTO, ADAPTACIÓN Y EXCLUSIÓN EN LAS UNIVERSIDADES GUATEMALTECAS<sup>1</sup>

EDGAR ESQUIT

El ingreso de los indígenas, principalmente hombres, en las universidades en Guatemala, ha ocurrido con mayor auge desde mediados del siglo XX. La discusión de los universitarios sobre el lugar de los indígenas en Guatemala fue promovida muchos años antes; intelectuales como Miguel Ángel Asturias o Clemente Marroquín Rojas hablaron sobre el lugar de los indígenas en la nación. Las perspectivas indigenistas y nacionalistas que ponían en primer plano la unidad nacional y por ende la integración de los indígenas a esta identidad abarcadora, prevalecían en los discursos de muchos de estos intelectuales a mediados del siglo XX y en el marco de la Revolución de 1944 (Taracena, 2002 y 2004).

Al escuchar a numerosos profesores y al observar los programas académicos en la Universidad de San Carlos de Guatemala a principios del siglo XXI, uno podría decir que aquellas voces indigenistas aún resuenan en esta y en otras universidades. Preguntas colonialistas siguen vigentes en las voces de muchos universitarios, quienes aún reproducen aquellas viejas interrogantes sobre qué hacer con el indígena o qué hacer con lo indígena. En esos momentos algunos profesores y administradores universitarios hablan sobre lo indígena y al mismo tiempo lo ven como una amenaza, como un peligro a la calidad académica o también a la estabilidad de las instituciones.

En el tiempo del multiculturalismo o la interculturalidad, las respuestas de las universidades a las demandas de inclusión, respeto y participación de los indígenas que están inscritos en estos centros académicos se limitan a lo discursivo o a lo justificativo (es decir, a lo paliativo o lo probatorio). Se plantea que las universidades aceptan la cultura de los indígenas y la fomentan, ya que, por ejemplo, desarrollan investigaciones o políticas de extensión relacionadas a la historia o a la vida de estos pueblos. Se argumenta que los indígenas están presentes en las universidades y que ellas están preocupadas por la unidad de la nación y por la interculturalidad.

Actualmente, varios mayas integrados a las universidades y otros académicos no mayas interesados en el tema, se han conformado con dicho discurso multiculturalista o interculturalista para dejar a un lado la discusión de las formas de dominación que

---

<sup>1</sup> Texto publicado en: <https://goo.gl/YhKBRk>. Fecha de publicación: 6 de diciembre de 2014. Fecha de recuperación: 31 de marzo de 2017.

se estructuran en estos centros de enseñanza. Por otro lado, muchos mayas están convencidos de que las universidades o la educación superior en verdad es útil para civilizar o modernizar, es decir, con el fin de dejar atrás los supuestos lastres del ser, de la identidad y la vida de los indígenas. Ellos piensan que en ese marco de educación superior encontrarán las rutas para transformar sus vidas personales y grupales.

No obstante, cuando la pregunta principal es «qué hacer con el indígena», lo que surge como respuestas son argumentos estrechamente relacionados con el proyecto modernizante y colonialista. Así, las universidades en realidad lo que se proponen es «civilizar» a los indígenas; es decir, transformar sus supuestas vidas abyectas pero también incorporarlos en la reproducción del capital. Diferentes académicos dirán que otra faceta importante de la actividad académica universitaria es el humanismo y la ciudadanización. Sea cual sea la línea de abordaje, la educación universitaria actual conduce finamente a la integración de los indígenas a una corriente dominante que busca ser abarcadora y que se pretende única o universal.

De esta forma, «el proyecto civilizador» es el mismo que el de «disciplinamiento». Esto significa introducir y establecer mediante la cátedra, el orden legal o la vida cotidiana universitaria, la dicotomía entre modernidad y atraso, alrededor del cual se modela al estudiante. En este marco muchos indígenas van conformando mentalidades o imaginarios sobre el ser civilizado como algo diferente al ser indígena, hasta definir al último como la condición, la naturaleza y la representación de la inferioridad. El racismo, por ejemplo, muchas veces es asumido como parte del proceso «natural» de establecer, organizar y llevar adelante el trabajo en el aula. Enseñar y aprender es una actividad que lleva consigo formulas violentas y sutiles de sometimiento que son naturalizados como partes necesarias de la formación profesional y como formulas inevitables para modelar o transformar la personalidad, la mentalidad y la vida en general del «inferior».

Esto significa que en las universidades, los indígenas, hombres y mujeres, son reconocidos y tratados como cuerpos y mentalidades enfermas que deben ser rehabilitadas mediante el tratamiento general que impone el proyecto civilizador. Nociones como: resentidos, susceptibles, demasiado sensibles, esquizofrénicos, son fácilmente usadas para calificar la acción y reacción de muchos indígenas ante las situaciones de vida cotidiana o al racismo. Programas de asistencia a indígenas son formulados a partir de nociones que ha diagnosticado a dichos estudiantes como inadaptados, atrasados en su formación o como seres sin identidad definida. Junto a ellos, las nociones generales sobre científicidad, inocuidad, estandarización, buenas prácticas, uniformidad, protocolo, tienen papeles o lugares fundamentales en la conformación de las nuevas mentalidades sobre el ser profesional y el ser

una nueva persona o alguien diferente a la que se era. Ellas operan como formulas diferenciadoras entre personas y mundos sanos y enfermos, civilizados e incivilizados, mundos limpios y mundos contaminados.

Por otro lado, ante el racismo cotidiano en las universidades (cuando no se produce el abandono de dichos centros educativos), otros mayas implementan prácticas y discursos de ocultamiento y de negación de su identidad y origen maya. Esto significa asumir actitudes y fórmulas que intentan enmascarar y disimular, en diferentes momentos y espacios, la diferencia cultural estigmatizada o etnizada en la jerarquía socio-racial. Aún si en momentos específicos algunos estudiantes no niegan su origen indígena –por ejemplo cuando son cuestionados–, en otras ocasiones intentan pasar desapercibidos para no ser discriminados u objetos del racismo. En muchos momentos rechazan relacionarse con otros indígenas, principalmente con mujeres mayas, para no «delatarse» dentro del espacio universitario, así intentan evitar ser reconocidos y estigmatizados como «inferiores».

Otros hombres y mujeres mayas que logran entrar a la universidad toman una posición diferente. Algunos, por ejemplo, cuestionan abiertamente los discursos racistas o usan sus trajes como emblemas o armas contra dicho racismo y sistema de dominación. Estos hombres y mujeres saben que es importante transformar los múltiples espacios en donde se reproducen los actos de exclusión; es decir en las aulas, las bibliotecas, las oficinas, las salas de conferencias, las cafeterías y demás.

Pero aún si muchos mayas pueden tener una posición crítica ante la forma que toma la educación superior, otros, como se ha visto, ayudan a modelar los ámbitos excluyentes de las universidades. Así, los mayas también contribuyen a darle sentido al proyecto civilizador al basar sus relaciones sobre actos y estrategias de ocultamiento y negación. De esta forma sutil y cotidiana, las universidades también reproducen de manera nítida el proyecto dominante nacionalista y estatista que intenta definir una identidad y una historia guatemalteca, negando las de los mayas. Es evidente entonces que las universidades son reproductoras o forman parte de la construcción histórico-social dominante en Guatemala. Aún con el posicionamiento contrahegemónico y crítico que intentan adoptar algunos sectores universitarios, no logran impugnar esa dominación racista y desenmascarar «el proyecto civilizador».

Una de las tareas en el proceso de transformación de las universidades debe ser la problematización de esta condición institucional. El objetivo es descentrar el conocimiento occidental y la fractura del pensamiento y las prácticas racistas en las universidades y en la sociedad. Descentrar significa darle lugar en sus espacios a la heterogénea experiencia histórica de los grupos humanos de Guatemala y el mundo,

y quitarle el sentido universal al conocimiento occidental. Fracturar el pensamiento y las prácticas racistas implica destruir los dispositivos estructurales y cotidianos que niegan a los indígenas como personas y como grupos con historia y proyectos políticos dentro y fuera de las universidades. Los espacios para iniciar esta discusión lo tienen en sus manos los profesores, investigadores y estudiantes. La docencia y la investigación como hechos y espacios democráticos pueden constituirse en foros importantes para establecer líneas de estudio sobre el carácter colonial de la educación superior, de las relaciones sociales y de los vínculos políticos en general.

Los planteamientos hechos en este artículo no pretenden negar o desechar el conocimiento occidental que se imparte en las universidades. Lo que se está afirmando es que, es importante reconocer de qué maneras dicho conocimiento se ha construido históricamente y su estrecho vínculo con las estructuras y los dispositivos de la dominación. La legitimación del conocimiento occidental en las universidades, como un conocimiento científico y universal, también se constituye en una maniobra que convierte los otros conocimientos en «sentido común, saberes antiguos, empíricos o no comprobados». El problema específico en nuestras universidades no es el tipo de conocimiento, la dificultad es que su reproducción trae aparejadas formas de exclusión de los conocimientos indígenas, locales, rurales y la vida de personas que han sido definidas como «inferiores».

La posibilidad de visualizar el mundo heterogéneo en el que vivimos resulta del interés y de nuestra capacidad de analizar estas y otras condiciones históricas y actuales de las universidades en Guatemala. Las probabilidades de que las múltiples experiencias humanas y no solo la occidental tengan un lugar en las universidades, transformará la idea de universalidad alrededor del cual opera la educación superior hasta este momento. Esta educación universitaria no estará definida por el sentido abarcador y único que se arrogue a algún conocimiento particular, sino por la viabilidad (no jerarquizada) que encuentren en ella los múltiples conocimientos, historias y experiencias humanas. La pregunta indigenista y colonialista sobre qué hacer con el indígena puede ser desechada ahora, para construir nuevas interrogantes sobre la estructuración de la dominación, las posibilidades de la democratización y de la descolonización en las universidades y en la sociedad en general.

## REFERENCIAS

- Taracena, A. (2002). *Etnicidad, estado y nación en Guatemala, 1818-1944*. Guatemala: Cirma.
- \_\_\_\_\_. (2004). *Etnicidad, estado y nación en Guatemala, 1944- 1985*. Guatemala: Cirma.

## LOS OJOS: «REGULADORES» EN LAS PRÁCTICAS RACISTAS Y CIVILIZATORIAS<sup>1</sup>

MARCO A. CHIVALÁN CARRILLO<sup>2</sup>

Los ojos han contado con un privilegiado estatuto en las prácticas de visualización antropocéntricas dominantes en conexión con la producción del conocimiento. En este caso, asociada con los aparatos de verificación en el militarismo, en las prácticas científicas, en las arquitecturas disciplinarias como la escuela, el hospital, la prisión, el espacio colonial; por citar algunos casos. De aquí que me parece que los ojos, en tanto artefactos, han de dar cuenta en las relaciones raciales y coloniales en un país como Guatemala. No es nada casual que los ojos «inquisidores» del invasor en el siglo XVI hayan percibido a «dos indios» como carentes de alma y de humanidad. No es que esos ojos no vieran, sino que su escrutinio provenía desde un modo estandarizado y estandarizante del ver. De tal cuenta, el orden de lo visible que sus ojos capturaban como «la realidad» no era una diferencia que importaba, sino una diferencia anormal, algo que su visión no podía soportar, y de ahí la «india/anomalía» de la «realidad corporal» de aquellos habitantes en aquellos tiempos.

Actualmente, se da en Guatemala, por ejemplo, cuando un guardián de la pulcritud racial o un pretendiente cualquiera que crea en tal pulcritud, la asocia directamente con la blancura dérmica que a su vez se conecta con la belleza y la civilización de un cuerpo. Esta situación me hace preguntar por el rol que tiene la vista en tal asociación de lo perceptible. Es decir, me llama la atención la construcción del ojo como un arma que valida la «estabilidad» del orden de lo visible, la cual carga sobre sí violencias de corte racializador, civilizador y «discapacitador».

Al parecer, los ojos han sido modulados por diversas prácticas y modos de gestión corporal desde unos marcos o encuadres en que los cuerpos se hacen inteligibles. Para este esbozo, me parece interesante decir con Judith Butler que «aprender a ver el marco que nos *ciega*<sup>3</sup> respecto a lo que vemos no es cosa baladé». Quiero sugerir que este planteamiento es fundamental al analizar el racismo y la blancura. Un marco de inteligibilidad de corte racializador, civilizador y «discapacitador» hará que ciertos

1 Texto publicado en: <http://commaya2012.blogspot.com/search/label/Art%C3%ADculos%20cortos>. Fecha de publicación: 1 de marzo de 2015. Fecha de recuperación: 31 de marzo de 2017.

2 Agradezco los valiosos comentarios de mis colegas de la CEM a la primera versión de este texto, pero la responsabilidad de su contenido final es completamente mía.

3 Itálicas mías.

cuerpos sean perceptibles como bárbaros, de raza degenerante o «discapacitados». No es una cosa baladí detenerse —sin las premuras de las correcciones políticas, incluyendo y en este caso, una precipitada llamada a la ortopedización del ojo— a analizar el marco o los marcos que incorporamos en nuestra relacionalidad con los cuerpos y los modos en que los cuerpos nos son legibles y/o nos son parlantes. Por aquí, considero preciso intuir una articulación de un poder de ver con el orden de lo visible. Y en este contexto, querría plantear a modo de interpelación cómo será posible destruir políticamente una visión que sociohistóricamente da por sentado lo que presumiblemente cuenta como «realidad corporal» en las prácticas del colonialismo. Es decir, el ojo, que ha sido construido para las empresas racialistas y «discapacitantes», juega un rol importante en el ordenamiento de las sociedades a partir de la pureza racial percibida primigeniamente. El ojo llega a ser fundamental en las prácticas del ver, del desear, del ordenar, del disciplinar y del hacer en general en nuestra reproducción social y en las prácticas «discapacitantes» cuando apelamos a la ceguera física y/o mental, al sospechar que alguien pareciera errar ante la «evidencia» de lo que provisionalmente cuenta como «realidad». La normalización de una visión dominante tiene mucho de que dar cuenta en las prácticas del «capacitismo» colonial en sociedades como las de Guatemala.

De lo anterior, parece que un marco de inteligibilidad dado, opera a menudo como limitador del campo de la percepción y como limitador de lo que puede llegar a ser percibido de algún modo normalizado o anormalizado. En este sentido, un marco funciona como modulador de una manera de ver; es decir, un modo de interpretar aquello que puede llegar a ser perceptible. Esta operación me parece interesante cuando pensamos en la regulación de la vista a partir de mecanismos estructurantes que son a menudo racializadores y civilizatorios; mecanismos no ajenos a un orden colonial. Lo que quiero decir, es que comúnmente vemos lo que vemos o dejamos de ver lo que dejamos de ver porque nuestra visión forma parte de un proceso de producción del cuerpo, y lo que ese cuerpo puede llegar a ser y a hacer. Aquí, vale mencionar que no estoy auspiciando un modo determinista de pensar sobre un ser ficticio o real que esté modelando y modulando el campo de la percepción. Lo que me parece posible intuir es sobre los modos en los que nos subjetivamos a través de las relaciones de poder; en las cuales, nuestra manera de ver queda alterada o, mejor dicho, regulada por un marco «dado». Para seguir con el ejemplo anterior, si para un conservador de la pureza de raza o un aspirante de la mejora racial, la blancura dérmica de un cuerpo humano deviene en cualidad inalienable de la belleza y de la civilización, entonces, su percepción está siendo regulada por un marco de inteligibilidad en donde la blancura es legible horizontalmente como capital simbólico y como perfección.

En este mismo orden de ideas, me parece que la normalización de una visión de los cuerpos producidos por una racionalidad colonial, racista y de supremacía masculina opera como un poder en la jerarquización de los cuerpos. No es que exista per se una visión ideal a la que se debe aspirar. Este sería un problema que se bosqueja desde un plano moral, el cual no es objeto de mi reflexión, porque me parece que problematizar la visión desde un orden moral inhibe la creatividad de una política corporal y supone una inmediata corrección política a las prácticas de visualización. Y de aquí, se puede saltar inmediatamente a la integración de cuerpos anormalizados en los campos de percepción de los marcos del ver dominante. Pienso que es más interesante problematizar las prácticas de la visualización normativas de por sí, en tanto que operación en las relaciones de poder. Es decir, si la visión de por sí ya es un modo de hacer inteligible lo que provisionalmente cuenta como realidad, me parece entonces que esa visión ya forma parte de una ortopedia del ojo. En este sentido, no se trata de buscar que ciertos cuerpos entren triunfalmente al campo de lo perceptible y lleguen a ser cuerpos humanos legibles como tal. Si una práctica de visualización racializa, barbariza y discapacita un cuerpo humano, entonces, tal cuerpo se potenciaría más al no pretender incluirse en tal campo de percepción sino en intentar polucionarlo.

Siguiendo con la reflexión anterior, a un marco de inteligibilidad de la visión no se le debería exigir un estiramiento para que quepan los ilegibles o los legibles como anómalos y contaminantes de la pulcritud racial y barbarizantes de la alta civilización. Es decir, quizá no precisamos de marcos con amplios campos de percepción ni moldear los cuerpos para que estos quepan a los reducidos campos de visión dominante. Lo que quizá es sugerente para una política de los cuerpos anómalos, es una constante transformación de las prácticas de la visualización pero también unos creativos usos del cuerpo. Así imagino una política corporal en tanto transformadora e irruptora. De ahí una política de transformación de los modos normativos de percepción, sin albergar, ni por curiosidad, la idea de que uno pueda estar definitivamente determinado a ver desde un corsé visual. Me parece que uno puede modular la mirada dominante a través del uso de filtros con tonalidades distintas para ver. Distanciarse críticamente del ver dominante que uno puede estar incorporando, puede ser un comienzo para deshabitar el modo normal de uno mismo.



SECCIÓN IV  
PLURALISMO JURÍDICO EN GUATEMALA

---



## HETERARQUÍA, COMUNIDAD Y AUTORIDAD

### UN ACERCAMIENTO A LAS COMUNIDADES INDÍGENAS Y EL PLURALISMO JURÍDICO COMO FORMA EFICAZ DE JUSTICIA EN GUATEMALA (SIGLOS XVI-XXI) <sup>1</sup>

DIEGO VÁSQUEZ MONTERROSO

#### INTRODUCCIÓN

El llamado «derecho indígena» está en el centro del debate acerca de las reformas constitucionales que impulsan la Cijig, el MP, la PDH y amplios sectores de la sociedad civil. Lo hacen contra la oposición de aquellos que en Guatemala han concentrado poder e influencia. A pesar de que se ha retirado del debate de las reformas el artículo relativo a este tema, la discusión sobre el tema y la importancia demográfica, económica, cultural y social de los pueblos indígenas y sus formas de organización, son una constante que va más allá de las discusiones políticas actuales o de la legislación estatal. Se trata de una tensión que ya existía en el período colonial, pero que tomó su forma contemporánea a partir del siglo XIX. Reproduciendo este discurso de impronta liberal decimonónica, *República*, un medio digital próximo al empresariado organizado, difundió un artículo que habla de lo complicado y confuso que sería trabajar desde el sistema de justicia estatal (y «capitalinocéntrico») con sistemas indígenas de justicia (Redacción *República*, 2017). Es una verdad a medias. Es cierto que la pluralidad en las formas de autoridad y de justicia supone una constante en siglos de historia de los pueblos mayas y que, en cierto modo, se perciba como una forma más compleja que la justicia ordinaria actual. Pero es falso que esta pluralidad implique tener que lidiar con sistemas confusos ni totalmente diferentes al oficial.

Todos estos sistemas, al igual que sus comunidades, tienen en sus raíces una dinámica común anterior a la invasión europea. Se trata de una continuidad con transformaciones, así como las democracias de inicios del siglo XX no son las mismas del presente, y no lo serán posiblemente en unos siglos más adelante. Esa dinámica se ha renovado sumando rasgos externos: el uso progresivo de la terminología española (del siglo XVI en adelante); el sistema de cofradías como autoridades comunitarias a

---

<sup>1</sup> Versión ampliada del artículo publicado por el autor en *Plaza Pública*: «La jurisdicción indígena es clara y eficaz: historia de las falacias y verdades a medias sobre la superioridad del sistema oficial». Disponible en: <https://www.plazapublica.com.gt/content/la-jurisdiccion-indigena-es-clara-y-eficaz-historia-de-las-falacias-y-verdades-medias-sobre>.

partir del siglo XVIII (Chance y Taylor, 1985); las milicias indígenas integradas como servicio comunitario rotativo desde el siglo XIX (Carmack, 1995); o los Consejos Comunitarios de Desarrollo (Cocodes) como nuevos elementos comunitarios a inicios del siglo XXI (Autoridad Indígena de Sololá, comunicación personal, 2016). De manera práctica y múltiple han sabido hacer frente a las amenazas externas, incorporando aspectos de estas dentro de su propia lógica. Y seguramente lo seguirán haciendo. Existe una amplia bibliografía (Hill, 1989; Carmack, 1995; Ekern, 2010; Sieder y Flores, 2012; Smith, 2014) que respalda la coherencia dentro de la pluralidad de los sistemas de organización social y justicia de los pueblos indígenas. Intentaré sintetizar aquí algunas ideas. Esta forma de actuar es la conocida como heterarquía, donde —a diferencia de las jerarquías— existen varios núcleos o nodos de poder, influencia y agencia pero que actúan colectivamente junto a otras, creando una especie de constelaciones. Estas formas de organización social son comunes en todo el ámbito mesoamericano y maya desde siglos antes de la invasión europea. Se trata de una «cosmopolítica» (Viveiros de Castro, 2010), es decir, una forma de entender la sociedad y la realidad que conlleva formas particulares de relaciones<sup>2</sup>. En algunas sociedades la solución tiende a ser jerárquica, en cambio en las sociedades mayas tiende a ser heterárquica. Este pequeño texto trata de dar cuenta de manera general de esta pluralidad y estas transformaciones en una perspectiva histórica de largo plazo, mostrando además a estos sistemas como formas eficaces de organizar a las comunidades indígenas y aplicar justicia desde sus propias lógicas.

## **LAS TRAYECTORIAS MÚLTIPLES DE LAS HETERARQUÍAS COMUNITARIAS MAYAS**

Las sociedades indígenas, particularmente las mayas, han construido sus formas de organización en procesos de siglos que privilegian la transformación desde ciertos criterios fundamentales, que implican también aceptar elementos ajenos. Estas mismas dinámicas han propiciado una pléyade de variaciones en los modelos. Distintos procesos históricos han desembocado en distintas respuestas locales. Ninguna forma concreta de organización o autoridad puede ser tenida como «Modelo General» de las demás, a pesar de que muchas veces se busca ello con fines explicativos pero también políticos. Ninguna resume a todos los demás, lo cual no significa que no posean muchos elementos en común. Uno de estos casos es entre las

---

2 Viveiros de Castro, en su trabajo aquí citado, desarrolla el concepto de *cosmopolítica* (junto a otros conceptos clave como *multinaturalismo* y *perspectivismo*), aplicado a los pueblos amazónicos de Brasil, aunque otros autores han trabajado su abordaje en otras regiones, como en la región andina (de la Cadena, 2010) y los rarámuri del noroeste mexicano (Martínez, 2012), entre otros.

comunidades *k'iche'* vecinas de Momostenango y San Miguel Totonicapán. A pesar de la cercanía física, cultural, comercial e incluso familiar, el sistema comunitario de Momostenango y el de San Miguel Totonicapán (los 48 Cantones) no se parecen entre sí en el presente, aunque en el pasado compartieran orígenes en la expansión prehispánica *k'iche'*. Momostenango posee una estructura basada en los cantones y los barrios, de claro origen prehispánico (aunque con terminología colonial y republicana al nombrarlos en castellano), con puestos rotativos y otros vitalicios. El componente ritual tradicional maya es fundamental, y estructura todas las relaciones y decisiones comunitarias, compartan o no dichas creencias todos los miembros (Carmack, 1995; Tedlock, 2002 [1982]). En San Miguel Totonicapán el modelo más bien se centra en las asambleas comunitarias, el consenso para la elección, y en la rotación anual. En algunos casos se mantienen partes de los sistemas tradicionales, como el papel de los especialistas rituales y el de los llamados «principales», descendientes de familias ennoblecidas, pero ya no poseen el papel central a nivel de municipio que sí poseen en Momostenango (Ekern, 2010). En el caso de San Miguel Totonicapán, este cambio puede explicarse porque el sistema anterior, más parecido al momosteco, entró en crisis a finales del siglo XX y fue reformado para constituir el actual.

Estas diferencias entre las dos comunidades no representan una «confusión» ni un problema si se entiende bajo la premisa de que «se trata de la forma de ser de...». No niega la legitimidad de cada una sino que la refuerza al reconocer la diferencia como un elemento fundamental en la eficiencia y la certeza de los criterios de las autoridades locales. La diferencia y la variación no son anomalías en las ideas de sociedad, sino son fundamentales para ellas. Integrar la diferencia, lo variable dentro de una misma lógica en tanto que sí misma es el fundamento de los sistemas heterárquicos, que además privilegian el consenso por sobre la democracia de mayorías, los contrapesos por sobre la hegemonía única, y la rotación por sobre la permanencia. Otros modelos comunitarios también han resurgido para volver a construir la autoridad comunitaria después de procesos traumáticos, particularmente la guerra que finalizó formalmente en 1996. Un ejemplo es la región *ch'orti'*, en donde muchas comunidades han reconstruido autoridades tradicionales que desde mediados del siglo XX se encontraban ya bastante disminuidas. «Reconstruir» no significa inventar de cero, sino más bien tomar los elementos que aún sobrevivían de la antigua estructura y utilizarlos de nuevo, añadiendo elementos funcionales para el presente. En el caso de estas comunidades, esta reconstrucción también ha significado un trabajo de memoria histórica y de reivindicación étnica en una región donde siempre se les ha considerado inferiores (Vásquez Monterroso, 2014).

Otros casos hacen evidente el hecho de que las formas de organizar las comunidades mayas en sistemas heterárquicos es parte de su «cosmopolítica», y no un accesorio, invento reciente o préstamo modificado de los modelos colonial o republicano. Al formar parte de lo cotidiano, las relaciones sociales que dan lugar a estructuras comunitarias pueden ser reproducidas en lugares de nueva habitación. Un ejemplo puntual son las comunidades de Los Copones, de población mayoritariamente *q'eqchi'*, situadas en el sureste de Ixcán, en el norte de Quiché. Informes de prensa han indicado que sus orígenes están en la expansión cafetalera de finales del siglo XIX, planteando además que siguen un modelo de organización derivado del sistema finquero en boga por entonces (Andrés, 2014). Sin embargo, una investigación propia, con apoyo de los comunitarios, reveló que la habitación *q'eqchi'* en dicha zona data del siglo XVIII y, según la evidencia oral y etnohistórica, es en realidad un «retorno a la tierra de los antepasados». El estudio de ciclos más largos de tiempo ha permitido determinar no solo una antigüedad de habitación previa al sistema finquero y al mismo Estado guatemalteco, sino además dar cuenta de los procesos de expansión y el aumento de la complejidad de las estructuras comunitarias *q'eqchi'* en la región. En este caso particular las formas de organización y de autoridad han seguido muchos de los patrones tradicionales *q'eqchi'*, centrados en la pertenencia a familias amplias y en la rotación de los cargos, un proceso que se ha visto legitimado en los últimos años con más fuerza (Vásquez Monterroso, 2015).

Lo que en apariencia parece similar también puede presentar modificaciones. Dos casos puntuales clarifican este argumento. El primero es entre Momostenango (*k'iche'*) y Santiago Atitlán (*tz'utujil*). El primero, descrito arriba, tiene cierta correspondencia con el segundo, que muestra elementos tradicionales de origen prehispánico, como la idea de un gobierno vitalicio centralizado que, además, contiene en sí mismo el mando religioso/espiritual. Sin embargo, mientras Momostenango no tuvo que utilizar a las cofradías para sobrevivir como comunidad *k'iche'*, los atitecos sí debieron realizar una correspondencia entre cofradías y poder político para adaptarse a las dinámicas coloniales tardías. Dicha estrategia les funcionó más adelante, cuando hicieron frente a los gobiernos liberales del siglo XIX (Carlsen, 2011 [1997]). El segundo caso tiene que ver con el ya mencionado ejemplo de San Miguel Totonicapán (*k'iche'*) con el de Asunción Sololá (*kaqchikel*). Se trata de pueblos prehispánicos y coloniales grandes, populosos, económicamente fuertes pero con trayectorias diferentes que, sin embargo, han desarrollado modelos recientes muy parecidos entre sí. El comercio y las manufacturas hizo a Totonicapán un pueblo económicamente más rico y compacto que Sololá, cuya riqueza estaba basada en la producción y comercio de hortalizas y otras siembras. Mientras Totonicapán no centró su organización política

en las cofradías, Sololá sí lo hizo. Con los liberales, los de Totonicapán mantuvieron su tierra comunal y pocos fueron a las fincas, mientras en Sololá se parceló entre los mismos *kaqchikeles* la tierra comunal y bastantes de ellos sirvieron en fincas. Sin embargo, frente a los cambios de mediados y finales del siglo XX, ambas comunidades «actualizaron» sus formas de organización, adoptando la asamblea comunitaria, que permitió conciliar intereses múltiples mientras se mantenía la autoridad comunitaria.

En todas estas comunidades mencionadas el ejercicio de las formas de autoridad comunitaria maya está vigente y es mucho más legítimo que el de la justicia ordinaria, además de gozar de una profunda impronta histórica y una efectividad comprobada. Durante la mayor parte del período republicano han seguido existiendo subordinadas o casi en la clandestinidad frente a la justicia ordinaria estatal. Sin embargo, también han realizado esfuerzos por integrar sus propias formas dentro del Estado nacional, siguiendo el razonamiento heterárquico ya explicado. De un tiempo para acá esto se ha logrado paulatinamente y, aunque con discusiones y algunos desacuerdos, ha demostrado ser funcional. Por ello, su reconocimiento constitucional no riñe con convenios internacionales ni con la misma legislación. Se trata, en todo caso, de lograr mecanismos de coordinación entre el Estado y las comunidades. El porqué a pesar de todo esto se niega la efectividad, validez y reconocimiento de las formas de autoridad comunitaria maya, es algo que tiene que ver más con la construcción misma del Estado guatemalteco que con las trayectorias históricas de las comunidades mayas.

## LIBERALISMO, MONISMO JURÍDICO Y DESPOJO

Algo se debe tener claro: no fue el sistema colonial español el enemigo del ahora conocido como pluralismo jurídico. Fueron los liberales republicanos guatemaltecos posteriores a 1821, pero cuyo discurso —construido alrededor de criollos y ladinos emergentes— tenía al menos un siglo más. No fue sino a partir del último cuarto del siglo XIX que los segundos liberales (los primeros habían gobernado entre 1830 y 1838) hicieron que el monismo jurídico pareciera natural, deseable y la forma más eficiente de justicia y gobierno. El monismo significaba para aquellos liberales decimonónicos no solo que un único sistema de leyes haría más eficiente el papel del Estado como mediador de las relaciones sociales, sino que además era superior, «mejor», *a priori* y superaba «evolutivamente» a los considerados como anacrónicos sistemas indígenas, que constituían un lastre dentro de la retórica liberal del «progreso». Desde mediados del siglo XIX, el racismo científico también había ayudado a ir creando consensos en torno a la necesidad de «extirpar» lo indígena de todo lo que tuviera que ver con la construcción del Estado nacional (González-Izás, 2014). Lo indígena «glorioso» (lo maya arqueológico) quedaría cristalizado en el pasado lejano anterior a la invasión

europaea, y enajenado de sus herederos del presente. Dicha herencia gloriosa pasaba a ser patrimonio de «todos» los guatemaltecos, aunque en realidad la homologación se hacía entre elites prehispánicas (los mayores exponentes de la «grandeza» maya) y las elites criollas y ladinas liberales. Con modificaciones ese discurso es, hasta hoy, moneda común en la retórica nacionalista guatemalteca (Taracena Arriola, 2006).

A pesar de toda esa retórica esencialista y ahistórica, los liberales del XIX sabían claramente –a diferencia de sus seguidores y descendientes actuales– que el monismo jurídico, como realidad jurídica generalizada, era la excepción y no la regla en este territorio desde una perspectiva histórica. Sin embargo, como realidad jurídica en lo que hoy es la sociedad guatemalteca, el monismo ha sido la excepción y no la regla. Para tener una idea de ello, desde el siglo XVI hasta la actualidad, solamente entre 1830 y 1839 y de 1871 al presente ha existido un solo sistema jurídico y de autoridades como el discursivamente dominante (porque en la práctica sí han existido más). Es siglo y medio de monismo jurídico estatal, del cual el 90 % ha transcurrido de 1871 al presente. El resto del tiempo, desde el siglo XVI, ha habido al menos dos sistemas diferentes reconocidos de manera oficial, que han abarcado grandes extensiones territoriales y poblacionales, y que han interactuado y se han coordinado (no siempre exentos de polémica) entre ellos. Tres siglos y medio de pluralismo frente a uno y medio de monismo.

Los invasores españoles sabían que no podían lograr el proyecto de colonización sin una alianza con las autoridades locales, y negociaron una administración dual conocida como *Las Dos Repúblicas*, con jurisdicciones claramente delimitadas y coordinadas (González Alzate, 2015). Este «pacto colonial» implicó que las antiguas élites indígenas dominaban la administración de justicia y de control de sus territorios. Los procesos de reducción (reconcentración de poblaciones en urbanizaciones según el modelo español) provocaron tensiones en las comunidades, pero el paso del tiempo fue sedimentando a las nuevas sociedades, que se transformaban en la mayoría de los casos siguiendo sus propios patrones y adoptando algunas innovaciones foráneas (Hill y Monaghan, 1987). Esta solución colonial permitió a muchas comunidades mantener una autonomía territorial y política similar a la del período prehispánico, con la diferencia de que se debía tributar a funcionarios de la corona española, aceptar la prédica del cristianismo, y someterse como súbditos del rey español. Dado que Guatemala nunca fue un lugar importante para el mundo colonial, el margen de autonomía y control territorial de las comunidades indígenas fue mucho más grande que en otras partes del continente. Esto permitió la reproducción comunitaria de formas de organización y culturales, durante varios siglos (García Ixmata', Maxwell y Raymundo, 2013).

Nada de lo anterior niega la explotación, la subordinación y la destrucción de las sociedades indígenas por el proceso de colonización, pero lo matiza al mostrar los espacios de autonomía que las comunidades poseían. Estas autonomías, a su vez ligadas al sistema colonial español, no impidieron que hacia finales del siglo XVII e inicios del XVIII las elites indígenas de origen antiguo entraran en crisis, y se modificara la estructura interna de las comunidades y el significado de las estructuras comunitarias, adquiriendo muchos de los rasgos que hoy se les conocen. Los cambios supusieron soluciones originales de las comunidades, que buscaban conservar la idea de comunidad por sobre el linaje o la familia ampliada que eran norma en ese momento<sup>3</sup>. Algunas de esas soluciones ya fueron explicadas en apartados anteriores, pero hubo una que es bastante evidente en el presente y que surge en el siglo XVIII: los trajes como marcadores de comunidad. Antes del siglo XVIII los trajes indígenas eran indicadores únicamente de estatus: si eran «principales» eran más elaborados y si eran del común eran más sencillos. Su uso y significación se modificó de manera ascendente, es decir, que el común pasó a utilizar los trajes de los principales, aunque ciertos accesorios y estilos siguieron siendo patrimonio de autoridades, elites o especialistas rituales (Hill, 2001[1992]). La ya comentada marginalidad de esta región dentro del sistema colonial implicó que estos cambios se hicieran desde las propias lógicas de las comunidades y no como procesos de hispanización o desestructuración comunitaria. Esto último sí sucedió en varias regiones del centro de México, cuya importancia para la metrópoli española y en el sistema mundial era de primer orden (Gruzinski, 2007 [1991]).

Después de los primeros liberales, quienes cayeron producto de rebeliones populares frente a sus intentos reformistas, entre 1839 y 1871 los conservadores garantizaron con esta misma lógica la centralización política frente a las tendencias separatistas, y restituyeron las leyes relacionadas con la administración de justicia y gobierno de los pueblos mayas. De su aplicación, efectividad y coordinación hay varios informes a nivel local. Por ejemplo, un informe al Gobierno en 1854, menciona que en los pueblos indígenas de Suchitepéquez «(...) todo entre ellos se juzga de una manera propiamente verbal, pronta y económica, sin más código que el de esas mismas

---

3 No se entra aquí a discutir las estructuras antiguas de los pueblos mayas, cuyas versiones «modernas» aún se mantienen en muchos pueblos actuales. Solo es necesario aclarar que hasta el siglo XVI, las sociedades mayas del altiplano estaban constituidas en niveles, cada uno abarcando a varios del nivel inferior (*chinamit*, *amaq'* y *winaq en k'iche'*), y cuyas relaciones estaban mediadas por una variedad de factores como el comercio, las creencias, el tributo, los linajes y los orígenes comunes. Un análisis detallado de estas estructuras se encuentra en Hill y Monaghan (1987).

costumbres (...)» (Taracena et al., 2002)<sup>4</sup>, que constituía una muestra de pluralidad jurídica eficaz en ese momento, además de que es interesante notar el mantenimiento en el presente de ciertas formas de ejercer la justicia y la autoridad que ya aparecían como propias de las comunidades indígenas a mediados del siglo XIX. Esta forma de justicia y autoridad era problemática para los liberales y para las elites emergentes no indígenas, no tanto teóricamente sino porque limitaba el despojo masivo que pretendían (y posteriormente llevaron a cabo) de las tierras comunales y la fuerza de trabajo indígenas (McCreery, 1994).

Desde el siglo XVI, el sistema colonial y republicano siempre ha necesitado de los sistemas de organización de los pueblos originarios para poder mantener cierta legitimidad y control. Como ya se ha dicho, su negación formaba parte del idealismo liberal y su monismo jurídico, aunque al final necesitó de las autoridades indígenas para su proyecto. Ese fue el caso de Asunción Sololá, donde la alcaldía indígena se redujo al mínimo (mientras a nivel rural se mantuvo durante varias décadas más), y se usó para organizar cuadrillas de jornaleros (Autoridad Indígena de Sololá, comunicación personal, 2016); o el de Momostenango donde después de una gran rebelión contra el Gobierno de Justo Rufino Barrios en 1877 (y ser derrotados), los *k'iche'* negociaron pasar a formar parte de los cuerpos de seguridad de los dictadores, un estatus que les garantizó exonerarse del trabajo en las fincas (además del comercio y manufacturas que ya poseían), y mantener su estructura de justicia y autoridad como segunda al mando en la municipalidad estatal y con control absoluto a nivel rural (Carmack, 1995; Tedlock 2002 [1982]). En ambos casos los antiguos márgenes de autonomía se redujeron a sus mínimos históricos, siendo sin duda el momento más complicado para las comunidades indígenas desde el siglo XVI. Con los liberales de finales del XIX, se rompe definitivamente el «pacto colonial» y las comunidades indígenas entran a la modernidad capitalista como sujetos de despojo, como asalariados forzados o, como en el caso de los *k'iche'* occidentales, como comerciantes y productores de manufacturas.

En la actualidad, más que un «progreso de la sociedad», el monismo jurídico es una ideología funcional para un pequeño grupo, una forma de garantizarse a sí mismos «certeza jurídica» en determinada forma de entender el proyecto de Estado y de nación. Tampoco es casualidad que su proyecto de Estado venga precisamente de una «certeza» que legitimó el despojo masivo. Es necesario comprender que con los liberales surge el tipo de élite que se conoce actualmente en Guatemala. La antigua

4 Archivo General de Centro América (AGCA), Signatura B, Legajo 28562, Expediente 45.

elite colonial, eminentemente criolla, comienza a transformarse progresivamente desde finales del siglo XVIII y a partir de 1871 los cambios son aún mayores: se aceptaron nuevos miembros del norte de Europa (principalmente alemanes) y cambiaron sus discursos para «actualizarlos» según la nueva lógica estatal. Es lo que Sergio Tischler Visquerra (2001) ha llamado muy adecuadamente «cultura finquera». Esta lógica, aunque con cambios, aún forma parte de la cultura de la mayoría de los miembros de las elites guatemaltecas, incluyendo a los «advenedizos» más recientes. Sin embargo las comunidades indígenas y sus autoridades no han permanecido pasivas durante todos estos momentos. Durante el régimen conservador se tituló una buena cantidad de propiedades comunales indígenas, y dichos títulos fueron utilizados por muchas comunidades para hacer valer sus derechos ante los liberales. En algunos casos funcionó, aunque siempre implicó algún grado de despojo, ya fuera territorial, de mano de obra o de penetración del sistema estatal y de los ladinos en sus comunidades. Muchos de esos títulos son la evidencia republicana —a veces la única— de formas de ordenamiento de autoridad, justicia y territorio en las comunidades indígenas y su relación con el sistema colonial y estatal guatemalteco.

En el marco de las reformas liberales se buscó normar lo que no se entendía: anular la diferencia como primer paso para el sometimiento. Como el fin último era garantizar el acceso a las tierras aptas para el café y contar con «brazos» semiforzados, la nueva legislación invalidaba todo lo anteriormente hecho, o al menos todo aquello anterior que no le era conveniente. El régimen liberal llevó al Estado hasta lugares en los que antes no existía más que su nombre. Fue con los liberales con quienes nació el Estado guatemalteco que conocemos hoy, construyendo además una historia que ignoraba o tergiversaba todo lo previo a 1871, haciendo ver a los liberales como el presente y futuro deseables. Esto implicó que, por ejemplo, el sistema educativo emergiera como institución pública y que el pensamiento liberal se divulgara junto a su racismo y su monismo jurídico. El hecho de que fueran los liberales, estos liberales, los que construyeran un verdadero Estado nacional guatemalteco, impactó en todas las generaciones siguientes, quienes incluso en sus versiones más reformistas retomaron muchos de los postulados liberales, a la vez que renegaron de las comunidades indígenas y de su papel central, en cuanto indígenas, en la construcción de formas más modernas de Estado y sociedad. Así, muchos de los elementos de aquel liberalismo decimonónico perviven hoy —solo hay que ver qué rostros aparecen en las monedas y billetes guatemaltecos— y, en cierto modo, su forma de entender el mundo se volvió la norma, el único horizonte posible, incluso en su versión más moderna y burguesa de 1944, buena parte del pensamiento revolucionario del siglo XX, y en algunas propuestas políticas del XXI.

## CONSIDERACIONES FINALES

De manera irónica, pero que confirma el calado del discurso liberal del XIX, posturas reduccionistas y «monistas» a su modo, también parecen estar presentes en los argumentos de algunos defensores del pluralismo, en especial cuando las ideas de pluralismo jurídico y justicia indígena se reducen a tres casos: los 48 Cantones de San Miguel Totonicapán, la Alcaldía Indígena de (Asunción) Sololá y las Alcaldías Indígenas de la región *ixil* (a veces sustituido este último por el caso de Santa Cruz del Quiché). Los tres ejemplos son en realidad formas recientes, con apenas unas décadas de funcionamiento, de sistemas más antiguos que los pueblos decidieron reformar para imprimirles una nueva legitimidad y eficacia y así mantener la estructura comunitaria, dinámica que ya se explicó arriba para algunos de estos ejemplos. Esto no significa que no sean valiosos en sí mismos. Dentro de los mismos pueblos indígenas se sabe que son variantes de lógicas más generales, pero fuera de ellos existe cierta tendencia a limitar las comunidades indígenas y su variedad de formas de organización a estos ejemplos, ya sea por «estrategia política», por desconocimiento o, quizá en algunos casos, por cierta tendencia a homologar todo lo diferente... una forma muy anquilosante (a imitación de los liberales del XIX) de pensar. Este reduccionismo bienintencionado de muchos defensores del pluralismo, podría en realidad hacer más daño que bien al reafirmar el proyecto liberal de una forma «mayanizada», es decir, de los propios indígenas apropiándose de esa retórica. En futuros debates este reduccionismo debería ser algo a tomar muy en cuenta, resaltando más bien el carácter plural y heterárquico de las formas de organización, autoridad y justicia de las comunidades mayas, así como que estas pueden ser totalmente efectivas y coordinadas.

La complejidad de las formas de autoridad indígena sufre con estos reduccionismos. Cualquier modelo de autoridad indígena va más allá de la sola impartición de justicia: son modelos legítimos y eficaces de conducta, de gobierno y de reconocimiento a los mejores miembros de las comunidades, por elección o por «don». Al igual que el ejemplo de 1854 ya mencionado, las formas de autoridad indígena tienden a resolver de manera restitutiva, rápida y eficaz disputas de diferente tipo. Así sucede, por ejemplo, con el derecho al acceso a los lugares sagrados en Momostenango en 2015 (un conflicto con el alcalde municipal); con los matrimonios y sus problemas resueltos por las autoridades «de cantón»; o con la sucesión de los «cabezas de familia», que incluye también la participación de autoridades rituales, una práctica común en varios municipios de Totonicapán. La pluralidad de las formas de organización y autoridad

indígenas no presupone desorden, como muchas veces se tiende a ver: eso es retórica liberal del siglo XIX. Esta pluralidad tiene un fondo común que la ordena y legítima. Sin embargo, elementos como su carácter dialógico se pasan por alto. Respetar esa pluralidad-unidad es también «tomar en serio» (Fujigaki Lares, Martínez y Salazar González, 2014) los sistemas indígenas, y no solo traducirlos o hacerlos encajar en la normativa nacional previa o deseable. Si los mismos dictadores liberales tuvieron que negociar, utilizar y conceder elementos de orden a las autoridades indígenas, ¿por qué se niega ahora con tanta virulencia? Una respuesta posible podría ser: porque en aquel momento aún necesitaban de estas autoridades para crear el Estado nacional (aunque no las incluyeran formalmente e incluso las negaran). Ahora –según ellos– ya no son necesarias, o son un estorbo para nuevos proyectos.

Más allá de algunos desacuerdos en torno a formas específicas de aplicación de justicia (que los mismos comunitarios han reconocido como polémicas y que pueden ser modificadas), no existe ningún argumento en contra más que el racismo, el desconocimiento, la intransigencia ante formas culturales diferentes y, en casos específicos, una agenda que busca continuar con los despojos y usos instrumentales de los pueblos indígenas como «mano de obra barata», y donde el pluralismo jurídico es una limitante. Reconocer la pluralidad y vitalidad del pluralismo (aunque suene redundante) es admitir la diferencia como estructuración fundamental de cualquier sociedad. Es también reconocer su legitimidad en sus contextos y que sus decisiones no son antojadizas ni arbitrarias, sino que parten de la misma comunidad. «Tomar en serio» también significa aprender algo de los sistemas indígenas, que bien puede servirnos para comprender cómo debería funcionar el Estado guatemalteco: autoridades por consenso, servidores de la comunidad (no solo nominalmente), y sujetos a escrutinio y validación de manera permanente. El bienestar común es la norma. Elementos que, en la construcción de una nueva sociedad, deberían de pasar a formar parte de todo el cuerpo estatal y quizás social, como una forma de reconocer la legitimidad y efectividad de las formas y autoridades comunitarias indígenas. Su reconocimiento no sería nada nuevo en el tiempo histórico largo, pero sí haría justicia al último siglo y medio de políticas de negación y despojo. Respaldo el pluralismo jurídico debería ser, entonces, no solo apoyar su implementación sino reconocer su historia, su origen y sus dinámicas también plurales, pero no por ello menos efectivas ni legítimas.

## REFERENCIAS

- Andrés, A. (2014). La rebelión pacífica de Los Copones. En *Contrapoder*, 72, 18-27.
- Autoridad comunitaria de Sololá. (2016). Comunicación personal. Guatemala: Asunción Sololá, Sololá.
- De la Cadena, M. (2010). Indigenous cosmopolitics in the Andes: conceptual reflections beyond 'politics'. En *Cultural Anthropology*, 25(2), 334-370. doi: <http://dx.doi.org/10.14506/>
- Carlsen, R. (2011 [1997]). *The war for the heart & soul of a Highland Maya town*. Austin: University of Texas Press.
- Carmack, R. (1995). *Rebels of Highland Guatemala: the quiche-mayas of Momostenango*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Chance J. y William Taylor W. (1985). Cofradías and cargos: an historical perspective on the Mesoamerican civil-religious hierarchy. En *American Ethnologist*, 12(1), 1-26.
- Ekern S. (2010). *Chuvi Meq'en Ja': comunidad y liderazgo en la Guatemala K'iche'*. Guatemala: Cholsamaj.
- Fujigaki Lares, A., Martínez I. y Salazar González, D. (2014). Llevar a serio... contra el infierno metafísico de la antropología. Entrevista con Eduardo Viveiros de Castro. En *Anales de Antropología*, 48(2), 219-244.
- García Ixmata', A., Maxwell J. y Raymundo J. (2013). La 'reducción' española en las tierras altas de Guatemala: respuestas mayas. En *Mesoamérica*, (55), 205-222.
- González Alzate, J. (2015). *La experiencia colonial y transición a la independencia en el occidente de Guatemala. Quetzaltenango: de pueblo indígena a ciudad multiétnica, 1520-1825*. Mérida: Centro Peninsular en Humanidades y en Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- González-Izás, M. (2014). *Modernización capitalista, racismo y violencia: Guatemala (1750-1930)*. México: El Colegio de México.
- Gruzinski, S. (2007 [1991]). *La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI-XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hill, R. (1989). Social organization by decree in colonial Highland Guatemala. En *Ethnohistory*, 36(2), 170-198.

- \_\_\_\_\_. (2001 [1992]). *Los kaqchikeles de la época colonial: adaptaciones de los mayas del altiplano al gobierno español, 1600-1700*. South Woodstock, Vermont, y Guatemala: Plumsock Mesoamerican Studies y Cholsamaj.
- Hill R. y Monaghan, J. (1987). *Continuities in Highland Maya social organization: ethnohistory in Sacapulas, Guatemala*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- Martínez, I. (2012). *Alteridad, multiplicidad y reversibilidad en clave rarámuri. Crónica de un viaje por la antropología del otro* (Tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México).
- McCreery, D. (1994). *Rural Guatemala, 1760-1940*. Stanford: Stanford University Press.
- Redacción República. (2017). La jurisdicción indígena no se ha discutido. *República*. Disponible en: <http://republica.gt/2017/02/la-jurisdiccion-indigena-no-se-ha-discutido/>
- Sieder R. y Flores, C. Y. (2012). *Dos justicias: coordinación interlegal e intercultural en Guatemala*. Guatemala y Cuernavaca: F&G Editores, Casa Comal y Universidad Autónoma del Estado de Morelos.
- Smith, T. (2014). *Runuk'ulen ri q'atb'ál tz'ij kaqchikel Tz'ol'olja' / Autoridad y gobierno kaqchikel de Sololá*. Sololá, Guatemala: Municipalidad Indígena de Sololá.
- Taracena, A. (2006). La civilización maya y sus herederos. Un debate negacionista en la historiografía moderna guatemalteca. En *Estudios de Cultura Maya*, 27, 43-55.
- Taracena, A. et al. (2002). *Etnicidad, estado y nación en Guatemala, 1808-1944*. Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales en Mesoamérica (Cirma).
- Tedlock, B. (2002 [1992]). *El tiempo y los mayas del altiplano*. Rancho Palos Verdes, California: Yaxte'.
- Tischler Visquerra, S. (2001). *Guatemala 1944: crisis y revolución. Ocaso y quiebre de una forma estatal*. Guatemala: F&G Editores.
- Vásquez Monterroso, D. (2014). *Informe pericial histórico y antropológico sobre autoridades comunitarias de la aldea Las Flores, Jocotán, Chiquimula* (informe pericial). Guatemala.
- \_\_\_\_\_. (2015). *Informe pericial histórico y antropológico sobre Patio de Bolas Copón, Ixcán, Quiché* (informe pericial). Guatemala.
- Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales: líneas de antropología estructural*. Buenos Aires, Argentina: Katz.



## COLABORADORAS Y COLABORADORES EN ESTE VOLUMEN

### SERGIO ROMERO

Lingüista y antropólogo. Actualmente es profesor asistente en la Universidad de Texas en Austin donde tiene nombramientos en el Centro Lozano-Long para Estudios Latinoamericanos y en el Departamento de Español y Portugués. Su trabajo de investigación se centra en la variación y el cambio lingüístico. Es especialista en idiomas mayas y en *náhuatl*. Ha publicado extensamente sobre el cambio sintáctico en *k'iche'* y sobre la formación de dialectos y registros en *k'iche'*, *q'eqchi'* y náhuatl. Tiene numerosas publicaciones sobre el surgimiento del discurso pastoral cristiano en idiomas indígenas y sobre la traducción de teologías cristianas y ritual a los idiomas de Mesoamérica.

### JOYCE BENNET

Doctora en Antropología por la Universidad de Tulane (Ph. D). Actualmente es profesora asistente en Joined Connecticut College. Su trabajo antropológico está enfocado en la sociolingüística meso y norteamericana. Sus intereses de investigación se han concentrado en la población de habla *kaqchikel* del altiplano occidental guatemalteco; recientemente, sin embargo, también desarrolla investigaciones entre otros grupos indígenas de Norteamérica. Sus primeras investigaciones versaron sobre el impacto generado por el retorno de mujeres migrantes en el lenguaje y la vestimenta en la región lingüística *kaqchikel* de Guatemala. Sus primeros intereses de investigación comprendieron la exploración de la revitalización del idioma y cultura *kaqchikel* a partir del fenómeno de la migración. Su actividad académica busca articular los procesos globales de migración con las políticas locales del multiculturalismo y las identidades.

### JUDITH M. MAXWELL

Doctora (Ph. D.) en Lingüística y Antropología por la Universidad de Chicago, 1982. Es Louise Rebecca Schawe y Williedell Schawe Professor en Lingüística y Antropología, en Tulane University, New Orleans, Louisiana. Es también consultora en el Proyecto Lingüístico Francisco Marroquín de Guatemala desde 1973 hasta el presente. Ha realizado diversas colaboraciones en distintas universidad

centroamericanas: Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (El Salvador), Universidad del Valle de Guatemala, Mariano Gálvez (Guatemala), Universidad Rafael Landívar (Guatemala). Autora de doce libros sobre idioma, cultura y pedagogía; de 59 artículos en revistas profesionales, 38 artículos para enciclopedias, tres CD educativos, cuarenta textos pedagógicos y tres libros populares. Fundadora en 1987 del curso intensivo de idioma y cultura *kaqchikel*, Oxlajuj Aj. Actualmente es directora del mismo.

## ERNESTO ARREDONDO LEIVA

Doctor en Filosofía (Ph. D.) por la Universidad La Trobe, Victoria, Australia, especializado en Guerra, Arquitectura y Política Maya; y licenciado en Arqueología por la Universidad del Valle de Guatemala, con enfoque en arqueología de la muerte y patrones funerarios. Ha sido codirector en el Proyecto Peten-Noroccidente, La Joyanca del Centro Nacional Francés de Estudios de México y Centroamérica (Cemca), el Proyecto Arqueológico Naachtun de la Universidad de Calgary, Canadá y la Universidad La Trobe, Australia; el Proyecto Arqueológico El Zotz de la Universidad de Brown en Rhode Island, Estados Unidos; y Sahi-Uaxactún del Instituto Eslovaco de Arqueología e Historia, todos en la Reserva de la Biósfera Maya. Es coautor del libro *2012, calendarios mayas y orígenes del fin del mundo* y autor de más de veinte publicaciones científicas. Actualmente es catedrático en la Universidad del Valle de Guatemala, y director de campo en el sitio El Achiotal, como parte del Proyecto Regional Arqueológico La Corona de la Universidad de Tulane.

## SILVEL ELÍAS

Ingeniero agrónomo por la Universidad de San Carlos de Guatemala y profesor en la Facultad de Agronomía de la misma universidad. Coordinador del Programa de Estudios Rurales y Territoriales (PERT-Fausac) y coordinador de la maestría en Ciencias del Desarrollo Rural. Sus temas de interés académico son: desarrollo rural, gestión colectiva de recursos naturales, tierras comunales y territorios indígenas, derechos de los pueblos indígenas. Cuenta con numerosas publicaciones en editoriales nacionales y del extranjero, entre ellas: *From communal forests to protected areas: The implications of tenure changes in natural resource management in Guatemala*, *Sociedad íntima de campesinos indígenas e integración del Estado capitalista. Un texto para el debate sobre el desarrollo rural en Guatemala para el siglo XXI*. Colabora con diversas organizaciones sociales y académicas para el impulso de los derechos colectivos de los pueblos indígenas a las tierras y los territorios.

## ÁNGEL POYÓN

Guatemala. Su obra se ha mostrado individualmente en: Proyecto Poporopo, Guatemala (2016); Galería T20, Murcia España (2012); Fundación TeorÉtica, San José, Costa Rica (2011); Galería DesPacio, Costa Rica (2010); Arte La Fábrica, Guatemala (2006); Loft 5 (2005) y Galería EL Attico (2002), Ciudad de Guatemala. Colectivamente en: La Cuestión Central, Banco Mundial, Washington D.C. (2017); I Bienal de Asunción Paraguay; Arco, Madrid (2015); Galería T20; XIX Bienal de Arte Paiz, Guatemala (2014); The 9.99/gallery, Ciudad de Guatemala; Arco, Madrid (2013); Selección Colección Sayago & Pardon Arte Latinoamericano, California, EE. UU. (2013); ZONA MACO, México; ARCO, Madrid, España (2012); Scope Jacob Karpio Galería, Miami Florida, EE. UU.; ArtBo Jacob Karpio Galería, Bogotá, Colombia; Demolición/Construcción, Córdoba Argentina; Triángulo Centro-Sur-Caribe, Ex Teresa de México; Hoja Blanca, Zúrich, Suiza y Guatemala (2011); I Trienal del Caribe, República Dominicana; +/- Esperanza Museo de Arte y Diseño Contemporáneo, Costa Rica; XXXI Bienal de Pontevedra, España; Memento morí Galería (e)Star, Lima, Perú (2010); Performance Real Collage de Arte, Londres Inglaterra (2009); Tai Pei Fine Arts Museum, Tai Pei, Taiwán (2008); Fundación Cisneros, Miami Florida, EE. UU.; Haydee Santa María y Casa de las Américas, La Habana Cuba; Museo de Arte de Las Américas, Washington D. C.; Centro Cultural de España, Ciudad de Guatemala (2007); Museo de Arte y Diseño Contemporáneo, Costa Rica (2006), entre otros.

## EMMA CHIRIX

Mujer maya, *kaqchikel* (Chimaltenango, Guatemala). Doctora en Ciencias Sociales con especialidad en Antropología Social por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Ciesas) Occidente, Guadalajara, México. Investigadora y docente. Es autora de diversos textos. Cofundadora del grupo de mujeres Kaqla. Sus intereses de investigación y acción integra temas tales como la construcción de la masculinidad, la construcción de la sexualidad, las relaciones de poder, género, clase, raza. En el 2014 recibió la distinción de investigadora universitaria destacada Sonia Guadalupe Toledo por el Iumusac, Universidad de San Carlos de Guatemala. Su tesis doctoral fue seleccionada en el libro *Los veinticinco años del doctorado en Ciencias Sociales en la Universidad de Guadalajara y en el Ciesas*. Más de trescientas voces, 2017.

## GLADYS TZUL TZUL

Mujer *ke'iche'* (Totonicapán, Guatemala). Doctora en Sociología por el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Maestra en Estudios Latinoamericanos, Universidad Alberto Hurtado. Posgrado en Estudios Árabes, Centro de Estudios Árabes de la Universidad de Chile. Es autora de diversas publicaciones académicas. Se dedica a la docencia, investigación, peritaje histórico y acción social. Ha sido profesora invitada en: Universidad de Costa Rica, Center for Latin American, Caribbean and Latino Studies (Clacs), University of Massachusetts, South Asian Program at Cornell University, NY; Programa Universitario de Estudios de Género, UNAM y Universität Gießen, Alemania. También, fue conferencista magistral en el Latin American Studies Association (LASA), 2015. Es cofundadora del Amaq' (Instituto de Investigación y Asesoría Jurídica a Comunidades Indígenas), y del colectivo de fotografías indígenas: Con Voz Propia. Colaboró con el equipo jurídico de liberación de autoridades comunitarias del norte de Huehuetenango, y actualmente es parte del Equipo de Apoyo Técnico de las Autoridades Indígenas en el proceso de la Reforma Constitucional del sector justicia.

## AURA CUMES

Mujer *kaqchikel* (Chimaltenango, Guatemala). Doctora en Antropología Social por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México. Se ha desempeñado como investigadora y docente del Área de Estudios Étnicos y el Programa de Género de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso), Guatemala. La Dra. Cumes es coeditora y autora de diversos textos. Entre sus intereses de investigación y acción política están las relaciones y formas de poder y dominación en sociedades con historia de colonización, incluyendo categorías como el patriarcado, el racismo, sexismo, el género y la cultura.

## EDGAR ESQUIT

*Kaqchikel* (Patzicía, Guatemala). Doctor en Ciencias Sociales, maestro en Antropología Social y licenciado en Historia. Sus intereses de investigación y acción integran temas tales como la historia de las comunidades, el movimiento maya, la recuperación de la memoria de las comunidades *kaqchikeles* y la estructuración de las relaciones coloniales considerando grupos, lugares, espacios y tiempos. Ha publicado diversos textos. En 2008, recibió la distinción de «investigador universitario del año», por la Dirección General de Investigación, de la Universidad de San Carlos de Guatemala.

## MARCO A. CHIVALÁN CARRILLO

*K'iche'* (Patzté, El Quiché, Guatemala). Estudió letras y filosofía en la Universidad Rafael Landívar y pensamiento iberoamericano en la Universidad Autónoma de Madrid. Entre los temas de indagación a los que se dedican están los feminismos, los procesos de subjetividad, la historia política del «cuerpo» y el cruce del capitalismo, el patriarcado y el colonialismo.

## DIEGO VÁSQUEZ MONTERROSO

Licenciado en Arqueología por la Universidad del Valle de Guatemala y candidato a maestro en Estética y Arte por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México. Coordinó la investigación *Pintura y empoderamiento en mujeres y pueblos indígenas* (Guatemala: IDEI-USAC, Iumusac, PNUD, 2010), y es coautor en los volúmenes editados por Leticia González Sandoval, *Los caminos de nuestra historia: estructuras, procesos y actores* (Guatemala: Universidad Rafael Landívar, 2015). Ha realizado peritajes histórico-antropológicos sobre cultura, historia, organización social y territorialidad para comunidades *tz'utujil*, *kaqchikel*, *ch'orti'* y *q'eqchi'* con la colaboración de la Asociación de Abogados y Notarios Mayas de Guatemala. Es investigador de dedicación completa en el Instituto de Investigación y Proyección sobre Dinámicas Globales y Territoriales de la Universidad Rafael Landívar, donde actualmente desarrolla una investigación sobre el perspectivismo político entre los *k'iche'* occidentales.

Esta publicación fue impresa en los talleres  
gráficos de Editorial Kamar, en agosto de 2017.  
La edición consta de 300 ejemplares en  
papel bond beige de 80 gramos.





La *Revista Voces* es un medio para la difusión, discusión y el polílogo de saberes del Instituto de Investigación y Proyección sobre Diversidad Sociocultural e Interculturalidad -ILI- de la Universidad Rafael Landívar. Esta publicación busca propiciar la polifonía epistémica, la expresión de múltiples modos de ser, la difusión del arte centroamericano y la generación de un espacio donde las voces coincidentes y disidentes tienen un lugar. Las investigaciones convencionales, multi, inter y transdisciplinarias, textos y anti-textos individuales y colectivos, ensayos, artículos académicos y alter-académicos, reseñas de libros y registros de obras de arte que estimulen la configuración de «un mundo donde quepan otros mundos», son prioridad para la revista.