

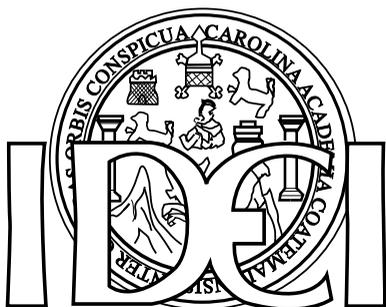
ESTUDIOS INTERÉTNICOS



Instituto de Estudios Interétnicos
Universidad de San Carlos de Guatemala

latindex
catálogo

Año 23 - Num.28
Octubre 2017



Instituto de Estudios Interétnicos
Universidad de San Carlos de Guatemala

Rector

Dr. Carlos Alvarado Cerezo

Director General de Investigación

M.Sc. Gerardo Arroyo Catalán

Directora Instituto de Estudios Interétnicos

María Teresa Mosquera Saravia

Instituto de Estudios Interétnicos

Revista del Instituto de Estudios Interétnicos -IDEI-USAC-

Num. 28 - Año 23, octubre de 2017

Consejo Editorial de la Revista Estudios Interétnicos

Directora de la Revista
Dra. María Teresa Mosquera Saravia

Dr. Gustavo Palma Murga
Universidad de San Carlos de Guatemala, USAC

Dra. Linda Asturias
Universidad del Valle de Guatemala, UVG

Lic. Francisco Sapón
Universidad Rafael Landívar, URL

Mtr. Tatiana Paz Lemus
Universidad del Valle de Guatemala, UVG

Dra. Claudia Dary Fuentes
Instituto de Estudios Interétnicos, IDEI, USAC

Lcda. Alma Abigail Sacalxot Chaj
Aporte para la Descentralización Cultural, ADESCA

Dr. Haroldo Shetemul
Columnista Prensa Libre

Créditos

Ana Lucía Hernández Cordero

Editora

Francisco Simón Francisco

Fotografía Portada y pág. 149

Impresa por:

Serviprensa

ISSN: 2415-0703

IDEI 300

E82

28

Estudios Interétnicos/IDEI.

Revista No. 28, Año 23, Octubre 2017

Guatemala: Instituto de Estudios Interétnicos

Universidad de San Carlos de Guatemala.

Guatemala, Serviprensa 2017.

166 p.; il.; 28 cm.

GÉNERO-SALUD-MIGRACIÓN-RACISMO-
EDUCACIÓN-INTERCULTURALIDAD-
EDUCACIÓN SUPERIOR-COMUNIDADES
INDÍGENAS-NOMBRES MAYAS-
RELIGIOSIDAD-COSMOVISIÓN-NAWALISMO- IT.

Contacto:

teresa.mosquera@usac.edu.gt

Página electrónica: <http://www.idei.usa.edu.gt>

10ª. Calle 9-37 zona 1. Guatemala Centroamérica

PBX (502) 2251-2391)

Revista Estudios Interétnicos Num. 28. Año 23, octubre 2017, es una publicación anual editada por el Instituto de Estudios Interétnicos de la Universidad de San Carlos de Guatemala (IDEI-USAC). Los artículos fueron dictaminados con arbitraje doble-ciego por especialistas en el tema. Indizada a **LATINDEX**

Contenido

Primera sección

Autores externos

- 7 El género, categoría de análisis del proceso salud/enfermedad/atención en Guatemala. La religión como refuerzo del Patriarcado
Purificación Heras González
- 32 Migración y racismo-el caso alemán
Heinz Stapf-Finé
- 45 La educación intercultural bilingüe en Ecuador: luces y sombras
Emma Martín Díaz
- 65 ¿Estamos listos para descolonizar la Universidad en Guatemala?
Jorge Ramón González Ponciano
- Autores internos**
- 89 Cambios a través del tiempo de los nombres y apellidos mayas
Lina Barrios
- 109 Un intento de interpretación histórica-política de la exclusión de la población indígena de Guatemala en la construcción del ideario de Nación
Ángel Valdez Estrada
- 131 Usos y significados de la palabra nawal / nahual /nagual
María Teresa Mosquera Saravia

Segunda sección

Reseña del libro

- 150** Memorias de Conquista. De Conquistadores Indígenas a Mexicanos en la Guatemala Colonial
Por Oscar Peláez Almengor
- 158** Normas editoriales
Instructivo de la Revista Estudios Interétnicos para los autores
- 162** Palabras directora en el 25 aniversario del Instituto de Estudios Interétnicos

El género, categoría de análisis del proceso salud/enfermedad/atención en Guatemala. La religión como refuerzo del Patriarcado

Purificación Heras González

El sistema de las relaciones sociales de género determina las condiciones de vida de las personas, y en particular afecta a los niveles de salud y enfermedad de las mujeres. Esta situación es asumida ya por el paradigma de los determinantes sociales de la salud que muestra la relevancia que los factores sociales y culturales tienen sobre los índices de mortalidad y morbilidad. A partir de una experiencia de campo con comadronas en Quiché, Guatemala, reflexiono acerca de cómo las diferencias sexuales y las características biológicas de cada persona, no son los únicos condicionantes respecto al proceso salud/enfermedad/atención. Por el contrario, la situación de las mujeres en este campo ha de abordarse desde la perspectiva de género, en relación con la etnia, la clase social y los procesos históricos, en los cuales la religión tiene un papel relevante como mantenedor de relaciones sociales desiguales. Se desconoce el efecto de la relación entre clase, etnia, género y religión en el campo de salud en tanto no se analiza el efecto que el seguimiento a las adscripciones religiosas está teniendo en la toma de decisiones, no solo en cuestiones de derechos sexuales y reproductivos, sino también en otros asuntos relacionados con este proceso. Planteo la necesidad de considerar el papel de la religión como mantenedor y refuerzo del sistema de género imperante y del resto de desigualdades sociales.

PALABRAS CLAVE: Género, Salud, Religión.

► 7

Gender, the category of analysis of the health care / disease process in Guatemala. Religion as a reinforcement of patriarchy

Social gender relationship system determines people living conditions, and particularly affects to women's health and disease levels. This situation has been assumed already by the paradigm of the social determinants of health, which shows the relevance that the social and cultural factors have on mortality and morbidity rates. From a field experience with midwives in Guatemala's Quiche region, I do reflect on how sexual differences and the biological characteristics of each person are not the only conditioners regarding to the health/illness/attention process. Contrary, women's situation in this field has to be approached from a gender perspective, in relation to the ethnic group, the social class and the historical processes, in which religion plays a relevant role as the maintainer of unequal social relationships. The effect of the relation between class, ethnicity, gender and religion in the health field is unknown, as it does not analyze the effect that monitoring on religious ascriptions is having on the decision-making about not only in the sexual and reproductive right issues, but also in other issues related to this process. I suggest the need to consider the role of religion as the maintainer and reinforcement of the prevailing gender system and other social inequalities.

KEYWORDS: Gender, Health, Religion.

DRA. PURIFICACIÓN HERAS GONZÁLEZ
UNIVERSIDAD MIGUEL HERNÁNDEZ DE ELCHE, ESPAÑA
PROFESORA DEL DEPARTAMENTO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS
P.HERAS@UMH.ES

FECHA DE RECEPCIÓN: 29 DE MAYO DEL 2017 / FECHA DE ACEPTACIÓN: 10 DE JULIO DEL 2017

“Ahora estoy pensando en la descolonización del concepto de género, del concepto mujer y el de mujeres porque (los conceptos) siguen siendo homogeneizadores, occidental y heterosexual”
(*Emma Chirix en Morna Macleod, 2008:369*).

Introducción

La estancia en Guatemala durante casi cinco meses en el año 2009 y el acercamiento a las condiciones de salud de las mujeres, han sido posibles gracias a la invitación y acogida propiciada por la Doctora María Teresa Mosquera-Saravia¹, y el proyecto Cooperación docente sobre cosmovisión maya y la conformación de un estado multicultural guatemalteco del Programa de Cooperación Interuniversitaria entre España e Iberoamérica –CPCI– de la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo –AECID–, que hizo viable mi estancia en el Instituto de Estudios Interétnicos de la Universidad de San Carlos de Guatemala –IDEI–. Antes de esta estancia, en el año 2006 tuve un acercamiento a las condiciones de salud en el área xinka. El trabajo de campo realizado se ha centrado en la labor de comadronas xinka y mayas²,

para comprender las prácticas, saberes y representaciones que fundamentan su trabajo. A la par que realizaba estas estancias, impartí cursos de salud desde la perspectiva de género tanto en el IDEI, como en la Facultad de Medicina de la Universidad de San Carlos. También participé en foros de esta temática en distintos encuentros y universidades, con representantes de la medicina tradicional maya y de la biomedicina. Y en todo momento comprendí la relevancia de la religión en los comportamientos de gran parte de la población guatemalteca.

Sin embargo, los estudios que toman en cuenta la religión no son frecuentes ni están considerados desde los paradigmas antropológicos más actuales. Un ejemplo de ello fue algo que ocurrió en mi primera visita a Guatemala. Un alumno de la Escuela de Antropología de la Universidad de San Carlos, buscando el refuerzo a sus ideas de alguien que venía de una universidad española, me comentó si no estaba fuera de lugar que una antropóloga guatemalteca se dedicara a hacer estudios sobre religión en su país. La tesis del estudiante se sustentaba en que con la cantidad de problemas sociales, económicos y políticos que tienen sus compatriotas, los estudios sobre rituales y religión eran una pérdida de tiempo y dinero. No sé a lo que se dedica en la actualidad aquel estudiante, si bien pienso que no a la influencia que las distintas confesiones religiosas tienen

8 ◀

1 A ella y a su familia agradezco todo lo que me han aportado y ofrecido. Mi cariño para Marisol y Montse y para la ‘mamá’ que nos dejó.

2 Hay 22 grupos con ascendencia maya, que se diferencian en el idioma entre otras cuestiones: achi, akateko, awakateko, chachilteko, cho’rti’, chuj, itza’, ixil, jakalteko, kaqchikel, k’iche’, mam, mopán, poqoman, pokomchi’, qanjob’al, q’eqchi’, sakapulteko, sipakapense, tektiteko, tz’utujil, uspanteko, (María Teresa Mosquera-Saravia, 2014:14)

en la sociedad guatemalteca. Sin embargo, no es posible vivir en Guatemala y viajar por sus pueblos, ciudades y carreteras sin percibir la influencia que distintas confesiones religiosas tienen en este país.

1. Guatemala: el contexto

El porcentaje de población originaria en Guatemala se estima entre el 41 y 66%, según las diversas fuentes disponibles, números que varían y que se han de poner en duda a tenor del alto porcentaje de personas no registradas dentro de los grupos indígenas (MSPAS/OPS/OMS, 2016). Si bien, las condiciones de vida de la población originaria guatemalteca, se caracterizan por la pobreza que es profunda y generalizada (Flores, 2008), una característica de esta situación es que la pobreza está distribuida desigualmente. Más del 80% de la población está catalogada como pobre y el 93% de los llamados extremadamente pobres vive en áreas rurales. Además, la pobreza se concentra en los pueblos originarios que habitan en su mayoría en áreas rurales, así, mientras el 76% pertenece a las minorías étnicas pobres, únicamente el 41% de la población dominante presenta esta misma característica.

Estas disparidades en la distribución de los recursos también se expresan en diferencias entre las regiones geográficas del país, configurando un mapa de la

pobreza allá donde más población originaria hay: región II (Alta y Baja Verapaz); región VI (Sololá, Quetzaltenango, Totonicapán, Suchitepéquez) y región VII (Huehuetenango y Quiché) que cuentan con el 74, 69 y 79% de pobreza respectivamente, denominado por la Secretaría de Planificación y Programación de la Presidencia –SEGEPLAN–, como cinturón de pobreza (Horacio Pellecer Rivera, Marco Saz Choxin y José Santos Solares, 2011: 6).

“En términos de identidad étnica, la pobreza afecta en mayor porcentaje a la población indígena, pues el 80% vive en condiciones de pobreza. En relación a género, la incidencia de la pobreza afecta con mayor crudeza a las mujeres y a la población joven” (Vitalino Similox Salazar, 2010: 3)

Estos datos nos llevan a concluir que dadas las condiciones de distribución de los recursos, Guatemala es una sociedad en la que se cumple la aseveración de Edelberto Torres-Rivas: “(...) una sociedad racista y pletórica de prejuicios culturales, de valores supremacistas como Guatemala es más decisivo lo étnico, pero sólo de manera tal que lo clasista lo refuerza” (Torres-Rivas, 2005:5).

Estos rasgos de la situación actual de Guatemala derivan de una larga historia de autoritarismo, de gobiernos militares

y de inestabilidad política, tras la colonia y como resultado del contexto de la misma. Entre 1900 y 1996 el país tuvo seis golpes de Estado, cinco constituciones y 35 gobiernos distintos, de los cuales 15 fueron juntas militares. Tras un breve periodo de cambio político iniciado en 1944, el golpe de 1954 en Guatemala supuso un fuerte impacto en la historia política e ideológica del país (Berthold Molden, 2015). Este breve periodo impulsó una reforma agraria, como relata Oscar Peláez con un final de terror:

10 ◀ *“El segundo gobierno de la revolución encabezado por Arbenz Guzmán puso especial énfasis en el desarrollo rural de Guatemala. La Ley de Reforma Agraria, Decreto 900, fue una medida que venía a beneficiar a las mayorías rurales carentes de tierra para sus cultivos. La Reforma Agraria afectaba solamente a las tierras que no tuvieran cultivos de fincas mayores de diez caballerías, las propiedades menores de diez caballerías quedaba fuera de la ley. (...) El derrocamiento de Arbenz fue la conclusión de una conspiración que abarcó a sectores internos y externos, sin embargo el mayor peso en esta conjura la llevaron civiles y militares guatemaltecos. Los conspiradores recibieron paga de la CIA para socavar el régimen democrático guatemalteco, los terratenientes, los ganaderos, la derecha política, la iglesia católica y los militares conservadores y derechistas fueron parte*

de esta traición. El resultado, un gobierno contrarrevolucionario y muchos años de confrontación interna que desembocaron en los acuerdos de paz de 1996”. (Peláez, 2005: 107-108)

A pesar de que la reforma no era tan gravosa para las grandes fortunas poseedoras de gran parte de la tierra, en 1960, el país comenzó una etapa de conflicto armado entre las fuerzas del gobierno y la guerrilla izquierdista. Esta guerra involucró a la población civil, tanto en la facción militar como en la guerrilla. La respuesta del ejército en la década de los ochenta fue muy intensa, el movimiento de contra insurgencia alcanzó proporciones de genocidio: ejecuciones bajo estrategias de “tierra arrasada”, patrullas de autodefensa civil obligatorias así como la militarización de todo el aparato administrativo del Estado. Más de 200,000 personas (es decir, más del 2% de la población total) fueron asesinadas o desaparecidas, y otro millón (10% de la población) fue desplazada. Más de 600 pueblos fueron completamente destruidos (Flores, 2008).

Los años de guerra civil dejaron estas consecuencias y la concesión del Premio Nobel de la Paz a Rigoberta Menchú en 1992 supuso no solo una activación en la búsqueda de la paz para el país, sino el reconocimiento a las condiciones de vida de la población originaria en Guatemala:

“A pesar de tal rechazo sectorial en Guatemala, su historia nacional había contribuido a cambiar el ambiente global, pues Menchú representó una lucha antineocolonial de 500 años. El trabajo público internacional organizado en conjunto con organizaciones revolucionarias armadas y civiles (en este caso sobre todo el CUC y el EGP) resultó en un reconocimiento transversal de varias luchas representadas en una activista Maya guatemalteca: la indígena americana (poscolonial), la de los pobres (de clase) y la de la mujer (género), encarnadas simultáneamente en Menchú” (Berthold Molden, 2015:84).

Los Acuerdos de Paz dieron fin a los 36 años de guerra civil en Guatemala, son llamados así, cada uno de los temas en los que el Gobierno de Guatemala y la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG) negociaron para alcanzar soluciones pacíficas a los principales problemas que generaron el enfrentamiento armado de más de tres décadas.

Entre las cuestiones abordadas se incluyen metas específicas y concretas para el sistema de salud, que van desde el aumento del gasto público en salud, a temas que deben ser centrales en las políticas (tales como universalizar la cobertura de seguridad social a los/las trabajadores/as y equidad en el acceso

al sistema). Estos acuerdos son el eje y punto de partida de la política social y económica en la Guatemala actual, con gran insistencia en la participación social, entre otros agentes, de las organizaciones de mujeres. En relación con la salud, entre los acuerdos alcanzados, se encuentra el capítulo 6 del documento Acuerdos de Paz: Acuerdo sobre aspectos socioeconómicos y situación agraria, alcanzados en México, D. F. a 6 de mayo de 1996, que señala “d) Implementar programas nacionales de salud integral para la mujer, lo cual implica el acceso a servicios apropiados de información, prevención y atención médica” (Secretaría de la Paz, 1996:45).

Por último señalar que Guatemala a través de la firma de convenciones y acuerdos internacionales, está comprometida a luchar para mejorar la salud de sus mujeres, lo que implica considerar la perspectiva de género en salud.

2. Propuesta de marco de análisis

El concepto de género que utilizo, se refiere a las diferencias culturales y sociales asignadas a las personas en función de la categoría sexo, así como la articulación con un conjunto de valores, símbolos y metáforas que definen unas identidades masculinas y femeninas como hegemónicas, resultado del proceso histórico. Este concepto refiere, por tanto, a la jerarquización de las relaciones sociales entre las personas, por un

lado las del grupo hegemónico (hombres heterosexuales) y por el otro, el resto de personas con identidades subalternas (mujeres heterosexuales, y personas con identidades no hegemónicas). Conviene enfatizar por tanto, que al tratarse de relaciones sociales, toda la información sobre un colectivo de las definidas como mujeres es necesariamente una información sobre el colectivo de los hombres, y al revés.

El género, además, se trata de una categoría que permite estudiar este sistema de relaciones y contemplar a los sexos como entidades políticas, sociales y culturales, para con ello, superar las limitaciones y el determinismo (ficticio) que incorpora esta categoría. Un concepto que cuestiona cómo muchas de las características que afirmamos como atributos “naturales” de los hombres o de las mujeres, son ideas construidas socialmente, sin relación con la biología, y sí con los procesos históricos que les han dotado de sentido. A partir de la distinción entre el sexo biológico y lo construido socialmente, se plantea el uso de género para hacer referencia a situaciones de discriminación de las mujeres, que han sido justificadas por una especificidad anatómica, teniendo en realidad, un origen social.

La categoría *mujer* es revisada al rechazar el esencialismo que implica, y el universalismo que conlleva. Por tanto, al entenderla como construida e interiormente heterogénea, se

habla de *mujeres* para señalar las diferencias que condicionan el proceso de salud/enfermedad/atención, más acuciantes aún en las condiciones de desigualdad que vive la población guatemalteca. Esta situación, resultado de un largo proceso histórico que va más allá de los últimos cien años, hace imposible no tener en cuenta la relación del género con la clase y la etnia/raza³, y unas intersecciones fruto de la historia de subalternidad y esclavitud que los pueblos originarios y afroamericanos han vivido. Subrayamos que raza se trata aquí de un concepto sociológico; ya que la especie humana es indivisible en grupos y las variaciones fenotípicas no implican diferencias genéticas y/o fisiológicas que justifiquen este tipo de diferenciación entre las personas.

Avanzando en el campo de la salud, el análisis sobre las condiciones de salud/enfermedad/atención pasa por considerar los contextos sociales, materiales y simbólicos de existencia, es decir, los considerados como determinantes sociales de la salud: conformados por las relaciones sociales derivadas del sistema de género, relaciones étnicas y de clase, más allá de las meras diferencias sexuales y particularidades biológicas. Este enfoque

3 Establecemos esta distinción etnia/raza, para recoger las diferencias en el énfasis que se pone tanto en las diferencias fenotípicas como en las culturales, dependiendo de las diferentes interacciones y contextos, asumiendo el valor social de las mismas.

resalta que los problemas de atención a la salud/enfermedad de las mujeres no se refieren únicamente a la organización y la respuesta a los mismos por los sistemas médicos, sino que su solución pasa por conseguir aquellos cambios necesarios para romper con las relaciones sociales de opresión que sufren mujeres concretas.

Así mismo, es necesario tener en cuenta las desigualdades derivadas de la construcción social e histórica que relaciona a unas etnias con otras en condiciones de hegemonía/subalternidad, y/o de explotadas y oprimidas, y sus consecuencias sobre el sistema de atención en cuanto a la forma de enfermar, las causas de la misma y la atención recibida. Por tanto, estas tres categorías, interrelacionadas entre sí, explicarán las distintas posiciones de las mujeres en este proceso, así como sus consecuencias.

Esta intersección en Guatemala se debe a las relaciones entre una parte de su población descendiente de europeos, y los grupos mayas, garífunas y xincas, cuya historia más cercana se caracteriza por grandes desplazamientos, con un alto nivel de intolerancia y prejuicio étnico-racial y donde impera la ideología de lo indígena⁴ como inferior. Esta visión tiene consecuencias en la vida cotidiana, porque como señala Juliana Turquí, la identidad étnica es funcional, y opera y condiciona la

existencia de las personas, al tratarse de un aspecto de la organización social y no sólo de una nebulosa expresión de la cultura (Turquí, 2006) junto con el cruce de las otras variables como clase y género.

Estas categorías son relevantes no sólo por cómo posicionan a las personas en la estructura social, sino por la forma en que ‘orienta’ sus comportamientos y nuestro análisis para comprender las acciones sociales en relación con la interacción estructura-agencia. Es decir, la categoría género describe la estructura social y permite pensar las acciones sociales derivadas de un *habitus* que conforma la forma en que las personas se van a comportar. En este sentido Joan Scott describe cómo la categoría género estructura las relaciones por medio de la construcción de los símbolos, las subjetividades, las normas y las instituciones sociales:

“(...) primero, símbolos culturalmente disponibles que evocan representaciones, múltiples (y a menudo contradictorias) (...) las representaciones simbólicas que se evocan, cómo y en qué contextos. Segundo, conceptos normativos que manifiestan las interpretaciones de los significados de los símbolos, (...). Esos conceptos se expresan en doctrinas religiosas, educativas, científicas, legales y políticas, que afirman categóricamente y unívocamente el significado de varón y mujer, masculinas y femeninas. (...) Sin embargo, la posición que emerge

4 Este término es tomado del uso cotidiano en el país.

como predominante es expuesta como la única posible. (...) El género se construye a través del parentesco, pero no en forma exclusiva; se construye también mediante la economía y la política que, al menos en nuestra sociedad, actúan hoy día de modo ampliamente independiente del parentesco. (...) El cuarto aspecto del género es la identidad subjetiva” (Scott, 1986:288).

14 ◀

Estos elementos no son meras descripciones de la estructura, sino factores que condicionan la agencia y determinan la práctica de todos los sujetos, independientemente de cuál sea el sexo que se les atribuya, su orientación sexual, identidad genérica, etc. La intención de mi propuesta para la investigación antropológica del proceso salud/enfermedad/atención en Guatemala, es considerar los efectos que el refuerzo del sistema de género está teniendo a partir de la religión principalmente sobre las mujeres de los grupos subalternos en la actualidad. Lo cual supone asumir que las representaciones sociales derivadas del sistema de género, no son atemporales ni fijas, y sería muy relevante indagar para descubrir la naturaleza del debate o represión que hace que en la actualidad, aparezcan juntos dos procesos: el recrudescimiento del control sobre el cuerpo de las mujeres y el vigor de ciertos movimientos religiosos en el país.

Por último, la relación con la clase y la etnia, mostrará las referencias a la manera en que

se expresa concretamente en el campo de la atención a la salud y la enfermedad, la permanencia de la representación binaria del género. Este tipo de análisis debe incluir nociones políticas y referencias a las instituciones y organizaciones sociales, tercer aspecto de las relaciones derivadas del sistema de género que señala Scott (1986).

3. El análisis

Este epígrafe nos lleva al análisis de ciertos datos obtenidos durante la segunda estancia en Guatemala, en este caso, me permitió recoger y pensar en las expresiones de cómo el sistema de género determina la salud de las mujeres. Como vengo planteando, la historia de relaciones, subalternidades, desplazamientos, etc., no se trata sólo de una serie de acontecimientos que actúan como el contexto en el que desarrollan sus vidas las personas, algo así como si se tratara de un marco que encuadra un espacio de vida. Por el contrario, entiendo que la vida social consiste en la relación entre los datos estructurales que han dado forma, condicionado y construido a lo largo de la historia la vida de las mujeres y los hombres al dotar de sentido y orientar sus prácticas. Como señala Para Seila Benhabib este proceso es universal:

“Las cuestiones más interesantes que conciernen a la validez de los derechos humanos hoy en día no son las que

tienen lugar entre portadores idealizados de cosmovisiones ficticias; más bien se trata de cuestiones que surgen en los intersticios de nuestras sociedades cuando las minorías etno-culturales, religiosas y de otros tipos, luchan por sus propios derechos e identidades colectivas durante el proceso para convertirse en residentes y ciudadanos de unos estados liberales democráticos en proceso de rápida pluralización". (Benhabid, 2010: 5)

La breve experiencia del trabajo de campo, así como la estancia en el país, me mostró la importancia de la religión en tanto respuesta a las condiciones de vida, explicación de procesos históricos, organizadora de relaciones y de cambios sociales en el país. La religión en este sentido, no ha cambiado su papel y relevancia mantenida por años, si bien, el contexto relacional en el que toma su apogeo en estos momentos en el espacio de fuerzas en el país, nos hace imprescindible volver la vista hacia los movimientos religiosos que se vienen produciendo, debido a la fuerza que atesoran. La influencia en la toma de decisiones, en la construcción de la subjetividad de las mujeres y hombres reafirmando posiciones androcéntricas, no puede desdeñarse en tanto determinante de las condiciones de vida y por tanto de la salud de las mujeres. Sirva de ejemplo lo que Sylvie Pedron Colombani recoge que significa una conversión pentecostal:

"De manera general, se puede decir que entrar en una comunidad pentecostal significa adoptar no sólo una nueva religión, sino también un nuevo comportamiento. Las prohibiciones relativas al consumo de alcohol⁵ o tabaco, a las fiestas, al ocio, al cuerpo, a la sexualidad... son muy numerosas" (Sylvie Pedron Colombani, 2008:358).

Valga este párrafo para subrayar estos cambios. Lo que planteo aquí es que sería interesante conocer cómo estos cambios han modificado las relaciones de género, y si han supuesto, o no, mejoría en forma de avances y reconocimientos de los derechos humanos de las mujeres. El abandono del alcoholismo (entiendo que más frecuente entre la población masculina), por ejemplo, tiene que haber producido modificaciones en las relaciones sociales que sería interesante conocer, lo mismo que las modificaciones de otros hábitos.

La segunda estancia en Guatemala me permitió visitar a comadronas de la región de Quiché en la casa que la Asociación Médicos Descalzos tenía en Chinique⁶. En aquellos meses, estaban recogiendo los conocimientos de comadronas

5 Un relato que escuché a diferentes varones y, en circunstancias diversas, por ejemplo una conversación entre el conductor y el guía de una excursión a Tikal, fue la superación del alcoholismo a través de 'conocer' a Jesús y cómo esto le había devuelto la vida.

6 Aprovecho para agradecer a Cristina Chávez, Elvira Morales, Felipe Coll y a toda la familia de Chinique su acogida y cariño.

tradicionales de 12 municipios de Quiché en un proceso de investigación participativa con comadronas tradicionales. Los puntos sobre los que trabajaban por entonces eran:

- 1) *el papel de la comadrona tradicional,*
- 2) *la descripción y clasificación anatómica y fisiológica tradicional K'iche' de los órganos involucrados en la actividad sexual y en la reproducción,*
- 3) *los conocimientos y prácticas tradicionales de atención en ámbitos específicos de la salud reproductiva que las comadronas manejan: la menstruación y fertilidad, el embarazo, el parto y el puerperio* (Página web de Médicos Descalzos)⁷.

16 ◀

En este contexto de toma de datos, colaboré recogiendo los relatos de las comadronas sobre sus conocimientos, a la vez que tomé nota de algunas narraciones sobre circunstancias a las que se encontraban en la atención a las mujeres. Sus historias se referían fundamentalmente a las dificultades en las relaciones con el sistema médico hegemónico, a la vez que a algunas particularidades que ocurrían en sus trabajos cotidianos, entre otros los obstáculos planteados por la religión en la toma de decisiones con respecto a problemas de atención a la enfermedad. Estos relatos junto a mi anterior experiencia

acompañando a la doctora Mosquera en sus investigaciones con comadronas xinkas, así como en la observación de la cotidianeidad por mi estancia en el país, dieron lugar a los datos y el análisis que aquí expongo.

Recogí el uso y la importancia que las mujeres mayas conceden a la 'idea o el ideal de la complementariedad' en las relaciones entre hombres y mujeres desde su *espiritualidad*, si bien no pude profundizar en este aspecto, así como la relevancia de otras influencias y argumentos religiosos. A partir de esta experiencia planteo dos cuestiones para reflexionar acerca del papel que la religión tiene como refuerzo del patriarcado en cuestiones del proceso de salud/enfermedad/atención.

En primer lugar, me refiero a la toma de decisiones de las mujeres cuando tienen problemas durante el parto. Médicos Descalzos señala las dificultades que tienen las mujeres mayas en los hospitales por el trato que reciben por parte del personal sanitario, entre las que señalan el desconocimiento por parte del personal sanitario del idioma de la parturienta. Según la OPS/OMS:

“Las cuatro demoras que determinan a menudo la mayor inequidad de género que afecta la salud de las mujeres en cualquier patología son: la falta de educación y conocimiento para reconocer que se tiene un problema de salud,

⁷ El resultado de la investigación desarrollada por esta Asociación dio como fruto el libro *Con Comadronas. Conocimiento Tradicional de las Comadronas sobre Salud Reproductiva*

la demora en la búsqueda de ayuda, sea por la estigmatización o por tener que responder a roles establecidos de cuidado de hijos, ancianos, comida, autorización de otras personas para acudir a un servicio de salud; demora por dificultad de accesibilidad al sistema de salud, transporte, horarios de los servicios; demora para obtener la atención adecuada, debido a estereotipos de género, falta de equipamiento necesario, entre otros” (OPS/OMS, 2013:53)

Las aportaciones de ambas instituciones refieren a cuestiones estructurales, a lo que queremos añadir cómo algunos relatos recogidos en el encuentro con las comadronas, evidenciaron que la religión es un factor que refuerza el patriarcado, y puede ser un factor determinante para que las mujeres ni siquiera lleguen al hospital. Las comadronas relataban dificultades concretas de las mujeres de acceso a los hospitales por la falta de carreteras y la distancia a los centros. Sin embargo, llamó mi atención una frase de una comadrona que hacía referencia a que el marido decidía si llevaba a la mujer al hospital o no, en razón a lo que le costaba en dinero, sopesando si le era menos gravoso que se muriera esta mujer y acceder a otra o, trasladar a la parturienta en dificultades. Esta mujer hizo esta y otras aseveraciones en este sentido que me resultaron significativas en tanto motivo de investigación y consideración.

Las confesiones derivadas del cristianismo conceden al varón sobre la mujer la preeminencia de la toma de decisiones. Y si bien es cierto que las condiciones de existencia determinan las prácticas de múltiples maneras que no siempre son fácilmente comprensibles desde una posición de análisis, es bastante común que su consecuencia sea la falta de reconocimiento de los derechos humanos a las mujeres. Un dato debe alertar sobre las circunstancias en este contexto, las tasas de mortalidad materna entre las mujeres indígenas son muy elevadas, 211 muertes por 100 mil nacidos vivos, en comparación a las 153 del promedio nacional (Médicos Descalzos), que también lo son. Lo que indica que el nivel de salud de las mujeres guatemaltecas es muy bajo, y justifica el lugar que ocupa el país en escalas que valoran las condiciones de vida:

“Según el Índice Global de Brechas de Género (IGBG), Guatemala en el 2012 se ubicó en la posición 116 de 135 países evaluados; y en el 2011 ocupó la posición 112, es decir, cayó cuatro escaños, con lo que sigue siendo el más rezagado de la Región Latinoamericana y del Caribe en ésta materia, superando sólo a naciones árabes y de África” (OPS/OMS, 2013:37)

Este índice mide el progreso hacia la paridad entre hombres y mujeres en cuatro

áreas: educación, salud y supervivencia, oportunidades económicas y poder político. En este sentido, una investigación realizada en 2002 en Guatemala acerca de la capacidad de las mujeres para decidir

sobre sus ingresos analizó la autonomía de mujeres que cobran un salario. El resultado (*en porcentajes*) refleja las dificultades para tomar decisiones y es aún peor para las mujeres indígenas y del mundo rural.

Cuadro 1
Toma de decisiones

Característica	Total	Persona quien decide cómo utilizar los ingresos				
		Solo entrevistada	Esposo o compañero	Junto con compañero	Alguien más decide	Junto con alguien más
Total	100,0	68,4	3,2	18,5	2,4	7,3
Área de residencia						
Urbana	100,0	72,5	2,4	17,7	1,6	5,7
Rural	100,0	63,3	4,3	19,5	3,4	9,3
Nivel de educación						
Sin educación	100,0	60,5	7,3	24,9	2,6	4,6
Primaria	100,0	63,6	2,9	19,0	3,4	10,9
Secundaria o más	100,0	76,8	1,8	15,2	1,3	4,8
Grupo étnico						
Indígena	100,0	57,5	6,3	21,2	4,2	10,7
Ladino	100,0	72,7	2,0	17,4	1,7	6,0

Fuente: Ministerio de Salud Pública y Asistencia Social e Instituto Nacional de Estadística, Guatemala: Encuesta Nacional de Salud Materno Infantil 2002, octubre 2003; en CEPAL 2005:21.

Esta circunstancia nos lleva a considerar el concepto de autonomía, el cual se refiere a la capacidad de las personas para ejercer control sobre sus vidas, y es claro que tomar decisiones está dentro de ella. La autonomía se trata de una meta propuesta a nivel internacional para erradicar la exclusión estructural de las mujeres, ya que las mediciones en torno a la misma confrontan la posibilidad de un grupo frente a otro para elegir.

“En el caso de la autonomía de género se trata del grado de libertad que una mujer tiene para poder actuar de acuerdo con su elección y no con la de los otros. En ese sentido, hay una estrecha relación entre la adquisición de la autonomía de las mujeres y los espacios de poder que puedan instituir, tanto individual como colectivamente”.
(CEPAL, 2010: Portada)

Los relatos de otras comadronas sobre este asunto se referían tanto a maridos que

consideraban que el gasto del traslado al hospital era demasiado alto, u otros que planteaban la necesidad de que concurriera el pastor de la iglesia para que tomara la dirección oportuna. Esta referencia a la participación del pastor en asuntos de salud no parecía extraña en un contexto en el que las distintas iglesias, incluida la católica romana, tienen tanto peso en las cuestiones que tienen que ver con los Derechos Sexuales y Reproductivos. Esta práctica es conocida por las agencias internacionales que han elaborado una resolución contra esta situación:

“En este contexto, las comadronas (parteras tradicionales) gozan de amplio reconocimiento y confianza por las comunidades. Por lo regular, en las comunidades indígenas y rurales, son los hombres quienes suelen tomar las decisiones para llevar a las mujeres a los servicios de salud, en caso amerite, pero la preferencia es que ellas queden en casa para ser atendidas. El factor del escaso poder de decisión de las mujeres contribuye a la demora en la atención de la salud de la mujer” (OPS/OMS; 2013: 80).

El énfasis que ponemos en este sentido es que se tenga en cuenta cómo la religión continúa funcionando, con más o menos fuerza dependiendo de las adscripciones, reforzando el patriarcado y en este caso en concreto, reduciendo la autonomía de

las mujeres. La Ley para la Maternidad Saludable (Decreto 32-2010) reconoce esta merma al proponer: “Penalización al conviviente. El conviviente de la mujer deberá permitir, promover y facilitar que esta tenga acceso a los servicios de salud materna-neonatal [...]” (Art. 29 OPS/OMS 2013: 51). Una limitación de derechos que no se limita al acceso a la atención al parto, como recogemos en esta cita:

“Este auge en la región de ideologías religiosas conservadoras, absolutamente contrarias a la ampliación de los derechos humanos hacia espacios de autonomía sobre el propio cuerpo y la sexualidad, se concreta en recortes de derechos y en cifras lamentables de aumento del número de muertes de las mujeres. Según Nirvana González, coordinadora de la Red de Salud de las Mujeres Latinoamericanas y del Caribe, “si bien la CEDAW dice que todos los Estados tienen que garantizar los derechos de las mujeres, el derecho a la salud sexual y reproductiva no está garantizado. Se subordina la ciudadanía laica a fundamentalismos religiosos” (Soraya González Guerrero y Lorena Pajares Sánchez, 2012:33).

Los grupos religiosos fundamentalistas nuevos y viejos, vinculan su práctica al mantenimiento y reforzamiento de lo que se considera el rol de las mujeres que se

supone más auténticamente “tradicional”, cuando de hecho hay pocos precedentes históricos para el desempeño indiscutible de tal papel, como señala Scott (1986).

Los estudios revisados para Guatemala revelan que el número de personas católicas ha ido en disminución, pero no para pasar a una ciudadanía laica sino para asumir otra confesión.

“Sorpresivamente, durante la década de los años 1990, una serie de encuestas de opinión pública reveló poco cambio en la afiliación religiosa entre 1990 y 2001. Sin embargo, entre 2001 y 2006, el tamaño de la población protestante aumentó de alrededor de 25 por ciento a casi 31 por ciento en 2006, mientras que la población católica se mantuvo relativamente constante en 55-57 por ciento. Los afiliados a otras religiones también se mantuvieron estables entre dos y tres por ciento, mientras que el porcentaje de los que no tenían afiliación religiosa bajó a cerca de 10 por ciento”.
(Clifton L. Holland, 2010:4)

Esta circunstancia cuadra muy bien con los datos de la Encuesta Libre sobre el nivel de confianza que las distintas instituciones generan en Guatemala. En una encuesta realizada en 2012, la población adulta decía confiar por encima de cualquier otra en las iglesias (católica 62 % y evangélica 65 %), seguida por las instituciones educativas (en

los maestros 60 %) (González, 2012, en Claudia Dary F, 2015:13).

En segundo lugar, algunas de estas iglesias como las Iglesias Pentecostales de Misión –Iglesia de Dios del Evangelio Completo (1934)– Asambleas de Dios (1936), según Vitalino Similox Salazar (2010:25), “Ofrecen a una población históricamente silenciada, especialmente mujeres, un espacio religioso institucional donde los pobres encuentran su voz, practican solidaridad y hallan importantes satisfactores emocionales y sociales” (2010:25). Esta concesión sobre su voz no parece modificar las condiciones de existencia de dominación patriarcal, ni dentro ni fuera de las iglesias. Una comadrona comentaba que “*Los hombres al estar hechos a semejanza de Jesús, por eso las mujeres debemos venerarlos*” (Cuaderno de campo, comadrona ladina, julio, 2009).

La estudiosa guatemalteca de las religiones Claudia Dary afirma que permanece un pensamiento bastante conservador con respecto a las mujeres.

“(…)entre pentecostales y neopentecostales hay algunas diferencias pero que si en algo se parecen es en su apreciación sobre las mujeres. Los dos grupos conciben que la mujer debe proteger a la familia; evitar las relaciones prematrimoniales de sus hijos e hijas; combatir la homosexualidad en los jóvenes; hacer que se haga efectivo el

retorno a la moral judeocristiana y velar por “el reforzamiento de las características patriarcales en la organización de la vida doméstica”. Las uniones prematrimoniales son rechazadas contundentemente; en opinión de Carmen: “se habla mucho (en la iglesia) de que uno se guarde para la persona con la que uno se va a casar, así como de la virginidad como un regalo” (Dary F., 2015:29).

De forma que si bien algunas de ellas pueden tener un papel relevante dentro del grupo de mujeres en la iglesia, mantienen a las mujeres como las defensoras de los valores y el orden social, guardiana del honor y de las tradiciones más conservadoras. Unos criterios de vida que limitan los derechos humanos de las mujeres. Una muestra la hemos recogido de un diario:

“El alcalde de Almolonga ha solicitado iniciar una campaña de concientización sobre la importancia de usar condones, pero las iglesias evangélicas han rechazado firmemente la idea e insisten en que la fidelidad dentro del matrimonio es la única forma de evitar el contagio de la enfermedad”. (Noticias aliadas, 2009).

La cuestión es que no es solo esta confesión la que limita el uso del preservativo, la iglesia católica también lo rechaza. Y así lo muestra un cartel a la orilla de carreteras guatemaltecas.



Foto propia. Cartel en carretera.

A mi entender, el fenómeno religioso es un componente de las relaciones sociales que, en la actualidad en Guatemala mantiene un papel importante en la reconfiguración de relaciones sociales. Este hecho social es relevante en el caso de la salud al desempeñar roles centrales en las formas de reproducción social y de articulación de causalidades subjetivas es decir, en dar explicaciones de lo social por la trascendencia teleológica y no por lo social (García-Ruíz, 2006). Se trata de la mejor razón para mantener el *status quo* y las desigualdades sociales en salud. Unos problemas acuciantes derivados de la falta de recursos de las personas y la ausencia de respuestas del Estado en cuestiones estructurales.

“En Guatemala, el pentecostalismo impactó entre las clases populares e indígenas por múltiples razones: las formas de adoración eran emocionales y

espontáneas, se permitía una cercanía entre la gente y el pastor, (...) las razones del crecimiento son más complejas y se fundamentan en la estructura de redes de las Iglesias, en los niveles de confianza que generan y en la satisfacción de varias necesidades sociales que, probablemente, el Estado y sus instituciones no logran cubrir". (C. Dary F, 2015:11)

El mantenimiento del *status quo* como uno de los efectos de la religión es muy significativo. Y puede que los cambios que se logren sean personales, en cuanto a ascensión social individual, pero no en cuanto a lograr cambios estructurales. Y uno de esos problemas estructurales es el machismo al no ser ni cultural ni individual:

"Hay que estar abierto a la posibilidad de que las personas buscan al pentecostalismo porque hay aspectos problemáticos en sus propias culturas de los cuales se quieren distanciar. Según algunos investigadores, el hombre latinoamericano, se convierte al pentecostalismo porque quiere romper con la cultura machista que le ha traído dificultades, como por ejemplo: una inestabilidad familiar, alcoholismo, drogadicción o problemas económicos" (Lindhardt, 2011: 124 cit., en C. Dary F, 2015:26)

El abandono del alcoholismo es una buena noticia y seguro que tendrá consecuencias beneficiosas para las comunidades, si bien

es necesario implementar otros cambios estructurales, ya que la violencia de género no se resuelve con las oraciones que las Iglesias pentecostales clásicas ofrecen contra la misma (C. Dary F, 2015), sino por medio de cambios estructurales, por modificaciones a través de la educación y por medidas legislativas. Unas demandas que tienen claro tal como recoge Margarita Millán en su tesis:

"(...) reconocen sus demandas frente a la sociedad ladina, la nación mestiza, compuesta por las autoridades municipales, los ganaderos, los comerciantes, los médicos, los patronos. Y frente a sus propias costumbres: los maridos, la estructura ejidal, las formas del casamiento, la violencia contra las mujeres por parte de los varones, la ausencia de espacios para la participación; e incluso, hacia ellas mismas, su miedo, su vergüenza, el que todavía 'mucho no hablan'. Se habla de costumbres que hay que cambiar, y se establece la norma para ello: "las costumbres que tengamos no deben hacer daño a nadie" (Millán, 2006:49, en Morna Macleod Howland, 2008:400).

4. A modo de conclusiones

La propuesta que presento es considerar las políticas de salud con perspectiva de género y la influencia que la religión tiene para mantener la desigualdad social. En el contexto guatemalteco, conviene

considerar también que la cultura y la identidad maya han de someterse al análisis para desvelar cómo el sistema patriarcal se desarrolla y mantiene por medio de redes del poder que se ocultan detrás de la representación de la diferencia. Una perspectiva histórica de las identidades permitiría apreciar la manera en que ciertos rasgos de una cultura cambian sin que nadie considere que esto pone en peligro la integridad cultural. Este argumento podría utilizarse para la erradicación de la violencia al declarar que si desaparece, no lo hace la cultura.

El análisis complejo que se podría realizar debiera partir de dos ideas clave (Nancy Krieger, 2003; Mariluz Esteban, 2006). En primer lugar que las sociedades construyen, institucionalizan y reproducen las desigualdades sociales entre los hombres y las mujeres con base a la excusa bio-histórica de las diferencias sexuales trastocadas en desigualdades sociales entre los sexos. En segundo lugar, cuestionar esta estructura cuasi-naturalizada que opera como lógica de poder, para contribuir a su desmontaje al interior de los sistemas sociales fundados en las desigualdades, para así transformar las sociedades. Y en concreto en el campo de la atención a la enfermedad y la salud, valorar la relevancia del sistema de género con el apoyo de la religión, como mantenedor de esta estructura.

Los resultados de este análisis posibilitarán integrar el principio de igualdad en las políticas de salud, partiendo de las distintas necesidades de mujeres y hombres, las medidas necesarias para abordarlas adecuadamente. Estas disposiciones se incluirían en la formulación, en el desarrollo y en la evaluación de las políticas, estrategias y programas de salud. Además, las políticas deben asegurar el principio de igualdad de trato, evitando que por sus diferencias biológicas o por los estereotipos sociales asociados a estas o a cualquier otro rasgo, se produzcan discriminaciones en la atención a unas y otros, lo que en el caso de las mujeres pueden llegar hasta a tres o más discriminaciones.

Cabe señalar que algunos textos revisados sobre políticas de salud en Guatemala no consideran las diferencias entre mujeres y hombres en cuanto a las condiciones de salud/enfermedad/atención, ni tampoco contemplan la categoría género para realizar ningún análisis. De forma que cuando se recogen algunos datos acerca de las condiciones demográficas, no se analizan ni las causas, ni las consecuencias para la salud de las mujeres. Esto se muestra por ejemplo, en los textos que abordan la presencia de dos modelos demográficos en el país. Esta situación se refiere a cómo algunos grupos se sitúan con bajas tasas de natalidad y morbilidad neonatal, mientras que otros, una amplia mayoría, aún no han realizado la llamada

transición democrática, y mantienen tasas altas de natalidad y altas tasas de morbilidad neonatal y materna. Esta situación da cuenta de la desigualdad existente entre la población, pero no se explica en relación al sistema de género que opera claramente en este caso.

Además, Guatemala comparte con otros países una característica: La mayoría del gasto público en salud se concentra en los hospitales en áreas urbanas y en los servicios de especialistas, a costa de los establecimientos rurales de atención primaria de salud. Específicamente se sitúan en la capital, donde se concentran más personas en mejores condiciones de salud. Por lo que la atención integral a la salud de las mujeres es imposible que llegue a la gran mayoría de mujeres pobres, tal como se proponía en los Acuerdos de Paz.

El abordaje de la desigualdad es una quimera. La representación acerca de la atención privada por encima de la pública, y de la biomédica como hegemónica a la tradicional, está condicionando la situación en la que se encuentran los/as profesionales que atienden de manera exclusiva a gran parte de la población, a la más pobre. Si consideramos a las mujeres en tanto cuidadoras y sujetos de cuidados, esta circunstancia es fundamental a tener en cuenta. Las intervenciones con comadronas, están situando a estas en condiciones de que no conocen y que han de desterrar saberes. Sin que se oferten otras

maneras de abordar las circunstancias y problemas de salud de las mujeres.

La situación del control de la natalidad a falta de un diálogo abierto entre los grupos feministas y el gobierno, así como las dificultades que atraviesan las mujeres para acceder a estos medios por el sistema de género, se unen a las dificultades del abordaje de esta situación desde algunas instancias de salud, intentando que sean las comadronas quienes introduzcan los métodos anticonceptivos, los problemas dificultades y rechazo⁸ de parte de estas, da cuenta de la necesidad de un estudio profundo de la influencia de esta circunstancia al interior del país, considerando las diferencias étnicas y de clase. Y sin tener en cuenta los factores sociales y religiosos que operan en este punto.

Otras cuestiones a tener en cuenta pasan por considerar las relaciones étnicas como el contexto en el que se producen los conjuntos de significados subjetivos y sociales que afectan a las personas en sus comportamientos y relaciones. La identificación de distintos grupos de mujeres en contextos socio-históricos y universos de significado distintos, permitirá analizar más estrechamente los posibles vínculos entre condición de género y daños a la salud.

Todas las variables que afectan a la salud de las mujeres han de ser consideradas para la propuesta de medidas adecuadas. Por

8 Cuaderno de campo, julio y agosto 2009.

otro lado, la inclusión de la perspectiva de género es imprescindible para poder abordar los distintos objetivos planteados en los Acuerdos de Paz. Se ha de partir de la formación en género en las distintas disciplinas para desterrar la formación con base androcéntrica y generar conocimientos que posibiliten la práctica política, al ser capaces de mostrar la complejidad de la sociedad guatemalteca. Son necesarias herramientas intelectuales que permitan enfrentar los desafíos que presenta el siglo XXI: las desigualdades entre las diferentes etnias, la pobreza, la realidad de las diferencias culturales, sexuales y de cualquier tipo que afecte a las personas.

Es evidente que se necesitan estudios desde una perspectiva multidisciplinar y transversal, que acaben formulando estados de las cuestiones en los que todos los elementos aparezcan interrelacionados. Para ello se han de seguir las propuestas que en este trabajo aparecen recogidas de

la OMS: Desagregar los datos según el sexo en los estudios epistemológicos; visibilizar a las mujeres al detectar la morbilidad diferencial, más allá de la salud reproductiva y; analizar las prácticas clínicas desde una perspectiva no androcéntrica, todo lo cual aportará herramientas a fin de implementar una aproximación más justa y equitativa de la salud.

Por último señalar que la medicina maya en Guatemala debe ocupar el lugar que le fue asignado en los Acuerdos de Paz, para lo cual se han de establecer acercamientos y todas las consideraciones necesarias para colocar a estos saberes en el lugar que les corresponde. Máxime cuando se trata de la única atención a la que accede gran parte de la población más pobre. Es por ello, que se han de posibilitar estrategias que fomenten sus conocimientos en un plano de igualdad y estableciendo todas las medidas legislativas necesarias para su aplicación.

Bibliografía

- Benhabib, Seyla (2010) *Cultura, derechos humanos y minorías vulnerables. Una modesta propuesta*; Ceremonia de Investidura como Honoris Causa en la Universidad de Valencia, 8 de noviembre de 2010; www.lrmcidii.org/wp-content/uploads/2010/11/benhabibdiscurso1.doc, Visitado por última vez el 08/05/2017.
- Castro, R. P. y Bronfman, M. P. (1993). “Teoría Feminista y Sociología Médica: Bases para una Discusión” *Cad. Saúde Públ.*, Rio de Janeiro, 9 (3): 375-394, jul/set.
- Carr, D. (2004). “Cómo mejorar la salud de los más pobres del mundo,” *Boletín de salud* No. 1 Washington, DC: Population Reference Bureau.
- CEPAL (2005). “Las metas del Milenio y la igualdad de género. El caso de Guatemala”, *Serie Mujer y Desarrollo* N 74, Santiago de Chile; <http://www.cepal.org/es/publicaciones/5794-metas-milenio-la-igualdad-genero-caso-guatemala>, última visita 08/05/2017.
- 26 ◀ CEPAL (2010) *Boletín del Observatorio de Igualdad de Género de América Latina y el Caribe, Mujeres al poder*, No 1, Portada (visitado el 03/05/2017)
- Cortez, Patricia. (2008) “Estamos enfermos, ¿qué hacemos?”, *El Sistema de Salud en Guatemala, ¿hacia dónde vamos?* libro No. 6, Guatemala: Serviprensa, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo; www.desarrollohumano.org.gt
- Dary F., Claudia (2015). “Neopentecostalismo, familia y nuevos espacios de intercambio de bienes religiosos”. *Cuaderno de debate* 3, Flacso, Guatemala; <http://www.flacso.edu.gt/publicaciones/wp-content/uploads/2017/02/debate-3.pdf>; última visita el 08/05/2017.
- Dirección General de Salud Pública; Consejería de Sanidad. (2007). *II Plan de Actuación: Salud de las Mujeres* (2008-2011). Gobierno de Cantabria
- Doyal, L. (2001) “Sex, gender, and health: the need for a new approach”, *Education and debate, BMJ* 2001; 323:1061 doi: 10.1136/bmj.323.7320.1061
- Esteban Galarza, Mariluz (2006). “El estudio de la salud y el Género: las ventajas de un enfoque antropológico y feminista” *Salud Colectiva*, Buenos Aires, 2(1):9-20, Enero-Abril, 2006
- Fortney, Judith A, Smith, Jason B. (1999) *Reproductive Health Matters*. Traducción como “Medición de la morbilidad materna”. <http://www.paho.org/spanish/hpp/hpf/rep/medicionmorbilidad.pdf>
- García-Ruiz, Jesús. (1998). “Rupturas, continuidades y recomposiciones en las sociedades rurales: el rol de lo religioso en las dinámicas sociales de los grupos mayas de Guatemala”.

- F. López (ed.), *Los retos de la globalización*. Ensayos en homenaje a Theotonio Dos Santos, tomo II (pp. 767-817). Caracas: Unesco, (2006). “De la resistencia a la alternativa. Entre «etnoresistencia» discursiva y «etnoestrategia» operativa: construcción de la identidad sociopolítica y dinámicas de la acción colectiva en el llamado «movimiento maya” *Anales de Desclasificación* / Vol. 1: La derrota del área cultural n° 2 / 2006, pp. 567-598.
- González Guerrero, Soraya y Lorena Pajares Sánchez (2012) *Aproximaciones feministas sobre derechos sexuales y reproductivos en la cooperación al desarrollo Discursos y prácticas en materia de derechos sexuales y reproductivos desde las ONGDs y organizaciones de mujeres y feministas en El Salvador, Nicaragua y Bolivia*; Madrid, ACSUR-LAS SEGOVIAS; https://issuu.com/acsur/issue/acsur/segovias/docs/0032674__derechos_sexuales_oke-book, revisado el 10/04/2017.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída (2008). “De Feminismos y Poscolonialismos: Reflexiones desde el Sur del Río Bravo”, *Descolonizar el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, Rosalva Aída Hernández Castillo; Liliana Suárez Navaz (Eds.) (pp 68-111) <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2926635>, revisado el 20/02/2017.
- Hernández Cortés, Yolanda. (2008). “A propósito de clase, raza y género ¿explotación, exclusión o discriminación?” *Hallazgos, revista de investigaciones*, ISSN 1794-3841, N°. 2, 2004, (pp. 172-178). Cátedra: Madrid.
- Hølge-Hazelton, Bibi. y Malterud Kirsti (2009). “Gender in medicine — does it matter?” *Scand J Public Health*, 37:139, revisado el 20/02/2017. Holland: Clifton L (2010), *Enciclopedia de grupos religiosos en las Américas y la Península Ibérica: religión en Guatemala*, PROLADES, http://www.prolades.com/historiografia/2-Guatemala/rel_guatemala09spn.pdf, revisado el 16/03/2017
- INMUJERES. (2002) *Programa Nacional para la Igualdad de Oportunidades y No Discriminación contra las Mujeres 2001-2006 (Pro equidad)*. México: INMUJERES. www.oei.es/historico/genero/documentos/mex/Mexico_1.pd, Último acceso el 08/05/2017
- INMUJERES-UNIFEM. (2002). *El enfoque de género en la producción de las estadísticas sobre Salud en México. Una guía para el uso y una referencia para la producción de información*. México: INMUJERES-UNIFEM, http://cedoc.inmujeres.gob.mx/documentos_download/100213.pdf, Último acceso el 08/05/2017
- Jabardo Velasco, M. M. (2008). Desde el feminismo negro, una mirada al género y la inmigración. En Liliana Suarez, Emma Martín y Rosalba Hernández (Coordinadora), *Feminismos en la antropología: nuevas propuestas críticas*, San Sebastián, http://uam.academia.edu/LilianaSuarezNavazSuarezNavaz/Books/132334/Feminismos_en_la_Antropologia_Nuevas_propuestas_criticas

- Krieger, Nancy (2003) Genders, sexes, and health: what are the connections—and why does it matter? *Int. J. Epidemiol*, 32 (4): 652-657. <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/12913047>, Último acceso el 08/05/2017
- Lagro-Jansen, Toine (2007). “Sex, Gender and Health Developments in Research” *European Journal of Women’s Studies*, 1: 9-20, <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/17352305>
- Mazarrasa, Lucía. (2006) ¿Para cuándo la aplicación de los derechos sexuales y reproductivos?, *Redacción-Pueblos*, Jueves 9 de marzo de 2006,.
- Macleod Howland, Morna (2008); *Luchas político-Culturales y Auto-Representación Maya en Guatemala*, (tesis doctoral), Posgrado en Estudios latinoamericanos, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Autónoma de México, México D.F. (628 páginas) http://www.iiars.org/dbiniciativas/upload/VARIOS/VS01_17_03.pdf Último acceso el 08/05/2017
- Macleod Howland, Morna (2011) *Nietas del fuego, creadoras del alba: luchas político-culturales de mujeres mayas*, FLACSO, Guatemala; http://mornamacleod.net/wp-content/uploads/2015/12/2011_FLACSO-Macleod-nietas-del-fuegoFINAL.pdf
- Ministerio de Sanidad y Consumo. (2002). *Declaración de Madrid. La equidad de género en la salud mediante el mainstreaming: La necesidad de avanzar*. Madrid: Ministerio de Sanidad y Consumo.
- Ministerio de Sanidad y Consumo. (2006). *Borrador de la estrategia en salud mental del sistema nacional de salud*, Madrid: Ministerio de Sanidad y Consumo.
- Ministerio de Salud Pública y Asistencia Social, MSPAS/OPS/OMS en Guatemala (2016). *Perfil de salud de los pueblos indígenas de Guatemala*.
- Molden, Berthold (2015). “La guerra civil guatemalteca: historias y memorias cruzadas en el entorno global de la Guerra Fría”. *Anuario de Estudios Centroamericanos*, Universidad de Costa Rica, 41: 67-91, 2015; <http://dx.doi.org/10.15517/aeca.v41i1.21840>, Último acceso el 08/05/2017
- Mosquera Saravia, M Teresa (2014) Las diversidades y la percepción del cuerpo en los grupos étnicos Mesoamericanos, *Revista Espacios Transnacionales*, <http://espaciostransnacionales.org/wp-content/uploads/2015/03/1-Las-diversidades-y-el-cuerpo.pdf>, última revisión 02/02/2017.
- OMS (1986). *Carta de Ottawa para la Promoción de la Salud*. Ginebra: OMS. <http://www.who.int/mediacentre/news/releases/2005/pr34/es/index.html>

- OMS (1998). *Glosario de Términos*, http://www.bvs.org.ar/pdf/glosario_sp.pdf
- OMS (2005^a). Género, mujer y salud: incorporación de una perspectiva de género al marco general de las políticas y los programas de la OMS. Informe de la Secretaría, CONSEJO EJECUTIVO EB116/13 116^a punto 4.4 orden del día provisional del 12 de mayo de 2005. http://apps.who.int/gb/ebwha/pdf_files/EB116/B116_13-sp.pdf
- OMS (2005b). Género y salud mental de las mujeres. Página de la ONU; Adelanto de la Mujer, <http://www.un.org/spanish/Depts/dpi/boletin/mujer/genderwomen.html>
- OMS (2009). *Programa Mujer, Salud y Desarrollo, Documento “Equidad de género en salud”*, Programa Mujer, Salud y Desarrollo Organización Panamericana de la Salud, <http://www.paho.org/spanish/hdp/hdw/GEHPaperSpanish.pdf>
- OBSERVATORIO DEL GASTO SOCIAL, 2008: *La tenencia de la tierra y la conflictividad agraria en Guatemala*. CONGCOOP y OXFAM: CIIDH, The Internacional Budget, Gran Bretaña; <http://www.congcoop.org.gt/noticias/88-la-tenencia-de-la-tierra.html>, Último acceso el 08/05/2017
- OPS/OMS Representación Guatemala. (2013). *Perfil de Género y Salud*, Guatemala, Ministerio de Salud Pública y Asistencia Social, Secretaría Presidencial de la Mujer, Fondo de Población de las Naciones Unidas.
- Pédrón Colombani, Sylvie. (2008). Diversificación y Competencia Religiosa en Guatemala: entre pentecostalismo y cultos “neotradicionales”. *Sociedade e Estado, Brasília*, 2: 355-379. <http://www.scielo.br/pdf/se/v23n2/a06v23n2.pdf>, visitado el 02/05/2017
- Pelaez Almengor, Oscar; (2005). *Historia de Guatemala (apuntes para estudiantes)*. <http://digi.usac.edu.gt/bvirtual/informes/puihg/INF-2005-026.pdf>, visitado el 02/05/2017
- Reynolds, Louisa (30/07/2009), VIH/sida se expande entre indígenas, *Comunicaciones Aliadas*, <http://www.comunicacionesaliadas.org/articulos.asp?item=1&art=5915>
- Rohlf, Izabella, (2007). *Género y salud: diferencias y desigualdades*, 1 de 5 08/03/2007 17:54, <http://quark.prbb.org/27/027036.htm>, visitado el 02/05/2017.
- Ruiz-Cantero, María Teresa. y Verdú-Delgado María, (2004) Sesgo de género en el esfuerzo terapéutico. *Gac Sanit* .18 supl.1: 118-125, http://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_art-text&pid=S0213-91112004000400019, última visita el 08/05/2017.
- Secretaría de la Paz. (1996). Los Acuerdos de Paz en Guatemala.

- Scott, Joan (1996). “El género: Una categoría útil para el análisis histórico”. *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, Lamas Marta (Comp) 265-302. .PUEG, México;
- Similox Salazar, Vitalino (2010) “El crecimiento de las Iglesias Evangélicas en Guatemala: Una mirada Socio-religiosa” En *Introducción al Estudio de la Pobreza en Guatemala*, César Augusto Cabrera, Guatemala.
- Szass, Ivonne. (1998) Alternativas teóricas y metodológicas para el estudio de la condición de la mujer y la salud materno-infantil”, en J.G. Figueroa (ed) *La condición de la mujer en el espacio de la salud*, pp. 313-331. México DF: El Colegio de México.
- Tomás, Idoipe, Herminia Navarro, Pablo Palomo, Civelti Sanchez, Mercedes Arenere y Mónica Izuel, M. (2004) “Influencia del género en investigación clínica”. *Farmacia hospitalaria: órgano oficial de expresión científica de la Sociedad Española de Farmacia Hospitalaria*, 6: 445-453. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1068821>, Último acceso el 08/05/2017
- Torres-Rivas, Edelberto. (2005). “La diversidad etnocultural y clasista en Guatemala *Revista Latinoamericana de Desarrollo Humano* Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD); Recuperado de <http://www.albedrio.org/htm/documentos/DiversidadEtnoculturalClasista.pdf>, el 29/04/2017.
- Turquí, Juliana. E. (2006) *Trabajadores indígenas en la ciudad de Guatemala y el movimiento maya: Explorando la representación de demandas étnicas y laborales*, Guatemala, Serviprensa.
- Valls Llobet Carme. (1996) Aspectos biológicos y clínicos de las diferencias. Barcelona: *Ed. Folio*.
- Valls Llobet Carme. (2002). La salud de las mujeres hacia la igualdad de género en salud en I *Congreso Nacional*, Murcia, 9 y 10 de mayo de 2002 / Elvira Ramos García (coord), 2002, pp. 199-206.
- Valls Llobet Carme. (2003). “Morbilidad invisible y cooperación”, *Quadern CAPS*, ISSN 0213-4462, N°. 31: 60-67 (Ejemplar dedicado a: Género, desarrollo y salud reproductiva. Aprender para cooperar (2001-2003))
- Valls Llobet, Carme., Banqué Navarro, Marta., Fuentes, Mercè., Ojuel i Solsona, Julia., (2008), “Morbilidad diferencial entre mujeres y hombres”, *Anuario de psicología*, ISSN 0066-5126, Vol. 39, N°. 1, 2008 (Ejemplar dedicado a: Mujeres, ciclos vitales y bienestar), pp. 9-22.
- Velasco, Sara, (2009). *Sexos, género y salud. Teoría y métodos para la práctica y programas de salud*. Ed. Minerva. Madrid.

- Velasco, Luisa Fernanda y Margarita Calfio (2006). “Mujeres indígenas en América Latina: ¿brechas de género o brechas de etnia?” En *Documento de proyecto Pueblos indígenas y afrodescendientes de América Latina y el Caribe*, .501 –520. CEPAL.
- Vitón de Antonio, María Jesús y Esther del Campo (2013) “Espacios de incidencia estratégica de las mujeres indígenas de Guatemala y Bolivia en el desarrollo de las agendas de las políticas públicas para el avance de una igualdad genérica y étnica desde los logros alcanzados”. *Integración del enfoque de género en Políticas, Planes y Proyectos para el desarrollo. Avances, retrocesos, desafíos y propuestas para una adecuada implementación*, Begoña Leyra Fatou y Ana M. Pérez Camporeale (eds.), Madrid, Instituto Complutense de Estudios Internacionales, pp35-56.
- Winkler Donald R.y Santiago Cueto (Editores) (2004) Etnicidad, raza, género y educación en América Latina, PREAL, www.edmorata.es/libros/genero-etnicidad-y-educacion-en-america-latina, Último acceso el 08/05/2017

Migración y racismo-el caso alemán

Heinz Stapf-Finé

¿Cómo en un país “desarrollado” con un nivel elevado de educación puede haber racismo? Si se entiende racismo como una forma de exclusión social, queda claro que con un modelo de crecimiento económico que crea más desigualdad, haya más competitividad social.

PALABRAS CLAVE: Xenofobia, extremismo de derecha, populismo de derecha, racismo, interseccionalidad

Migration and racism – the German case

How is it possible that in a “developed” country with an elevated level of education racism can persist? If you understand racism as a form of social exclusion, it is clear that a model of economic growth that leads to more inequality will create more social competitiveness.

KEYWORDS: Xenophobia, right wing extremism, right wing populims, racism, intersectionality

Durante una docencia de corta duración en 2016 en la Escuela de Ciencias Políticas de la USAC los colegas de la universidad y del Instituto de Estudios Interétnicos me preguntaron: ¿cómo es posible que en Alemania – “un país desarrollado y con tanta formación” – todavía haya racismo? El presente artículo es una reflexión sobre este tema.

En el pasado, Alemania ha sido un país de emigración. Con el auge económico en tiempos de posguerra y la falta de mano de obra suficiente, esto cambió. Alemania (del oeste) entre los años 1955 y 1973 reclutaba a un primer grupo de inmigrantes: trabajadores extranjeros. Los contratos de reclutamiento se firmaron con Grecia y España en 1960, con Turquía en 1961, con Marruecos en 1962, con Portugal en 1964, con Túnez en 1965 y con Yugoslavia en 1968. La mayoría de los trabajadores extranjeros (más del 40%) trabajaba en el sector metalúrgico, otros sectores fueron la construcción (alrededor de 12%), el sector textil (11%) y servicios (15%). El reclutamiento terminó después de noviembre de 1973 con la crisis del petróleo que trajo una recesión económica (Liebig 2007: 13-15). Contrariamente a las expectativas, la mayoría de los trabajadores extranjeros no volvían a sus países, sino que llegaron a ser inmigrantes permanentes. En 2015 había en el país 1,6 millones de Turquía, 1,2 millones de la anterior Yugoslavia, 0,8 millones de Polonia, 0,6

millones de Italia. Los inmigrantes con pasaporte español o portugués no llegan a la cifra de 0,2 millones respectivamente (Statistisches Bundesamt 2015).

El segundo grupo de inmigrantes es el de los alemanes procedentes del este de Europa (“Spätaussiedler”)¹. Entre 1950 y 1986 llegaron cada año entre 20.000 y 60.000 personas. En 1990, con la apertura del bloque oriental, el número aumentó hasta el tope de 400.000 personas. Para controlar las entradas se tomaron medidas como la limitación de la inmigración a personas procedentes de la anterior Unión Soviética a partir de 1993. Desde 1996 se les requiere también un examen de alemán para comprobar su descendencia alemana (Liebig 2007: 15-17)

El tercer grupo de inmigrantes son los inmigrantes humanitarios. Hasta finales de 1970 el número anual de refugiados (personas solicitando asilo) no sobrepasaba la cifra de 20.000 personas. El número de solicitudes se incrementó desde menos de 60.000 en el año 1987 a casi 440.000 en 1992, periodo que coincide con la guerra de la antigua Yugoslavia (Liebig 2007: 17-19). En los últimos años Alemania ha jugado un papel importante en recibir refugiados de los conflictos en Siria y Afganistán. En 2015 se registraron 476.649 solicitudes de asilo, en 2016 la cifra aumentó a 745.545 (BAMF 2017: 3)

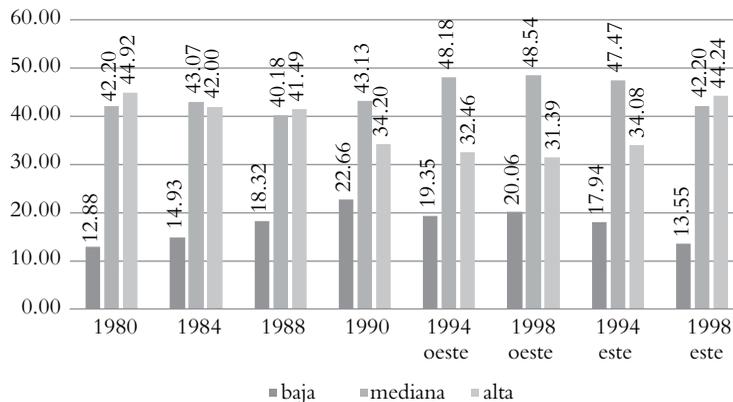
¹ Son personas con antecedentes alemanes que venían de países del este de Europa.

En cuanto a la actitud de muchos alemanes contra los trabajadores extranjeros, el fenómeno se discutía bajo el lema de la xenofobia. Se puede definir como una actitud que rechaza a personas de otras culturas, otros pueblos, otras regiones o comunidades. El rechazo se justifica con supuestas diferencias sociales, religiosas, económicas, culturales o lingüísticas. (Wikipedia 2017). En el caso alemán es muy interesante que con la experiencia del holocausto, este no fue denominado con el término de racismo, probablemente para pretender tratarlo como algo menos grave. No cabe duda que la xenofobia era muy selectiva porque no se dirigía por ejemplo contra franceses, suizos o norteamericanos.

Cabe destacar que al principio la población tenía una postura ambivalente acerca del reclutamiento de los trabajadores extranjeros. La postura fue mayoritariamente positiva

hacia principios de los años 70, con excepción de los años de recesión 1966/67. Cuando los índices de coyuntura económica se agravaron o cuando durante campañas electorales los temas relacionados con los inmigrantes fueron abusados por los partidos de la derecha, la opinión pública acerca de los extranjeros empeoró (Ganter 1999: 35-36). Había muchas iniciativas por parte de organizaciones económicas, políticas y eclesíásticas en favor de una mejor convivencia. Como resultado, la opinión pública en Alemania del oeste mejoró y hubo un descenso de opiniones negativas o discriminatorias como lo ilustra la gráfica 1. También se puede ver que en el este de Alemania hubo un aumento de opiniones discriminatorias. La gráfica demuestra uno de varios indicadores para medir opiniones xenófobas: el consentimiento a la exigencia de que los extranjeros se tienen que adaptar al estilo de vida alemán.

Gráfica 1
Afirmación a la exigencia de que los extranjeros se tienen que adaptar al estilo de vida alemán



Después de la unificación de Alemania y con la llegada de refugiados de la anterior Yugoslavia, otro fenómeno estaba en auge: extremismo de derecha, definido como una serie de opiniones, actitudes y comportamientos que tienen en común las siguientes características:

- Énfasis en la homogeneidad étnica del pueblo y de la nación
- Se postula la desigualdad humana por razones de etnia y “raza”
- Rechazo de la democracia plural
- Exigencia de un fuerte estado nacional
- En el caso alemán también la negación o relativización de los crímenes nazis (Stöss 2010: 24-26)

El fenómeno se manifestó en una serie de ataques contra extranjeros o las casas donde vivían. Los casos más emblemáticos son:

- 1991 Hoyerswerda: ataques contra una casa de trabajadores contratados procedentes de Vietnam²
- 1992 Rostock-Lichtenhagen: ataques contra el lugar central de acogida de refugiados

- 1992 Mölln/1993 Solingen: atentados mortales de incendio contra familias turcas

El ambiente hostil fue abusado por grupos nazis para sus actividades y también aumentaron los votos para partidos de extrema derecha.

Se desarrollaba una oleada de “hate crime”. Entre 1990 y 2012 hubo un total de 152 asesinatos.³ Se analizó el perfil de quienes podrían haber cometido los crímenes (Ganter 1998: 34-35):

- Jóvenes de género masculino de menos de 25 años
- Hay un porcentaje desproporcionadamente elevado de desempleados
- Un nivel educativo bajo
- Los delincuentes pertenecen a todas las clases sociales
- La mayoría que cometen crímenes pertenecen a grupos informales. Solo una cuarta parte pertenece a grupos de extrema derecha organizada
- Los actos criminales normalmente parte no fueron planificados.

² Los trabajadores contratados de Vietnam representaban la mayor parte de la inmigración laboral de Alemania del este.

³ Una lista de las víctimas mortales de violencia de extrema derecha se encuentra en: https://de.wikipedia.org/wiki/Todesopfer_rechtsextremer_Gewalt_in_der_Bundesrepublik_Deutschland

En cuanto a los motivos de los crímenes destacan los tres siguientes (Porath 2015):

- Darwinismo social: las víctimas son personas que viven al margen de la sociedad: personas sin hogar, desempleados de larga duración, personas que padecen dependencia de alcohol. De esa forma los crímenes tienen como punto de partida el desprecio hacia estos grupos que está anclado en la sociedad.
- Manifestación de superioridad: para legitimar la violencia, la víctima está agrupada en un grupo enemigo imaginario. Los criminales argumentan que querían “limpiar” la sociedad de “elementos inútiles”.

- Racismo: se ataca o asesina a personas por el color de su piel o su procedencia (imaginada)

En la población alemana el desprecio hacia ciertos grupos de personas es muy común. El profesor Heitmeyer lo llama un síndrome porque en muchos casos se da la combinación de varios aspectos. El síndrome de desprecio hacia ciertos grupos de personas (Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit/GMF) consiste en: racismo, xenofobia, antisemitismo, homofobia, desprecio hacia personas sin hogar, menosprecio de minusválidos, hostilidad contra el islam, sexismo, desprecio hacia desempleados de larga duración y privilegios para gente establecida. (Universität Bielefeld 2012)

36 ◀

Tabla 1
Desprecio hacia ciertos grupos de la población

	2009	2010	2011	2014	2016
Hostilidad contra el Islam					
A causa de la presencia de tantos musulmanes me encuentro como un forastero en mi propio país	32.2	38.9	30.2	43	50
Antiziganismo					
Yo tendría problemas con la presencia de gitanos en mi barrio			40.1	55.4	57.8
Desprecio hacia refugiados					
Comprobando las solicitudes de asilo, el Estado no tendría que ser generoso			25.8	76	80.9
Desprecio hacia homosexuales					
Es asqueroso cuando los homosexuales se dan un beso en público	27.8	26.1	25.3	20.3	40.1

Fuente: Decker/Kiess/Brähler 2016: 50-51

Ultimamente, tras la llegada de los refugiados de Siria y Afganistán, el desprecio hacia ciertos grupos de población aumentó considerablemente. Más del 80% de los alemanes expresaron estar de acuerdo con la frase “El estado no tendría que ser tan generoso comprobando las solicitudes de asilo”. Este aspecto es muy complejo de medir. Aquí se ponen solo algunos ejemplos de las actitudes de la población. Las expresiones de hostilidad contra el islam y otras también obtienen porcentajes que superan el 50%. Y el desprecio contra homosexuales supera el 40%. (Decker/Kiess/Brähler 2016: 50-51)

Con los estudios sobre desprecio hacia ciertos grupos de personas se puede deducir que las opiniones despectivas contra ciertos grupos de población están muy esparcidas en la población alemana, en todas las clases de la sociedad, es decir, que no es solamente un asunto de extremistas. Pero estas actitudes son un punto de partida de actividades de extrema derecha que esperan obtener el aplauso de la población.

Hasta ahora hemos observado fenómenos de desprecio hacia extranjeros y contra otros grupos de personas. Hemos visto que estos son el terreno fecundo para la ideología y las actividades de extremistas de derecha. Lo que hace falta es una explicación de cómo surge el extremismo de derecha.

Theodor W. Adorno (1995) en su análisis de la sociedad de la posguerra observó

que los caracteres autoritarios son más propensos a la ideología de extremismo de derecha que tiene como una característica el rechazo a la democracia y la exigencia de un régimen autoritario. Hoy en día la educación autoritaria en centros públicos de enseñanza ya no prevalece, solo le queda valor explicativo en la educación dentro de la familia.

El esquema explicativo social (Heitmeyer) está postulando que sobre todo son los perdedores de la modernización quienes son más propensos a actitudes o comportamientos de extremismo de derecha. La creciente desintegración social podría ser una causa de radicalización. A esa tesis se le ha reprochado que suena más como una excusa que como una explicación, porque las injusticias sociales también podrían llevar a actividades de lucha por una mejor redistribución de la riqueza.

El esquema explicativo político observa que factores externos –la insatisfacción con los partidos tradicionales a causa de la situación económica y social de la población– y factores internos –como prejuicios– juegan un papel importante (Stöss 2010). No cabe duda que coyunturas políticas, como la apertura de las fronteras alemanas para refugiados de Siria y Afganistán, influyeron en las posturas racistas. Pero el esquema no es capaz de explicar la existencia de

fenómenos como la xenofobia en regiones donde casi no hay población extranjera.

Butterwegge (2000) traza un nexo entre la competitividad neoliberal, la aculturación y etnicización de conflictos sociales. Por lo tanto ve la causa en la manera de organizar la economía dentro del sistema capitalista.

Por una parte cada intento por esclarecerlo no puede explicar por sí solo el fenómeno entero de extremismo de derecha, pero por otra parte cada esquema explicativo tiene algo de verdad.

38 ◀

Poreso en un actual proyecto de investigación para la acción sobre el desarrollo democrático comunitario en el distrito de Marzahn-Hellersdorf (donde se encuentra la sede de la Universidad Alice Salomon) utilizamos cuatro dimensiones para el intento de hacer una tipología de la población y su actitud acerca de la democracia: psicología social (comportamiento), fenomenología (actitud y estructuras de pensamiento), economía social (situación social) y situación política (Bever et.al. 2015).

Se pueden entender mejor los fenómenos que se han discutido hasta ahora –xenofobia, extremismo de derecha y desprecio hacia ciertos grupos de personas– cuando analizamos un factor que tienen en común: el racismo⁴.

4 Para la discusión alemana hay que añadir que es mejor llamar las cosas por su nombre en lugar de usar términos más eufemísticos como "xenofobia".

La reciente investigación no define el racismo solamente como una ideología sino como una relación de poder social. Con referencia a características corporales (como color de piel) y culturales (como símbolos religiosos) se crean grupos sociales a los que se atribuyen características y ciertas posiciones sociales (Nedelmann 2016).

Con el concepto de racismo se entienden mejor fenómenos como la xenofobia, que se dirige solo contra ciertos grupos de extranjeros. También se pueden explicar el racismo estructural e institucional. Un ejemplo son los controles de policía para ciertos grupos de personas por sus características corporales (racial profiling). Cuando un grupo de terroristas (Nationalsozialistischer Untergrund/ NSU⁵) de extrema derecha mató a inmigrantes, sobre todo de origen turco, la policía investigó durante mucho tiempo a sus familias o compañeros de negocios porque se sospechaba que fuera un acto de venganza entre los grupos de migrantes. No imaginaron que podría tratarse de un atentado racista. Por lo tanto, hubo una doble discriminación de las familias, porque mataron a uno de sus miembros y además estuvieron bajo sospecha del asesinato.

El concepto de racismo está también en el centro de la ideología del extremismo de derecha que hemos discutido hasta ahora.

5 „Clandestinidad nacionalsocialista“

Además nos permite explicar toda una serie de fenómenos en continuidad desde la época colonial (como el sentimiento de superioridad del blanco europeo moderno y civilizado sobre el resto del mundo).

Con el concepto de interseccionalidad se puede interrelacionar el racismo con otros conceptos de formas de exclusión social. Las conceptualizaciones clásicas de opresión en la sociedad, como el racismo, el sexismo, el capacitismo, la homofobia, la transfobia, la xenofobia, y todos los prejuicios basados en la intolerancia no actúan de manera independiente (como ya hemos visto con el concepto llamado síndrome de desprecio hacia ciertos grupos de personas).

Cabe mencionar que bajo los mismos inmigrantes hay fenómenos racistas. Entre jóvenes musulmanes el antisemitismo es muy común. Con los rusos alemanes pasaba algo muy interesante: primero fueron objeto de racismo. Cuando grupos de extrema derecha tenían problemas de reclutamiento se dieron cuenta de que jóvenes de este grupo también podrían participar en sus actividades.

Para llegar a la pregunta inicial: ¿cómo puede ser que haya racismo en un país desarrollado y culto? El desarrollo económico per se no ayuda a superar el racismo. Si es un desarrollo que lleva a más desigualdad social, como es el caso no solamente en Alemania sino en la mayoría

de los países desarrollados, podría decirse que el mecanismo de exclusión social se ve agravado a través del racismo.

En esto Alemania no es un caso excepcional. Últimamente el populismo de derecha está en auge en muchas partes del mundo (Bauer 2016). El populismo de derecha se puede definir como una corriente política que tiene posiciones de extrema derecha, pero todavía en el margen de la democracia parlamentaria. Mantienen posturas contra inmigrantes de otras culturas, contra la Unión Europea y contra los partidos políticos en el poder.

Estos son los ejemplos más importantes:

En Polonia el partido nacional-conservador PiS tiene la mayoría absoluta. Empezaron a controlar el aparato de estado, el tribunal constitucional y los medios públicos alejándose así del ideal de una democracia con clara división de poderes.

En Austria el candidato del FPÖ llegó a la segunda vuelta de las elecciones presidenciales. Cuando allí fue superado por el candidato ecologista, fue un profundo alivio para Europa.

En Francia el Frente Nacional es el partido más fuerte en seis de trece regiones después de las elecciones regionales de 2015.

En Dinamarca el Dansk Folkeparti llegó a ser el número dos de los partidos.

En Finlandia el partido populista es el tercero más fuerte y forma parte del gobierno.

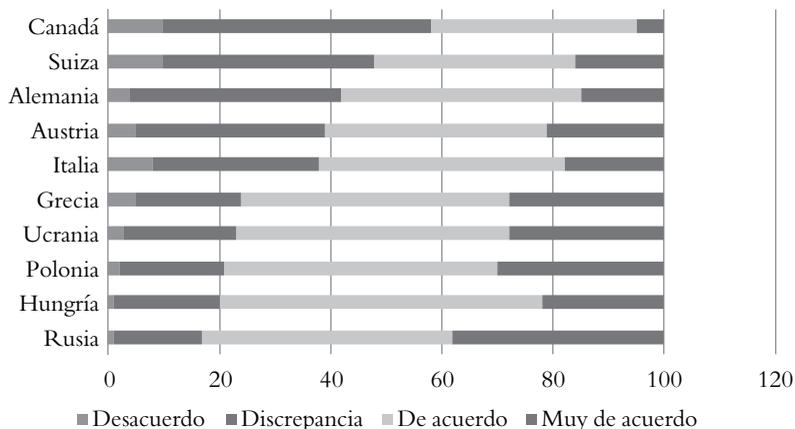
En los Países Bajos el Partij voor de Vrijheid es el tercero más fuerte.

En Hungría el primer ministro es del partido populista y su política está claramente dirigida a la discriminación de refugiados. La situación de derechos humanos se ha agravado tanto que Alemania ha dejado de reenviar refugiados⁶ a Hungría.

Turquía está en el camino hacia un régimen autoritario y EEUU recientemente obtuvo a un presidente populista que tiende a reacciones imprevistas.

Llegando a la segunda parte de la pregunta: ¿Son educación y enseñanza una salida? Un colega de la Universidad de Osnabrück junto con homólogos en otros países hizo un estudio sobre actitudes racistas dentro de la población estudiantil (Kassis 2016).

Gráfica 2
Xenofobia: los nuevos inmigrantes en un país necesitan ser constantemente supervisados por un oficial de la ley



6 En el convenio de Dublín los países de la Unión Europea acordaron que el procedimiento de asilo tiene que ser tramitado en el país de entrada de la Unión. Resulta que esto da a Alemania el derecho de reenviar a refugiados a Hungría si allí pisaron por primera vez terreno de la Unión. Este convenio prácticamente imposibilita a los refugiados llegar a Alemania por vía terrestre, ya que Alemania está rodeado de países vecinos de la UE.

Como se puede ver en la gráfica 2 las opiniones xenófobas están muy difundidas en los estudiantes. En cada uno de los 10 países observados sólo una minoría está absolutamente en contra de la declaración: “Se tendría que supervisar constantemente a nuevos inmigrantes por un oficial de prosecución”. Solo en Canadá hay una mayoría que no está de acuerdo (en algo y absolutamente) con eso.

A primera vista sorprende que haya racismo en la población que se cree culta. Si se entiende racismo como un prejuicio, sí parece raro que se manifieste en personas educadas. Si entendemos racismo como un mecanismo de exclusión social ya no parece tan raro.

La reacción de la política en muchos casos tampoco sirve para contener el problema. Por ejemplo, en 1993 –tras la llegada de refugiados de la guerra de Yugoslavia– en Alemania se cambió la constitución restringiendo el derecho al asilo, cediendo de esta forma a la presión de la calle después de manifestaciones y ataques racistas.

En 2016 – después de la llegada de refugiados de Siria y Afganistán – la política tomó medidas para reducir el número de refugiados: se suspendió por dos años la inmigración de familiares de refugiados subsidiarios⁷. Además se declaró

a Marruecos, Argelia y Túnez como países de origen seguros, haciéndolo mucho más difícil la obtención de asilo. Y la UE hizo un pacto con Turquía que tiene como efecto que nuevos refugiados que llegan a Grecia pueden ser remitidos a Turquía.

Hay que subrayar que también hay muchas iniciativas políticas positivas. Desde 1992 existen programas federales para financiar iniciativas contra el extremismo de derecha y la defensa de la democracia. De esta forma se han financiado muchas iniciativas por parte de la sociedad civil. Muchas medidas se concentraron en el este del país donde el cambio social fue más radical después de la caída del muro y muchas personas perdieron su trabajo y su posición social. Pero las sumas invertidas en los proyectos son escasas en comparación con lo que se gasta por ejemplo en la protección de fronteras, y el trabajo de las iniciativas en forma de proyectos a tiempo limitado es perjudicial para su sostenibilidad.

Las iniciativas de la sociedad civil también ayudaron a crear un clima de bienvenida cuando llegaron los refugiados en los años 2015 y 2016. Sin la ayuda de muchos voluntarios, las autoridades no hubieran podido llevar a cabo la labor de integración necesaria. Pero mientras tanto el sentimiento de solidaridad se ha gastado. Después de los acontecimientos de nochevieja de 2015 en Colonia donde hubo

⁷ Los refugiados son plenamente reconocidos como personas con derecho al asilo por persecución. Pero que vienen de un país con conflictos bélicos donde hay amenaza de perder la vida.

agresiones sexuales de jóvenes procedentes del norte de África contra mujeres, la opinión pública se ha vuelto más escéptica.

Conclusiones

Si se comprende el racismo y los fenómenos que se arraigan, como el extremismo de derecha y xenofobia no solo como un prejuicio, sino como un mecanismo de exclusión social, queda claro que las medidas de formación no son suficientes para superarlo.

Es evidente que los partidos políticos establecidos tienen que tomar mucho más en serio la cuestión social para llegar a una redistribución de la riqueza más justa. Hay que cambiar el sentido de grandes proyectos políticos. Hasta ahora la globalización ha sido un proyecto impuesto desde arriba hacia abajo. Muchas veces los políticos argumentaron que es algo inevitable y que hay que nadar encima de la ola para no ser hundido. Hay que intentar una

globalización de parte de la gente porque el mundo es de ellos y no de los grandes capitales. Lo mismo pasa con el proyecto europeo que nos parece labor de políticos y funcionarios de la administración. Por lo tanto hay que renovar y democratizar el proyecto europeo.

Como ya hemos visto, sin el sustento de la sociedad civil la vida pública no podría funcionar. Entonces para defender la democracia hay que fortalecer a la sociedad civil. También hay que invertir mucho más en la formación política. Desde los jardines de infancia y las escuelas primarias hay que vivir la democracia. Es decir, que no es importante enseñarles cómo funciona la democracia y que es importante, sino que hay que dejarles experimentar la participación en sus instituciones educativas.

Es seguro que en discusiones académicas y públicas surgirán más ideas creativas en cuanto a la búsqueda de posibles soluciones.

Bibliografía

- Adorno, Theodor W. (1995) *Studien zum autoritären Charakter*, Berlin.
- Bauer, Werner T. (2016) “Rechtsextreme und rechtspopulistische Parteien in Europa”. Wien http://www.politikberatung.or.at/uploads/media/Rechtspopulismus_01.pdf. Recuperado el 22 de abril de 2017.
- Bever, Arlen et.al. (2015): “Sozialräumliche Demokratieentwicklung. Das Beispiel Marzahn-Hellersdorf. Berlin. Bundesamt für Migration und Flüchtlinge” (BAMF) (2017): Aktuelle Zahlen zu Asyl, Ausgabe: März 2017. <http://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Downloads/Infothek/Statistik/Asyl/aktuelle-zahlen-zu-asyl-maerz-2017.pdf?blob=publicationFile>. Recuperado el 21 de abril de 2017.
- Butterwegge, Christoph (2000): *Entschuldigungen oder Erklärungen für Rechtsextremismus, Rassismus und Gewalt*. In: Butterwegge et.al (eds.): *Jugend, Rechtsextremismus und Gewalt*, Opladen.
- Decker, Oliver; Kiess, Johannes; Brähler, Elmar (2016): *Die enthemmte Mitte. Autoritäre und rechtsextreme Einstellung in Deutschland*, Gießen.
- Ganter, Stephan (1999): “Ursachen und Formen der Fremdenfeindlichkeit in der Bundesrepublik Deutschland“ . Bonn, 1998. <http://www.fes.de/fulltext/asfo/00256toc.htm> Recuperado el 21 de abril de 2017.
- Kassis, Wassilis (2016): *The Normalization of Hostility against Refugees: Do Educated People also have Prejudices?* Presentation, Alice Salomon University of Applied Sciences Berlin. International Summer School, July 6 – July 15.
- Liebig, Thomas (2007): *The Labour Market Integration of Immigrants in Germany*. OECD Social, Employment and Migration Working Papers 47, Paris.
- Nedelmann, Franziska (2016): *Rassismus im Recht? Der Versuch einer Beschreibung*. In: *RAV-Sonderbrief*, April 2016.
- Porath, Judith (2015): *Das wahre Ausmaß anerkennen – Todesopfer rechter Gewalt in Brandenburg*. In: *Opferperspektive e.V. (ed.): Rassistische Diskriminierung und rechte Gewalt*, Münster
- Statistisches Bundesamt (2015): *Fachserie 1, Reihe 2.2, Bevölkerung mit Migrationshintergrund*, Ergebnisse des Mikrozensus, Wiesbaden.

Stöss, Richard (2010): *Rechtsextremismus im Wandel*, FES, Bonn.

Universität Bielefeld, IGK (2012): Das Projekt Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit in Deutschland. Eine 10-jährige Längsschnittuntersuchung mit einer jährlichen Bevölkerungsumfrage zu Abwertung und Ausgrenzung von schwachen Gruppen

Verfassungsschutz des Landes NRW (2003): Rechtsextremismus. Ursachen und Gegenstrategien, Düsseldorf

Wikipedia (2017): Fremdenfeindlichkeit. <https://de.wikipedia.org/wiki/Fremdenfeindlichkeit>. Recuperado el 21 de abril de 2017.

La educación intercultural bilingüe en Ecuador: luces y sombras

Emma Martín Díaz

El movimiento indígena ecuatoriano constituye un referente paradigmático de la lucha de los pueblos originarios y las culturas ancestrales a escala global. Una prueba de su importancia es la Constitución de 2008, que define al Estado como plurinacional e intercultural. Esta definición supone el reconocimiento de los pueblos indígenas como nuevos sujetos sociales, y una reformulación del modelo de ciudadanía. Probablemente, uno de sus mayores logros fue la creación de un sistema de Educación Intercultural Bilingüe –EIB–¹ administrado por las propias organizaciones indígenas que en la actualidad se encuentra fuertemente cuestionado. En este artículo reflexiono sobre la dificultad de implementar estas dinámicas educativas basadas en identidades localmente situadas que implican epistemologías diferentes de aquellas que son hegemónicas en los ámbitos educativos a nivel global.

Desde el punto de vista de las organizaciones indígenas, la actual situación es el resultado de la ignorancia y la arrogancia de un gobierno empeñado en acabar con las conquistas del movimiento indígena, sin embargo, una aproximación etnográfica nos permite ampliar esta visión, arrojando luz sobre ciertas dinámicas internas que inciden en la actual crisis de la EIB.

PALABRAS CLAVE: Interculturalidad, Educación Intercultural Bilingüe, Organizaciones Indígenas, Ecuador.

The intercultural bilingual education in Ecuador: Lights and shadows

► 45

The indigenous movement of Ecuador has been a shining example of the battle of original peoples and ancestral cultures on a global scale. The most relevant of their achievements was the definition of Ecuador as an intercultural and plurinational State, incorporated in the 2008 Constitution. This definition entails the recognition of indigenous peoples as new social subjects. As a result of these achievements the Indigenous Organizations were able to implement and to manage their own Intercultural Bilingual Education System, which nowadays is strongly criticized. I reflect on the difficulty of implementing these educational approaches based on locally situated cultural identities that involve epistemologies different from those which are hegemonic in educational spheres on the global level.

From the point of view of the indigenous movement, the current situation is solely the result of the ignorance and arrogance of the state that 'has led to a backlash against the gains made by indigenous people that has even led to a decline in terms of indigenous rights,' calling the current government a government of 'a new colonization'. However, an ethnographic approach brings to light certain internal dynamics that explain more accurately the crisis of the IBE.

KEYWORDS: Interculturality, Intercultural Bilingual Education, Indigenous Organizations, Ecuador.

¹ De aquí en adelante se utilizará las siglas EIB

1. Introducción

En la Constitución de 1998, la definición del estado ecuatoriano como “pluricultural” y “multiétnico” suponía un avance considerable en el reconocimiento de la existencia y aspiraciones de los pueblos indígenas, pero el planteamiento reflejaba una percepción de las relaciones interétnicas en la línea clásica del multiculturalismo de Tylor (1994) o Kymlicka (1995). Por el contrario, la sustitución de estos conceptos en la Constitución de 2008 por los de “intercultural” y “plurinacional” refleja una significativa transformación política y simbólica en la forma de gestionar y percibir la diversidad cultural. Coherentemente con este cambio, en el preámbulo de la Constitución de 2008 destaca el protagonismo del pensamiento y cosmovisión indígenas. En él, se reconocen

“nuestras raíces milenarias, forjadas por mujeres y hombres de distintos pueblos”; se celebra “a la naturaleza, la Pacha Mama, de la que somos parte y que es vital para nuestra existencia”; se señalan “nuestras diversas formas de religiosidad y espiritualidad”; se apela “a la sabiduría de todas las culturas que nos enriquecen como sociedad”; y se proclama ser “herederos de las luchas sociales de liberación frente a todas las formas de dominación y colonialismo”. Sobre estas bases, se afirma la decisión de “construir una

nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza para alcanzar el buen vivir, el sumak kawsay”; una sociedad “que respeta, en todas sus dimensiones, la dignidad de las personas y las colectividades”.

Los postulados expuestos en el preámbulo constitucional reflejan el peso del movimiento indígena en los procesos de negociación política a nivel estatal, así como el calado institucional de la producción narrativa centrada en el “diálogo de saberes” (Almeida 2008, Walsh 2012). Unas políticas coherentes con estos planteamientos hubieran dado como resultado la incorporación de estos saberes a los sistemas de enseñanza a nivel nacional, incluyendo la educación superior, sin embargo, el panorama educativo en el Ecuador actual dista mucho de reflejar la interculturalidad que se explicita en el preámbulo de su Constitución. Las razones son variadas y complejas, y tienen que ver sobre todo con voluntades políticas, aunque una revisión en profundidad de las prácticas y los discursos sobre la interculturalidad permite que salgan a la superficie los problemas semánticos y pragmáticos de esta “Ideoscape”, (Appadurai 1990) que inciden de manera decisiva en la situación de desmantelamiento en la que se encuentra la educación intercultural en todos los niveles de enseñanza, más allá de las acciones políticas concretas emprendidas por el gobierno actual.

2. Los orígenes del proceso

El movimiento indígena de Ecuador, desde sus inicios, se planteó una estrategia que iba mucho más allá de la mera supervivencia, demandando al Estado políticas de reconocimiento que implicaban la creación de espacios de participación en la toma de decisiones como sujetos diferenciados de la sociedad nacional. Para ello, debieron desarrollar un alto grado de organización capaz de enfrentar el racismo secular mediante el recurso a la movilización de las bases en dos frentes concretos: en el interior, generando un interesante e innovador proceso de etnogénesis (Paine 1985, Rappaport 2005, Roosens, 1989) en el que pudieran reconocerse y expresarse las distintas culturas existentes, y en el exterior, manteniendo una actividad constante de reivindicaciones que en ocasiones señaladas llegó a colapsar las infraestructuras y las actividades económicas del país, particularmente en la Sierra. Esta doble actividad ha conformado a los pueblos indígenas del Ecuador como actores políticos de primer orden, con un peso determinante en el diseño del modelo de Estado (Bretón 2007, Guerrero 2000, Mato 2004, Stavenhagen 2000).

En palabras de Luís Macas, uno de los principales dirigentes históricos del movimiento indígena: “la década de 1980 fue la década ganadora”. Es en esta

época cuando se crea la Confederación de Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador (CONAIE), el Instituto Científico de Culturas Indígenas (ICCI), y la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (DINEIB). Esta última se constituye como organismo autónomo e independiente del Ministerio de Educación de la República. Al mismo tiempo, durante esta década se genera un espacio para el debate político y las reivindicaciones indígenas sobre la tierra y el territorio, así como sobre el reconocimiento de las formas jurídicas y las autoridades propias, que supone un decisivo “tour de force” a las autoridades estatales y una sacudida estructural al racismo secular del país (Macas 2005).

En su conjunto todas estas acciones reflejan la existencia de un movimiento político organizado y fuertemente liderado, capaz de negociar con las instituciones del Estado como un sujeto político emergente. La demostración palpable de esta nueva realidad social de Ecuador tuvo lugar con el levantamiento del Inti Raimy de 1990, cuando los indígenas tomaron la capital, cortando las carreteras, y provocaron la paralización del país. Esta situación se mantuvo hasta que el presidente Rodrigo Borja se sentó a negociar con los indígenas, lo que en la práctica suponía la legitimación de estos como actores políticos. Entre las 16 demandas del “Mandato por la Vida”

que le entregaron al presidente, destaca la refundación del Estado de Ecuador como “estado plurinacional”, elemento central para superar el racismo estructural de los estados criollos.

En el contexto ecuatoriano, en la lucha por el derecho a la educación indígena ha jugado un papel estratégicamente decisivo la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador), constituida en el año 1986. Con la colaboración de todas sus organizaciones miembro, la CONAIE desarrolló en 1988 una propuesta educativa para el gobierno del Ecuador —el Plan Nacional de Educación para la Población Indígena—, a partir de la cual se creó en el mismo año la DINEIB (Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe). Se trata de una institución a la que se le reconoció en 1992 mediante el artículo 2 de la ley 150 la descentralización administrativa, técnica y financiera del Estado, con una estructura organizativa y funcional propia y que garantizaría la participación de los pueblos indígenas en todos los niveles e instancias de la administración educativa. Asimismo, se le cedía la potestad para crear y administrar un currículum propio, programas de formación y capacitación de docentes y la organización de la jurisdicción intercultural bilingüe (Montaluisa 1990, Moya 1998, Yánez 1991, Yánez 2003). Todas las experiencias educativas indígenas

del momento pasaban así a situarse bajo la rectoría de la DINEIB, quien a su vez quedaba administrada por la CONAIE.

La creación de la DINEIB supuso uno de los más grandes logros del movimiento indígena, no sólo por el establecimiento de la posibilidad de una enseñanza en Kichwa, sino porque se le da a la dirigencia indígena la oportunidad de que sea ella misma quien administre el sistema y nombre a las autoridades, así como a diseñar su propio currículum y su propia metodología. Supone en la práctica la creación de un ministerio de educación paralelo. Sin embargo, una perspectiva centrada en las relaciones interétnicas desde la perspectiva del reconocimiento (Tylor 1994) tiene que subrayar que la estrategia de las autoridades no fue en ningún momento incorporar los saberes y las cosmovisiones indígenas al sistema educativo nacional, sino dotar a los indígenas de “una educación para indígenas”. Esto implica una apuesta por un modelo multicultural, y no intercultural, lo que va a tener consecuencias decisivas en la evolución del proceso de implantación de la Educación Intercultural Bilingüe, como tendremos ocasión de desarrollar.

El reto al que se enfrentaban las organizaciones indígenas era de una magnitud considerable. Para empezar, y según los testimonios de los informantes que fueron gestores del proceso de

implantación de la EIB, un 80% de la población indígena era analfabeta. Esta situación era consecuencia directa de unas políticas estatales consagradas a segregar a los indígenas de los derechos ciudadanos. Pero incluso aquellos que acudían a las escuelas debían optar por hacer frente a una estrategia de asimilación forzada en la que no sólo se desvalorizaban sus creencias y comportamientos, sino que se les despojaba de sus señas de identidad corporal. De este modo, los maestros y maestras estaban autorizados para cortar el cabello de los niños indígenas si es que estos no accedían voluntariamente a despojarse de este marcador identitario de primer orden. Esta situación de discriminación política y subordinación social fue enfrentada por una serie de líderes indígenas. Según el relato de Luis Montaluisa², primer director de la DINEIB:

“la primera de las tres escuelas indígenas de Cayambe (al noreste de Quito), comenzó a funcionar en octubre de 1945, bajo el liderazgo de Dolores Cacuango. Dolores Cacuango, nació el 26 de octubre de 1881. Luchó por la tierra y la educación para sus hermanos indígenas. Falleció, en extrema pobreza, el 23 de abril de 1971; luego de haber presenciado el aparente fracaso de su proyecto educativo y social. Efectivamente, la última escuela bilingüe

regentada por su hijo, en la comunidad de Muyu Urcu, fue destruida en 1963 por la junta militar de gobierno por reclamar territorios ancestrales que son nuestros, porque amanecemos aquí hace más de quince mil años. La destrucción de estas escuelas se realizó bajo del discurso de que eran focos comunistas”.

A partir de 1960 se ejecutaron varias experiencias de educación bilingüe en la Amazonía, Sierra y Costa. Siguiendo a Montaluisa: “con sede en Sucúa y orientados por los salesianos nació el Sistema Radiofónico Shuar de la Federación Shuar. Este se amplió a la población Achuar. El Instituto Lingüístico de Verano trabajó entre 1956 hasta 1981 en Limoncocha y formó algunos educadores indígenas de algunas nacionalidades, principalmente de la Amazonía y Costa. Otros procesos fueron: el de las Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador para adultos; el Sistema de Escuelas Indígenas de Cotopaxi (SEIC), las Escuelas de la Federación de Comunas “Unión de Nativos de la Amazonía Ecuatoriana”, Subprograma de Alfabetización Quichua del Centro de Investigaciones para la Educación Indígena, CIEI, de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE), dirigido por Consuelo Yáñez; el programa de alfabetización Chimborazoca Caipimi de Riobamba. el Colegio Nacional Macac de autoeducación dirigido por Consuelo Yáñez; el Proyecto de Educación Bilingüe

² Luis Montaluisa Historia de la Educación Intercultural Bilingüe del Ecuador (mimeografiado)

Intercultural, EBI, de la Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit (GTZ) y el Proyecto Alternativo de Educación Intercultural Bilingüe de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana PAEBIC”. Estos proyectos estuvieron dirigidos por diferentes instancias y personas, Universidades, Instituciones religiosas, mestizos y líderes indígenas. De ellos el que mayor cobertura tuvo fue el del CIEI, con 724 centros educativos para adultos y 300 escuelas para niños. El trabajo del CIEI duró desde 1978 hasta septiembre de 1986. De todas estas iniciativas, es esta última, junto con el trabajo pionero de Dolores Cacuango, la que tuvo mayor repercusión, destacando varios hitos:

- Por primera vez se definió un modelo basado en tres componentes: la participación de las organizaciones indígenas, del Ministerio de Educación y del CIEI de la PUCE como instancia académica. En 1982 la UNESCO le concedió el premio NOMA al CIEI, no solamente por los materiales educativos elaborados en lenguas indígenas sino principalmente porque facilitaba la participación de las comunidades indígenas en el proceso.
- Se dio un proceso de formación de técnicos indígenas
- Se trabajó con un sistema de escritura unificado para las lenguas indígenas a

partir de estudios de los fonemas de la lengua

- Tuvo alcance nacional
- Se elaboraron unos 64 tipos de materiales en lenguas indígenas entre diccionarios, cartillas de lecto-escritura, matemáticas, folletos de lectura sobre salud, historia, literatura, mapas, diccionarios, etc.

El desmantelamiento del programa del CIEI se debió a una serie de factores complejos e interrelacionados, algunos consecuencia de la propia dinámica interna derivada de la pluralidad de sectores involucrados en el proceso, en pugna por la legitimidad de su control, pero conviene destacar que en el interior del Ministerio de Educación, pese a algunas excepciones entre las autoridades superiores, no se veían con buenos ojos la injerencia de otras entidades en el proceso educativo, y particularmente de los indígenas. Hay que tener en cuenta que el maestro era una figura de autoridad y prestigio en el seno de las comunidades en la medida que era el poseedor de las claves del conocimiento necesario para desenvolverse como sujetos de derecho en el interior del Estado, y que en ese aspecto un empoderamiento educativo de los sujetos tutelados iría en detrimento de este poder. Por otra parte, en su función de reproductores del poder del Estado como transmisores del conocimiento oficial autorizado, no podían

ver con buenos ojos la transmisión de otros saberes y conocimientos que cuestionaban, por su propia existencia, la creencia, hondamente arraigada en los sistemas educativos de los modernos Estados-nación, de un saber universal y estandarizado. Las trabas a la difusión de este material con contenidos identitarios fueron constantes y generalizadas. Tampoco es despreciable el prejuicio racista de una parte importante de la población, incluyendo aquí determinados sectores marxistas, que consideraban la existencia de las culturas indígenas como un obstáculo al desarrollo de la lucha de clases que conduciría a la sociedad igualitaria.

3. El proceso de implantación de la DINEIB

3.1 La negociación

En 1980 se efectuó el primer encuentro de nacionalidades indígenas del Ecuador en Sucúa en la provincia de Morona-Santiago. Allí se conformó el Consejo Nacional de Coordinación de las Nacionalidades Indígenas (CONACNIE), que fue la base para la estructuración en 1986 de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE). Luego se fueron conformando entidades locales y posteriormente organizaciones con carácter provincial o interprovincial, como es el caso de la Federación Shuar-Achuar en la Amazonía, el Ecuador Runacunapac

Riccharimui (ECUARUNARI), en la Sierra, o la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE), etc. El CONACNIE había realizado ya dos encuentros nacionales, uno en 1982 y otro en 1984. Por lo tanto en 1986 se tenía que realizar el Tercer Encuentro o el Primer Congreso de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador. Este tercer congreso será el congreso fundador de la CONAIE, donde se diseñaron las líneas prioritarias de actuación de la organización: la tierra, la educación, la salud. En cuanto a la educación bilingüe se decidió impulsarla por iniciativa de las organizaciones indígenas. En palabras de Luis Montaluís:

“Hasta ese entonces se había hablado de educación bilingüe intercultural o de educación bilingüe bicultural. A partir de ese momento, luego de haber reflexionado se pensó que mejor sería poner énfasis en la interculturalidad. Esto tenía como objetivo proponer al país una educación que lleve a una convivencia entre pueblos de diferentes culturas y superar el conflicto de culturas que había venido siendo alimentado por la educación, a partir de la invasión europea.”

A partir de 1986, y después de convencer, a través de un proceso de consulta y difusión del proyecto educativo a las autoridades indígenas comunitarias, que veían con recelo la institucionalización que suponía este

proceso, se inicia el proceso de negociación con el gobierno. Finalmente, la DINEIB fue aprobada en noviembre de 1988, después de un largo y complejo proceso en el que tuvieron que vencer importantes reticencias desde dentro del Ministerio de Educación, donde la oposición de los funcionarios fue unánime. Esta oposición dio lugar a que desde el Ministerio se arbitrara un debate entre representantes de los funcionarios y representantes de la CONAIE. Como señala Montaluisa en el artículo que estamos siguiendo en este apartado, la organización pudo beneficiarse de la reforma del artículo 27 de la Constitución aprobada en el referéndum de 1978, que se tramitó en el Congreso Nacional en 1983. El texto de la Constitución reformada decía: “En los sistemas de educación que se desarrollan en las zonas de predominante población indígena, se utilice como lengua principal de educación el quichua o la lengua de la cultura respectiva, y el castellano como lengua de relación intercultural”. Este texto se ha mantenido en las constituciones de 1998 y 2008.

3.2 La implantación: reconocimiento sin redistribución

El reconocimiento de la DINEIB no fue acompañado de la dotación presupuestaria correspondiente. Se trataba, pues, de iniciar un ministerio paralelo contando con los

recursos existentes en el Ministerio de Educación, lo que suponía dejar el control presupuestario en manos del Ministerio. Por otra parte, no existía entre la población indígena personal con preparación suficiente para asumir las tareas docentes, ante esto, se opta por una decisión salomónica: repartir el cuerpo de docentes y adscribir a los docentes de las áreas urbanas a las escuelas denominadas “hispanas”, y a los docentes de las escuelas rurales a las escuelas de Educación Intercultural Bilingüe. Este reparto contó con la oposición de los implicados, que, organizados en frentes agrupados bajo el lema “por la dignidad del magisterio”, llegaron al extremo de secuestrar al primer director de la DINEIB en Latacunga (Riobamba) para evitar la puesta en marcha de la institución. Del mismo modo, la creación de las DIPEIBS también se realizó “a coste cero”, obligando a las Direcciones Provinciales de Educación a disponer de una oficina para las DIPEIBS, ante la radical oposición de los directores provinciales. Estos también se negaron a reasignar las partidas presupuestarias y a la toma de posesión de los educadores indígenas, primero, y a su asignación a las escuelas, después. El impasse sólo se solucionó con la intervención directa del Ministerio, que tuvo que lidiar además con la oposición de treinta de los diputados provinciales, de un total de 71. Si la DINEIB pudo mantenerse fue por el apoyo constante del movimiento indígena y su

presión en las calles, particularmente entre los meses de mayo-junio de 1989. Según Montaluisa, estas marchas por la EIB son un antecedente del levantamiento indígena de 1990. La constante presión y vigilancia del movimiento indígena hizo posible asentar el sistema, formando profesores en convenios con universidades públicas, privadas y concertadas, y definiendo e impartiendo el currículo y el modelo de educación intercultural bilingüe.

Este proceso de implantación ha contado no sólo con enormes obstáculos sino también con numerosas críticas desde sus orígenes hasta la actualidad. La mayor parte de las críticas se centran en la falta de apoyo gubernamental al proceso y en particular a la falta de dotación. En nuestro trabajo de campo pudimos comprobar que muchas de las escuelas de la EIB, particularmente las que se encuentran en las zonas rurales de mayor altitud de las provincias más desfavorecidas, se han puesto en marcha por la iniciativa de la cooperación internacional, con el Estado ausente del proceso y que la falta de recursos es una constante, tanto de profesorado como de infraestructuras. Pero también hay una parte de las críticas que hace referencia a la ineficacia de las autoridades indígenas para implementar la EIB, llegando a señalar como causas principales la corrupción del sistema en la distribución de las partidas y en el nombramiento de los profesores. Sin embargo, y sin negar

que haya podido existir una mala gestión de los recursos, cualquier observador sobre el terreno constata de manera evidente la inadecuación entre los recursos disponibles y las necesidades existentes, de manera que las críticas centradas en el funcionamiento interno pueden cumplir una oportuna función de deslegitimación de la DINEIB, enfocando las causas en el comportamiento de la dirigencia, y desviando la atención de la responsabilidad del estado en el mal funcionamiento del proceso.

Por otra parte, un análisis de los procesos educativos no puede medirse exclusivamente sobre la vía de resultados escolares, ya que hay que diferenciar la dimensión simbólica de los planes de sus concreciones materiales. La filosofía del proyecto de la EIB radica en proporcionar una educación con identidad a poblaciones indígenas que han estado normalmente fuera de *ethos* nacional. En este sentido, el desarrollo del SEIB y del MOSEIB cumple esta función. Otra cosa son los resultados escolares concretos, que dependen de variables ajenas al modelo como la falta de recursos, la situación de precariedad, e incluso de indigencia de gran parte de la población destinataria, y, la falta de voluntad política de implementar la EIB.

De este modo, entre los logros conviene destacar, además de los planes de estudio, la formación de docentes en las lenguas

indígenas, en un contexto de retroceso continuo de estas lenguas, la incorporación de los indígenas a la carrera docente, una de las escasas vías de promoción social que se les ofrece en el seno de la sociedad nacional, y la elaboración de materiales interculturales que contribuyen a la puesta en valor de las culturas indígenas en el marco del Estado ecuatoriano. Además, este modelo tiene la capacidad de presentar una propuesta integral y sostenible para todo el país, radicalmente enfrentada a las políticas extractivistas del gobierno actual, implica nuevas formas de pensar el conocimiento alejadas de la producción etnocéntrica del mismo, y supone una forma de repensar la historia del Ecuador que revisa de forma crítica el pasado colonial. Son precisamente estos logros los más criticados, en la medida de que suponen no sólo un rechazo de las relaciones de poder, sino una alternativa a las mismas.

Pese a los logros enunciados, debemos plantear que esta producción no ha llegado a calar al conjunto de la población mestiza, que permanece ignorante y sólo tiene una visión sesgada, y en muchas ocasiones racista, del proceso. Por otra parte, este racismo también sigue interiorizado en la población indígena, que continua considerando de carácter superior la producción de conocimiento que tiene lugar desde parámetros occidentales. Esto va a ser decisivo en el momento actual, como tendremos ocasión de comprobar.

3.3 El momento actual: desmantelamiento de la EIB en Ecuador

A la llegada del presidente Rafael Correa al gobierno en 2007, tanto la CONAIE como el movimiento indígena ecuatoriano en general avalan su candidatura ante las promesas electorales relativas a la continuación del proyecto del Estado plurinacional –tan reclamado por los sectores indígenas durante décadas–, la interculturalidad, el reconocimiento de la diversidad multiétnica, y el lanzamiento de políticas públicas orientadas a la mejora y consolidación de la Educación Intercultural Bilingüe, en consonancia con la construcción de un Estado plurinacional e intercultural. Sin embargo, durante la redacción del articulado de la Constitución del 2008 en la Asamblea Nacional Constituyente celebrada en Montecristi, los desencuentros ideológicos entre el Gobierno de Alianza País y el movimiento indígena, llevan a una escisión que se mantiene hasta el presente y que viene produciendo no pocas incoherencias entre el propio texto constitucional y la realidad en materia de educación.

Una de las acciones políticas del gobierno Correa que más ha perjudicado los avances conseguidos en el campo de la Educación Intercultural Bilingüe tiene lugar en 2010, cuando el Convenio de Cooperación

Científica que se firmara entre la CONAIE y el Ministerio de Educación en 1989 llega a su fin y con él la pérdida de la autonomía financiera, técnica y administrativa de la DINEIB, pasando esta a formar parte de la rectoría del Ministerio de Educación (Martínez Novo 2009). De igual manera, en 2011 entra en vigor la LOEI (Ley Orgánica de Educación Intercultural) —actualmente vigente— que unifica el sistema educativo del Estado ecuatoriano acabando con la doble vía, sistema bilingüe—sistema hispano, y pretende la unificación de todo el sistema educativo nacional bajo el discurso de la interculturalización. Aunque la nueva ley de educación establece que en los currículos de estudio debe incluirse de manera obligatoria la enseñanza de un idioma ancestral, de los saberes locales y de las realidades e historias no oficiales y la conservación del patrimonio cultural y natural y del medio ambiente, la realidad educativa difiere mucho del texto jurídico y constitucional. En la práctica la totalidad de los países andinos, como es el caso del Ecuador, existen leyes específicas para la protección de los derechos de los pueblos indígenas, algunas de ellas particularmente emitidas para la protección de sus derechos educativos. Sin embargo, en la mayoría de ocasiones, esta legislación no tiene efectos prácticos (Mato 2012). Dicho de otro modo, existe un abismo entre la teoría de la normativización y la praxis

educativa, de manera que a pesar de que el Estado ecuatoriano establezca legalmente un sistema de educación intercultural bilingüe, el análisis de esta praxis revela que la escuela sigue resistiéndose al proceso de interculturalización, y es que uno de los principales obstáculos para interculturalizar la educación es precisamente el anclaje y arraigo de la institución escolar a la pedagogía nacionalizante y homogeneizadora del Estado (Dietz 2009).

Las malas relaciones entre el gobierno del presidente Correa y la dirigencia indígena se hacen evidentes desde un primer momento, produciéndose una significativa división en el movimiento con motivo de la primera candidatura del actual mandatario, que fue apoyada por un sector de la CONAIE. Posteriormente, este enfrentamiento se irá haciendo más intenso y estallará con motivo de algunas decisiones tomadas por el ejecutivo, que suponen un ataque directo a los logros conseguidos por el movimiento indígena. En el campo de la Educación Intercultural Bilingüe (EIB), el Decreto Ejecutivo 1585 de febrero de 2009 abolió la autonomía de las organizaciones indígenas para elegir las autoridades de la DINEIB, contratar profesores y producir currículo. En el plano administrativo, la entidad pasa a depender del Ministerio de Educación, que se hace cargo del currículo, mientras que el nombramiento de las autoridades y los contratos de los

profesores recae sobre el Ministro. En la práctica, esto supone un vaciamiento del principio de plurinacionalidad tal y como se contempla en la Constitución, que reconoce la autonomía de la dirigencia para tomar decisiones en los temas que afectan a los pueblos y nacionalidades indígenas. La medida gubernamental provocó una intensa reacción del movimiento indígena, con una escalada del conflicto que desembocó en la muerte de un maestro shuar. Estos hechos obligaron al gobierno a la revisión del decreto, que acabó recogiendo la propuesta de la CONAIE de que las autoridades indígenas sean elegidas por “concursos de méritos”. También se crea la Comisión Nacional de Educación Intercultural Bilingüe, exclusivamente con carácter consultivo y con representantes elegidos por el Consejo de Participación Ciudadana y Control Social, muy cercano al ejecutivo. Por último, la restricción del desempeño del cargo de director Nacional o provincial a dos años y la prohibición de elegir a quienes hayan cuestionado a la autoridad o hayan participado en una “huelga inconstitucional” busca reemplazar al liderazgo histórico del movimiento indígena y sustituirlo por gente afín.

El ejemplo que hemos dado ilustra de manera palmaria la estrategia del gobierno de Correa en relación con el movimiento indígena. En primer lugar, un vaciamiento de contenidos de los

principios constitucionales. Sin embargo, este vaciamiento no se presenta como un ataque al movimiento, sino como una denuncia de la inoperancia y la corrupción de la dirigencia indígena. Para refrendar este proceso, se busca la sustitución de los líderes del movimiento por otros indígenas más cercanos a las posiciones políticas del gobierno. El resultado obtenido es la creación de líneas de fractura en el interior del movimiento entre los partidarios de las propuestas identitarias de la CONAIE y los que comparten el principio de la “Revolución Ciudadana”, que, para el ámbito educativo, suponen la adopción de los modelos centrados en la definición de la calidad por la evaluación y la baremación propios de los sistemas educativos anglosajones, para toda la educación, y en la traducción del currículo de las escuelas hispanas a las lenguas indígenas, para la EIB, despojándole de toda carga identitaria específica y diferenciada. Dos lógicas, pues, enfrentadas, en las que una es presentada como inaceptable por segregadora y acientífica, mientras que se otorga a la otra el distintivo de “eficiencia”, “objetividad” y “calidad”. Paradójicamente se mantiene el principio de interculturalidad como principio rector de los sistemas educativos a todos los niveles, al mismo tiempo que se rechazan los modelos identitarios por sesgados y panfletarios.

Un dato a tener en cuenta es que si en la actual Constitución del país se contempla la EIB, fue contra la voluntad y el deseo del Gobierno actual, y como consecuencia de un pacto entre las fuerzas sindicales y el movimiento indígena, sin embargo, la ocasión para contraatacar se la ofrece al Gobierno el desarrollo del Reglamento de la Ley donde desaparece el concepto de especificidad y la acción positiva de la EIB. Lo que tiene lugar, por tanto, es un cambio sustancial en el modelo de la EIB, que de una educación realmente intercultural pasa a convertirse en una TRADUCCIÓN del currículum de la Educación Nacional al Kichwa, con inclusión de algunos “aspectos folclóricos”. En palabras de un informante: “Lo que se ha hecho es colonizar el discurso de la interculturalidad para la penetración del pensamiento hegemónico”. Un proceso similar ha experimentado el concepto, también recogido en la Constitución, de Sumak Kawsay o “buen vivir”.

En este sentido, la política de desmantelamiento de la EIB continúa a marchas forzadas. A la desaparición de la DINEIB como institución se le ha añadido la desaparición de las DIPEIB, quedando todas las escuelas integradas en un sistema centralizado de distritos. El proceso de destrucción se completa con la desaparición de las escuelas comunitarias y la concentración de los alumnos en un número limitado de ellas. Este proceso

particularmente ha conllevado fuertes críticas de las asociaciones de padres, que prefieren enviar a sus hijos a las escuelas urbanas antes que dejar que arrostren los peligros de andar solos por los páramos. Además, se sustituyen los directores indígenas por directores mestizos, quienes, en la lógica dominante de la “calidad” apuestan por convertir estas escuelas en “Escuelas del Milenio”, la nueva propuesta del Gobierno de Correa consistente en la implantación de nuevos centros bien dotados tecnológicamente en zonas desfavorecidas, pero preferentemente urbanas, donde el criterio de clase prima sobre el criterio étnico. Así, los padres de los alumnos se ven obligados a elegir entre una educación con identidad, pero con recursos precarios, o una educación asimilacionista, pero con recursos. Si la etapa anterior al Gobierno de Correa ha sido definida como de “reconocimiento sin redistribución” (Martínez Novo 2009, siguiendo a Frazer y Honnet 2003), podemos caracterizar esta etapa de “redistribución sin reconocimiento” (Martín 2015).

Ante esta situación de acoso, que se reproduce en otros ámbitos diferentes al educativo con sus propias dinámicas, pero en la misma dirección, la respuesta de las organizaciones indígenas es de nuevo la de la resistencia, proceso en que reconocen llevar más de 500 años. Las propuestas que se formulan van por

la apuesta por una educación propia, fuera de los circuitos institucionalizados, pero también por la vigilancia activa y la denuncia de la situación presente. Como estrategia, las organizaciones colocan en el primer plano la formación de los jóvenes en el conocimiento de sus culturas. Un conocimiento que tiene una decidida vocación transformadora. Es de destacar la coherencia de las propuestas educativas propias: en palabras de la dirigente de educación de la Confederación del Pueblo Cayambe, la lucha es por “una educación para los pueblos, y no para el mercado”.

58 ◀ **Conclusiones: La crónica de un fracaso anunciado**

Independientemente de los fallos y limitaciones del proceso, es importante destacar, como recalcan algunos informantes, que el proceso de constitución e implantación de la DINEIB ha cumplido su misión de constituirse en la primera expresión de interrelación entre los indígenas y la administración pública. El primer reconocimiento de lo indígena en el Estado y una reafirmación simbólica de la plurinacionalidad. Por otra parte, el sistema permitió un reconocimiento de la multiculturalidad del país en la forma de cuotas específicas para los indígenas, lo que conlleva el reconocimiento de los pueblos indígenas como sujetos diferenciados en situación de subordinación por las relaciones

históricas de colonización por primera vez en la historia del país. Supone, pues, la puesta en marcha de un proyecto decolonial que pone en valor otras epistemologías (de Souza 2009, De Souza y Rodríguez Garavito 2007, García 2012, Hale 2006, Hernández 2003, Mato 2012, Mignolo 1999, Quijano, 2006, Walsh 2002).

Una pregunta que podemos formularnos es si la lógica de la DINEIB es compatible con un modelo educativo individualista y meritocrático propio de los sistemas educativos occidentales. Desde el análisis de los contenidos del SEIB y del MOSEIB debemos afirmar que esta compatibilidad es imposible, ya que el sujeto destinatario de la educación es radicalmente diferente. En el caso del modelo occidental, es el individuo y sus capacidades, socialmente construidas, pero individualizadas en un cuerpo vivo. En el modelo de la EIB la educación es un proyecto comunitario que empieza incluso antes del nacimiento del sujeto con la formación de la pareja, incorporando la dualidad característica de las cosmovisiones andinas (García 2012, Sarango 2006). Es por tanto, un proyecto colectivo en armonía con la naturaleza, y no una carrera competitiva hacia la excelencia. En este sentido, la propia constitución de los espacios y la distribución del currículo escolar va en contra de este modelo educativo alternativo. Igual pasa con la integración de la DINEIB en el Ministerio,

no solo es imposible conciliar dos modelos opuestos, sino que la propia estructura de las oficinas no facilita el modelo de diálogo intercultural. Siguiendo a Foucault, podemos afirmar que el espacio adquiere su función disciplinaria de vigilancia y control, cambiando la lógica de las acciones comunitarias. Reconocer en primer lugar esta disparidad y buscar la fórmula para conciliar estas propuestas es el primer paso para un sistema educativo intercultural.

Es evidente que la EIB no fue nunca una propuesta intercultural, en la medida en que el reconocimiento de la multiculturalidad ecuatoriana no fue acompañado de una incorporación de sus saberes y sus cosmovisiones a los planes de estudio a nivel nacional, pero al menos supuso el reconocimiento de las culturas indígenas en pie de igualdad, si bien en un nivel más simbólico que material. De este modo si no se proporcionaron los medios para el desarrollo de la EIB al menos se les facilitó el espacio social y político que posibilitaba la autonomía educativa. En realidad, como algunos informantes señalan, la idea del gobierno mestizo era “Darles todo para que fracasen absolutamente”. De los testimonios recogidos en el trabajo de campo es evidente que el movimiento indígena era consciente del regalo envenenado que suponía cederles la educación de los indígenas sin proporcionarles los medios para implementar el modelo, pero al mismo

tiempo era consciente de la oportunidad histórica que suponía verse reconocidos como sujetos sociales (Maldonado 2003). Otras variables como la preservación de las lenguas originarias, la formación educativa con pertinencia cultural o la promoción social de los indígenas no deben ser desdeñadas, por muchos fallos que pudiera haber a lo largo de la implantación de la EIB. Del mismo modo hay que reseñar que, en contra de la opinión generalizada, el absentismo escolar mejoró notablemente, porque, en palabras de un informante: “los maestros indígenas saben dónde buscar a los niños”. Esta escolarización contribuyó también a la disminución de la tasa de exclusión.

Podemos preguntarnos si son los fracasos o los logros de la EIB los que han motivado la persecución a la que el sistema se ha visto sometido desde la llegada al poder de la “Revolución Ciudadana”. Si fueran los primeros podrían haberse puesto los medios para subsanar los fallos, principalmente a través de una mayor financiación ligada a una transparencia de gestión, pero detrás del discurso del fracaso del modelo se encuentra una voluntad política férreamente dirigida a la destrucción de todos los logros del movimiento indígena no sólo en los sistemas de salud y educación, sino también en justicia y organización. Este hecho es fácilmente constatable a través de las acciones emprendidas por el Gobierno de

Correa, y es en este contexto donde debe enmarcarse la situación actual de la EIB. El coste político que las acciones de erradicar los logros del movimiento indígena pudieran tener se puede ver compensado en términos electorales por el racismo secular de la población mestiza, una parte de la cual no ve con malos ojos que se coloquen “a los indígenas en su sitio” (sic). Es por ello que el discurso más repetido por parte de los sectores afines al gobierno es que el movimiento indígena forma parte de un modelo desfasado de participar en la política. Lo que es evidente es que no es compatible con el modelo de participación política de la revolución ciudadana.

60 ◀ Como hemos venido desarrollando a lo largo de estas páginas, si la EIB pudo ser pensable, posible y factible (Godelier, 1991) fue por el alto grado de organización y combatividad del movimiento indígena, basado en el apoyo de las bases. Hoy este apoyo se ve dificultado en grado extremo, cuando se obliga a los padres a elegir entre una educación intercultural bilingüe cada vez más deteriorada no sólo en medios, sino también en contenidos, y una educación, en las “escuelas del milenio” dotada de tecnologías e infraestructuras, y con un concepto reduccionista de la

interculturalidad centrado en los valores susceptibles de ser mercantilizados de las culturas indígenas. La lógica que sustentó la EIB no puede sobrevivir en este contexto, y menos aún cuando entre los planes del gobierno actual se encuentra la creación de una carrera pedagógica inscrita en el marco de la mega ciudad universitaria que se está construyendo, que no contempla currículo para la EIB, y cuando se va a exigir que para cursar estudios en un Instituto Pedagógico se haya obtenido una puntuación de 800 sobre 1.000 (sólo comparable a la que se exige para entrar en las facultades de medicina).

La historia de la EIB es la crónica de un fracaso anunciado, pero sería un error considerar que el movimiento indígena no tiene la capacidad de reinterpretar las claves que rigen las relaciones de poder y reformular sus estrategias. El resurgimiento de iniciativas orientadas a la educación propia desde sus coordenadas culturales es una prueba de la demostrada capacidad de resistencia de las poblaciones originarias de Abya Yala, y lo más esperanzador es el importante papel que los jóvenes indígenas juegan en la transmisión y difusión de sus saberes originarios.

Bibliografía

- Almeida, Ileana (2008) *El Estado Plurinacional. Valor histórico y libertad política para los indígenas ecuatorianos*, Quito: Ediciones Abya Yala.
- Appadurai, Arjun (1990) Disjuncture and difference in the global cultural economy, in “*Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*”, Mike Featherstone (ed). London: Sage, pp. 295-310.
- Breton, Victor (2007) “A vueltas con el neo-indigenismo etnófago: la experiencia Prodepine o los límites del multiculturalismo neoliberal” *Íconos*, 20, pp.95-104
- De Souza, Boaventura (2009) *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: CLACSO y SIGLO XXI.
- De Souza, Boaventura y Rodríguez Garavito, César (2007), *El derecho y la globalización desde abajo. Hacia una legalidad cosmopolita*, Barcelona: Universidad Autónoma Metropolitana de México/Anthropos.
- Dietz, Gunther (2009) ‘Intercultural Universities in Mexico: empowering indigenous peoples or mainstreaming multiculturalism?’, *Intercultural Education*, vol. 20 no 1, pp. 1-4
- Fraser, Nancy y Honnet, Axel (2003) *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. London: Verso.
- García, José. et al. 2012 *Learning Wisdom and the Good Way to Live*, 2nd edn, Quito: Gráficas Amza.
- Godelier, Maurice (1991) *Lo ideal y lo material*. Madrid: Taurus.
- Guerrero, Andrés (2000) ‘El proceso de identificación: sentido común ciudadano, ventriloquia y escritura’ en *Etnicidades*. Antología de Ciencias Sociales, Introducción, Andres Guerrero (comp) Quito: FLACSO-Ecuador, pp. 9-60
- Hale, Charles R. (2006) ‘Activist research v. cultural critique: Indigenous land rights and the contradictions of politically engaged anthropology’, *Cultural Anthropology*, vol. 21, no 1, pp. 96-120.
- Hernández, Aida (2003) ¿Conocimiento para qué? La antropología crítica entre las resistencias locales y los poderes globales. Paper presented at the Annual LASA Conference
- Kiymlicka, Will (1995) *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford: Clarendon Press

- Macas, Luis (2005) *La necesidad política de una reconstrucción epistémico de los saberes ancestrales*, Buenos Aires: CLASCO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
- Maldonado, Luis (2003) “Ciudadanía, desarrollo y cooperación internacional en tiempos de globalización: una visión autocrítica sobre el movimiento indígena en el Ecuador”. Entrevista realizada por Daniel Mato, <http://www.globalcult.org.ve/doc/EntrLuisMaldonado.htm>
- Martin Díaz, Emma (2015) “Entre el proceso constituyente y la revolución ciudadana: el movimiento indígena ecuatoriano en la encrucijada” *Historia Actual on line*, n° 38, otoño de 2015 <http://historia-actual.org/Publicaciones/index.php/haol/article/view/1194/1014>
- Martínez Novo, Carmen (comp) 2009 *Repensando los movimientos indígenas* Quito: FLACSO-Ecuador.
- Mato, Daniel (2004) ‘Actores sociales transnacionales, organizaciones indígenas, antropólogos y otros profesionales de la producción de representaciones de “cultura y desarrollo”’, en Daniel Mato (coord) *Políticas de Identidades y Diferencias Sociales en tiempos de globalización*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Mato, Daniel (2012) Educación superior y pueblos indígenas en América Latina. Normas, políticas y prácticas, IESALC-UNESCO, <http://unesdoc.unesco.org/images/0021/002164/216433s.pdf>
- Montaluisa, Luis (1990) *La educación Intercultural Bilingüe en el Ecuador*, Quito: DINEIB
- Moya, Ruth (1998) ‘Reformas educativas e interculturalidad en América Latina’, *Revista Iberoamericana de Educación*, No. 17, pp. 105-188
- Mignolo, Walter (1999) *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*, Princeton, Princeton University Press
- Paine, Robert (1985) ‘Ethnodrama and the “fourth world”. The Saami Action Group in Norway 1979-1981’, in *Indigenous Peoples and the Nation-state. Fourth World Politics in Canada and Norway*, Noel Dyck (ed), Institute of Social and Economic Research, Social & Economic Papers no 14: Memorial University of Newfoundland, St. John’s Newfoundland, pp. 190-235
- Quijano, Aníbal (2006) ‘Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina’ en *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Walter Mignolo (comp) Buenos Aires: signo, pp. 117-131

- Rappaport, Joan (2005) *Intercultural Utopias: public intellectuals, cultural experimentation and ethnic pluralism in Colombia*. Durham: Duke University Press
- Roosens, Eugene (1989) *Creating ethnicity. The process of ethnogenesis (Frontiers of Anthropology)*, London: Sage.
- Sarango, Luis F. (2006) 'La experiencia de la Universidad intercultural de las nacionalidades y pueblos indígenas "Amawtay Wasi" (Ecuador), en *Diversidad cultural e interculturalidad en educación superior. Experiencias en América Latina*, in Daniel Mato (coord), Caracas: IESALC/UNESCO.
- Stavenhagen, Rodolfo (2001) *La cuestión étnica*, México: El Colegio de México
- Taylor, Charles (1994) 'The Politics of Recognition' in Amy Gutman (ed) *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton: Princeton University Press, pp. 25-73
- Walsh, Catherine (2002) '(De) Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador' en *Interculturalidad y política. Desafíos y posibilidades*, Norma Fuller, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Walsh, Catherine (2012) "Other" Knowledges, "Other" Critiques: Reflections on the Politics and Practices of Philosophy and Decoloniality in the "Other America", *Transmodernity. Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, vol. 1 no3 <http://www.escholarship.org/uc/item/6qd721cp>
- Yanez, Consuelo (1991) 'The implementation of language policy: The case of Ecuador', *International Review of Education*, vol 37 no1, pp. 53-66
- Yanez, José (2003) *Runa Yachai: la socialización infantil y la lógica de subsistencia entre los pueblos indígenas de Ecuador*, Quito: ediciones Abya Yala.

¿Estamos listos para descolonizar la Universidad en Guatemala?¹

Jorge Ramón González Ponciano

En el mundo contemporáneo marcado por el resurgimiento del racismo y de fuerzas regresivas al interior de países antes considerados ejemplo de la democracia occidental, se abren nuevas posibilidades para que países destruidos por la colonización y la Guerra Fría como Guatemala, puedan avanzar en la descolonización de la Universidad como concepto y realidad institucional. Presento un breve panorama de la “educación comparada” como antecedente histórico de la formación intercultural de la minoría letrada al interior de la universidad occidental. Examino la accidentada historia de la universidad nacional y el aplastante peso del racismo en las políticas educativas del Estado mono-cultural, la necesidad de retomar las metas de la revolución nacionalista interrumpida en 1954 y de articular una nueva praxis universitaria que re-valore las historias y los saberes locales hasta ahora desdeñados por la mentalidad colonizada. Para tal fin se propone incorporar al canon universitario tres ámbitos de conocimiento: 1) Los Estudios Coloniales Comparados que ayuden a dismantlar el liderazgo moral del racismo y la blancura, 2) La incorporación de los idiomas indígenas a los programas de investigación y formación universitaria en el contexto de la defensa del patrimonio material e inmaterial de los pueblos, 3) La integración del método etnográfico a la formación en todas las disciplinas con el fin de contribuir a un mejor aprovechamiento de los recursos y lograr mayor eficiencia en el diseño y ejecución de políticas públicas a nivel local, regional y nacional.

PALABRAS CLAVE: Universidad, racismo, descolonización, conocimiento indígena, Estudios Coloniales Comparados, idiomas mayas, etnografía.

Are we ready for the decolonization of University in Guatemala?

► 65

In the contemporary world characterized by the re-emergence of racism and regressive forces within countries formerly considered an example of Western democracy, new possibilities open up so that nations destroyed by colonization and the Cold War like Guatemala can advance in the decolonization of the University as concept and institutional reality. I present a brief overview of “comparative education” as a historical antecedent to the intercultural training of the literate minority within the Western university. I examine the tortured history of the national university and the overwhelming weight of racism in the educational policies of Guatemala’s mono-cultural state, the need to retake the goals of the nationalist revolution interrupted in 1954 and the configuration of a new university praxis that re-values multiple histories and local knowledge hitherto disdained by the colonized mentality. To this end, I propose to incorporate into the university canon three areas of knowledge: 1) Comparative Colonial Studies that could support the dismantling of the moral leadership of racism and whiteness; 2) The incorporation of indigenous languages into university research and training programs in the context of the defense of the tangible and intangible heritage of ancestral peoples; and 3) The integration of the ethnographic method into training in all disciplines in order to contribute to a better use of resources and greater efficiency in the design and execution of public policies at local, regional and national levels.

KEYWORDS: University, racism, decolonization, indigenous knowledge, Comparative Colonial Studies, Mayan languages, ethnography.

¹ Agradezco a Eduardo Sacayón Manzo, Georges Midré, María Teresa Mosquera Saravia, Aroldo Gamaliel Camposeco Montejo, Edgar Esquit Choy, Claudia Dary Fuentes, Bárbara Rendón de Ortega y Suyapa Velásquez la oportunidad de participar en los debates del Instituto de Estudios Interétnicos de la Universidad de San Carlos (IDEI-USAC) en años anteriores, y en particular en la Conferencia Internacional “Universidad y Pueblos Indígenas, Experiencias y conocimientos locales en la educación superior”, organizada por el IDEI en agosto de 2010.

DR. JORGE RAMÓN GONZÁLEZ PONCIANO
STANFORD UNIVERSITY

FECHA DE RECEPCIÓN: 30 DE ABRIL DEL 2017 / FECHA DE ACEPTACIÓN: 13 DE JUNIO DEL 2017

Introducción

Ahora que el neofascismo, el ultranacionalismo blanco, el sentimiento anti-antiinmigrante y la militarización de las relaciones internacionales, sigue tomando fuerza en Estados Unidos y Europa, abriendo heridas no cicatrizadas del pasado colonial y agravando el desastre humano provocado por el neoliberalismo en todo el planeta, es momento oportuno para recuperar la memoria social del proyecto nacionalista revolucionario interrumpido por la mal llamada “liberación” de 1954, y aquilatar la robusta herencia del conocimiento ancestral de los pueblos que conformamos el mundo considerado periférico desde la perspectiva eurocéntrica.

Para subvertir esa perspectiva eurocéntrica que funda la hegemonía del Estado monocultural, restituir las historias múltiples de los pueblos indígenas y retomar la reforma social avanzada por la revolución de 1944, requerimos de una nueva praxis universitaria que se acerque críticamente a la experiencia de otros países en materia de interculturalidad democrática y re-valore los saberes locales hasta ahora desdeñados por la mentalidad colonizada.

La “educación comparada”, precursora de la “interculturalidad” desde arriba

Como instancia de la modernidad y la razón ilustrada, la universidad es el espacio donde los sujetos adquieren saberes aplicados al ejercicio del poder y la administración y distribución de recursos, o en el mejor de los casos, la emancipación individual y colectiva, el buen gobierno, y el desarrollo ciudadano para la vida en democracia. Desde la antigüedad clásica, Jenofonte siendo griego, exaltó el hecho de que los jóvenes persas “libres”, aprendían en la escuela como ser ciudadanos justos y buenos líderes, y para ello eran expuestos a lo que ahora llamamos alteridad cultural (Brickmann 1966). Jenofonte idealizó los rigores de la educación espartana, en contraste con el romano Cicerón para quien los criterios militaristas en la educación solo propiciaban la homosexualidad y el ladronismo. En esa misma apertura masculina y elitista hacia el conocimiento de los otros como propósito de la “educación comparada”, el político y militar romano Julio César alabó la bravura de los belgas, los métodos memorísticos de los druidas y su preocupación por la astronomía, la filosofía, la geografía y la religión. Tácito, historiador, senador,

cónsul y gobernador también romano, se maravilló de las costumbres agrícolas de los ingleses, y de las virtudes morales de los alemanes en comparación con los decadentes romanos. Criticó además la negligencia y la ignorancia de padres, maestros y estudiantes, y el hecho de que los niños fueran educados por los sirvientes y no por la madre.

Conforme avanzó la expansión colonial europea, viajeros italianos registraron en sus crónicas los métodos pedagógicos empleados por chinos y mongoles. En el mundo anterior a la invasión de América, el historiador árabe musulmán, Ibn Khaldun denunció cómo a partir del fortalecimiento de la iglesia católica en España, declinó el interés por la instrucción científica. En plena era de descubrimientos y exploraciones, Holanda y Bélgica siguieron el ejemplo de la Italia renacentista y promovieron el saber leer y escribir entre su propia gente campesina. Los franceses prestaron atención al conocimiento generado en las academias de los turcos, los árabes, los persas y los musulmanes; Italia, Francia, Inglaterra, Alemania, Dinamarca y Polonia establecieron universidades que luego se convirtieron en prominentes y aunque sin la pompa, las torres y los espaciosos cuadrángulos verdes de Oxford y Cambridge, surgió Leyden, la principal universidad de Bélgica, la más laica de

Europa y la más libre de la obsesión por los títulos, los grados y la religión. Las universidades rusas mejoraron mucho en la enseñanza de física y ciencias naturales gracias a la influencia de profesores alemanes (Ibid.). Cuando ya existía un bien cimentado egregor ilustrado en las universidades de México, Lima, Bogotá y en la propia Universidad de San Carlos de Guatemala; la que después sería la prominente Universidad de Harvard en la costa este norteamericana era todavía una escuela en la que los estudiantes no pasaban de un centenar, y se entretenían fumando y libando a discreción dentro y fuera de los salones de clase.

Al igual que en la Roma y la Grecia clásica, el cosmopolitismo universitario o “educación comparada”, como le llama Brickmann, tanto en Europa, Asia y África, como en la América española, anglosajona, francófona y portuguesa, favoreció a la formación y el protagonismo de una exigua minoría. El arrasamiento del saber de los pueblos originarios registrado en estelas, monumentos, códices, lienzos, inscripciones y textos por parte de conquistadores y colonizadores, tuvo el carácter de una guerra religiosa que estigmatizó como idolatrías los saberes y las prácticas orales y escritas de los especialistas y científicos precolombinos. Aunque con notables excepciones, por ley en la América colonial, indígenas, negros,

mulatos y castas fueron rigurosamente excluidos del acceso a los altos rangos de los gremios, el estamento militar y las órdenes sacerdotales que controlaban la universidad. Hasta la fecha vivimos las consecuencias de ese arrasamiento y esa exclusión y a pesar de los esfuerzos por democratizarla y descolonizarla, la universidad como proyecto de la ilustración y ahora del neoliberalismo, sigue siendo eurocéntrica y continúa anclada en el proyecto civilizatorio de origen colonial.

En este artículo critico el eurocentrismo del canon universitario, reviso ámbitos del conocimiento ancestral indígena como saber universitario, y propongo modificaciones a la enseñanza universitaria a partir de tres dimensiones: a) la utilidad política y conceptual de establecer un programa de Estudios Coloniales Comparados que permita visualizar rutas hacia la descolonización desde una perspectiva mesoamericana, b) la incorporación de la enseñanza de lenguas mayas como factor central del relanzamiento del extensionismo universitario y la creación de nuevos liderazgos académicos, y c) la introducción del método etnográfico en la formación universitaria que incrementaría las posibilidades de participación comunitaria, diseño y ejecución de la política pública en ámbitos de gran diversidad cultural, ecológica y lingüística.

La historia y la universidad nacional

Nos encontramos en la fase terminal de la modernización regresiva que intentó ser removida por la revolución democrática burguesa de 1944 y fue luego restaurada por la intervención norteamericana de 1954. Esta modernización regresiva culminó de manera atroz en el genocidio de los ochenta y el exterminio del liderazgo social y del capital humano, indispensable para la gobernabilidad de cualquier país. En ello fue decisiva la entronización del Ejército al interior del Estado, cuyas raíces podemos encontrarlas en la petición que el general Jorge Ubico hizo a sus asesores norteamericanos en 1931: “Háganme la Escuela Politécnica como que fuera West Point” (Karlen 1994). Los más progresistas de entre los egresados del West Point guatemalteco derrocaron al propio Ubico, apostaron por la reforma agraria con Jacobo Arbenz a la cabeza, y algunos de ellos años más tarde, sobre los remanentes del nacionalismo revolucionario, fundaron las primeras guerrillas a principios de los años sesenta. Los más reaccionarios, traicionaron a Arbenz y convirtieron al Ejército en un instrumento de destrucción al servicio de la elite oligárquica y de la paranoia anticomunista de los Estados Unidos. Esta destrucción humana e institucional, se normalizó gracias a la fuerza hegemónica del anticomunismo, el darwinismo social y la blancura, que a la

fecha continúan justificando exterminar a los considerados desechables, criminalizar a los más pobres, y en connivencia con el fundamentalismo evangélico, perpetuar una estructura agraria que estrangula la generación de empleos, privilegia el trabajo semi-esclavo y mal pagado de la mayoría y el no pago de impuestos por parte de la minoría oligárquica.

En lugar de institucionalización de la ciencia y fortalecimiento de un ethos científico, a partir de 1954 y apenas estrenada su autonomía, la universidad nacional, como institución de la modernidad democrática fue desarticulada por la represión del Estado. Víctor Perera en *Unfinished Conquest* (1993) señala que si a los Estados Unidos le hubiera tocado una represión del tamaño de la que la paranoia anticomunista le aplicó a Guatemala, ese país hubiera perdido por lo menos un millón de sus habitantes, incluido lo más sobresaliente de sus artistas y líderes sociales y políticos. Por un lado, el problema mayor es cómo reponer ese capital humano y por el otro, cómo educar a una población abrumada por la falta de satisfacción de sus necesidades más básicas, en un encuadre internacional caracterizado por la chatarrización de la cultura y como parte de ella la lumpenización de la política, la quiebra de la educación pública, el abandono de la laicidad del Estado y la elitización del mundo, y la privatización de todo que traen aparejadas, la desaparición de las capas medias, la conversión de los pobres en desechables y la

vulnerabilidad del país debido a los desastres naturales derivados del cambio climático.

Como expresión de la modernidad colonial, la universidad en Guatemala pareciera estar concebida como proyecto extranjero. La presencia de la población y la cultura indígena al interior de la universidad sigue siendo un fenómeno marginal y es percibida como folklore en el peor sentido de la palabra, o sinónimo de los mayas arqueológicos, gracias a los estereotipos sobre buenos y malos salvajes diseminados por Hollywood y alentados por el multiculturalismo neoliberal que promueve la mercantilización de la cultura. Dentro y fuera de las aulas universitarias, lo usual son el racismo, la humillación, las burlas, los insultos más o menos abiertos o sutiles en contra de lo indígena y lo afrodescendiente, evidenciando el arraigo de la blancura internalizada por quienes se asumen blancos, mestizos, ladinos o ladinizados. Este atraso político contrasta con la tradición progresista que los sancarlistas reivindicamos y que se contrapone al neoliberalismo, al clasismo y al racismo militante de la sociedad más reaccionaria.

El capitalismo global y el patrimonio de los pueblos

La nueva ofensiva colonizadora del capitalismo global y la expansión de la frontera genómica, la ingeniería genética, la industria farmacéutica y las industrias

extractivas, están incrementando el afán por lucrar con el patrimonio natural y cultural de los pueblos. El apetito de las grandes corporaciones hace que se compare la bio-prospección en muchas regiones del mundo con la fiebre del oro en el oeste norteamericano. La bio-prospección y la investigación genética, forman la gran nueva frontera científica y tecnológica, pautada por el mercado neoliberal. La población indígena carece de los recursos tecnológicos para hacer la bio-prospección de sus propios recursos, no tiene la capacitación científica ni el acceso a la alta tecnología que le permita investigar sus recursos bióticos y su propio material genético. La gran mayoría desconoce la legislación internacional y nacional que regula la apropiación privada de la riqueza biótica, principalmente las plantas medicinales y otros recursos porque eso desde tiempo inmemorial ha sido parte del patrimonio material e inmaterial de los pueblos. Hasta ahora, la ONU es la única vía para reclamar la propiedad intelectual de esos conocimientos y recursos que en la tradición indígena no pueden ser considerados propiedad intelectual de un individuo o una corporación transnacional. Al interior de la Organización Mundial de Comercio no existen tales regulaciones, ni en el GATT (General Agreement on Tariffs and Trade) y mucho menos en los acuerdos comerciales como el NAFTA y el CAFTA.

El más importante instrumento para defender a nivel internacional los derechos de los pueblos indígenas a su biodiversidad es la Convención por la Diversidad Biológica negociada en la Cumbre de la Tierra en Río de Janeiro en 1992 y convertida en ley en 145 de los 162 estados signatarios. Sin embargo, de todos los países firmantes, Noruega, es el único que desde los años ochenta contribuye financieramente a implementar esos compromisos (Fernández 1996:6). Al momento de tratar con las transnacionales los indígenas por lo general deben hablar con funcionarios menores en un pequeño escritorio, en donde hay un representante de la compañía subsidiaria, subsidiaria a su vez de otra compañía igualmente subsidiaria, dice la congresista maorí Aroha Mead de Aotearoa, el nombre indígena de Nueva Zelandia, para referirse a los responsables que se encuentran a miles de kilómetros en el escritorio grande. La gran paradoja es que mientras en el mundo hay cada día más reconocimiento al conocimiento tradicional, por el otro es mayor la voracidad de las corporaciones transnacionales, las agencias de gobiernos y los investigadores individuales, sobre todo de los Estados Unidos, que quieren apropiarse de todo lo que puedan.

Dos cuestiones en particular afectan a los pueblos indígenas: La ingeniería genética para aislar ingredientes activos de plantas utilizadas como medicinas, alimentos o

con usos industriales; y los alcances del *Human Genome Diversity Project*. Un caso ejemplar es el de las poblaciones indígenas amazónicas que con diez años de retraso se enteraron que la ayahuasca, estaba registrada en el US Patents and Trademarks Office de los Estados Unidos, a nombre de la International Plant Medicine Corp., que ya posee los derechos exclusivos para desarrollar la fórmula química y comercializarla. En 1994, dos estadounidenses “just picked up” quinoa en Bolivia y la patentaron para poder crear nuevos híbridos. El empresario también estadounidense Rally Fox, es el dueño de la patente de los algodones de colores (Benjamin 1997).

Se calcula que alrededor de más de mil plantas medicinales han ido del Sur al Norte con beneficio casi nulo para la gente indígena. Por ejemplo, el *US Cancer National Institute* está investigando en más de 25 países, plantas y medicinas tradicionales para curar esa enfermedad. Su objetivo es patentar descubrimientos con valor comercial. Lo otro, es la recolección de muestras de sangre y tejido a través del *Human Genome Diversity Project*, que se ha propuesto coleccionar diez mil muestras en más de 700 pueblos indígenas alrededor del mundo y no tiene obligación alguna de informar a la gente. En Centro América, destaca el ejemplo de los kunas que a pesar de su autonomía, se enfrentan a las presiones del gobierno panameño para

darle acceso a las corporaciones a su riqueza mineral. Investigadores estadounidenses recogen muestras de lo que sea y pagan una bagatela, y aun los patrones de sus tejidos ya tienen patente (Benjamin 1997:22)

Arqueología y turismo

Otro tema relevante es la arqueología y el turismo, que en el caso guatemalteco están vinculados al interés por privatizar las excavaciones, los resultados de las investigaciones arqueológicas (Nicholas and Bannister 2004), y las colecciones que ahora se encuentran en museos nacionales (Casaús 2015), en el marco mayor de la transformación legalista del latifundio en área protegida y como parte de la reconversión neoliberal de la economía de plantación en venta de naturaleza y cultura (Wilk 1985). Las Primeras Naciones de Canadá y Estados Unidos ven en la arqueología, profanación de restos humanos y ofrendas rituales de los ancestros, y a partir de ello han avanzado en su propio concepto y práctica de la investigación arqueológica. Para estas naciones, la arqueología como otras disciplinas que estudian el patrimonio ancestral no es reprochable en sí misma, sino la manera en que esta se practica. Desde el siglo XIX lo normal ha sido excavar y remover artefactos, restos funerarios y objetos sagrados por parte de arqueólogos no-indígenas, que luego se los llevan a museos y universidades.

Beverly Badhorse (1993:16) cita el caso del proyecto Bear Gulch, dirigido por Fort Belknap College en Indiana, que es uno de los pocos proyectos arqueológicos manejados por indígenas, en donde los estudiantes aprendices colaboran en limpiar y clasificar materiales, y los más avanzados tienen acceso a laboratorios de anatomía, geología, estratigrafía, paleoantropología y física nuclear.

En Guatemala hasta ahora son muy pocos los arqueólogos indígenas y no se ha incorporado a la agenda de desarrollo local y nacional, la descolonización de la arqueología (Atalay 2006), la actualización de la legislación en materia de arqueología, la formación universitaria de arqueólogos indígenas y el diseño de los museos desde una perspectiva indígena (Dorfman 1998, Gilmore 1998, Pyburn 1998 y Nederveen 199).

La educación en la concepción indígena

En los “Indian colleges” de los Estados Unidos, por ejemplo, explica Jack Barden (1994), la discusión central gira en torno a qué es la cultura, cómo y cuáles serían los contenidos que se transmitan en las escuelas. Estos “colleges” tratan de identificar ancianos con conocimiento cultural tradicional, y a partir de ello, crean una estructura formal que permite hacer más explícita la manera en que la gente

ve y vive sus propios universos. Aunque suene como un contrasentido, porque convencionalmente se considera que la cultura no se “enseña” en el sentido formal, desde el punto de vista de las escuelas, en la enseñanza de “la cultura”, el dilema es elegir entre un enfoque individual o bien optar por una combinación de enfoques. Las escuelas técnicas por ejemplo, inculcan autoestima, reducen la deserción y capacitan a los estudiantes para hacer un uso efectivo de su cultura en contextos modernos. Las sociedades indígenas, afirma Barden, no son monolíticas y cada una es única, con una compleja diversidad individual a su interior que va de los que prefieren modos de vida y prácticas más tradicionales, a las que prefieren la asimilación. Al final, todos coinciden en los propósitos de la educación superior y los fundamentos espirituales tradicionales.

Vine Deloria, cuyos trabajos debieran ser parte de la curricula en toda América Latina, recuerda en su *Metafísica de la Existencia Moderna* (1979) que los pueblos indígenas tienen una metafísica más vieja que la de la ciencia moderna que apenas tiene 300 años. Sin embargo, el modelo europeo es el que rige en la mayoría de nuestras escuelas y universidades. Y es que muchas sociedades del mundo no marcan la diferencia entre mente y cuerpo, y viven lo físico, lo mental, lo espiritual y lo psicológico de manera holística,

reprocesando a través del tiempo la filosofía y teología que les proveen un marco lógico y analítico para pensar su propia realidad, al margen, en hibridación o en tensión crítica con la tradición occidental. Esta forma holística de reproducción se observa en la historia oral de los pueblos, un espacio donde según Marjane Ambler (1995), se revela la espiritualidad que reitera el valor de la cadena de conocimiento a través de varias generaciones y que, aplicada a la educación inyecta energía y vitalidad al proceso de aprendizaje. La historia oral, arguye Ambler, hace las clases en el aula más creíbles y relevantes, refuerza la valía de los estudiantes y sus profesores y asegura la continuidad de la cultura. Craig Benjamin (1998) observa que en los sistemas holísticos indígenas, todos los seres animados e inanimados son interdependientes, como en el mundo sub-atómico que muestra la física cuántica de Bell, la teoría de la relatividad de Einstein y el principio de incertidumbre de Heisenberg.

En la antigua tradición amerindia compartida por todos los pueblos del continente, tanto entre los pueblos mayas como por ejemplo entre los pueblos de la nación navajo, la educación se concibe no por la gente, ni para la gente, sino con la gente. Entre los navajos se aprenden y desarrollan técnicas de enseñanza acordes con sus propias costumbres. Se valora más la observación y el pensamiento interno

que el aprender haciendo. La espiritualidad es la base de todo conocimiento y es indispensable para adquirir la armonía. Usualmente los estudiantes se sienten fracasados si son presionados a desempeñarse antes de lo que ellos desean, y siempre prefieren el ejemplo, la metáfora, el autodescubrimiento y la auto-corrección, dentro de un estilo de vida que nunca separa lo secular de lo espiritual. Para los navajos, se acostumbra siempre poner a los demás antes que al individuo, y se valora mucho el saber hablar y escuchar. Se dice que si una persona utiliza o menciona a menudo su propio nombre, se le secarán los oídos. La gente le pone atención al hecho de compartir la comida, no molestar a los bebés ni a los niños con bromas o palabras estúpidas, el ser puntual o impuntual, el prometer cosas y no cumplirlas, el andar muy serio o muy triste, o el tener sentido del humor (Polacca 1962).

Los navajos, explica Herbert John Benally (1992:19), organizan su vida a partir de dividir su día en cuatro partes y cuatro puntos cardinales referidos a cuatro elementos: fuego, aire, agua y suelo. Al amanecer, se tiene vida, claridad, excelencia de corazón y de mente, nitidez para pensar, planear y meditar en las creencias, la autodisciplina, los valores de conducta y las enseñanzas de la vida. Si el individuo ya está de pie al amanecer, tendrá salud y prosperidad, pues

es el momento en que los dioses pasan por la tierra y puede ofrecerles polen de maíz junto a la petición que se quiera. La segunda parte del día provee prudencia, orden, industria, paciencia y bondad, todas ellas fundadas en el compartir, el dar y el recibir y en la devoción por el rezo. El compartir promueve la felicidad y el exceso atrae el mal, al igual que dormir hasta tarde atrae a la pobreza y a sus primas, el hambre, la vergüenza, la apatía, el desorden y la ignorancia. Los buenos espíritus evitan las casas desorganizadas, donde hay pereza o donde se acostumbra un lenguaje vulgar y abusivo. Es la parte del día dedicada a cuidar a los animales y es una tarea que enseña a los niños a ser responsables y no dependientes. La cooperación propicia la fortaleza de la familia, es importante para bendecir la semilla, plantarla, cosechar su fruto y conservar el respeto por la creación y por los abuelos y abuelas. La tercera parte está dedicada al amor, el cariño, el cuidado, la estimación y el reconocimiento al valor de los otros. Es el Padre Cielo y la Madre Tierra. Es el Trueno que sirve para despertar y marcar etapas. Es la compasión por los viejos y los desafortunados. A la cuarta parte pertenece la oscuridad, la reverencia, el respeto por la naturaleza, las montañas, las nubes y el agua. La gratitud hacia ellas por sus bendiciones. El balance de estas cuatro partes del día y puntos cardinales refuerza la convicción en las creencias y los valores propios y prepara al colectivo y a las

personas para tomar decisiones responsables, desarrollar el conocimiento y las habilidades que permiten la armonía y el buen liderazgo en la familia y la comunidad. Lo contrario es desbalance, pobreza emocional, social, física y ambiental; miopía e incapacidad de ver la conexión de todo el conocimiento. Cuando el individuo se fusiona con el poder de creación divina, se experimenta la belleza de la vida.

La investigación y los fuereños

Desde hace muchas décadas, los puntos de vista sobre el mundo indígena son modelados por investigadores no indígenas (Mihesuah 1998:121). En relación con estos investigadores Cheryl Crazy Bull (1997:24) dice que lo primero que debe preguntárseles a los investigadores fuereños, es qué necesidades podrán resolverse con su investigación. Si no hay nada de beneficio para la comunidad esos estudios deben repensarse y rechazarse. Los fuereños no deberían confundir la hospitalidad de la gente con la certeza de que ellos saben que es lo apropiado para la gente o por qué es necesaria su investigación. La gente por lo general espera un compromiso más consistente y no el amiguismo coyuntural para obtener la información. Además, particularmente en estudios como la sociología de la religión, en la cual lo espiritual está combinado con las artes, ciencias, y otras categorías, el investigador

visitante debe saber entender el todo y no separar las partes. Ahora, afirma Crazy Bull, ya no son solo las enfermedades, ni las balas las que empujan el asimilacionismo, sino son las leyes utilizadas para justificar actos de agresión, etnocidio, genocidio y muerte social alentada por quienes quieren apoderarse de los recursos de los pueblos.

En el mundo indígena, la organización del capital humano se da con base en lazos comunitarios, familiares, y no con base en la meritocracia basada en el individualismo y la sobrevivencia del más fuerte postulada por el darwinismo social. Existe reciprocidad e interconexión de lo físico, la conciencia, la moral y la prosperidad dentro de los límites de las responsabilidades colectivas, los beneficios compartidos, el respeto por el ambiente y el cuidado del patrimonio para las siguientes generaciones. Sin embargo, para la racionalidad civilizatoria del Estado monocultural, el conocimiento indígena es sinónimo de atraso o materia exótica, y la diversidad cultural y lingüística de los pueblos y a sus derechos colectivos, obstaculiza y frena el desarrollo económico.

La modernidad colonial y las dos etnicidades

En la realidad contemporánea guatemalteca destacan por lo menos dos construcciones divergentes sobre la etnicidad. Por un lado, una etnicidad culturalista cultivada por

la mentalidad imperial y el salvacionismo eurocéntrico, que cosifica al mundo indígena como pieza de museo y objeto de curiosidad exótica. Esta etnicidad, resultado de la muerte cultural del occidente post-industrial, fomenta el estereotipo neo-romántico del buen salvaje, alentando el consumo cultural y la simpatía “desde arriba” por el mundo de los simples y primitivos. Este etnicismo redencionista y tutelar a menudo suprime las conexiones entre las jerarquías socio raciales del capitalismo guatemalteco con las del mundo euronorteamericano y reduce el racismo al sentimiento antiindígena de la sociedad ladina.

Por otro lado, existe una etnicidad anti-colonialista, democrática y anticapitalista contrapuesta al proyecto civilizatorio eurocéntrico, el imperialismo cultural y el racismo ladino-criollo. Esta etnicidad contrahegemónica busca romper el embolsonamiento analítico del proceso guatemalteco a través del estudio comparado de los procesos coloniales en el mundo, y de la premisa que el respeto a la diferencia cultural fomentada por el multiculturalismo neoliberal, ha servido en algunos casos a la mercantilización de la cultura y consecuentemente a la profundización de la desigualdad.

Para los propósitos de una crítica de la etnicidad construida por el

multiculturalismo neoliberal, que reconoce derechos culturales pero se resiste al desmantelamiento de la desigualdad económica y política, considero pertinente examinar las tensiones de la historia cultural y política, no a partir de las identidades (Cooper and Brubaker 2000) sino de la interseccionalidad, y las jerarquías múltiples de la modernidad y la colonialidad del poder (Grosfoguel 2007 y Kontopoulos 1993).

Los Estudios Coloniales Comparados y el futuro del eurocentrismo

76 ◀ Los Estudios Coloniales Comparados pueden ayudarnos a romper con la herencia del culturalismo que representa a Guatemala como nación inviable debido a la dicotomía indígena-ladino, o laboratorio cultural para observar los atributos folk de la cultura indígena contrapuesta a la ladina. Conocer la historia de otros procesos coloniales alrededor del mundo contribuye a entender las jerarquías múltiples a nivel global y nacional, y pensar la praxis intercultural desde una nueva nosotrosidad ecléctica, a la vez postcapitalista, de capitalismo negociado y de democracia liberal algo a destiempo.

La modernidad colonial en Guatemala está compuesta de imágenes, representaciones y narrativas que son parte del fenómeno colonial alrededor del mundo y merecen ser

investigados como por ejemplo: 1) El mito del nativo borracho, sucio y haragán que sigue presente con gran fuerza en la economía de plantación y en el racismo antiinmigrante en todos los continentes; 2) Los discursos que feminizan, hipersexualizan y barbarizan a los estigmatizados como bárbaros o idólatras, racial y culturalmente inferiores; y 3) Los distintos posicionamientos sobre pureza y autenticidad que organizan jerarquías múltiples, desde arriba y desde debajo de la pirámide global, y que han promovido la curiosidad por lo exótico y la depredación del patrimonio monumental de los pueblos, favoreciendo a la espectacularización de la cultura considerada primitiva.

Aníbal Quijano (2000) analiza la modernidad no como un fenómeno derivado de la ilustración del siglo XVIII, sino como el factor estratégico que permitió la invención de Europa a partir del descubrimiento de América. De tal manera esta modernidad hace a Occidente ser parte del Oriente y a la inversa, los dos están integrados a través de jerarquías múltiples que son propias de la “colonialidad del poder”. Ello es relevante para el debate en torno a si la indianidad es también parte de esa modernidad colonial y si puede concebirse al ser indígena desligado de esa “colonialidad del poder”.

De allí entonces tenemos que decidir si en nuestro caso puede hablarse de

colisión (Mendizábal 2009) o de quiebra civilizatoria, o de la convergencia de ambas. Ello además deja abierta la puerta para pensar la descolonización, utilizando el mismo legado de la enciclopedia liberal que ahora el neoliberalismo con mucho éxito se empeña en eliminar. En este sentido me parecen fundamentales las propuestas de Ramón Grosfoguel (2007) en relación con la descolonización de los propios Estados Unidos, un proceso estrechamente vinculado a nuestro futuro por cuanto somos país diaspórico con una relación mal resuelta con el poderoso vecino del norte.

Me parece importante además, vincular los procesos de la etnicidad contemporánea a la historia crítica de formación socio-racial de lo humano, el humanismo y los diferentes conceptos de humanidad que son parte de la historia del derecho natural y occidental por encima del derecho indígena a partir de la invasión europea, y la tensión crítica entre viejos y nuevos universalismos y particularismos, presentes en la academia y en las discusiones de la calle, definidas por las relaciones serviles y el mercado de las identidades.

No es cosa fácil diseñar y renovar un canon de enseñanza universitaria que represente a los pueblos y satisfaga las necesidades de formación profesional de un país y un mundo diverso, agobiado por anacronismos estructurales, estropeado

por la violencia y la impunidad de la guerra fría y el neoliberalismo. Siendo una institución de elite, la Universidad de Stanford, con el propósito de expandir la perspectiva multicultural y multinacional de sus estudiantes, incorporó en los años noventa el libro testimonio de Rigoberta Menchú Tum a las lecturas obligatorias que antes se restringían a los clásicos europeos y norteamericanos. La respuesta de la derecha universitaria dentro y fuera de Stanford no se hizo esperar, y en ello tuvo una actuación central, el antropólogo David Stoll, autoconstituído en desmentidor oficial de lo dicho en el libro de Menchú, y en defensor del canon eurocéntrico, occidental y cristiano.

Como en toda sociedad donde predomina el pensamiento retrógrado, en Estados Unidos como en Guatemala y al interior de la propia USAC, no falta el chauvinismo aislacionista, que rechaza la utilidad de democratizar el canon y estudiar la historia colonial de otros continentes, las disputas inter-imperiales y los procesos de formación socio-racial de jerarquías e identidades, más allá de Mesoamérica. El análisis comparado de procesos históricos, económicos y políticos, puede ayudarnos a romper con la visión hegemónica de la historia como mera aglomeración nacionalista de fechas y de anécdotas, y aprender de las experiencias de otros pueblos, desde perspectivas más democráticas y no solamente desde el

enfoque elitista de la “interculturalidad desde arriba” y la “educación comparada”.

El estudio de los procesos coloniales es mucho más que historia de la literatura como ha sucedido en Europa y los Estados Unidos, donde el estudio del colonialismo ha quedado restringido a los departamentos de literatura inglesa. Los Estudios Coloniales Comparados fortalecen la premisa metodológica de que la única etnografía posible debiera ser continuación de la investigación histórica, y a la inversa, la historia debe estar en conversación permanente con la realidad contemporánea. Ambas historia y etnografía, demandan replantear el uso y la recuperación de archivos documentales y orales, la revalorización y aprendizaje de los idiomas indígenas, como parte de la formación básica de los nuevos profesionales universitarios.

Los idiomas indígenas

Un factor estratégico para la descolonización universitaria y el despegue productivo y social del país, es la incorporación de las lenguas indígenas al nuevo canon universitario. El manejo del idioma indígena como marcador de excelencia y profesionalismo en cada unidad académica, puede ayudar a invertir los términos que estigmatizan a la lengua indígena como marcador de inferioridad,

de manera similar a lo que acontece con el español en los Estados Unidos frente al inglés, que es percibido negativamente por el ultranacionalismo blanco pero que en sentido opuesto, al interior de la minoría con mayor grado de escolaridad, se está convirtiendo en un marcador de cosmopolitismo e interculturalidad democrática. De manera que debemos apostar por que el manejo de un idioma maya y de los idiomas xinka y garinagu (garífuna) entre la comunidad universitaria se convierta en un marcador estratégico para la conformación de nuevos liderazgos académicos y, por ende, en factor de emulación dentro y fuera de las aulas.

Los ladinos y criollos de la Universidad de San Carlos de Guatemala no se van a mayanizar de la noche a la mañana, ni es ese el propósito, especialmente porque se trata de un sector que en su abrumadora mayoría comparte la representación hegemónica de que ser indígena es ser inferior. Sin embargo, los actos de conciencia y la presencia demográfica de los estudiantes y ojalá más docentes indígenas contribuirá a la emergencia de nuevas sensibilidades. La USAC no ha podido resolver satisfactoriamente las numerosas inquietudes surgidas en décadas anteriores en torno al establecimiento de universidades mayas y haría bien en expandir el espacio para estudiantes y docentes de los pueblos originarios y

modificar consecuentemente los planes de estudio para empezar a construir una verdadera interculturalidad.

Dentro de los segmentos progresistas, tanto mayas como no-mayas en la universidad, en su mayoría comparten una filosofía del conocimiento más anti-capitalista o post-capitalista que primordialista. Los espacios de la tradición primordial pertenecen a la cotidianidad ritual de la población anónima, a la estricta observancia de sus propios encargados, sus disciplinas rituales y su propio encuadre cosmogónico, pero es de interés general que desde todos los niveles educativos se promueva el aprecio por la larga duración de la historia de la América antigua prehispánica y lo que sobrevive de su legado gracias a la tenacidad de los pueblos originarios.

Edgar Esquit, en su crítica a la tradición estatista y nacionalista de la investigación, demanda restituirle su sitio a las historias particulares, hasta ahora pobremente representadas en los programas de investigación universitaria (Esquit y Laines 2008). En los conocimientos locales y tradicionales planteados como cosmovisión existen muchos asideros populares para abordar críticamente los saldos de la quiebra civilizatoria y la nueva construcción. Son todavía grandes las distancias entre la sociedad blanco ladina y el mundo maya, aunque las luchas populares y la semilla

de nuevas sensibilidades va prosperando aunque muy lentamente.

Es de esperarse que los atisbos de una presunta aculturación “positiva” de blancos, mestizos, ladinos y a la inversa desde la sociedad indígena, se de a la par de la continua influencia del “agringamiento”, dado el peso de la diáspora en nuestra historia contemporánea y los conflictivos lazos que nos unen a la nación del norte. Ambos procesos no son del agrado de los puristas de la autenticidad cultural, de izquierda y de derecha, que rechazan las expresiones híbridas y las múltiples máscaras del mercado de las identidades, producto a menudo de la migración forzada intranacional y transnacional por razones políticas y económicas.

El nuevo lugar de la etnografía histórica

Más que antropología aplicada requerimos del entrenamiento etnográfico como método de formación interdisciplinaria en todas las unidades académicas, con el propósito de hacer más efectivo el conocimiento de la situación concreta y una praxis investigativa que vaya mas allá de levantar inventarios de “datos culturales”, y sirva de fundamento al diseño y ejecución de la política pública con participación comunitaria, la reconstrucción del país y la formación de un nuevo Estado.

La universidad ha iniciado la recuperación de la memoria de la insurgencia radical y del progresismo ilustrado, pero hace falta una investigación crítica del verticalismo autoritario, el caudillismo, la necrofilia, el dogmatismo panfletario, los clisés, las lealtades políticas basadas en el chantaje emocional, la doble moral, el poder patriarcal, el racismo, el sexismo, y el instinto de manada que plagaron la agenda asumida revolucionaria de nuestro pasado reciente.

80 ◀

Por lo pronto la etnografía podría ayudar a implementar dos proyectos de primera importancia para la reconstrucción nacional: a) La historia oral de la economía de plantación narrada por los propios indígenas en cada uno de los diversos idiomas y localidades del país, que posteriormente debiera servir de base para el establecimiento de un centro de historia oral sobre la historia de la agroexportación en Guatemala, y b) La historia oral de la violencia política y el genocidio, en la cual hablen todos los actores y que igualmente sirva de base para la construcción de nuevas instituciones, museos, publicaciones y expresiones artísticas que al estilo de otros pueblos como el judío, se ocupen de guardar la memoria de las atrocidades para el conocimiento de las nuevas generaciones.

Ámbitos de intersección entre el saber ancestral y la formación universitaria

A menudo se dice que la principal tarea atrasada de la revolución burguesa en Guatemala es la reforma agraria. Tarde o temprano tiene que restituirse la función social de la propiedad en la Constitución de la República, y en particular de la propiedad sobre la tierra, para poder implementar un reordenamiento territorial y un uso del suelo de acuerdo a criterios ambientales y agroecológicos que recuperen la vocación forestal del suelo y permitan la autosubsistencia energética, alimentaria y la generación de empleos.

Una agenda de investigación para el siglo XXI tendría que partir de la crítica del eurocentrismo pero estar basada en un “diálogo de civilizaciones” como dice Arun Bala (2006) y no en el “choque de civilizaciones” propugnado por Samuel P. Huntington (1996), y enarbolado nuevamente por el ultranacionalismo neofascista en Estados Unidos y Europa. El saber ancestral y el conocimiento universitario tienen fuerte coincidencia en el amplio universo del “buen vivir”, los idiomas, los sistemas calendáricos, las diferentes ramas de la arqueología y la historia, en particular la arqueoastronomía y la epigrafía, la literatura indígena y los valores organizativos aplicados a la

refundación del quehacer político (Ochoa 2014). En lo productivo y ecoambiental, el tema del agua, la etnobotánica, la biomedicina y la agroecología, con métodos autóctonos de policultivo, agricultura orgánica, manejo de suelos y forestería. En lo económico, el manejo del suelo y de los bosques, los textiles, las artes y las artesanías, la minería tradicional, la geología y la vulcanología. Sobre la base de la medicina tradicional, la energía verde y la economía comunitaria, existe el engarce universitario con la etnozootología, la climatología, la biotecnología, la genómica y la biopiratería.

Amarre y exhortativa final.

La USAC en el umbral

La USAC es la más grande del istmo centroamericano, la única universidad pública de Guatemala y como tal ha sido baluarte de las luchas populares y sufrido los embates de la represión política y los recortes presupuestarios del Estado neoliberal que arruinó todos los niveles de la educación pública. Por mandato constitucional le corresponde una asignación presupuestaria no menor del 5% del Presupuesto General de Ingresos Ordinarios del Estado y tiene la atribución de dirigir, organizar y desarrollar la educación superior. Este mandato fue reforzado por los Acuerdos de Paz en donde se insta a las universidades a promover el desarrollo rural y el derecho agrario, reconocer y divulgar los aportes científicos y

técnicos de los pueblos indígenas, impulsar programas permanentes de capacitación sobre la cultura y rasgos de identidad de los pueblos indígenas.

Es un hecho que por las condiciones históricas heredadas de la guerra fría y las características de la formación económico-social guatemalteca, no hemos como señalé antes, concluido ni siquiera las tareas de la revolución burguesa, ni experimentado las promesas de la democracia liberal. Requerimos revisitar críticamente la forma en que la teoría de la modernización y el liberalismo anticomunista en el contexto de la guerra fría nos impusieron un desarrollismo contrainsurgente, que nos convirtió en “país subdesarrollado”, “en vías de desarrollo”, “menos desarrollado”, “sociedad emergente”, o cualesquiera sea el eufemismo para referirse a la expoliación y el saqueo.

Tenemos frente a nosotros la urgencia de construir desde abajo una Guatemala que recupere la memoria histórica comunitaria nacional y forme profesionales con la preparación acorde a los ámbitos urbanos y rurales en donde la diversidad lingüística y cultural es la característica dominante. Esta diversidad sigue siendo percibida como obstáculo al desarrollo, y esa prejuiciosa distorsión impide revalorar y elevar a rango universitario el saber de comadronas, contadores de los días, curanderos, hueseros,

hierberos, filósofos, literatos, artistas, mujeres y hombres de saber, especialistas populares de los sistemas calendáricos, la cosmovisión y la espiritualidad maya.

Desde esa dimensión, el nacionalismo cultural contrahegemónico tendrá que asumir el debate sobre laicismo en el Estado y la universidad, ya sea para abolir simbólicamente la modernidad liberal y resemantizarla al interior de una nueva síntesis entre lo secular y lo religioso, o para revertir la tradición institucional que históricamente suprimió a los indígenas y encumbró a los egresados del West Point guatemalteco, evitando caer en la demagogia del gobierno con rostro maya, que como escribió el ilustre Luis Enrique Sam Colop, no pasó del vaso de atol con chuchitos.

Así las cosas, para implementar la autonomía, la autodeterminación y el autogobierno, se requiere de una estrategia que combine el pluralismo cultural con la acción interclasista. Las posturas retrógradas y la falta de proyecto político de la minoría dominante en Guatemala es tal que la reforma social no avanzará solo con marchas, sino requiere de un vasto trabajo de organización de masas y una alianza interclasista, capaz de empujar una reforma agraria radical con criterios ecológicos y el reordenamiento territorial del país.

Desde la nueva interculturalidad contrahegemónica y democrática, el movimiento y el renacer político maya no pueden ser más que la foto tomada desde arriba por algunos antropólogos extranjeros, que lo reducen a ongs y una lista de personalidades públicas que borra a las organizaciones de masas, la voluntad de anonimato y la autoría social del pensamiento crítico, que fueron cruciales para la insurgencia social de las décadas anteriores. No existe una crítica ordenada del fallido esfuerzo guerrillero, su ortodoxia doctrinaria y justicialista, su triunfalismo retórico y del leninismo clasemediero que fantaseó con la entrada triunfal de la guerrilla a la capital al estilo de Cuba y Nicaragua, y fue incapaz de asumir la guerra política como construcción silenciosa del nuevo Estado.

Muy poca ha sido nuestra disposición a aprender de la experiencia concreta de Bolivia, Ecuador y Colombia, por mencionar unos cuantos, y somos propensos a una lectura superficial del proceso mexicano, en donde el dinero público invertido en abrir la educación superior a los pueblos indígenas, tiene menos de nacionalismo indigenista y más del populismo remedial, que provee legitimidad pero no elimina el prejuicio y el racismo institucional. Tanto en México como en Guatemala, el mayor obstáculo político a la interculturalidad democrática

es el racismo y la manera en que la plebe mestiza internaliza los valores de la blancura, el sentimiento antiindígena y la vergüenza por el mestizaje indígena y afrodescendiente. En ese sentido el racismo es hegemonía y la contrahegemonía debiera entonces plantearse en un contexto de guerra por la representación y el significado, no solamente en la compactación reactiva de la re-racialización de lo étnico y la movilización del sentimiento antiladino, que ignora el desastre humano ocasionado a los sectores populares por el capitalismo junker y la influencia hegemónica de la blancura y el imperialismo cultural.

En décadas recientes, el racismo antiindígena ha alentado la exacerbación del racismo anti-plebeyo como respuesta elitista que repudia el igualamiento y a través del sentimiento anti-*shumo* reacciona ante el cosmopolitismo desde abajo de la diáspora indígena-ladina a los Estados Unidos. Este racismo anti-plebeyo debiera movernos a investigar la experiencia histórica del ladino como no-blanco, y no solo como el blanco, que a menudo aparece en las etnografías de los antropólogos estadounidenses.

La USAC requiere una inversión cuantiosa y descentralizada, que fortalezca los campus existentes e implemente la preservación del patrimonio material y natural, priorizando la legislación que frene el saqueo arqueológico prehispánico

y colonial, repatrie piezas arqueológicas, e impulse acciones de conmemoración de monumentos, el cambio de nombre de los mismos, la remoción de otros, y el establecimiento de museos y rutas históricas que son parte de la memoria social, como se está haciendo en Sudáfrica.

En lo ambiental, la universidad debe ser más firme en la crítica del conservacionismo neo-malthusiano que atribuye al crecimiento demográfico de los pueblos, la responsabilidad principal en la depredación de los recursos naturales. En cuanto a los paisajes urbanos y rurales, no costaría gran cosa que al estilo del muy apreciado bufete popular de la Facultad de Derecho que aún goza de enorme aprecio popular, se establezcan bufetes populares de ingeniería y arquitectura que asesoren a la población de escasos recursos, para que no se violenten los patrones tradicionales que son parte de la identidad de los pueblos, y se usen de manera eficiente los materiales de construcción. Puede avanzarse asimismo, en la actualización de la legislación para la operación de áreas protegidas y proponer acciones alternativas a las del Estado neoliberal que por ley otorga jugosas y vergonzosas prebendas a las transnacionales de la minería y el mercado energético e hidroeléctrico.

La universidad debe desburocratizar el trabajo académico y combatir el

conformismo, la mediocridad, el pesimismo social, y empujar una agenda nacional que priorice la alfabetización, rescate la educación pública en todos los niveles, y promueva la educación no formal para adultos, la lectura, la erradicación de la narcocultura en los medios de comunicación, el cultivo de las artes, el prestigio social de la carrera magisterial, el aprendizaje y el estudio autodidacta, así como el establecimiento de bibliotecas populares, escuelas nocturnas, y muchos otros componentes de la revolución nacionalista interrumpida por la invasión mercenaria. La USAC ha realizado notables esfuerzos para contribuir al estudio y debate de los problemas nacionales, pero podría hacer más particularmente en la proyección nacional e internacional de la radio, el cine, el teatro y la televisión universitaria.

Elevar la calidad de la enseñanza universitaria y los programas de investigación requieren incremento y diversificación de los acervos bibliográficos y digitales, rescate y digitalización de archivos documentales y audiovisuales de manera que se fortalezcan los posgrados y un mayor número de egresados de las licenciaturas puedan estar mejor preparados para realizar estudios en el país y en el exterior. El aprendizaje de idiomas occidentales amplía el horizonte internacional de los universitarios pero el aprendizaje de idiomas mayas, revolucionaría el extensionismo urbano y rural, y los

procesos de inmersión intercultural con impacto inmediato en la atención médica, la agroecología y la educación.

Desde la psicología social, la antropología y la ciencia política, tendríamos que priorizar el estudio del conservadurismo autoritario que se opone radicalmente a reparar los daños provocados por la expoliación y el genocidio de los pueblos, y naturaliza la violencia en las relaciones interpersonales, entorpeciendo al interior del aula el proceso de enseñanza-aprendizaje, y fuera del aula, en nombre de la tradición universitaria perpetúa prácticas bárbaras que denigran a la comunidad universitaria, como los bautizos, el borrachismo pistolero y el vandalismo.

Ante la escandalosa manera en que el hiperconsumo de los industrializados, agota los recursos del planeta, extingue las fuentes de agua, privatiza todo y deja la organización territorial del planeta en manos de banqueros, corporaciones y el complejo industrial militar, lanzamos la voz de alarma desde Guatemala para que invirtamos el orden de la ecuación desarrollista de la teoría de la modernización, y así como en el contexto de la posguerra la estrategia de las ciencias sociales en las universidades de los países “centrales” fue “cambiar valores y actitudes” en los países “periféricos” para hacerlos más receptivos al consumismo y el anticomunismo, ahora para construir la

paz y la ciudadanía global, urge “cambiar valores y actitudes” en los países “centrales” para hacerlos más receptivos al buen vivir y a los derechos de la naturaleza que están seriamente amenazados por el militarismo, el hiperconsumo, el despilfarro de recursos y la transformación del planeta en un gigantesco basurero.

La USAC se encuentra en el dilema de seguir dormida en sus laureles, o incrementar su fuerza impulsando la descolonización de la institución y de las mentes, aunque eso no guste a los partidarios de la estabilización y de la inercia. Más allá de las modas teóricas, las pirámides del darwinismo académico y

las formas eurocéntricas del conocimiento, necesitamos elaborar un nuevo canon universitario que resuelva nuestras propias necesidades. ¿Podrá la USAC sobreponerse al racismo y al liderazgo de la blancura y asumir una visión de lo mesoamericano, lo diaspórico y lo maya transfronterizo en particular, que se intersecte explícitamente con las universidades de los países vecinos? ¿Podrá la USAC liderar un esfuerzo multiuniversitario que forme a las nuevas generaciones en una nueva civilidad fundada en el pluralismo político y cultural, capaz de orientar el reordenamiento territorial del país y respetuoso de la autonomía indígena?

Bibliografía

- Ambler, Marjane. (1995) History in the First Person: Always Valued in the Native World, Oral History Gains Respect Among Western Scholars. *Tribal College. Journal of American Indian Higher Education*. Mancos: Apr. 30, v. VI, Iss. 4, p. 8
- Atalay, Sonya. (2006) *Indigenous Archaeology as Decolonizing Practice*. *American Indian Quarterly*, v. 30, ns. 3-4, pp. 280-310
- Badhorse, Beverly. (1993) Indians as Archaeologists. *Tribal College. Journal of American Indian Higher Education*. Mancos: Jan. 31, 1993. V. IV, n. 4, p. 16
- Bala, Arun. (2006) *The Dialogue of Civilizations in the Birth of Modern Science*. Palgrave MacMillan, 230 p.
- Barden, Jack. (1994) In the Spirit: Tribal Colleges Must Acknowledge That Spirituality Is Inseparable from Traditional Culture. *Tribal College. Journal of American Indian Higher Education* V. VI, n. 2, p. 23
- Benally, Herbert John. (1992) Spiritual knowledge for a Secular Society: Traditional Navajo Spirituality Offers Lessons for the Nation. *Tribal College. Journal of American Indian Higher Education*. Mancos: April 30, v. III, n. 4, p. 19
- Benjamín, Craig. (1998) Confronting Bio-piracy. *Native Americas*, Ithaca, Cornell University, Oct. 31, v. XV, n. 3, p. 60.
- Brickman, William. (1966) Prehistory of Comparative Education to the End of the Eighteenth Century. *Comparative Education Review*, Vol. 10, No. 1, Feb., pp. 30-47
- Casaús Arzú, Marta. (2012) Museo Nacional y museos privados en Guatemala: patrimonio y patrimonialización. Un siglo de intentos y frustraciones. *Revista de Indias*, v. 72, n. 254. pp. 93-130
- Crazy Bull, Cheryl. (1997) Advice for the non-Native researcher. *Tribal College. Journal of American Indian Higher Education* Mancos: Jul. 31, 1997, v. IX, Iss. 1, p. 24
- Cooper, F. & Brubaker, R. (2000) Beyond Identity. *Theory and Society*, v. 29, pp. 1-47.
- Deloria, Vine. (1979) *The Metaphysics of Modern Experience*. New York, Harper and Row.
- Dorfman, John. (1998) Getting Their Hands Dirty? Archaeologists and the Looting Trade. *Lingua Franca*, June, pp. 29-36.

- Esquit, Edgar y Teresa Laines. *Edgar Esquit conversa con Teresa Laines*. Guatemala, El Librovisor, Ediciones Alternativas del Centro Cultural de España en Guatemala, 58 p.
- Fernández, Lydia. (1996) Hemispheric Digest: Indigenous Bio-diversity rights delayed. *Native Americas*, Ithaca, Cornell University, Dec. 31, v. XIII, Iss. 4, p. 6
- Gilmore, Paul. (1998) The Indian in the Museum: Henry David Thoreau, Okah Tubbee, and Authentic Manhood. *Arizona Quarterly*, v. 54, n. 2, pp. 25-63.
- Grosfoguel, Ramón. (2007). Latinos(as) y la descolonización del imperio estadounidense en el siglo XXI. *Tábula Rasa*, enero-junio, n. 006, pp. 115-135.
- Havighurst, Robert and Neugarten. (1957) *The American Indian and White Children*. The University of Chicago Press, Chicago.
- Huntington, Samuel P. (1996) *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Simon & Schuster, 410 p.
- Karlen, Stefan. (1994) "Make the Escuela Politécnica as near like West Point as possible, Jorge Ubico and the Professionalization of the Guatemalan Army". *Ibero-Amerikanisches Archiv*, 20, 1-2, pp. 109-151.
- Kontopoulos, Kyriakos. (1993) *The Logic of Social Structures*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Menchú, Rigoberta y Elizabeth Burgos. (1998) *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. Siglo Veintiuno Editores: México. 287 p.
- Mendizábal García, Sergio. (2009). *Nima tjoq'ootx' Colisión en lo profundo, movimientos sociales en la posguerra guatemalteca*, Tesis doctoral. Universidad Autónoma Metropolitana. Director de la Tesis: Dr. Esteban Krotz.
- Mihesuah, Devon A. (1998) Natives and Academics: Researching and Writing About American Indians. *Ethnic Studies Review*. Bellingham: Apr. 30, 1998, v. 21, p. 121
- Nederveen Pieterse, Jan. Multiculturalism and Museums. Discourse about Others in the Age of Globalization. *Theory, Culture and Society*. V. 14, n. 4, pp. 123-146.
- Nicholas, George P. and Kelly P. Bannister. (2004) Copyrighting the Past? Emerging Intellectual Property Rights Issues in Archaeology. *Current Anthropology*, v. 45, n. 3, pp. 327-350.
- Nicholas, George P. (Ed.) (2010) *Being and Becoming Indigenous Archaeologists*. Left Coast Press, Inc. 351 p.

- Ochoa García, Carlos Fredy. (2014) *Diálogo: señal de nuestra existencia. RETAL QAT ZIJ. Concepción, uso y manejo del diálogo por las autoridades indígenas*. Guatemala, ASIES. 84 p.
- Perera, Víctor. (1993) *Unfinished Conquest. The Guatemalan Tragedy*. University of California Press, 297 p.
- Polacca, Kathryn. (1962) Ways of working with the Navahos who have not learned the white man's ways. *Journal of American Indian Education* v. 2, n. 1, January 1962
- Pyburn, K. Anne (1998) Consuming the Maya. *Dialectical Anthropology*, v. 23, pp. 111-129.
- Quijano, Aníbal. (2000) Coloniality of Power and Eurocentrism in Latin America. *International Sociology*, June, v. 15 no. 2, pp. 215-232

Cambios a través del tiempo de los nombres y apellidos mayas

Lina Barrios

Esta investigación establece los cambios de los nombres y apellidos mayas a través del tiempo. El bosquejo histórico inicia con apellidos de los gobernantes de la época maya antigua identificados por los arqueólogos, luego los apellidos mayas reportados entre personas maya itza' a principios de 1700, estos datos son muy valiosos, ya que son 12 años después de la presencia española permanente en el área, pues los itza' dejaron de luchar contra los españoles hasta 1698. Luego se refieren los cambios en los apellidos mayas reportados en documentos k'iche' y kaqchikel de 1550, las ordenanzas seculares y eclesiásticas relativas a los apellidos de los siglos XVI-XVII. Seguimiento del surgimiento de los registros civiles en la década de 1870 y el movimiento a finales del siglo XX por el derecho cultural de los nombres y apellidos mayas, así como las leyes que los promueven, protegen y su incumplimiento.

PALABRAS CLAVE: historia, apellidos, nombres propios, maya, onomástica.

Changes throughout the time in the Maya names and last names

► 89

This research establishes the changes between the Mayan names and surnames over time. The historical sketch begins with the surnames of the governors of the old Maya time identified by the archaeologists and the surnames among the Mayan Itza' at the beginning of the year 1700. These data is valuable because it is from 12 years after the permanent presence of the spaniards in the area, this is because the Maya Itza' stops fighting against the spaniards in 1689. Then the document refers to the changes of the Maya surnames reported in the documents k'iche' y kaqchikel of 1550 and secular and ecclesiastical ordinances relating to the surnames of the sixteenth to seventeenth centuries. Then it comes the emergence of civil registries in the 1870s and the movements of the late twentieth century for the cultural rights of Maya names and surnames, as well as the laws that promote and protect it and measure taken for non-compliance.

KEYWORDS: History, surnames, proper names, maya, onomastics.

LINA BARRIOS

LICENCIADA EN ANTROPOLOGÍA DE LA UNIVERSIDAD DEL VALLE DE GUATEMALA.

INVESTIGADORA ASOCIADA AL INSTITUTO DE ESTUDIOS INTERÉTNICOS DE LA

UNIVERSIDAD DE SAN CARLOS DE GUATEMALA.

LINAEUGENIA13@GMAIL.COM

FECHA DE RECEPCIÓN: 24 DE ABRIL DEL 2017 / FECHA DE ACEPTACIÓN: 4 DE JULIO DEL 2017

Introducción

La cultura de los pueblos cambia a través del tiempo, tanto por motivos inherentes al propio pueblo o por influencias de la cultura de otros pueblos. En esta investigación se desarrollan los principales cambios en la escritura de los apellidos mayas a lo largo del tiempo, es un tema poco investigado.

Se inicia con las propuestas de los arqueólogos sobre los nombres de gobernantes mayas de varias ciudades, luego un análisis de los nombres maya itza' vigentes hasta principios del siglo XVIII en los pueblos alrededor del lago Petén Itza'. Esta parte es la más desarrollada, puesto que es una información real sobre los nombres y apellidos mayas, tanto en mujeres como en hombres, su frecuencia, su significado, el proceso de eliminación de los nombres mayas a través del bautizo católico y cómo los apellidos aún están vigentes en la actualidad.

La forma en que las autoridades seculares y eclesiásticas de la colonia intentaron eliminar los nombres y apellidos mayas; hecho que no lograron a cabalidad, eliminaron la totalidad de nombres, pero no pudieron eliminar los apellidos mayas ya que en la mayoría de comunidades lingüísticas mayas actuales persisten los apellidos mayas. Los sacerdotes al escribir los apellidos en los libros de nacimiento, casamiento y defunción, lo hicieron de diversas formas debido a dos factores: el

primero porque no existía una forma para escribir los sonidos propios de los idiomas mayas; el segundo factor fue porque la mayoría de sacerdotes no eran hablantes de los idiomas mayas. Esta situación redundaba que en la actualidad un porcentaje mínimo de apellidos no se entienda su significado.

Como en el siglo XIX se siguieron cometiendo los mismos errores de los sacerdotes católicos al escribir de diversas formas los apellidos mayas o escribirlos mal, pero en este caso fueron los registradores civiles de las municipalidades.

Es hasta finales del siglo XX que los intelectuales mayas demandan al Estado el derecho cultural de escribir los apellidos mayas correctamente. Como consecuencia de estas demandas se creó la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala (ALMG), como institución rectora de los idiomas mayas; sin embargo, los avances en la escritura de los nombres y apellidos mayas son casi nulos. Los intelectuales mayas empezaron a agregar nombres mayas a sus nombres españoles, de una forma reivindicativa y a las nuevas generaciones ya les pusieron nombres mayas.

Época maya antigua

La existencia de nombres y apellidos mayas está establecida en los estudios epigráficos mayas, mayoritariamente de gobernantes de grandes ciudades, pues se dejaron registros de su vida en estelas, dinteles, vasijas y platos.

Este artículo hace brevísima referencia a la investigación de Martín y Gruber (2000), relativa a la vida de gobernantes de once ciudades ubicadas en las tierras del centro del área ocupada por el pueblo maya (Guatemala, Belice, Sur de México, occidente de El Salvador y Honduras).

Es necesario aclarar que los arqueólogos proponen teorías respecto a la vida de

los mayas antiguos, pero no existe una certeza plena de que así fuera. Con esta precaución se hace referencia a cuatro nombres de mujeres, cuatro de hombres y cuatro apellidos de la época maya antigua (3,000aC-1697dC).

Los nombres propuestos por los arqueólogos y epigrafistas mayas para gobernantes mujeres son los siguientes:

Tabla 1
Nombres de gobernantes mayas mujeres

Nombres de mujeres	Probable traducción	Ciudad
Ixunen B'alam	Cachorro de jaguar	Tikal
Ixkalomte'	Mujer de Tikal	Tikal
Ixwak Chanajaw	Seis cielo gobernante	Naranjo
Ixyohl Ik'nal	Corazón del viento	Palenque

Fuente: Elaboración propia con base a Martín & Grube, 2,000.

Los nombres de hombre propuestos por los arqueólogos y epigrafistas mayas para gobernantes son:

Tabla 2
Nombres de gobernantes mayas hombres

Nombres de hombres	Probable traducción	Ciudad
Siyaj Chan	Nacido del cielo	Tikal
Jasaw	Limpio	Tikal
Yuknoom	Totalidad	Kalakmul
K'inich	Grande	Yaxchilán

Fuente: Elaboración propia con base a Martín & Grube, 2,000.

En el caso de los apellidos estos se relacionan a una familia o linaje recurrente en el gobierno de una ciudad maya antigua siendo:

Tabla 3
Apellidos relacionados a una familia o linaje
en el gobierno de una ciudad maya antigua

Apellido o linaje	Probable traducción	Ciudad
Chan Kawil	Cielo Kawil	Tikal
Chan Chaak	Lluvia del Cielo	Naranjo
B'alam	Jaguar	Yakchilán
Chapat	Ciempies	Toniná

Fuente: Elaboración propia con base a Martín & Grube, 2000.

Los maya itza' inconquistables hasta finales del siglo XVII

Se tiene plena referencia de nombres y apellidos mayas de la época maya antigua, porque los itza' ubicados a las orillas del lago Petén Itza', fueron dominados por los españoles hasta 1697 y mantenían sus nombres y apellidos mayas a principios del siglo XVIII. Benítez (2000) investigó los nombres y apellidos itza' basado en los libros de bautizos de la catedral de Flores en Petén, fechados de 1709 a 1725. En los anexos de este artículo aparece un listado de 137 bautizados, nombre y apellido de la madre, del padre, de la madrina o del padrino; o sea un total de 548 personas. Estos listados proporcionaron material para analizar a mayor profundidad los nombres y apellidos por parte de la autora del presente artículo, se descartaron muchos de los nombres y apellidos por las razones siguientes:

La ilegibilidad por el deterioro de los documentos.

Los nombres españoles que aparecen entre los bautizados (132) y padrinos (116); así como los apellidos españoles de los padrinos (68). Únicamente se estudiaron nombres y apellidos mayas de mujeres (madres y madrinas); y de hombres mayas (padres y padrinos).

Los nombres maya itza'

Se identificaron un total de 187 nombres mayas (94 de mujeres y 93 de hombres); como se repiten se redujeron a 113 nombres (52 de mujeres y 61 de hombres). El 44% de los nombres provienen de los 20 días del calendario Maya Cholq'ij, este se forma por 13 ciclos de 20 días, para un total de 260 días. Se encontraron 17 nombres en esta categoría, los mismos eran usados indistintamente por ambos sexos, se anteponía el prefijo "Ix" para las mujeres y "Aj" para los hombres. Solamente el día Chichan aparece como apellido.

Tabla 4
Días del calendario Cholq'ij usados como nombres

No.	Días del Cholq'ij en maya itza'	Significado en español	Frecuencia en mujeres	Frecuencia en hombres
1	Chuen	Mono	3	3
2	Ben	Caña	6	2
3	Ix	Jaguar	0	7
4	Men	Pájaro	1	1
5	Kib'	Responsabilidad	1	0
6	Kab'an	Sabiduría	3	1
7	Kawok	Comunidad	2	0
8	Imox	Agua	0	3
9	Ik	Aire	2	6
10	Akab'al	Noche	3	2
11	Kan	Serpiente	6	2
12	Chichan	Red	8 como apellido	1
13	Kimi	Renovación	3	3
14	Manik	Venado	7	2
15	Lamat	Semilla	2	2
16	Muluk	Agradecimiento	2	6
17	Oc	Justicia	1	0
Total			50	41

Fuente: Elaboración propia con base a Benítez, 2000.

Los libros de bautizo evidencian claramente que todas las personas al momento de ser bautizadas en la religión católica se les colocaba un nombre español. No importaba la edad de la persona, así lo reflejan los datos:

- 23 recién nacidos,
- 23 niños de 1 a 9 años,
- 13 adolescentes de 10 a 19 años,
- 21 jóvenes de 20 a 29 años,
- 14 adultos de 30 a 39 años,
- 13 adultos de 40 a 49 años,
- 9 adultos de 50 a 65 años
- 21 edades ilegibles.

Los trece nombres mayas más comunes tanto de mujer como de hombre aparecen en la siguiente tabla.

Tabla 5
Nombres itza' más frecuentes (1709 a 1725)

No.	Nombre de mujer	Frecuencia	Nombre de hombre	Frecuencia
1	Ben*	6	Ix*	7
2	Kan*	5	Ik*	6
3	Pop**	4	Muluk*	6
4	Xmanic	4	Kinit'*	3
5	Chuen*	3	Mix*	3
6	Aqab'al*	2	Moan*	3
7	Kinit*	2	Aqab'al*	2
8	Ik*	2	Ben*	2
9	Mol**	2	Chuen*	2
10	Tot	2	Lamat*	2
11	Tunak	2	Manik*	2
12	Xcaban	2	Chen	2
13	Yh	2	Koat	2

*Días del calendario maya Cholq'ij. **Meses del calendario Cholab'

Fuente: Elaboración propia con base a Benítez, 2000.

Los apellidos maya itza'

Se identificaron 269 de apellidos (125 de mujeres y 144 de hombres), la repetición de los mismos los redujo a 89 apellidos (40 de mujeres y 49 de hombres). Solamente el

19% de los apellidos proviene de los meses del calendario Cholab', este se forma de 19 meses, 18 de 20 días y uno de 5, para un total de 365 días. Se encontraron 8 nombres en dicha categoría.

Tabla 6
Meses del calendario Cholab' usados mayoritariamente como apellidos

No.	Meses del Cholab' en Maya Itza'	Significado en Español	Frecuencia en Mujeres	Frecuencia en Hombres
1	Pop	Petate	2	0
2	Sip	Caza	4 1 como nombre	5
3	Mol	Juntar	2 como nombre	0
4	Ch'e'en	Pozo	0	2 como nombre
5	Yax	Verde	1	1 1 como nombre
6	Saq	Blanco	21	16
7	Muan	Ave negra	0	3 como nombre
8	Pax	Tambor	0	1
Total			30	23

Fuente: Elaboración propia con base a Benítez, 2000.

► 95

La mitad de los apellidos de los padrinos son itza' y el resto de origen español. Los apellidos más comunes y su frecuencia se presentan a continuación.

Tabla 7
Trece apellidos maya itza' más frecuentes (1709 a 1725)

No.	Apellidos	Frecuencia
1	Sac*	57
2	Kunil	22
3	Mujul	22
4	Tesucun	20
5	Yahcab	13
6	Kin	10
7	Musul	10
8	Cischan	9
9	Maza	9
10	Sib*	8
11	Chan	7
12	Quixobon	7
13	Sabac	6

*Meses del calendario maya Cholab'

Fuente: Elaboración propia con base a Benítez, 2000.

En consulta con la Comunidad Lingüística Itza' de la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala, ALMG, sobre el significado de los nombres y apellidos, se desconocen dos terceras partes de los mismos.

Durante la colonia

Una práctica común entre los sacerdotes que vinieron a América es que al momento de bautizar a los líderes de los pueblos originarios fue que les cambiaron sus nombres y apellidos originales por nombres y apellidos españoles, la región maya no fue la excepción.

96 ◀ Existen registros del cambio de nombre y apellido a los gobernantes mayas en varios documentos escritos en idiomas mayas

durante el siglo XVI. Referiremos dos de los documentos más importantes, el Popol Wuj y el Memorial de Sololá.

Popol Wuj

Este escrito maya k'iche' tiene dos partes, la primera la cosmogonía y la cosmovisión, la segunda es histórica, en ella se enumera la genealogía de las cuatro nimja/casas grandes que los gobernaban. En el cambio de nombre y apellido aparecen únicamente las dos nimja más fuertes: los Kaweq y los Nijaib'. En el siguiente cuadro aparecen los nombres mayas durante la invasión española y luego los nombres y apellidos de los gobernantes luego del bautizo por la iglesia católica.

Nimja' Kaweq/casa grande de los Kaweq

Nombre del Gobernante	Época de gobierno
Oxib' Kej - B'elejeb' Tz'i'	"cuando vino Tonatiú ", es decir Pedro de Alvarado, "fueron torturados por los castellanos"
Tekum - Tepepul	"fueron tributarios ante los castellanos"
Don Juan de Rojas y Don Juan Cortes	Gobernaban cuando se escribió el Popol Wuj (década de 1550).

Fuente: Elaboración propia en base a *Ancestros Maya K'iche, Popol Wuj 2012*.

Nimja Nijaib'/casa grande de los Nijaib'

Nombre del Gobernante	Época de gobierno
Ajaw K'otuja'	Antes de la llegada de los españoles
Don Cristóbal	"Gobernó en tiempo de los castellanos"
Don Pedro Robles como Ajaw Q'alel	Gobernó cuando se escribió el Popol Wuj (década de 1550).

Fuente: Elaboración propia en base a *Ancestros Maya K'iche, Popol Wuj 2012*.

Memorial de Sololá

En este documento maya kaqchikel se describe la cosmogonía y cosmovisión así como sus gobernantes. En el cuadro

aparecen los nombres de los gobernantes antes de la llegada de los españoles y de último el nombre español ya que fue bautizado.

Nombre del Gobernante	Época de gobierno
Kaji' Imox y B'elejeb' K'at	Antes de la llegada de los españoles
Murió B'elejeb' K'at <i>"inmediatamente se levantó Tonatiw para poner un sucesor...Entonces entró a gobernar Don Jorge por la única voluntad de Tonatiw, no hubo consejo para nombrarlo..."</i>	Gobernó post invasión

Fuente: Elaboración propia en base a Ancestros Maya Kaqchikel, Memorial de Sololá, 1999.

La política española respecto a los apellidos se establece a partir del III Concilio de Lima realizado entre 1582-1583, la acción II del capítulo II aborda los nombres de los indígenas: *"...Totalmente se les quite a los indígenas el usar de los nombres de su gentilidad e idolatría y a todos se les pongan nombres en el bautismo cuales acostumbra entre cristianos, y de estos mismos los compeles a usar entre sí..."* (López 2011:60).

Una referencia en el área maya es el caso de Yucatán, en la reunión de autoridades católicas de la península en 1722, sobre la administración de sacramentos a los indígenas, se hace referencia a los nombres: *"...las responsabilidades de los padrinos está la de procurar que sus ahijados sean llamados por los nombres cristianos que recibieron en el bautismo olvidando los nombres paganos..."* (Sobrino 1992:14).

En el caso específico de Guatemala se ubicaron referencias al tema, la primera es el informe de Antonio Lara y Mogroviejo, visitador de las provincias de Zapotitlán, Soconusco y Verapaz. En la visita de 1646 emite una serie de ordenanzas en cincuenta artículos, el octavo se refiere a los apellidos estableciendo lo siguiente:

"...los nombres y apellidos que los indígenas usan desde su gentilidad resultan inconvenientes en de servicio de Dios Nuestro Señor por lo que esta significado en dichos apellidos y representación de ellos que es necesario extinguir la memoria, ordeno y mando que todos los indios, se llamen y tengan apellido patronímico y castellanos..." (Carrasco 1982:36).

El visitador justifica esta medida según disposiciones del concilio de Lima; establece

que los padrones, libros donde se establecen los tributos de cada pueblo, se usen apellidos patronímicos y castellanos heredándolos; los indígenas podían escoger el de su preferencia. También indica castigos al desobedecer esas ordenanzas: "...los indígenas que no cumplieren con lo contenido en esta ordenanza den cien azotes por las calles públicas del pueblo y de la nulidad de los padrones y autos que en otra manera se hicieren..." (Carrasco, 1982:37).

En 1747, un año después, Lara al redactar el informe de su visita a Zapotitlán y Soconusco, retoma el tema de los apellidos e ilustra lo siguiente: "...los nombres y apellidos de su antigüedad de que generalmente usaban que eran con significación de leones, tigres, culebras, cantíes, pájaros y otros abusos de la antigüedad..." (Carrasco 1982:39).

Así mismo establece el uso de apellidos patronímicos utilizados por los españoles, para lograrlo indica que:

"...se despacharon recados para que los curas y doctrineros en las partidas que escribiesen de los bautizos, casamientos y demás cosas de su obligación los escribiesen en esta forma y procurasen todos los medios para extinguir los nombres y apellidos que usaban..." (Carrasco 1982:39).

La mayoría de sacerdotes no aplicaron estas ordenanzas, pues existen miles de apellidos

mayas en todo el territorio, pero los escribieron mal, un apellido lo escribieron de nueve a doce formas diferentes, aunque signifique lo mismo (Barrios 2016:13). Esta situación de escribir mal los apellidos surgió por dos factores: el primero porque no existen en el alfabeto castellano caracteres para escribir sonidos propios de los idiomas mayas tales como las consonantes "b', ch', k', q', tz', x'", las vocales glotalizadas y largas. El segundo factor es que la mayoría de sacerdotes católicos no eran hablantes de los idiomas mayas.

Solamente la orden de los mercedarios aplicó rigurosamente las disposiciones de cambiar los apellidos mayas por españoles; en toda el área que ellos cubrieron durante la colonia (actuales departamentos de San Marcos, Huehuetenango y parte suroccidental de Quetzaltenango), en la actualidad no se encuentran apellidos mayas, registrados en los libros de la iglesia o la municipalidad. A pesar de esta imposición, los mam de municipios muy tradicionales conservan en la tradición oral de sus pueblos el apellido mam equivalente al apellido español. Un sondeo al respecto en el municipio de San Ildefonso Ixtahuacán, indica que usan el apellido mam cuando hablan en mam, se obtuvo una breve lista de once apellidos mam.

Tabla 8
Apellidos maya mam y su equivalente al apellido español

Apellido maya	Apellido español
Āuja'/pez pequeño de agua dulce	Domingo
Ka'mj	Maldonado
Ch'im/pajón para techo	García
Pi'x / nombre de la abuela que le gustaba masticar copal blanco y festejar la vida, por eso llegó tarde a la distribución del maíz y le tocó maíz de baja calidad.	Ortiz
Yo'k	Ruíz
So'k	Ortiz
Ch'wix/anona	Felipe
Pa'y	Gómez
B'ak/feminidad de la mujer	Ramírez
Ku'j	Morales
Q'eq	Silvestre

Fuente: Elaboración propia en base a entrevista a Ajub' Pi'xka'mj José Gabriel Ortiz Ordóñez.

► 99

Siglo XIX

La situación continuó igual respecto a los apellidos mayas durante el siglo XIX, es hasta la década de 1870 en que los gobiernos liberales establecen formalmente el registro municipal de nacimientos, matrimonios y defunciones. En esa época eran muy pocas las personas que sabían leer y escribir, de esa cuenta en casi todas las municipalidades los registradores civiles eran mestizos/ladinos, quienes desconocían los idiomas mayas y continuaron con las prácticas de los sacerdotes coloniales de escribir mal los apellidos mayas.

Sucedió otro fenómeno con los registradores civiles, que al no poder escribir el nombre

en idioma maya solicitaron la traducción del apellido y lo escribieron en español. Por ello existen apellidos mayas traducidos al español, como por ejemplo:

- Pajarito/**Tzikin**,
- Coyote/**Utiw**,
- Anona/**Päk**,
- Guacamaya/**Mo'**,
- Culebro/**Kumatz**,
- Gallina/**Ēk'**,
- Mosquito/**Us**,
- Pescado/**Kär**,
- Venado/**Kej**.
- Chile/**Ik**
- Colorado/**Kaq**

Siglos XX y XXI

Durante el siglo XX, la situación respecto a la incorrecta escritura de los apellidos mayas continuó.

En la década de 1930 el escultor quetzalteco Rodolfo Galeotti Torres nombró a todos sus hijos con un nombre maya y uno español: Alba Ixmucane en 1934, Dora Ixquic en 1936, Miguel Balam en 1938 y Luisa Anaité en 1949. Algunos mestizos/ladinos del ámbito artístico e intelectual siguieron su ejemplo.

La primera niña de padre maya que tuvo nombre en idioma maya fue Sajtijel en 1970, hija de Rolando Ixquiac Xicará (maya k'iche') y Luisa Anaite Galeotti. Posteriormente se generalizaron nombres como:

1. **Awex**/milpa
2. **Ixmukane**/abuela que formó a las cuatro primeras parejas k'iche'
3. **Ixchel**/mujer arco iris
4. **Saqnikte'**/ Flor blanca
5. **Nimanel**/Obediencia
6. **Iyaxel**/Nieta
7. **Ixkik'**/ Mujer que da vida
8. **Yamanik**/ Jade
9. **Yutzil**/ Bondad y belleza
10. **Chumilkaj**/ Estrella del cielo
11. **Ixkem**/ Mujer tejido
12. **Ix'awex**/ Mujer milpa
13. **Maya Muyalkan**/Hija amada, serpiente del cielo/nube del cielo

El primer niño maya con un nombre de su propia cultura identificado en el siglo XX fue Kikab Macz Xocop en 1976, hijo de Otto Macz Pacay (maya q'eqchi') y Feliciano Xocop Mux (maya kaqchikel). Posteriormente se generalizaron nombres como:

1. **Ixim**/maíz
2. **Kanek**/Gobernante de Tayazal
3. **Sajche'**/ Palo blanco
4. **B'alam**/Jaguar
5. **Tojil**/Energía del fuego
6. **Saqchem**/Palo Blanco
7. **Hutzitzil Tz'unun**/Guerrero k'iche'
8. **Yaxja'**/Agua verde
9. **Kyaqsuulan** / Cielo colorado
10. **Ajpu**/Cerbatanero
11. **Ulil**/Gobernante de Uxmal
12. **Ulum**/Gobernante Yukateko
13. **Jamaril**/Paz

Durante la década de 1980 muchos de los intelectuales mayas empezaron a adoptar nombres mayas además de su nombre español, como una forma de reivindicación cultural. Lo utilizaron inicialmente en los círculos familiares y de amigos; posteriormente ya publican libros con los nombres mayas; otros cambian legalmente sus nombres.

La primera mujer maya que hizo el cambio fue Adela Ajqijay Om, asumió el nombre kaqchikel de **Ixch'umil**/Mujer estrella, sucedió en 1982, posteriormente otras mujeres la imitaron, siendo:

- **Saqch'umil**/Estrella blanca de Blanca Estela Alvarado
- **Nikte'**/ Flor de Juliana Sis
- **Saq'ijix**/ Jaguar blanco de Candelaria Dominga López Ixcoy

En el caso de los hombres, Demetrio Rodríguez Guaján fue el primero en adoptar el nombre kaqchikel de **Raxche'** en 1982. Su caso es relevante, porque en 1992 publica su primer libro con su nombre maya, el mismo se tituló “Cultura maya y políticas de desarrollo” impreso por la Coordinadora Cakchiquel de Desarrollo Integral, COCADI. Esta institución imprime en 1987 una agenda basada en el calendario maya y su correlativo en el calendario gregoriano, **Raxche'** escribe un artículo sobre los nombres mayas. En el mismo explica las causas por las cuales ya no se usan los nombres mayas:

“...los pueblos colonizados, están sometidos a procesos de asimilación y de anulación cultural. No tienen las condiciones necesarias para mantener y desarrollar su manera específica de nombrar a sus miembros. No disfrutaban el derecho humano fundamental de tener libertad cultural. Están constantemente presionados, directa o indirectamente, a cambiar su forma propia de nominarse. Están condicionados a utilizar nombres ajenos a su historia, cultura e idioma...” (Rodríguez 2015).

También manifiesta la importancia del uso de nombres mayas

“...Uno de los derechos fundamentales de los pueblos es la libre autodeterminación. Incluye su libre determinación política, económica y cultural. Dentro de su autodeterminación cultural está el derecho a elegir libremente los nombres de sus miembros...” (Rodríguez 2015).

Propone 90 nombres mayas para niñas y niños, la utilización de estos nombres como una reivindicación, así mismo la forma correcta de escribirlos. Raxche' continúa publicando este artículo a partir de 1989 en las agendas mayas de la editorial Nawal Wuj (Rodríguez 2015).

Otros hombres mayas que adoptaron un nombre maya, en la década de 1980, son:

- **Sinakan**/Gobernante kaqchikel de Marcial Maxía
- **Pakal**/Gobernante de Palenque de José Obispo Rodríguez Guaján
- **Lolmay**/Gobernante kaqchikel de Pedro Matzar
- **Waykan**/Estrella en q'anjob'al de José Gonzalo Benito Pérez
- **Saqch'en**/Piedra blanca en q'anjob'al de Ruperto Montejo

En 1984, durante el Segundo Congreso Lingüístico Nacional en Quetzaltenango, impulsado por el entonces Instituto

Indigenista Nacional, IIN, se toca el tema de la correcta escritura de los apellidos mayas. En dicho congreso se establecen recomendaciones a varias instituciones estatales, una de ellas fue dirigida a la Asamblea Nacional Constituyente, relativa a los apellidos mayas:

“...Que se emita una ley en la cual se regule que los apellidos indígenas sean registrados tal como se expresan en el idioma correspondiente, usando para escribirlos el alfabeto oficializado y, para evitar problemas jurídicos de las generaciones ya registradas, que se hagan las aclaraciones pertinentes...” (Instituto Indigenista Nacional 1985:145).

102 ◀

La constituyente no emitió ley alguna porque no tenía potestad de hacer leyes, su actuar se circunscribía únicamente a escribir la nueva Constitución, la cual entró en vigor en 1985. La misma establece en el artículo 66 un reconocimiento general a los idiomas, dicho artículo dice literalmente:

“...Protección a grupos étnicos. Guatemala está formada por diversos grupos étnicos entre los que figuran los grupos indígenas de ascendencia maya. El Estado reconoce, respeta y promueve sus formas de vida, costumbres, tradiciones, formas de organización social, el uso del traje indígena en hombres y mujeres, idiomas y dialectos...” (Asamblea Nacional Constituyente 1991.)

En 1985, el lingüista maya q'eqchi' Andrés Cuz Mucú presenta una investigación histórica sobre la frecuencia de los apellidos q'eqchi' en los registros parroquiales de tres municipios: Cobán, San Juan Chamelco y San Pedro Carchá; abarcando desde 1859 a 1975, analizó 591 apellidos, como estos se repetían los redujo a 203, obtuvo la frecuencia de estos, las diferentes formas de escribirlos, su significado y una clasificación temática de los mismos. Entre sus recomendaciones está que los registradores parroquiales y municipales deberían de aprender el idioma maya del municipio antes de tomar el cargo para que se respete el derecho de escribir correctamente los apellidos mayas (Cuz, 1985)

A lo largo del siglo XX varias instituciones crearon sus propios alfabetos para escribir los idiomas mayas, es así que, en la década de 1980 existían nueve formas diferentes de escribirlos, muchas de ellas establecidas por lingüistas extranjeros. Esta situación provocó que el 9 de octubre de 1986 se reunieran varios intelectuales mayas, entre ellos:

- Andrés Cuz Mucú, del Programa Nacional de Educación Bilingüe del Ministerio de Educación,
- Martín Chacach, del Proyecto Lingüístico Francisco Marroquín
- Blanca Estela Alvarado, del Centro de Aprendizaje de Lenguas de la Universidad de San Carlos de Guatemala,

- Marcial Maxía, del Instituto Indigenista Nacional,
- Abraham García, de la Asociación de Escritores Mayenses de Guatemala
- Manuel López, del Centro de Investigaciones de Mesoamérica, CIRMA y otras.

Inician el proceso de unificación del alfabeto para escribir los idiomas, fundándose así de hecho la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala. Este grupo logra en junio de 1987 la unificación o estandarización del alfabeto para escribir los idiomas mayas, a finales del año se aprobó el acuerdo gubernativo no. 1046-87 que lo oficializó. Las luchas continuaron para crear una institución rectora para escribir los idiomas mayas, es así que surge la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala el 18 de octubre de 1990, a través del decreto legislativo 65-90 (Montejo 1995:274-5). A pesar de este esfuerzo los apellidos mayas se siguieron escribiendo de la forma que los escribieron los sacerdotes y los registradores civiles.

La tendencia de los intelectuales mayas de poner sus nombres mayas fue tomando auge, pero muchos registradores civiles en las municipalidades y sacerdotes católicos hacían problema o denegaban la inscripción a infantes con nombre maya. Cuando se inicia el proceso de la firma de la paz en Guatemala, y se discutieron

los diversos problemas que enfrentaban los pueblos indígenas surgió la situación antes mencionada. Es así que este tema se abordó como parte de los derechos culturales dentro del Acuerdo e Identidad de los Pueblos Indígenas firmado en 1995, al respecto dice literalmente:

“...B. NOMBRES, APELLIDOS Y TOPONIMIAS El Gobierno reafirma el pleno derecho al registro de nombres, apellidos y toponimias indígenas. Se reafirma asimismo el derecho de las comunidades de cambiar los nombres de lugares donde residen, cuando así lo decida la mayoría de sus miembros. El Gobierno tomará las medidas previstas en el capítulo II literal A del presente acuerdo para luchar contra toda discriminación de hecho en el ejercicio de este derecho...” (Estado de Guatemala y Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca 1991:83).

El fenómeno de escribir los nombres y apellidos indígenas correctamente es una necesidad no solo del pueblo maya sino también de los pueblos indígenas del mundo, la misma se plasmó en la Declaración Universal de Derechos Lingüísticos realizada en Barcelona en 1996 con representación de delegados de los cinco continentes, donde se establece en el artículo 34, “... Toda persona tiene derecho al uso de su antropónimo en la lengua que

le es propia y en todos los ámbitos, y a una transcripción fonéticamente tan fiel como sea posible a otro sistema gráfico cuando sea necesario...” (Academia de Lenguas Mayas de Guatemala, 2003:20).

A pesar de estas disposiciones nacionales e internacionales los apellidos mayas continúan escribiéndose mal. En el siglo XXI se emite la Ley de Idiomas Nacionales aprobada el 7 de mayo del 2003, hace referencia a los nombres propios (nombres y apellidos) en el artículo 11 estableciendo:

“...Las normas de escritura, propias de cada idioma indígena Maya, Xinka y Garífuna, referentes a nombres propios y de lugares, deberán ser atendidas y respetadas en todos los actos registrales por los funcionarios de instituciones públicas y privadas, entidades autónomas o descentralizadas del Estado. La Academia de las Lenguas Mayas de Guatemala deberá proporcionar información lingüística pertinente a este efecto...” (Congreso de la República de Guatemala 2003: Decreto 19).

La Academia de Lenguas Mayas de Guatemala en 2000 creó la Dirección de Planificación Lingüística y Cultural, DIPLINC, su objetivo específico diez contempla el tema de los nombres y apellidos mayas: “...Realizar actividades de investigación tendientes a la consolidación de la identidad y cultura del pueblo maya,

en las áreas de tradición oral, toponimias mayas, nombres y apellidos mayas...”

La Academia de Lenguas Mayas de Guatemala ha realizado poca investigación sobre los nombres y apellidos, dieciocho años después de la publicación de los apellidos q’eqchi’ de Cuz Mucú, publica dos folletos en 2003:

1. Nombres y apellidos k’iche’, desarrolla el significado de once nombres y noventa apellidos y la forma correcta de escribirlos en el alfabeto estandarizado.
2. Nombres y apellidos uspanteko, que aborda trece nombres y treinta apellidos y la forma de escribirlos según las normas vigentes.

Como algunos apellidos se repiten en ambos folletos, la cantidad de ellos que ha investigado la ALMG es de setenta.

Algunas personas han legalizado su nombre maya, tal es el caso de Ixkik’ Rucal en 1999; Raxche’ Rodríguez en 2004; Odilio Jiménez que se agregó el nombre mam Ajb’ee/El que enseña el camino en 2008.

La Comisión Presidencial contra la Discriminación y el Racismo contra los Pueblos Indígenas de Guatemala, CODISRA, logró en un mandato legal en 2014 que el Registro Nacional de las Personas, RENAP, tenía la obligatoriedad de incluir en el Documento Personal de Identificación, DPI, el nombre maya y la

pertenencia étnica para dar cumplimiento al Acuerdo de Paz relativo a los nombres indígenas. Este mandato legal se logra 18 años después que el Estado se comprometió a dar cumplimiento a dichos acuerdos, este logro se debe a la lucha del pueblo maya y no por voluntad del Estado. El mandato ha tenido poca difusión.

A pesar que el derecho de escribir correctamente los apellidos mayas está reconocido en la legislación nacional e internacional, el Estado de Guatemala ha mostrado poca voluntad política de respetar a los pueblos indígenas; los cambios relativos a los nombres, apellidos y toponimias son imperceptibles.

Conclusiones

La cultura maya desde sus orígenes hace 5,200 años utilizó nombres y apellidos, en la actualidad se conocen de mujeres y hombres gobernantes que aparecen escritos en vasijas, códices, estelas, dinteles, etc. De los mismos no se tiene certeza absoluta, pues se basan en teorías propuestas por los epigrafistas mayas.

Se tiene plena referencia de nombres y apellidos mayas de la época maya antigua, porque los itza' ubicados a las orillas del lago Petén Itza', fueron vencidos hasta 1697. Un análisis de los datos proporcionados por Benítez de los libros de bautizos de la catedral de Flores, Petén (1709-1725) muestran una tendencia en los nombres basados en los días del calendario Cholq'ij y en menor

grado los meses del calendario Cholab'. Los nombres eran utilizados para ambos sexos, los de mujer usaban prefijo "ix" y los de hombres prefijo "aj". El total de nombres identificados fue de 113 y 89 apellidos, en ambos casos se ha perdido el significado de dos terceras partes de los mismos.

Los sacerdotes españoles al bautizar a los gobernantes indígenas recién la invasión española a América, los bautizaron con nombres y apellidos españoles, hecho que se refleja entre los mayas, específicamente en el Popol Wuj y el Memorial de Sololá.

Durante la colonia española se emitieron diversas ordenanzas seculares y eclesiásticas relativas a cambiar los nombres y apellidos indígenas por castellanos, se tienen cuatro referencias, dos a nivel latinoamericano y dos para Guatemala. Las ordenanzas no fueron aplicadas a cabalidad por las órdenes religiosas, únicamente se impusieron los nombres españoles y se dejaron los apellidos. Los únicos que cumplieron la ordenanza fueron los mercedarios que administraban el área mam de Quetzaltenango, San Marcos y el departamento de Huehuetenango, cambiando nombres y apellidos. Sin embargo, entre algunas comunidades mam, hoy en día se conocen los equivalentes de los apellidos mam con los españoles. Los sacerdotes durante la colonia registraron los apellidos mayas en los libros de sacramentos

como pudieron, no como se deberían de escribir en los idiomas mayas.

En 1870 se inician los registros civiles en las municipalidades, siguieron con los mismos errores que en la colonia para escribir los apellidos mayas, provocando que un apellido se escriba de nueve a doce formas diversas. También surgió el fenómeno de que registradores tradujeron los apellidos al español.

En 1970 algunos mayas en un acto de reivindicación cultural decidieron nombrar a sus hijos con nombres mayas, fenómeno que sigue en la actualidad de forma más generalizada entre intelectuales mayas.

En la década de 1980 se inició entre los intelectuales mayas la adopción de nombres mayas, algunos de ellos lo han legalizado formalmente. En esta misma década de 1980 hay dos fenómenos relevantes en función de la escritura de los apellidos. Se inicia la solicitud de los pueblos indígenas de Guatemala de decretar una escritura correcta de sus apellidos (1984). La unificación de un alfabeto para escribir los idiomas mayas (1987) y la creación de la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala, ALMG, institución rectora de los idiomas mayas.

En la década de 1990, ante la problemática legal surgida por la solicitud de cambio de nombres españoles por mayas, queda plasmado en el Acuerdo de Identidad y

Derecho de los Pueblos Indígenas (1995) que el Estado reafirma el pleno derecho al registro de nombres, apellidos y toponimias indígenas. En la Declaración Universal de Derechos Lingüísticos (1996) también se establece el derecho a usar su nombre y apellidos en la lengua que es propia en todos los ámbitos y a una transcripción fonéticamente tan fiel como sea posible a otro sistema gráfico.

A inicios del siglo XXI, se aprueba la Ley de Idiomas Nacionales (2003), que establece que la escritura de nombres propios y de lugares deberá ser atendida y respetada en todos los actos registrales por los funcionarios de instituciones públicas y privadas, entidades autónomas o descentralizadas del Estado, delegando a la Academia de las Lenguas Mayas de Guatemala dar asesoría lingüística al respecto.

En 2014 la Comisión Presidencial contra la Discriminación y el Racismo contra los Pueblos Indígenas de Guatemala, CODISRA, logró un mandato legal que obliga al Registro Nacional de las Personas, RENAP, incluir en el Documento Personal de Identificación, DPI, el nombre maya y la pertenencia étnica para dar cumplimiento al Acuerdo de Paz relativo a los nombres indígenas. Este mandato fue el resultado de una lucha del pueblo maya y no el cumplimiento de los deberes del Estado guatemalteco.

Bibliografía

- Academia de Lenguas Mayas de Guatemala (2003) *Yolloy chib' jb'iijaq aj tz'unun kaab'/Nombres y apellidos uspantekos*, Guatemala: Academia de Lenguas Mayas de Guatemala.
- Academia de Lenguas Mayas de Guatemala (2003) *Nombres y apellidos Maya K'iche'*, Guatemala: Academia de Lenguas Mayas de Guatemala.
- Ancestros Maya Kaqchikel (1999) *Memorial de Sololá*, Guatemala: Comisión Interuniversitaria de Conmemoración del Quinto Centenario del Descubrimiento de América.
- Ancestros Maya K'iche' (2012) *Popol Wuj (versión popular)*, Guatemala: F y G Editores.
- Asamblea Nacional Constituyente (1991) *Constitución Política de la República de Guatemala 1985*, Guatemala: Ministerio de Educación.
- Barrios, Lina (2016) *Significado de los apellidos indígenas entre estudiantes de la Universidad de San Carlos de Guatemala*, Guatemala: Instituto de Estudios Interétnicos. (Informe final de investigación, documento interno) .
- Benítez, José E. (2000) Los apellidos indígenas en Petén, XIII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, Guatemala.
- Carrasco, Pedro (1982) *Sobre los indios de Guatemala*, Guatemala: Seminario de Integración Social Guatemalteca.
- Congreso de la República de Guatemala (2003) *Decreto 19-2003 Ley de Idiomas Nacionales*. Guatemala
- Cuz Mucú, Andrés (1985) *Apellidos K'ekchi'*, Guatemala: Ministerio de Educación.
- Estado de Guatemala y Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (1998) *Acuerdos de Paz*, Guatemala: Universidad Rafael Landívar, Ministerio de Educación, Secretaría de la Paz.
- Instituto Indigenista Nacional (1985) *Informe del Segundo Congreso Lingüístico Nacional. Guatemala*, Guatemala: Ministerio de Educación. Publicación de Homenaje CL Aniversario de Fundación del Instituto Indigenista Nacional.
- Martín, Simón y Grube, Nilolai (2002) *Crónica de los reyes y reinas maya. La primera historia de las dinastías mayas*, Eslovenia: Editorial Crítica. S.L

Montejo, Saqch'en Ruperto (1995) Experiencias y perspectivas de la Academia de las Lenguas Mayas de Guatemala, ALMG. *Revista Cultura de Guatemala*, segunda época enero-abril: Pp. 273-280.

Rodríguez, Raxche'y Rodríguez, Pakal (2015) Nombres propios del pueblo maya, *Cholb'al Q'ij/Agenda Maya*: Guatemala. Editorial Nawal Wuj.

Sobrino, José Luis (1992) La administración de los sacramentos a los indios en el primer sínodo diocesano de Yucatán (1722), *Revista Española de Derecho Canónico*, No. 49 pp. 9-50.

Un intento de interpretación histórica-política de la exclusión de la población indígena de Guatemala en la construcción del ideario de Nación

Ángel Valdez Estrada

El presente artículo intenta aproximarse a la construcción del imaginario nación guatemalteco desde la exclusión de la población originaria, con el fin de crear un Estado monocultural. Esto fue consecuencia de una serie de procesos durante el período colonial que se sintetizan para comprender cómo se refleja en la legislación surgida después de la Independencia de Centroamérica en general pero en particular, en la fundación del Estado y luego República de Guatemala, cuyo cénit lo constituyó la Reforma Liberal de 1871.

PALABRAS CLAVE: Independencia, nación, pueblos originarios, Estado, Constitución

An attempt at historical interpretation - policy of population exclusion of Guatemala in construction of the ideology of Nation

This article tries to approach the construction of the imaginary Guatemalan nation from the exclusion of the original population, in order to create a monocultural state. This was a consequence of a series of processes during the colonial period that are synthesized to understand how it is reflected in the legislation that emerged after the Independence of Central America in general but in particular in the founding of the state and then Republic of Guatemala, whose zenith Constituted the Liberal Reform of 1871.

KEYWORDS: Independence, nation, Indigenous peoples, State, Constitution

► 109

Introducción

La República de Guatemala surgió y se fundó con un carácter eminentemente excluyente, gran parte de la población quedó fuera del proceso de Independencia, así como del proceso de conformación del Estado y la posterior República del 21 de marzo de 1847 y que es la que continúa en la actualidad.

Al analizar las constituciones y las leyes constitutivas de la Federación de Centroamérica, del Estado de Guatemala y de la República de Guatemala, no hacen mención alguna del carácter de la diversidad de pueblos que habitan en este territorio, lo que supone un país multicultural que ha sido construido con un sentido monocultural, con predominio del idioma castellano y las leyes fundamentadas en el derecho positivo occidental. Únicamente el Decreto 65 que se cita en la parte correspondiente, hace alusión a la población indígena pero desde un espíritu proteccionista, tal como se manejó en el período colonial con el concepto de las dos repúblicas y el Derecho Indiano.

La configuración de las dos repúblicas: la de indios y la de españoles, generó el surgimiento de la casta dominante en la colonia que eran los criollos, quienes generaron un sentido de pertenencia en las diferentes administraciones territoriales del dominio castellano primero y español después, esto se consolidó con las Reformas

Borbónicas, momento en el cual, los criollos adquieren una conciencia política e inició el proceso que desembocó en la Independencia de los diversos países de Iberoamérica.

Ese carácter de pertenencia a estos territorios que consideraron como su lugar de origen, confirió a la Independencia un carácter exclusivo de los criollos y excluyente de las otras castas que no fueron tomadas en cuenta para las diversas gestas y/o movimientos independentistas. En el caso de los mestizos, se asimilaron a los criollos, por eso los indígenas que participaron activamente posterior a la independencia, fueron equiparados a los mestizos, los volvieron mestizos en el imaginario nacionalista.

Para fines de este artículo, se realizó una indagación bibliográfica de los diversos procesos de Independencia en América, con ello se construyó un marco histórico que explique el racismo como un componente presente en la fundación y primeros años de las repúblicas surgidas de los movimientos independentistas. Pero, debe tenerse en cuenta que en el período colonial no puede hablarse de racismo propiamente dicho, aunque la actitud de la Corona ante las poblaciones indígenas, allanó el camino para lo que posteriormente fue el carácter racista de cada uno de los estados surgidos de la Independencia, por

eso se analiza la forma en que la población indígena era considerada por la Corona y en la legislación indiana.

La segunda parte analiza los únicos puntos que hacen referencia a la definición de “guatemalteco” y de “ciudadano” en las constituciones y leyes constitutivas desde 1824 a 1889 que abarca la delimitación histórica del artículo. Fuera del Decreto 65 que habla explícitamente de la población indígena, las demás leyes no hacen alusión alguna a su existencia y por tanto, su exclusión se aprecia por deducción, al momento de analizar el concepto de ciudadano que manejaron y que estuvo presente hasta la Constitución de 1965, que fue la última con ese carácter, porque la de 1886 sí tiene un articulado preciso sobre la población indígena.

Al final se hace una lista de las constituciones y leyes constitutivas revisadas, con la fecha de su promulgación.

Antecedentes de exclusión de la población indígena del proceso de independencia

El dominio español en Hispanoamérica, como se le denominaba a las posesiones en este continente, se administraron según dos visiones de organización de los territorios pertenecientes a la Corona. La primera correspondió a la de los Austria, con una estructura administrativa con fundamento

en la Edad Media, aunque el poder de los reyes se había impuesto a los señores feudales desde la época de los Reyes Católicos, aún perduraron ciertos fueros reconocidos a los reinos que se fueron incorporando a las dos Coronas: la de Castilla y la de Aragón.

Carlos V inició el proceso de centralización del poder pero sin menoscabar los derechos adquiridos desde siglos atrás, es por eso que los dominios hispánicos en América se organizaron en forma análoga a los de Europa, los Virreinos y las Capitanías Generales reprodujeron, hasta cierta medida, ese carácter autónomo de la administración local territorial, con lo que se aseguró la visión horizontal en el ejercicio del poder, que era una característica de la Edad Media. (Prieto 2016)

Este sistema aseguró la conservación de los sistemas antiguos de organización social, de producción y de mando, aunque se les otorgó nombres nuevos pero con las mismas funciones, con lo que se logró cierta analogía en temas como justicia, sostenimiento del sistema jerárquico social, títulos nobiliarios que fueron reconocidos a los caciques y descendientes, evangelización en su idioma propio, etc.

Casi dos siglos perduró este sistema con sus altibajos, pero permitió el control social que se requería y por tanto, no existió la necesidad de desplazar tropas de ocupación para lograr la sujeción de la dilatada

geografía *Novo Hispana* a la Corona de Castilla, de la cual eran parte, aunque para ser administrados, contaban con un consejo propio: el Consejo de Indias, que funcionaba igual que el Consejo de Castilla, el Consejo de Aragón –que luego fue disuelto–, el de Nápoles, etc.

Por supuesto que todo aseguró la posesión y sujeción con un predominio de los castellanos, esto se reflejó en la propiedad de la tierra que en el caso de los españoles era de carácter individual y el de los indígenas colectivo, asegurado su funcionamiento por medio de las Leyes de Indias, que reconocieron la existencia de dos repúblicas: la de españoles y la de los indígenas, únicos sujetos con derechos y obligaciones para con la Corona, otros grupos fuera de esta composición, no estaban incluidos en la legislación indiana (Baumeister, Palma y Taracena 2004).

Esta segregación tuvo sus consecuencias porque los demás grupos estuvieron en un limbo jurídico que provocó crisis a lo largo del siglo XVII, cuando su existencia era numerosa y a quienes debía dársele solución para que pudieran sobrevivir. La legislación indiana solo contempló la existencia de ciudades de españoles y pueblos de indios, los demás malvivían como podían a los alrededores de estas urbes o bien de los pueblos. De la confusión al inicio, los desórdenes después y el relajamiento

del sistema, dan cuenta los misioneros y obispos en sus diversos informes de visita a su doctrina y/o diócesis.

Asimismo, la corrupción era cada vez mayor, las arcas de la Corona recibían poco dinero de sus posesiones en Indias y los gastos de las guerras, una característica de los Austria, impedían una capitalización de Castilla con el oro indiano porque este pasaba a manos de los prestamistas alemanes, o bien en pago de compensación a Inglaterra, Francia o los Países Bajos –Flandes–, por lo que lo recaudado en América constituyó un atraso económico para Castilla que causó un aumento de la inflación, unas crisis económicas constantes, como la de la década de 1590 y como consecuencia, perder la hegemonía en Europa. (Braudel 2010).

Por otra parte, la paga de los servicios públicos en Indias que consistieron en que los recaudadores se quedaban con una parte de lo recaudado, propició una merma de la riqueza que llegaba a la Corona, asimismo el que los puestos respectivos se convirtieran en hereditarios, constituyó una reproducción a las formas propias de la Baja Edad Media y que los Reyes Católicos se empeñaron de erradicar en Castilla (Ruiz 2007), pero que en Indias se reprodujeron nuevamente con fuerza inusitada, lo que quedó fuera del control de la Corona y poca efectividad del Consejo de Indias para reformar el sistema, a pesar

de las constantes quejas que llegaron y el despilfarro que impedía que las arcas de la Corona pudieran tener holgura económica con el pago de los impuestos indianos.

Durante los reinados de Carlos V y Felipe II aunque el sistema estaba en crisis, tenían el liderazgo de salvar la situación, especialmente durante el reinado de Felipe II que reorganizó los territorios americanos y estableció las bases de los virreinos y las capitanías generales que duró hasta la primera mitad del Siglo XIX.

¿Por qué son necesarios estos datos como antecedentes si se trata de analizar la independencia?

Porque precisamente es la construcción del sistema que la historiografía denomina “colonial”, lo que creó el grupo social protagónico del proceso independentista. El deseo de la Corona de recuperar el control, será el punto de partida que desembocó con la Independencia y las características de exclusión en que se sustentó.

La debacle provocada por el descontrol en cuanto a la administración de los territorios en América, por más disposiciones reales que se emitieron para subsanar los desvíos de fondos. Por otra parte, la separación social establecida por la legislación indiana, no era cumplida a cabalidad, como se ha dicho anteriormente, las quejas de los evangelizadores y obispos eran constantes,

en los pueblos se vivía sin respetar las disposiciones del Consejo de Indias, por lo que era frecuente que vivieran juntos indígenas, mestizos, zambos, españoles, etc. Las costumbres “morales” eran infligidas constantemente según los reportes, lo que provocaba la haraganería y el desorden, así como el alejamiento a las prácticas religiosas en las iglesias. (Cortés y Larraz 2001)

La muerte de Carlos II “El Hechizado” sin descendencia, llevó al cumplimiento de su testamento en el cual estableció que la Corona fuera heredada por su sobrino nieto Felipe V, con lo que se inició la dinastía de los Borbón, de procedencia francesa y una seria amenaza para las potencias europeas, que temían que la de los reinos de Castilla, Aragón y Francia, constituyeran un peligro para la estabilidad del continente, porque podían emerger como una superpotencia capaz de quebrantar el dominio de las emergentes.

A lo interno, el advenimiento de Felipe V provocó el estallido de una guerra civil, una serie de levantamientos populares en apoyo al pretendiente al trono de la Casa de Austria, el Archiduque Carlos de Austria, con lo que se sucedieron las primeras guerras carlistas, con los que regiones como Cataluña perdieron los pocos derechos forales de los que aún gozaban y la absorción de Aragón en el sistema castellano, que suscitó la creación de España como un reino unificado.

La mentalidad del primer rey Borbón era de un poder entendido verticalmente, en contraposición al sistema horizontal de los Austria, si estos últimos respetaban las particularidades de cada uno de sus territorios, los borbones concebían el Estado como un ente unificado, con una cabeza administrativa visible a la que debían quedar supeditados todos, incluidas las posesiones americanas.

El Siglo XVIII inicia con los primeros intentos de modernización del Estado, erradicación de formas antiguas de carácter medieval, así como una administración centralizada y que fuera manejada por funcionarios preparados para ello, de preferencia laicos y apartar así a los clérigos de los trabajos administrativos del Estado. Este cambio en la visión del manejo de los asuntos indianos, se enmarcó dentro del proceso conocido como “Las Reformas Borbónicas”, cuyo objetivo era una puesta al día del Estado que se consideraba atrasado en relación con los demás reinos con sistemas de gobierno más dinámicos y menos anquilosados en leyes que no correspondían a los tiempos que se vivían.

Las Reformas Borbónicas se aplicaron tanto en España como en Hispanoamérica, constituyó un esfuerzo titánico por parte de la Corona para tomar las riendas del poder, relegando a los funcionarios locales que constituían un grupo de privilegiados

que heredaban a sus primogénitos esas prebendas, del control de la recolección de impuestos, con lo que crearon un sistema de Hacienda capaz de tener un claro conocimiento de lo que debía recibir la Corona por parte de sus súbditos.

El Siglo XVIII marcó un cambio en cuanto a la mentalidad y la forma de entender el Estado, esto en el ámbito de la Ilustración, que constituyó un movimiento ideológico transformador y que fue la base del actual Estado Liberal Moderno, porque obligó a una administración basada en datos reales y en sistemas legales unificados para un mejor control de los territorios y de los que en ellos habitaban.

Una de las medidas más impopulares fue el envío a los Virreinos, Capitanías General y Corregimientos de funcionarios procedentes de Madrid, que no podían arraigarse en el lugar en que ejercían su función, lo que implicó no poder fundar familia en donde servían, tampoco adquirir bienes y tener la disponibilidad de ser rotados cada cinco años, bajo el control de Visitadores, funcionarios de Madrid que ejercían el cargo de supervisores de los servidores de la Corona. Esto supuso el despojar a los criollos del control de la administración de las posesiones de Indias, de las que se sentían propietarios por derecho de sus antepasados que habían luchado para incorporarlos a la Corona de Castilla.

Es en estas reformas que nace un sentimiento “nacionalista” en los sectores criollos y dejan de sentirse parte de España, para recalcar su origen americano, pero no como parte de un todo, sino en la región en que habían nacido. Esto conllevó a la proliferación de literatura que exaltó el trabajo de los primeros castellanos que llegaron a “civilizar” estos territorios, resaltar el carácter de dominio sobre “reinos” e “imperios” que se desarrollaron antes de la llegada de los castellanos, el carácter cuasi providencialista de esas conquistas y el derecho que por ello tenían a sentirse originarios de estos lares, por lo que un funcionario procedente de Madrid no podía sentir esta tierras como suya, como sí la consideraban ellos.

Las Reformas Borbónicas provocaron que los criollos adquirieran conciencia, el malestar de su aplicación originó el cuestionar su vinculación a la metrópoli, a la que no veían como el centro de su origen, sino como la que cuestionaba su supremacía en Indias, a la que reclamaron el derecho de controlar la administración de sus asuntos, lo que incluía el cobro de los impuestos y que ellos decidieran lo que iba a Madrid. Ni la apertura comercial, que fue una imposición de los Tratados de Utrecht, mermo el descontento y el ansia de una mayor autonomía frente al control vertical de los borbones. (Marquard 2007)

La Ilustración dio insumos ideológicos para la construcción de un imaginario de nación, fuera de la nación española de la que se sentían excluidos. Todos los esfuerzos de sus antepasados eran cuestionados y constituyó una afrenta a la memoria. (véase Brading 2003). Con el advenimiento de Carlos III, las Reformas Borbónicas se implementaron en su mayor dimensión, con lo que el despotismo ilustrado alcanzó sus mayores cotas de aplicación, lo que conllevó a una reestructuración de la posesión de la tierra, por lo que se inició la desamortización de la tierra en manos muertas.

La posesión de la tierra había estado determinada por el reparto que se realizó a inicios de la conquista, ésta distribuida en calidad de pago por los servicios prestados a la Corona y eran denominadas “mercedes reales”. Las tierras en calidad de mercedes reales fueron reguladas en sus inicios, quedando consignadas en las actas correspondientes y en los títulos de propiedad, pero posteriormente, esas tierras se fueron ensanchando sin control alguno, por lo que se pagaba en impuestos no correspondía con la extensión en propiedad que se poseía. Con la regulación de 1590, se intentó nuevamente retomar el control, por lo que se estableció un período de gracia para redimir las tierras que no estaban consignadas en los títulos de propiedad. Para lograr la redención de tierras, debía pagarse por el excedente y

si no era posible por carecer de capacidad económica, las mismas deberían regresar a manos de la Corona. (España Osejo 2005)

Pero para la época de las Reformas Borbónicas, el sistema se había viciado nuevamente y existían grandes extensiones de tierras en manos de los criollos sin redimir, por lo que el pago de impuestos no correspondía a los bienes reales con los que contaban, es por eso que el proceso de medición, de actualización de datos, de medir nuevamente las tierras, para ajustar las tasas correspondientes y así la Corona percibía más dinero y con ello poder financiar la administración del Estado.

Las tierras que no estaban en manos de los criollos, tampoco eran realengas, es decir propiedad de la Corona, estaban en manos de los pueblos de indios en calidad de propiedad colectiva. El concepto de la colectividad de la posesión de los medios de producción, es un resabio del sistema feudal, en la que la que los pueblos de indios contaban con una cantidad determinada de tierra para subsistir, poder producir su comida y la misma era inalienable, no podía dividirse, tampoco transferirse y en ningún momento ser propiedad de una sola persona, la propiedad reconocida era colectiva. El otro grupo que tenía tierras en posesión eran las órdenes religiosas, entre estas figuraba como máxima terrateniente la Compañía de Jesús, los jesuitas, que

durante el siglo XVII ejercieron un gran poder e influencia en la Corte, así como en los diversos territorios de Indias. (Sagastume Paiz 2014)

Los jesuitas poseían un poder colosal, prueba de ello son las “misiones” en lo que hoy es Paraguay, donde establecieron sociedades teocráticas que estaban fuera de la jurisdicción administrativa de la Corona, con el compromiso de la evangelización de los indígenas y la producción de las tierras para la subsistencia. Estaban exentos de todo pago y su lealtad al Rey estaba supeditada a la obediencia al Preósito General de la Compañía y al Papa en Roma.

Con los Austria esto no supuso ningún problema serio, aunque existieron roces por el tema del Real Patronato que confería a la Corona la propiedad de la Iglesia Indiana, pero con los borbones, este poder paralelo era considerado un freno a sus aspiraciones de modernización del Estado, por lo que el choque de visiones en cuanto a la administración de las misiones por una parte, así como las tierras que poseían los jesuitas, se hicieron cada vez más frecuentes durante la primera mitad del Siglo XVIII.

La idea de la modernización, bajo la influencia de la Ilustración, tuvo como grandes impulsores a los masones, grupo de presión que estaba infiltrado en la Corte, muchos de los consejeros y ministros eran masones, quienes veían en la Compañía de

Jesús a su verdadera enemiga, por lo que la lucha de poder se dio sin cuartel, hasta salir vencedores los masones con la expulsión de los jesuitas por parte del rey Carlos III, primero de España e Hispanoamérica, pero no quedando conforme con ello, no descansó hasta la supresión de la Compañía de Jesús.

Con la eliminación de la Compañía de Jesús, las tierras que estaban en sus manos pasaron a ser realengas o bien a aumentar la riqueza de los criollos terratenientes locales. El proyecto de teocracia jesuítica terminó y los indígenas que vivían en ellos, fueron repartidos entre los terratenientes. Aún con la adversidad que se respiraba contra las medidas borbónicas, esta no fue discutida por los beneficios que traía para los criollos más poderosos, aún con el detrimento de los beneficiados en los establecimientos jesuíticos.

Los criollos aspiraban a más injerencia en la administración de Indias, no estaban conformes con la situación a la que se les había relegado, aunque se les respetara sus posesiones. Obviamente esto se refiere a los terratenientes, porque había una serie de criollos empobrecidos cuya situación económica era precaria y se ubicaron en tierras no apetecibles para hacerlas trabajar, especialmente en las zonas periféricas a las urbes de control administrativo.

¿Y cuál era la situación de los indígenas en estos momentos en que se empezó a construir ese ideal de nación criolla?

Como se ha explicado anteriormente, la legislación indiana descansó en la separación de los dos grupos: indígenas y españoles, para los que constituyó con cada uno una república, por lo que solo eran reconocidas la república de españoles y la república de indios, ambos con derechos y obligaciones y únicos sujetos de derechos según la Corona, esto en virtud a su pureza de sangre, que no debía ser mezclada con otra para poder seguir gozando de esas prerrogativas reales.

En el Siglo XVI la postura de la Corona era de protección, de un trato que se caracterizó por la necesidad de “civilizarlos”, lo que se contenía en la expresión “meterlos en policía”, derivado del término “polis” ciudadanía, sociedad. Eran considerados como niños pequeños que necesitaban la asistencia de un adulto para salir adelante, esto era el espíritu de los Justos Títulos de Fray Francisco de Vitoria, que justificó así la necesidad de que Castilla se quedara en Indias, pero sin que ello supusiera su esclavitud.

La primera mitad del Siglo XVI se caracterizó por el debate intenso sobre la forma de administrar aquel nuevo mundo y especialmente, el trato a sus habitantes que, como lo había dispuesto el Papa Paulo III en su bula “Sublimis Deus”, eran humanos, por tanto súbditos de la Corona, estaban bajo la protección del Rey quien debía velar por una vida digna, lo más apegada posible a

sus anteriores formas de organización social, pero erradicando las prácticas idolátricas y sanguinarias, según las descripciones de la época. Es por eso que la expansión se entendió desde la perspectiva de la evangelización, tal como lo establecieron las bulas “Inter Caetera” que era el fundamento jurídico para la incorporación de estos reinos – que así denominaban a cada circunscripción territorial– a la Corona de Castilla, en forma análoga en que los reinos peninsulares estaban sujetos a la Corona.

Es por esto que la forma de posesión de la tierra de manera colectiva, el sistema de explotación de mano de obra, el reconocimiento de sus títulos nobiliarios, equiparándolos a los castellanos, se hicieron respetando lo más posible las formas antiguas existentes antes de la venida de los Castellanos, pero dotándolos de otros nombres más familiares a los conquistadores, pero que en la práctica eran similares, por no decir igual, al sistema explotación anterior. (Torres Rivas, E. Carmack 1994)

Por supuesto que todo el sistema descansó en el despojo de las comunidades indígenas al declararse las tierras como de “res nullius”, es decir, de derecho nulo por carecer de propietarios legítimos, entendida la legitimidad en cuanto y tanto estuvieran en manos de cristianos o no. Obviamente que los propietarios auténticos no eran cristianos, por lo que el derecho

permitía esos despojos, pero respetando el no poder poseer tierras entregadas a los pueblos de indios en propiedad colectiva. (Espada Osejo 2005)

La evangelización supuso una transformación social sin precedentes, porque consistió en una reestructuración de las culturas ancestrales, incorporando elementos cristianos en los cuales intentaron sobrevivir. En los pueblos de indios cercanos a los centros urbanos, la cristianización fue sistemática y constante, los ubicados en zonas periféricas, la visita del misionero, evangelizador o sacerdote era esporádica, por lo que se pudo salvaguardar mejor la cultura originaria.

Se establecieron relaciones de poder dominador-dominado que no pudieron frenar las Leyes Nuevas u Ordenanzas de Barcelona en su intento de suprimir la encomienda y así hacer accesible a los indígenas el poseer tierras en propiedad individual, un trabajo realizado por un salario y ser tratados igual a los demás súbditos de la Corona. Ante la amenaza de los colonos de abandonar Indias, la encomienda fue implantada nuevamente aunque con atenuantes que la apartaran de la forma de esclavitud inicial. Pero una cosa era lo que disponía la Corona y otra muy distinta, su aplicación en Indias, lo que se agravó a medida que la dinastía de los Austria menguaba y su poder era cada vez menor, porque se centraron más

en la defensa de sus posesiones europeas en medio de constantes guerras que eran financiadas con las nunca suficientes rentas provenientes de América.

Esto supuso, el menor ingreso constante de impuestos, grandes crisis económicas que eran cubiertas por las rentas castellanas pero que tampoco eran suficientes y arrastró a grandes hambrunas en el reino de Castilla y en el de Aragón, mientras en América los criollos terratenientes hacían lo que más les conviniera a sus intereses, como ha sido explicado.

La cristianización transformó la cultura originaria, pero por no ser constante, permitió que ciertos elementos de la espiritualidad prehispánica se incorporaran a las prácticas religiosas de los pueblos de indios. De este proceso surgió una inculturación en la que elementos anteriores fueron absorbidos por las prácticas religiosas católicas, en apariencia el contenido iconológico e iconográfico era el mismo, pero en su concepción esencial, variaba, no era lo mismo lo que interpretaba el misionero a lo que conceptualizaban los evangelizados en cuanto a la forma de entender la divinidad y el poder que ejercía en el medio ambiente, eran dos cosmovisiones intentando interpretar una misma realidad religiosa.

Las Reformas Borbónicas equipararon a los indígenas igual a los demás súbditos de

la Corona, porque eliminó las diferencias fiscales según las castas; para la Hacienda real, todos debían pagar por igual según los bienes que poseían, así como lo que generaran de riqueza en un año, fortaleció el poder local comunitario indígena y el hecho que los funcionarios vinieran de España, hizo del control un hecho más burocrático y menos dirigido a la generación de riqueza para beneficio particular de la administración de los impuestos reales.

El sistema aunque parecía rígido, en la cotidianidad no lo era tanto, por eso algunos indígenas poseían riqueza, el derecho indiano les dejó poseerla y también podían ejercer funciones de mando en su localidad, las alcaldías indígenas iban dirigidas a ello, así como la presidencia en las cofradías y otros modos de poder que no les apartaron de lo que sus antepasados ejercieron antes de la conquista. Esta forma de control local, permitió que la dominación española no descansara en grandes contingentes militares de control.

Pero también las Reformas Borbónicas supusieron un golpe a las culturas originarias, porque en su proyecto unificador, el idioma jugó un papel importante, por lo que imponen la castellanización en la administración pública, en la evangelización y en todas las funciones de las que el Estado era responsable. La necesidad de castellanizar a todos los súbditos de la Corona, tanto en

España como en América, impuso el idioma a todos sin excepción alguna, lo que derivó a que en la península quedara en desuso la fabla, el idioma propio de Aragón o que el catalán, el gallego y el vasco, quedaran circunscritos a los pueblos lejanos y con difícil acceso.

Los pilares por tanto de ese Estado unificado eran la centralidad en un monarca déspota ilustrado con una capital que era Madrid, una única religión para todos que era a la vez la del Estado y un idioma vehicular para que todos los súbditos se pudieran comunicar.

Asimismo ese carácter despótico hizo uso del Real Patronato para reafirmar la propiedad exclusiva de la Iglesia de Hispanoamérica y Filipinas en manos del Rey, quien disponía también de los impuestos eclesiásticos para beneficio de su proyecto reformista. El control de la Iglesia por parte de la monarquía fue absoluto, supeditando todas las decisiones por muy mínimas que fueran, a las disposiciones reales, por lo que la iglesia tuvo un papel destacado, también, en el proceso de castellanización. El interés de los religiosos por los idiomas locales, quedó supeditado a la obligatoriedad de enseñar en castellano en las comunidades indígenas. Asimismo el uso del idioma, facilitaba el ascenso social y facilitaba las gestiones que se hicieran en la administración colonial local.

Los instrumentos que la Iglesia novohispana aportaba a la Corona, como

los son la Inquisición, los impuestos eclesiásticos, el control de los hospitales, nacimientos, defunciones, tierras en manos de comunidades religiosas, evangelización de los indígenas, acentuaron el carácter absolutista de la monarquía borbónica en Hispanoamérica.

Aunque obviamente debe observarse cada uno de los aspectos expuestos acá en su cotidianidad local, puede sintetizarse en términos generales estos elementos que están presentes en todos los dominios hispánicos en América, que se sintetizan en el descontento criollo, un relajamiento del control de los terratenientes sobre los pueblos de indios, así como la igualdad en cuanto a súbditos en el pago de impuestos a la Hacienda Real, lo que no gustó a las oligarquías criollas locales.

Para la Capitanía General del Reino de Guatemala, las Reformas Borbónicas fueron motivo de cambios y también de descontentos, afianzó el poder de la Audiencia de Guatemala sobre las demás circunscripciones de la Capitanía, lo que provocó el descontento no solo con la metrópoli, que les quedaba lejos, sino también sobre los que controlaban la Audiencia que les era más próxima y cuyas disposiciones debían cumplir. Es así como grupos de criollos locales fueron articulando un sentir local, alejado de la urbe dominante y su respectivo grupo terrateniente criolla en proceso de

transformarse en oligarquía. Asimismo al ser Guatemala con mayor población indígena, el descontento de los criollos locales ante lo que consideraban prebendas a los indígenas por parte de la Corona, le llevaba a demostrar su rechazo y menosprecio a la población de los pueblos originarios.

Las ideas ilustradas que empezaron a circular por la Capitanía, empezaron a reforzar la idea de la superioridad de la blancura, aunque aún perduraba el sistema de pureza de sangre que durante las Reformas Borbónicas, dejó de ser el determinante en la adjudicación de derechos, porque en el fondo, veían en las castas un freno al desarrollo económico real de estos territorios.

Junto a los criollos y a los indígenas, ambos sujetos de derechos aún durante la dinastía borbónica, estaban los mestizos, un grupo relegado que iba creciendo exponencialmente y que albergó un odio y rechazo constante hacia los indígenas, por carecer estos de los derechos que poseían los habitantes de los pueblos de indios, a los que les estaba prohibido su acceso.

Los mestizos serán el grupo que organizará las repúblicas que surgieron del proceso de Independencia. El proceso lo hicieron los criollos, pero serán los mestizos quienes organizarán esos Estado-Nación liberales vigentes hasta hoy.

Al carecer de derechos, fueron creciendo paulatinamente como grupo y asumiendo labores que no realizaban los indígenas y menos los criollos, por lo que se dedicaron a oficios como herrería, curtido de pieles, ebanistería, etc. Se ubicaron en las afueras de las ciudades y también en pueblos donde el poder local no llegaba con toda su fuerza, por lo que convivirán con criollos y mestizos.

En el caso de Guatemala, al analizar los documentos del siglo XVII y XVIII, se observa que existen dos grupos diferenciados que eran: los mestizos y los ladinos, al ver los censos de población se detecta la puntualización al momento de catalogar a alguien de mestizo y de ladino. De hecho, este término solo se utiliza en el sur de México y en Guatemala, en los demás países iberoamericanos se les denomina mestizos. Los documentos arrojan por tanto, la conclusión que al hablar de mestizos son los nacidos de alguna de las mezclas no permitidas por la legislación indiana, en cambio los ladinos son los indígenas que hablan castellano y asumieron las costumbres culturales de los españoles.

La castellanización forzosa del siglo XVIII aceleró el proceso de ladinización, esto se acentuó con el proceso de independencia y las diversas constituciones y leyes constitutivas emitidas con el fin de configurar el Estado de Guatemala primero,

para posteriormente construir la República de Guatemala el 21 de marzo de 1847.

Con la Independencia se construyó el sueño criollo de un estado sin dar cuenta a la metrópoli, o sea España, es poder generar riqueza sin que debiera enviarse los impuestos a Madrid y así, según su ideario, crear esos países idílicos que se ven reflejados en los discursos que se pronunciaron en el período de los primeros años independientes, pero en ninguno, aparece el contexto socio cultural diverso de lo que hoy es Guatemala.

La exclusión en la legislación del Estado de Guatemala y de la República de Guatemala, la ocultación de la existencia de la población indígena

La Constitución de la República Federal de Centroamérica, decretada por la Asamblea Nacional Constituyente el 22 de noviembre de 1824, al tratar el tema de los ciudadanos, en el Título III, del Gobierno, de la religión y los ciudadanos, atribuye el derecho de ciudadanía a los hombres nacidos en el territorio de la Federación, establece los procedimientos de naturalización de los nacidos en otro territorio americano y de los españoles que así deseen hacerlo, pero no hay ninguna referencia a la población indígena del país. Determina que para ser ciudadano, debe acreditarse saber leer y escribir, estar establecido en Centroamérica

por nacimiento y demostrar la posibilidad de la subsistencia personal y para el pago de impuestos. Así también que deben tener diez y ocho años de edad.

Esta Constitución rigió hasta el inicio de la desintegración de la Federación de Centroamérica, por lo que el Estado de Guatemala, promulgó el Decreto Número 65 "*Ley Constitutiva del Supremo Poder Ejecutivo del Estado de Guatemala*", que en Asamblea Constituyente del Estado de Guatemala, estableció una serie de medidas para el funcionamiento del Estado, con un espíritu centralista y presidencialista, porque el Jefe de Estado asume casi todas las funciones de gobierno y deja poco margen al Poder Legislativo, en algunos puntos sigue siendo la anterior Constitución Federal la que rija, pero en cuanto a la representación del Estado y la función de gobierno, el Decreto 65, perfiló la construcción jurídica de lo que sería la República de Guatemala. Este decreto fue promulgado el 3 de diciembre de 1839, momento en que la Federación prácticamente estaba desintegrada, existía únicamente en los papeles y en el imaginario, porque cada uno de los estados que la conformaron, y aprobaron decretos como este o bien estaban en plena aprobación de sus respectivas constituciones.

En el Decreto 65 no se aprecia ninguna referencia a la realidad de la pluriculturalidad del Estado de Guatemala. El derecho de

ciudadanía sigue siendo el enunciado en el título III de la Constitución Federal y en las demás leyes de aplicación propias del Estado de Guatemala en la Federación.

El Decreto Número 76 del Estado de Guatemala, en la Sección 2, Artículo 1 habla de los ciudadanos de Guatemala y afirma que son considerados como tal los nacidos en el territorio del Estado; el Artículo 3 dice lo siguiente: “Aunque todos los hombres tienen por naturaleza iguales derechos, su condición en la sociedad no es la misma, lo que depende de circunstancias que no es dado nivelar a ningún poder humano. Para fundar y mantener el equilibrio social, las leyes amparan al débil contra el fuerte, y por esta necesidad en todas las naciones, aun en las menos cultas, son protegidas particularmente aquellas personas que por su sexo, edad o falta de capacidad actual, carecen de ilustración suficiente para conocer y defender sus propios derechos. Por tanto, hallándose la generalidad de los indígenas en este último caso, las leyes deben protegerlos a fin de que se mejore su educación: de evitar sean defraudados de lo mejor que les pertenece en común o en particular; y que no sean molestados en aquellos usos y habilidades aprendidos de sus mayores, y que no sean contrario a las buenas costumbres.

Este Decreto aprobado el 14 de diciembre de 1939, días después del Decreto 65,

especifica la forma en que el Estado ve a la población indígena, se aprecia en su redacción el espíritu propio del período colonial de considerar a los indígenas indefensos, necesitados de protección, que no pueden tomar decisiones por sí mismos y por tanto, deben ser educados, para lograr su superación y así, como consecuencia, ser incluidos como ciudadanos plenos, una vez castellanizados, alfabetizados y que asimilaran la cultura dominante.

El Acta Constitutiva de la República de Guatemala, que fue decretada por la Asamblea Constituyente el 19 de octubre de 1851, esto es, el documento constitutivo decretado al fundarse la República, sigue el mismo tenor que los demás documentos constituyentes en lo referente a la ciudadanía, la que le atribuye a los nacidos en el territorio de Guatemala, los nacidos en los antiguos estados de la Federación y los nacidos en los anteriores territorios españoles en América, siempre cuando manifiesten su deseo de naturalizarse en este país. Para los efectos de los ciudadanos, proclama que sigue vigente lo establecido en los documentos emitidos como Decretos en 1839 para el Estado de Guatemala en lo referente a las particularidades de los ciudadanos, por tanto, la visión jurídica que se tuvo en aquel momento sobre los indígenas, siguió siendo el mismo, con ese sentido de proteccionismo y una veda indirecta a ocupar cargos públicos, fuera el ámbito de

las formas tradicionales de gobierno de los anteriores “pueblos de indios”.

El Artículo 3 de la Sección 2 del Decreto 76, siguió vigente en los primeros años de la República de Guatemala que es de corte conservador, tanto en ese artículo como el Acta Constituyente de la República, establece a la religión católica como la oficial, privilegió el castellano como el idioma del país y la educación, que aún no es obligatoria, se debe dar en ese idioma. Reitera mucho la conservación de las costumbres recibidas por los antepasados, pero no se refiere a las costumbres y tradiciones de los pueblos indígenas, porque estos deben equipar su cultura a la vigente en la República recién constituida y que ve como su herencia, lo construido durante el sistema colonial, del cual no recela, sino lo asume como propio.

La “Ley Constitutiva de la República de Guatemala” Decretada por la Asamblea Nacional Constituyente el 11 de diciembre de 1879, supone un cambio radical a lo que se había establecido desde la fundación de la República que no alteró sustancialmente el sistema colonial aún vigente en lo referente a los pueblos indígenas. Porque mientras los anteriores documentos les reconocen la propiedad colectiva o individual de sus posesiones, en esta ley cambiaron las cosas de manera trágica para la población indígena de Guatemala.

Esta “Ley” es la que se emitió ocho años después de la Reforma Liberal, que empezó el desmontaje del Antiguo Régimen a base de decretos y gobernó sin una Constitución o Ley Constitutiva alguna. Por tanto fue hasta 1879 que se inició ese proceso legislativo de construcción de la República desde una visión liberal. Es el primer documento constituyente que no invoca el nombre de Dios para su promulgación, así también tampoco indica que es la religión Católica la oficial del país y menos hace referencia al pasado colonial considerado como la fuente de las tradiciones y “buenas costumbres” que todos los ciudadanos deben vivir para ser considerados como tal.

El Título 1 “De la Nación y sus habitantes” indica en el Artículo 4º. “Los guatemaltecos se dividen en naturales y naturalizados” y el Artículo 5º. especifica en qué consiste esa diferencia “Son naturales: 1º. Todas las personas nacidas o que nazcan en territorio de la República, cualquiera que sea la nacionalidad del padre, con excepción de los hijos de los agentes diplomáticos. 2º. Los hijos de padre guatemalteco, o hijos ilegítimos de madre guatemalteca, nacidos en el extranjero desde el momento en que residan en la República, y aun sin esta condición, cuando conforme a las leyes del país del nacimiento tuvieron derecho a elegir nacionalidad optaren por la guatemalteca”.

En este artículo se reconoce por tanto qué es un guatemalteco, especifica las dos formas en que pueden ser considerados naturales y por tanto, incluye a todos los nacidos en lo que corresponde a la extensión territorial de la República de Guatemala. Hasta acá es la definición propia de guatemalteco que abarca a todos los nacidos en el país, la diferencia y que marca la separación de unos y con otros, es cuando la Ley Constitutiva define a quiénes son ciudadanos.

“Artículo 8º. Son ciudadanos:

1º. Los guatemaltecos mayores de 21 años que tengan renta, oficio, industria o profesión que les proporciona medios de subsistencia.

2º. Todos los que pertenecen al ejército siendo mayores de 18 años”.

Para los liberales, el tener renta significa poseer una riqueza demostrable, un oficio es que el mismo les deje un rédito fuera del dinero suficiente para la subsistencia personal y de su familia, la industria en el marco de la reforma económica fundamentada en la producción agrícola de latifundios y la profesión abarcó a los habitantes varones de las zonas urbanas que ocupen trabajos que requirieron un estudio concreto en los institutos nacionales que fundaron para la formación de maestros y bachilleres, o bien en la universidad nacional. Todos los demás, sobre todo las poblaciones indígenas sujetas al trabajo en las fincas en

calidad de mozos colonos, por su carácter de dependencia total de los propietarios de las tierras que trabajaban, no gozaron del derecho de ciudadanía.

Posteriormente se tendrán una serie de reformas a esta Ley Constitutiva que fijarán las diferencias en cuanto a la edad para la ciudadanía que en 1887 quedará fijada en 18 años, tal como siguió vigente en las demás reformas y constituciones que han regido la República de Guatemala.

Como puede apreciarse, en ninguna de las leyes acá citadas por ser las conducentes en la fijación del concepto de ciudadanía, así como a quienes se consideró guatemaltecos, aparece explícitamente la realidad de la diversidad cultural y de los pueblos que conforman Guatemala, aunque en algunos se menciona “pueblos” como todos los que constituyen la República, estos son entendidos como las poblaciones que están dentro de la extensión territorial en la cual se fundó la misma y no porque cada uno constituya una entidad cultural con características propias que conforman su identidad.

El ciudadano es diferente al guatemalteco, los segundos son todos los nacidos, varones, en el territorio nacional, también incluye a las mujeres aunque se hace la especificidad de los habitantes hombres, los ciudadanos, acá sí todos varones, deben reunir unos requisitos aparte de la edad límite de los 21

años y hasta la modificación de 1887 que se rebajará la edad a los 18 años.

En la definición de ciudadano es cuando se marcan las diferencias y a la vez, sancionan las exclusiones, porque solo los ciudadanos pueden votar en las elecciones, ser electos y ocupar cargos públicos, los demás están excluidos de estos derechos reservados únicamente a los ciudadanos, quienes deben demostrar poseer los medios suficientes para ser considerados como tal, esto con el fin de asegurar el aporte correspondiente en calidad de impuestos al Estado y por tanto, son los únicos que contribuyen al financiamiento del mismo.

126 ◀

Para los puestos de trabajo público requieren unas calidades que deben reunir los ciudadanos y si no los tuvieren, el Estado puede contratar a personas no naturalizadas guatemaltecas, es decir nacidos en otro país, pero que por tener las cualidades requeridas, podrán ser contratadas y con eso, se privilegió la formación cualificada de personas que al venir de otros países, tenían una educación superior a la que se proporcionaba en Guatemala.

La ausencia de un reconocimiento explícito de la población indígena en los primeros documentos constitucionales de Guatemala, salvo el Artículo 65 citado que los considera como población que requiere de protección y por tanto de tutelaje, demuestra la poca atención que se les prestó. Eran ajenos a lo

que sucedía, no por decisión propia como pueblos, sino porque fueron excluidos deliberadamente para el planteamiento del Estado dentro de la Federación, una vez alcanzada la independencia plena el 31 de julio de 1823, así también en la Reforma Liberal del Estado en el año referido.

De ello derivaron una serie de leyes, como la “Ley de Viabilidad” y la “Ley de Vagancia” que fueron los marcos jurídicos que permitieron la explotación de la mano de obra indígena en los latifundios, esto con mayor énfasis durante la Reforma Liberal que fue, en concreto, la que forjó el sistema político, económico y social imperante en la República de Guatemala y que aún perdura en la Constitución vigente.

Guatemala como República fue excluyente de la población indígena desde sus orígenes.

Conclusiones

La República de Guatemala surgió como un Estado monocultural. En la Constitución Federal, la Constitución del Estado de Guatemala y los Decretos así como las leyes constitutivas, solamente en un documento se habla explícitamente de la población indígena y para afirmar que no pueden poseer la ciudadanía guatemalteca, sino estar sujetos a protección por parte del Estado, con lo que perduró el tutelaje ejercido desde la colonia. La exclusión del proyecto de Nación, nació del proceso histórico colonial

de la protección a la población indígena y el considerarlos sujetos de cuidado por parte de la legislación, se creó un sistema de separación –las dos repúblicas– que se acrecentó con el apareamiento de los mestizos. Este fue el fundamento del Derecho Indiano vigente durante tres siglos. La independencia fue producto de los criollos, un enfrentamiento entre criollos y peninsulares, sin inclusión política de los indígenas y de los mestizos. La ciudadanía

no abarcó a los indígenas porque no reunían los requisitos establecidos para poseerla, desde el momento de la separación y la sujeción a una legislación ajena a su cultura, las condiciones socio económicas y socio culturales no les eran favorables para poder acceder a la ciudadanía. La no inclusión en la ciudadanía, dejó a la población indígena en posición de ser explotados, tal como sucedió con la Reforma Liberal de 1871.

Bibliografía

- Baumeister, B. Palma, G. Taracena, A. (2004). *Cambios y tenencia de la tierra: Tendencias históricas*. Guatemala: PNUD.
- Borge, P. (1992) *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*. II tomos. Editorial BAC. Madrid.
- Brading, D (2003) *Orbe Indiano*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Cortés y Larraz, Pedro (2001) *Descripción Geográfica y Moral de la Diócesis de Goathemala hecha por su arzobispo (1770-1778)* Martín Blanco, J, García Añoveros, J.M (Ed) Corpus Hispanorum de Pace. Madrid.
- Díaz R., J. (1979) *Ilustración española e Independencia de América*. Universidad Autónoma de Barcelona, 1979.
- 128 ◀ España O., P. (2005) *El Régimen de las Tierras en el cedulario de Encinas*. Tesis de Grado. Universidad Pontificia Javeriana. Bogotá.
- Marquardt, B. (2007) *Historia Universal del Estado*. Universidad Nacional de Colombia. Bogota.
- Prieto, A. (2016) *Visión íntegra de America*. ECP – Universidad de San Carlos de Guatemala.
- Ruiz, T (2007) *La crisis medieval (1300-1474)*. Barcelona: Crítica.
- Sagastume P., T. (2015) Introducción al estudio de la legislación sobre bienes y tierras de pueblos indígenas en Guatemala *Revista Estudios*.
- Taracena, A. (Cod). (2,002) *Etnicidad, Estado y Nación en Guatemala, 1808-1944*. Guatemala: Editorial NawalWuj.
- Torres Rivas, E. Carmack, R. (ed.) (1994). *Historia General de Centroamérica*. San José de Costa Rica: FLACSO editores.

Documentos consultados

Constituciones y Leyes Constitutivas consultadas.

Constitución de la República Federal de Centroamérica. Promulgada el 22 de noviembre de 1824.

Decreto Número 65. Ley Constitutiva del Supremo Poder Ejecutivo del Estado de Guatemala, del 3 de diciembre de 1839.

Primera Constitución del Estado de Guatemala. 11 de octubre de 1825.

Acta Constitutiva de la República de Guatemala, del 19 de octubre de 1851.

Ley Constitutiva de la República de Guatemala, del 11 de diciembre de 1879

Reformas a la Ley Constitutiva de la República de Guatemala, del 20 de octubre de 1885.

Usos y significados de la palabra nawal / nahual / nagual

María Teresa Mosquera Saravia

El artículo hace una revisión de los artículos que sobre nawalismo¹ se han escrito en Guatemala, además se incluyen leyendas y testimonios vivos de la pervivencia de los mitos y creencias entre la población guatemalteca. El objeto de la revisión bibliográfica es visualizar los cambios y permanencias que respecto de la cosmovisión mesoamericana van estudiando arqueólogos y antropólogos, pero principalmente observar cómo esa cosmovisión se va reconvirmando de acuerdo a las demandas políticas.

PALABRAS CLAVE: cosmovisión, nawalismo, movimiento maya

Uses and meanings of the word nawal / nahual / nagual

The article reviews the articles on nawalism written in Guatemala, and includes legends and living testimonies of the survival of myths and beliefs among the Guatemalan population. The object of the bibliographical revision is to visualize the changes and permanences that are related to the Mesoamerican cosmovision by archaeologists and anthropologists, but mainly to observe how this worldview is reforming according to the political demands

► 131

KEYWORDS: cosmovision, nawalism, mayan movement

¹ La palabra se puede escribir de la siguiente forma: nawal, nagual, nahual. Para el presente artículo se unificará un criterio y se utilizarán las palabras nawal / nawalismo.

Introducción

Este artículo se escribe a partir de dos hechos; el primero, se explica porque el año pasado se solicitó al Instituto de Estudios Interétnicos (IDEI) un dictamen respecto del uso y significado de la palabra nawal², dictamen que se hizo debido a que una persona solicitaba utilizarla como marca comercial. El segundo hecho responde a que en los últimos tres años en el IDEI, se han organizado algunos diplomados,³ en los cuales se imparte un módulo sobre cosmovisión maya y se expone el tema del nawalismo. Estas acciones me han llevado a realizar una revisión bibliográfica sobre la categoría, pero también se analizan algunos hechos ocurridos a raíz de la firma de los acuerdos de paz.

Para comenzar, lo primero será referirse a la cosmovisión mesoamericana. Recordando una definición muy puntual de lo que

es la cosmovisión: “una explicación e interpretación del mundo. En términos más simples, nuestra cosmovisión es una visión del mundo y una visión para el mundo” (Gary 1988:17). Si la cosmovisión se entiende como una forma de ver el mundo, es necesario ubicar el territorio en donde se concretiza esa forma de ver la vida y el mundo.

Mesoamérica es una palabra que surge debido a que no existía una palabra que se pudiera utilizar para señalar el lugar exacto en el cual se desarrolló una civilización, antes de la llegada de los españoles a América. La palabra equivale al término de América Media, que corresponde actualmente a los países de México, Guatemala, Belice, Honduras y El Salvador. Esta es una propuesta de Paul Krichhoff e intenta delimitar una zona cultural (arqueología) que se caracteriza por una historia en común y por compartir rasgos específicos, que la convirtieron en una civilización única en el mundo.

En el área mesoamericana se pueden localizar diferentes culturas que abarcaron lugares distintos y épocas diversas. En la tabla 1 se presentan la temporalidad y el lugar de las culturas más importantes.

2 El dictamen se solicitó desde la Dirección Técnica de Investigación y Registro de la Dirección General de Patrimonio Cultural y Natural del Viceministerio de Patrimonio Cultural y Natural, del Ministerio de Cultura y Deportes.

3 Algunos de los diplomados que se han desarrollado son: Diplomado en migraciones e interculturalidad con el Ministerio de Relaciones Exteriores primer semestre 2016. Primer diplomado en salud intercultural segundo semestre 2016, este se desarrolló con: Unidad de Atención a la Salud de los Pueblos Indígenas e Interculturalidad –UASPI– del Ministerio de Salud Pública y Asistencia Social, con la Secretaría Presidencial de la Mujer –SEPREM–, con Médicos Descalzos en Chinique y con el aval académico de la Escuela de Historia de la Universidad de San Carlos. Diplomado en peritaje cultural y autoridades comunitarias con el aval académico de la Escuela de Ciencia Política de la Universidad de San Carlos de Guatemala.

Tabla 1
Culturas de Mesoamérica. Temporalidad y ubicación

Línea de tiempo	1,500 a.C.	1,000 a.C.	500 a.C.	00	V	X	XV
Olmecas	1,550		600	Costa del golfo de México, Guatemala, Salvador y Honduras			
Zapotecas	Oaxaca, istmo de Tehuantepec		500		700		
Teotihuacanos	Valle de México		200		500		
Mixtecas	En México: Oaxaca, Guerrero y Puebla				900		1521
Toltecas	Norte del valle de México				900	1100	
Mexicas	Este: golfo de México hasta la costa del Pacífico, Oeste: centro de México a Guatemala					1300	1514
Mayas	Yucatán y Guatemala		250		900		

Fuente: Elaboración propia en base a datos arqueológicos.

Un hecho constatado del área mesoamericana, en el momento en que llegan los españoles, es el uso de una lengua franca, para este caso es el náhuatl, motivo por el cual en Guatemala se utilizan muchos vocablos náhuatl de origen mexicana. Por ejemplo, las palabras siguientes son náhuatl: aguacate, cacao, cacahuate, chile, ejote, jocote, tomate, zapote, huipil, copal, comal, huacal, jícara, milpa, etc.

En alguna medida todos estos grupos (olmecas, zapotecas, teotihuacanos, toltecas, mixtecas, aztecas y mayas) compartían la misma cosmovisión: mitos, dioses, calendario, uso del sistema vigesimal, juego de pelota, etc.

La cosmovisión en torno a los dioses en el área mesoamericana era diversa, como

explican los arqueólogos: “los dioses tienen forma humana, y la mayoría son una mezcla de rasgos humanos y animales, ...pueden ser benévolos y malévolos, los dioses podían fundirse con divinidades ajenas...” (Thompson 1975:247-249). Una de las características principales de los dioses era que tenían el poder de la metamorfosis, se convertían en jaguar, serpiente y águila, razón por la cual muchos dioses son representados por dichos animales. Algunas de las transformaciones de acuerdo a los datos arqueológicos de los dioses han sido documentadas:

“...la serpiente, animal sagrado por excelencia, que simboliza, entre otras cosas, la energía generadora del mundo, representando agua, sangre y fecundidad,

y que por su cualidad de renacer de sí misma, que es como interpreta el hombre creyente el cambio de piel, está asociada a las iniciaciones religiosas en las que el hombre profano muere como tal para renacer sacralizado. Los mayas tenían y tienen un rito iniciático que consiste en la vivencia de ser tragado por una gran sierpe, y luego ser excretado o vomitado, poseyendo ya las capacidades sobrenaturales y sagradas que le permitirán ejercer las funciones de un chamán” (Garza 1987:92).

134 ◀

El dios Chaac (maya), Tlaloc (mexica), está relacionado con el fenómeno de la lluvia, se le concibe como benefactor de las cosechas, pero se asocia también con el granizo y heladas que son destructores de las cosechas, por eso puede provocar hambre y enfermedad. Otra característica de este dios es que se podía transformar en bestia.

En la cosmovisión mesoamericana la metamorfosis de los dioses en animales, da sentido a un tipo de chamanismo vinculado con el mundo sagrado, en el que se tiene la habilidad de transitar entre el mundo real y el espiritual o sagrado. De esa cuenta el significado de la palabra nawal es oculto, escondido, disfraz, esta es una palabra de origen náhuatl que se utiliza en toda el área mesoamericana.

En el siglo XX cuando varios antropólogos norteamericanos, mexicanos y

guatemaltecos⁴ comienzan a realizar el trabajo de campo, comienza toda una discusión sobre el nawalismo. Y ya en la década de los años cuarenta George Foster⁵ comenta la necesidad de que los autores expliquen el contexto que se le otorga a dicha categoría: “el investigador debiera... dejar siempre claro qué prácticas y creencias particulares se están describiendo, y debiera especificar si las palabras nagual y tonal están incluidas en el vocabulario nativo, o si él las está aplicando en sentido genérico” (Saler 1969:12).

Esto quiere decir que desde mediados del siglo pasado no existía un consenso sobre las prácticas y creencias en torno a lo que es el nawalismo. Al hacer una revisión de los artículos, se observa que aparecen varios temas, entre ellos se pueden mencionar los siguientes: el semi-dios que se transforma en animal (leyendas del maíz), el nawal primigenio que aparece en los textos coloniales, el espíritu protector de un pueblo, el brujo que se transforma en animal (generalmente para hacer el mal), y la energía vinculada al día en que se nace. A continuación se hace una revisión de los textos guatemaltecos que intentan explicar lo que es un nawal, para demostrar que es necesario contextualizar las creencias

4 Entre ellos George Foster, Manning Nash, Gonzálo Aguirre Beltrán, Mercedes De la Garza, Benson Saler, Juan José Hurtado, Alfredo Méndez, etc.

5 Consultar Foster, G. 1944.

referidas a dicho fenómeno para no crear confusiones.

Al hacerse una revisión bibliográfica de lo escrito en Guatemala sobre nawalismo (Schultze J. 1947, Saler 1969, Bunzel 1981, Rosenbaum 1983, Rupflin 1995, Vallejo 2001, Asociación Médicos Descalzos 2013) es necesario esclarecer varias ideas: la condición sagrada de los nawales, el brujo que se transforma, el protector de un pueblo, la relación dual en el destino de un ser humano con un animal, las veinte energías del cholq'ij.

A.- La condición sagrada de los nawales

En primer término será necesario referirse al tiempo primigenio de los mitos de origen en donde claramente aparece que una de las condiciones de los dioses es el poder de la transformación. A este respecto se presentan tres versiones de leyendas que cuentan sobre la capacidad de los seres semi-dioses de poderse transformar.

“Hace muchísimos años existió un anciano a quien llamaban Xajal mama’ quien tenía una hija de rasgos físicos muy bellos que acostumbraba entretenerse en el patio de una casa tejiendo. Constantemente transitaba por ese lugar un joven llamado Quiché Winak, que enamorado de la niña la pretendía cortejándola; pero ella muy esquiva, no le concedía la menor importancia. El

joven, cansado de sufrir los desprecios de la niña y contando entre sus poderes con el don de transformarse, tomó la forma de un precioso gorrión con plumaje vistoso de singular belleza, con el objeto de acercarse a ella y atraer su atención. Voló a un naranjo situado en el patio de la casa de la niña saboreando la miel de los azahares. Ella, que nunca había visto un pajarillo de tanta belleza, inmediatamente se enamoró de él y pidió a su padre lo matara para tomarlo como modelo en sus tejidos. El anciano, que no acostumbraba objetar a los deseos de su hija, tomó su cerbatana y lanzó al gorrión un pequeño proyectil a cuya consecuencia este cayó herido y luego fue apresado. El padre de la niña llevó al gorrioncillo a su habitación, pero no soportó su compañía esa noche porque no lo dejaba dormir, pues a consecuencia de las heridas piaba lastimeramente. Decidió entonces llevarlo al cuarto de su hija en donde permanecería toda la noche. Quiché Winak, transformado en gorrión, al darse cuenta de que se encontraba en la habitación de la niña solo con ella, volvió inmediatamente a su forma humana y la raptó, aprovechando la protección que le daba la oscuridad de la noche... Cuando Quiché Winak dejó atrás los cerros, llegó a la casa de un rabinlero, a quien le dejó a la niña recomendada por siete años, indicándole, que al cumplirse tal tiempo, la depositara en una cueva

situada en esos cerros y que le dejara tres candelas de a veinticinco pesos cada una para alumbrarse. Quiché Winak se remontó al cielo transformándose en el sol. El rabinero cumplió el encargo tal como le fue encomendado. Buscó una cueva cuya entrada tenía una pequeña abertura y allí dejó a la niña. Ya en la cueva, ella se convirtió en maíz y por mucho tiempo nadie supo que en ese lugar existía tal cereal” (Navarrete 2002: 30-33)

“El significado del nombre alude a un mito antiguo sobre el Viejo Dios de la Tierra que como dueño del cerro vivía en una cueva. En ese palacio guardaba —a la par de los animales— a su tesoro más precioso; su hija, que se llamaba Po (que en idioma q’eqchi’ significa luna). El mito relata cómo un joven cazador, llamado B’alan Q’e (que también es una palabra q’eqchi’, que significa “el sol escondido”) pasaba a la cueva diariamente y observaba a Po tejiendo. Disfrazado como gorrión, B’alan Q’e logra entrar a la cueva y después de haber pasado la noche juntos, escapa con Po. Cuando el Viejo Dios de la Tierra descubrió que habían huido, su enojo no tuvo límites y llamó a su hermano, el Dios de la lluvia para perseguirlos. Después de varias aventuras, la pareja finalmente obtuvo el consentimiento del Viejo Dios de la Tierra para casarse y luego B’alan Q’e se convirtió en el sol, mientras que Po se levantó como luna. En

ese momento la presente época fue creada.” (Janssens 2004: 8-9)

“...Transcurría el tiempo y los hombres no olvidaban aquella bendición del cerro y todos de acuerdo dispusieron llevarle otra vela como ofrenda, pero al encenderla sucedió algo inesperado: de las cristalinas aguas del arroyo surgió la figura de un ser humano. Era un hombre corpulento que con voz sonora se expresó en los siguientes términos: Yo soy el hombre del maíz y me llamo Paxl (Pascual), vengo de muy lejos, vivía en la costa pero se me ofendía lanzándome al suelo para que los animales me comieran. Busco ahora un nuevo hogar donde me sepan apreciar. Creo que entre ustedes será distinto y ello me hizo llegar hasta esta tierra. Ojalá que ustedes se porten bien conmigo y aprecien esos granos que les he enviado antes de mi llegada, pero les ruego que por intermedio de un zahorín el día 20 de abril de cada año celebren una costumbre en mi nombre... Dicho esto, el extraño personaje desapareció como si las aguas del río hubiesen cubierto enteramente su cuerpo.” (Navarrete 2002: 23)

Alberto Vallejo hace todo un análisis en torno al mito y leyenda de Ri Lay Mam, (San Simón de Santiago Atitlán, en Sololá, Guatemala). En su análisis se puede observar esa característica referida a la transformación de seres semidioses en animales.

Por razones de espacio no se coloca toda la leyenda⁶, sino el análisis que hace el autor en torno a algunos segmentos de la misma. Cuenta la leyenda que después de ser condenados los comerciantes sololatecos iban a ser ejecutados, pero debido a un fuego y lluvia inesperados estos logran salvar su vida.

“Se dice que estaban a punto de ser ejecutados, se junta leña y basura para quemarlos. Pero entonces los muchachos tz’utuhiles hacen nuevamente uso de sus poderes de nawal, pidiendo ayuda a sus protectores con sus oraciones especiales. Comienza entonces a temblar y a llover con lo que se apaga el fuego, se arruina la cárcel y nace un cerro en el que crece la fruta del Lam Mam.” (Vallejo 2001:109).

Más adelante la leyenda relata que cuando los jóvenes regresan a Santiago Atitlán piden ayuda a los árboles cercanos de los cerros.

“Todos estos acontecimientos tienen lugar fuera del pueblo de Santiago Atitlán. Cuando finalmente los muchachos comerciantes regresan, descubren que la esposa de uno de ellos, por lo demás el único de los tres que era casado, ya tiene otro hombre. Ante tal infidelidad los jóvenes nawales deciden pedir ayuda a los árboles de los cerros adyacentes al pueblo. Recorren

las montañas y con oraciones son capaces de platicar con los árboles, solicitándoles su ayuda. Sin embargo, en un primer momento ninguno de los árboles accede a prestarles su ayuda. Es hasta el segundo día cuando un árbol de tz’atel comienza a mover sus hojas llamando a los jóvenes nawales y se ofrece para ayudarlos. El árbol especifica que él puede ayudar a los humanos a convertirse en diferentes tipos de animales, o convertirlos en niños o mujeres, en pocas palabras, otorgarles el poder de la transformación. En ese momento los hombres hicieron la imagen del Laj Mam, esculpiendo su forma con la maderas de ese árbol de tz’atel. De esta manera los comerciantes pueden hacer su trabajo confiados, ya que Ri Laj Mam se convirtió en el guardián del pueblo, otorgándole al árbol de tz’atel el cargo de vigilante. Finalmente se menciona que los jóvenes comerciantes nawales reconocen al Laj Mam como uno de ellos, mencionan que él sabe hacer cosas como nosotros, pero mientras ellos van a morir algún día, Ri Laj Mam siempre se quedará y ayudará a la gente” (Vallejo 2001: 110).

Los protagonistas principales de esta leyenda tienen algunas características sobrenaturales, ya que pueden transformarse y pedir a las fuerzas protectoras que llueva o que haga fuego, finalmente los comerciantes sololatecos adquieren los mismos poderes

⁶ Para más detalles sobre la misma consultar el libro: Por los caminos de los antiguos nawales, de Alberto Vallejo Reyna.

que San Simón, pero estos mueren y el santo patrono no.

Todas estas leyendas o mitos nos ofrecen ejemplos de cómo los dioses se transforman en animales, pero a la vez también se personalizan como seres humanos. El nawalismo representado aquí está vinculado con un mundo sagrado. Esta es la idea de la cosmovisión mesoamericana referida a la capacidad que tienen los dioses de poderse transformar.

En ese mundo sacralizado, a esa capacidad de transformación de los dioses en animales se le debe sumar otro elemento, que es la concepción del espacio en tres grandes zonas: a) la bóveda celeste/cielo/supramundo, b) el nivel intermedio/la tierra y c) el inframundo/Xibalbá. De esa cuenta la bóveda celeste está delimitada por el cielo y sus habitantes “se trata, en primer lugar, de la morada del sol diurno, que adopta la apariencia de un ave de vivos colores, quetzal o guacamaya. Se trata asimismo de la morada de los ancestros y de ciertos espíritus” (Baudez 2004: 161). Este también es el lugar de los fenómenos astronómicos.

El nivel intermedio es el lugar donde vive el hombre, los animales y las plantas motivo por el cual era “preciso mantener la comunicación entre ambos, además de evitar que el cielo se derrumbara. De ahí que los mexicas imaginaran un firmamento sostenido en las cuatro esquinas y el centro del universo

por árboles cósmicos. No cabe duda que los mayas compartían estas creencias durante el Clásico” (Baudez 2004: 165)

Finalmente el Inframundo o Xibalbá se caracteriza porque:

“era el mundo del más allá. A este lugar arribaban casi todos los mayas después de morir; a través de Xibalbá pasaban los cuerpos celestes como el sol y la luna, después de desaparecer bajo el horizonte. Al caer la tarde, el sol iniciaba su diario viaje acompañado por el sagrado jaguar y entraba al reino de la oscuridad y la muerte. En el Popol Vuh se cuenta cómo los señores de la Muerte son vencidos por el ingenio de Xbalanqué y Hunahpú.”
(INA 2012: s.p.)

La ubicación de estos tres lugares implica a la vez una conexión entre los mismos. En ese sentido los mitos y las narraciones explican que personajes míticos, “nawales” usan caminos por los que viajan y tienen como vías de acceso cuevas, manantiales, árboles, etc., para poderse trasladar. Esa cosmovisión del espacio perdura a través del tiempo y está presente en los conjuntos sociales que habitan el área mesoamericana, por ejemplo en Rabinal se utilizan las palabras “puertas y ventanas”, para llamar a los altares sagrados que hay en las montañas y valles de dicha localidad. Otra investigación realizada en el área tz’utuhil

hace referencia a que los nawales como seres sacralizados pueden:

“aparecer como seres que transitan por diferentes universos conceptuales. Pueden volar, profetizar, ver a través de las cosas, adquirir diferentes formas, invocar la ayuda de otros seres espirituales, provocar lluvias o terremotos, en fin los poderes del nawal tz’utuhil ponen en juego los límites de la imaginación humana como referencia a su condición sagrada.”
(Vallejo 2001:116)

En la cosmovisión maya es difícil visualizar los límites entre religión y poder, en ese sentido debe comprenderse la figura de un nawal asociado con el poder que tenían los señores principales de cada uno de los linajes, Robert Carmack explica que “parece que tenían la creencia que las personas poderosas –especialmente las autoridades máximas– podían transformarse en fuertes nawales para llevar a cabo grandes obras (como las guerras o en las ceremonias)” (Carmack 2016:158).

En los textos indígenas coloniales se contextualiza a los nawales primigenios, para: “fungir como intermediarios entre los hombres y los dioses” (De la Garza 1987:90), en el sentido de que nawalismo se entienda como la relación de sacralidad que el hombre guarda con los dioses creadores. Mercedes de La Garza intenta explicar esa situación tomando al jaguar como referencia:

“el jaguar simbolizó el lado nocturno de la vida, el reino del misterio, la oscuridad y las tinieblas, con todo lo que él implica: las fuerzas de la irracionalidad, lo inconsciente, la destrucción, el mal y la muerte, que fueron energías tan sagradas como sus opuestas, las energías luminosas y vitales. El jaguar es el Sol al penetrar al ámbito del inframundo; su piel es el cielo nocturno manchado de estrellas; habita en el tiempo primordial, anterior al orden actual, en la edad precósmica, caótica y oscura. Por ello, es símbolo de las fuerzas misteriosas, de los poderes ocultos e incomprensibles, de los lugares y tiempos inaccesibles al hombre común. Así, los hombres que logran transformarse en ese animal, adquieren sus poderes y trascienden el ámbito humano”
(De la Garza 1987:91).

La representación que se maneja a partir de los datos arqueológicos y los documentos indígenas coloniales refieren a un nawalismo mesoamericano, que se entiende como la transformación en animales de los dioses. Sin embargo, a partir de las ideas que se traen de Europa con la conquista del territorio mesoamericano, el nawalismo sufre un proceso de sincretismo que se “...identifica con la brujería europea, por presentar varias ideas afines, entre las que estaba la transformación del brujo en animal. Así los conceptos de ‘magia negra’ y de ‘pacto con el diablo’ se integraron a las creencias indígenas” (De la Garza 1987:95).

En este primer inciso “A” titulado: La condición sagrada de los nawales, se han presentado las bases de la cosmovisión mesoamericana para poder entender el origen del nawalismo, ya que es necesario recurrir al mundo de lo sagrado y sus dioses para poder entender el origen de la representación llamada nawalismo.

B.- El brujo que se transforma

Benson Saler, explica en su libro y utiliza la frase el “brujo-que-se-transforma” o win⁷, para explicar que algunas personas, que por lo general son brujos tienen la habilidad de poderse convertir en animal. Este antropólogo reunió a cincuenta niños entre 7 y 15 años, les solicitó que dibujaran el tipo de animal en que se podía convertir un win, los dibujos corresponden a los siguientes animales: pájaros, perros, cerdos, gatos y gallos.

En el mismo sentido en el área tz’utuhil aparece la palabra “isoom” para llamar a las mujeres que aparecen en una leyenda y tienen la capacidad de transformarse en animales.

⁷ No se tiene evidencia que la palabra “win” sea kiche’, pero el autor define win como: “un ser humano haragán y harapiento, que por arte de magia se transforma en la noche en un animal o pájaro y a hurtadillas entra en las casas de sus vecinos que duermen para robarles dinero y alimentos...en su forma animal puede permitirse abusos sexuales con las mujeres que duermen, lo cual constituye una indignidad atroz puesto que esto combina la bestialidad y la violación”(Saler 1969: 22). Se puede concluir que localmente en el Palmar, a algunos brujos se les llame win.

“Estos personajes se relacionan con la capacidad de adquirir diferentes personalidades o cuerpos, se menciona que algunos isoom se transforman en animales en las noches de luna llena, existiendo diferentes tipos, tales como palomas, venados, jaguares, perros, gatos, cerdos, peces, cangrejos, etc., quienes en su personalidad animal pueden ser reconocidos si se atreven a pasar en medio de las piernas de una persona” (Vallejo 2001:109).

Esta idea de transformación de un ser humano con poderes sobrenaturales en un animal, es recurrente en las leyendas, véase los ejemplos siguientes:

Cuenta José Martín de San Juan Atitán, Huehuetenango:

“Algunos aprendieron a robar pero para ir a robar, vuelan como palomas o pájaros, por las noches se van a robar dinero y al amanecer vienen con lo robado, hacen su secreto y su oración para poder volar, hacen una cruz grande en el suelo, se pasan cuatro veces sobre la cruz conjurando frases como: “Majna’n xhink’al, majna’an likeliken”. Luego se van volando, esto lo hacían algunas gentes de antes. (Mendizábal 2007: 79).

A estos ejemplos de leyendas en las áreas kiche’, tz’utuhil y mam, se pueden sumar otros elementos sobrenaturales como:

-Si el animal es agredido durante su período de transfiguración se manifiestan moretones y magulladuras en la persona al día siguiente. Lo cuenta Simón Sánchez de Concepción Chiquirichapa, Quetzaltenango.

“Cuando yo iba creciendo, él también. Y cuando yo me hice grande, también él se hizo grande. Por eso lo fui a dejar en el monte. Pero le dejé consejos: ‘¡Que no entres a sacar las ovejas de la gente ni agarres a sus ganados! Porque si lo haces, te matarán, este escuchaba y entendía. Cuando él se lastimó su pata, yo también me lastimé, cuando me desperté mi pie estaba hinchado, es porque mi compañero ya se había lastimado. Tal vez cuando cayó al barranco. Entonces yo me quedé en casa, porque cuando él se lastimaba, yo también me lastimaba” (Hosting 1994:105).

-Si el animal es capturado en forma de animal muere. Ruth Bunzel en Chichicastenango recolecta un testimonio en el cual se presenta dicha situación:

“Un día mientras estaba cazando en los montes, me encontré con un puma. Estaba parado en la vereda, frente a mí. No actuó como un puma, no estaba asustado; no embistió, ni salió corriendo, sólo estuvo allí en la vereda, mirándome. Debí haber sabido entonces que era sobrenatural, pero no pensé. Tomé mi

escopeta y lo maté. Cuando regresé a mi casa estaban llorando; mi hijo, un muchachito, había muerto. Había estado enfermo, pero no muy enfermo, sólo alguna enfermedad infantil, y había muerto de repente, en el mismo momento cuando disparé al puma. Era el destino de mi hijo lo que yo había encontrado en los montes” (Bunzel, 1981:331).

-La persona convertida en animal ofrece un tesoro. Claudia Dary recolecta en Comalapa la historia siguiente:

“Mi papá me contó una vez que gentes extrañas pues de otras aldeas llegan aquí. Pero cuando la gente viene, ya vienen como marranos y cuando uno viene en la calle el marrano le rechina los dientes. Cuando uno lo mira desde lejos se le ve la chispa como fuego en el ojo. Solo al ver eso, dicen que se van corriendo los señores. Una vez dice que le sucedió a un señor. Dice que lo llevó. El marrano se le entró en medio de las canillas, pero él no sintió. Se fue montado, como que si iba caminando sentía. Pero cuando se fijó bien iba montado sobre un marrano. Pero él qué iba a hacer... Pero qué voy a hacer si yo no siento lo que me pasa a mí. No es por voluntad que yo hiciera esta cosa. Te dejo, mejor te pago pues. No me hagás nada. Está bien pues, -dijo el hombre. Que si le dejó dinero. Sólo monedas dice que le dejaron. Entonces cuando regresó

venía contento porque le pagaron, cuando llegó al pueblo contó: -Fíjense que me pagó. Esta es la moneda que me dejó. Cuando vio la moneda, era pedacitos de jarro, de comales, no era nada” (Dary 1992:103-104).

-La persona convertida en animal tiene la capacidad para “hacer desmayar y amortecer” a las personas que tropiezan con él, motivo por el cual no puede ser cazado. Matin Palas, informante de Oliver La Farge cuenta lo siguiente:

“Una vez tuvo una disputa con un brujo en un puesto de licores, cuando los dos estaban embriagados. Camino a la casa encontró a un zorrillo, que corrió entre sus piernas, las enredó, y lo botó a la tierra. Se sentó y lo desafió, y trató de pegarle con su palo, pero no pudo. (La única manera de tratar a un brujo es enfrentarse con él con bravura). El zorrillo lo roció. Luego él lo golpeó, lo roció nuevamente, y le dio una buena paliza, principalmente en la cabeza. Antes de ponerlo fuera de combate, el zorrillo había estado bailando encima de él con las patas traseras. Creía que lo había matado. Al día siguiente el brujo tuvo un dolor de cabeza tremendo. Por supuesto era el resultado del daño que Matin le había causado, y todos le preguntaron por qué no había quemado al animal y destruido al brujo mientras tenía la oportunidad” (La Farge, 1994:185).

En el apartado “B”, titulado: El brujo que se transforma, se han presentado varias leyendas que refieren a personas que pueden convertirse en animales. En la mayoría de los casos esas personas son llamadas “brujos/as” o personas que se dedican hacer “el mal”, en ese sentido se le atribuyen elementos sobrenaturales, (pueden volar, hacer que las personas se desmayen). En ese sentido debe hacerse referencia a la dualidad bien/mal que es un elemento muy importante en la cosmovisión maya.

C.- El santo patrono de un pueblo, como el nawal protector del pueblo

Son pocos los relatos que hacen referencia a este hecho, en el apartado “A”, se hace referencia a la leyenda de Maximón de Santiago Atitlán, en este caso en particular son claros los elementos que coinciden. Saler también refiere el ejemplo de Santiago Apóstol para el municipio de El Palmar, Quetzaltenango. Sin embargo, habrá que profundizar más este hecho con más casos.

Tanto en los incisos “A”, “B” y “C”, se puede observar el mismo sentido del fenómeno nawal, que es la conversión de un humano en animal con la intención de darle elementos del mundo sagrado, sin embargo a partir del siguiente inciso cambia el sentido de nawal, ya que se le atribuyen elementos respecto del día en que se nace y la energía o animal que corresponde de acuerdo al cholqij.

D.- La relación dual en el destino de un ser humano con un animal

Ya en el año 1931 Leonard Schultze Jena, acertadamente explica que en Chichicastenango se utiliza la palabra *alxik*, que literalmente quiere decir “sujeción al destino” para explicar la relación dual que tiene un ser humano con la de un animal, no utiliza la palabra *nawal* y explica esa relación con los siguientes ejemplos:

“si un tacuazín muere porque alguien le ha roto la cabeza, el hombre sujeto en el destino a dicho animal, habrá de resultar con una herida en la cabeza. Si un anciano pierde el apetito, ya tampoco ha de comer el zopilote sujeto en el destino de dicho anciano. Una mujer, a la que nunca le pasa un accidente por frágil que ella sea, es porque tiene como dual en el destino, un colibrí al cual lo protege de cualquier accidente su propia pequeñez. El dual de hombre robusto es el tigre, que al igual que dicho hombre, despliega sus fuerzas en el monte” (Schultze 1946: 48).

Casi treinta años después, en la investigación que hace Saler en El Palmar visualiza la misma idea. En el texto el autor señala:

“la afinidad entre ser humano y un animal viviente único, el cual es el nagual de esa persona. Existe la creencia de que los rasgos del carácter del animal parecen encontrar un eco en los del ser humano

cuyo destino está ligado a aquél. Por ejemplo, si el nagual de una persona es balam (tigre), es probable que ella sea “brava”, “franca”, físicamente “fuerte” y hábil y aun posiblemente un poquito “salvaje” (Saler 1969:15).

En ambos textos, se observan elementos de las leyendas presentadas en los otros incisos, por ejemplo, lo que le pasa al animal se manifiesta en el ser humano que es su pareja. Pero a diferencia de las otras leyendas aquí hay la vinculación que hace referencia al día del nacimiento.

E.- Las veinte energías del Chojq’ij

► 143

En el área de habla kiche’ en Guatemala, se han realizado diversas investigaciones que toman de base el tema del *nawal*, algunas de estas son: Jena 1932, Bunzel 1981, Tedkolck 1982, Rupflin 1995 y Médicos Descalzos 2012, todas estas dedican un espacio para explicar los veinte días⁸, el *cholq’ij*, o calendario sagrado.

Sin embargo, es necesario tomar en cuenta los acontecimientos históricos que están ocurriendo a partir del comienzo del proceso de la firma de los acuerdos de paz en Guatemala. En los mismos años que comienza dicho proceso, paralelamente a este surgen: la Academia

8 Las primeras dos investigaciones no le llaman así al calendario, pero a partir del final de los años ochentas y principio de los noventas comienza a utilizarse el nombre de *cholq’ij*.

de Lenguas Mayas –ALMG–, el Centro de Documentación e Investigación Maya –CEDIM⁹–, la Campaña de 500 Años de Resistencia Indígena y Popular, etc. Es por ello que se desencadena toda una serie de acontecimientos entre los años 1986 y 1992 que se materializan en el nacimiento del movimiento maya. De esta cuenta como lo explica Bárbara: “*Los idiomas mayas, el traje tradicional, la tierra sagrada y el cholq’ij antiguo han surgido como los valores culturales clave y símbolos centrales para la construcción de una identidad panmaya transnacional*” (Tedlock 2002).

144 ◀

Otro dato interesante que se expone en el libro de Tedlock es la particularidad del municipio de Momostenango en el conflicto armado interno, la comunidad no apoya al movimiento guerrillero, esto repercute en que se fortalecen los conocimientos respecto del cholq’ij. Los sacerdotes mayas del área de Momostenango son quienes se encargan del entrenamiento formal de varios ajq’ij de otros lugares lingüísticos de Guatemala respecto de los conocimientos sobre el cholq’ij. La autora explica que:

“A mediados del decenio de los años 80, los sacerdotes mayas de Momostenango tomaron el paso inaudito de publicar un calendario maya mimeografiado, titulado

Rajil b’al q’ij maya, “cuenta de los días mayas”, Rigoberto Itzep Chanchavak fue el recopilador oficial de este documento impresionante en su precisión, que correlaciona el calendario gregoriano con el cholq’ij. La demanda resultó tan grande que se distribuyó ampliamente en otras comunidades” (Tedlock 2002).

Otro caso similar es el trabajo que la Asociación Médicos Descalzos ha realizado en Chinique. Aproximadamente en la década de los años ochenta, se comienza con un trabajo desde la comunidad, en colaboración con la iglesia católica, los primeros pasos consisten en instalar un taller con máquinas de coser para ayudar a las mujeres, pero rápidamente se evalúa el potencial del uso de las plantas medicinales y a partir de allí se comienza todo un trabajo con los ajq’ijab y comadronas. La Asociación cuenta con una red de 600 terapeutas tradicionales, producto de su trabajo con ellos es la publicación del libro: *¿Yab’il xane K’oqil? ¿Enfermedades o consecuencias?*, el primer capítulo trata sobre el Q’ij Alaxik (día de nacimiento).

Estos hechos sugieren lo siguiente: en las comunidades lingüísticas mayas en las que no se conocía el significado de cada uno de los días del calendario maya, antes del surgimiento del movimiento maya, el nawal no era determinante para que una mujer se convirtiera en comadrona, bastaba

9 En 1995 esta institución publica el libro: *El tzolkin es más que un calendario, como un elemento determinante de reivindicación del uso del calendario.*

con los siguientes hechos: alguna seña de nacimiento, el “don” (generalmente se designaba por la ascendencia matrilineal o patrilineal) y la ocurrencia de las enfermedades acompañadas con sueños, para que una mujer se convirtiera en comadrona.¹⁰

A partir de las demandas del movimiento maya y la construcción de una identidad en común, en los últimos veinte años se ha comenzado con la difusión del cholq’ij, el uso de ceremonias mayas en la inauguración de actos gubernamentales, pero primordialmente se ha comenzado con el uso de la palabra nawal referida al día de nacimiento y a la energía que le corresponde según el cholq’ij.

De esta cuenta la definición de la palabra nawal se entiende como la energía del día en que se nace de acuerdo al cholq’ij, sirve para orientar a las personas para encontrar el propósito de su vida por medio de sus capacidades que son asignadas por la energía que le corresponde al calendario sagrado.

Dos publicaciones explican y hacen referencia al hecho. De primero se tiene el libro publicado por terapeutas tradicionales, ellos explican que los nawuales son: “Estas veinte energías son llamadas kin o q’ij y describen características específicas que se aplican al día en que rigen y al ser

humano que nace ese día. Cada q’ij tiene un nawal, es decir, una representación física o elemental de su energía para que pueda ser mejor entendido.” (Consejo mayor de médicos maya’ob’ por nacimiento 2016, 63p.), por otro lado la Asociación Médicos Descalzos explica:

“Qij alaxik¹¹ es la vocación, también nombrada Uwach Uq’ij, o el don; las diversas capacidades y cualidades que cada persona recibe, según el día del calendario maya Cholq’ij en la que se nace. ...el problema es que menos personas saben y entienden la importancia del Qij alaxik, y no conocer a su propio Q’ij alaxik es como desconocerse a sí mismo, es como ignorar el “don” o el “propósito” para el cual uno ha nacido” (Asociación Médicos Descalzos 2013:8-0)

A manera de conclusión

La palabra nawal pertenece al idioma mesoamericano náhuatl, debido a las rutas de comercio y los procesos migratorios de las culturas mesoamericanas; el uso de la palabra se generalizó en los otros idiomas que se hablan en dicha área. Su significado literal es oculto, escondido, disfraz. Sin embargo, el uso de la palabra está íntimamente ligada con la cosmovisión mesoamericana y con la cultura maya en particular, en ese sentido la palabra refiere

10 Para más detalle consultar Mosquera Saravia 2006.

11 Recuérdese que ya Jena señala esta palabra en su investigación realizada en los años 1929-1931.

los siguientes fenómenos: una condición sagrada relacionada con las deidades de la religión maya, implica que seres humanos se pueden convertir en animales, se refiere también al santo patrono protector de un pueblo, implica una relación dual en el destino de un ser humano con un animal y alude a las veinte energías del cholq'ij.

En la revisión bibliográfica, a lo largo de casi ochenta años, se observa que en parte, ha cambiado el significado de la palabra. En ese proceso, llama la atención, la intención política y de reivindicación que el movimiento maya le ha proporcionado al uso de la palabra nawal.

146 ◀

Al hacer la pregunta ¿Qué es un nawal? a un guatemalteco, su respuesta va a hacer referencia al día en que se nace y pueda que mencione el calendario sagrado cholq'ij. Esta es, una buena evaluación, de la intención que ha tenido el movimiento maya respecto del conocimiento de su identidad. Sin embargo, es necesario hacer una última reflexión en torno a los caminos y mecanismos que para ser comadrona

o curandero/a¹² se siguen, a partir de la energía o nawal del cholq'ij. Es evidente que muchos de los conocimientos que tienen estos terapeutas tradicionales en Guatemala se aprenden por medio de la memoria colectiva que se guarda en la familia extensa de una comadrona o de un curandero/a, estos son transmitidos de generación en generación al hijo o hija sucesor, que además manifieste esa vocación de seguir con el oficio por medio de algunas señales en su nacimiento, determinados sueños y enfermedades. Esta es la forma en cómo las comunidades se han ido organizando para atender diversos padecimientos a lo largo de más de 500 años. Ello ha sucedido entre indígenas, ladinos y xincas, pero ahora la designación del nawal de acuerdo al cholq'ij es un indicativo más que la población tomará en cuenta para seleccionar a este tipo de curanderos/as y para las comadronas, esa posibilidad de articulaciones debe contemplarse en un futuro en las relaciones que se dan entre los diversos conjuntos sociales que hay en Guatemala.

12 En esta categoría de curanderos destaco las personas que se dedican a curar el empacho, susto, ojo, caída de varillas, mollera, alboroto de lombrices, awas, etc. No me refiero a los ajq'ija.

Bibliografía

- Asociación Médicos Descalzos (2013) *Q'ij Alaxik*. Guatemala:Cholsamaj.
- Asociación Médicos Descalzos (2012) *¿Yab'il xane K'oqil? ¿Enfermedades o consecuencias?* Guatemala:Cholsamaj.
- Baudez, Claude-Francois. (2004) *Una historia de la religión de los antiguos mayas*. México. Universidad Autónoma de México, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Bunzel, Ruth (1981) *Chichicastenango*. Guatemala: Seminario de Integración Social.
- Carmack, Robert (2016) *El pueblo Maya K'iche'*. Guatemala. Maya Wuj.
- Consejo Mayor de Médicos Maya'ob' por Nacimiento. (2016) *Raznaq'ilNuk'aslemal, medicina maya en Guatemala*. Guatemala: Cholsamaj.
- Dary, Claudia (1992) *Relatos de los antiguos*. Guatemala: Universidad de San Carlos de Guatemala.
- De la Garza, Mercedes (1987) Navales mayas de ayer y hoy. *Revista Española de Antropología Americana*. No.17 Pp.89-104.
- Florescano, Enrique (2000) La visión del cosmos de los indígenas actuales. *Desacatos Revista de Antropología Social*. No.5 Pp.15-30
- Foster, G. (1944) Nagualism in Mexico and Guatemala. *Acta Americana* 2, 85-103pp.
- Freidel, David; Schele, Linda y Parker, Joy (2000) El cosmos maya tres mil años por la senda de los chamanes. México: Fondo de Cultura Económico.
- Hosting, Rainer y Vázquez, Vicente (1994) Nab'ab'lQtanam; la memoria colectiva del pueblo mam de Quetzaltenango. Guatemala: Centro de Capacitación e Investigación Campesina.
- Instituto Nacional de Antropología e Historia (2012.) *Mapa*. México: INA.
- Janssens, Bertcomp.(2004) *Rich'ab'alkeriaqti'aqmaam; el reso de nuestros antepasados en Rabinal*. Guatemala; Museo comunitario Rabinal Achi.
- La Farge, Oliver (1994) *La costumbre en Santa Eulalia*. Guatemala: FundaciónYax te'.
- Lara, Celso. (1989) *Leyendas de encantamientos y señores de los cerros*. Guatemala: Centro de Estudios Folklóricos, Universidad de San Carlos de Guatemala (La tradición popular No. 73).

- Mendizábal, Sergio (2007) *El encantamiento de la realidad; conocimientos mayas en prácticas sociales de la vida cotidiana*. Guatemala: Universidad Rafael Landívar.
- Mosquera Saravia, Ma. Teresa (1996) *Lógicas y racionalidades; entre comadronas y terapeutas tradicionales*. Guatemala. Serviprensa.
- Navarrete Cáceres, Carlos. (2002) *Relatos mayas de tierras altas sobre el origen del maíz: los caminos de Paxil*. México: UNAM.
- Phillips, W. Gary, Brown, William E. (1991) *Encontrándole Sentido a Tu Mundo*. Chicago: MoodyPress. <http://www.investigacionescreeacionistas.net/index.php/cosmovision-hebraica/cosmovision>, consultado 11/06/2017
- León P., Miguel y Villa R., Alfonso (1968) *Tiempo y realidad en el pensamiento maya: ensayo de acercamiento*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Rosenbaum, Brenda P. (1983) *El nagualismo y sus manifestaciones en el Popol Vuh*. "En: *Nuevas perspectivas sobre el Popol Vuh*". Guatemala: Piedra Santa 201-213.
- Rupflin Alvarado, Walburga (1995) *El tzolkin; es más que un calendario*. Guatemala: CEDIM.
- Saler, Benson (1969) *Nagual, brujo y hechicero en un pueblo quiché*. Guatemala: Seminario de Integración Social.
- Schultze J. (1946) *La vida y las creencias de los indígenas quichés en Guatemala*. Guatemala: Tipografía Nacional.
- Tedlock, Barbara (2002) *El tiempo y los mayas del altiplano*. Guatemala: Fundación Yax te'.
- Thompson, Eric. (1975) *Historia y religión de los mayas*. México: Siglo veintiuno.
- Vallejo Reyna, Alberto (2001) *Por los caminos de los antiguos nawales: RiLajMam y el nawalismo maya Tz'utuhil en Santiago Atitlán*. Guatemala: Fundación CEDIM.

Segunda sección



Reseña del libro

Por Oscar Peláez Almengor, Ph.D. Tulane University
Centro de Estudios Urbanos y Regionales, USAC.

Memorias de Conquista.

De Conquistadores

Indígenas a Mexicanos en la Guatemala Colonial.

Laura E. Matthew



150 ◀

En primer lugar, quiero agradecer a la directora del Instituto de Estudios Interétnicos, doctora María Teresa de Jesús Mosquera Saravia, por invitarme a comentar el libro de la distinguida doctora Laura E. Matthew de la Universidad de Marquette, Milwaukee, Estados Unidos de América. La doctora Matthew obtuvo un doctorado en Historia en la Universidad de Pennsylvania y una Maestría en Estudios Latinoamericanos en la Universidad de Texas en Austin; sus estudios se enfocan en la experiencia colonial de los indígenas del Sur de México y Guatemala. Personalmente es un honor presentar algunas observaciones a un trabajo de tanta profundidad sobre el pasado histórico y el presente de nuestro país.

Seguidamente, quiero sugerir que la investigación de la doctora Matthew es una investigación etnohistórica; este es mi punto de vista, basado en mi propia experiencia. En 1987 terminé mis estudios

de Licenciatura en Historia en la Escuela Nacional de Antropología e Historia de México (ENAH) y esta institución es la única en América Latina que ofrece licenciatura, maestría y doctorado en Etnohistoria. Como especialidad fue inaugurada en la ENAH aproximadamente en 1956 y no hay otra universidad donde se pueda estudiar Etnohistoria en nuestro continente a nivel de estudios superiores.

De esta manera, a mi regreso de México en 1987 impulsé una Maestría en Etnohistoria en la Escuela de Historia de la Universidad de San Carlos; a estas alturas de la vida pienso que no se entendió claramente la idea y el esfuerzo se quedó en la nada. Se logró realizar algunos cursos que fueron autofinanciados por los estudiantes mismos, además conté con la ayuda entusiasta de varios compañeros y profesores, pero las complicaciones burocráticas y la falta de interés de las autoridades llevó este intento a concluir sin alcanzar sus objetivos. Quizás si

hubiésemos continuado seríamos hoy día la segunda escuela de Etnohistoria en América Latina. Sin embargo no es así. Los esfuerzos muchas veces se quedan en el camino por incomprensión y a veces por ignorancia.

Así, podemos indicar que nos encontramos frente a un texto de etnohistoria, porque tiene un trabajo dedicado y minucioso sobre la época prehispánica, especialmente sobre la región central y sur de lo que actualmente es México. Es decir, la tesis de Laura propone continuidades y cambios que trascienden la época prehispánica a la hispánica y hasta la época contemporánea. En sus palabras la autora indica:

“Ésta es la esencia misma de lo que deseo explicar: como la idea de ser mexicano, una identidad fundamentalmente mesoamericana pero también colonial y en evolución, mantuvo y con el tiempo adquirió nuevo vigor, a pesar de mantenerse en un segundo plano.”
(Matthew 2017:12).

Laura Matthew privilegiando continuidades y cambios, habla de las parcialidades de Ciudad Vieja porque es una forma de organización prehispánica que permanece y continúa posteriormente a la conquista. En el texto encontramos una primera parte fundada en descubrimientos arqueológicos. La segunda está cimentada sólidamente en documentos de archivo como el

Lienzo o Códice de *Quauhquechollan* y también el documento que se encuentra en el Archivo de Indias en Sevilla, España, *Justicia 291*, y partiendo de esto Matthew utiliza estos documentos para desarrollar la segunda parte de su trabajo. La tercera parte de su escrito es más de tipo etnográfico y antropológico. Ella fue a Ciudad Vieja, vivió las costumbres del pueblo, estuvo en las procesiones y fiestas. Es en esencia un trabajo con un contenido antropológico. Entonces encontramos que el libro de Matthew es un documento basado en la arqueología, pero también en documentos de carácter histórico como es el Códice y el documento *Justicia 291* que es el documento que está en el Archivo de Indias y finalmente tiene una parte etnográfica y antropológica. Esto es en esencia un trabajo Etnohistórico fundamentado por la arqueología, la historia y la antropología.

Además, también estaría utilizando un método microhistórico. El estudio de Laura Matthew está centrado sobre una población, un pueblo: Ciudad Vieja a través de más de cinco siglos. Ciudad Vieja, es el punto de entrada a una problemática mucho más amplia de continuidades y cambios históricos, esto es precisamente la microhistoria, llegar desde un punto pequeño para ir ampliando el espacio de la investigación a otros puntos y a otros niveles de complejidad, profundizando en su objeto de estudio. Carlos Antonio Aguirre

Rojas en relación con la *microhistoria italiana*, señala que es:

“una nueva manera de enfocar la historia que, entre sus procedimientos principales, reivindica el del “cambio de escalas” del nivel de observación y de estudio de los problemas históricos, y por lo tanto, utiliza el acceso a los niveles “microhistóricos” —es decir a escalas pequeñas o reducidas de observación, que pueden ser locales, pero también individuales o referidas a un fragmento, una parte o un elemento pequeño de una realidad cualquiera— como espacio de experimentación y de trabajo, como procedimiento metodológico para el enriquecimiento del análisis histórico.” (Aguirre Rojas 2017:139-140).

152 ◀

Laura Matthew, sin ser explícita en este punto utiliza las herramientas que provee la *microhistoria*, al desarrollar un horizonte como lo indica Aguirre Rojas para la *microhistoria italiana*:

“Horizonte cuyos límites específicos y cuyos territorios de exploración se definen justamente desde las coordenadas de sus tres paradigmas esenciales, el del procedimiento microhistórico del cambio de la escala de observación o de análisis, el de la lectura indiciaria de los testimonios, documento, huellas, indicios y trazos diversos dejados por los sujetos históricos investigados, y finalmente el del análisis exhaustivo e intensivo del universo microhistórico

elegido, con miras a ‘descripciones densas’ de los distintos problemas abordados.” (Aguirre Rojas 2017:123).

En este sentido el libro de la doctora Matthews nos lleva al microcosmos de Ciudad Vieja y nos devela un mundo nuevo de conquistas y conquistadores, de privilegios y lucha por alcanzarlos, una dialéctica constante de los descendientes de los conquistadores con las autoridades españolas por mantener una posición ganada a pulso en el campo militar. Laura Matthews nos abre una ventana a la investigación de nuestro pasado prehispánico, colonial y contemporáneo. Es así como la autora señala:

“Los conquistadores indígenas que invadieron Guatemala en 1524 quizá hayan sido reclutados y organizados en gran medida como ocurrió durante el ascenso de Tenochtitlán, pero en términos políticos su alianza supone un drástico viraje de las campañas imperiales del pasado inmediato. En documentos del siglo XVI, en los que se dirigen a las autoridades españolas, los nahuas y oaxaqueños de Ciudad Vieja se dividen en cuatro grupos: los “tlaxcaltecas, cholultecas, mexicanos y zapotecas.” (Matthews 2017:57).

La autora retoma el paisaje prehispánico para indicar que los pueblos prehispánicos vivían en medio de disputas de carácter político y militar, en conflictos territoriales, en las

cuales la alianza era precisamente un espacio que favorecía la dominación de un territorio más amplio y la obtención de mayores tributos o mejores condiciones de vida.

La doctora Matthew está hablando de continuidad y cambio, los “indios conquistadores”, porque así se les llama en los documentos, van a construir una alianza con los conquistadores españoles, en el códice **Quauhquechollan** es claro, aparece Jorge de Alvarado abrazándose con el Tlatoani estableciendo una alianza y proveyendo hombres, además todo lo que se necesita para enfrentar una campaña militar dilatada en tiempo. Para eso debe haber personas que hagan la comida, que carguen cosas, que alimenten a los animales, se necesita muchas cosas y todo esto se tiene que hacer con una retaguardia amplia que le va dando aliento al ejército y cuando el ejército avanza, tiene que avanzar. Así mismo, en el códice de **Quauhquechollan**, aparecen los españoles en algunas de las partes sentados en una silla y los nativos mesoamericanos peleando. Los que están peleando son los indios conquistadores, no los españoles, esto aparece pintado por manos nativas en el lienzo.

De acuerdo con el relato pictórico del códice, los nativos mesoamericanos están diciendo, nosotros tenemos el mérito, el mérito de dirigir la guerra, el mérito de pelear la guerra y el mérito de ganar la guerra también, no somos simples cargadores, somos guerreros. Ese es el

símbolo del guerrero águila, esa cola emplumada, que significa nosotros fuimos guerreros, nosotros peleamos, aparecen con espadas despedazando a otros indígenas sus enemigos, ellos están conquistando.

Es en esta parte donde la autora presenta una ruptura con la historia tradicional de victimización, los indígenas presentados como víctimas, a nosotros nos hicieron la guerra, nos destrozaron con medios modernos que los españoles traían, pero efectivamente lo que los nativos mismos representan en sus documentos es que ellos avanzaron con las tropas, ellos dirigieron la guerra y ellos ganaron esa guerra, hay un claro rompimiento con la visión tradicional de victimización de los pueblos nativos al decir: nosotros somos conquistadores, nosotros no somos simples cargadores sino “indios conquistadores”.

Eso es importante, subrayando esta parte, Matthews citando a Ross Hassig nos indica:

“Según el argumento de Hassig, tomar en serio estas enormes diferencias numéricas entre conquistados, españoles y nahuas supone conceptualizar a estos últimos como protagonistas en la conquista de Tenochtitlán y no sólo en el combate propiamente dicho sino también en la estrategia y las tácticas de conquista. Dado el desconocimiento entre españoles de las políticas y guerras mesoamericanas, los nahuas manipulaban a los primeros tanto

como a la inversa." (Hassig 2066:5 en Matthews 2017:69)

Aquí se da una doble condición, los nativos van a la guerra y pelean junto a los españoles porque les conviene aliarse con gente poderosa y victoriosa, no tejen alianzas con quien que va a perder la guerra, por el contrario con quien la gana.

Matthews, señala que tanto los españoles como los indígenas están manipulándose. No menospreciamos a los nativos mesoamericanos, ellos saben cómo sobrevivir y esto lo prueba perfectamente, ellos están aliados con los españoles pero saben por qué y para qué, y saben cómo pelear la guerra en esta región del mundo.

"La contribución de los tlaxcaltecas a la conquista de Tenochtitlanes muy conocida, y con razón, en las cartas de Cortés, cuyo propósito era rescatar el valor español (y más específicamente el suyo propio), es empero imposible no darse cuenta del grado hasta el cual los tlaxcaltecas guiaban militar y políticamente a los españoles."(Matthew, 2017: 69-70).

Debe tomarse nota de lo que esto significa frente a una versión más simplista, menos profunda de la llegada de los españoles a Mesoamérica, porque aquí hay una ruptura al decir: es que los nativos se aliaron porque era su conveniencia, y actuaron como dirigentes, como estrategias militares, para su conveniencia, ellos manipulan a los

españoles y también se dejan manipular por los españoles, no son niños con los que los españoles están tratando, son hombres dotados de inteligencia y en posesión de provisiones que los van a mantener durante los años de conquista y después de esta, buscando su propio beneficio.

Otra de las cuestiones que quiero señalar en cuanto a los textos mayas de la colonia, es referida a los términos chinamit y parcialidad que aparecen como sinónimos, en la guarnición nahua de Totonicapán hay una equivalencia explícita entre el calpul nahua y la parcialidad guatemalteca de la época colonial, ahí los mexicanos se referían a su parcialidad y caciques por calpul, está hablando de Totonicapán en donde aún en la actualidad se mantienen los 48 cantones o 48 parcialidades que fuera en su momento un puesto de avanzada nahua en Guatemala.

La autora señala también, que como era costumbre los pueblos indígenas de la colonia de toda Mesoamérica, cada parcialidad de Ciudad Vieja tenía sus propios funcionarios, cada parcialidad de Totonicapán tenía sus propios funcionarios que ayudaban a calcular y recaudar tributo, los derechos sobre la tierra y coordinar las contribuciones a la iglesia parroquial, cada uno tenía su propio santo patrón que también le daba un nombre al pueblo, hay una cuestión ambivalente ahí pero creo que es importante rescatar precisamente esto de las parcialidades porque sigue vivo en nuestros tiempos.

Así también, las ceremonias que mantenían vivo, ese recuerdo que Matthews indica, esta es la parte antropológica, según mi criterio, porque ella nos habla del paseo del Pendón Real en donde los pobladores de Ciudad Vieja tenían que encabezar este desfile y su patrona también, y ellos se vestían de españoles, de ahí precisamente viene la portada de este interesante libro. Visto esto desde esta perspectiva nos ilustra el recuerdo de la conquista, una permanencia de ese recuerdo de la conquista y este hecho diferencia a los nativos de Ciudad Vieja, ellos son indios conquistadores, los otros fueron conquistados. Una diferencia que se traduce en privilegios mantenidos durante la época colonial y empiezan a desaparecer paulatinamente en este largo periodo que va de la independencia a nuestros días.

Debe remarcarse que el texto de Laura Matthew tiene una metodología que se atiene fundamentalmente a la Etnohistoria, pensar también que este es un estudio de microhistoria. Además indicar que las tres partes de que se compone este estudio a través de sus capítulos nos indica esto por el abordaje a las diferentes fuentes y a la microhistoria debido a la escala y la profundidad que abarca su estudio.

Laura Matthew en sus conclusiones habla de Severo Martínez Peláez, es una cuestión que a nosotros de alguna manera nos trae a la memoria la figura del maestro, yo fui alumno de Severo, él tuvo la visión de la

trascendencia de su estudio y de hacerlo perdurable a través de nuestro tiempo. Él se convirtió en el principal promotor de su obra, ganó la cátedra de Historia Económica y Social de Centroamérica en la Facultad de Economía, esa facultad era la más grande de Centro América en ese momento, tenía cerca de 24,000 estudiantes, él tenía un amplio público que recibió su curso y él se preocupó de eso y creó una serie de folletos, entre los que está ***Algo sobre repartimientos***, también hizo algunos más como textos de docencia: ***Centroamérica en los años de independencia, el país y sus habitantes; La política agraria y colonial y los orígenes, racismo y Análisis histórico de la definición del indio en Guatemala***, convirtió su cátedra en parte de su creación, de su obra y en una extensión de su propia vida. El entrenó a grupos de profesores como monitores para que siguieran la línea fundamental de su texto ***La Patria del criollo***. Severo reunía en horas de la tarde, antes del curso, a los profesores en la Facultad de Ciencias Económicas y allí iba dando las pautas para el desarrollo del curso, por su dedicación personal y entrega a la docencia universitaria su aporte es perdurable.

Severo Martínez Peláez es uno de los grandes maestros de la Universidad de San Carlos de Guatemala debe verse su obra con mayor amplitud para considerarla en todo su significado para la academia guatemalteca y continental. Especialmente en el sentido

de los tiempos en los cuales impartió docencia y en los que creó su obra, fueron tiempos de enfrentamiento y polarización que influyeron en muchas de las figuras universitarias de aquellos años, sin embargo esto no justifica jamás la enorme cuota de sangre y sufrimiento que esta institución pagó en aquellos años, cientos de muertos y miles al exilio. La figura de Severo Martínez Peláez y su obra monumental tienen un lugar y un tiempo en la academia.

Para terminar, hay tres palabras en el texto que no corresponden exactamente al español académico y su uso, por ejemplo hay una parte donde se indica que en Ciudad Vieja y algunos pueblos del altiplano había un “revoltijo de idiomas” (p.262), quizá es más apropiada la palabra “mosaico”, otra palabra “conspicua” (p.282), es un préstamo del latín y pienso que quedaría mejor la palabra “relevante” o “importante”, la última es la palabra “empero” (p.275), que no tiene un uso académico frecuente, es una palabra coloquial, quizá debería de usarse “sin embargo” o “contrariamente” o “en la otra mano”. Quizá Laura quiera tomar nota de esas observaciones y usarlas en las próximas ediciones del libro que pienso que serán muchas a partir de esta primera publicación es español.

Finalmente, deseo indicar que el origen de este escrito fue la invitación del Centro de Estudios Urbanos y Regionales –CEUR–

a comentar la obra de la doctora Laura Matthew el 25 de agosto del corriente año en las instalaciones de esa prestigiosa institución de investigación, agradeciendo de nuevo a la doctora Laura Matthew el honor de haber participado con estos breves comentarios sobre su obra. Creo que su libro merece una lectura meditada y profunda y comentarios más extensos. Su obra como lo indico, abarca desde los tiempos prehispánicos en el centro de México pasando por la época colonial hasta el presente enfocada con rigor científico en la población de Ciudad Vieja en Sacatepéquez, Laura Matthew utilizando hábilmente vestigios prehispánicos, documentos de archivo tanto indígenas como ibéricos, acercándose a su objeto de estudio a través de los documentos del Archivo de Indias y del Archivo General de Centro América nos devela un horizonte inexplorado hasta este momento: los cambios, transformaciones y permanencias en Ciudad Vieja, gracias a Laura y su dedicación la academia guatemalteca y particularmente la Universidad de San Carlos de Guatemala con sus 342 años de existencia, tienen una nueva obra de referencia para el estudio y esclarecimiento de su historia y especialmente del pasado de sus grupos étnicos. Una obra, la de Laura Matthew, para las nuevas generaciones de estudiantes que se forman en esta alta casa de estudios superiores.

Bibliografía

Aguirre Rojas, Carlos Antonio (2017) *Microhistoria Italiana*, Guatemala: USAC, 2017.

Akkeren, Ruud Van (2007) *La Visión Indígena de la Conquista*, Guatemala: Serviprensa.

Ginzburg, Carlo (2017) *Tentativas*, Guatemala: USAC.

Matthew, Laura E. (2017) *Memorias de Conquista. De Conquistadores Indígenas a Mexicanos en la Guatemala Colonial*, Guatemala: CIRMA.

Normas editoriales

Instructivo de la Revista Estudios Interétnicos para los autores

La Revista Estudios Interétnicos es una publicación científica editada por el Instituto de Estudios Interétnicos de la Universidad de San Carlos de Guatemala, que presenta reflexiones, análisis y resultados de investigación de temas referidos al conocimiento respecto de las formaciones étnicas, su diversidad, constitución y relaciones.

Se aceptan artículos sobre la realidad pluriétnica del país desde una perspectiva histórica o contemporánea, de diversas disciplinas (antropología, sociología, historia, salud, migraciones, psicología, derecho, etc.), de distintos ámbitos y experiencias. La revista tiene un énfasis respecto de los estudios interétnicos de la región mesoamericana, sin embargo no excluye estudios sobre los temas de su interés referidos a otros entornos, también acepta reseñas de libros. Es una publicación anual en formato impreso y digital.

La convocatoria para la presentación de artículos se realiza durante los tres primeros meses del año. La duración de la convocatoria es de 60 días hábiles. Terminado el plazo, todos los artículos recibidos se dictaminan por pares ciegos. El director de la revista enviará una carta a los

autores de los artículos sobre el resultado de las evaluaciones de los pares ciegos.

Los artículos deben llenar los siguientes requisitos:

En cuanto a la forma:

1. En el primer párrafo se incluirá título del artículo (castellano e inglés), nombre de autor o autores, datos personales, título académico y universidad donde lo obtuvo; institución donde labora; correo electrónico.
2. Un resumen en castellano e inglés que no exceda las 150 palabras.
3. Palabras clave del artículo en castellano e inglés.
4. Si el artículo contiene material gráfico que complemente el contenido del artículo, deben presentarse en formato jpg, tiff o png (mapas, ilustraciones, fotografías, etc.). Las ilustraciones, fotografías y cuadros no deben exceder de un total de 8 y debe indicarse su título y ubicación en el cuerpo del texto.
5. Los textos deben estar escritos en Word, en letra Times New Roman (12 puntos), a espacio y medio, y las páginas deben numerarse.

6. Los artículos no deberán contener notas finales, solamente pies de páginas son admisibles.
7. Los artículos no deberán exceder las 25 páginas de extensión total, ni ser menores de 10 páginas (con material gráfico y cartográfico incluido).
8. Las instrucciones para las referencias bibliográficas como citas en el texto, las notas al pie de página, bibliografía y demás deben realizarse de acuerdo al normativo específico creado para la revista Estudios Interétnicos (puede consultarse al final de las normas)

En cuanto al contenido, los artículos deben llenar los siguientes requisitos:

- a) Que se caractericen por la calidad de su contenido.
- b) Que tengan relación con aspectos de la condición pluriétnica del país y que contribuyan a la formación de una sociedad más plural.
- c) Ser inéditos. No pueden aparecer en medios impresos o en línea, tampoco deben estar en proceso de ser publicados.

En cuanto al dictamen del artículo:

1. Los artículos serán sometidos a una revisión por pares ciegos. Y de acuerdo a su evaluación por estos serán publicados o no.

2. Los resultados de los dictámenes de la revisión de pares ciegos son inapelables y serán comunicados por el director de la revista.

La revista Estudios Interétnicos publica artículos, ensayos y reseñas de libros.

Los autores serán responsables de las opiniones o criterios expresados en su obra.

Normativo de las indicaciones especiales en cuanto a las referencias bibliográficas:

Se realizarán de la siguiente manera:

En el cuerpo central del texto, entre paréntesis según el siguiente orden:

- Apellido del autor, año de edición: páginas (si es una cita o referencia directa).

Ejemplos:

(Harris 1994) o en caso de cita (Harris 1994:99)

El autor cuidará que las citas incluidas en el texto coincidan con los datos aportados en la bibliografía.

En el caso de que se cite una entrevista, debe hacerse entrecomillado y en cursivas, después del diálogo citado se colocará el lugar y la fecha. Esta referencia no se incluye en los listados de citas y referencias. Para citar una entrevista **hecha personalmente** se puede seguir el siguiente ejemplo:

...una excesiva exposición al sol rompe el equilibrio y puede provocar una enfermedad. Esa percepción se presenta en el siguiente testimonio.

“...También de venir, por allá corriendo y entra de ramplón, cuando está caliente, también es malo, pega la enfermedad de la alfercilla. Esa enfermedad pega al corazón y cae, ese es peligroso, porque donde le cae de ramplón el aire, como adentro está fresco y usted viene del campo, por allá de sus viajes y entra bien caliente y hasta sudando, a eso es malísimo, uno tiene que esperar unos minutos afuera, para ver entrar a su casa, entonces en carrera como viene y se entra directo le da aire.” (Comadrona de Rabinal, junio 1999)

Las notas irán a pie de página y con numeración consecutiva.

Indicaciones de la bibliografía:

Se presenta en orden alfabético y debe seguir las normas siguientes:

Libros: Apellidos y nombre del autor, (año de publicación), título en cursivas, lugar de edición: editorial.

Ejemplo:

Harris, Marvin (1994) *El materialismo cultural*, España: Alianza Editorial.

Artículos de revista: Apellido, nombre del autor (año de publicación) título del artículo, nombre de la revista cursivas, volumen: número, páginas.

Ejemplo:

Britto García, Luis (1984) *Cultura, contracultura y marginalidad*, *Nueva Sociedad*, No. 73: Pp. 38-47

Capítulos o Artículos de libros: Apellido, nombre del autor, (año de publicación), título del artículo o del capítulo. “En ...”, nombre del libro cursivas, nombre (s) de editor (es) o de compilador (es), lugar de edición: editorial, páginas.

Ejemplo:

Ruz, Mario, (1999) *El cuerpo: miradas etnológicas*. “*En Para comprender la subjetividad*”, Ivonne Szazs y Susana Lerner (comps.), México: El colegio de México, Pp.57-85

Documentos electrónicos: apellidos y nombre del autor, año de elaboración (entre paréntesis), título (entre comillas), tipo de documento (artículo, boletín de prensa, informe), ruta completa de acceso URL. Recuperado el... (fecha)

Ejemplo:

Gubin, Anastacia (2012) “Descubren resplandeciente templo maya del sol nocturno en Guatemala” (artículo del periódico Lagranepoca). <https://www.lagranepoca.com/archivo/25039-descubren-resplandeciente-templo-maya-del-sol-nocturno-guatemala.html>. Recuperado el 24 de junio del 2015.

Artículos de un periódico: Apellido, nombre del autor (Año, día y mes de publicación) título del artículo, nombre del periódico cursivas, páginas.

Álvarez, Carlos (2015,16 de febrero) Sequía podría forzar a la migración interna, *Prensa Libre*, pp.10

Ponencias o conferencias presentadas en simposios, congresos o coloquios no

publicados en memorias: Apellido, nombre del autor, (año de presentación de la ponencia), título de la ponencia, nombre del evento en que se presentó la ponencia, ciudad país en que tuvo lugar.

Palma Murga, Gustavo, (1993) La Sociedad de Geografía e Historia y la Historia de Guatemala, Primer encuentro nacional de historiadores, Guatemala.

Tesis de grado: Apellido, nombre del autor, (año de elaboración), título en cursivas, ciudad, país, institución en que defendió la tesis y grado de la misma.

Hernández Cordero, Ana Lucía, (2007) *Maternidades guatemaltecas: prácticas y significados de mujeres indígenas y no indígenas universitarias*, México D.F., México, El colegio de México, Maestra en Estudios de Género.

En el caso de que el autor utilice otro tipo de bibliografía que no aparece en este instructivo, deben seguir las normas APA.

Palabras directora en el 25 aniversario del Instituto de Estudios Interétnicos

En Guatemala el inicio de la década de los años noventa, reúne diversos hechos, entre ellos: la Campaña Continental de 500 años de resistencia indígena y popular; se le otorga el premio Nobel de la Paz a Rigoberta Menchú. Esos acontecimientos llevaron a que la Universidad de San Carlos de Guatemala se pronunciara. De esa cuenta, el 12 octubre de 1992 se funda el Instituto de Estudios Interétnicos con la intención de que este fuera el órgano asesor a rectoría respecto de las relaciones interétnicas en el país.

A partir de su fundación han sido cuatro las personas que han dirigido el Instituto de Estudios Interétnicos¹, varios los proyectos internacionales que se han ejecutado², otros más los proyectos de investigación que se han realizado³, se cuenta con la publicación de

la Revista Estudios Interétnicos y alrededor de diez libros que exponen los resultados de las investigaciones, se han brindado cientos de conferencias y ponencias en congresos, talleres, mesas redondas. Todas estas actividades son resultado del trabajo diario de los investigadores y personal administrativo del IDEI.

En el año 2012 se comienzan a impartir una serie de diplomados⁴, con la intención de que la investigación sirva de base a la docencia universitaria. Con esta puesta en escena el IDEI comenzó una estrecha vinculación con diversas instituciones como el Ministerio de Relaciones Exteriores, la Unidad de Atención de la Salud de los Pueblos Indígenas e Interculturalidad del MSPAS, con Médicos Descalzos y el Instituto de la Defensa Pública Penal.

Una de las actividades pendientes del Instituto desde el momento de su

1 El Dr. Jorge Solares, la Licda. Cristel Ruiz, el Mtr. Eduardo Sacayón y la Dra. Ma. Teresa Mosquera.

2 Entre los más importantes se pueden mencionar: Maya Competence Building con la Universidad de Tromsø, Noruega. Género, mujeres y participación política de la embajada de Noruega en Guatemala, el proyecto Fortalecimiento de las Capacidades Institucionales para aplicar el Enfoque de Etnicidad y de Género en la investigación del PNUD-IUMUSAC-IDEI, "Cooperación docente sobre cosmovisión maya y la conformación de un estado multicultural guatemalteco del Programa de Cooperación Interuniversitaria entre España e Iberoamérica -CPCI- de la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo -AECID-, el Programa de apoyo académico a estudiantes indígenas, PAAEI, el proyecto ACCEDES, el proyecto RELETRAN, etc.

3 Algunos de estos con el apoyo de la Dirección General de Investigación de la USAC.

4 Los diplomados que se han impartido son: 2012; Metodología cualitativa; 2014; Métodos y procesos de trabajo social comunitario en contextos multiculturales, diplomado en derecho indígena; 2015; Diplomado en Migración y pueblos indígenas, Diplomado en Metodología cualitativa, (también se realizó en el Centro universitario de Jutiapa); 2016; Diplomado en Migraciones e Interculturalidad, Diplomado en Salud Intercultural; 2017; Diplomado en peritaje cultural y autoridades comunitarias, Diplomado en antropología visual.

fundación ha sido la creación de la política de interculturalidad para la Universidad de San Carlos de Guatemala. En agosto del presente año se hizo la presentación de la política al Rector, fue un trabajo que se realizó conjuntamente entre IDEI y la Coordinadora General de Planificación. A la fecha, la política, está en espera de que el Consejo Superior Universitario la apruebe.

En pocas palabras estas son las diversas actividades que el IDEI ha realizado durante estos 25 años. En este número 28 de la revista, que corresponde a la celebración del 25 aniversario del Instituto, se hace una invitación a docentes extranjeros que de una u otra forma han estado involucrados con el Instituto a lo largo de su existencia para que escriban en la revista.

Por medio de estas palabras, queremos expresar nuestro agradecimiento a los siguientes autores:

La profesora Purificación Heras de la Universidad de Elche, España, ha estado en el IDEI durante los años 2006 y 2009. A pesar de que sus estancias han sido cortas, ha impulsado un tema tan transcendental e importante como lo es el género. En su pequeña gira de trabajo de campo brindó su apoyo a las comadronas de la Asociación Médicos Descalzos en Chinique, Quiché; en su artículo nos cuenta la importancia de su estadía en dicho lugar.

El profesor Heinz Stapf-Finé, de la Universidad Alice Salomon de Berlín, Alemania, visita el IDEI para crear una nueva vinculación, a partir del cierre de la red RELETRAN. En su visita en el 2016, presenta su trabajo y concretamente la situación de los migrantes en Alemania; su artículo en esta revista nos confirma algunos hechos respecto de la variable educación-discriminación.

La profesora Emma Martín, de la Universidad de Sevilla, ha visitado el IDEI durante los años 2004, 2010 y 2012. En el último año de su estancia se ejecuta el proyecto: “Fortalecimiento académico en la temática pluralismos y políticas multiculturales”, con financiamiento del Programa de Cooperación Interuniversitaria e Investigación Científica PCI de la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo.

Finalmente, Ramón González Ponciano, guatemalteco, pero residente desde hace muchos años en México y Estados Unidos, profesor de la Universidad Nacional Autónoma de México y de Stanford University, visitó el IDEI en el marco de la III Conferencia Internacional Universidad y Pueblos Indígenas en el 2010.

Todos estos profesores han tenido una comunicación de años con el IDEI y agradecemos públicamente su contribución a la revista.

Próximo diplomado del IDEI

MODULOS :

Lección Inaugural. 8 de febrero.

I: Salud mental en población indígena. 9 de febrero 2018

II: Médicos ejerciendo de antropólogos para la puesta en escena de la salud intercultural en Latinoamérica. 2 de marzo 2018

III: La cosmovisión maya y el q'ij' alaxix. 6 de abril 2018

IV: Salud mental materna. 4 de mayo 2018.

V: Gira de campo en sede de Médicos Descalzos. 1 de junio 2018.

VI: Representaciones y prácticas de la cosmovisión maya. 8 de junio 2018

Clausura del diplomado. 15 de junio 2018

INSTITUCIONES PARTICIPANTES



Facultad de Medicina



Inscripciones:
teresa.mosquera@usac.edu.gt
crischaa@gmail.com

Más información
www.idei.usac.com

II DIPLOMADO EN SALUD INTERCULTURAL
CAPÍTULO: PADECIMIENTOS
PSICO-SOCIALES

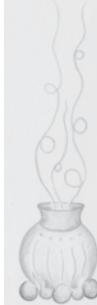


Información
Tels. 22512391 /92

164 ◀

DIPLOMADO SALUD INTERCULTURAL: CAPÍTULO PADECIMIENTOS PSICOSOCIALES, CURSO DE ACTUALIZACIÓN

Desde hace 15 años el área de salud del IDEI y médicos descalzados ha trabajado en las representaciones y prácticas, que se originan en la cosmovisión maya y se manifiestan en el proceso salud/enfermedad/atención entre los terapeutas tradicionales, madres de familia y usuarios.



En una sociedad como la guatemalteca la falta de formación en el tema de la cosmovisión es lo que provoca un atropello, una falta de comprensión y de entendimiento del otro, no se da una comunicación entre paciente y trabajador de salud, factor que es indispensable en la recuperación de la salud del paciente y en la creación de una política con pertinencia cultural.

OBJETIVOS:

Conocer las prácticas y representaciones de los conjuntos sociales guatemaltecos referidas al proceso salud/enfermedad/atención, específicamente en el ámbito de la salud mental.

Reflexionar sobre las políticas interculturales en el ámbito de la salud pública aplicadas en Guatemala.

Requisitos:

Carta que contenga la información siguiente: motivo de interés para su participación en el diplomado y compromiso de asistencia a todas las sesiones.

Para el caso de funcionarios públicos: Carta aval de la institución para la asistencia a todos los módulos presenciales.

La papelería debe enviarse a las coordinadoras del diplomado Cristina Chávez de Médicos Descalzados, crischaa@gmail.com y a Ma. Teresa Mosquera del Instituto de Estudios Interétnicos, teresa.mosquera@usac.edu.gt. La misma será revisada y evaluada para su admisión debido a que se tiene un cupo de 25 plazas, se estará haciendo una selección de candidatos

Después de notificada la aceptación en el diplomado, el pago debe realizarse a la Asociación Médicos Descalzados mediante un depósito a la cuenta número: no. 3517006978 de Banrural y presentar el comprobante al momento de la inscripción.

PROFESORES:

Licda. Cristana Chávez. Antropóloga. Médicos Descalzados.

Dr. Sergio Javier Villaseñor Bayardo. Psiquiatra y Antropólogo. GLADET.

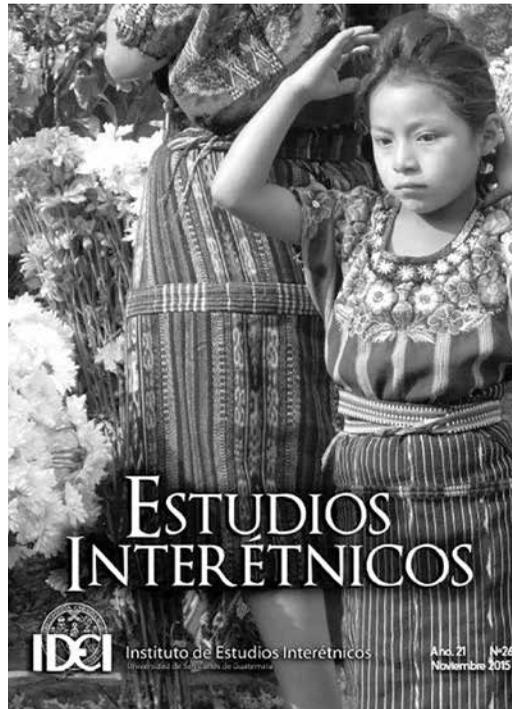
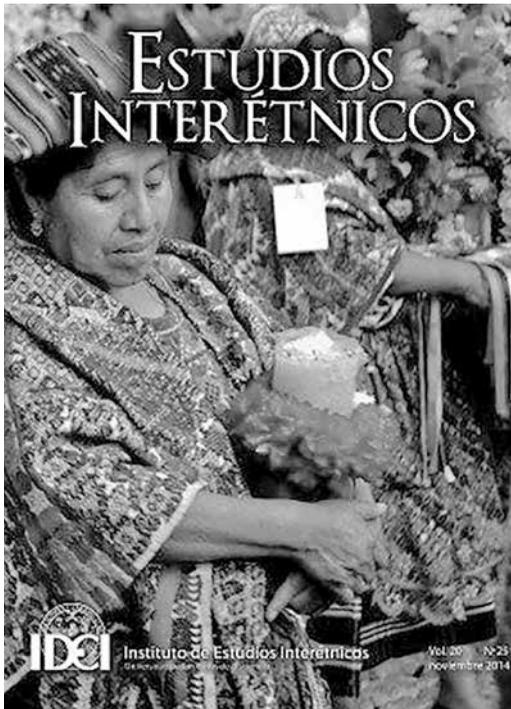
Dr. Roberto Campos Navarro. Médico y Antropólogo. UNAM.

Dr. Johanna Gonçalves Martín. Médica y Antropóloga. EU BORDER CARE.

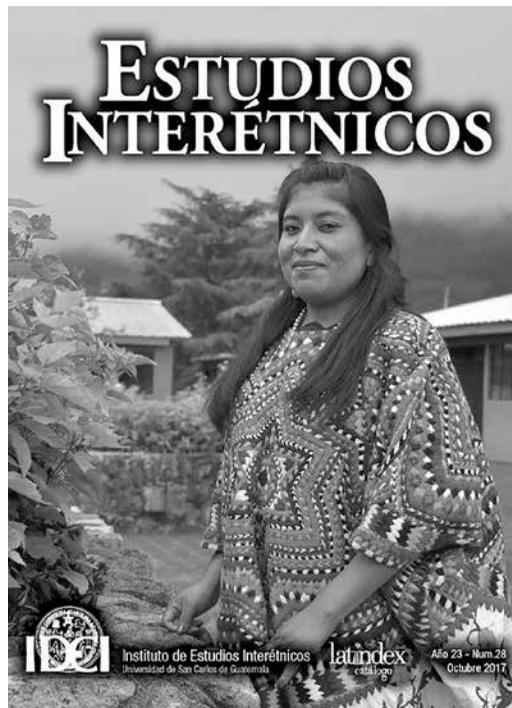
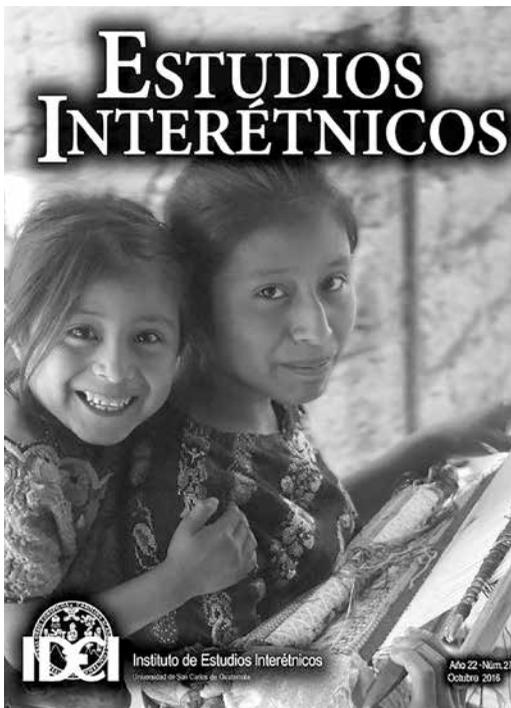
Dr. Ma. Teresa Mosquera Saravia. Antropóloga. IDEI USAC.



Revistas indexadas en Latindex



► 165





Esta publicación fue impresa en los talleres gráficos de Editorial Serviprensa, S.A. en el mes de octubre de 2017. La edición consta de 500 ejemplares en papel bond blanco 80 gramos.

