Antología del pensamiento crítico guatemalteco contemporáneo

Coordinadora
Ana Silvia Monzón



Colección **Antologías del Pensamiento Social Latinoamericano y Caribeño**

CLACSO


.gt

Antología del pensamiento crítico guatemalteco contemporáneo



CLACSO

Antología del pensamiento crítico guatemalteco contemporáneo /
Guillermo Toriello... [et al.]; compilado por Ana Silvia Monzón
1a ed.- Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2019.
Libro digital, PDF - (Antologías del pensamiento social
latinoamericano y caribeño)

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-722-556-3

1. Sociología. 2. Pensamiento Crítico. 3. Guatemala. I. Toriello,
Guillermo. II. Monzón, Ana Silvia, comp.
CDD 301.097281

Otros descriptores asignados por CLACSO:
Pensamiento Crítico / Sociología / Historia / Economía / Guatemala

Antología del pensamiento crítico guatemalteco contemporáneo

Coordinadora
Ana Silvia Monzón

Guillermo Toriello | Edelberto Torres Rivas | Matilde González-Izás
Gladys Tzul | Claudia Dary | Alfredo Guerra Borges | Gustavo Palma
Patricia Castillo | Manuel Ángel Castillo | Gabriel Aguilera
Jorge Romero Imery | Mario Payeras | Ricardo Falla
Carlos Figueroa-Ibarra | Yolanda Colom | Ana María Cofiño
Julio Castellanos Cambranes | Miguel Ángel Albizúrez
Edgar Ruano Najarro | KajKok (Máximo) Ba Tiul | Saría Acevedo
Severo Martínez Peláez | Marta Elena Casaús | Demetrio Cojtí
Carlos Guzmán Böckler | Arturo Taracena | Aura Marina Arriola
Irma Alicia Velásquez | Aura Estela Cumes | Alaíde Foppa
Ana Lorena Carrillo | Yolanda Aguilar | Lily Muñoz
Ana Lucía Ramazzini | Francisca Gómez Grijalva
Emma Delfina Chirix García | La Cuerda | Luz Méndez
Walda Barrios | Glenda Joanna Wetherborn

CLACSO

CLACSO
Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

Colección Antologías del Pensamiento Social Latinoamericano y Caribeño
Directores de la colección - Karina Batthyány y Pablo Gentili

CLACSO - Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány - Secretaria Ejecutiva
Nicolás Arata - Director de Formación y Producción Editorial
Lucas Sablich - Coordinador Editorial

LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES
CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital o adquirirse en versión impresa desde cualquier lugar del mundo ingresando a www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana

Primera edición
Antología del pensamiento crítico guatemalteco contemporáneo (Buenos Aires: CLACSO, diciembre de 2019)

ISBN 978-987-722-556-3
© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor. La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

CLACSO
Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina
Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | <clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>

Patrocinado por la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional Asdi

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

ÍNDICE

Ana Silvia Monzón
Prólogo | 11

EJE 1 | ESTADO, POLÍTICA, SOCIEDAD Y ECONOMÍA

Guillermo Toriello
La batalla de Guatemala | 19

Edelberto Torres Rivas
América Latina. Gobernabilidad y democracia en sociedades en crisis | 23

Matilde González-Izás
Territorio, actores armados y formación del Estado | 39

Gladys Tzul
Sistemas de gobierno comunal indígena:
La organización de la reproducción de la vida | 71

Claudia Dary
Guatemala: Entre la Biblia y la Constitución | 83

Alfredo Guerra Borges
Nuevo siglo, viejos ritmos | 121

Gustavo Palma
La problemática agraria en Guatemala hoy:
Algunos apuntes históricos para su comprensión | 135

Patricia Castillo
Las mujeres y la tierra en Guatemala:
Entre el colonialismo y el mercado liberal | 169

Manuel Ángel Castillo
Tendencias y determinantes estructurales
de la migración internacional en Centroamérica, 1999 | 183

EJE 2 | VIOLENCIA POLÍTICA, MOVIMIENTOS SOCIALES, MEMORIA E HISTORIA

Gabriel Aguilera, Jorge Romero Imery y Edelberto Torres Rivas
Dialéctica del terror en Guatemala | 209

Mario Payeras
El trueno en la ciudad | 229

Ricardo Falla
Masacres de la selva: Ixcán (1975-1982) | 249

Carlos Figueroa-Ibarra
Guatemala: El recurso del miedo | 271

Yolanda Colom y Ana María Cofiño
Mujeres en la alborada: Guerrilla
y participación femenina en Guatemala, 1973-1978 | 285

Julio Castellanos Cambranes
Democratización y movimientos
campesinos pro-tierras en Guatemala | 293

Miguel Ángel Albizúrez y Edgar Ruano Najarro
¿Por qué ellas y ellos? En memoria de los mártires, desaparecidos
y sobrevivientes del movimiento sindical en Guatemala | 327

KajKok (Máximo) Ba Tiul
Movimiento indígena, Estado,
democracia y partidos políticos en Abya Yala | 347

Saría Acevedo
Los derechos de las mujeres en el movimiento indígena
latinoamericano: Tendencias conceptuales y líneas de acción | 359

EJE 3 | ETNICIDAD, RELACIONES INTERÉTNICAS, RACISMO

Severo Martínez Peláez
La patria del criollo: Ensayo de
interpretación de la realidad colonial guatemalteca | 407

Marta Elena Casaús
La metamorfosis del racismo en la élite de poder de Guatemala | 433

Demetrio Cojtí
El racismo contra los pueblos indígenas
de Guatemala: El nuevo racismo criollo mestizo | 491

Carlos Guzmán Böckler
Memoria colectiva, identidad histórica
y conciencia étnica en Guatemala | 499

Arturo Taracena
Guatemala: Del mestizaje a la ladinización, 1524-1964 | 517

Aura Marina Arriola
La identidad: Problemática del mundo contemporáneo | 545

Irma Alicia Velásquez
La pequeña burguesía indígena comercial
de Guatemala: Desigualdades de clase, raza y género | 561

Aura Estela Cumes
La "india" como "sirvienta": Servidumbre
doméstica, colonialismo y patriarcado en Guatemala | 569

EJE 4 | CUERPOS, GÉNERO, FEMINISMOS, SEXUALIDADES, VIOLENCIA, MUJERES

Alaíde Foppa
El feminismo y la izquierda | 609

Ana Lorena Carrillo
Indias y ladinas: Los ásperos caminos de las mujeres en Guatemala | 617

Yolanda Aguilar
De la violencia a la afirmación de las mujeres | 633

Lily Muñoz
El femicidio en el marco de los estudios de la
violencia contra las mujeres en la región centroamericana | 645

Ana Lucía Ramazzini
Hacia la democracia cognitiva en la academia:
Crítica a los saberes sexistas y androcéntricos | 671

Francisca Gómez Grijalva
Las universidades: reproductoras y acumuladoras
de violencia epistémica patriarcal / moderna / colonial | 707

Emma Delfina Chirix García
Los cuerpos y las mujeres kaqchikeles | 715

La Cuerda
Sexualidades de activistas en Iximulew:
La vida entre violencias, transgresiones y placeres | 733

Luz Méndez y Walda Barrios
Caminos recorridos: Luchas y situación
de las mujeres a trece años de los acuerdos de paz | 751

Glenda Joanna Wetherborn
Una ola negra en la Marea | 761

Sobre la compiladora | 771

Sobre las autoras y los autores | 773

PRÓLOGO

Ana Silvia Monzón

LA TAREA DE ELABORAR una antología del pensamiento social crítico en Guatemala ha supuesto un esfuerzo en varios sentidos. En primer lugar, delimitar qué se entiende por pensamiento crítico, y luego, decidir qué período abarcar, cuáles autoras y autores incluir, y qué los textos pertinentes, además de considerar aspectos más pragmáticos relacionados con el acceso ágil a las publicaciones, debido al escaso tiempo disponible.

Para acotar la búsqueda se comprendió como pensamiento social crítico al conjunto de ideas elaboradas desde perspectivas divergentes, a contracorriente de los discursos y las historias oficiales, que han sido el resultado de la investigación, análisis, sistematización y reflexión sobre la realidad de la sociedad guatemalteca, con el propósito de desentrañar las estructuras de poder que sostienen un orden desigual, de raíces coloniales, que niega derechos y limita el desarrollo humano de la mayoría de la población, particularmente de las mujeres y los pueblos indígenas.

Para realizar este trabajo se establecieron como criterios, incluir a pensadoras y pensadores de origen guatemalteco que hubieran producido y publicado en los últimos cincuenta años. Si bien se puede rastrear la elaboración de pensamiento crítico en períodos anteriores,

esto supondría un esfuerzo de largo aliento que supera los objetivos de esta antología. Por otro lado, se consideró que mucha de la producción teórica está relacionada con el período de la Revolución de Octubre del 44, hito que constituye un parteaguas en la historia y en el análisis político, social, económico y cultural en el país, cuando se crean, como parte del proyecto de ese cambio social, el Instituto Indigenista Nacional y el Departamento de Geografía e Historia en la Facultad de Humanidades de la Universidad de San Carlos de Guatemala (1945), y el Instituto de Antropología Historia (1947), como espacios dedicados al estudio de la realidad histórico-social, cuyos hallazgos darían sustento al proyecto revolucionario de promover el desarrollo de un capitalismo moderno (Pérez de Lara, 1993).

Estos espacios, como otros, fueron cerrados cuando se dio la invasión estadounidense en 1954, que coartó el desarrollo cultural, artístico y académico. Fue, hasta los años setenta, que se crearon de manera formal los estudios en Ciencia Política (1973), Antropología (1973) y Sociología (1978), hasta entonces la reflexión social crítica estuvo vinculada con la disciplina del derecho.

La apertura de estas carreras en la universidad estatal coincidió, paradójicamente, con la aplicación de una política estatal contrainsurgente, una represión brutal que provocó la pérdida de miles de personas, incluidos estudiantes, profesoras y profesores universitarios, sindicalistas, activistas sociales, pobladoras y pobladores, indígenas, mujeres, hombres, niñas y niños. En ese período se reconfiguró la sociedad guatemalteca, incluso geográficamente; no obstante, las estructuras sociales, políticas, económicas y culturales continuaron siendo excluyentes, racistas y machistas, y el poder político concentrado en las élites.

En esas condiciones, la producción académica crítica, en sentido estricto, no siempre fue posible y sostenible; a los intensos debates teóricos y políticos de los años setenta entre la preeminencia de la categoría de clases sociales o el análisis de la cuestión étnico-racial, como fue nombrada en esa época, o el papel de las identidades culturales, para explicar la realidad guatemalteca, siguió un silencio en los años ochenta, resultado de las condiciones sociopolíticas e institucionales abiertamente hostiles al desarrollo del pensamiento crítico que supuso, como ya se planteó, el exilio, la censura e incluso la muerte de valiosos intelectuales.

En los años noventa, con las garantías mínimas del retorno a un régimen democrático, la investigación y publicación se incrementaron. La selección de obras refleja esa transición entre la producción de los años previos, que buscaba construir identificación nacional, a partir de la comprensión de los ejes del Estado, las clases sociales, la

situación en el campo, entre otros; y una producción que evidencia la evolución hacia los problemas abordados en los Acuerdos de Paz, entre los cuales destacan por un lado, la democracia y la participación ciudadana, y por el otro, el racismo, y la condición de las mujeres desde una inédita perspectiva feminista. Asimismo, se colocan en el debate dinámicas como la migración y el desplazamiento interno.

En la antología que ahora se presenta, se incluye a cuarenta autoras y autores, mujeres y hombres, de diversas identidades y generaciones. Algunos con una producción muy vasta y otros que inician sus reflexiones. Se trató de mostrar una polifonía de voces y perspectivas, y para efectos de una mejor comprensión se establecieron cuatro ejes que dan cuenta de las principales preocupaciones sociales, intelectuales y políticas que han predominado en las décadas de finales del siglo veinte e inicios del veintiuno: "Estado, política, sociedad y economía" (Eje 1); "Violencia política, movimientos sociales, memoria e historia" (Eje 2); "Etnicidad, relaciones interétnicas, racismo" (Eje 3), y "Cuerpos, género, feminismos, sexualidades, violencia" (Eje 4).

El primer eje aborda la añeja discusión sobre las condiciones estructurales en la conformación de lo que se nombra como Guatemala, a partir de textos críticos de las y los autores que se recopilan. Una discusión que también incluye, entre otras autorías, a Manuel Galich, José Santos García Noval, José Antonio Móbil, René Poitevin, Víctor Gálvez Borrell, Alfonso Bauer Paiz, Saúl Osorio, Rafael Piedrasanta Arandi, Carlos González Orellana, Mario Monteforte Toledo, Eduardo Velásquez, Raúl Zepeda, Sergio Tischler, Luis Pedro Taracena, Luis Mack, Mario Sosa, Úrsula Roldán, Silvia Irene Palma, Clara Arenas, Wilson Romero, Carlos Aldana, Simona Yagenova, Belinda Ramos, Karin Slowing, Alba Cecilia Mérida, Mónica Mazariegos.

En el eje dos, "Violencia política, movimientos sociales, memoria e historia", el centro analítico de los textos recopilados se focaliza en visibilizar el entramado estatal contrainsurgente, así como las denuncias, resistencias y luchas para fortalecer los procesos de democratización del país desde diversos actores sociales. Otros autores y autoras en esta línea son Myrna Mack (†), Mario Alfonso Bravo, Ruth Del Valle, Ricardo Sáenz de Tejada, Mara Luz Polanco, Bernardo Arévalo, Virgilio Alvarez, Glenda García, Marina de Villagrán, Manolo Vela, Isabel Aguilar, Karen Ponciano, María Victoria García Vettorazzi.

El tercer eje, "Etnicidad, relaciones interétnicas, racismo", es coconstitutivo de los otros ejes presentados en la Antología. Sin embargo, tiene un tratamiento específico por ser el racismo un sistema de opresión vertebral en la construcción de lo que se ha dado en nombrar "Nación". Aunado a las y los autores presentados es invaluable la contribución de otras autorías personales, como las de Mario Roberto

Morales, Joaquín Noval, Isabel Rodas, Edgar Esquit, Humberto Flores Alvarado, Sam Colop, Ruth Piedrasanta, Santiago Bastos y Manuela Camus. Mujeres mayas intelectuales, entre otras, María Jacinta Xon, Victoria Tubin, Marta Juana López, Irma Otzoy; y autorías colectivas como la organización de mujeres mayas Kaqla, de mujeres xinkas como AMISMAXAJ, del Centro de Formación-Sanación e Investigación Transpersonal Q´anil que han generado análisis críticos contemporáneos develando las opresiones de género, raza, y clase. Asimismo es infaltable mencionar la producción en esta temática —y otras— de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-FLACSO, sede Guatemala; del Centro de Estudios y Documentación de la Frontera Occidental de Guatemala-CEDFOG; de la Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales (AVANCSO), que ha mantenido una línea de investigación sobre racismo, así como textos pioneros que abordan temáticas vinculantes, como sexo y raza, de Alejandro Flores, Marco Chivalán, Andrea Tock, Fernando Jerez y Ángel Orellana.

Finalmente el Eje 4, "Cuerpos, género, feminismos, sexualidades, violencia, mujeres" pretende resaltar la construcción del pensamiento crítico desde las mujeres y feministas que tiene antecesoras infaltables como Luz Méndez De la Vega (†), Gladys Bailey, Hilda Morales, Margarita Carrera (†), Norma García Mainieri (†), entre otras. Es preciso resaltar que la mayor producción de pensamiento en este campo, data de hace tres décadas aproximadamente, e incluye entre otras autorías a Carolina Escobar Sarti, Ana Silvia Monzón, Lizeth Jiménez, Aída Toledo, Anabella Acevedo, Rosina Cazali, Ana Carla Ericastilla, Paula Del Cid, Beatriz Palomo, María Dolores Marroquín, Tania Palencia, Maya Alvarado, Guisela López, Patricia Borrayo, Patricia Galicia, Jeanette Ascencio, Rebeca Lane. En la línea de las sexualidades, y las sexualidades disidentes, que es más reciente, se perfilan otras autorías, por ejemplo, los aportes de José Roberto Luna, María José Rosales, Numa Dávila y Pilar Salazar.

Por supuesto, estos cuatro ejes y el conjunto de autoras y autores, así como las lecturas específicas seleccionadas, no agotan la producción en el campo de las ciencias sociales críticas del período establecido. En este punto, es pertinente apelar a la comprensión de quienes se acerquen a este texto, por la ausencia de muchas autoras y autores cuyos aportes son valiosos, o de obras que debieran destacarse. Diversas circunstancias obligaron a la acotación del material que se presenta.

Los aciertos, pero también las ausencias en esta antología son mi responsabilidad como compiladora. Considero este texto como un aporte más en el conocimiento de la producción intelectual en Guatemala, una invitación a profundizar en el pensamiento social crítico, a identificar autorías, temas y problemáticas que ahora no fueron incor-

poradas. Una motivación para continuar indagando y construyendo la historia de los aportes intelectuales en el país, ampliando miradas y ejes de análisis, temporalidades y temáticas.

Finalmente, cabe mencionar que para llevar a cabo este proceso se contó con el aporte invaluable de quienes brindaron sugerencias pertinentes, así como el apoyo puntual de Luis Batz, Emma López y Marcela García en diversas tareas operativas necesarias para cumplir el objetivo de contar con esta antología.

Gracias, por último, al Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) por la oportunidad de elaborar este texto, y por la iniciativa de reconocer y dar autoridad a quienes, desde siempre, han posicionado miradas críticas de la realidad.

BIBLIOGRAFÍA

Pérez de Lara, O. 1993 "El desarrollo de la antropología en (Guatemala: necesidades y perspectivas" en *Cuadernos de Antropología* (Guatemala: Universidad de San Carlos, Escuela de Historia) Nº 9.

EJE 1
Estado, política, sociedad y economía

Guillermo Toriello

LA BATALLA DE GUATEMALA*

INTRODUCCIÓN

LA "GLORIOSA VICTORIA"

Al amanecer del 29 de junio de 1954 culminaba el triunfo de la agresión extranjera sobre la democracia guatemalteca. Una combinación de fuerzas del Departamento de Estado, de la Central Intelligence Agency y del Imperio del Banano había logrado, por fin, subyugar a la pequeña gran nación, indefensa e inofensiva, cien veces menor que su adversario, y ahogar en sangre a una democracia floreciente, empeñada en la dignificación de su pueblo y en su liberación económica. Al día siguiente, John Foster Dulles anunciaba al mundo la "gloriosa victoria" y manifestaba su regocijo por el crimen consumado.

América entera se había levantado en airada protesta contra la invasión extranjera y había apoyado con toda su fuerza moral la causa del pueblo guatemalteco. El caso de Guatemala era para todos los pueblos americanos la prueba del fuego de la política del Partido Republicano en el poder en Estados Unidos, y el resultado dejó en claro que no había nada que esperar, que imperaba nuevamente y con más vigor que nunca el *big stick* de un Roosevelt republicano, cancelando totalmente lo que quedaba de la "buena vecindad" de otro Roosevelt, el apóstol de la democracia.

* *Fuente*: Toriello, G. 2016 "Introducción" en *La batalla de Guatemala* (Guatemala: CELAT).

La historia de la conspiración antidemocrática contra Guatemala es un caso elocuente y representativo del tremendo fracaso del Partido Republicano en materia de política interamericana. Es tan vasta y compleja, que hacer de ella un análisis detallado requeriría varios volúmenes. En consecuencia, dentro de sus limitadas dimensiones, este libro solamente puede presentar una visión panorámica del asunto; un amplio marco de referencia dentro del cual cada hecho, cada circunstancia, cada aserción, son susceptibles de mayor desarrollo y de minuciosa comprobación en todos sus extremos.

La inesperada caída del gobierno constitucional de Guatemala hizo estremecer de dolor a todos los pueblos de América. La derrota que sufría la democracia guatemalteca era un revés para la causa de la liberación integral de ciento setenta millones de americanos al sur del Río Grande.

Con el triunfo de la Revolución de Octubre (1944) Guatemala había proclamado su independencia económica y se había empeñado en ardua lucha para conquistarla. Diez años después era vencida, por la agresión extranjera.

El significado del movimiento democrático guatemalteco, animado por ideales universales de superación nacional y de dignificación humana, trascendiendo las fronteras, había llegado a encarnar las aspiraciones de todos los pueblos de América Latina. Por ello, lo acaecido en Guatemala tenía también la trascendencia de un desastre continental.

El pueblo de Guatemala y aquellos de sus hombres que tuvieron a su cargo los destinos de la Revolución de Octubre, se sintieron estimulados y enaltecidos por la solidaridad continental y por el apoyo incontrastable que dieron a su causa los pueblos de América. Tienen, por ese motivo, un imperecedero sentimiento de gratitud y vigoroso aliento para continuar la lucha. Pero al mismo tiempo tienen conciencia de su responsabilidad histórica ante América, que los obliga a resolver la incógnita que dejó abierta la violenta desaparición de un régimen popular y democrático.

Todos los que veían en Guatemala el ejemplo de la lucha viril y emancipadora de América se preguntan: ¿Qué pasó en Guatemala? ¿Qué fuerzas fueron capaces de destruir a un gobierno revolucionario, democrático y eminentemente popular, y de subyugar a una pequeña nación indefensa e inofensiva? ¿Qué significación tiene para América la trágica experiencia de Guatemala?

Habiendo tenido a mi cargo la conducción de la política exterior de Guatemala en las etapas decisivas de la agresión contra ella, considero que me corresponde la obligación de responder a esos interrogantes.

Ese es uno de los objetos fundamentales de este libro: un informe a América. Los pueblos de este continente deben conocer nuestra dolorosa experiencia y aprovecharla en el combate que constantemente están librando para alcanzar su liberación integral y para cumplir de esa manera el destino del hombre de América.

El mundo debe saber que la verdad de los sucesos acaecidos en mi patria ha sido monstruosamente deformada por la coalición de fuerzas que destruyó la democracia en Guatemala. Desde que se silenció la voz de la Revolución de Octubre, los personeros de esa coalición, en primer lugar, el Departamento de Estado de Estados Unidos, han tenido el campo libre para racionalizar el crimen cometido y para escribir "la historia oficial" de los hechos.

Aun antes de esa ocasión, prácticamente desde 1944, el impulso transformador de la Revolución de Octubre, especialmente en el campo económico, había provocado la reacción ofensiva de poderosos intereses extranjeros que, por su situación de privilegio dentro del país y por su carácter monopolista, tenían que resultar afectados por el nuevo orden de cosas. Poco a poco iría tomando forma y fuerza una campaña sin precedentes en la historia americana para crear una falsa imagen de la Guatemala revolucionaria y democrática, que la haría aparecer finalmente con las desmesuradas proporciones de una potencia mundial de primera magnitud, "cabeza de playa del comunismo internacional en América", "peligro para la seguridad continental", "amenaza para el Canal de Panamá y para los pozos petroleros de Texas…".

Con la ascensión del Partido Republicano al poder en Estados Unidos, y la alianza del Departamento de Estado a la coalición de fuerzas adversas a la Revolución de Octubre, la campaña difamatoria contra Guatemala adquirió carácter de conflicto internacional. Dejó de ser una pugna de intereses privados estadounidenses contra un gobierno para convertirse en el "Caso de Estados Unidos versus Guatemala".

La conspiración para restablecer la situación de privilegio y excepción de los monopolios extranjeros en Guatemala se ocultó tras el místico disfraz de "una noble empresa contra el comunismo". El contexto y el mecanismo de los medios mundiales de información impediría que Guatemala tuviera la oportunidad de neutralizar eficazmente esa infame propaganda.

Este relato demostrará la falsedad de la imagen de Guatemala creada por aquella propaganda difamatoria. Pondrá en evidencia que lo que existía en Guatemala era un genuino movimiento democrático de tipo nacionalista, de tendencia capitalista moderna, que necesariamente tenía que perseguir la liberación económica del país aun cuan-

do tuviera que chocar con la formidable estructura superestatal de los monopolios extranjeros.

Los pueblos de América Latina han visto con respeto y simpatía la trayectoria de Estados Unidos cuando este ha seguido la inspiración de apóstoles como Jefferson, Lincoln y F. D. Roosevelt; pero, en cambio, aborrece y teme a la gran potencia que actúa bajo el signo del big stick y de la diplomacia del dólar, y que asienta su política en la premisa proclamada en 1895 por el Secretario de Estado Olney: "Los Estados Unidos son hoy en día, prácticamente, los soberanos de este continente y su voluntad es ley en los asuntos a los que extiende su intervención".

Por eso, interesa que el pueblo de Estados Unidos (el pueblo mejor mal informado del mundo) conozca la verdad, para que se dé cuenta de cómo la política agresiva e intervencionista de sus actuales hombres de gobierno perjudica gravemente las relaciones entre nuestros países; cómo desprestigia a su propia nación y da lugar a que resurjan incontenibles la desconfianza y el recelo de los pueblos latinoamericanos hacia su poderoso vecino del norte; desconfianza y recelo que había logrado superar la efectiva "buena vecindad" roosveltiana.

Finalmente, este libro es también un informe para el pueblo de Guatemala; un mensaje de reafirmación en la lucha democrática y nacionalista que se inició gloriosamente con la Revolución de Octubre, y con fe en la fatalidad de los procesos históricos, una expresión de profunda certidumbre en la victoria final de nuestra patria transitoriamente subyugada.

Edelberto Torres-Rivas

AMÉRICA LATINA: GOBERNABILIDAD Y DEMOCRACIA EN SOCIEDADES EN CRISIS*

LA DEMOCRACIA POLÍTICA, en proceso de construcción en América Latina, tan llena de avatares y debilidades que se originan tanto en el interior de la sociedad como en el Estado mismo, ha fundado ya serias dudas acerca de sus bondades prácticas. La instauración de gobiernos civiles, libremente electos y en su inmensa mayoría pertenecientes a partidos que experimentaron en la oposición los rigores de la intolerancia, parece no ser suficiente. La desconfianza hacia la política se traslada como desconfianza hacia la democracia. Por ello, el problema de la gobernabilidad está anudado a otro tipo de crisis, el de la construcción democrática en sociedades postautoritarias y empobrecidas, problema que tiene dos dimensiones constitutivas: la eficacia y la legitimidad.

En la sociedad contemporánea, el tema del orden-de-la-sociedad constituye de nuevo un desafío mayor y un tema de reflexión. Es esta una época crítica en que ocurren rupturas profundas y reformas de todos los órdenes de la sociedad, a escala internacional. Ningún país escapa a la experiencia de diversas modalidades de inestabilidad, des-

* *Fuente*: Torres-Rivas, E. 1993 "América Latina: gobernabilidad y democracia en sociedades en crisis" en *Nueva Sociedad,* Nº 128, noviembre-diciembre, pp. 88-101

orden o caos. Este último se desarrolla en ciertos países del África como Angola, Mozambique, Somalia; en amplias regiones de la antigua Yugoslavia y de la Rusia actual, etc. El desorden califica la vida del Perú, Haití, Nicaragua, Cambodia, Irak, Argelia, Sudan, Líbano, Sudáfrica, etc. La estabilidad ya ni siquiera es el rasgo que define a las grandes democracias industriales de Occidente, al club de la OCDE o de los Siete. Asistimos a una profunda revolución conservadora, que a partir de la crisis busca ordenar de nueva manera las sociedades donde el capitalismo es la condición para lograrlo.

ACERCA DEL DESORDEN Y EL CAOS

El tema del orden como ejercicio teórico tendría que ser problematizado en las actuales circunstancias, para diferenciar así lo que fue preocupación clave del pensamiento social clásico[1]. En Marx, Weber, Durkheim y otros, la preocupación por el orden y la integración de la sociedad se explica por las circunstancias inmediatas que les tocó vivir, cuando la irrupción de la modernidad lo desordenaba todo. En Marx, el desorden de la explotación de clases y sus luchas, inherentes al reino de la mercancía y de la ley del valor, solo termina con la construcción de un nuevo orden social, desalienado y libre, en el que la liberación del proletariado es condición de la emancipación total. En Weber, la modernidad del espíritu capitalista, occidental, conduce a la dominación burocrática y legal, como expresión superior de una racionalidad ordenadora de la sociedad. En Durkheim, el énfasis está puesto en la comprensión de una división del trabajo que erosiona una y crea otra (nueva) solidaridad social, en la que solo los grandes consensos básicos, trascendentales, pueden ordenar e integrar la sociedad, de otra manera, caótica y en descomposición.

En la década de los cuarenta y durante largos años de la segunda posguerra fue predominante el paradigma parsoniano, accionalista, que, respondiendo al clima intelectual de la época, a un estilo de razonamiento de una sociedad progresiva, poderosa, estable, elaboró una profunda teoría del orden. El problema del orden y, de la integración —según Parsons— de sistemas estables de interacción social, es decir, de la estructura social, se enfoca como un problema de la integración de la motivación de las acciones con patrones culturales normativos que integra el sistema de acción (Parsons, 1978: 36). Hay un sistema

1 Se habla de teoría clásica porque corresponde al momento de afirmación del capital, de la integración de los mercados nacionales a partir de la expansión manufacturera, la cuestión social como pobreza obrera, la secularización de la política y del poder, del cambio de las solidaridades e identidades colectivas. Según Raymond Aron, las revoluciones de 1848 trazan la línea a partir de la cual se produce una elaboración intelectual que está en el origen de las ciencias sociales modernas.

común de valores en una sociedad bien integrada, que gobierna las acciones de todos, en virtud de que la sociedad es lo suficientemente fuerte para socializar a todos en ese sistema. Todos los sujetos interiorizan el patrón requerido de conducta en una democracia estable, no hacerlo acarrea situaciones de anomia que se pueden corregir. La gobernabilidad sería un problema de integración normativa y la inestabilidad (desorden, conflicto, revolución) se explicarían por procesos de ruptura normativa, que tiene previstos mecanismos de restitución del consenso valorativo. La sociología parsoniana sirvió de teoría para la estabilidad y la permanencia democrática de una sociedad como la norteamericana de las décadas de los cuarenta y cincuenta. Su influencia en América Latina fue evidente pero superficial.

El ejercicio conceptual por el orden y la integración en estos años noventa, tiene claramente el sabor de un ejercicio conservador, contradictorio, débil. A la crisis sin aviso ni previsión del mundo socialista, y la derrota de las estrategias del cambio revolucionario, ha seguido también la crisis de las sociedades (y alternativas) social-demócratas. De hecho, el núcleo de la cultura política europea, la incorporación de la clase obrera al bienestar de todos los ciudadanos, está en crisis. Los 20 millones de desocupados europeos no son resultado del estancamiento, como en los años treinta, sino de los aumentos de productividad. La incorporación tecnológica y el pleno empleo, que nunca fueron de la mano, ahora se divorcian estructuralmente y tal vez no como un fenómeno pasajero. El desorden financiero, la impotencia para ordenar la Ronda Uruguay, etc., acompañan la imposibilidad de disciplinar el comercio internacional. Hay dificultades para crecer, las coyunturas desestabilizadoras se suceden, guerras locales y conflictos étnico-religiosos aparecen, las situaciones de anomia en los grandes centros urbanos aumentan, etc. En la explicación social se abre paso la teoría de la fecundidad del desorden[2] y hasta la ciencia física recoge en sus explicaciones una sorprendente teoría del caos.

LA INGOBERNABILIDAD CONSERVADORA

La cohesión y el ordenamiento de la sociedad constituyen el aspecto central del ejercicio del poder, su objetivo natural, por lo que la obsesión por el orden (y su permanencia) resulta finalmente una actitud

2 La modernidad es el movimiento más la incertidumbre, dice Maurice Godelier. "Indeciso, el hombre lo es en un mundo fluctuante donde los principios del orden ya no están claramente legitimados ni son fácilmente identificables […] La conciencia del desorden se agudiza cuando las referencias del orden se vuelven ambiguas, cuando se acrecienta la incertidumbre […] La crisis no es solo percibida a partir de la disfunción, es también reconocida en cuanto prueba que afecta a la capacidad del sistema y de los actores para definirse y para organizarse" (Balandier, 1989: 148 y 170).

defensiva de quienes lo ejercen. Y cuando así sucede, su mantención ya no puede ser vista solamente como una crisis de la política, sino como una responsabilidad de toda la sociedad. En una perspectiva conservadora, el conjunto de diversos problemas relativos a la participación, cohesión, representación política, etc. ha sido asociado a la temática de la ingobernabilidad como expresión de la crisis de las sociedades del capitalismo tardío y de la democracia avanzada (Huntington y otros, 1975)[3]. Ingobernabilidad y crisis quedan anudados y confundidos en las andaduras de los actuales procesos políticos, para calificar en esta época *la creciente insuficiencia estatal para institucionalizar los conflictos*.

Se habla de una visión conservadora, porque la inestabilidad crónica de la democracia, en el pensamiento marxista, se originaría en otros sitios, en la economía, donde la caída de la tasa de ganancia, la sobreproducción, y sobre todo el trabajo asalariado y la competencia derivada de la apropiación privada de la ganancia, llevaría a una contradicción insalvable entre clases, y a luchas políticas desordenadoras de la vida política, que confirmarían la tesis de que la democracia burguesa y el capitalismo "mantienen una relación tensa entre sí, precaria e irresoluble en el fondo" (Offe, 1989: 29).

Los teóricos conservadores sitúan las causas de la crisis en los resultados propios de la democracia de masas, en la sobrecarga de demandas y expectativas que ella alimenta y que debe enfrentar el Estado (de bienestar). Los fenómenos críticos aparecen también como resultado de la competencia partidaria, del pluralismo ideológico y la labor distorsionada o exagerada de temas que realizan los *mass-media*, propios de la democracia moderna (Ibíd.: 30 y ss.)[4]. Pareciera como si la democracia, al perfeccionarse, se deslegitimara. Y todo esto ocurre con un Estado cuyo poder de intervención y dirección están cuestionados y, de hecho, disminuidos. Para hacer frente "a la codicia incontenida e irreflexiva de los ciudadanos" sería imprescindible un poder estatal no sometido a las garantías de un Estado de derecho, que actuara en consecuencia con la (arbitrariedad) libertad del poder autoritario. Refiriéndose a la crisis de ingobernabilidad que les preocupa, el más conocido politólogo conservador, M. Huntington recuerda que "lo que los marxistas atribuyen equivocadamente a la economía capitalista, es en realidad una consecuencia del proceso político democrático".

---

3 A partir de la difusión de las ideas de la Comisión Trilateral se difundieron las nociones conservadoras acerca de la creciente ingobernabilidad de la democracia.

4 Estamos siguiendo en este punto, el capítulo II del texto de Offe.

Sin embargo, la ingobernabilidad conservadora no resultaría directamente de la relativa incompetencia estatal, de su parálisis, sino de los efectos desestabilizadores que se traducen en desencanto político, de la cadena de frustraciones que la ciudadanía termina por acumular, del recelo de la opinión pública por la sordera de los funcionarios, resultado del gap que aparece entre lo que se les ofrece y lo que reciben. La democracia, según este razonamiento, cuando se profundiza, alimenta ofertas y demandas, vuelve ingobernable la sociedad. La pérdida de confianza entre los electores y sus partidos, entre la ciudadanía y las políticas estatales, es decir, todo lo que queda sin cumplir en una sociedad democrática, produce estados de ingobernabilidad. Y como este tipo de sociedades no limita la participación popular, el resultado es una desconfianza hacia la democracia misma.

La crisis, que se manifiesta como una incompetencia del poder político, vuelve ingobernable la sociedad en virtud de su carácter ampliamente democrático, porque alimenta nuevas y mayores demandas. Nuevos y renovados conflictos aparecen. Nótese que esta no es tanto una versión conservadora de la crisis y de sus resultados políticos, como una explicación pesimista del capitalismo desarrollado y de la sociedad participativa que ha producido. Son las instituciones políticas democráticas las que generan conflictos y son ellas, también, las que pueden canalizarlos y resolverlos. Lo conservador aparece en los remedios que se proponen para resolver esta "anomalía" del poder: disciplinar de múltiples maneras a la ciudadanía, desactivarla, y en el centro de esta preocupación por el orden, limitar decisivamente la capacidad reivindicativa del poder obrero, de sus organizaciones sociales y políticas, tal vez con "ayuda" de los mass media, quizá más bien con la colaboración policíaca.

LA GOBERNABILIDAD Y LA DEMOCRACIA EN AMÉRICA LATINA

En América Latina el sentido de esta conceptualización tiene matices distintos. Ciertamente, también en el pasado, el problema del orden ha sido un problema constitutivo de la sociedad agrario-oligárquica y las dificultades para establecerlo no son ajenas a la explicación de la tradición autoritaria como respuesta al desorden del siglo XIX. Las dictaduras militares fueron la modalidad latinoamericana de resguardar el orden aun a costa del progreso, una modalidad extraviada de la modernidad. En la segunda posguerra, el sentido del orden debió asociarse más a la necesidad de la integración social y política de las masas, que emergieron en el momento de la urbanización acelerada, del crecimiento industrial que quiebra la tradición agrario-campesina, del aumento de las oportunidades educacionales y del empleo calificado, etcétera.

El populismo latinoamericano, experimentado de diversa manera en la mayor parte de estas sociedades, fue la primera experiencia, en el escenario político, de masas urbanas movilizadas pero sin ninguna experiencia de organización política, ideológicamente ambiguas, electoralmente necesarias, pero a cambio de una evidente mejora en la distribución del ingreso. El poder político burgués utilizó la integración a la política como recurso de control ahí donde la modernización avanzó. Ya no fue la exclusión social sino la manipulación desde arriba un componente del orden. Pero todo esto, recordémoslo, no siempre fue parte de un proyecto democrático porque en la tradición latinoamericana orden y participación social, democracia e integración política parecieran contradecirse. Hoy día está de moda condenar las experiencias populistas como antecedentes del autoritarismo. También habría que recordar que ha sido esta la primera y única experiencia en América Latina, de ampliación de la participación con redistribución de la riqueza… ¡sin revolución!

Con estos antecedentes, los problemas del orden y del control social han sido también, en América Latina, desafíos que acompañaron siempre cualquier propuesta de modernización política, aun a costa de su déficit democrático y sin justicia social. Lo anterior es solamente un breve recordatorio para interrogarnos si el tema de la "gobernabilidad" constituye menos una novedad conceptual que una manera distinta de referirse a un viejo problema.

En la década de los setenta, la explicación de la crisis del sistema político, "desordenado" por las estrategias de cambio revolucionario, giró en torno a una deficiente capacidad de gobierno de la clase gobernante: una crisis de hegemonía. En una perspectiva gramsciana cruda, el desorden no era una consecuencia imputable al carácter radical de las demandas de cambio, imposible de institucionalizar y exigidas por masas activadas a partir de condiciones de explotación y subordinación extremas. La causa se originaría en una anomalía política e ideológica de la misma clase gobernante, cuya incompetencia para dirigir y ordenar la sociedad la convertiría en débilmente hegemónica, es decir, incapaz de fundir sus intereses de clase, particulares, con los intereses universales que el Estado-nacional representa.

Los más recientes análisis sobre América Latina abandonaron la temática de la hegemonía gramsciana porque la erosión o la caída de los regímenes autoritarios y militares, en los 80, trasladaron el interés al problema de la construcción democrática. La literatura sobre el tema se desdobla en crisis de los autoritarismos y crisis de las transiciones. Nos interesa esta última, porque en su comprensión aparece una insoportable paradoja, un núcleo de contradicciones que surgen entre las oportunidades de la democracia política en una época en

que el Estado aplica severas medidas de rescate de los equilibrios macroeconómicos, de políticas económicas de estabilidad y ajuste que empobrecen a la ciudadanía y la desmoralizan, medidas que van de la mano con la celebración de más de 85 elecciones (de distinto tipo), en una década ganada para la democracia, pero planteando así una contradicción inevitablemente desordenadora de la sociedad. Es en el terreno de estas contradicciones que se experimentan en América Latina que se plantea el tema de la gobernabilidad.

En quienes con más propiedad la analizan, la gobernabilidad adopta sin duda un sentido distinto del que aparece asociado en las sociedades europeas del capitalismo tardío. Son diversas las condiciones que pueden explicar la categoría de gobernabilidad, desvinculada del tema del autoritarismo y su crisis y asociada, en cambio, a la crisis de la construcción de la democracia política. ¿Eran acaso gobernables los regímenes militar autoritarios recientes? En efecto, aquí se habla de gobernabilidad porque el punto de partida no es la democracia política y sus "excesos" sino su ausencia, la herencia del desorden de las dictaduras militares, los efectos de la desregulación e informalización de la economía, el asalto a la demanda agregada cuando se busca la estabilidad del mercado, etc. Aquí, no aparece un "exceso" de sociedad civil frente al Estado, capaz de "sobrecargar de demandas" al sistema, sino justamente lo contrario, la necesidad de fortalecerla en el sentido literal de vigorizar la participación popular, como condición u oportunidad para la vida democrática.

Existe, ciertamente, una enorme potencialidad reivindicativa de las masas, que aparece de inmediato en las llamadas transiciones democráticas, cuando se les reconoce derechos civiles y políticos de los que carecían y se establece los instrumentos para hacerlo. Con ciudadanías activadas en contextos recién democratizados hay dos conjuntos de circunstancias que explican tal comportamiento. Por un lado, la larga espera de los grupos populares para resolver elementales y viejas demandas socioeconómicas y especialmente políticas, pospuestas siempre por los regímenes autoritarios. Por el otro, el rápido e inevitable deslizamiento hacia la ideologización de temas y demandas, y especialmente la polarización de las posiciones desde las cuales se formulan, explicable sin duda por la extrema polarización económico-social existente. Estos condicionamientos constituyen el precio inicial de la democracia electoral, en cuyo contexto se inscribe el problema de la gobernabilidad.

La lucha por la organización política, por ampliar la participación social, por activar ciudadanías apáticas o aterrorizadas, por estabilizar las instituciones donde ello ocurre, forman parte de los desafíos de la construcción democrática, porque tienen que lograrse dentro del

orden y la convivencia pacífica. Es decir, en condiciones de gobernabilidad democrática. La síntesis de ello es que antes los conflictos se realizaban en un espacio público limitado o, al producirse, lo hacían generalmente al margen de mecanismos institucionalizados. La construcción de una nueva rutina, legal, pública y pacífica es un aprendizaje difícil para todos: dominantes, fuerzas intermedias, dominados. Mientras tanto, la sociedad ingobernable tiene que adecuarse a un poder político que en el pasado también fomentó el desorden.

LAS DOS DIMENSIONES DE LA GOBERNABILIDAD: ESTADO Y SOCIEDAD CIVIL

De nuevo, el tema de la gobernabilidad es el del ejercicio del poder-Estado cuando las relaciones con la sociedad atraviesan una etapa de crisis. Los problemas de la gobernabilidad se pueden originar ciertamente "desde el Estado" pero también como problemas "desde la sociedad". Si la crisis sugiere una administración debilitada en asuntos del orden, la gobernabilidad se constituye como un recurso para superarlo. Pero esta no puede reducirse al problema de la eficacia administrativa, aunque forme parte de él, o de una buena administración del aparato del Estado, como expresión de la racionalidad (extraviada momentáneamente) del poder. Es algo más que un problema de poder, pero también menos que su puro ejercicio.

Lo de gobernabilidad tiene que referirse también a las condiciones sociales necesarias para que esa racionalidad del poder pueda desempeñarse con eficacia, legitimidad, y con respaldo ciudadano. Por ello, tal como lo establece Tomassini, la gobernabilidad se refiere a la capacidad de la autoridad para canalizar los intereses de la sociedad civil, a la interacción que se da entre ambos, para alcanzar el desarrollo económico (Tomassini, 1992: 11)[5]. Agregaríamos, para la construcción de una democracia política, de una sociedad democrática en América Latina.

La categoría teórica sociedad civil ha sido objeto de la mayor mitificación en la forma de falsificación de sentido. Es importante en consecuencia, recordar la denotación conceptual que históricamente ha tenido, aunque no sea posible en este trabajo referirse in extenso al largo debate que le acompaña. El punto de partida histórico es la separación de formas políticas y sociales que la sociedad burguesa esta-

5 A Tomassini le preocupa básicamente el desarrollo latinoamericano y la gobernabilidad es la condición para que aquel se logre. El énfasis nuestro está puesto en lo político, en la democracia en construcción. Al tema de la gobernabilidad se llega por distintas vías, de la economía, de la política. Para el tema del Estado sustituido por el mercado para asegurar el desarrollo económico, ver en Auroi, 1992.

blece, apoyadas en la estratégica distinción de lo público y lo privado. El Estado, concentración del poder político para asegurar el orden y reproducción de la sociedad, es el ámbito de lo público. La sociedad civil es el reino de las necesidades y de los intereses privados, del trabajo asalariado y de la producción e intercambio de bienes, es decir, del derecho privado. En otras palabras, el ámbito de la sociedad civil es el de las relaciones sociales mercantiles, de la producción económica, cultural, privadas, independientes del Estado pero estatalmente reconocidas y protegidas.

La dicotomía Estado-sociedad civil solo debería ser utilizada en un determinado momento analítico para referirse a situaciones históricas particulares y no como una división natural de la sociedad. El pensamiento tardoliberal, cuya ofensiva ideológica es exitosa en estos días, ha convencido a tirios y troyanos de que la sociedad civil viene siendo el reino de la independencia de lo estatal, es por ello, el de la libre iniciativa de cualquiera, de la igualdad y la solidaridad ciudadanas, de la autonomía creativa cultural y productiva, de toda forma asociativa de ayuda mutua, etcétera[6]. En algún grupo de izquierda, sociedad civil es sinónimo de la sociedad de los pobres. Se trata evidentemente de una exageración apoyada en una parte cierta.

Para los propósitos de este trabajo, interesa destacar de la sociedad civil su característica de espacio de lo privado, donde intereses sociales, no familiares, pueden organizarse, agruparse de múltiples maneras, reivindicar, conflictuar y demandar en torno a intereses colectivos, a condición que sean independientes del poder del Estado y no vinculados directamente a la producción mercantil[7]. Interés colectivo es el que tiene sentido de comunidad y que por ello puede trascender el fuero de lo estrictamente privado y trasladarse a los espacios de actividad pública. Al hacerlo así, los intereses de los grupos organizados (como, por ejemplo, los sindicatos, cámaras patronales, orga-

---

6 El eslogan comercial "¡La propiedad privada produce libertad!" se apoya en esta concepción equívoca de lo que representa la sociedad civil. Todo tipo de propiedad, privada o pública, produce control sobre los hombres y por ello necesita algún tipo de reglamentación. La libertad (política) se origina en modalidades de relación social tal como Isaiah Berlín lo propone en la doble distinción de libertad negativa *y* positiva. Cf. Berlin, 1981: 136 y 142.

7 El corazón del ámbito de lo privado, es justamente el mercado. El mercado es la interacción mutua de capitales competidores, por una parte y de capitalistas y asalariados, por la otra, y cuyo propósito es maximizar la ganancia privada Sin desconocer esto, la definición operativa y restricta que se propone de sociedad civil es provisional, ya que es necesario distinguir y separar el espacio del mercado, de lo que es propiamente privado no mercantil, que constituye un importante sector de la sociedad civil y que es útil para poder analizar los aspectos de la sociedad civil vinculados a la participación política.

nizaciones no gubernamentales, asociaciones culturales, femeninas, deportivas, barriales, ligas campesinas, etc.) situados desde el ámbito de lo privado alcanzan una dimensión pública, ya que esta característica es condición de su eficacia política, de la capacidad para influir en las decisiones estatales o de otras expresiones de poder. Cuando así ocurre, se está haciendo política, se mueven en el ámbito de lo político-estatal y esta viene a constituir la expresión característica de la vida democrática.

Expliquemos esto. Los intereses privados, múltiples, plurales, diversificados, pueden organizarse y adoptar un sentido de comunidad. El ciudadano no puede ser un individuo aislado sino un sujeto organizado. Solo tiene interés y posibilidades de expresión pública cuando al organizarse puede trascender los espacios de lo privado. Lo que permanece en el fuero de lo íntimo (familiar), del egoísmo, del individuo aislado, de la autorreferencia, no interesa para los propósitos de fortalecer la sociedad civil[8]. Para fortalecer los procesos democráticos hay que dinamizarla y esto se logra cuando los intereses privados ejercitan el derecho a organizarse, a reivindicar, demandar, defender y atacar intereses en y de la comunidad, hacer alianzas, o romperlas, etc. Esta es la participación social de la que tanto se habla, porque tiene una dinámica hacia los espacios públicos, que en este caso son políticos y en donde, en última instancia, se resuelven. Y si son políticos, terminan por ser estatales, como referencia directa o no.

En la interacción entre el Estado y la sociedad, o en un plano menor, entre el gobierno y los ciudadanos existe una relación fundamental de creación mutua, en el que el referente final es el ciudadano, cuya voluntad colectiva legitima al Estado, pero sin cuya protección y reconocimiento al sujeto aislado no existiría.

LA GOBERNABILIDAD COMO POLÍTICA DEMOCRÁTICA

Como se dijo líneas arriba, para la búsqueda de un orden democrático hoy día, es decir, la estabilidad institucional con participación ciudadana para resolver los problemas sociales que la crisis produjo, es necesario canalizar los intereses de la sociedad civil por parte del Estado. En las condiciones del proceso político que se construye hoy día en América Latina, esto es practicar y reconocer la política democrática como un puente entre el ciudadano y el Estado[9]. Este establece

---

8 El debate feminista ha introducido desde hace un buen tiempo una reclasificación de lo público y lo privado en el ámbito de las relaciones de género, extendiendo el carácter de lo público hasta el interior de ciertas manifestaciones de la vida familiar.

9 Cf. Offe, 1991: 152.

y reconoce las libertades civiles, los derechos políticos básicos, el principio de la mayoría y los derechos de las minorías, el juego departidos políticos, elecciones libres, el respeto total a los derechos humanos. Según la teoría del puente, el tráfico que se desplaza sobre el mismo determina los usos del poder estatal: desde (el punto de vista de) la sociedad civil, del individuo, el paso por el puente le da oportunidad de organizarse, articular intereses, establecer alianzas, obtener mayorías y, "en última instancia, determinar políticas públicas". Desde la perspectiva del Estado, en el otro extremo del puente, el proceso político aparece como la resolución de demandas, satisfacción de intereses, resolución de conflictos, lo que lleva al reconocimiento universal de una autoridad pública. El proceso político democrático crea y resuelve problemas.

La gobernabilidad democrática es la existencia de ese puente, cuyo trafico de doble vía no se interrumpe y se acrecienta cuando lo democrático deja de ser solo institucional para trasladarse también a la sociedad. Su lógica es organizar la diversidad y la unidad, suministrando así un vínculo continuo entre el individuo y el Estado[10], como un flujo constante de la sociedad civil hacia el mundo de lo estatal-político.

Todo esto tiene varios efectos importantes en la vida democrática: solo así se forma una opinión pública, que reclama derechos que el Estado reconoce. Una opinión pública poderosa es factor clave en la participación política que la democracia supone. De esta manera se regenera la vida ciudadana, se fortalecen las organizaciones intermedias entre las que son importantes, básicamente los partidos políticos, y también los sindicatos, cooperativas, cámaras patronales y otras formas de grupos de interés. Son especialmente importantes los partidos políticos, que atraviesan por ahora una grave crisis de representación y credibilidad, de la que no podemos ocuparnos.

En cierto momento del razonamiento, empieza a carecer de sentido analítico la dicotomía Estado-sociedad civil, porque los límites entre lo público y lo privado son constantemente fluidos, necesariamente imprecisos y cambiantes según las épocas o las necesidades de la sociedad. En las condiciones actuales el fortalecimiento del mercado aumenta la necesidad de los controles estatales, porque ninguna política macroeconómica es ajena al poder político que tan cuidadosamente la ejecuta. La mercantilización de las relaciones sociales tal como ocurren hoy día plantea un problema de integración social, de un orden social y político distinto. El Estado refleja, protege y regula las actividades del ciudadano, de la sociedad civil. En efecto, el fortalecimiento de las modalidades de organización de la sociedad civil

10 Cf. Ibíd.: 153.

(de la manera que fue definida) implica una profunda transformación de esta en la política y viceversa, una permanente penetración de lo estatal en lo privado[11]. Es esta la articulación ideal del Estado con la sociedad, tan perseguida como ideal, de tener una democracia política basada en una sociedad democrática.

Los nudos problemáticos parecerían ser entonces, por un lado, reformar el Estado para hacerlo más eficaz, o reformar la sociedad para educar al ciudadano en el sentido de alcanzar por medios políticos (o culturales) su libre adhesión al orden político, es decir, la obediencia de las masas por medios políticos, que es el problema de la legitimidad.

Ajeno a la ideología tardoliberal, diremos que la noción de reforma del Estado alude a la voluntad política de la sociedad de incrementar la racionalidad en el sistema total. Un afeite, por cuidadoso que se haga, en la faz del Estado, no es suficiente, pues la reforma tiene que alcanzar los ámbitos políticos y culturales, y básicamente económicos. Si un mercado desarrollado (que tiende siempre al oligopolio) supone un Estado fuerte (capaz de controlar la pérdida de virginidad de la competencia perfecta), no es la reforma de una función instrumental del Estado lo que basta. La reforma del Estado debe alcanzarse pensando que el mercado es por naturaleza el campo de batalla generalizada por la satisfacción de intereses particulares o corporativos. Deja de ser el reino de la competencia salvaje por la reglamentación estatal, que introduce principios de orden, solidaridad, intereses colectivos, que reducen los intercambios sin freno. La propuesta hobbesiana de fraude, beligerancia generalizada, solo encuentra su freno en el Estado. El equilibrio se alcanza por vía política.

La democracia política, en proceso de construcción en América Latina, tan llena de avatares y debilidades que se originan tanto en el interior de la sociedad como en el Estado mismo, ha fundado ya serias dudas acerca de sus bondades prácticas. La instauración de gobiernos civiles, libremente electos y en su inmensa mayoría pertenecientes a partidos que experimentaron en la oposición los rigores de la intolerancia, parece no ser suficiente. La desconfianza hacia la política se traslada como desconfianza hacia la democracia. Por ello,

---

11 Tal vez un ejemplo obvio aclare fácilmente esto. El funcionamiento de las ONGs, como categoría de organización desde el plano múltiple de lo privado, solo adquiere sentido cuando se manifiesta en el ámbito más restricto de la vida pública y sobre todo cuando, como ocurre con la mayoría de ellas, realizan funciones paraestatales, sustituyendo, complementando y hasta compitiendo con lo que el sector público podría ejecutar o debería realizar en provecho de la comunidad. El incremento permanente de este tipo de ONGs testimonia en muchas sociedades un vigor desconocido de la sociedad civil.

el problema de la gobernabilidad está anudado a otro tipo de crisis, el de la construcción democrática en sociedades postautoritarias y empobrecidas, problema que tiene dos dimensiones constitutivas, la eficacia y la legitimidad.

En nuestro razonamiento final, aparece la noción de gobernabilidad vinculada a los factores sociales, políticos, económicos de la actual coyuntura latinoamericana que conspiran contra los gobiernos electos democráticamente. No basta la condición legal de estos gobiernos en tanto la estrategia electoral para crear consenso ha resultado ser insuficiente para producir gobiernos fuertes. Sus debilidades se experimentan al enfrentar las diversas herencias que se originan en los profundos desajustes económicos, la inestabilidad política, las cicatrices aún frescas de la brutalidad con que se violaron los derechos humanos y otros factores que se analizan más adelante. Después de una elección, el pueblo espera un buen gobierno.

La estrategia electoral no crea lealtad de masas hacia el orden político y por lo tanto no aparece la legitimidad de la autoridad como su resultado. Son varias las razones para buscar en nuevos sitios la legitimidad necesaria. La primera y más importante es que, lejos de Weber (1964: 170 y esp. Tomo II: 706 y ss.), juzgamos que la autoridad no se hace legítima por el cumplimiento de normas racional-formales, "cualquiera que sea el uso que haga de ella", sino justamente por la manera como se le utiliza. Las elecciones latinoamericanas se han apoyado en la movilización que produce la exasperación de la pobreza, un voto negativo resultado de la desregulación de la economía y de los dolorosos ajustes económicos. Ni la legalidad formal ni la legitimidad democrática pueden descansar en estas mayorías volátiles, sin partido, sin programa, sin futuro, sino en apoyos permanentes, que no deriven del azar electoral ni de las contingencias políticas.

Para que sean legítimos los gobiernos post autoritarios en las actuales condiciones tienen que ser eficaces en el doble sentido de competencia técnica y administrativa, por un lado, y de voluntad política para enfrentar, aunque no resolver plenamente, los problemas sociales de la pobreza y la exclusión[12]. Respetar mínimamente sus ofertas electorales. Como en la presente coyuntura estamos saliendo de gobiernos militar-autoritarios, ilegales y profundamente ilegítimos se supone que a los gobiernos civiles las elecciones los vuelven legales, pero solo el Buen Gobierno los puede volver legítimos[13]. La gobernabi-

12 Sin duda, constituye esta una definición pobre de eficacia instrumental. El tema de la eficiencia democrática exigiría otro tratamiento, como el que realizan Cerroni (1991) y Offe (1991: 122 y ss)..

13 El tema del consenso político ocupa parte del debate actual. Lo de Buen Go-

lidad exige una nueva fuente de legitimidad, apoyada en las exigencias de las mayorías, en su participación libre, que buscan que sus carencias elementales empiecen a ser atendidas y satisfechas.

Para que ocurra el tránsito necesario de la democracia electoral a la sociedad democrática, cualquiera que sea la definición restrictiva que se acuerde a esta última, hace falta mucho camino, en cuyo transitar aparece la administración pública eficaz, una nueva racionalidad estatal, renovadas habilidades y estrategias en los elencos gobernantes, honradez pública, etc. Esta es la mejor manera de servir a la comunidad y de legitimar la conducción estatal de los gobiernos democráticos. Es en esta dirección que el problema de la legitimidad se articula (o se contradice) con el tema de la eficacia, definido como una forma histórica de racionalidad de producir ciertos fines relativos al bienestar común.

En la coyuntura que vivimos, de ajustes en la estructura productiva, política, de ciertas áreas de incertidumbre en el desarrollo social, la gobernabilidad supone, pues, calidad técnica de los recursos humanos disponibles, sin los cuales la improvisación y la chapucería continuarán haciendo estragos con los recursos de la comunidad, con los proyectos de cambio, con la confianza depositada en las nuevas democracias.

Los gobiernos democráticos tienen que basar su eficacia, primero, en aspectos elementales y formales, tales como huir de la ejecución arbitraria de la ley, cuidar de manera permanente el respeto a las normas constitucionales, exhibir permanentemente una absoluta claridad en el manejo de recursos financieros, adoptar una discrecionalidad mínima en aquellas decisiones que no están reglamentadas, que afectan a grandes porciones de población, cuidar que no haya desperdicio de recursos, evitar el prevaricato o el tráfico de influencias, etc. La eficacia se garantiza en otras latitudes a través del control ciudadano, democrático (*accountability*) de la gestión pública, que por ello debe ser reglada, transparente, pública, honrada.

Descontado el sesgo normativo de todo lo anterior, la aspiración a una gobernabilidad democrática descansa en algunos de estos presupuestos.

---

bierno se refiere exclusivamente a una situación empírica que forma parte de un gobierno democrático, como ejercicio de legitimación práctica e inmediata. Cf. Torres Rivas, 1993. Otro nivel es el de cómo puede alcanzar legitimidad un sistema de instituciones que distribuye desigualmente cargas e indemnizaciones sociales. Cf: Torres Rivas, 1980: 224 y ss.

BIBLIOGRAFÍA

Auroi, C. (ed.) 1992 *The Role of the State in Development Processes* (Londres: Frank Cass-UNESCO).

Balandier, G. 1989 *El desorden, la teoría del caos y las ciencias sociales* (Barcelona: Gedisa) pp. 148 y 170.

Berlin, I. 1981 *Quatro Ensaios sobre a Liberdade* (Brasilia: Editora Universidade de Brasília).

Cerroni, U. 1991 *Reglas y valores en la democracia, Estado de derecho, Estado social, Estado de cultura* (México: Alianza).

Huntington, S. P. y otros 1975 *The Crisis of Democracy: Report on the Gobernability of Democracies to the Trilateral Commision* (Nueva York: New York University Press

Offe, C. 1989 *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales* (Madrid: Sistema) p. 29.

Offe, C. 1991 "La separación de forma y contenido en la democracia liberal" en Keane, J. (ed.) *Contradicciones en el Estado del Bienestar* (México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Alianza Editorial) p. 152.

Parsons, T. 1978 "El sistema social" en *Revista de Occidente* (Madrid) p. 36.

Tomassini, L. 1992 "Estado, gobernabilidad y desarrollo" en *Temas del Foro 90* (Santiago) p. 11.

Torres Rivas, E. 1980 "'La utopía del buen gobernante', debate entre J. Habermas y R. Spaeman" en *Crítica de las Utopías Políticas* (Pamplona: EUNSA) pp. 224 y ss.

Torres Rivas, E. 1993 "La democracia y la metáfora del buen gobierno" en *Polémica* (San José) N° 17.

Weber, M. 1964 *Economía y sociedad* (México: FCE).

Matilde González-Izás

TERRITORIO, ACTORES ARMADOS Y FORMACIÓN DEL ESTADO*

INTRODUCCIÓN

Este libro aporta sugerentes respuestas a *por qué* las reformas políticas que pretendían promover el desarrollo y la democratización de la política local en los años ochenta y noventa[1] están siendo amenazadas de nuevo por el tráfico de influencias, las redes del comercio ilícito, la violencia e impunidad administrativa y judicial. Sabiendo que ni los actores políticos ni las instituciones se transforman *a partir de decretos de ley* (muy de moda en estos tiempos), en este trabajo priorizamos el estudio de los *procesos sociales* más relevantes que dieron forma al Estado en el periodo que va de 1954 a 2010, desde el nororiente de Guatemala (Zacapa, Chiquimula e Izabal). Para ello, rastreamos las trayectorias políticas, las redes de influencia, la cultura y prácticas de gobierno de tres generaciones de políticos orientales que participaron en la institucionalidad estatal, desde el surgimiento del Movimiento

1 Es importante aclarar que entendemos por *lo local* el espacio en donde se concretan o toman forma diferentes entramados de relación que articulan el espacio social en diferentes escalas (local, nacional, regional y/o transnacional).

* *Fuente*: González-Izás, M. 2014 *Territorio, actores armados y formación del Estado* (Guatemala: Cara Parens / Universidad Rafael Landívar) pp. 1-10 y pp. 321-343.

de Liberación Nacional (1954) hasta la actualidad. Al mismo tiempo, observamos las distintas maneras en que el Estado, y particularmente el Ejército, modeló las ideas, las formas de entender lo político y las prácticas gubernamentales de muchos de los actores políticos que hoy están al frente de la institucionalidad estatal en el espacio municipal/regional, y han sido ampliamente beneficiados por las políticas de la descentralización y el financiamiento destinado al desarrollo local.

Si bien el punto de partida de esta investigación fue la segunda mitad del siglo XX, las memorias de las personas que entrevistamos aluden al proceso de larga duración en el que se configura, no solo el territorio nororiental, sino el Estado de Guatemala. La reconstrucción de este proceso nos permitió evaluar la cultura e historia político-institucional sobre la que se asentó el modelo de reforma del Estado en el espacio local/regional/nacional. En este caso, el análisis sociohistórico nos ofreció sugerentes instrumentos para escudriñar en el tiempo-espacio aquellas ideas y prácticas gubernamentales que limitan (o eventualmente potencian) el desarrollo de la democracia en todas las escalas del mundo social. De igual modo, nos permitió evaluar las limitaciones de aquellas perspectivas que reducen la complejidad del problema de la "gubernamentalidad" a la oposición entre autoritarismo *versus* democracia, o centralización *versus* descentralización del Estado.

Cabe aclarar que, aun cuando hacemos una reconstrucción sociohistórica del proceso de formación del territorio nororiental y su relación con el Estado, este libro no tiene la pretensión de explicar la historia del nororiente, ni siquiera la historia de un periodo en particular. Simplemente, rastrea en el tiempo-espacio algunas de las contiendas que definieron el curso que siguió el Estado de Guatemala desde este fascinante territorio. Asimismo, examina las ideas y prácticas militares y/o paramilitares que permearon el espacio público y privado de la sociedad guatemalteca durante el periodo de estudio. Esto último constituye un asunto relevante, sobre todo cuando tomamos en consideración que el Ejército fue la organización que reclutó a la mayoría de los jóvenes del área rural, principalmente en el nororiente, y buscó objetivos socializadores propios de las instituciones totales, como campo de entrenamiento para políticas antidemocráticas y como reservas para ideologías excluyentes (Brachet, 2001: 73).

¿CÓMO SURGE ESTA PROPUESTA?

Esta investigación forma parte del proyecto *Liderazgo joven construyendo democracia*, el cual busca generar, desde los jóvenes, dinámicas locales y territoriales que influyan en la transformación de la ética y la práctica política de individuos, organizaciones y/o instituciones de

intermediación entre el ciudadano y el Estado. Para responder con pertinencia a dicho objetivo, esta investigación propicia una reflexión seria que aporta a la comprensión del proceso de transformación del Estado a través del tiempo y desde el espacio territorial. Los hallazgos de la investigación que presentamos en este libro enriquecen los procesos de formación y debate de los diferentes grupos de jóvenes que participan en este y otros proyectos de formación impulsados por la Universidad Rafael Landívar, a través del Ingep. En la propuesta inicial del proyecto (*Liderazgo joven construyendo democracia*) se pensaba hacer una investigación sobre los Consejos de Desarrollo y el clientelismo político, en una o dos de las regiones en donde estamos trabajando. No obstante, al hacernos cargo de dicha investigación, luego de un primer estado del arte, muy pronto constatamos que dicho problema había sido abordado por diferentes investigadores e institutos de investigación, entre los que destacan la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso/Guatemala), cuyos estudios se publicaron entre 1990 y 2004[2], y el Centro de Estudios y Documentación de la Frontera Occidental de Guatemala (Cedfog), cuya producción se registra en 2010[3]. Es importante decir que los trabajos de Flacso, Cedfog y el mismo Ingep se suman a muchos otros producidos por investigadores independientes y estudiantes de Ciencias Sociales, que han aportado significativamente a la comprensión de los entramados de poder, las ideas y las prácticas patrimonialistas que limitan el ejercicio de la democracia local desde los Consejos de Desarrollo. Particularmente reveladores de estas problemáticas son

---

2 Algunas de las publicaciones de Flacso/Guatemala sobre descentralización y consejos de desarrollo son: Soto Ramírez, Carlos (1990) *La política de descentralización estatal en Guatemala y su sistema de consejos de desarrollo, ¿solución o problema?*; Thillet, Braulia (Comp). (2004) *Los consejos de desarrollo frente al desafío de la transición hacia la democracia*; Escalante, Sergio (2004) *Contribución al debate sobre la modernización y descentralización del Estado: el caso de los consejos de desarrollo en Guatemala*; *Los consejos comunitarios y consejos municipales de desarrollo y el cambio de autoridades*; Pérez, Demetrio (2004) *Políticas públicas, poder local y participación ciudadana en el Sistema de Consejos de Desarrollo Urbano y Rural*; Barrientos, Claudia (2007) *Participación ciudadana y construcción de ciudadanía desde los consejos de desarrollo. El caso de Chichicastenango*; etc.

3 Entre las publicaciones producidas por Cedfog destacan los trabajos de Mérida, Cecilia (2010) *Consejo Departamental de Desarrollo de Huehuetenango. ¿Un espacio para la transparencia?*; Mérida, Cecilia, y Wolfgang Krenmayr (2010) *Prácticas de participación ciudadana: oportunidades y límites en los consejos de desarrollo de Huehuetenango*; Mérida, Cecilia (2010) *Consejos comunitarios de desarrollo: Espacios de lucha para las mujeres*; y Ramos y Sosa (2010) *Los caminos de la participación ciudadana, el clientelismo y la cultura política en Huehuetenango*. Esta publicación ofrece una síntesis interpretativa de las investigaciones realizadas por dicho centro de investigación.

los trabajos de Ramos y Sosa (2010), quienes analizan las relaciones de poder que se establecen en el sistema de Consejos de Desarrollo y el sistema político electoral en los ámbitos comunitario, municipal y departamental, y sus condicionantes a escala nacional. Estos autores aportan elementos que ayudan a comprender las problemáticas que enfrenta la participación ciudadana (principalmente de las mujeres) y la gestión del desarrollo a través del sistema electoral y del sistema de consejos de desarrollo.

Revisando la literatura existente acerca de los procesos de descentralización y los Consejos de Desarrollo, me atrevería a decir que, en un primer momento (años noventa), el entusiasmo en las políticas de descentralización y la formación de los nuevos Consejos de Desarrollo se asentó en una perspectiva binaria que identificó al Estado central como violento, ineficiente, despilfarrador y corrupto, en oposición a un poder local y/o comunal democrático, cercano a los ciudadanos y pertinente culturalmente, ignorando así las formas diferenciadas que adquirió el Estado en los diferentes periodos y territorios que dan forma a la actual geografía de la desigualdad. Asimismo, se ignoraron los profundos legados de la guerra y la cultura autoritaria que se fue modelando localmente, tras largos años de regímenes militares, violencia indiscriminada e impunidad. Hoy en día no son pocas las voces que nos alertan sobre la persistencia del clientelismo político, la corrupción, el nepotismo y un variado repertorio de *malas prácticas* en el diseño y administración de la política pública por parte de aquellos actores que ocupan cargos de dirección y/o administración en la institucionalidad descentralizada del Estado y en las organizaciones no gubernamentales dedicadas a promover el desarrollo local o territorial.

Mi argumento es que muchos de los fracasos y/o deficiencias que ahora se imputan a las entidades descentralizadas del Estado responden, más bien, a la aplicación generalizada de fórmulas de reforma estatal que pasaron por alto *los procesos sociales* que modelaron la cultura y formas de entender lo político de aquellos actores que hoy se mueven en la arena política a escala local, regional y/o nacional. De igual modo, el diseño de estas "nuevas" estructuras descentralizadas de gobierno local se aplicó indistintamente, sin observar las grandes diferencias territoriales e identificar aquellos procesos que eran necesarios para desarrollar las capacidades humanas, económicas, técnicas y/o administrativas que se hubieran requerido para que estas nuevas estructuras efectivamente respondieran a las necesidades de la población. Por consiguiente, en esta investigación, el problema de la reforma del Estado y, en particular, el de la descentralización, se ubica en el debate más amplio acerca de las transformaciones del Estado que ocurren durante la segunda mitad del siglo XX.

Nuestro punto de partida es que los problemas que ahora observamos en las estructuras descentralizadas del gobierno local, regional o nacional no pueden explicarse al margen de una larga historia de conflicto social, militarización y violencia que dio forma al Estado de Guatemala durante la segunda mitad del siglo XX. De igual modo, no pueden explicarse al margen de las transformaciones producidas por las nuevas dinámicas de la globalización y su impacto diferenciado en el ámbito territorial. Particularmente en un momento en el que la magnitud del problema ha llevado a los mismos teóricos del neoliberalismo a reconocer que las políticas de reforma del Estado (impulsadas en los años ochenta y noventa) profundizaron la pobreza y las desigualdades sociales, y que la actual escalada de violencia que se vive en los países en "vías de desarrollo" está directamente relacionada con la reducción de las capacidades reguladoras y los márgenes de acción estatal.

El problema radica en que las políticas de reforma del Estado coartaron de entrada la posibilidad de formar un Estado democrático, en tanto que ahondaron su incapacidad histórica de penetrar en el conjunto del territorio nacional y de incluir, en su radio de acción, a los diferentes segmentos de la sociedad, garantizando de forma universal el acceso a los servicios públicos esenciales en las áreas de salud, educación y saneamiento básico, así como la eficacia de sus ordenamientos legales (Diniz, 2009). En el caso de Guatemala, los gobiernos democráticamente electos han sido incapaces de poner un alto al desempleo, la precarización de las relaciones salariales y a la persistencia de una economía de la pobreza que provoca la migración internacional en condiciones de alto riesgo. Los partidos políticos continúan siendo subcontratadores de caciques locales, y los tratos clientelistas y corporativistas siguen intocables. En tales circunstancias, el Estado perdió la capacidad de realizar sus funciones básicas e intransferibles, consideradas por los mismos teóricos neoliberales como los "bienes públicos puros", tales como la garantía del orden y la seguridad.

PERSPECTIVA DE ANÁLISIS

La discusión que desarrollamos en este libro recupera los aportes que dos perspectivas teóricas que, desde nuestro punto de vista, son ampliamente complementarias para analizar el proceso de formación del Estado en un país con una larga historia de dictaduras militares, cuya "transición" a la democracia ocurre en un contexto de políticas de ajuste estructural: la primera es la sociología histórica, cuyo eje de análisis son los procesos sociales; y, la segunda, la formación cotidiana del Estado, cuyo énfasis está puesto en la pluralidad/disparidad,

tanto de los grupos de poder como de los actores subalternos; en la agencia política y las relaciones de fuerza que se establecen entre los diferentes actores políticos que intervienen en los procesos de formación del Estado.

En oposición a aquellos enfoques de la transición a la democracia que suelen dejar por fuera el análisis del Estado, y de aquellas perspectivas neoliberales que plantearon que "la mejor respuesta al mal gobierno era menos gobierno" y que "el Estado era el problema y el mercado la solución", un grupo de teóricos inspirados en los clásicos de la sociología histórica[4] (Evans, 2007 [1985]; Skocpol, 2007 [1985]; Oszlak, 1978, 1981; O'Donnell, 1980, 1984, 1994, 2007; Brachet, 2001; Przeworski, 1988, 1989, 1998; Diniz, 2009, entre otros) sostienen que el Estado no solo tiene una función clave en los procesos de democratización y cambio estructural, sino constituye un actor insustituible en el impulso del desarrollo económico-social y en el logro de objetivos concretos en materia de políticas públicas. Esto significa, en palabras de Evans (1996), que el Estado no es el problema sino la solución del desarrollo económico y social.

La importancia de esta concepción del Estado estriba, según Brachet (2010), en que el análisis del proceso de formación del Estado no se limita a observar la adquisición o ejercicio del Estado de algunas capacidades sobre un territorio dado, sino que observa históricamente las formas de relación que se establecen entre el Estado y la sociedad, y que definen las formas que adquieren la desigualdad y la dominación. Para Brachet, esta perspectiva "se basa en una concepción del Estado como instancia política de dominación y complejo institucional-organizativo dotado de capacidades administrativas y coercitivas. En este marco general, las formas que toma el Estado son históricamente construidas y conforman y están conformadas por los pactos de dominación y formas particulares de mantener la desigualdad entre los dominantes y los dominados" (2010: 32).

Otro de los grandes aportes de esta corriente consiste en que nos alerta respecto al riesgo analítico que supone el olvidar las diferentes maneras en que las estructuras y acciones del Estado están condicionadas por contextos transnacionales históricamente cambiantes, pues estos contextos influyen en los distintos Estados a través de las relaciones geopolíticas de dominación y competencia interestatal, mediante la comunicación internacional de ideas y modelos de política pública y a través de las pautas mundiales de comercio, división de las actividades productivas, flujos de inversión y finanzas internacionales.

---

4 Tales como Weber, 2002 [1965]; Hintze, 1981; Moore, 1967; Tilly, 1975; Hobsbawm, 1992; Mann, 1986, 1993, 2000, 2006.

En otras palabras, esta perspectiva recupera y dinamiza la idea de Hintze ([1931] 1981), quien advierte que los Estados se sitúan en la intersección entre los órdenes sociopolíticos nacionales para sobrevivir y avanzar en relación con otros Estados. Por consiguiente, insisten en que el Estado moderno ha sido siempre, desde su nacimiento en la historia de Europa, parte de un sistema de Estados competitivos e interrelacionados.

Por ejemplo, en el caso de Guatemala, estas advertencias analíticas nos ayudan a contextualizar las transformaciones que experimentó el Estado de Guatemala en el periodo que va de 1954 a 1996 dentro del proceso de competencia interestatal que se produjo durante la Guerra Fría y el marcado interés de Estados Unidos por mantener la hegemonía en la región. En este caso, más que el concepto de imperialismo (en boga durante los años setenta y ochenta), la noción de configuraciones de fuerzas nos ayuda a entender el dinamismo de la competencia interestatal y el trasfondo de las políticas anticomunistas de Estados Unidos. Asimismo, nos ayuda a comprender los márgenes de acción y negociación que alcanzaron los políticos, el Ejército y los grupos de oposición respecto a los intereses dominantes en la región. Sobre todo, nos ayuda a observar las distintas maneras en que la paranoia del "comunismo" —ampliamente difundida por la doctrina de seguridad nacional, tras el triunfo de la Revolución cubana— ofreció al Ejército guatemalteco (como a muchos otros en América Latina) la oportunidad de situarse como el interlocutor preferido del Gobierno norteamericano y el actor protagónico que definió el curso que siguió el Estado guatemalteco durante la segunda mitad del siglo XX. En síntesis, observar el proceso de formación del Estado dentro del dinamismo de la contienda interestatal nos permite observar el juego político de las élites en la región frente a las grandes potencias mundiales.

A medida que pongamos de nuevo al Estado en el primer plano que le corresponde en las experiencias del cambio social y la política —nos dice Skocpol (2007 [1985])—, nos veremos obligados a respetar la historicidad intrínseca de las estructuras geopolíticas y asistiremos necesariamente a los ineludibles entrelazamientos de los acontecimientos a nivel nacional con los contextos históricos mundiales cambiantes. Este enfoque, lejos de dar por sentada la aceptación ciega e incuestionada de las élites políticas de la región frente a los intereses transnacionales, nos invita a observar la contradictoria y compleja actuación de los diferentes actores que definieron el curso de la política estatal. Nos invita a hurgar en los resquicios del juego político.

Quizás el aporte medular del estudio de la formación del Estado en América Latina consiste en que analiza la pluralidad/disparidad, tanto de los grupos de poder como de los actores subalternos, y las

distintas maneras en que estos se encuentran inmersos en complejas relaciones de fuerza. Buena parte de estos estudios subrayan la necesidad de recuperar la agencia de los actores subordinados, quienes han moldeado los procesos de formación del Estado y han sido modelados por estos, tomando en cuenta que su lógica de participación es múltiple —una mezcla de acomodo pasivo, deferencia, ambivalencia y/o insubordinación— (Mallon, 2003 [1995]; Roseberry, 1994; Joseph y Nugent, 1994).

Atendiendo a esta perspectiva, una interpretación compleja del proceso de formación del Estado de Guatemala durante la segunda mitad del siglo XX (y sus consiguientes periodos de conflicto, pacificación, reforma del Estado, ingobernabilidad y violencia) nos lleva a observar cuidadosamente cómo cambian en el tiempo-espacio las instituciones, intereses y acciones del Estado y de los grupos socioeconómicos. Así, para los teóricos de esta corriente, situar de nuevo al Estado en el primer plano del análisis de la política y el cambio social supone revisar críticamente las generalizaciones a priori y problematizar algunos de los supuestos deterministas que guiaron su interpretación. En contrapartida, sugieren identificar las redes de actuación política que vinculan al sector público con el sector privado y situar el análisis del Estado en relación con los contextos socioeconómicos y socioculturales que lo configuran.

Esta perspectiva nos recuerda que desde la interpretación weberiana, el Estado no lo es todo, otras organizaciones y agentes también modelan las relaciones sociales y la política, y el análisis debe estudiar a fondo la estructura y las actividades del Estado en relación con estos. En este momento, nos dice Skocpol (2007 [1985]), no necesitamos una gran teoría, nueva o restaurada del Estado, sino interpretaciones sólidamente fundamentadas y analíticamente profundas de las regularidades causales que subyacen en las historias de los Estados, las estructuras sociales y las relaciones transnacionales en el mundo moderno. Hacer sociología del Estado desde esta perspectiva es descubrir, observar, investigar y analizar los grandes procesos sociales que nos ayudan a explicar la realidad que caracteriza al presente (Brachet, 2010).

De manera específica, en esta investigación retomaré la propuesta analítica desarrollada por Brachet (2010 y 2001), para quien la formación de los Estados puede extenderse a lo largo de varios siglos y representar un proceso discontinuo, con altibajos, regresiones y mutaciones que se presentan de manera irregular. Por consiguiente, abarcar esta gran variedad de movimientos requiere adoptar una visión macroscópica y de *longue durée*. Y al mismo tiempo, observar con detalle aquellas contiendas que estallan en momentos precisos y se

desarrollan dentro de un marco microscópico y de *courte durée* (Ibíd.: 20). Para esta socióloga, las interrelaciones entre Estado y sociedad que expresan la formación del Estado pueden observarse a través de la estructuración histórica de un complejo de reglas o pacto de dominación que designa "quién tiene derecho a qué" en el ejercicio del poder y la distribución del excedente (Ibíd.: 20). En otras palabras, lo que Brachet nos sugiere analizar es la formación del Estado como un proceso que alterna entre la creación, reproducción y destrucción de los pactos de dominación[5]. En este caso, la autoridad ejercida por el Estado se concibe a la vez como legítima y contestada en todos los momentos, de manera que la hegemonía, entendida como punto final, nunca se logra cabalmente. En este modelo de interpretación resulta significativo seguir con atención las contiendas, en tanto que en muchas de ellas uno de los contendientes busca modificar el pacto de dominación (entendida como la manera específica en que un Estado domina sobre la sociedad).

Según Brachet, los pactos de dominación pueden estabilizarse por periodos muy largos, en el sentido de ser aceptados como algo "natural" por la mayoría de la población, aunque nunca en forma definitiva. Pues, además de dominar a la población bajo su jurisdicción por medio de la amenaza del uso de la fuerza, los dirigentes de los Estados suelen construir un discurso legitimador que hace más aceptable su dominación y menos visible la desigualdad que le corresponde. Traducido en lenguaje popular, esto último se traduciría al manejo calculado del palo y la zanahoria. En tanto que, en lenguaje de la doctrina de la seguridad aplicada por el Estado de Guatemala durante las diferentes etapas del conflicto armado, esto se tradujo en el manejo calculado de las acciones de represión (la seguridad) y las acciones del desarrollo económico-social. En este caso, la legitimidad de la acción estatal se buscó alcanzar, no solo con el impulso de programas de

5 Para Brachet, la noción de pacto de dominación yuxtapone el cumplimiento con reglas conocidas (pacto) con el uso potencial de la coerción (dominación). Esto significa que una distribución dada del poder y de los recursos puede ser acatada durante largos periodos, aunque nunca logre ser hegemónica. La noción de pacto implica que niveles dados de desigualdad serán aceptados y dados por hecho como normales: *todo sucede como si hubiera un acuerdo entre los miembros de una sociedad de no pelear la distribución del poder y de los recursos y aceptarla como normal, y para algunos hasta legítima*. Lejos de constituir un conocimiento compartido e incuestionado (como lo sería un contrato), los pactos de dominación continuamente se redefinen y manipulan por parte de aquellos actores cuyos intereses son opuestos a los estatales. La brecha entre el discurso público de la dominación y el que varios grupos elaboran culturalmente alternará entre fomentar la hegemonía, acumular el agravio en la esfera privada, o provocar la expresión colectiva y pública de sentimientos de injusticia (Moore, 1978, citado en Brachet, 2010).

desarrollo, sino con el involucramiento de importantes segmentos de la población en las acciones e instituciones represivas y con la oferta de prebendas y ascenso social que estas instancias ofertaban a sus colaboradores locales.

En vez de hablar del Estado como una entidad que desde siempre ha tenido ciertas características, funciones y formas de gobernanza, este estudio examina el proceso de formación del Estado de Guatemala como una configuración histórica contingente con una gama de lenguajes y prácticas de "gubernamentalidad" que han sido interpretadas y adaptadas de muy variadas formas en los diferentes territorios del país. Así mismo, recupera las nociones locales y épicas que adquieren la autoridad y gobernanza estatal, así como las nociones de resistencia al poder del Estado en el espacio concreto del nororiente.

Organizamos la interpretación del proceso de formación del Estado desde el nororiente en cinco partes: en *la primera*, "Estado, economía y territorio", analizamos el proceso de configuración del territorio nororiental y su relación con la disputa imperial por el control de los circuitos del comercio (legal e ilegal) del Caribe y el triángulo norte del istmo centroamericano (Guatemala, Honduras y El Salvador); en *la segunda,* "Contiendas políticas y formación del Estado", reconstruimos algunas de las disputas territoriales y rivalidades provincianas que se producen en el contexto del proceso de formación de la República y el Estado Federal de Centroamérica; en *la tercera*, "Contienda revolucionaria y restauración del orden provinciano", analizamos las disputas antioligarcas de mediados del siglo XX, los cambios profundos que introducen los gobiernos de la Revolución en el orden provinciano y la respuesta de las élites regionales frente a la amenaza del *statu quo*; en *la cuarta*, "Las contradicciones entre la seguridad y el desarrollo", examinamos el proceso de formación del Estado en el contexto de la Guerra Fría; y en *la quinta*, "Las consecuencias no previstas de la reforma del Estado", analizamos las implicaciones que tuvo para la Guatemala de posguerra la aplicación de las reformas del Estado y las políticas de la descentralización, y ofrecemos algunas reflexiones acerca de cómo replantearnos el proceso de rediseño del Estado, en un contexto de profundas desigualdades sociales y violencia generalizada.

REPENSAR LA REFORMA DEL ESTADO

La apertura democrática, la firma de los Acuerdos de Paz y el auge de la cooperación al desarrollo durante los años noventa provocaron un gran optimismo en el fin de la confrontación violenta y en la posibilidad de construir una sociedad democrática e incluyente basada en formas alternativas de desarrollo. Sin embargo, dos décadas más

tarde, observamos que las desigualdades sociales son aún más profundas que en ese entonces; y la pobreza, la inseguridad ciudadana y la violencia continúan marcando la experiencia de vida de miles de guatemaltecos.

Si comparamos la magnitud de estos problemas, analizados en el capítulo anterior, con una buena parte de la producción intelectual de los años noventa, parecería que abruptamente nos apartamos "del camino hacia una sociedad democrática e incluyente". Desde mi punto de vista, el problema radicó en que el entusiasmo puesto en la democratización no nos permitió dimensionar la magnitud de los legados de la guerra y la prolongada militarización del mundo social que se vivió en Guatemala durante la última mitad del siglo XX. Nos preocupamos por contabilizar los hechos de violencia y el número de víctimas, pero muy poco nos preguntamos respecto a qué pasaría con todos aquellos actores cuyo ejercicio de la violencia se había vuelto rentable, y posiblemente era su única o principal experticia.

Por otra parte, no dimensionamos las consecuencias implícitas en el conjunto de cambios que estaban ocurriendo durante la coyuntura crítica de los años ochenta y noventa[6]. Particularmente, no previmos las consecuencias de la aplicación de las políticas neoliberales en un país devastado por la guerra, con profundas desigualdades sociales y una larga historia de militarización del mundo social y político.

De nueva cuenta, hoy nos presentan como "nueva" la reedición de diferentes modelos para reformar o modernizar el Estado e impulsar el desarrollo territorial. No obstante, las experiencias del pasado más reciente ilustran con elocuencia la urgencia de desarrollar respuestas críticas frente a la difusión y aplicación de este tipo de recetas que no toman en cuenta la densidad histórica de nuestras configuraciones sociales.

El análisis de las consecuencias no deseadas de la aplicación insensata y ligera de las políticas de la descentralización en el nororiente de Guatemala, nos plantea la necesidad de ir más allá de los modelos normativos de reforma del Estado, asimismo, no invita a investigar con seriedad la complejidad del entramado social que ha dado forma

---

6 La noción de coyuntura crítica alude a *un período histórico de cambios significativos a escala global*, el cual puede manifestarse de forma diferente en cada uno de los países, atenido a su propia historia; por consiguiente, produce distintos legados que pueden ser de largo alcance (Mahoney, 2010). Estos son períodos en los que los recursos, oportunidades y representaciones colectivas cambian bajo el impacto de circunstancias excepcionales, desbaratando los juegos de interacciones en marcha entre Estado y actores sociales (Brachet, 2002 y 2006). En estos momentos de reacomodo y disputa social, diferentes actores con intereses, muchas veces contrapuestos, perciben posibilidades para cambiar las reglas de la dominación.

al Estado de Guatemala durante las últimas décadas. En este caso, se trata de repensar el Estado a partir de una lectura responsable y aterrizada de nuestra historia presente, y de las particularidades que esta adquiere en cada uno de los territorios del país.

En síntesis, este capítulo constituye una invitación a retomar el estudio de los procesos sociales que transformaron la conflictiva relación entre Estado, economía y sociedad en Guatemala durante la coyuntura crítica de los ochenta y noventa, y su relación con los problemas que actualmente enfrentamos. Constituye una invitación a estudiar, por un lado, el grave deterioro de la capacidad del Estado para manejar las grandes variables macroeconómicas y las tensiones derivadas de la lógica del mercado, y, por el otro, a estudiar las múltiples presiones tendientes a expandir la participación popular y los derechos de los ciudadanos más allá del terreno político-institucional de las campañas electorales.

Teniendo presente la hondura y complejidad de las problemáticas contemporáneas que aquejan a la población guatemalteca, tanto las universidades, como los diferentes centros de pensamiento, necesitamos ir más allá de las consultorías e investigaciones a pedido, que nos dicen poco o nada acerca de cómo este país funciona. Necesitamos comprender la magnitud y profundidad de los cambios ocurridos en Guatemala a partir de la apertura democrática y las políticas de liberalización económica o reforma estructural que derivaron en la actual crisis política y económica que se vive en la región. Necesitamos estudiar la formación de Estado como una construcción histórica y contingente, y trazar un mapa más complejo de su desigual disposición y distribución en el territorio nacional. Particularmente porque uno de los grandes problemas del Estado en Guatemala, tanto en el pasado como en el presente, radica en que sus instituciones no han tenido presencia ni controlan el conjunto de su territorio; por consiguiente, han implantado una legalidad truncada y la legitimidad de la coerción que lo respalda es desafiada por su escasa credibilidad como intérprete y realizador del bien común (O'Donnell, 2007: 33-34). Estas falencias del Estado constituyen un grave problema en términos del desarrollo económico y social. También lo son porque este Estado, y los gobiernos de la posguerra, han tenido poca voluntad y escasa capacidad para democratizar una sociedad con una larga historia de violencia política y desigualdad social, la cual demanda persistentes esfuerzos en los que un Estado revitalizado (financiera, política y técnicamente) debería jugar un papel central (ibíd. 33-34).

La reconstrucción que hemos hecho en los capítulos anteriores acerca del proceso de formación del Estado en el nororiente de Guatemala pone de manifiesto la necesidad de conocer a fondo los legados

de la guerra y su impacto en el rediseño estatal que se llevó a cabo en la coyuntura crítica de los años ochenta y noventa. Pues aun cuando hay varios estudios sobre el papel que desempeñó el Ejército en la implementación de la estrategia contrainsurgente, aún estamos escasamente informados en relación a cómo operaban los militares dentro de la institucionalidad estatal (local, regional y nacional) y hasta qué punto y de qué maneras influían en la definición de las políticas públicas durante los gobiernos militares y civiles. De igual manera, necesitamos profundizar en la comprensión de la derecha política guatemalteca (sus agrupaciones y bases regionales, sus filiaciones, alianzas, disputas y rupturas), pues aún no hemos reunido suficiente información como para calcular las verdaderas posibilidades de que sus varios componentes se conviertan en democráticos, algo que necesitamos saber si vamos a pronosticar las posibilidades de consolidación de un Estado democrático (Brachett, 2001: 73). En otras palabras, necesitamos repensar el Estado desde los grandes desafíos que presenta la nueva dinámica de los cambios, pero sin olvidar la historia más reciente y los diferentes papeles que han jugado en ella los diferentes actores sociales. En otras palabras, necesitamos llevar adelante investigaciones rigurosas que nos permitan conocer a fondo el proceso de transformación del Estado de Guatemala y nos permitan reevaluar la cultura e historia político-institucional sobre la que se asentó el modelo de reforma del Estado en el espacio local/regional/nacional. En este caso, necesitamos escudriñar en la historia aquellas ideas y prácticas gubernamentales que limitan o eventualmente potencian el desarrollo de la democracia a todas las escalas del mundo social. De igual modo, necesitamos entender por qué buena parte de la cooperación al desarrollo canalizada a través de los fondos de inversión o cohesión social tras años de experimentos, hoy en día aún está lejos de haber alcanzado los frutos esperados. Se trata de reevaluar las limitaciones de aquellas perspectivas que reducen la complejidad del problema de la "gubernamentalidad" a la oposición binaria entre Estado versus mercado, o entre centralización versus descentralización. Más bien, necesitamos evaluar a fondo los legados de las políticas neoliberales que se impulsaron en los años ochenta y noventa, y su impacto desigual en los diferentes territorios del país. Esto último pasa por situarnos en el debate contemporáneo acerca de la reforma del Estado, pasa también por aprender de las experiencias de otros países de América Latina.

LOS LEGADOS DE LA COYUNTURA CRÍTICA DE LOS OCHENTA Y NOVENTA

La gran paradoja de la coyuntura histórica de los años ochenta y noventa fue la doble transición que se vivió en América Latina. Por un

lado, se transitó hacia la economía de mercado desregulado, y, por el otro, hacia la democracia política. En este doble movimiento hay que observar la dimensión de los cambios ocurridos en Guatemala y sus profundos legados para nuestra sociedad. Justo porque estos cambios tuvieron lugar en un ambiente internacional favorable y contradictorio a la vez. Lo favorable apuntaba a la posibilidad de avanzar en la construcción de sociedades democráticas, cuyo valor sustantivo era la tolerancia y la aceptación de la diversidad. Lo contradictorio fueron las políticas de ajuste estructural y los graves problemas derivados de la crisis económica más prolongada de este siglo, que provocó el creciente empobrecimiento de importantes segmentos de población. Ambas tendencias (política y económica) han alterado y continuarán alterando profundamente a nuestra sociedad (Kruijt y Torres-Rivas, 1991).

En las últimas décadas experimentamos una fase más intensiva y extensiva del capitalismo que se caracteriza por formas "flexibles" de regulación de los mercados financieros, los circuitos de producción y comercialización, y de los mercados de trabajo. En palabras de David Harvey (2007), en esta nueva etapa del capitalismo han aparecido mecanismos completamente nuevos de acumulación por desposesión, que se caracterizan por una creciente penetración de compañías transnacionales y la formación de nuevas compañías centroamericanas con alcance intra y extrarregional que están rediseñado la geografía territorial de nuestros países. Este proceso recibió un nuevo ímpetu con la firma del Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos y los acercamientos comerciales con la Unión Europea.

En el presente cada vez es más claro que la soberanía territorial del Estado está siendo socavada desde arriba por el mercado, y desde abajo por los procesos de descentralización y formación de soberanías provincianas de diferente tipo, como las que analizamos en el capítulo anterior. Los vertiginosos cambios en la composición y la territorialización del capital han vuelto las intervenciones gubernamentales en la producción y comercio internacional cada vez menos efectivas. De igual forma, los Estados centroamericanos están perdiendo soberanía para el manejo de problemas tales como la macroeconomía, el narcotráfico y el armamentismo, el cambio climático; el manejo de sus ecosistemas (entre otros), los cuales se consideran cada vez más propios del ámbito de acción de los organismos internacionales. De hecho, muchos de los procesos y prácticas características del Estado están siendo asumidos por instancias no gubernamentales e instituciones transestatales, como el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional, la Agencia de Estados Unidos para el Desarrollo y las diferentes instancias especializadas del sistema de la Organización de Naciones Unidas.

Las políticas y prácticas de estas instancias normalmente producen efectos de Estado tan poderosos como aquellos de los gobiernos nacionales, lo cual ha llevado a hablar de formas de "gubernamentalidad transnacional" (Blom y Stepputat, 2001). En este sentido, lo que interesa conocer es cómo convergen, se asocian o compiten las estrategias de trabajo de esa multiplicidad de agencias e instancias multilaterales en el espacio territorial. Más importante aún, cómo se relacionan con el Estado a escala nacional y local, cómo se articulan con las iniciativas de los actores que gobiernan estos espacios y cómo se relacionan con las comunidades que habitan los territorios en donde estos intervienen.

DESIGUALDAD SOCIO-TERRITORIAL Y VULNERABILIDAD AMBIENTAL

En buena medida, el debilitamiento o vaciamiento del ámbito de acción y funciones de Estado está ocurriendo por la incapacidad y/o la indiferencia de los gobiernos de hacer frente a la creciente desigualdad social y violencia introducida por las nuevas formas de acumulación capitalista que están reestructurando los territorios del país. A partir de la firma de los Acuerdos de Paz y la aplicación de las políticas de reforma de Estado, Centroamérica constituye un destino importante para captar nuevas inversiones que se reflejan en sectores como la minería y el petróleo, los agrocombustibles, el desarrollo inmobiliario asociado con el turismo y los megaproyectos de infraestructura (Prisma, 2011: 2). En la práctica, estas formas de acumulación forman parte de una tendencia del capitalismo global que busca expandir sus inversiones y utilidades en nuevos territorios y nuevas esferas de la economía real. Si bien todas estas formas de acumulación capitalista eventualmente pueden potenciar el desarrollo económico del país, tanto las estadísticas como los estudios territoriales que tenemos a nuestra disposición documentan que muchas de las empresas que lideran estas actividades económicas suelen vulnerar aún más los ecosistemas, los medios de vida y la seguridad alimentaria de la población que vive en los territorios en donde estas se instalan. Estas nuevas lógicas de acumulación capitalista tienen expresiones concretas y generan contradicciones y disputas territoriales que redimensionan los desafíos para muchas comunidades rurales que ya presentan severas condiciones de exclusión social, pobreza y degradación de sus ecosistemas, lo que compromete aún más la viabilidad y sostenibilidad de sus estrategias de vida. No es fortuito que durante la primera década que va del siglo XXI observemos que las desigualdades territoriales se han acentuado, los flujos de migración se han intensificado y la concentración de población y recursos en las áreas urbanas sigue creciendo, suscitando tensiones sociales y deterioro ambiental por falta de control y planificación.

Los resultados más evidentes de la aplicación de las políticas neoliberales en Guatemala son la persistencia de un modelo de acumulación excluyente, la profundización de las desigualdades socioterritoriales, la precarización de las relaciones salariales, la naturaleza estructural del desempleo, la migración transnacional, la exposición de grandes sectores de la población a diferentes situaciones de riesgo y la incapacidad del sector público para enfrentar los diferentes ciclos de desastre y emergencia.

La inseguridad alimentaria y la vulnerabilidad de los ecosistemas de las tierras altas (ladera y montaña) de todo el nororiente de Guatemala, donde vive la mayoría de la población indígena de la región, es un claro ejemplo de los problemas derivados de la creciente desigualdad social que se produjo en esta región con la aplicación insensata de las políticas de reforma del Estado que desmantelaron la precaria institucionalidad estatal de desarrollo agrícola y designaron la administración de los recursos municipales a actores políticos que saben poco o nada acerca del desarrollo territorial. No es casualidad, entonces, que durante las últimas décadas observemos un aumento vertiginoso de la pobreza extrema, la inseguridad alimentaria y vulnerabilidad ambiental en todo el nororiente de Guatemala, al punto que durante los últimos años se hable de esta región en términos del "corredor seco" o "corredor del hambre"[7].

El término "corredor seco" se acuñó en 2002 con el documento Cartografía y Análisis de la Vulnerabilidad a la Inseguridad Alimentaria en Guatemala, publicado por el Ministerio de Agricultura y Ganadería bajo los auspicios del Programa Mundial de Alimentos. En este documento se registra que cerca del 59% del territorio nacional se ubica en "áreas vulnerables por poseer un alto grado de amenaza a los factores ambientales considerados sequías, heladas e inundaciones. Estas áreas se caracterizan por una baja producción de alimentos, así como una concentración de desnutrición y pobreza extrema y baja capacidad de respuesta" (2001: ii). Este documento se publicó después de que el país sufrió uno de los períodos más severos de sequía (2001-2002). Esta problemática se volvió a repetir en 2009 y representa un riesgo inminente en cada uno de los ciclos de lluvia.

En el nororiente, el corredor seco atraviesa las comunidades ch'orti' de Chiquimula (Jocotán, Camotán, Olopa, San Juan La Ermita y San Jacinto), que durante el período colonial y republicano experimentaron el despojo de sus tierras bajas en los fértiles valles del

7 Dentro del "corredor seco" se suelen incluir municipios de los departamentos de Baja Verapaz, Jutiapa, Jalapa, Chiquimula, Zacapa y El Progreso, el cual se conoce de manera específica como el "corredor seco de oriente".

río Motagua y el río Grande de Zacapa. Estas son las mismas comunidades que a mediados del siglo XX intentaron recuperar sus tierras a través de los mecanismos que les ofreció la Ley de Reforma Agraria y luego fueron reprimidas por *los liberacionistas* que gobernaron su región a partir de 1954. Actualmente, estas comunidades experimentan de forma dramática los efectos del cambio climático[8] y presentan los índices más altos de pobreza extrema y desnutrición crónica infantil, la cual alcanzó niveles del 71% en el municipio de Jocotán durante 2008 (Gallardo, 2008: 5).

De acuerdo al documento de la Red Humanitaria (2009), la problemática de inseguridad alimentaria afecta de forma severa a aquellos municipios del nororiente cuyo territorio se encuentra en las tierras altas (por encima de los 1200 msnm), donde la degradación ambiental (deforestación, sobreutilización de tierras de vocación forestal y avance de la frontera agrícola) es mayor. Estos son municipios densamente poblados y con una marcada atomización de la propiedad agraria. Esto es evidente en los municipios ch'orti' en donde más del 79,75% de su territorio está deforestado, lo cual supone pérdida de la biodiversidad, contaminación y reducción de los caudales de fuentes de agua; altos niveles de erosión y degradación de las tierras (26,92% de las tierras están erosionadas, abandonadas o en barbecho) (Sinafip, 2004).

Actualmente, Guatemala presenta uno de los más bajos índices de desarrollo humano de América Latina (0,704), así como el más alto índice de malnutrición crónica de la región (49,3%). Además, continúa sufriendo una marcada desigualdad producto de las grandes diferencias estructurales en la distribución de la riqueza que hoy hacen que el 53,51% de la población viva en condiciones de pobreza y el 13,33% en situación de extrema pobreza (Encovi, 2011)[9]. La expresión espacial de la pobreza se hace evidente en Zacapa cuya tasa de pobreza general se disparó de 42,4% en 2002 a un 53,9% en 2006, y la pobreza extrema de 7% a 18,9%; mientras que en Chiquimula en 2002 la pobreza general era del 56,5% y en 2006 alcanzó 59,5%, y la extrema pobreza de 13,3% se agravó a 27,7% durante el mismo período (INE/Encovi, 2006). Esta problemática se torna alarmante en la Encuesta Nacional de Condiciones de Vida de 2011, en la que se registra que en Zacapa el

8 En 1998, el huracán Mitch causó miles de muertes y desaparecidos en esta región. Posteriormente, cada año la gente enfrenta los efectos de una combinación de ciclos de tormentas tropicales e intensas sequías; en 2006 el Stan volvió a afectar severamente estas comunidades del nororiente.

9 Instituto Nacional de Estadística, INE. Encuesta Nacional de Condiciones de Vida (Encovi 2011).

71% de población es pobre, mientras que en Chiquimula el porcentaje de personas pobres alcanzó el 78,98% (INE/Encovi, 2011). El aumento acelerado de la pobreza en esta región contrasta alarmantemente con la inversión municipal en infraestructura suntuosa, el derroche del gasto público y el gamonalismo ostentado por los caciques locales del nororiente, para quienes la prioridad de su gestión está puesta en la rentabilidad de sus proyectos y/o empresas de construcción.

El desempleo constituye otro de los problemas graves y complejos que enfrenta el país. Su gravedad radica no solo en la cantidad de personas que hoy no tienen empleo, sino en la persistencia de su condición de desempleados, subempleados o "subocupados" (en condiciones de alta precarización laboral)[10]. La Encuesta Nacional de Empleo e Ingresos (ENEI) registró que en 2010 había 202.876 personas claramente desempleadas, mientras que 3,4 millones de personas, lo que equivale al 59,65% de la población económicamente activa, estaban subempleadas o con un "empleo informal" que no ofrecía ninguna estabilidad laboral ni las prestaciones sociales de ley[11].

Las grandes transformaciones en el mundo laboral no son ajenas a los cambios ocurridos en las relaciones entre el Estado y los sectores subalternos. Tal como sugiere Pérez Sáinz (2012) el nuevo tipo de ciudadanía social que ha impuesto el orden neoliberal cuestionó la identificación entre ciudadanía y trabajo generada en el período previo a la crisis. Esta disociación opera de ambos lados de la vieja ecuación. Por un lado, las ocupaciones asalariadas han ido progresivamente perdiendo su naturaleza formal, ya que lo que caracteriza al actual proceso de salarización es su precarización generalizada. Y, por el otro, la ciudadanía social ya no se define más en términos de empleo formal, sino que se ha orientado hacia el consumo básico del hogar (23). Esta pérdida del sentido profundo del concepto de ciudadanía social ha dado pie a la definición de una nueva idea de ciudadanía basada en la

10 La precarización laboral es un fenómeno del mundo salarial en el actual momento de globalización. Para entender la magnitud de este problema es necesario tomar en cuenta tres dimensiones que suelen estar intrínsecamente articuladas y que no siempre resulta factible analizarlas de manera separada: reestructuración productiva y flexibilidad laboral; desregulación laboral y debilitamiento del actor sindical (Mora Salas, 2010).

11 En 2010, la población en edad para trabajar era de 10.6 millones de personas; no obstante, la población económicamente activa (PEA) para ese año era de 5.76 millones de personas, integrada por 3.6 millones de hombres y 2 millones de mujeres. De estos trabajadores, 2.7 millones eran del área rural (47,8 % de la PEA), 1.2 millones más eran del área urbana metropolitana (21,7 %) y 1,7 millones de la periferia urbana (30,5%) (INE, 2010).

noción de pobreza y en la constitución de una población de "pobres"[12]. Ni conflicto ni poder son elementos definitorios de la invención de los "pobres", lo que hace que el término "pobreza" sea políticamente tan correcto (Pérez Sáinz, 2012: 23), pero al mismo tiempo tan estrecho para explicar las múltiples relaciones causales de aquellos problemas asociados a la reproducción de la desigualdad social.

La falta de empleo y precarización del mismo, la exigua inversión social[13] y el incremento de la violencia urbano-rural han acelerado los flujos de migración. En la actualidad se estima que cerca del 11% de la población guatemalteca se ha movido al exterior. Entre 2002 y 2010, el promedio anual de personas que migraron al exterior en busca de mejores oportunidades fue de 44.440 (aproximadamente) (Unicef, 2011)[14]. El problema grave de este aumento en los flujos migratorios radica, no solo en los riesgos que asume cada migrante en su trayecto, sino en la criminalización que este experimenta al momento de llegar a otro país.

En el nororiente, la migración hacia Estados Unidos es quizá una de las más antiguas. No obstante, las primeras generaciones de migrantes eran miembros de las familias ladinas que contaban con algunos recursos para poder financiar el viaje de ida y el enganche con el *coyote*. En contrapartida, la población ch'orti' económicamente activa es dependiente del sector agrícola (entre el 81% para Jocotán y el 93% para Olopa). La falta de tierras de vocación agrícola, la falta de certeza jurídica de la tierra, sumada a la falta de empleo local, les obliga a migrar temporalmente como jornaleros en el corte de café, cebolla, tomate y chile pimiento que se produce en la región. Actualmente, para los jóvenes no se vislumbran oportunidades de trabajo digno, lo cual representa un riesgo en el contexto de la economía narco y la violencia que se vive en la región. De hecho, la mayoría de los jóvenes exsoldados que entrevisté durante el trabajo de campo plantearon que, luego de su desmovilización, las pocas opciones laborales a las que tienen acceso son el trabajar en una empresa de seguridad, ser guardaespaldas de un narco, migrar al corte de café en otras regiones o migrar a Estados Unidos. Sin embargo, esta es una

12 Esta nueva forma de ciudadanía, según Pérez Sáinz (2012: 23) se define a partir de tres premisas. La primera es que la condición de pobreza es sinónimo de integración social deficiente. La segunda, corolario de la anterior, es que esta condición es superable si se aplican las políticas adecuadas (como las transferencias condicionadas). Y finalmente, la pobreza no se entiende como *un fenómeno relacional,* sino que se define de manera normativa respecto de estándares fijados por expertos.

13 Guatemala representa uno de los valores más bajos a nivel regional (6,5% del PIB).

14 Ver Encuesta sobre Remesas/Unicef 2010/Protección de la niñez y adolescencia/ Guatemala marzo de 2011.

opción inalcanzable para todos aquellos que no tienen cómo pagar el enganche con el *coyote*.

Como hemos visto en los diferentes capítulos de este libro, el rostro hostil del Estado en el nororiente de Guatemala no es nuevo y tiene estrecha relación con las profundas desigualdades socio-territoriales existentes en esta región. Corregirlas requerirá persistentes y prolongados esfuerzos para comprender cómo se produjeron esas desigualdades y cómo revertir esa historia de despojo y violencia sostenida a lo largo de varias generaciones. Entretanto, se deberían hacer todos los esfuerzos necesarios para extender al conjunto de la población una amplia gama de derechos civiles y al menos una canasta básica de derechos sociales (O'Donnell, 2007). Esto no solo sería un acto de justicia; también implicaría empoderar a los sectores populares para que estén en mejores condiciones de ir definiendo y defendiendo sus propios intereses e identidades.

CRÍTICA A LA ORTODOXIA NEOLIBERAL

La crisis económica de 2008-2009 mostró con elocuencia devastadora la necesidad de fortalecer la capacidad reguladora del Estado. Desde mucho antes, incluso funcionarios del Banco Mundial (BM) habían consignado las consecuencias negativas en la aplicación de las políticas de ajuste estructural para el desarrollo del propio mercado. En un informe oficial de 1997, el BM planteó que del modelo de desarrollo dominado por el Estado de los sesenta y setenta se giró abruptamente hacia el Estado minimalista de los ochenta. En muchos países, los esfuerzos para rebalancear el gasto y el endeudamiento público fueron descoordinados y se cortó tanto lo bueno como lo malo. Para cumplir con sus obligaciones financieras, los gobiernos más endeudados constriñeron programas de importancia crítica en educación, salud e infraestructura; el resultado fue el descuido de las funciones vitales del Estado *amanzanando* el bienestar social y erosionando las bases para el propio desarrollo del mercado (Banco Mundial, 1997: 24 y 25).

Durante esos mismos años, analistas de organismos multilaterales y centros de investigación como el ILPES de la CEPAL señalaron que, si bien las reformas del Estado y del libre mercado propugnadas por el Consenso de Washington habían logrado dominar la hiperinflación, imponer una mayor disciplina para contener el déficit fiscal del sector público y equilibrar las cuentas externas, estas fracasaron en alcanzar su objetivo de crecimiento sostenido en la mayor parte de los países latinoamericanos. La aguda declinación del ingreso *per cápita* en la mayoría de estos países exacerbó la pobreza y deterioró aún más las condiciones, de por sí atroces, de desigualdad y de concentración del ingreso y la riqueza (Acuña y Smith, 1996: 203).

La evaluación que hace Joseph Stiglitz (2003), Premio Nobel de Economía y exfuncionario del Banco Mundial, sobre la reforma del Estado, muestra que esta fracasó rotundamente en América Latina y que sus resultados fueron peores de lo que muchos de sus críticos temían: para gran parte de la región, la reforma no solo no generó crecimiento económico, sino que contribuyó a ahondar la desigualdad social y la pobreza. Además, en la segunda mitad de los noventa, y especialmente a partir de 1997, hubo estancamiento, recesión y depresión. De hecho, el ingreso *per cápita* disminuyó drásticamente en esos cinco años, período que la CEPAL ha llamado "la media década perdida" (ibíd. 11).

Los impulsores de la reformas, asegura Stiglitz, no pusieron todas las cartas sobre la mesa, en tanto que estas políticas llevaron a una mayor volatilidad económica y más pobreza de lo que era previsible[15]. En este contexto fueron los sectores más pobres de la sociedad los que sufrieron con mayor rigor las consecuencias del aumento del desempleo; y los trabajadores no calificados pasaron a engrosar las filas de los desocupados (Ibíd.: 2003: 12)[16]. En la región, el desempleo creció casi tres puntos porcentuales y las cifras habrían sido peores si una buena parte de los trabajadores no se hubiera incorporado al sector informal de la economía, un sector en el que se tiene menos acceso al

15 Las principales fallas de las reformas del Estado dictadas por el consenso de Washington, según Stiglitz (2003), radican en que 1) estas aumentaron la exposición de los países al riesgo, sin acrecentar su capacidad de enfrentarlo; 2) las reformas macroeconómicas no fueron equilibradas en tanto que impulsaron la privatización y el fortalecimiento del sector privado, pero dieron escasa importancia al mejoramiento del sector público; 3) en lo que respecta a la pobreza, el consenso se basó en las antiguas teorías de la filtración o goteo (*trickle-down)*: las políticas económicas no estaban específicamente diseñadas para combatir el problema de la pobreza; lo que se presumía era que los prometidos beneficios del crecimiento llegarían de algún modo a los pobres, aunque para entonces ya estaba ampliamente demostrado que una marea que sube no eleva necesariamente todos los botes (ibíd. 7-11).

16 Según la evaluación de Stiglitz, los efectos de una contracción incluso temporal de la actividad económica pueden ser duraderos, porque las personas que se quedan sin trabajo no pueden seguir costeando la educación de sus hijos. Una vez interrumpidos los estudios, existe una alta probabilidad de que no se retomen, aun cuando mejoren las cosas. De esa manera, la pobreza se transmite de una generación a la siguiente. Por añadidura, algunas de las reformas son en sí mismas la causa directa del aumento de la pobreza: obligar a los agricultores pobres a competir con la agricultura subsidiada estadounidense disminuyó los ingresos de algunos de los más pobres de la región; y la aplicación de regímenes de restricción monetaria dificultó la creación de nuevos puestos de trabajo que proporcionaran otras fuentes de empleo. Además, el legado de una educación deficiente para los más desfavorecidos hizo aún más difícil la redistribución de la mano de obra, especialmente cuando la liberalización se llevó a cabo con rapidez (ibíd. 12).

capital y menos protección laboral[17]. De hecho, uno de los elementos del programa de reforma, denominado "aumento de la flexibilidad del mercado laboral", consistió en reducir las medidas de protección del empleo, dando a las empresas mayores facilidades para despedir a los trabajadores y rebajar los salarios (ibíd. 12-13).

En Guatemala de la posguerra, uno de los problema más graves de la aplicación de las políticas de reforma del Estado consistió en que estas de entrada coartaron la posibilidad de formar un Estado democrático, en tanto que ahondaron su incapacidad histórica de penetrar en el conjunto del territorio nacional y de incluir en su radio de acción a los diferentes segmentos de la sociedad, garantizando de forma universal el acceso a los servicios públicos esenciales, en las áreas de salud, educación y saneamiento básico, así como la eficacia de sus ordenamientos legales (Diniz, 2009). Además, el nuevo rediseño estatal se asentó en una vieja historia de ilegalidad e impunidad administrativa y judicial. Los intentos de reducir el tamaño y los déficits del Estado como burocracia finalmente terminaron destruyendo el "Estado como ley", erosionaron su legitimidad ideológica, y fortalecieron el poder y autonomía de redes criminales que operan bajo su sombra (O'Donnell, 1993)[18].

Lo que no calcularon los economistas neoliberales fue que una de las consecuencias del bajo poder infraestructural del Estado, tras las políticas de ajuste estructural, fuera la erosión de su capacidad para realizar sus funciones más elementales e intransferibles, tales como la garantía del orden y la seguridad públicas y el asegurar condiciones mínimas de existencia en los sectores más pobres de la sociedad. A los problemas de pobreza, vulnerabilidad ambiental, crimen organizado y violencia que actualmente se vive en territorios como el nororiente de Guatemala es difícil encontrarles salida si antes no redefinimos el papel del Estado en la sociedad, esto pasa por pensar no solo la dimensión sino el modelo de institucionalidad estatal que necesitamos,

17 La estructura general de la reforma dio lugar a la adopción de medidas que tuvieron por efecto eliminar puestos de trabajo o rebajar los salarios de los trabajadores no calificados, como paso previo a la aplicación de otras medidas que podrían haber propiciado la creación de empleos y el aumento de su productividad, o, peor aún, se tradujo en la adopción de medidas que provocaron la eliminación de puestos de trabajo, acompañadas de medidas que reprimieron la creación de empleos (Stiglitz, 2003: 12-13).

18 En su artículo Estado, Democratización y Ciudadanía, O'Donnell muestra que en muchas democracias emergentes la eficacia de un orden nacional representado por la ley y la autoridad del Estado se desvanece en cuanto uno se aleja de los centros urbanos nacionales. Pero incluso allí se evidencia también la evaporación funcional y territorial de la dimensión pública del Estado (O'Donnell, 1993: 69).

pero, sobre todo, qué tipo actor debería estar al frente de esta nueva institucionalidad y cuál sería su relación con la sociedad. El asunto es *para qué tipo de nación se propone ese Estado* (O'Donnell, 2007). La respuesta a esta pregunta, finalmente, tendría que determinar cuáles son aquellas problemáticas cuya respuesta estatal es impostergable, cuál es la estrategia de desarrollo económico-social a impulsar en cada territorio del país y cuáles las características que debería tener la institucionalidad estatal en estos espacios, atendiendo a sus particularidades y prioridades. Esto último pasa por redefinir, no solo los roles y funciones de la institucionalidad estatal, sino su escala de intervención, sus mecanismos de coordinación interinstitucionales y sus mecanismos de participación ciudadana. Teniendo claro esto, es posible pensar qué instituciones se requerirían, cuáles son necesarias y cuáles no, cuáles deberían ser reformadas y, asimismo, cuáles creadas y en qué circunstancias.

REDEFINIR LA RELACIÓN ESTADO, ECONOMÍA Y SOCIEDAD

Precisamente, la evaluación de las crisis económicas, la violencia generalizada y los múltiples fracasos de las reformas de los años noventa llevaron a autores como Dani Rodrik (2000, 2001, 2005), Joseph Stiglitz (2003) y Amartya Sen[19] a formular un paradigma alternativo de reforma estatal que, por ahora, han dado en llamar el "post Consenso de Washington". Para Rodrik (2000) queda claro que las lecciones de la historia afirman que, en última instancia, todos los países exitosos desarrollaron sus propias modalidades de capitalismo nacional. Todas las economías que se desempeñaron bien en el período de la posguerra triunfaron aplicando sus propias políticas heterodoxas. Por consiguiente, recomienda que los gobiernos y los asesores de política dejen de pensar en la integración económica internacional como un fin en sí mismo. En tanto que los países en desarrollo deben aproximarse a la economía mundial *en sus propios términos* y no en los términos fijados por los mercados globales o las instituciones multilaterales.

Por su parte, Stiglitz (2003) sostiene que es necesario entender el papel del Estado para llegar a una sólida comprensión de la economía, y aboga en favor de formular un conjunto de políticas económicas que se alejen de las falacias de la teoría del goteo del crecimiento económico y centren la atención en la reducción de las desigualdades sociales, de manera que la nueva agenda económica de reforma se ubique dentro del contexto más amplio de la transformación de la sociedad (ibíd. 7). Esto último pasa porque en sociedades como la guatemalte-

19 Ver su artículo El futuro del Estado de Bienestar, conferencia dictada en el Círculo de Economía de Barcelona (<www.lafatorianeb,com/artículos/amartya.htm>).

ca el Estado desempeña un papel preponderante en la regulación de sectores estratégicos como el agua, la energía eléctrica, el transporte y el gas.

Desde este paradigma, el Estado no solo tiene una función clave en los procesos de democratización y el cambio estructural, sino se constituye en un actor insustituible en el impulso del desarrollo económico-social y en el logro de objetivos concretos en materia de políticas públicas. Esto significa, en palabras de Peter Evans (1996), que el Estado no debería ser el problema sino la solución del desarrollo económico-social.

Pensar en la reforma del Estado desde esta perspectiva demanda interpretaciones sólidamente fundamentadas y analíticamente profundas de las regularidades causales que subyacen en las historias de los Estados, las estructuras sociales y las relaciones transnacionales en el mundo moderno (Skocpol, 2007 [1985]). La importancia de este enfoque estriba, según Brachet-Márquez (2010: 32), en que el análisis del proceso de formación del Estado no se limita a observar la adquisición o ejercicio estatal de algunas capacidades sobre un territorio dado, sino que observa históricamente las formas de relación que se establecen entre el Estado, la economía y la sociedad, y que definen las formas que adquieren la desigualdad y la dominación.

Al mismo tiempo, se trata de examinar el papel del Estado en los procesos de desarrollo e identificar las características institucionales que diferenciaron a los Estados que lograron mayor éxito en esta tarea respecto de los que no lo lograron. (Evans, 1996: 19). En todo caso, la existencia de Estados "desarrollistas" es ampliamente reconocida, y el fenómeno de un desarrollo exitoso debe entenderse como un proceso en el cual los Estados desempeñaron un papel estratégico en el dominio de las fuerzas del mercado interno e internacional y en su sujeción al interés económico nacional (ibíd.: 19).

En oposición a las recetas normativas con las que ahora se pretende corregir las fallas en la gestión pública y disfrazar las viejas organizaciones patrimonialistas en burocracias eficientes, según Evans (1996: 47), la reconstrucción del Estado es una tarea amorfa y frustrante, un proyecto que puede llevar décadas, si no generaciones enteras. Transformar el Estado de modo que deje de ser un problema y se convierta en una solución debe ser el punto central en cualquier plan de acción realista emprendido en nuestro país. En esta tarea puede ser útil prestar atención a aquellos países de América Latina en los que está ocurriendo un relanzamiento o una reconfiguración de lo público-estatal como instrumento de gobierno, de acuerdo con el giro "neodesarrollista" que caracteriza a naciones como Brasil, Ecuador o Argentina. Sin duda, el activo papel que están desempeñado los Es-

tados posneoliberales en la formulación de políticas contracíclicas, la disminución de las desigualdades sociales, la nacionalización de los recursos estratégicos y la renegociación de los tratados de libre comercio internacional, nos ofrece un interesante marco de discusión para pensar el papel que debería jugar el Estado en el impulso del desarrollo, particularmente en tiempos de crisis económica y violencia generalizada como la que actualmente vivimos en Guatemala.

RECUPERAR EL PAPEL DEL ESTADO COMO ENTIDAD REGULADORA Y REDISTRIBUTIVA

Tras las graves consecuencias del dogmatismo neoliberal y la aplicación de las políticas de ajuste estructural, cada vez es más claro que el Estado juega un papel importante, no solo en cuanto a garantizar la seguridad material para todos los ciudadanos y perseguir otros objetivos sociales, sino también en relación con la promoción del desarrollo económico social. Sin embargo, nos advierte Przeworski (1998), nada garantiza que la intervención estatal de hecho será beneficiosa. Operando en un contexto de información limitada y sujeto a presiones por parte de intereses particulares, los funcionarios públicos pueden no saber cómo, o pueden no querer, comprometerse en acciones que promuevan el bienestar general más que el de sus aliados privados o el suyo propio. De ahí que la tarea principal de la reforma del Estado consistiría en equipar al Estado con instrumentos para una intervención efectiva y en crear incentivos para que los funcionarios públicos actúen en aras del interés público (Ibíd.: 143). Algunos de estos incentivos pueden ser generados por la organización interna del Gobierno, pero estos no son suficientes. Para que el Gobierno funcione bien, la burocracia debe ser efectivamente supervisada por los políticos electos, quienes a su vez deben rendir cuentas a los ciudadanos. Si estos mecanismos están bien diseñados, una economía con un Estado intervencionista funcionará mejor que los mercados librados a sí mismos (143-144).

En este caso, la capacidad del Estado no debe entenderse simplemente en el sentido de la cualificación, experiencia y sagacidad de los tecnócratas que lo integran (que también es importante), sino en el sentido más amplio de una estructura institucional perdurable y eficaz. De entrada, esto implica ponerle un alto a la volatilidad, la supeditación política y el nepotismo en la adjudicación de los cargos públicos. En todo caso, se trata de evitar que estos se conviertan en el botín del partido político que llega al gobierno. Implica también repensar toda la institucionalidad estatal en términos de su pertinencia, estabilidad, acumulación de experiencia, sostenibilidad y eficacia de sus servicios públicos.

Por un lado, hay que evitar el acomodamiento, vicios y envejecimiento al que llegó la burocracia estatal de los años setenta y ochenta, por el otro, hay que ponerle un alto a la volatilidad de los cargos públicos y a la inestabilidad laboral de aquellos funcionarios altamente cualificados que desempeñan su trabajo atendiendo a la pertinencia, eficacia y puntualidad de sus resultados.

Actualmente, la inestabilidad y flexibilidad laboral de la burocracia estatal, finalmente, ha servido para que los cargos públicos de las instituciones estatales se conviertan en una parte sustantiva del paquete a repartir entre los financistas de las campañas electorales y los afiliados del partido gobernante, ello independientemente de la experticia y eficiencia del funcionario despedido y/o contratado. También ha sido un mecanismo que ha permitido la presencia cada vez mayor de actores vinculados al crimen organizado en la institucionalidad estatal. Esto último ha provocado graves distorsiones funcionales y desórdenes administrativos; además, ha impedido al Estado pensar estratégicamente y alcanzar la sostenibilidad de sus acciones. Cada cuatro años se hace borrón y cuenta nueva y se inicia un nuevo ciclo de despidos injustificados e improvisación institucional. En dirección contraria, necesitamos pensar las dimensiones, espacialidad, estabilidad y formas de coordinación de la institucionalidad de desarrollo y servicios públicos del Estado. Necesitamos revalorar la capacidad de acción estatal como un prerrequisito del éxito de los gobiernos en la administración de situaciones de crisis y transición. La centralidad de la reforma del Estado significaría, por lo tanto, la afirmación de un enfoque alternativo de mayor alcance territorial y amplitud de servicios básicos. Esto último pasa por transformar los espacios de decisión y los procesos de selección de los actores locales que están a cargo de administrar la institucionalidad estatal en la escala territorial. Se trata, no solo de reformar la Ley de Partidos Políticos, sino de transformar todos aquellos mecanismos que han permitido el afincamiento de los actuales caciques locales y sus asfixiantes dictaduras locales. En contrapartida, es necesario repensar, crear y/o fortalecer la institucionalidad estatal de desarrollo con funcionarios conocedores, no solo de su profesión, sino de las problemáticas que vive la gente en el sector y/o territorio de trabajo.

El énfasis de una nueva reforma del Estado tendría que desplazarse hacia la reconstrucción del Estado como agente regulador (Diniz, 2009). Para ello es necesario reconocer que el crecimiento, el desarrollo económico y social no se producen espontáneamente, sino que son el resultado de políticas deliberadas, de elecciones realizadas por los actores sociales y las elites dirigentes, determinadas a revertir situaciones adversas y a elevar el nivel de bienestar de la sociedad en su conjunto.

En síntesis, la reforma del Estado no es un asunto que se refiera propiamente a la administración o gestión gerencial del Estado; se trata más bien de un proceso sumamente complejo que exige repensar qué tipo de Estado se requeriría para esta nación, pues ninguna fórmula preestablecida podrá reemplazar la discusión política acerca de qué tipo de nación y sociedad son posibles y deseables y, por lo tanto, qué tipo de Estado sería apto para avanzar en esta dirección (O'Donnell, 2007).

En cualquier caso, los hallazgos encontrados en la interpretación del proceso de formación del Estado de Guatemala desde el territorio nororiental ponen de manifiesto que una nueva reforma del Estado no podría ignorar las profundas desigualdades socio-territoriales, la inseguridad alimentaria, la vulnerabilidad ambiental y la violencia generalizada que actualmente se vive en el país. Tampoco podría ignorar las constelaciones de poder criminal que ahora están definiendo, no solo la política, sino las prioridades del desarrollo en territorios de importancia estratégica. En territorios con altos niveles de riego, crisis alimentaria y vulnerabilidad ambiental y violencia extrema, las decisiones del desarrollo no pueden continuar en manos de caciques o pequeños dictadores locales, que amparados en el romanticismo del poder local de los años noventa han establecido su propio orden local y gobiernan sus municipios con amplios márgenes de soberanía local o provinciana.

En Guatemala, como en muchos otros países de América Latina, la reforma del Estado exige superar varias modalidades de déficits históricamente acumulados: *el déficit de inclusión social*, revirtiendo los altos grados de concentración de renta y de desigualdad, el cual está estrechamente relacionado con *el déficit en la recaudación fiscal; el déficit de capacidad de producir resultados socialmente deseados*, revirtiendo el patrón patrimonialista de acción estatal y, finalmente, *el déficit de rendición de cuentas*, reduciendo los grados de discrecionalidad de las autoridades gubernamentales (Diniz, 2009: 27-28). Requiere, en fin, el fortalecimiento de las conexiones del Estado con la sociedad y con sus instituciones representativas, expandiendo también los mecanismos de exigencia y rendición de cuentas, los medios de control externo, la transparencia y la publicación de los actos del gobierno a escala local y nacional (ibíd.: 28).

De manera prioritaria, una nueva reforma del Estado debe superar el déficit de legalidad y justicia y poner un alto a la impunidad administrativa y judicial que ha permitido el afincamiento de circuitos de poder que funcionan conforme a reglas incompatibles con las leyes que supuestamente regulan el territorio nacional. Se trata de superar la pobreza material y legal de la mayoría de la población guatemalteca

y su continua restricción a movilizarse y ser políticamente representada. En este sentido, el reto de la nueva reforma del Estado es doble: cómo diseñar la institucionalidad estatal para que esta responda a la realidad y prioridades del país e intervenga estratégicamente en su campo y territorios de acción, y cómo inducirla a que actúe en función del interés de la mayoría de la población. Responder a este reto, no es tan simple como escribir una propuesta de "papel", pues bien sabemos, "el papel aguanta", no obstante, las constelaciones de poder criminal que ahora dominan la institucionalidad estatal descentralizada, la corrupción e impunidad administrativa y judicial con la que se mueven los nuevos caciques locales y sus patrocinadores, han llevado a que un importante sector de la sociedad guatemalteca ya no aguante más. Esto último, requiere de un buen número de profesionales, políticos honestos y organizaciones sociales que se comprometan a pensar nuevas formas de organizar la institucionalidad estatal a escala nacional, territorial y local, de modo que esta efectivamente responda estratégicamente a las problemáticas que actualmente enfrenta el país.

BIBLIOGRAFÍA

Acuña, C. H. y Smith, W. C. 1996 "La economía política del ajuste estructural: la lógica de apoyo y oposición a las reformas neoliberales" en *Desarrollo Económico*, vol. 36, Nº 141 (abril-junio.

Banco Mundial 1997 *El Estado en un Mundo en Transformación* (Washington: Oxford University Press).

Brachet, V. 2001 "Los dilemas del análisis sociológico del cambio: Una introducción" en Brachet, V. (coord.) *Entre Polis y Mercado: el análisis sociológico de las grandes transformaciones políticas y laborales en América Latina* (México: El Colegio de México

Brachet, V. 2002 "Transformación democrática en América Latina: Un intento de teorización" en Brachet, V. (coord.) *Entre Polis y Mercado: el análisis sociológico de las grandes transformaciones políticas y laborales en América Latina* (México: El Colegio de México

Brachet, V. 2006 "Formación del Estado y democracia en Hispanoamérica 1808-2008" en *Revista Estudios Sociológicos*, Nº XXIV, p. 72.

Brachet, V. 2010 *Contienda y dominación: una propuesta para teorizar la desigualdad* (México: El Colegio de México).

Diniz, E. 2009 "El Post-consenso de Washington: Globalización, Estado y Gobernabilidad reexaminados" en *Documentos de trabajo IELAT* (Madrid: Universidad de Alcalá de Henares).

Evans, P. 1996 (1985) "El Estado como problema y como solución" en *Desarrollo Económico*, Vol. 35, Nº 140, enero-marzo, pp. 17-47.

Evans, P. 2007 (1985) "El Estado como problema y solución" en Acuña, C. (comp.) "Lecturas sobre el Estado y las políticas públicas" en publicación del Proyecto de Modernización del Estado (Buenos Aires).

Hintze, O. 1981 (1931) "Formación histórica de los Estados" en *Revista de Administración Pública* (México) pp. 23-36.

Hobsbawn, E. 1992 *Nations and Nationalism since 1780* (Cambridge: Cambridge University Press).

Instituto Nacional de Estadística, INE 2010 *Encuesta Nacional de Empleo e Ingresos (ENEI)* (Guatemala: INE).

Instituto Nacional de Estadística, INE 2011 *Encuesta Nacional de Condiciones de Vida (ENCOVI)* (Guatemala: INE).

Joseph, G. y Nugent, D. (comps.) 1994 *Everyday Forms of State Formation, Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico* (Durham / Londres: Duke University Press).

Kruijt, D. y Torres-Rivas, E. (coord.) 1991 *América Latina: militares y sociedad* (Tomos I y II) (Flacso: San José Costa Rica).

Mahoney, J. 2010 *Colonialism and Post-Colonial Development, Spanish America in comparative perspective* (Nueva York: Cambridge University Press).

Mallon, F. 2003 (1995) *Campesino y nación, La construcción de México y Perú poscoloniales* (México: CIESAS/COLSAN/ COLMICH).

Mann, M. 1993 (1986) *The Sources of Social Power, volume II: The Rise of Classes and Nation State, 1760-1914* (Cambridge: Cambridge University Press).

Mann, M. 1997 (1986) *Las Fuentes del poder social* (Tomos I y II) (Madrid: Alianza Universidad).

Mann, M. 2000 "¿Ha terminado la globalización con el imparable ascenso del Estado Nacional?" en *Zona abierta* (Madrid) N° 92-93.

Mann, M. 2006 "El poder autónomo del Estado: sus orígenes, mecanismos y resultados" en *Revista Académica de Relaciones Internacionales* (Madrid: Universidad Autónoma de Madrid) Nº 5.

Moore, B. 2000 (1967) *Los orígenes sociales de la dictadura y de la democracia. El señor y el campesino en la formación del mundo moderno* (Barcelona: Península).

Mora Salas, M. 2010 *Ajuste y empleo: la precarización del trabajo asalariado en la era de la globalización* (México: El Colegio de México).

O'Donnell, G. 1980 "Comparative Historical Formations of de State Apparatus y Socioeconomic Change in the Third World" en *UNESCO International Social Science Journal*, pp. 717-729.

O'Donnell, G. 1984 "Apuntes para una teoría del Estado" en Oszlak, O. (ed.) *Teoría de la burocracia estatal* (Buenos Aires: Paidós).

O'Donnell, G. 1993 "Estado, democratización y ciudadanía" en *Nueva Sociedad*, Nº 128, pp. 62-87.

O'Donnell, G. 1994 "Delegative Democracy" en *National Endowment for Democracy: Journal of Democracy* (Washington) pp. 55-69.

O'Donnell, G. 2007 (1984) "Acerca del Estado en América Latina contemporánea, Diez Tesis para la discusión" en Acuña C. (comp.) *Lecturas sobre el Estado y las Políticas Públicas* (Buenos Aíres: Proyecto de Modernización del Estado Argentino).

Oslak, O. 1978 *Formación histórica del Estado en América Latina: elementos teórico-metodológicos para su estudio* (Buenos Aíres: Estudios CEDES) Vol. 1, Nº 3.

Oslak, O. 1981 *Ensayos sobre la formación histórica del Estado en América Latina* (San José de Costa Rica: CSUCA, EDUCA).

Pérez Sáinz, J. P. 2012 "La redefinición de las relaciones de poder con los sectores subalternos en Centroamérica hacia fines del siglo XX" en publicación inédita presentada en Central American Elites, workshop organizado por el American University Center for Latin American and Latino Studies y el Instituto de Investigaciones y Gerencia Política (INGEP), Universidad Rafael Landívar. Antigua, Guatemala, 16-19 de febrero.

Prseworski, A. 1989 *El capitalismo democrático en la encrucijada: Capitalismo y Social democracia* (Madrid: Alianza Universidad

Prseworski, A. 1998 "Acerca del diseño del Estado: una perspectiva principal-agente" en *Revista Argentina de Ciencia Política* (Buenos Aires: EUDEBA) Nº 2, diciembre.

Prseworski, A. y Wallerstein, M. 1988 "Structural Dependence of the State on Capital" en *American Political Science Review* (Cambridge, MA) Nº 82, pp. 12-29.

Roseberry, W. 1994 "Hegemony and the Language of contention" en Joseph, G. y Nugent, D. (comps.) *Everyday Forms of State Formation, Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico* (Durham / Londres: Duke University Press).

Sen, A. 1999 "El futuro del Estado de Bienestar" (conferencia dictada en el Círculo de Economía de Barcelona) en *La Factoría*, Nº 8, febrero. Disponible en <http://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/Amartya_Sen_El_futuro_del_Estado_Bienestar.pdf>.

Skocpol, T. 2007 (1985) "El Estado regresa al primer plano: Estrategias de análisis en la investigación actual" en Acuña C. (comp.) *Lecturas sobre el Estado y las Políticas Públicas* (Buenos Aíres: Proyecto de Modernización del Estado Argentino).

Stiglitz, J. 2003 "El rumbo de las reformas. Hacia una nueva agenda para América Latina" en *Revista CEPAL*, Nº 80, agosto.

Tilly, C. 1975 *The Formation of National States in Western Europe* (Princeton: Princeton University Press).

Unicef 2011 *Encuesta sobre Remesas/UNICEF 2010/Protección de la niñez y adolescencia* (Guatemala: Unicef) marzo.

Weber, M. 2002 (1965) *Economía y Sociedad* (México: Fondo de Cultura Económica).

Gladys Tzul

SISTEMAS DE GOBIERNO COMUNAL INDÍGENA: LA ORGANIZACIÓN DE LA REPRODUCCIÓN DE LA VIDA*

¿POR QUÉ PENSAR LO INDÍGENA EN CLAVE COMUNAL?

Porque a lo largo de más de 500 años las mujeres y hombres indígenas desde sus comunidades, han defendido sus territorios, han recuperado los bienes que han querido arrebatarles, han limitado a los proyectos liberales que buscaban convertirlos en pequeños propietarios para aniquilar a los *amaq'* (estructuras de gobierno comunal y de tierras comunales indígenas en Guatemala) y los *ayllus* (como se designa en Los Andes a las tramas comunales indígenas).

La pugna ha sido constante y mientras resisten a la expropiación, producen estrategias jurídico-políticas para controlar los medios concretos para su vida cotidiana, organizan masivas fiestas comunales y religiosas, realizan peticiones para pedir lluvia o para agradecer la cosecha, se autorregulan y también, en varias ocasiones, han destituido a sus autoridades cuando incumplen las decisiones producidas en las asambleas.

La fuerza y la potencia reside en la capacidad de trastocar y sabotear los proyectos de dominación, pero esta capacidad abreva desde

* Fuente: Tzul, G. 2018 "Sistemas de gobierno comunal indígena: la organización de la reproducción de la vida" en Meneses, M. P. y Bidaseca, K. A. (coord.) *Epistemologías del sur* (Buenos Aires: CLACSO).

un entramado comunal de hombres, mujeres, niñas y niños que producen gobierno y que defienden un territorio, al cual denominaré en este texto: *sistema de gobierno comunal indígena*.

Entiendo como sistemas de gobierno comunal indígena a las plurales tramas de hombres y mujeres que crean relaciones histórico-sociales que tienen cuerpo, fuerza y contenido en un espacio concreto: territorios comunales que producen estructuras de gobierno para compartir, defender y recuperar los medios materiales para la reproducción de la vida humana y de animales domésticos y no domésticos.

Estas formas de gobierno comunal indígena producen y controlan los medios concretos para la reproducción de la vida cotidiana mediante, por lo menos, tres formas políticas, a decir: el *k'ax k'ol* (o trabajo comunal) que da vida a los medios concretos para la vida; *las tramas de parentesco*, poderosa y a la vez contradictoria estrategia, que se usa para defender la propiedad comunal del territorio y para organiza el uso del misma; y la *asamblea como forma comunal de deliberación* para resolver problemas cotidianos, asuntos de agresión estatal, o tratar cómo y de qué manera se redistribuye lo que se produce en las tierras comunales.

Cuando digo medios concretos para la reproducción de la vida, me refiero al territorio y a todo lo que lo contiene, a saber: el agua, los caminos, los bosques, los cementerios, las escuelas, los lugares sagrados, los rituales, las fiestas; en suma, la riqueza concreta y simbólica que las comunidades producen y gobiernan mediante una serie de estrategias pautadas desde un espacio concreto y un tiempo específico que se estructuran desde cada unidad de reproducción.

Para hacer más inteligible lo que digo, aclaro que la unidad de reproducción es el espacio donde se realiza la vida cotidiana; es decir, las casas habitadas por familias nucleares y/o extendidas que gozan del servicio de agua, que hacen uso del camino, que se alimentan de los hongos que se producen en los bosques, entre varios más.

En este texto lo comunal indígena no aparecerá como una esencia que se tenga que mantener, que se tenga que cuidar para que no se contamine con fuerzas externas, tampoco es una forma arcaica del pasado. Por ello propongo que pensemos lo comunal indígena como el funcionamiento de las estrategias de hombres y mujeres que cotidianamente gestionan, autorregulan y defienden sus territorios.

Ahora bien, estas tramas comunales no están exentas de contradicciones y jerarquías políticas, al contrario, están agredidas y rodeadas de ellas, sin embargo, aún y en estas condiciones, logran pugnar por la lucha autónoma para controlar sus medios de vida cotidiana.

Lo comunal indígena tampoco es una forma arcaica del pasado o que ya ha sido superada, contrario a ello, lo comunal indígena funcio-

na como una estrategia política que a pesar de las texturas jerárquicas (como el parentesco) tienen la capacidad de actualizarse, recomponerse y estructurar su autoridad.

Presentaré unos ejemplos para comprender lo que hasta aquí he dicho. Si observamos que en Guatemala como en otros lugares de Latinoamérica se presentan una serie de procesos de cercamiento y despojo de territorios, son las estructuras comunales las que protagonizan la defensa y la recuperación de las mismas. Para ello hacen uso de los recursos más variados, estos pueden incluir desde luchas en los tribunales de justicia donde interponen amparos que alegan que se respete su propiedad, hasta la movilización abierta contra las empresas extractivas y sus cuerpos de seguridad privada o estatal.

Hemos presenciado cómo los sistemas de gobierno comunal (o comunidades indígenas) despliegan un control temporal sobre los tribunales[1]. No es que las comunidades encuentren en los tribunales una solución, sin embargo, es un camino que no dejan de recorrer para reclamar la igualdad —en términos de derechos— a los Estados, al mismo tiempo que cuidan que el Estado —ese mismo al que apelan igualdad— no se entrometa en la gestión de su vida cotidiana.

Los debates que ocurren en las estructuras estatales de justicia son siempre alimentados por la lucha abierta desde los espacios concretos de las comunidades, cuando frenan y limitan a las empresas extractivas que buscan producir proyectos de minería a cielo abierto o empresas hidroeléctricas por encima de la voluntad de las comunidades.

En este contexto podemos comprender el fulgor político y el desparrame de creatividad de los jóvenes y las mujeres que organizan bloqueos, festivales de arte comunal, vigilias, comidas comunales y hasta familias completas que deciden mudarse a los lugares donde quieren establecer esos proyectos. Por ejemplo, cuando las comunidades k'anjobales de Barillas en Huehuetenango, se organizaron para impedir que la maquinaria destinada para la construcción de una hidroeléctrica de capital español pudiera comenzar a trabajar; así innumerables ejemplos ocurren por toda Abya Yala.

En varias ocasiones estas movilizaciones comunitarias hacen uso de los recuerdos que emanan de la larga memoria de las rebeliones y levantamientos, que organizaron nuestras generaciones pasadas; en

---

1 Por ejemplo, cuando las comunidades se vuelcan a acompañar a sus autoridades para reclamar el respeto de linderos, para exigir que no se invada las tierras, o para liberar a lxs presxs políticxs. Se despliegan verdaderas peregrinaciones para asistir a las audiencias, donde las tramas comunales organizan lugares donde dormir, formas para alimentarse; en suma, activan sus redes familiares en la ciudad, de tal manera que no se retiran de las afueras de los tribunales para apoyar a quienes están dentro de ellos.

este sentido, lo comunitario, según la forma que tome, se actualiza y funciona como una singular forma de gobierno. Y, dependiendo del nivel de agresión al que se han tenido que enfrentar, estas formas de gobierno comunal se consolidan en el momento de responderla, pero en otras oportunidades solo es posible estructurar las luchas desde este sistema de gobierno. De tal manera que de lo comunal indígena emerge una forma singular de la política indígena y esta responderá a la densidad histórica, las texturas internas de jerarquías y a la manera situada de cómo se responde a las agresiones.

Así pues, de los sistemas de gobierno comunal indígena emergen una serie de prácticas y estrategias que organizan y dinamizan las formas de limitar y/o trastocar a la dominación estatal capitalista en sus formas locales, municipalidades y otras maneras locales de poder estatal. Los sistemas de gobierno comunal indígena han sabido leer que el paradigma colonial y de explotación sigue operando; a propósito de las estrategias de las prácticas de significación de la política de una comunidad indígena y de la composición local de la estatalidad, Rufer reflexiona lo siguiente:

> La tutela colonial sigue vigente, reproducida bajo nuevos ropajes la idea de que hay poblaciones que no pueden ser enteramente ciudadanas porque de algún modo son "menores" ("nuestros indios", "nuestras comunidades") y en ese sentido son dignas de protección legal pero a la vez indignas de la exigencia soberana. (Rufer, 2015: 4)

Las comunidades saben interpretar esta ambivalencia y por ello tienen elementos para decidir cuándo hacer uso de la ley y cuándo no.

¿Cómo se produce ese conocimiento? ¿Cómo se producen esas estrategias? A continuación, me permito explicar las tres formas políticas: el *k'ax k'ol*, las tramas de parentesco y la asamblea como forma de deliberación política, las tres dotan de elementos para la comprensión de las potencias y los antagonismos de los sistemas de gobierno comunal indígena.

K'AX K'OL: EL PODER COMUNAL ESTÁ EN EL SERVICIO

K'ax K'ol es una estrategia de trabajo y que es nombrada en k'iche'[2]. Etimológicamente *k'ax* significa dolor y *k'ol* trabajo o servicio. Existen dos maneras de nombrar trabajo en este idioma: *k'ol* y *cha'kp*. Ambos son verbos y se refieren a trabajo; pero *k'ol* alude al trabajo comunal, es decir una actividad en el que hombres, mujeres, niñas y niños, tra-

2 K'iche' es un idioma de la familia maya que se habla y escribe por una considerable parte de la región altiplánica occidental de Guatemala.

bajan para producir bienestar comunal, por ejemplo, limpiar el cementerio; en cambio *cha'k* significa el trabajo remunerado, es decir el que todas y todos realizamos para el sustento diario familiar, por ejemplo, *cha'k* es ser costurera, tejedora, comerciante, carpintero, migrante, etcétera.

Una interpretación libre de *k'ax k'ol* al castellano seria trabajo que cuesta, o servicio comunal que es obligado y quizás las palabras castellanas que más se acercan a definirlo son "servicio" o "trabajo comunal". De aquí en adelante usaré indistintamente los tres términos para designar a la obligación que todas y todos tenemos de trabajar para el sostenimiento de la vida comunal. Así, el trabajo comunal que es la relación social —fuerza de trabajo— que habilita la producción de lo que necesitamos para vivir y producir nuestras vidas que tiene que ser pautado, organizado y reglamentado. Aquí es donde se presenta una interconexión directa con las asambleas.

Sigamos. El servicio no es remunerado, es el trabajo obligado que todos tenemos que hacer para el sostenimiento de la vida en común. Por ello, hacerse cargo del mantenimiento de los caminos, participar en una marcha, realizar trámites en los tribunales, redactar actas en las asambleas, hacer compras para la fiesta, organizar el baile para la fiesta, realizar cultos religiosos católicos, protestantes, reforestar el bosque, cavar sepulturas para los muertos, eso es el *k'ax k'ol*. De tal manera que, una de las medidas para el equilibrio comunal es que nadie ha de vivir del servicio de otras personas.

Si pensamos desde la noción del *k'ax k'ol*, la sociedad doméstica (la que organiza el mundo de la reproducción) y sociedad política (la que organiza la vida pública) no se encuentran plenamente separados, si acaso es válido hacer esa distinción. En el mundo comunal más bien uno sustenta al otro y al mismo tiempo, se alimentan mutuamente. Por eso es posible ingresar a la universidad y hacer una carrera, trabajar como maestros normalistas rurales, o podemos ser comerciantes, y es posible —aun y con dificultades— porque las condiciones materiales cotidianas están garantizadas, de tal forma que en las tramas comunales las trayectorias personales son realizables y posibles; es decir, las trayectorias personales de trabajo, comercio o profesionalización se desarrollan respaldadas de un piso común en el que la vida cotidiana se despliega de manera más libre.

En una conversación con Silvia Rivera Cusicanqui, en La Paz, hablábamos al respecto de las conexiones entre trabajo, comunidad y trayectorias individuales. Decía Silvia que en la forma comunal no se normaliza la vida, que la pluralidad es posible y que la plenitud del individuo emerge en las tramas comunales. Yo creo que las tramas

comunales dan un piso desde donde se sostiene la vida íntima, personal; el trabajo comunal es una condición general en la que todas y todos nos dotamos a nosotros mismos de esa fuerza para hacer nuestra vida personal.

De ahí que el gobierno comunal indígena es la organización política para garantizar la reproducción de la vida en las comunidades, donde el *k'ax k'ol* es el piso fundamental donde descansa y se producen esos sistemas de gobierno comunal y donde se juega la participación plena de todas y todos. Propongo una clasificación del trabajo comunal para dar cuenta de cómo todos y todas trabajamos o podemos trabajar y que lo comunal indígena no se circunscribe en una identidad, sino en la capacidad que todos y todas tenemos:

1. *Servicio que produce la decisión*: esto incluye variadas labores y estrategias para reunirse y deliberar colectivamente. Es un trabajo comunal que tiene sus ciclos regulares y dependen del ritmo de las relaciones comunales, para que este trabajo sea realizado hay que determinar cuál es el mejor día y la mejor hora.
2. *Servicio para producir coordinación*: las estrategias para poder construir alianzas externas con otras comunidades, para crear coordinación con luchas o fiestas a nivel nacional e internacional, aquí los comerciantes y viajeros juegan un papel fundamental porque ponen su saber y experiencia al servicio de los sistemas de gobierno, ya que pueden trasladar y alimentar la información. También quienes participan en congresos o encuentros indígenas apoyan a estas labores de coordinación.
3. *Trabajo para gestionar la fiesta*: planear fechas, organizar rituales, imaginar los días del clima más adecuado, calcular la comida, gestionar los grupos de música y demás recursos para el gozo.
4. *Trabajo comunal para contener el dolor*: es decir, toda la fuerza de trabajo que se moviliza para organizar duelos, entierros, hacer trámites para rescatar cuerpos en las morgues, para organizar la repatriación de los migrantes que mueren en Estados Unidos.

Hasta aquí al menos cuatro formas que adquiere el trabajo comunal. Mi interés de explicarlas por separado es para poder hacer comprender uno de los lemas que más se dicen en las comunidades indígenas del altiplano sur de Guatemala: "el poder del pueblo está en el servicio", porque el servicio construye colectivamente condiciones para la autodeterminación material y ahí reside la potencia de las grandes rebeliones indígenas.

LAS TRAMAS PATRILOCALES Y LAS FORMAS DE LIBERACIÓN DE LAS MUJERES

Las tramas patrilocales son una estrategia político-jurídica que los sistemas de gobierno comunal construyeron para frenar la expropiación de tierras y para evitar la consolidación del proyecto nacional de convertir las tierras comunales en pequeños propietarios. En esta larga lucha indígena contra el colonialismo, las alianzas de parentesco logran ocupar y delimitar tierras comunales, con ello estas han logrado fracturar la expropiación, invasión y privatización.

No pretendo decir que en todos los sistemas de gobierno comunal las alianzas patrilocales son la única —o más fuerte— estructura que defiende las tierras comunales, propongo más bien pensarla como un rasgo más o menos presente. ¿A qué me refiero cuándo hablo de alianzas patrilocales? Aludo a las estrategias de las tramas comunales[3] de familias extendidas que organizan la vida en colectivo, son los lazos afectivos y políticos que estructuran una particular forma de mantener y heredar la tierra comunal, donde los apellidos patrilineales son quienes aparecen y protagonizan la lucha comunal por la defensa de las tierras.

El término trama comunal lo uso para dar contenido a las alianzas patrilineales, en dos sentidos, primero para hacer notar que tanto hombres como mujeres viven relacionados política y afectivamente, es decir, no hay hombres y mujeres que puedan existir por sí solos, sin el apoyo y la gestión de los recursos para organizar la vida cotidiana. En este sentido las unidades de reproducción, a decir: las casas habitadas por familias nucleares y familias extendidas (abuelas, tíos, primos, ahijados) es desde dónde se organiza y encadena la organización de la vida.

El otro aspecto que me interesa destacar al pensar desde las tramas patrilineales es que de esa manera se ha logrado mantener la propiedad de la tierra y eso nos presenta un espectro de fuerzas y de antagonismos para quienes tenemos la experiencia de habitar las tierras comunales como mujeres.

Asuntos como la herencia comunal de la tierra aparecen como asuntos centrales a dilucidar. En tanto quienes heredan las tierras son hombres y mujeres, es preciso interrogarse: ¿Cómo se hereda comunalmente? y con esa pregunta y su posterior respuesta se desdoblan

---

3 Esta noción de trama comunal la reflexiona Gutiérrez de la siguiente manera: "… esa multiplicidad de mundo de la vida humana que pueblan y generan el mundo bajo pautas diversas de respeto, colaboración, dignidad, cariño y reciprocidad, no plenamente sujetos a las lógicas de la acumulación del capital, aunque agredida y muchas veces agobiada por ellas" (Gutiérrez, 2011: 13).

varias cuestiones, pero yo me voy a detener en las formas en que se expresan esquemas comunales del poder.

Parafraseo a Spivak (1997), cuando dice que las estructuras de los poderes comunales se basan gran parte en la familia —o tramas familiares, como yo prefiero decir— donde las mujeres tienen papeles estructurales más que marginales, como dice Spivak citando a Chartejee "Los modos comunales de poder frecuentemente crean formas de combatir a las estructuras feudales y la resistencia y revuelta frecuentemente adopta formas comunales" (Spivak, 1997: 324).

El argumento de Spivak es relevante dado que permite dar cuenta de las texturas internas de jerarquías y que aún a pesar de estas, las revueltas toman su fuerza de la forma comunal. Otro asunto relevante es dar cuenta que el modo comunal del poder está íntimamente ligado a dinámicas de defensa y regulación territorial; es decir que se ha de comprender las luchas de las mujeres no solo desde el horizonte liberal individual de las mujeres, sino que estas se constituyen según lo límites concretos, aunque eso no significa que las mujeres no hagan dúctiles y amplias sus estrategias para la liberación.

De esta manera, las tramas patrilocales aparecen como una estrategia jurídico-política que declara la tierra comunal como su propiedad, de tal manera que pone freno a la propiedad privada; pero al mismo tiempo estas tramas patrilineales moldean las texturas internas para el uso comunal de la tierra.

Inmersas en estas singulares condiciones y relaciones de poder, las mujeres indígenas hemos producido condiciones de posibilidad para vivirnos en trama comunal y con ello tener un piso concreto y afectivo para resolvernos las dificultades. Me estoy refiriendo a los múltiples obstáculos al interior de las tramas de parentesco que organizan la propiedad y el uso comunal. Existe un juego político en cuanto al uso y la propiedad que recrea jerarquías que tiene un nudo central: la propiedad de la tierra y la transmisión de la herencia de la tierra comunal mediante la estructura de los apellidos patrilineales.

Es decir, las tierras comunales podemos usarlas todas y todos porque hacemos servicio, pero se heredan comunalmente a los hombres descendientes de los apellidos patri-territoriales, eso no significa que las mujeres, aun y cuando quedan atrapadas en los límites de las tramas patrilineales, no burlen y escamotean esa forma hereditaria que sirve de estrategia para defendernos de la propiedad privada.

Entonces, una de las dificultades que tienen los sistemas de gobierno es que, si bien han pensado rutas para heredar la tierra comunal mediante el apellido paterno, no se han hecho cargo de crear estrategias de herencia comunal de la tierra que pase a sus hijas o hermanas sin que sea el matrimonio la estructura que lo medie. Las

mujeres, pueden ser viudas, casadas, solteras o bien deciden formar contratos matrimoniales con hombres que no pertenezcan al enclave patrilineal, pero claramente esas decisiones dan fuerza o quitan fuerza en tanto mujeres en tierras comunales.

¿Cómo lo han resuelto en los años pasados? Los sistemas de gobierno comunal han pensado una estrategia, y es mediante el trabajo comunal. Es decir, los hombres y mujeres que vengan de otras comunidades y no pertenezcan a las alianzas de parentesco van produciendo su incorporación paulatinamente, mientras realicen *k'ax k'ol*.

LA ASAMBLEA COMO FORMATO POLÍTICO PARA PRODUCIR LAS DECISIONES

La autoridad comunal se gesta en la asamblea. ¿Cómo se produce esto? Anualmente se eligen autoridades a partir de la técnica de delegación de representantes que se encargarán de organizar el *k'ax k'ol*, de recolectar cuotas de dinero para reparar enseres para organizar y mantener los espacios comunales como salones o casas.

La Asamblea nombra anualmente un conjunto de dirigentes para que se encarguen de organizar las maneras y los tiempos de cómo se va a producir la decisión sobre los asuntos que a todos incumben. Así, mediante reuniones autoconvocadas, las comunidades sesionan sobre las formas de cómo se organizará la vida cotidiana, según los cambios y problemas que se han de enfrentar. Las asambleas son una estructura de autoridad y cobran la forma que se heredó de tiempos particulares en momentos históricos específicos, pero tienen la capacidad de actualizarse con la contingencia cotidiana para frenar el despojo.

En este sentido, la capacidad de decisión no será delegada a una entidad abstracta, sino que son las mujeres y los hombres quienes la ejercen en las asambleas, de tal forma que autoridades comunales —encarnados en cuerpos de hombres y de mujeres— son quienes ejecutan las decisiones de las asambleas, pero estas se encuentran sujetas a la decisión comunal.

¿Qué se decide? Los más variados y plurales asuntos como: "¿Con qué especie vamos a reforestar?", hasta: "¿Cómo nos turnamos para hacer un levantamiento indígena para frenar la ley que quiere declarar nuestras tierras comunales como tierras baldías?" Y también: "¿Cómo vamos a apoyar a las luchas de otros territorios que los están invadiendo?" Para ello hay que proveer de exhaustiva información para poder producir las decisiones; además la experiencia anterior es vital, así como el tiempo y las disposiciones que más o menos convengan a todos y todas. Si es un asunto de suma urgencia las asambleas se organizan extraordinariamente, para definir los turnos y los tiempos de

salida y estancia en los lugares donde se realizarán las marchas o las reforestaciones, por nombrar algunas actividades.

La asamblea comunal es una estrategia que no permite la expropiación de mando, justamente porque este se encuentra sujeto a la entidad colectiva. De nuevo, aquí es dónde reside la fuerza de los grandes levantamientos que han logrado frenar las agresiones del Estado y han logrado estructurar una forma de vida en la que las condiciones básicas para la preproducción de la vida no sean llevadas hacia el mundo del valor.

A MODO DE CIERRE

Las tres estrategias que he nombrado me permiten pensar fuerza, contenido y forma de los sistemas de gobierno, algunas veces una se destaca más que otra, o es por lo menos más visible que la otra, pero es claro que las tres fuerzas funcionan entrelazadas y más o menos equilibradas.

Entonces, trabajar para producir el agua, los caminos, los bosques, producir la fiesta, en suma, trabajar comunalmente para mantener y usar la riqueza concreta, es lo que habilita la vida comunal indígena. No es una identidad o una esencia ancestral la que permiten los procesos de inclusión comunal, sino más bien el *k'ax k'ol*. Nos encontramos entonces con la potente fuerza del servicio para producir la vida comunal, de tal forma que lo que el parentesco tiende a clausurar, el *k'ax k'ol*, lo erosiona, lo abre, aquí estamos frente a las interconexiones y al dinamismo de la política comunal.

Y las mujeres no quedan atrapadas únicamente como suerte de víctimas ni de heroínas, sino que empujan sus luchas desde el *k'ax k'ol*.

El objetivo de este artículo es ir dando contenido a lo que plantee inicialmente: lo indígena es político. Existen una serie de máquinas analíticas que buscan pensar lo indígena solo a la luz de lo étnico, lo cultural, lo Otro, o la costumbre; mi interés es proveer de elementos que ayuden a comprender que de lo indígena abrevan históricas estrategias y estructuras políticas; es desde ahí desde donde se han fraguado las luchas de larga duración, esas que han logrado fracturar la dominación colonial y que en muchos territorios siguen siendo su horizonte de vida.

BIBLIOGRAFÍA

Gutiérrez Aguilar, R. 2011 "Pistas reflexivas para orientarnos en una turbulenta época de peligro" en Gutiérrez Aguilar Raquel (ed.) *Palabras para tejernos, resistir y transformar en la época que estamos viviendo* (Oaxaca/Puebla: Pez en el Árbol).

Rufer, M. 2015 *Estado, violencia y condición poscolonial: breves consideraciones sobre México* (en prensa).

Spivak, G. C. 1997 (1984) "Estudios de la Subalternidad: Deconstrucción de la historiografía" en Rivera Cusicanqui, S. y Barragán, R. (comp.) *Debates Post Coloniales. Una introducción a los Estudios de la Subalternidad* (La Paz: Aruwiyiri/historias/ SEPHIS) pp. 345-368.

ENTREVISTAS

Silvia Rivera Cusicanqui, agosto de 2015.

Claudia Dary

GUATEMALA: ENTRE LA BIBLIA Y LA CONSTITUCIÓN*

INTRODUCCIÓN

Ubicada entre México y El Salvador, la República de Guatemala es un país de 108.890 kilómetros cuadrados, con una población, según proyecciones estadísticas, de casi 16 millones de habitantes. Cerca de un 48%[1] de la población guatemalteca es indígena, perteneciente a 25 grupos étnicos, 22 de ellos de origen maya. Los indígenas, en su mayoría, habitan en el occidente y norte del país[2]. Aunque en términos macroeconómicos se experimenta una economía estable y un crecimiento sostenido[3], este no se extiende hacia la mayoría de la población; por ello, Guatemala es uno de los países de América Latina más desiguales. La tenencia de la tierra ejemplifica bien esta desigualdad: el 2% de los dueños de tierras poseen el 65% de las tierras cultivables,

1 Fuentes no oficiales elevan esta cifra a un 60% de población indígena.

2 Existen 22 idiomas mayas, además del idioma xinka, el garífuna y el español.

3 Según el Banco Mundial, la tasa de crecimiento en 2017 fue del 3,2% y una estimación para el año 2018 de un 3,4% (*Guatemala Panorama General*, <http://www.bancomundial. org/es/country/guatemala/overview>).

* *Fuente*: Dary, C. 2018 "Guatemala: Entre la Biblia y la Constitución" en Pérez Guadalupe, J. L. y Grundberger, S. (eds.) *Evangélicos y poder en América Latina* (Lima: Konrad Adenauer Stiftung / Instituto de Estudios Social Cristianos).

mientras que el 78% de las fincas usan solamente el 10% de la tierra para cultivar. Según la Encuesta de Condiciones de Vida (ENCOVI) realizada en 2014, el 59,3% de la población estaba viviendo en situación de pobreza, lo que significa que más de la mitad de la población guatemalteca tenía un consumo por debajo de 10 218 quetzales al año (INE, 2015: 3-4). En términos étnicos, se afirma que casi cuatro de cada cinco personas indígenas se encontraban en situación de pobreza en el año citado.

Debido a la especificidad de la temática que se aborda en este artículo, no podemos presentar todos los indicadores que reflejan los grados de exclusión social y económica que experimenta buena parte de la población guatemalteca. No obstante, es importante señalar que, actualmente, el hecho de ir a votar en Guatemala no muestra las exclusiones del pasado, pues hay cambios positivos. El sufragio universal tiene 53 años de existencia y el sistema electoral, unos 33. Durante todo el periodo colonial y parte del independiente, los indígenas y las mujeres fueron considerados ciudadanos de segunda clase pues no se les permitió votar sino hasta bien entrado el siglo XX. Para las autoridades, los ciudadanos eran quienes, además de ser mayores de edad y casados, eran propietarios y tenían una profesión "útil". A los ojos de los españoles y criollos, ni los indígenas ni las mujeres cumplían con estos dos últimos requisitos.

El racismo estuvo detrás de la decisión de las autoridades de oponerse a que los indígenas analfabetos —que en la primera mitad del siglo XX eran la mayoría— pudiesen ejercer el voto, ya que se les consideraba ignorantes y manipulables. Fue hasta un año después de la revolución del 20 de octubre de 1944 que se reconoció el derecho al voto libre y secreto a las mujeres alfabetas. La contrarrevolución, que en 1954 derrocó al presidente Jacobo Árbenz Guzmán (1951-1954), decretó una nueva Constitución en 1956, la cual aprobó el reconocimiento al sufragio de las mujeres alfabetas, pero limitó la participación de las analfabetas[4]. En este sentido, una buena parte de la población rural se quedó sin poder ir a las urnas, toda vez que por esa época era muy alta la cantidad de mujeres sin saber leer ni escribir en el país. Así pues, a los analfabetos se les otorgó el derecho al voto, no sin muchas discusiones, hasta en la Constitución de 1965 (ONU-Mujeres, 2013; Quiñónez y Azurdia, 6 de setiembre de 2015).

Los pueblos indígenas han luchado por lograr su participación política desde sus propios esquemas y lógicas culturales. No obstan-

4 El artículo 16 de la Constitución Política de la República de Guatemala de 1956 señalaba que "son ciudadanos: 1. Los guatemaltecos varones mayores de dieciocho años, 2. Las mujeres guatemaltecas mayores de dieciocho años que sepan leer y escribir".

te, el sistema electoral se ha caracterizado por la exclusión de dichos pueblos, quienes en su mayoría actúan como electores y no como candidatos, salvo pocas excepciones —y bastante recientes—. Lo mismo pasa con las mujeres. Aunque estas han logrado mayor representación como votantes en los padrones electorales (51% en 2011 y 52 % en 2015), todavía siguen siendo menos representadas en los puestos de elección en comparación con los hombres, pues solo han alcanzado el 12,6% de las diputaciones al Congreso en 2011 y el 14,5 % en 2015. Los estereotipos persistentes (mujeres dóciles, frágiles y manejables; indígenas haraganes, ignorantes y también manipulables) impactan negativamente en su participación política, lo cual refleja el carácter de las relaciones sociales en el país, permeadas por la discriminación étnica y de género (ONU Mujeres, 2013). "Para el cargo de jefe edil para 2011 se registró un 5,9% de candidaturas femeninas, mientras que para 2015 el porcentaje disminuyó a 5,8%; es decir, únicamente fueron postuladas 136 alcaldesas frente a 2187 candidatos a alcaldes". "En cuanto al dato de autoridades electas como alcaldesas, las elecciones de 2015 registraron ocho alcaldesas en 338 municipios; es decir, el porcentaje fue de apenas un 2,3% de representación de mujeres" (Marroquín Cabrera, 12 de enero de 2016).

Por otro lado, durante el periodo colonial hasta finales del siglo XIX, Guatemala fue un país eminentemente católico. La Iglesia católica era terrateniente y casateniente y también la rectora de la educación, así como supervisora de la moral de las familias de las clases altas y medias que podían enviar a sus hijos a los colegios. El sistema de educación pública nació recién con la Revolución Liberal del siglo XIX.

En este artículo se describe y analiza la manera en que la sociedad guatemalteca se diversifica religiosamente desde finales del siglo XIX. El eje central está puesto en la forma en que los evangélicos incursionan en la arena política, tanto de manera directa como indirecta. Si bien los derechos políticos se traducen en la protección de las libertades individuales a opinar, asociarse, participar y emitir el sufragio, la participación en la política debe ser comprendida de una manera amplia, como la posibilidad de participar en distintos espacios de la sociedad civil, lo que implica poder tomar decisiones sobre aspectos importantes para la comunidad o la región. En el caso de Guatemala, por su alto porcentaje de población indígena, la toma de decisiones en el ámbito colectivo y la participación referente a "comunidad" es muy importante (Samson, 2008: 66).

En el presente texto se alude a los evangélicos de manera general, aunque se reconoce que en realidad se está abordando a la población protestante guatemalteca, que es amplia y diversa. El término "evan-

gélico" es el que es conocido y utilizado de manera coloquial por la mayoría de guatemaltecos y latinoamericanos para referirse a aquellas personas cristianas que simplemente no son católicas (confróntese Pérez Guadalupe, 2017).

En cuanto a su estructura, el trabajo está dividido en tres partes. En la primera se describen los eventos históricos que permiten comprender cómo han ido apareciendo y evolucionando las comunidades evangélicas en Guatemala y se concluye con un recuento estadístico de la población guatemalteca según adscripción religiosa. La segunda parte toma como punto de inicio los años ochenta, pues es entonces cuando se marca el comienzo de la participación política de los evangélicos en puestos de decisión política, al menos de manera más visible que en décadas anteriores. También es en ese periodo cuando arranca, en buena medida, la explosión neopentecostal de la que surgen varios líderes que se convierten en políticos. Finalmente, en la tercera sección se hace un balance acerca de lo que ha significado para los evangélicos participar en política (se ejemplifican los argumentos con experiencias concretas).

EVOLUCIÓN DE LAS COMUNIDADES EVANGÉLICAS EN GUATEMALA

Después de la Revolución Liberal de 1871, la Iglesia católica guatemalteca se convirtió en una institución subordinada al nuevo gobierno. La totalidad del clero presente en el país no sobrepasaba los 200 miembros, quienes debían atender pastoralmente a quinientos mil habitantes (Cal, 2012: 90). Si bien la Iglesia católica, como institución, estaba debilitada, ideológicamente seguía permeando las mentes y conciencias de los guatemaltecos. El 15 de marzo de 1873, el Congreso de la República emitió el decreto 93, a través del cual se permitía la libertad de culto. Esta fue una de las tantas reformas fruto de la Revolución Liberal, junto a la libertad de prensa, la supresión de los diezmos, la expulsión de los jesuitas, el impulso de la educación laica y las transformaciones en el agro. Asimismo, se secularizó la educación, que había estado monopolizada por los conservadores y los católicos durante siglos. En suma, las reformas liberales significaron cambios en el sistema económico, político, jurídico, religioso y educativo; así como en la economía y la infraestructura del país, pues se generaron iniciativas para mejorar caminos y se introdujo el ferrocarril (Herrick, 1974; Díaz, 1973; Dary y Bermúdez, en prensa: 1).

De acuerdo con Cal, el proyecto de los liberales era secularizante; no era antirreligioso, pero sí anticlerical. Tal iniciativa abrió la puerta en 1882 a la venida de las iglesias protestantes, que representaban, de alguna manera, "el ideal religioso moderno de aquellas sociedades

anglosajonas laboriosas y prósperas que se constituían para el nuevo gobierno en el modelo a seguir para construir una nación basada en la libertad y la reforma" (Cal, 2012: 90).

Los primeros protestantes que llegaron a Guatemala fueron los presbiterianos. El presidente Justo Rufino Barrios (1873-1885) invitó al ministro presbiteriano John Clark Hill a Guatemala como parte de una agenda liberal para quebrar el poder político de la Iglesia católica y, según su modo de pensar, traer el progreso y la modernidad. Asimismo, los liberales pensaban que la venida de norteamericanos contribuiría a "blanquear" a la población del país (Samson, 2008: 68). En 1883, Hill abrió la primera congregación presbiteriana y un colegio privado (La Patria), muy cerca del parque central de la ciudad de Guatemala. Barrios falleció en la Batalla de Chalchuapa, el 2 de abril de 1885; en 1886, Hill fue trasladado por la directiva presbiteriana de misiones a los Estados Unidos. Sin embargo, el proyecto protestante no terminó, sino que el sucesor de Barrios, el presidente José María Reyna Barrios (1892-1898), continuó con la agenda desarrollista que incluía el trabajo que los misioneros protestantes llevarían a cabo (Garrard-Burnett, 2009: 39).

El presbiteriano Edgar M. Haymaker sustituyó a Hill y logró un mejor desarrollo inicial de la iglesia y su proyección social y educativa: "la orientación de Haymaker hacia el evangelio social lo colocaba plenamente entre aquellos que los liberales consideraban tenían mayor necesidad de civilizarse: los indios pobres y los trabajadores urbanos ladinos que Haymaker, afectuosa y paternalmente, llamaba 'la mayoría sin lavar'" (Garrard-Burnett, 2009: 40). Así pues, en 1898 se inauguró una pequeña misión presbiteriana en la ciudad de Quetzaltenango y en 1901, otra en San Marcos (Garrard-Burnett, 2009: 42).

Poco tiempo después llegaron a Guatemala los representantes de otras iglesias: la Misión Centro Americana (CAM) en 1896[5], los amigos (o cuáqueros) en 1902, los nazarenos en 1901 y los metodistas primitivos; todas estas misiones tenían su sede en los Estados Unidos. De hecho, salvo pocas excepciones, la mayoría de las iglesias evangélicas centroamericanas tienen sus raíces en el protestantismo de los Estados Unidos (Garrard-Burnett, 2009: 53; Schafer, 1992: 20).

A estos primeros grupos protestantes que arribaron a Guatemala se los suele llamar "iglesias históricas". En 1902, estas llegaron a

5 La Misión Centro Americana o CAM se inició como una agencia misionera que surgió en Estados Unidos como respuesta a un periodo de crisis en este país, cuando —entre otras cosas— ocurrió la crisis económica de 1893 y hubo varios eventos de agitación social. La CAM era premilenarista y dispensacionalista. La CAM envió a su primer misionero a Guatemala en 1896 (confróntese Garrard-Burnett, 2009: 49-50).

un primer acuerdo de colaboración para repartirse informalmente el territorio de Guatemala con fines de evangelización y para evitar la competencia y las fricciones entre ellos. "Lo que impulsó dicho compromiso fue el reconocimiento práctico de que ninguna denominación contaba con el suficiente personal o recursos para evangelizar a toda Guatemala" (Garrard-Burnett, 2009: 54).

El convenio de 1902 se formalizó en 1936, a través de un Acuerdo Intermisional o Sínodo Evangélico. Fue así que estas agrupaciones religiosas se distribuyeron los departamentos del país: los presbiterianos, la denominación más antigua, se establecieron en la ciudad capital y en El Progreso, Quetzaltenango y Retalhuleu. La Misión Centro Americana (CAM) tomó la parte occidental de la capital, además de Sacatepéquez, Chimaltenango, Escuintla, Santa Rosa, Sololá, San Marcos, Huehuetenango y Jutiapa. Por su parte, la Iglesia del Nazareno se estableció en Baja y Alta Verapaz, Petén y la parte norte de Izabal. La Iglesia Amigos (cuáqueros) evangelizó en Chiquimula, Zacapa y en el sur de Izabal. Entretanto, la Misión Metodista Primitiva hizo lo propio en Quiché y Totonicapán, en el occidente del país. A la Iglesia Emanuel se le asignó la Misión Emanuel (Zapata, 1982; Schafer, 1992; Garrard-Burnett, 2009: 54, 74). Al respecto, Smith y Grenfell explican que "en la práctica (el Sínodo) sirvió como frente común contra los pentecostales, aquel nuevo grupo de misioneros norteamericanos y pastores guatemaltecos independientes que tenía la osadía de no sujetarse a la autoridad y las normas impuestas por el Sínodo Evangélico" (1999: 28).

Las primeras iglesias protestantes, principalmente los presbiterianos, tuvieron iniciativas ligadas a la educación y a la atención de la salud: fundaron colegios, hospitales y mantuvieron relaciones cordiales con el gobierno hasta inicio de la década del treinta.

LOS PENTECOSTALES

Hacia 1916, y con la intención de ofrecer una religión santificada, llegaron a Guatemala los primeros misioneros pentecostales estadounidenses, afiliados a la Sociedad del Evangelio Libre y Unido (Garrard-Burnett, 2009: 67-68). Se trata de las iglesias pentecostales surgidas del reavivamiento religioso del siglo XIX e inicios del XX en los Estados Unidos. Estas se caracterizaron por celebrar servicios religiosos emotivos, dinámicos y espontáneos, cuyo eje central es la experiencia del bautismo del Espíritu Santo que se expresa, entre otras cosas, por la glosolalia (hablar en lenguas angelicales). Estas iglesias se multiplicaron entre los indígenas y los mestizos pobres de las áreas rurales y los suburbios urbanos. Los pastores pentecostales fundaron pequeñas iglesias en distintas partes del país, sin observar la distribución territorial que las iglesias históricas protestantes habían acordado, aspec-

to que les molestó bastante en un inicio. Según su propia perspectiva, algunos no se rigieron por ese acuerdo porque lo desconocían, mientras que otros consideraron que el nacimiento de sus iglesias era fruto del avivamiento de Dios, a quien no se le debe poner límites (Dary y Bermúdez, 2013). Era claro que los misioneros protestantes convencionales temían la expansión de los pentecostales porque les robarían a sus feligreses.

Las dos iglesias pentecostales más grandes que se establecieron inicialmente en Guatemala fueron la Iglesia de Dios del Evangelio Completo (IDEC), que había abierto pequeñas iglesias desde 1916, pero en ese momento bajo el alero de los metodistas; y las Asambleas de Dios (AD), conocidas en el país desde fines de los años veinte. La IDEC comenzó a evangelizar y a multiplicarse rápidamente en el occidente del país, región habitada primordialmente por indígenas. Según Smith (2006: 2), el 13 de abril de 1932 se experimentó el primer derramamiento del Espíritu Santo y por eso "esta fecha se toma como el inicio del movimiento pentecostal en Guatemala". Cabe añadir que la IDEC se afilia a la Iglesia de Dios de Cleveland, Tennessee.

Por su parte, las AD se expandieron inicialmente en el oriente del país, entre la población mestiza. Actualmente, ambas denominaciones se distribuyen en todo el territorio nacional. Las AD surgieron con una fuerte influencia del movimiento de santidad, de lo que deriva su énfasis pietista (la modestia en la indumentaria cotidiana, recato en el peinado, ausencia de aretes en las mujeres, el rechazo total al alcohol y las fiestas, tanto católicas como seculares, etcétera) (Dary y Bermúdez, 2013: 19). Garrard-Burnett explica que las prácticas pentecostales —como hablar en lenguas y las sanaciones en la fe— fueron introducidas en los servicios metodistas primitivos a partir de 1932 (2009: 69-70). Asimismo, la Iglesia Metodista Primitiva estaba compuesta fundamentalmente por indígenas de la etnia k'iche' de los departamentos de Quiché y Totonicapán.

LOS NEOPENTECOSTALES

El neopentecostalismo surgió y se desarrolló en los Estados Unidos, entre los años cincuenta y sesenta (García Ruiz, 1999: 70), y en Latinoamérica, en la década del ochenta. Según Pérez Guadalupe:

> […] en esos años se produjo en los Estados Unidos, en América Central, y luego en el resto de América Latina, un replanteamiento de ciertos postulados en algunas iglesias del pentecostalismo clásico, a partir de los cual surgió una renovación, y en algunos casos, una fundación de nuevas iglesias de tipo neopentecostal (categoría que representa un paraguas amplio de diversas formas de neopentecostalismos). Es así

> que el neopentecostalismo conforma un estadio de ruptura teológica y cosmovisional respecto de su antecesor, el movimiento pentecostal clásico. (2017: 105)

Entonces, las iglesias neopentecostales aparecen y se desarrollan en Guatemala como resultado de la modernidad y de la globalización (Lindhardt, 2011). En otro lugar se ha afirmado que, si bien es cierto que existe un sustrato común de creencias entre ambas corrientes religiosas, las segundas expresan mayor flexibilidad en sus manifestaciones rituales o litúrgicas (Dary, 2015). De acuerdo con Mansilla:

> El neopentecostalismo nace como una característica del pentecostalismo de origen misionero, pero luego se transforma en un movimiento transversal muy difícil de territorializar en determinadas congregaciones; es más bien un nuevo tipo de carisma. Es un fenómeno religioso que flexibiliza, massmediatiza y desterritorializa la fe religiosa; legitima la distribución desigual del carisma centrado en el desarrollo de una jerarquía virtuosa, encarnado en la nueva élite religiosa, tanto de (radio, ciber y tele) predicadores, como de cantantes-artistas, apostolados y profetas. (2007: 89)

Comúnmente se menciona que los neopentecostales se centran en la llamada "teología de la prosperidad", en parte por un énfasis en la recolección del diezmo, con el argumento de que la disciplina cristiana de diezmar consistentemente se traducirá en su beneficio económico, familiar y en su salud. Sin embargo, como afirma Mansilla la explicación de este fenómeno religioso no pude ser solamente atribuida a dicha "teología", lo que él considera un reduccionismo mercadológico (2007: 107).

Algunos autores han explicado que "la teología de la prosperidad" prefiere al individuo y no a la comunidad" y sugieren que la pobreza es expresión de insumisión frente a Dios, pues los cristianos obedientes, como verdaderos "hijos del Rey", son prosperados y disfrutan de los bienes de la creación (García Ruiz, citado por Pérez Guadalupe, 2017: 112).

Así pues, el neopentecostalismo se caracteriza por propulsar la "guerra espiritual"[6], la llamada "teología de la prosperidad" y, ade-

6 Según Jesús García Ruiz, quien se apoya en C. Velázquez, pastor de la iglesia Verbo: "Esta dimensión de la 'guerra espiritual' se ha convertido, en los últimos diez años, en un componente central del comportamiento individual: para los pentecostales, esta batalla es pensada como 'defensa' del Reino, mientras que los neopentecostales la perciben como 'ataque' contra el reino de Satanás. En efecto, los pentecostales piensan que tienen que mantenerse 'salvos', 'apartados del mundo', etc., lo que significa que tienen que defenderse del mundo del diablo que busca su pérdida y

más, por grandes congregaciones y servicios o cultos a los que asisten miles de personas. Destaca también por las celebraciones cúlticas masivas en estadios, hoteles y teatros, y por la adopción de estrategias y técnicas profesionales de comunicación, así como una administración eclesial con bases empresariales (Gálvez, 2009; García Ruiz, 1999: 87-88). Algunas implicaciones de esta corriente religiosa para el ejercicio de la política es que "ha elaborado conceptos varios como la 'teología de la dominación', la teonomía política y el 'reconstruccionismo'" (Pérez Guadalupe, 2017: 113) Este último persigue "una legitimidad teológica para su pretensión de conquista del Estado, fundamentada en la supuesta superioridad moral evangélica y en la subordinación del sistema jurídico estatal a las leyes bíblicas" (Pérez Guadalupe, 2017: 113).

En el caso de Guatemala, un evento importante en el desarrollo del neopentecostalismo fue la llegada del canadiense Norman Parish (1932-2017) en diciembre de 1949. Parish fue fundador de la iglesia El Calvario, antes llamada "la iglesia de los Parish", la cual dirigió de 1959 a 1980. Desde sus inicios, esta iglesia se proyectó como moderna y abierta a la introducción de innovaciones tecnológicas y cambios litúrgicos, como la música con guitarras eléctricas, tambores y la danza, como experiencia espiritual exótica. Se suele afirmar que Parish y El Calvario implementaron ideas y prácticas neopentecostales en Guatemala debido a que en su iglesia se formaron los líderes de todas las iglesias de este estilo que vendrían después, como por ejemplo Othoniel Ríos Paredes (1927-1998), fundador de la Misión Cristiana ELIM; Jorge H. López, quien inicialmente fue copastor de la iglesia El Calvario, y otros (Canahui, 2012).

En los años ochenta, y según Dennis Smith: "Parish importó de los Estados Unidos un nuevo modelo de liderazgo pentecostal llamado el apostolado, que en realidad hace referencia al nuevo modelo apostólico" o "movimiento apostólico", muy distinto y cuestionado por los evangélicos no pentecostales[7]. Los autonombrados *apóstoles* se ven a sí mismos como una expresión contemporánea de las tradiciones mesiánicas y apostólicas que imbuyeron a las primeras iglesias cristianas (2006: 3). Autonombrarse o nombrar como "apóstoles" a sus líderes es otro aspecto que caracteriza a varios líderes neopentecostales, aunque no a todos.

---

estar preparados para la segunda venida de Cristo, mientras que los neopentecostales piensan que es necesario dar la batalla contra el reino del mal: es necesario atacar al diablo para colaborar en la restauración del Reino y preparar así la segunda venida de Cristo" (1999: 87-88).

7 Doctor José Luis Pérez Guadalupe, comunicación personal, junio de 2017.

Además de El Calvario, Parish fundó la Iglesia Cristo Centro en la zona 4 de la ciudad capital. Dicha congregación religiosa tenía un "énfasis fuerte en la Palabra y en lo sobrenatural de Dios, casos de liberación y de sanidad" (Canahui, 2012).

Un evento importante para entender el desarrollo neopentecostal en Guatemala fueron las campañas de sanidad divina dirigidas por el predicador estadounidense Tommy Lee Osborne (1923-2013), realizadas en la ciudad de Guatemala en febrero y marzo de 1953. "Osborne después diría que 50 000 personas 'fueron salvadas' durante estas campañas" (Smith, 2006: 2).

Otros protagonistas del neopentecostalismo en Guatemala son el pastor Jorge H. López[8], fundador, en 1978, de la Iglesia Fraternidad Cristiana Guatemalteca —conocida como Mega Fráter—; Luis Fernando Solares, quien fundó la Iglesia de Jesucristo la Familia de Dios en 1990; Harold Caballeros López, quien estableció la iglesia El Shaddai en 1983. El trabajo pastoral de Caballeros está muy centrado en la "guerra espiritual", tema que aborda en su libro *De Victoria en Victoria: conceptos, experiencias y técnicas sobre la guerra espiritual*. Y, por supuesto, probablemente el más conocido actualmente es Carlos "Cash" Luna, ex ministro de Jóvenes de Fraternidad Cristiana, quien abrió la iglesia Casa de Dios en 1994. La mayoría de estos y otros líderes neopentecostales guatemaltecos iniciaron sus actividades pastorales en hoteles y casas particulares para pasar luego a fundar sus propias iglesias. También se caracterizan por presentar a sus esposas como pastoras, aunque esto —para algunos— es más una cuestión de imagen o de deferencia, pues realmente las mujeres en estas iglesias no tienen el protagonismo masculino. Sobre este punto cabe añadir que ellas ejercen un liderazgo dentro de prédicas y seminarios o retiros específicos dirigidos para mujeres o para las parejas casadas (en células de matrimonios, por ejemplo). Una excepción sería la de Cecilia Arimany Tejada de Caballeros, esposa de Harold Caballeros y cofundadora de Ministerios El Shaddai, los que dirige desde 2004 y en donde ella es vista y nombrada como pastora. Asimismo, dirige la organización Manos de Amor, proyecto de extensión social de la iglesia, enfocado en la ayuda a los pobres.

Según Smith los cuatro pastores mencionados (López, Solares, Caballeros y Luna) han tenido "fuertes nexos ideológicos y doctrinales con los Estados Unidos. A la vez, cada uno ha demostrado su capacidad de poder modificar los modelos importados según las exigencias particulares del contexto guatemalteco" (2006: 6). Actualmente hay

8 López había participado antes en la iglesia El Calvario, fundada por Norman Parish.

pastores que han adquirido enorme protagonismo por sus actividades en estadios, como Sergio Enríquez Oliva (Iglesia Evangélica Ministerios Ebenezer), anunciado también como profeta y quien todos los años realiza veladas evangelísticas y proclamas proféticas para el año nuevo; además, tiene varios programas diarios en radios evangélicas, como Rhema Stereo, del grupo de comunicaciones Rhema. Dicha radio se anuncia como "una radio cristiana que brinda una programación que lleva un mensaje de esperanza, fe y salvación".

En parte, el éxito de los neopentecostales en Guatemala puede responder a que proyectan una imagen moderna y dinámica de sus iglesias y a que realizan actividades y eventos afuera del templo. Por ejemplo, se organizan retiros para hombres, mujeres, jóvenes y niños; desayunos cristianos, seminarios y conferencias internacionales de capacitación y otro tipo de jornadas en hoteles y clubes. Por eso es que Beltrán Celis alude a "organizaciones pentecostales" más que a iglesias neopentecostales (2013: 78). El autor señala que, en los últimos años, estas han tendido a burocratizarse, rasgo que las caracteriza. De este modo, estas iglesias persiguen profesionalizar a sus cuadros en diversas áreas: *marketing,* elaboración e implementación de presupuestos y otras habilidades y destrezas administrativas.

Acerca de la expansión de este tipo de iglesias, Gálvez explica que, para el caso de Guatemala, el crecimiento numérico se relaciona con la adquisición de frecuencias radiales en FM. A ello hay que agregar que las iglesias son propietarias de escuelas y colegios cristianos que imparten clases desde la educación primaria hasta diversificado, incluyendo universidades como la Panamericana y la San Pablo. Gálvez afirma:

> estamos seguros de que en el futuro habrá más universidades cristianas. Los dos canales cristianos están en manos de iglesias neopentecostales. El primero está bajo la dirección de la iglesia neopentecostal la Familia de Dios. El segundo, bajo la dirección de cinco iglesias neopentecostales. (2009: 184)

El autor se refiere a Enlace TBN, dirigida por las iglesias Verbo, Fraternidad Cristiana, El Shaddai, El Calvario y Ministerios Apostólicos Yeshua. Se evidencia que las iglesias neopentecostales han crecido bastante en los últimos años en la ciudad de Guatemala, aunque existen algunas en Chimaltenango y Quetzaltenango. Ello ha ocurrido más bien a expensas de atraer personas cristianas, principalmente jóvenes, de otras iglesias protestantes más que de pescar en la pecera de los católicos.

Los censos nacionales en Guatemala no registran la afiliación religiosa de los ciudadanos guatemaltecos. Es necesario recurrir a esti-

maciones y a encuestas representativas elaboradas por otras instituciones nacionales y extranjeras. El Pew Forum on Religion and Public Life estimó que para 2006 un 34% de la población guatemalteca era protestante, de la cual el 58% se adscribía como pentecostal (Pew Forum, 2006). Para 2014, Guatemala tendría un 50% de población católica, 41% evangélica, 6% que no se afilia a ninguna religión y 3% que practica otras religiones (2014: 17). Por su parte, un reciente estudio basado en la encuesta del Proyecto de Opinión Pública para América Latina (LAPOP) identificó que para 2014, el porcentaje de católicos en Guatemala era del 48,4% y el de cristianos no católicos, de 42% (Lemus, 4 de setiembre de 2015: 84). En la región metropolitana, según este mismo estudio, los católicos serían un 40,9% y los cristianos no católicos, el 47% (Dary, 2016: 1).

INCURSIÓN DE LOS EVANGÉLICOS EN LA POLÍTICA DE GUATEMALA (1982-2014)

Guatemala vivió 36 años de conflicto armado interno ocasionado por una serie de factores sociales estructurales, entre los que destacaron una distribución desigual de la tierra, la extrema pobreza y la inequidad étnica en el acceso a servicios y recursos, entre otros. El conflicto arrancó en 1960 y se prolongó hasta 1996. A inicio de la década del noventa se dieron las primeras conversaciones entre la guerrilla (Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca, URNG) y el ejército, con el propósito de llegar a acuerdos que finalmente condujeran a la firma de la paz, cosa que sucedió el 29 de diciembre de 1996. Esto implicó la búsqueda de las vías para democratizar a la sociedad guatemalteca; es decir, crear espacios para una mayor participación de la ciudadanía en los asuntos del país, así como el reconocimiento de sus derechos individuales y colectivos. Dentro de este marco histórico, ¿cuál fue la postura de los evangélicos? O bien, ¿en qué contribuyeron para que se diera la transición a la democracia? ¿Qué pensaban de ese proceso? Samson considera que, a pesar de la heterogeneidad de la comunidad protestante en Guatemala, existe mucha ambigüedad a la hora de juzgar cuál fue su contribución a la consolidación democrática (2008: 64).

Para algunos autores (Ortiz, 2004), en Guatemala, los evangélicos comienzan a incursionar en la política de manera fortuita desde antes de la firma de los Acuerdos de Paz. Según esto, no ha existido una plantificación explícita por parte de las iglesias u organizaciones evangélicas para alcanzar puestos de alta dirigencia en los gobiernos de turno. Más bien, aquellos que llegan a la presidencia, vicepresidencia o puestos en el Congreso lo hacen, generalmente, a título personal.

El periodo más álgido del conflicto armado interno se vivió entre 1978 y 1983, en el cual la represión contra la población civil al-

canzó más de doscientas mil víctimas mortales según el Informe del Proyecto Interdiocesano de Recuperación de la Memoria Histórica, REMHI (ODHAG, 1998). El 23 de marzo de 1982, los militares dieron un golpe de Estado. La junta de gobierno estaba compuesta por tres militares[9], uno de ellos, el general José Efraín Ríos Montt (19262018), quien había sido candidato presidencial por la Democracia Cristiana en las elecciones de 1974 y quien, por ese entonces, pertenecía a la iglesia Verbo, una congregación neopentecostal con sede en la ciudad de Guatemala[10].

Como apunta Samson (2008: 64), el periodo de gobierno *de facto* de Ríos Montt (marzo de 1982-agosto de 1983) destacó no solo por su violencia sino también porque se considera que él fue un evangélico cristiano, con nexos con la derecha religiosa de los Estados Unidos, durante los años del gobierno Ronald Reagan (1981-1989).

Al inicio de la década del ochenta, las políticas de contrainsurgencia y la muerte de estudiantes, líderes campesinos y pueblos indígenas hicieron que se mi— rara la presencia evangélica como sospechosa. Asimismo, se concebía a la iglesia evangélica como una institución que promovía la sumisión, el conformismo y la obediencia ciega a las autoridades. En este sentido, la izquierda apoyaba la propuesta marxista acerca de la religión como el "opio" del pueblo (Samson, 2008: 68-69).

Algunos autores sostienen que el crecimiento protestante que se dio en Guatemala desde 1960 hasta inicio de los años ochenta tuvo su razón de ser porque la población campesina sentía que era más seguro hacerse evangélico para pasar desapercibido o, dicho de otro modo, para evitar ser eliminado (Stoll, 1993). Sin embargo, en otro lugar he expuesto que esta postura obscurece otras razones más complejas que explican el crecimiento evangélico en esos años. Una de estas razones tenía que ver con una mayor flexibilidad organizativa de las iglesias que permitía más participación por parte de los feligreses; así como prácticas espontáneas y emotivas. Asimismo, las iglesias evangélicas se mostraron más efectivas en combatir el alcoholismo, un mal muy extendido en el país (Dary, 2007).

Es importante mencionar que en 1982 se conmemoró precisamente el centenario de la llegada del protestantismo a Guatemala, evento que se celebró en octubre de ese año con una campaña evange-

---

9 La junta de gobierno estaba formada por el general Horacio Maldonado Schaad, el coronel Francisco Gordillo y el general Efraín Ríos Montt.

10 La iglesia Verbo surge a partir de la iniciativa de un grupo de jóvenes californianos del Rancho del Faro (propiedad del Ministerio Gospel Outreach) que llegaron a Guatemala para ayudar en la reconstrucción física y moral del país luego del terremoto de 1976. Recuperado de <http://verbo.net/historia-de-ministerios-verbo/>.

lística en la ciudad de Guatemala, dirigida por el predicador argentino Luis Palau, a quien se conocía también como el "Billy Graham latino" (Samson, 2008: 64; Garrard-Burnett, 2009: 208). En junio de 1989, Guatemala tuvo la visita del papa Juan Pablo II, lo cual contribuyó a desviar un poco la atención general sobre el centenario. Al respecto, Garrard-Burnett afirma que:

> El centenario del protestantismo demostró ser el más grande espectáculo de apoyo público a Ríos Montt durante sus 17 meses en el poder, pero esta demostración del poder evangélico, ocurrido en la cúspide del cataclismo en el interior, preocupó hondamente a la jerarquía católica. El mismo hermano del presidente, el sacerdote Mario Ríos Montt, entonces auxiliar del obispo de la diócesis de Escuintla, articuló concisamente los temores católicos al advertir: 'lo que sucede en Guatemala puede tener graves consecuencias. Podría convertirse en una guerra religiosa más seria que nuestra guerra política. De hecho, algunos líderes evangélicos percibieron que la comunidad evangélica podía, si se le movilizaba, convertirse en una duradera base de apoyo político. (2009: 209)

La confluencia de la llegada al poder de Ríos Montt y el crecimiento protestante en Guatemala durante las décadas del setenta y ochenta ha hecho suponer la existencia de un plan orquestado que, proveniente de los Estados Unidos, estaría dirigido a evangelizar y convertir a los guatemaltecos, lo cual se ha conocido como la "teoría de la conspiración" (Dary, 2007). El problema con estas afirmaciones es, como apuntamos arriba, que oscurecen la heterogeneidad de razones que estarían detrás de dichas conversiones. Asimismo, harían suponer que todos los evangélicos estarían apoyando incondicionalmente la política exterior de los Estados Unidos hacia la región, lo cual es una afirmación arriesgada y generalizante (Samson, 2008: 65). Además, también hubo víctimas evangélicas durante el conflicto armado, de las cuales poco se habla (Paul y Demarest, 1991: 205-208).

Samson acierta al afirmar que, si bien es cierto que la figura de Ríos Montt fue el actor político evangélico más prominente de los últimos años, poner demasiado énfasis en él podría obscurecer la pluralidad religiosa del país y esquivar otros temas sociales, económicos y políticos relacionados con los evangélicos (2008: 70). Para el intelectual evangélico Israel Ortiz,

> la participación de los evangélicos en la política en sus comienzos surgió como resultado de situaciones de coyuntura. Algunos acontecimientos del país obligaron a ciertos líderes evangélicos a ocupar puestos de gobierno. Por ejemplo, en 1982, Ríos Montt y varios miembros

> de su gabinete llegaron a través de un golpe de Estado. No contaban con la experiencia política del caso. (2004: 86)

Por su parte, Smith y Grenfell afirman que, durante el periodo de Ríos Montt, ciertamente, los evangélicos como grupo, estaban lejos del poder:

> Lo cierto es que el gobierno de Ríos Montt, cuando supuestamente el protestantismo guatemalteco había llegado a impactar profundamente en la política guatemalteca, fue, en realidad, el momento de menor participación de evangélicos en el poder. Los que vivimos en Guatemala en aquellos días recordaremos muy bien la frustración expresada por los líderes evangélicos tradicionales por su falta de acceso al general Ríos. Los únicos evangélicos que gozaron de libre acceso fueron dos ancianos de la iglesia El Verbo, una nueva agrupación neopentecostal que todavía no tenía fuertes nexos con la comunidad evangélica. Los planteamientos cuasi-teocráticos de Ríos fueron un reflejo directo de las doctrinas de este grupo. (1999: 30)

Seis años antes de la firma de la paz, en noviembre de 1990 compitieron por la presidencia doce candidatos. Según Ortiz, tres de ellos eran evangélicos (2004). Jorge Serrano Elías[11], del Movimiento de Acción Solidaria (MAS), y Jorge Carpio Nicolle, de la Unión del Centro Nacional (UCN), pasaron a la segunda vuelta; fue electo presidente el primero, con el 64,5% de los votos. Serrano Elías, quien había sido presidente del Consejo de Estado del gobierno *de facto* del general Efraín Ríos Montt, era también miembro de la iglesia El Shaddai. Esta es una iglesia de origen estadounidense, de corte conservador que llegó a Guatemala aprovechando la crisis humanitaria creada a raíz del terremoto de 1976. Inicialmente se llamó Avance Misionero Internacional y tuvo como pastores fundadores a Harold y Cecilia Caballeros. "Transformando tu vida, tu familia y tu nación" es el eslogan de El Shaddai[12].

El periodo presidencial de Serrano fue corto (enero de 1991 — junio de 1993) pero interesante en varios sentidos. Uno de ellos fue su participación como delegado titular de los partidos políticos de oposición en la Comisión Nacional de Reconciliación[13], compuesta

---

11 Serrano Elías fue fundador del Partido Nacional Renovador (PNR) en la década de setenta, junto a Alejandro Maldonado Aguirre, Álvaro Arzú —presidente de la República (1996-2000) y cuatro veces alcalde capitalino (enero de 2004-abril de 2018)— y Edmond Mulet.

12 Tomado del sitio web de la iglesia El Shaddai. Recuperado de <http://iglesiaelshaddai.org/nuestra-historia/>.

13 La Comisión Nacional de Reconciliación fue creada en setiembre de 1987 durante la presidencia de Vinicio Cerezo Arévalo.

por varias personalidades laicas y católicas de la política guatemalteca: el arzobispo y cardenal de Guatemala Rodolfo Quezada Toruño, monseñor Juan Gerardi Conedera y Teresa Bolaños de Zarco[14]. Ellos firmaron el acuerdo básico para la búsqueda de la paz por medios políticos con la guerrilla representada por la URNG, en Oslo (Noruega) en marzo de 1990[15].

Cabe señalar que la durante el gobierno de Ríos Montt se crearon las aldeas "modelo" en el área rural y, a partir de ellas, se dio también la formación estratégica de "agroaldeas evangélicas" en la región indígena del norte del departamento de Quiché, conocida como el Triángulo Ixil[16], una novedad contrainsurgente del periodo en el que gobernó Serrano Elías. Estas aldeas eran financiadas por empresarios miembros de la iglesia El Shaddai, en la que se congregaba Serrano Elías, y por miembros de Verbo, ayudados por poderosas organizaciones neopentecostales estadounidenses (Solano, 15 de mayo de 2015; Cantón Delgado, 2005: 80). Así pues, a través de la Fundación Agros, algunos neopentecostales con recursos colaboran con ese proyecto. En la directiva de dicha fundación había, según Solano, altos dirigentes del PNR (15 de mayo de 2015). Serrano tuvo que abandonar la presidencia dos años después del comienzo de su gestión luego de un autogolpe de Estado dado el 25 de mayo de 1993. A este evento, en el cual se suspendió la Constitución de la República y se disolvió el Congreso, se le conoce popularmente como "el serranazo". Ahora bien, ¿cómo reaccionaron los evangélicos ante esta situación? Algunos de los principales colaboradores evangélicos de Serrano no tomaron distancia de su acción "o simplemente no se pronunciaron contra el rompimiento del orden constitucional" (Ortiz, 2004: 88). De cualquier forma, debe recordarse que el presidente Serrano gozaba tanto del apoyo de los evangélicos como de los católicos (Smith y Grenfell, 1999: 32-33)[17].

Vemos pues que tanto Ríos Montt como Serrano Elías dejaron la presidencia envueltos en escándalos de violación a los derechos humanos y ruptura del orden constitucional, un antecedente nada favorable como para que los evangélicos quisieran volver a involucrarse en

---

14 Bolaños de Zarco participó en la comisión, en calidad de "ciudadana notable".

15 Acuerdo de Oslo o Acuerdo básico para la búsqueda de la paz por medios políticos, Noruega, 29 de marzo de 1990.

16 Se le denomina Triángulo Ixil porque el área comprende tres municipios habitados por indígenas de la etnia ixil, a saber, Cotzál, Nebaj y Chajul.

17 Smith y Grenfell recuerdan una encuesta publicada por el diario *Siglo XXI*, el 7 de enero de 1991, la cual demostró que, entre los católicos, Serrano contaba con el doble de apoyo que el candidato Carpio.

la política abiertamente. Sin embargo, es interesante recordar que en 1994 el Frente Republicano Guatemalteco (FRG), partido dirigido por Ríos Montt, ganó la mayoría de escaños de las elecciones a la Asamblea Constituyente.

En las elecciones de 1999 hubo algunos candidatos evangélicos que participaron por la presidencia y vicepresidencia de la república, así como por las alcaldías de la municipalidad de Guatemala y de la del municipio de Mixco (departamento de Guatemala). También hubo participación de evangélicos en cargos de elección en los departamentos; otros se involucraron en los cuadros de base de los partidos existentes (Ortiz, 2004: 84). En este punto es importante mencionar a Vitalino Similox, un profesional indígena del grupo sociolingüístico kaqchikel, originario del departamento de Chimaltenango. Él fue candidato vicepresidencial junto a Álvaro Colom (candidato presidencial) por el partido de orientación izquierdista Alianza Nueva Nación (ANN). Aunque no ganaron las elecciones, el evento fue singularmente interesante porque pocas veces un indígena había participado en las elecciones como candidato y, además, este era un evangélico. Similox es un pastor presbiteriano que luego pasó a formar parte del Presbiterio Kaqchikel, una congregación que surge del presbiterianismo, pero se separa de él adoptando prácticas culturales de la cosmovisión maya. Luego, Similox fue director de la Conferencia de Iglesias Evangélicas de Guatemala (CIEDEG), una agrupación con algunas preocupaciones de tipo social (Ortiz, 2004: 84).

Similox, quien había luchado desde la década del noventa en la búsqueda de la justicia para varias víctimas indígenas, se ha caracterizado por un discurso que coloca en su centro el derecho de los ciudadanos a participar en distintos aspectos de la sociedad —incluida la política—, pero sin tener que renunciar a la identidad étnica ni religiosa. En ese sentido, alude a superar la exclusión, el sectarismo y la intolerancia que permean las relaciones sociales e interétnicas en Guatemala (Samson, 2008: 76). Recientemente Similox se ha desempeñado como secretario general del Consejo Ecuménico de Guatemala (CEG) y como rector de la Universidad Maya Kaqchikel.

Durante las elecciones de 1999 también participó como candidato presidencial el evangélico Francisco Bianchi[18] por el partido Acción Reconciliadora Democrática (ARDE), una agrupación de corta vida, como tantas en Guatemala. Según Bianchi, ARDE era un partido con principios bíblicos más que un partido evangélico *per se.* Para él, una nación debía ser transformada por tales principios; los cristianos deben ser la luz del mundo e involucrarse activamente en la redención

18 Francisco Bianchi es un empresario anciano de la iglesia Verbo.

de la sociedad, no estar encerrados en las cuatro paredes de una iglesia. ARDE recibió apenas el 2% de los votos en las elecciones presidenciales del año mencionado, lo cual se debió, en parte, a la percepción de que el partido era evangélico, pero principalmente porque varios de sus líderes fueron asociados con el partido MAS de Serrano Elías, quien había salido muy mal parado de la presidencia debido al autogolpe (Samson, 2008: 74-75).

El ganador la contienda electoral de 1999 fue Alfonso Portillo[19] del Frente Republicano Guatemalteco (FRG), un partido en el cual Efraín Ríos Montt participaba y a través del cual se postuló para la presidencia del Congreso de la República[20], puesto que ocupó por cuatro periodos consecutivos, de 2000 a 2004[21].

De alguna manera, tanto ARDE como el FRG fueron vistos por la población y por los medios de comunicación como partidos con cierta orientación evangélica, pero nunca como partidos evangélicos en sí. Un diario local realizó una encuesta cuyos datos pusieron en evidencia que la adscripción religiosa de los votantes no fue lo determinante a la hora de elegir a su candidato:

> Tanto Ríos como Bianchi eran dos líderes religiosos importantes dentro de sus comunidades, y eran fielmente obedecidos, porque eran considerados casi enviados celestiales. Para sorpresa de analistas y encuestadores, que vaticinaban que ARDE restaría votantes cristianos al FRG, la situación fue diferente. ARDE aún no estaba en la etapa de madurez del FRG como para arrebatarle votantes. Encuestas de esa época revelaron que tanto católicos como protestantes estaban dispuestos a votar por cualquiera de los siete candidatos a la Presidencia. Tal parece que la religión no pesaba tanto a la hora de decidir. Según una encuesta publicada por Prensa Libre, solo ocho de 1196 encuesta— dos dijeron que se identificaban con ARDE. De ese total, 75% eran católicos. Aunque el partido no se identificaba con ninguna denominación religiosa, era obvio que Bianchi defendía sus principios evangélicos y la cúpula de su partido también era cristiana evangélica. (Hemeroteca PL, 2 de junio de 2018)

Bianchi utilizó algunos himnos evangélicos como "Hombres de valor" durante su campaña, lo cual le acarreó críticas de iglesias y grupos evangélicos que rechazaron abiertamente dicho uso.

---

19 Alfonso Portillo, del FRG, ganó las elecciones en la segunda vuelta con el 68,31% de los votos.

20 La presidencia del Congreso de la República de Guatemala se elige anualmente.

21 Años más tarde, Ríos Montt logró inscribirse como candidato presidencial, pero perdió ante Óscar Berger Perdomo (2004-2008).

De acuerdo con Ortiz, hacia inicios del siglo XXI los evangélicos estaban dando un giro en su actitud hacia la política (2004). Si en el pasado la consideraban como sucia y pecaminosa, ahora estarían viéndola como un mecanismo para reformar al país, pero se trataría de una reforma moral, no económica ni social. Sin embargo, los pocos evangélicos que participaron en la política hasta el momento de la elección de Óscar Berger Perdomo (2004-2008) no lograron un impacto significativo. Así, en 2003, los dos nuevos partidos liderados por candidatos evangélicos participaron en el proceso eleccionario. Uno de estos fue Manuel Conde Orellana, ex coordinador del proceso de paz durante el gobierno de Serrano Elías:

> Conde participó como candidato presidencial del partido Cambio Nacional (CN), el cual nació sin la pretensión de ser un partido evangélico. Por su lado, Francisco Bianchi con su partido Movimiento de Principios y Valores (conocido antes como ARDE) hizo una alianza con la Unión Democrática (UD) y fue nominado inicialmente como candidato a la vicepresidencia. Esto quedó sin efecto cuando la UD desistió de su propia campaña política para apoyar la candidatura de Óscar Berger, nominado por la alianza de partidos GANA. (Ortiz, 2004: 84)

Aunque en lo que va del presente siglo varios evangélicos han ejercido puestos de gobierno, así como diputaciones y alcaldías, de manera general puede decirse que ellos han pasado desapercibidos. Esto sucedió así hasta la postulación del abogado y pastor evangélico Harold Caballeros, de la iglesia neopentecostal El Shaddai, quien se lanzó a la candidatura de la presidencia en los comicios de setiembre de 2011 por la coalición entre su partido Visión con Valores (VIVA)[22] y el partido Encuentro por Guatemala (EG) dirigido por la parlamentaria Nineth Montenegro. La coalición apenas logró el 6,24% de los votos y ganó seis diputaciones y cinco alcaldías. Algunos consideran que El Shaddai logró generarle a Caballeros una "nutrida y disciplinada base electoral" en la candidatura mencionada (Gutiérrez, 9 de mayo de 2016). El partido Visión con Valores propugnaba una visión de país "a largo plazo y el aspecto moral como rector del comportamiento del hombre, la familia, la sociedad y por supuesto del gobierno" (Lemus, 4 de setiembre de 2015).

Esa había sido la segunda vez que el expastor y expolítico Caballeros buscaba la presidencia, cosa que había intentado ya en 2006 cuando lanzó su campaña, pero "no contó con el apoyo de las iglesias evangélicas de Guatemala y tampoco apareció en la lista como uno de los candidatos favoritos" (Ex pastor Harold, 15 de noviembre de 2010).

22 El partido VIVA fue fundado por Caballeros en 2007.

Probablemente Caballeros fue el primer evangélico que levantó la polémica pública acerca de la separación entre la religión y la política, ya que se discutió ampliamente en los medios de comunicación que una persona no debía vincular sus creencias con el quehacer político. Según Lemus: "Caballeros tuvo muchos comentarios negativos, pese a que renunció como pastor, ya que la Carta Magna prohíbe que los ministros de una religión o culto opten al cargo de Presidente o Vicepresidente de la República" (4 de setiembre de 2015).

Durante la campaña electoral, Caballeros se caracterizó por sus dotes de buen orador y por su plan 2050, en el cual proponía una reforma profunda del sector justicia. El ex pastor y empresario hizo público su apoyo para el candidato del Partido Patriota (PP) para la segunda vuelta electoral Otto Pérez Molina (2012-2015), quien luego lo nombró ministro de Relaciones Exteriores, puesto que Caballeros ocupó por un año, hasta retirarse en enero de 2013. En dicho cargo tuvo que enfrentar varios retos, sobre todo el tema migratorio, particularmente la solicitud del Estatus de Protección Temporal (TPS, por sus siglas en inglés), que evitaría deportaciones masivas de guatemaltecos desde los Estados Unidos, tal como había estado ocurriendo.

El partido Visión con Valores, inscrito en 2007 y del que Caballeros fue secretario general, resaltaba los aspectos morales como orientadores del comportamiento humano, centrales en la familia, la sociedad y el gobierno. En Guatemala, y después de Ríos Montt, Caballeros ha sido, probablemente, el evangélico más visible y activo en la política del país. Aunque tuvo que seguir

> un proceso administrativo que lo desligaba como pastor general de la iglesia que él fundó, la cual dejó a cargo de su esposa, la imagen de pastor nunca lo abandonó. Durante las entrevistas, solía ser citado como 'el hermano Harold' o 'el pastor Harold', por lo que se hubiese esperado mayor apoyo entre los electores evangélicos. (Dary y Bermúdez, en prensa: 93)

En 2016, Caballeros y El Shaddai se vieron envueltos en un escándalo, pues los archivos del bufete Mossack Fonseca, del que era cliente[23], mostraron la bonanza económica del expolítico evangélico, quien, a pesar de ser propietario de numerosas empresas, había colocado sus

23 Según un reportaje de *Plaza Pública*, de la autoría de Gutiérrez Valdizán (2016), "la iglesia El Shaddai es identificada en el bufete de Mossack Fonseca como su cliente número 26636. Sus asuntos legales, siempre dirigidos por Caballeros y su familia, se manejan a través de la filial de la firma panameña en Guatemala, el bufete Díaz Durán & Asociados".

registros empresariales *offshore* en las Bahamas. De acuerdo con Caballeros[24], la administración de sus empresas no incurrió en delito alguno; sin embargo, de alguna manera su iglesia quedó en entredicho. Según él, las denuncias que se hicieron en su contra fueron parte de una campaña liberal contra la iglesia evangélica en general:

> "En Guatemala hay una agenda contra las iglesias. Son los que impulsan el aborto, el matrimonio del mismo sexo, la agenda transexual. Como usted sabe, la iglesia evangélica está contra esto. Y entonces nos atacan. Hay once mil guatemaltecos con *offshore*: a mí me escogen por ser pastor", indicó Harold Caballeros a BBC Mundo. (Justo, 19 de octubre de 2016)

La única mujer evangélica (de la iglesia Verbo) que ha figurado públicamente en política partidista ha sido Zury Mayte Ríos Sosa (1968-), hija del general Ríos Montt. En 2011 fue precandidata a la presidencia de Guatemala por el ahora desaparecido FRG (fundado por su padre). Sin embargo, el 14 de mayo de 2011 oficializó su retiro de la elección debido a problemas financieros del partido. En 2015 fungió como candidata presidencial por el partido VIVA, acción que levantó polémica. La participación de Ríos Sosa estuvo prohibida por el artículo 186[25], por ser pariente de un general golpista que estaba en ese momento en el poder. Sin embargo, pudo postularse como candidata presidencial para las elecciones del 6 setiembre de 2015 a través de amparos de la Corte Suprema de Justicia (CSJ).

Zury Ríos, diputada en el Congreso de la República por 16 años consecutivos por el FRG, propugnaba la defensa de la familia en su campaña presidencial de 2015. Además, se "identifica como cristiana con una ideología liberal clásica" y ha asegurado no estar a favor del aborto, pero sí de favorecer la planificación familiar (Pocasangre, 9 de agosto de 2015). Como diputada, Ríos Sosa fue promotora de leyes que favorecían los derechos de las mujeres. Actualmente, forma parte de un nuevo partido (Valor), en el cual ha comenzado a participar tras el fallecimiento de su padre, en mayo de 2018.

---

24 Caballeros indicó a BBC Mundo: "Nosotros hicimos una *offshore* para comprar una tierra que pertenece a la iglesia. Y luego en 2015 hice una fundación de interés privado por cuestiones hereditarias. Nada de eso es contra la ley" (Justo, 19 de octubre de 2016).

25 El apartado constitucional #186 establece que no podrán optar al cargo de presidente o vicepresidente de la república los parientes dentro del cuarto grado de consanguinidad —hijos, nietos, bisnietos y tataranietos; hermanos, sobrinos e hijos de los sobrinos— y segundo de afinidad —suegros, hijastros y cuñados— del presidente o vicepresidente de la república, cuando este último se encuentre ejerciendo la presidencia; ni los de los caudillos o jefes de un golpe de Estado.

Por otro lado, una característica de la aparición de ciertos líderes evangélicos en la política es su convencimiento, casi mesiánico, de ser ungidos y destinados para salvar a Guatemala. Ríos Montt, por ejemplo, creyó que su llegada al poder obedeció a un claro designio divino y a una unción de Dios, lo que "fue interpretado como un cumplimiento profético" (Ortiz, 2004: 93, n. 24; Alonzo, 1998).

Como afirma Ortiz, "los evangélicos, de manera consciente o inconsciente, han legitimado a los gobiernos de turno, sea por su silencio o por acciones de apoyo abierto" (2004: 95). Por ejemplo, con la idea de contribuir a un mejor futuro del país, oran por las autoridades de gobierno. Baste recordar las noches de oración en el Ministerio de Gobernación o bien a los presidentes recién electos (Oscar Berger, Álvaro Colom, Pérez Molina y Jimmy Morales), quienes, luego de su investidura en el Congreso de la República y del Tedeum que se celebra en la Catedral Metropolitana, se han trasladado al templo evangélico. Allí, posan para la prensa, orando al lado de sus esposas en los servicios religiosos masivos dirigidos por el pastor Jorge H. López de la Fraternidad Cristiana.

Pero ha sido hasta hace unos quince años que los gobernantes recién electos han buscado las bendiciones de los evangélicos, ya que tradicionalmente solamente acudían a la Catedral. La teoría liberal alega la existencia de una división ideal entre la religión y la política; en la práctica, ambas esferas están imbricadas. Los políticos, por su lado, tratan de adoptar un vocabulario religioso para ganar adeptos o para buscar su aprobación o, al menos, su simpatía. Por ejemplo, cuando recién fue electo Pérez Molina en el servicio religioso de la Mega-Fráter, exclamó: "Me siento orgulloso de llevar en mi pecho la bandera y el escudo de Guatemala, pero me siento más orgulloso, todavía, de llevar al Señor Jesús, no solo en mi pecho, sino en mi corazón" (citado en Dary, 2015: 18). La campaña de 2011 del candidato presidencial del partido Libertad Democrática Renovada (LIDER) Manuel Antonio Baldizón se caracterizó por mítines y discursos populistas; apareció con la Biblia en una mano y la Constitución en la otra. En declaraciones dadas a un rotativo, Baldizón explicó: "las primeras herramientas que yo tengo son la Biblia como primordial e importante, porque sin Dios no se lograría nada y, como segundo fundamento, la Constitución Política para que todo se realice conforme a la ley" (Infolatam, 2011). A pesar de eso, no se presentó a las campañas abiertamente como evangélico ni como perteneciente a alguna iglesia, o al menos, no fue un dato del cual él quisiera presumir.

Esta necesidad de beneplácito religioso, o bien del respaldo de los evangélicos a los políticos, no se hubiera dado de no ser porque reconocen que entre los votantes existe un buen número de evangé-

licos; es decir, tal acción responde a que el crecimiento pentecostal y neopentecostal de las últimas décadas es un hecho evidente que no puede soslayarse.

Aparte de centrarse en las figuras evangélicas particulares que se involucraron en la esfera de la toma de decisiones sobre la cosa pública, podríamos preguntarnos cómo han pensado y han actuado los evangélicos frente a los acontecimientos políticos y sociales de trascendencia nacional. En 1998 fue asesinado monseñor Juan Gerardi, dos días después de que en un acto público presentara el informe *Guatemala, Nunca Más*[26] sobre una serie de violaciones a los derechos humanos (ODHAG, 1998). Este hecho fue calificado por todos los sectores como un asunto político, pero la congregación presbiteriana de la capital, ubicada a una cuadra del parque central y a tres de donde sucedió el evento, rechazó participar en un acto ecuménico en memoria del sacerdote. Más que criticar su falta de solidaridad, lo que se refleja con este ejemplo, según Samson (2008), es quizás la incertidumbre de la comunidad evangélica a la hora de tomar la decisión acerca de qué postura tomar en un caso semejante.

¿Cómo piensan los evangélicos acerca de ciertos problemas sociales y cómo ven su participación cívica? Para responder a esta pregunta, Samson coloca un ejemplo y analiza las reacciones de los evangélicos en torno al decreto 78-1996 o Código de la Niñez y la Adolescencia, de setiembre de 1996 (2008: 77-79). Tanto la Iglesia católica como los evangélicos rechazaron la propuesta y señalaron que atentaba contra la integridad y los valores de la familia cristiana, ya que, tal como estaba redactado el texto, el Estado interfería en la patria potestad y la autoridad parental sobre los hijos. Para el ya mencionado político evangélico Francisco Bianchi, el código ponía a los hijos contra sus padres. En 1999, la Alianza Evangélica (AE), la Conferencia Episcopal de Guatemala, el Consejo Latinoamericano de Iglesias y la Oficina de la Defensoría de la Niñez y la Juventud de la Procuraduría de los Derechos Humanos crearon un documento como contrapropuesta, lo cual constituyó un esfuerzo ecuménico notable y demostró que los evangélicos podrían entrar en un debate serio sobre aspectos de política social. Esto expresó que, frente a asuntos de tanta importancia para el país, los evangélicos no responden como un bloque homogéneo (Samson, 2008).

Entre 2010 y 2013, el Instituto Universitario de Opinión Pública (IUDOP) de la Universidad José Simeón Cañas (UCA) de El Salvador

26 El informe fue ejecutado por los equipos pastorales de once diócesis y refleja los resultados de la investigación de los abusos cometidos durante el conflicto armado contra la población civil, tanto por el ejército como por la guerrilla.

dirigió una investigación a nivel Centroamericano titulada "Impacto de los Movimientos Pentecostales y Carismáticos en la organización comunitaria local y en la participación cívica en Centro América"[27]. En Guatemala, el equipo, del cual la autora formó parte, aplicó una metodología mixta que incluyó entrevistas semiestructuradas, etnografías, grupos focales y una encuesta de más de 400 boletas a miembros de cuatro iglesias, tres de ellas eran evangélicas (una de corte histórico, otra pentecostal y una tercera, neopentecostal); se utilizó un cuarto grupo de la Renovación Católica como contraste. Algunos de los resultados de este estudio, que se realizó en la ciudad de Guatemala, permitieron evaluar la manera en que los evangélicos estaban pensando su participación en la política y en otros aspectos de la vida social.

Para conocer las opiniones que predominaban frente a los gobiernos de turno, la encuesta realizada en 2011 indagó acerca de qué tanto los feligreses de las cuatro congregaciones estaban de acuerdo con la siguiente afirmación: "Los gobernantes son los representantes de la autoridad de Dios en la tierra". Se observó que, en términos generales y utilizando la escala de 0 a 100 —en la que los valores cercanos a 100 sugieren los mayores niveles de acuerdo y los próximos a 0, los mayores niveles de desacuerdo—, los entrevistados reportaron una media de 73,17, lo que indicó que había un importante respaldo a la idea de que los gobiernos representaran la autoridad divina. Sin embargo, no todos los grupos religiosos manifestaron el mismo nivel de apoyo a esta creencia. La iglesia pentecostal tradicional y la neopentecostal mostraron los mayores niveles de respaldo a esta idea (80,77 y 74,93, respectivamente), mientras que los católicos carismáticos tendieron a apoyarla menos (49,11) (Dary y Bermúdez, en prensa: 79). Es preciso indicar que esta encuesta se llevó a cabo a finales del gobierno de Álvaro Colom (2008-2011). Por tanto, luego de que el presidente Otto Pérez Molina (2012-2015) y la vicepresidenta Roxana Baldetti fueran aprehendidos y encarcelados por presuntos actos de corrupción, probablemente estas cifras cambiarían, pero este es un dato especulativo.

PENSAMIENTO, PERCEPCIONES Y EXPERIENCIAS DE LOS EVANGÉLICOS: HACIA UN BALANCE

Es difícil reflexionar sobre la proyección política de los evangélicos en Guatemala, pero, dada la experiencia poco afortunada de varios de los

27 Este estudio se enmarcó en una investigación comparativa que se llevó a cabo paralelamente en tres países de la región: Guatemala, Nicaragua y El Salvador, con el apoyo del Center for Religion and Civic Culture (PCRI), de la Universidad del Sur de California, Estados Unidos, y la Fundación Templeton. Por parte del IUDOP, la investigación fue coordinada por la licenciada Jeannette Aguilar.

mencionados en este presente trabajo, es probable que su futuro en la política se enfrente a duros y complejos desafíos: un mayor escrutinio político y vigilancia de la ciudadanía sobre los antecedentes políticos, calidades profesionales, incorruptibilidad, vida proba y otras cualidades de los candidatos evangélicos.

No existen datos estadísticos para afirmar que los evangélicos están entrando más que antes al sistema de partidos políticos. Una limitante es que ni el censo nacional ni las encuestas de condiciones de vida u otras instancias estatales de Guatemala registran la adscripción religiosa de sus habitantes. Quizá ellos se estén volviendo más precavidos debido a las malas experiencias que algunos han tenido en la arena política. Lo que es ostensible es que algunas organizaciones civiles de corte religioso están abanderando agendas conservadoras en materia de derechos a la educación sexual y reproductiva bajo la idea de proteger los valores de la familia.

Hay que considerar que el sistema electoral de Guatemala es multipartidista y que en siete procesos electorales han participado 63 partidos políticos distintos. Además, dicho sistema es inestable. Esta característica se demuestra porque ningún partido ha gobernado por dos periodos seguidos y ya no existe ninguno de los partidos con los que se inició la transición a la democracia en 1984 (por ejemplo, el partido Democracia Cristiana). Asimismo, el sistema es muy conservador y la izquierda política, hasta 2007, no alcanzaba ni el 3% de los votos (ASIES, 2007).

Probablemente existe en Guatemala un continuismo en la composición de los partidos políticos, por adscripción religiosa. Pero más importante que eso es analizar si los evangélicos están cambiando su manera de pensar acerca de su participación en la política, particularmente acerca de cómo valoran su asistencia a las urnas y lo que piensan acerca de optar a un cargo público. En la investigación realizada por IUDOP en la ciudad de Guatemala, mencionada líneas arriba, se observó que los evangélicos asistieron en mayor número a las elecciones de 2011 que a las de 2007. De acuerdo con lo reportado por los evangélicos y católicos carismáticos entrevistados, el 54,6% asistió a votar en las elecciones presidenciales de 2007. En 2011, la asistencia a las urnas reportada por los grupos mencionados fue del 67,9%. "Este crecimiento en la asistencia a las urnas en relación con los comicios previos fue, de hecho, una tendencia nacional que probablemente obedeció al importante interés que despertaron estas elecciones generales" (Dary y Bermúdez, en prensa: 91). Alrededor de las tres cuartas partes de los evangélicos encuestados en aquella oportunidad dijeron que no asistieron a votar en 2011 debido a que se vieron afectados por impedimentos legales, laborales, administrativos o logísticos; razones

comunes que impiden a los ciudadanos centroamericanos asistir a las urnas. Cabe resaltar que "para muchos de los feligreses de estas comunidades de fe, asistir a las urnas es parte de las obligaciones del ciudadano cristiano" (Dary y Bermúdez, en prensa: 92).

En referencia a la posibilidad de presentarse como candidato a un cargo de elección pública, los datos de la mencionada encuesta arrojaron un rechazo general. En una escala de 1 a 100, se registró una media de 38,91 de apoyo a esta idea. Los pentecostales y los protestantes históricos expresaron mayores niveles de respaldo a la posibilidad de que miembros de la su iglesia se postulen a cargos de elección popular, en comparación con el resto. El género y la edad de la población cristiana evangélica encuestada no marcó diferencia significativa, caso contrario a lo que sucedió con la escolaridad.

> De acuerdo con los datos, las personas con mayores niveles educativos expresaron mayor respaldo a esta idea (participar activamente en política), en contraste con los que no tienen ninguna escolaridad o estudios de primaria, que registraron promedios que expresan mayor desacuerdo con la participación de la feligresía en cargos de elección popular. (Dary y Bermúdez, en prensa: 87)

Las opiniones en torno a la participación política de los feligreses de las iglesias encuestadas fueron variadas, pero predominó un temor por el desprestigio que ello podría acarrear a sus iglesias y pastores. Sin embargo, algunos líderes pentecostales y de las iglesias históricas sostuvieron que "la llegada de personas cristianas a estos puestos podría ser una oportunidad para sanear y dignificar la política. Es decir, que la participación de personas con valores podría llegar a permear a la sociedad política" (Dary y Bermúdez, en prensa: 87-88). Sin embargo, luego de la experiencia del excomediante y evangélico Jimmy Morales (2016-) en la presidencia, es probable que cambien los resultados de una encuesta como la realizada hace seis años, en el sentido de que no es garantía que una persona que asuma la presidencia ejecute bien sus funciones solamente por el hecho de ser cristiano.

De alguna manera, entre los evangélicos guatemaltecos sigue permeando la idea de que la política "es sucia" y que quienes participan en ella "se ensucian". Actualmente, el Congreso de la República y sus diputados están sumamente desprestigiados, desde el momento en que se los concibe como proclives a aprobar leyes que los protejan (el "blindaje" de los diputados) y no se los acuse luego de actos de corrupción y se los lleve a prisión preventiva, como ha ocurrido con algunos funcionarios públicos guatemaltecos desde 2015 hasta la actualidad.

Los evangélicos capitalinos entrevistados en 2011 y 2012 pensaban que el papel primordial de la iglesia evangélica era el de orar por los gobernantes y por todas aquellas situaciones que pudieran darse y afectar al pueblo de Guatemala. De hecho, por esos años apareció un grupo neopentecostal con una campaña denominada "Tomando mi nación"[28], a través de la cual cada cierto tiempo se reunían para orar "por la nación".

Se requerirían más investigaciones para matizar el comportamiento político de los evangélicos en el interior del país, pues es cierto que buena parte de los estudios que ya existen abarcan mayormente las áreas urbanas. Pero hay algunas excepciones: los alcaldes presbiterianos de la etnia mam a quienes Samson (2008: 82-83) entrevistó en algunos municipios del departamento de Quetzaltenango, en el Altiplano Occidental del país, opinaban que un verdadero cristiano debía participar activamente en política para trabajar en beneficio de su pueblo y por su gente. Estos alcaldes aseguraban que fueron llamados por los partidos políticos e invitados a participar y que tal oferta no podía rechazarse, toda vez que desde un puesto público se podía servir a la comunidad y a Dios.

En la encuesta antes mencionada, que el equipo de IUDOP aplicó a cuatro iglesias de algunos barrios populares de la ciudad de Guatemala, un 96,7% de las personas (evangélicos y católicos carismáticos) dijo que no participaba en ningún partido político; solamente un 1,6% afirmó que era miembro activo y un 1,8% dijo pertenecer sin ser miembro activo. Observamos que tales resultados que arrojaron una baja participación política partidaria y un elevado desprestigio del sistema de partidos políticos es consecuente con el panorama nacional. Precisamente "el estudio de cultura política de LAPOP 2010 encontró que el 85,47% de los ciudadanos encuestados nunca participaba en reuniones de un movimiento o partido político" (Dary y Bermúdez, en prensa: 90).

No existe un voto confesional en Guatemala; los censos no registran la adscripción religiosa de los ciudadanos. Incluso las encuestas que han tomado muestras representativas y en las cuales sí se ha preguntado acerca de esta variable no arrojan resultados que permitan afirmar que los evangélicos, los católicos y los ciudadanos con otras afiliaciones religiosas están votando de una manera claramente diferenciada; es decir, el voto de los evangélicos sigue las tendencias nacionales. Es más, hasta ahora se podría afirmar que en Guatemala el llamado "voto evangélico" es un mito:

28 Ver <http://www.tomandominacion.com/>.

> La supuesta existencia de un voto evangélico se construye sobre un presupuesto fundamental: que la comunidad evangélica guatemalteca es un grupo relativamente homogéneo, unido y disciplinado. Sin embargo, la realidad riñe con este presupuesto. Los grupos evangélicos en Guatemala siempre se han caracterizado por su carácter fuertemente independentista. Su genio ha sido la capacidad de adaptarse a una diversidad de situaciones pastorales, fomentando el surgimiento de líderes carismáticos locales. Para poderse establecer como interlocutores en sus comunidades, estos nuevos líderes religiosos han tenido que demostrar su capacidad de responder a las inquietudes socio-religiosas locales, ofreciendo a la población un liderazgo carismático y estructuras eclesiales altamente flexibles. Es así que han surgido tantas iglesias en el ambiente rural. En el país han surgido unas trescientas denominaciones, cada una peleando su tajada del mercado religioso nacional. No es, pues, un escenario propicio para el surgimiento de un voto evangélico enérgico y disciplinado. (Smith y Grenfell, 1999: 7)

Los evangélicos están votando, en su mayoría, por candidatos de partidos de derecha, ya que esta es la tendencia de buena parte de los partidos en el país. En la encuesta realizada por IUDOP en Guatemala en el periodo 20112012 se encontró que entre el grupo que expresó simpatías partidarias:

> Los partidos que captaron la mayor preferencia fueron el Partido Patriota (PP), fundado y dirigido por Otto Pérez Molina, un exmilitar que se dio a conocer con el lema de "mano dura", con el 30,8% de las menciones y Visión con Valores (VIVA), liderado por Harold Caballeros, con el 8,6%. (Dary y Bermúdez, en prensa: 92)

Los datos mostraron que quienes tienden a inclinarse más por el PP son los miembros de la comunidad de renovación carismática (46,4%) y los fieles de la iglesia pentecostal tradicional (42,3%), mientras que los que muestran mayor simpatía por el partido VIVA son los protestantes históricos (32,4%). Al respecto, fue interesante encontrar el bajo nivel de simpatía que el candidato pentecostal Caballeros registró entre los feligreses de los grupos pentecostales (Dary y Bermúdez, en prensa: 91).

El actor de teatro, profesor de teología y administrador de empresas Jimmy Morales, del partido FCN-Nación, fue electo presidente de Guatemala en octubre de 2015, en un momento histórico de aguda crisis política, cuando los gobernantes que lo precedieron (Otto Pérez y Roxana Baldetti) se vieron envueltos en escándalos de corrupción. En dicho año, la sociedad civil se lanzó a las calles y casi todos los sábados hubo protestas contra la corrupción, se exigió la renuncia del presidente Pérez Molina y se apoyó la labor de la Comisión Interna-

cional Contra la Impunidad (CICIG) y a Iván Velázquez, su comisionado. Asimismo, la sociedad civil manifestó su apoyo a la fiscal general Thelma Aldana por su valiente lucha contra la impunidad, y exhortó a que no se votara por Manuel Baldizón, a quien se identificaba con el continuismo en el tema de la corrupción.

Se ha argumentado que Morales, quien durante su campaña proclamó defender algunos principios cristianos (temor de Dios, la familia y el honor), ganó las elecciones a través de un voto de castigo en contra de los otros candidatos (Sandra Torres[29] y Manuel Baldizón) y porque ofrecía "la imagen de alguien no ligado a *manejos turbios*", como sí ocurría con sus contrincantes.

Morales ganó las elecciones no por ser evangélico sino por ser alguien que se presentaba a sí mismo como "*de afuera*" de las esferas políticas contaminadas; "en otros términos: ganó la antipolítica" (Colussi, 2015). Además, es probable que sus dotes de oratoria y cierta simpatía, cualidades adquiridas tras años de experiencia como actor de teatro, le favorecieran. Sin embargo, lo que definitivamente hizo que Morales fuera electo con el 67,44% de los votos (contra 32,56% de Sandra Torres) fue la actitud de la ciudadanía de castigar a sus oponentes[30].

Durante los años que fue presidente, Jimmy Morales, cuyo hermano e hijo estuvieron envueltos en algunos delitos, ha sido duramente criticado por declarar como persona *non grata* al señor Velázquez y por querer expulsar del país a la CICIG. Según Morales, el comisionado de la CICIG se excedió en sus funciones porque se inmiscuyó en asuntos que competen al Estado de Guatemala. Ante esta situación, algunos grupos evangélicos también salieron a las calles para manifestar su apoyo al presidente Morales, quien se ha declarado en muchas ocasiones como cristiano y es habitual que en sus discursos y mensajes a la nación cite a la Biblia. Incluso años antes de su participación como candidato presidencial, Morales actuó en la película *Fe*/*Faith* (Latin American Film Festival, 2012), dirigida por el guatemalteco Alejo Crisóstomo. En este film, el ahora presidente Morales representó el papel de un pastor evangélico quien atravesaba por una crisis vocacional. De manera inesperada, esta película pasó desapercibida en el país.

---

29 Sandra Torres del partido UNE había sido esposa del presidente Álvaro Colom (2008-2012) y, de alguna manera, se le percibió como alguien que ya había estado realmente en el poder y cuya ambición política era insaciable.

30 A pesar de que Morales ganó con la mayoría de los votos, el Tribunal Supremo Electoral (TSE) indicó que en la segunda vuelta electoral hubo un abstencionismo de 51,98%.

De otra parte, Morales ha sido acusado de financiamiento electoral ilícito y criticado también por su precipitado e irrestricto apoyo al presidente de los EE.UU. Donald Trump, en su decisión de trasladar la Embajada de Guatemala de Tel Aviv a la ciudad de Jerusalén, acción aplaudida por varias iglesias neopentecostales de Guatemala, principalmente por la Iglesia de Jesucristo la Familia de Dios y su Canal 27.

Varios analistas políticos y sectores han opinado que las acciones de Morales debilitan la lucha contra la corrupción y el Estado de derecho. Ante todos estos hechos, los evangélicos no presentan un frente único ni homogéneo. La Alianza Evangélica de Guatemala —en donde no participan todas las iglesias cristianas-evangélicas— ha recomendado a los líderes orar por el país y su futuro y, a la vez, aconseja a la ciudadanía evangélica que, si va a participar en política, lo haga de manera responsable y prudente. Asimismo, la AEG ha emitido y publicado en los diarios comunicados a página completa en los que apoya la lucha ciudadana contra la corrupción. Algunos intelectuales evangélicos, como Ortiz, consideran que, ante los recientes eventos, la mayoría del pueblo evangélico da un apoyo tácito a favor del presidente por su calidad de creyente evangélico (en Hofkamp, 11 de setiembre de 2017).

REFLEXIONES FINALES

En Guatemala, la incursión de los evangélicos en la política ocurre desde inicios de la década del ochenta. Desde esta fecha en adelante su recorrido por algunos cargos públicos no ha estado libre de críticas debido a sus desaciertos, falta de experiencia y por acciones contrarias al respeto por los derechos humanos y el Estado de derecho. En la esfera popular, prevalece en los evangélicos la idea de que la participación política de los ciudadanos cristianos debe limitarse a votar, pagar impuestos, respetar y someterse a la autoridad, y orar por los gobernantes. No obstante, esta última acción comienza a matizarse en las iglesias evangélicas locales en las que suele hacerse una importante diferencia entre la participación política y la participación cívica. El civismo se entiende como la participación aceptada, bíblicamente fundamentada y exigida, mientras que la participación política se asocia a la política partidista, que es, por lo general, vista con cautela.

Cuando se trata de participar de forma activa, se advierte reserva y una incompatibilidad entre la vida de fe y la vida pública. Esto no solo obedece a explicaciones teológicas, sino a preocupaciones de orden práctico que tienen que ver con temor al desprestigio que puede acarrear a la congregación o iglesia el desempeño cuestionable de algunos de sus miembros (Dary y Bermúdez, en prensa: 89).

La tendencia ha sido que los evangélicos se involucren en política de manera empírica y a título individual sin que haya un proyecto político definido. Algunos ingresan en ciertos partidos políticos que subrayan los "valores y principios cristianos", pero en donde forjan alianzas con personas no evangélicas porque lo que los une es su identidad de clase, la defensa de sus intereses económicos y su calidad de empresarios. Tampoco se podría decir que haya existido un partido con una línea de pensamiento "evangélica", ni mucho menos que la mayoría de sus bases hayan sido o sean evangélicas. Con acierto, Ortiz ha señalado que "los partidos que alcanzan el poder del gobierno no tienen una visión, ni de mediano ni de largo plazo. Por eso, no dan seguimiento a las políticas anteriores, sino que siempre están inventando la rueda" (2004: 90). Pero en este sentido, en Guatemala ocurre que ni los católicos ni los ateos ni quienes participan de religiones no cristianas tienen un proyecto sólido de gobierno. Igual pasa con los evangélicos que se meten a la política en Guatemala, siguen a los líderes, "pero no tienen un proyecto" (Ortiz, 2004: 91).

Efraín Ríos Montt fue condenado a 80 años de prisión por genocidio perpetrado contra la etnia ixil. Manuel Baldizón, ex candidato presidencial por el partido LIDER[31], fue acusado de recibir sobornos de la empresa Odebrecht y de lavado de dinero. Por su parte, Caballeros estuvo en la mira por sus empresas *offshore*; y Serrano Elías, el autogolpista, por romper el orden constitucional. Entretanto, el presidente Jimmy Morales es visto con recelo por gran parte de la población guatemalteca, por atentar contra los esfuerzos anticorrupción y por aplaudir inmediatamente las iniciativas de Trump. Todos estos antecedentes podrían incidir negativamente en las posibilidades de los evangélicos en la política. La iglesia evangélica es precavida actualmente, se cuida de decir por qué partido se inclina. Pero, más allá de los detalles, ¿qué les preocupa a los evangélicos? ¿En qué temas desean incidir? Básicamente se ha visto que a los evangélicos les preocupa todo lo que tenga que ver con trastocar los valores tradicionales de la familia, el matrimonio, la niñez y la juventud, el divorcio: la educación sexual y reproductiva, y el homosexualismo. Recientemente la Alianza Evangélica de Guatemala reaccionó a través de un comunicado de prensa contra la colocación de la bandera del orgullo gay en las oficinas del Ministerio Público porque "promueve prácticas amorales y contrarias a la familia". La intolerancia de los evangélicos en temas tan sensibles como este compromete también su aceptación popular en ámbitos más amplios de la vida cívico-política del país.

31 Partido Libertad Democrática Renovada.

Los liderazgos evangélicos, al menos en las áreas urbanas de Guatemala, como la ciudad capital, quizá no están tan interesados en asumir puestos de dirigencia política, sino, más bien, en contribuir a que la feligresía conozca sus derechos ciudadanos y los ejerza; por ello, exhortan a ir a votar y a analizar el perfil de los candidatos. Los debates presidenciales organizados por la Alianza Evangélica de Guatemala reflejan, desde las últimas elecciones, un interés o compromiso de algunas iglesias por estar al tanto del acontecer político y social del país y su responsabilidad de emitir opinión. Ello no ocurría en las décadas pasadas, cuando se manifestaba cierto alejamiento de la esfera política y poca preparación para responder a ciertos asuntos. Resulta evidente que, en un país multicultural, plurilingüe y pluricultural como Guatemala, con alto porcentaje de población rural, hace falta que futuras investigaciones sociales ahonden en la participación política de los evangélicos de las distintas etnicidades, particularmente en el área rural.

BIBLIOGRAFÍA

Alonzo, P. L. 1998 *En el nombre de la crisis: transformaciones religiosas de la sociedad guatemalteca* (Guatemala: Artemis-Edinter).

ASIES 2007 (Guatemala: *Proceso electoral 2007. Información y datos básicos* (Guatemala: Departamento de Investigaciones Sociopolíticas). Disponible en <http://www.aapguatemala.org/02_documents/html_2007/descarregues/ELECGRALES2007.pdf>.

Beltrán Cely, W. M. 2013 "Pluralización religiosa y cambio social en Colombia" en *Theologica Xaveriana*, Nº 63, Vol. 175, pp. 57-85.

Bjune, M. C. 2016 "Religious Change and Political Continuity. The Evangelical Church in Guatemalan Politics" en tesis doctoral (Bergen: University of Bergen).

Blas, A. 2015 *Breve historia del sufragio guatemalteco*. Disponible en <http://www.asies.org.gt/inicialmente-el-proceso-electoral-era-muy-excluyente/>.

Cal Montoya, J. 2012 "La Iglesia católica en Guatemala después de la reforma liberal: continuidades e incertidumbres de una recuperación" en Díaz A., D. y Viales H., R. (eds.) *Independencia, estados y política(s) en la Centroamérica del siglo XIX: las huellas históricas del bicentenario* (San José: Centro de Investigaciones Históricas de América Central) pp. 89-101.

Canahuí, A. 2012 "Norman Parish, celebramos su trayectoria ministerial" en *Revista Actitud*, Nº 28, marzo. Disponible en

<http://revistaactitud.com/ norman-parish-celebramos-su-trayectoria-ministerial/>.

Cantón Delgado, M. 1998 *Evangelismo y poder. Guatemala ante el nuevo milenio* (Sevilla: Universidad de Sevilla, Secretariado de Publicaciones).

Cantón Delgado, M. 2005 "Echando fuera demonios. Neopentecostalismo, exclusión étnica y violencia política en Guatemala" en Humberto Ruz, M. y Garma Navarro, C. (eds.) *Protestantismo en el mundo maya contemporáneo* (México: Universidad Nacional Autónoma de México / Universidad Autónoma Metropolitana-Centro de Estudios Mayas) pp. 65-96.

Colussi, M. 2015 "Ganó Jimmy Morales: ¿y ahora qué?" en *Plaza pública*. Disponible en <https://www.plazapublica.com.gt/content/gano-jimmy-mora-les-y-ahora-que>.

Dary, C. 2007 "Identidad étnica y cambio religioso, cinco tesis para su comprensión" en *Reflexiones*, Vol. 1, Nº 3, pp. 3-6.

Dary, C. 2015 "Los neopentecostales y los nuevos escenarios religiosos en Guatemala" en *Revista Sendas*, Nº 3, pp. 61-86.

Dary, C. 2016 *Cristianos en un país violento. Respuestas de las iglesias frente a la violencia en dos colonias del área metropolitana* (Guatemala: Dirección General de Investigación, Instituto de Estudios Interétnicos de la Universidad de San Carlos / Editorial Serviprensa).

Dary, C. y Bermúdez, A. 2013 "Mayor compromiso con la transformación social: un desafío pendiente de los movimientos pentecostales y carismáticos de Guatemala" en Aguilar, J. y Rodríguez, K. (eds.) *Pentecostales y carismáticos en Centroamérica: entre el compromiso y la indiferencia* (San Salvador: Instituto Universitario de Opinión Pública, IU-DOP, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, UCA) pp. 1-93.

Díaz Castillo, R. 1973 *Legislación económica de Guatemala, durante le reforma liberal: catálogo* (Guatemala: Editorial Universitaria).

"Ex pastor Harold Caballeros candidato presidencial en el polémico proceso electoral en Guatemala" 2010 *Noticia Cristiana*, 15 de noviembre. Disponible en <http://www.noticiacristiana.com/sociedad/politica/2010/11/ex-pastor-harold-caballeros-candidato-presidencial-en-polemico-proceso-electoral-en-guatemala.html>.

Gálvez, R. 2009a *El Espíritu del Señor está sobre mí. Un estudio de la misión del Espíritu Santo para con el creyente* (Guatemala: Fortaleza).

Gálvez, R. 2009b *Prácticas dudosas en el ejercicio de nuestra fe. Un estudio de la religiosidad popular, una autocrítica* (Guatemala: Fortaleza).

García Ruiz, J. 1999 *Cambio e identidad social: lo religioso en los procesos de recomposición en Guatemala* (Quetzaltenango: Muni-K'at).

Garrard-Burnett, V. 2009 *El protestantismo en Guatemala. Viviendo en la Nueva Jerusalén* (Guatemala: Piedra Santa).

Gutiérrez Valdizán, A. 2016 "La iglesia offshore de Harold Caballeros" en *Plaza pública*, 9 de mayo. Disponible en <https://www.plazapublica.com.gt/content/la-iglesia-offshore-de-harold-caballeros>.

Hemeroteca PL 2018 "Se disputa el voto evangélico" en *Prensa Libre*, 2 de junio. Disponible en <http://www.prensalibre.com/hemeroteca/arde-no-le-quita-votos-al-frg>.

Herrick, T. 1974 *Desarrollo económico y político de Guatemala durante el periodo de Justo Rufino Barrios. (1871-1885)* (Guatemala: Editorial Universitaria).

Historia de nuestra Iglesia sede en Guatemala s/f *Misión Cristiana El Calvario*. Disponible en <http://www.elcalvariogmp.com/portal/index.php?option=com_content&task=view&id=26&Itemid=57>.

Hofkamp, D. 2017 "Los evangélicos no hemos afrontado este caso con imparcialidad" en *Protestante digital*, 11 de setiembre. Disponible en <http://protestantedigital.com/internacional/42982/%E2%80%9CLos_evangelicos_no_hemos_enfrentado_este_caso_con_imparcialida— d%E2%80%9D_>.

INE 2015 *Encuesta Nacional de Condiciones de Vida 2014* (Guatemala: Instituto Nacional de Estadística).

Infolatam 2011 "Manuel Baldizón y el mesianismo populista" en *Confidencial*. Disponible en <https://confidencial.com.ni/archivos/articulo/4880/manuel-baldizon-y-el-mesianismo-populista>.

Justo, M. 2016 *La iglesia cristiana offshore del ex canciller de Guatemala Harold Caballeros, vinculada a los escándalos de Panamá Papers y Bahamas Leaks*, 19 de octubre. Disponible en <http://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-37607257>.

Lemus, L. 2014 "Perfiles y tendencias del cambio religioso en Guatemala" en manuscrito inédito (Guatemala: Instituto de Investigaciones del Hecho Religioso, vicerrectoría de Investigación y Proyección, Universidad Rafael Landívar).

Lemus, S. 2015 "La propuesta de Harold Caballeros está viva" en *Prensa Libre*, 4 de setiembre. Disponible en <http://www.prensalibre.com/hemeroteca/viva-partido-de-valores-y-prosperidad>.

Lindhardt, M. 2011 "La Globalización Pentecostal: Difusión, apropiación y orientación global" en *Revista Cultura y Religión*, Vol. 2, pp. 112-136. Disponible en <https://www.researchgate.net/publication/322626853_La_Globalizacion_Pentecostal_Difusion_Apropiacion_y_Orientacion_Global>.

Luna, C. 2011 "Eligiendo gobernantes" en *Ministerios Cash Luna*. Disponible en <http://www.cashluna.org/index.cfm/category/casadedios/page/view/show/2641/Eligiendo-gobernantes>.

Mansilla, M. A. 2007 "El neopentecostalismo chileno" en *Revista de Ciencias Sociales*, Nº 8, pp. 87-102.

Marroquín Cabrera, M. 2016 "Mujeres en cargos públicos: asignatura pendiente" en *Crónica*, 12 de enero. Disponible en <http://cronica.gt/mujeres-en-cargos-publicos-asignatura-pendiente/>.

Martin, D. 1990 *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America* (Oxford: Basil Blackwell).

Martínez, F. 2009 "No soy el más ungido" en *Revista D, Prensa Libre*, 17 de mayo. Disponible en <http://servicios.prensalibre.com/pl/domingo/archivo/revistad/2009/mayo/17/?cont=frente>.

Naveda, E. 2006 "Harold Caballeros sale en busca del País de las Maravillas" en *El Periódico*, 19 de noviembre. Disponible en <http://www.elperiodico.com.gt/es//pais/34114>.

Núñez, E. A. 2001 "El movimiento apostólico contemporáneo (primera de dos partes)" en *Kairós*, Nº 29, pp. 77-98.

ODHAG 1998 *Nunca más. Informe del Proyecto Interdiocesano de Recuperación de la Memoria Histórica* (Guatemala: Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala).

ONU Mujeres 2013 *Entre la realidad y el desafío: mujeres y participación política en Guatemala* (Guatemala: edición de autor).

Ortiz, I. 2004 "Los evangélicos y la política: una revisión del camino" en *Kairós*, Nº 35, pp. 81-120.

Paul, B. D., y Demarest W. J. 1991 "Operaciones de un escuadrón de la muerte en San Pedro La Laguna" en Carmack, R. M. (comp.) *Guatemala: cosecha de violencias* (San José: FLACSO) pp. 203-260.

Pérez Guadalupe, J. L. 2017 *Entre Dios y el César: la incursión política de los evangélicos en el Perú y América Latina* (Lima: Fundación Konrad Adenauer / Instituto de Estudios Cristianos).

Pew Forum on Religion and Public Life 2006 *Spirit and Power. A 10-Country Survey of Pentecostals* (Washington: Pew Research Center).

Pew Forum on Religion and Public Life 2014 *Religion in Latin America. Widespread Change in a Historically Catholic Region* (Washington: Pew Research Center).

Pocasangre, H. 2015 "Zury Ríos: No estoy a favor del aborto, pero sí de la planificación familiar" en *Prensa Libre*, 9 de agosto. Disponible en <http://www.prensalibre.com/guatemala/decision-libr>.

Prensa Latina 2012 "Guatemala: avanza abolición de pena de muerte" en *Estrategia & Negocios*, 12 de abril. Disponible en <http://www.estrategiaynegocios.net/blog/2012/04/12/guatemala-avanza-abolicion-de-pena-de-muerte/>.

Quiñónez, T. B. y Azurdia, I. A. 2015 "Breve historia del sufragio guatemalteco" en *Siglo XXI,* 6 de setiembre. Disponible en <http://www.asies.org.gt/inicialmente-el-proceso-electoral-era-muy-excluyente/>.

Ruz, M. H. 2005 "De Iglesias, conversos y religiosidades mayas" en Ruz, M. H. y Garma Navarro, C. (eds.) *Protestantismo en el mundo maya contemporáneo* (México: Universidad Nacional Autónoma de México) pp. 5-24.

Samson, C. M. 2008 "From War to Reconciliation: Guatemalan Evangelicals and the Transition to Democracy, 1982-2001" en Freston, P. (ed.) *Evangelical Christianity and Democracy in Latin America* (Nueva York: Oxford University Press) pp. 63-96.

Sanchíz Ochoa, P. 1998 *Evangelismo y poder: Guatemala ante el nuevo milenio* (Sevilla: Universidad de Sevilla, Secretariado de Publicaciones).

Schafer, H. 1992 *Protestantismo y crisis social en América Central* (Costa Rica: DEI).

Schafer, H. 2002 *Entre dos fuegos: una historia socio-política de la Iglesia presbiteriana de Guatemala* (Guatemala: Q'nilsa).

Smith, D. 2006 "Los teleapóstoles guatemaltecos: apuntes históricos y propuestas para la investigación" en ponencia presentada en el *Latin American Studies Association*, San Juan, Puerto Rico. Disponible en <https://www.academia.edu/852132/Los_teleap%C3%B3stoles_guatemaltecos_Apuntes_

hist%C3%B3ricos_y_propuestas_para_la_investigaci%C3%B-3n?auto=download>.

Smith, D. y Grenfell, J. 1999 "Los evangélicos y la vida pública en Guatemala: historia, mitos y pautas para el futuro" en *Voces del tiempo*, Nº 31, pp. 25-34.

Solano, L. 2015 "De poder y corrupción: las huellas que dejó Leal Estévez" en *Centro de Medios Independientes (CEMI)*, 15 de mayo. Disponible en <https://cmiguate.org/de-poder-y-corrupcion-las-huellas-de-leal-estevez/>.

Steigenga, T. J. 2005 "Democracia y el crecimiento del protestantismo evangélico en Guatemala: entendiendo la complejidad política de la religión 'pentecostalizada'" en *América Latina Hoy*, Nº 41, pp. 99-119.

Stoll, D. 1993 *Between Two Armies in the Ixil Towns of Guatemala* (Nueva York: Columbia University Press).

Stoll, D. 2002 "¿Se vuelve América Latina protestante?" en *Nódulo Materialista*. Disponible en <http://www.nodulo.org/bib/stoll/alp.htm>.

Zapata Arceyuz, V. 1982 *Historia de la Iglesia Evangélica en Guatemala* (Guatemala: Génesis Publicidad).

Alfredo Guerra Borges

NUEVO SIGLO, VIEJOS RITMOS*

PUEDE DECIRSE QUE la primera década del siglo XXI comenzó en Guatemala con paso incierto. El ritmo de crecimiento de la economía se redujo en 2000 por segundo año consecutivo, de manera que la tasa fue de 3,3%, ligeramente inferior a la del año anterior. La desaceleración obedeció al deterioro de los términos de intercambio y a la caída de la inversión fija (tanto del sector público por haberse operado un ajuste fiscal, como del privado por restricciones en la obtención de crédito y las altas tasas de interés). El déficit fiscal fue de 1,9% del PIB, sensiblemente más bajo que el del año anterior cuando alcanzó un valor de 3.804 millones de quetzales, equivalentes a 2,8% del PIB. En 2000 tuvieron lugar las negociaciones del Pacto Fiscal que al final defraudaron a la sociedad, salvo a quienes pudieron arreglárselas de la mejor manera posible.

La desaceleración de la economía continuó por tres años más. En 2004, la instalación de un Gobierno con holgada representación del sector empresarial despertó expectativas favorables y, en efecto, se logró un crecimiento de 2,7% por primera vez en cuatro años. La reanimación obedeció sobre todo al impulso que le proporcionó la

* *Fuente*: Guerra Borges, A. 2006 "Capítulo 7: Nuevo siglo, viejos ritmos" en *Guatemala: 60 años de historia económica (1944-2004)* (Guatemala: Universidad de San Carlos de Guatemala).

demanda externa, cuya tasa de expansión fue del 6,6%. Las remesas familiares también tuvieron un incremento notable, hasta alcanzar casi el 10% del PIB. También aumentó el ingreso por turismo. No obstante, los términos de intercambio se deterioraron debido al fuerte incremento de los precios del petróleo y de algunas materias primas.

El nuevo Gobierno encontró una difícil situación fiscal debido a la reducción de los ingresos derivada de los sucesivos recursos de inconstitucionalidad presentados por el sector privado en años anteriores con el propósito de lograr la anulación de algunos impuestos. Para hacer frente a la crisis fiscal, el Gobierno decidió realizar una considerable reducción del gasto público en el primer semestre de 2004. Por tal razón, el déficit fiscal bajó al nivel de 1%, pero la reducción de los gastos de capital fue mayor que la del gasto corriente. Eso siempre significa perjudicar el potencial de crecimiento futuro.

Al momento de escribir estas líneas se hacían pronósticos de nuevos incrementos, pero también se evidenciaba preocupación por reducir el déficit comercial externo, cuya tendencia a crecer da origen a una inconveniente dependencia del ingreso de capitales de corto plazo, cuya volatilidad ha causado graves daños en otros países latinoamericanos y también en los exitosos países del sureste de Asia.

Bajo este panorama, el Epílogo se concentrará en el señalamiento de cuatro hechos de gran trascendencia para Guatemala, tanto en el presente como en el futuro.

LA UNIÓN ADUANERA CENTROAMERICANA

Un hecho de la mayor importancia es la constitución de una unión aduanera centroamericana de diseño muy avanzado. El haber sido región puntera en América Latina por el alcance de sus realizaciones ha sido una característica de la integración centroamericana. De acuerdo con las normas de la OMC[1], Centroamérica llegó a ser una unión aduanera desde mediados de los años sesenta al haber perfeccionado una zona de libre comercio y haber adoptado un Arancel Externo Común en más del 90% en ambos casos. Posteriormente, este nivel ha sufrido alzas y bajas de mayor o menor magnitud en distintos momentos de la evolución del Mercado Común Centroamericano, particularmente por efecto de la crisis de los años ochenta, pero una y otra vez se ha reconstituido. En 2006 el grado de armonización arancelaria sobrepasa de nuevo el 90% del universo arancelario. El problema más importante por resolver es el número de partidas arancelarias en que los países

1 Artículo XXIV del GATT-1994.

individualmente otorgaron preferencias comerciales a terceros países al suscribir con estos tratados de libre comercio.

La fase actual por la que transcurre la integración centroamericana tiene como punto de partida la trascendental decisión tomada en 1992 por los presidentes de El Salvador y Guatemala; en 1996 se dio inicio a los trabajos para tal finalidad, pero no hubo un esfuerzo sostenido. Por este motivo, los presidentes de ambos países decidieron el 24 de agosto de 1999 reimpulsar el proceso y lo hicieron del conocimiento de la Reunión de Ministros de Integración. Se trata de una forma avanzada de unión aduanera, consistente en la creación de un territorio aduanero común en el cual gocen de libre movilidad las mercancías sin distinción de su origen, lo mismo que los servicios asociados al comercio bilateral. También se establece una administración aduanera común, un mecanismo unificado de recaudación aduanera, la distribución equitativa de los ingresos correspondientes, una política y una normatividad comercial comunes. La decisión presidencial tuvo en cuenta el alto grado de integración comercial existente entre Guatemala y El Salvador, el cual constituye aproximadamente el 50% del comercio intrarregional. Atendiendo la solicitud de los Gobiernos de Honduras y Nicaragua, el Consejo de Ministros de Integración Económica aprobó en septiembre de 2000 la adhesión de dichos países al proyecto de unión aduanera. Posteriormente, Costa Rica solicitó y obtuvo su participación en los trabajos de la unión aduanera.

Habiéndose recorrido parte del camino, el Consejo de Ministros de Integración Económica aprobó en junio de 2004 el *Marco General para las Negociaciones de la Unión Aduanera*. De conformidad con este Marco, las instancias del proceso son, en primer lugar, como instancia política superior, la Reunión de Presidentes; la instancia de coordinación la constituyen la Reunión de Ministros que ejecuta las decisiones presidenciales y conduce el proceso; la Reunión de Viceministros que tiene a su cargo la Coordinación general del proceso técnico y la Reunión de Directores sectoriales e intersectoriales que constituye un foro técnico de asesoría y coordina los grupos de trabajo. Los grupos técnicos y comités son 14 en total; tienen el cometido de formular las bases técnicas regionales, así como formular posiciones de negociación y propuestas técnicas, entre otras atribuciones. Vienen operando los grupos de normas de origen, de legislación aduanera, de procedimientos aduaneros, de tributos internos y de valor aduanero, entre otros. La SIECA presta la asesoría en su calidad de Secretaría de los órganos superiores del Mercado Común Centroamericano.

El 9 de marzo de 2006 los presidentes aprobaron un nuevo Plan de Acción según el cual en este año deben quedar concluidos y aprobados los instrumentos básicos siguientes: Convenio de Intercambio

de Información y Asistencia Técnica, Código Aduanero Uniforme Centroamericano[2] (que incluye un Régimen de Tránsito); Convenio de Compatibilización de los Sistemas Tributarios; Convenio para la Creación de la Unión Aduanera Centroamericana y, finalmente, la Interconexión Electrónica de las administraciones aduaneras y tributarias.

En el período de transición en que se encuentra el proceso, en 2006, se ha conseguido ya establecer las llamadas Aduanas Periféricas, que funcionan en las fronteras de acceso al territorio centroamericano, así como las Aduanas Integradas que operan en las fronteras entre los países miembro. Los directores de aduanas aprobaron el Manual Único de Procedimientos Aduaneros, aplicado al momento de escribir estas líneas por El Salvador, Guatemala, Honduras y Nicaragua.

Al concluir los trabajos para el establecimiento de la nueva Unión Aduanera Centroamericana, el istmo será la primera región en el Hemisferio Occidental que haya alcanzado este nivel de profundización de la integración económica regional.

LA EXPECTATIVA DE UN ACUERDO COMERCIAL CON LA UNIÓN EUROPEA

Con la Unión Europea, los países centroamericanos y Panamá tienen hasta el presente una larga tradición de relaciones de nivel ministerial en el marco de las llamadas Reuniones San José, la primera de las cuales tuvo lugar en San José, Costa Rica, los días 28 y 29 de septiembre de 1984. Su institucionalización se concretó en la Reunión San José II celebrada en Luxemburgo el 11 y 12 de noviembre de 1985.

A partir de 1996 las relaciones entre ambas partes se realizan sobre la base de los acuerdos logrados en San José XII, en Florencia, Italia, el 21 de marzo de ese mismo año. En esta ocasión se definieron tres ejes prioritarios de la cooperación: la consolidación del Estado de Derecho, el apoyo a las políticas sociales y el apoyo a la integración regional y su inserción en la economía internacional. La cooperación comercial se realiza en el marco del Sistema Generalizado de Preferencias de la Unión Europea para los países en desarrollo, el cual data de los años sesenta.

En la XII Reunión de la Comisión Mixta Centroamérica-Unión Europea que tuvo lugar el 19 de enero de 2005 se dio un paso sumamente importante, ya que se inició la fase de valoración conjunta del proceso de integración económica centroamericana, de cuyos resultados dependerá que se llegue a la decisión de negociar un Acuerdo de Asociación entre Centroamérica y la Unión Europea.

---

2 Ya se contaba con un Código Aduanero Uniforme vigente desde 2001.

El 13 de mayo de 2006 se celebró en Viena, Austria, la II Cumbre Unión Europea-Centroamérica, en la cual se aprobó un *Comunicado Conjunto* cuyas principales decisiones relacionadas con la integración se resumen en los párrafos siguientes:

- Ambas partes reconocieron que el diálogo birregional ha desempeñado un papel central en la consolidación de la paz y la democracia en Centroamérica, en el desarrollo económico y social y en el proceso de integración de la región.
- Se manifestó satisfacción por el buen resultado del ejercicio conjunto de evaluación de la integración económica regional llevado a cabo con Centroamérica, por lo cual quedó establecido lo siguiente: "[…] celebramos la decisión tomada por la Unión Europea y Centroamérica de entablar negociaciones relativas a un acuerdo de asociación, incluida la creación de una zona de libre comercio".
- Panamá participará en el proceso, para lo cual se requiere por parte de ese país y de Centroamérica la decisión formal de incorporación de Panamá al proceso de integración económica de Centroamérica.
- Se destacaron los ámbitos fundamentales que trata el Acuerdo de Diálogo Político y Cooperación firmado en Roma el 15 de diciembre de 2003, el cual ya ha sido ratificado por varios Estados que reiteraron la importancia de que el Acuerdo empiece a aplicarse con prontitud.
- Se reafirmó que el respeto de la democracia, del Estado de Derecho y del pleno disfrute de los Derechos Humanos por todas las personas, incluidos los derechos y las libertades fundamentales de los pueblos indígenas, así como la protección de los defensores de los derechos humanos y la eliminación de la impunidad, son condiciones básicas para progresar en estos ámbitos.
- Se reiteró la importancia de potenciar la cooperación entre las dos regiones para lograr niveles más elevados de cohesión social, lo que incluye el buen gobierno, así como una integración regional más profunda de Centroamérica. En este contexto, tiene suma importancia la declaración conjunta de la Unión Europea titulada El consenso europeo sobre el desarrollo, el cual hace de la erradicación de la pobreza el núcleo de la cooperación de la Unión Europea para el desarrollo.

- Ambas partes reiteraron la importancia de la implicación de la sociedad civil en el proceso de integración regional.

EL SUEÑO DE ALGUNOS, YA ALCANZADO:
LA INTEGRACIÓN CON ESTADOS UNIDOS

Al igual que en todos los Gobiernos latinoamericanos, en los centroamericanos se despertó la idea de integrarse con Estados Unidos a raíz de la *Iniciativa para las Américas* lanzada por el presidente George Bush el 27 de junio de 1990. En ella, se proponía dar "comienzo a un proceso de creación de una zona de libre comercio que abarque a todo el hemisferio […]". Después de esa declaración comenzaron a oírse voces (entre las cuales el presidente Menem se situó a la cabeza) que se consideraban "candidatas" a firmar un acuerdo comercial con Estados Unidos. Chile lanzó también su candidatura.

Después vino la suscripción del Tratado de Libre Comercio de América del Norte por parte de Canadá, Estados Unidos y México, el cual confirmó la posibilidad de la integración de países abismalmente desiguales (la economía de México representaba solo el 4% del PIB de Estados Unidos). La entrada en vigor del NAFTA puso a Guatemala y a los demás países centroamericanos frente a un desafío muy importante, que era perder las significativas ventajas que en el mercado de Estados Unidos tenían Centroamérica y el Caribe sobre México, en virtud de la Iniciativa de la Cuenca del Caribe (1984) y de su ampliación al renovarse en 1990.

Los Gobiernos centroamericanos abrigaron justificada preocupación por lo anterior y solicitaron a Estados Unidos que, por un período determinado, mientras se encontraba otra solución, les concediera un tratamiento de *paridad* con México, ahora miembro del NAFTA. No se consiguió nada al respecto, a pesar de que el planteamiento de los Gobiernos coincidió con el de varios diputados al Congreso de Estados Unidos que estaban interesados en la *paridad* ya que a diversas empresas norteamericanas les iba muy bien al amparo de la CBI. Estos representantes presentaron varias propuestas sobre la *paridad* (cada uno con diferencias de plazos, cobertura, y otras), pero ninguna prosperó; ni siquiera fueron objeto de discusión.

Con la llegada a la Casa Blanca del presidente George W. Bush, la política estadounidense de integración cambió de estilo. El Representante Comercial de Estados Unidos dio a conocer al Congreso la estrategia de negociación que seguiría el Gobierno, que en esencia consistía en negociar bilateralmente con muy diferentes países, no necesariamente en razón de su importancia específica para Estados Unidos, sino persiguiendo en cada caso la inclusión de nuevas cláusulas que concretaran objetivos de la política comercial norteamericana

que no se había conseguido en negociaciones anteriores. En otras palabras, la estrategia perseguía —o, mejor dicho, *persigue*—, que cada convenio logre ascender un peldaño más de la escalera de concreción de objetivos de la política comercial norteamericana, peldaño que todavía no ha conseguido aprobarse en la OMC.

De inmediato, lo principal para la Casa Blanca fue continuar las negociaciones iniciadas en 1994 por la administración Clinton con Canadá, América Latina y el Caribe para suscribir el Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA), con la meta de llegar al libre comercio hemisférico en 2005. Los países centroamericanos participaron en esas negociaciones, visiblemente centradas en los polos constituidos por el MERCOSUR y Estados Unidos.

Cuando las negociaciones entraron en su etapa final y Estados Unidos percibió la posibilidad de no llegar a suscribir el ALCA, como en efecto ocurrió, negoció un tratado de libre comercio con Chile, en el cual se avanzó de manera importante en varios aspectos que no estaban contemplados en el NAFTA. Muy poco después de suscrito ese tratado, el presidente George W. Bush anunció el propósito de negociar un acuerdo de libre comercio con Centroamérica, el cual se concluyó en el curso de un año. La normatividad del Tratado de Libre Comercio de Centroamérica con Estados Unidos (CAFTA, por sus siglas en inglés), al cual se sumó la República Dominicana, tiene mucha semejanza con la del suscrito con Chile. Por consiguiente, el CAFTA es lo que usualmente se conoce como *NAFTA Plus* y *OMC Plus*, con lo que se quiere indicar que en ambos tratados Estados Unidos incluyó cláusulas que van más allá de las normas del NAFTA y más allá de los acuerdos multilaterales suscritos en la Organización Mundial de Comercio (OMC).

En la negociación con los Gobiernos centroamericanos, Estados Unidos tuvo un arma poderosa para convencerlos a aceptar sus propuestas —si es que convencimiento les hubiera faltado. Dicha arma fue que los beneficios otorgados por las leyes mediante las cuales se puso en vigor la Iniciativa para la Cuenca del Caribe vencían en 2008. Estados Unidos tuvo buen cuidado de anunciar a sus colegas centroamericanos que no estaba en disposición de renovarlos. En otras palabras, aceptar el CAFTA significaba darles permanencia a los beneficios de que ya se gozaba por la CBI. Si el CAFTA no se aceptaba, el país que así lo hiciera tenía que contar con una estrategia económica que le permitiera prescindir de esos beneficios. La abrumadora mayoría de concesiones que otorgó Estados Unidos a Centroamérica en el CAFTA son aquellas que ya se gozaban en el marco de la CBI.

La negociación del CAFTA puso de manifiesto la diferencia en cuanto a la capacidad de negociación que tienen los países centro-

americanos. Costa Rica confirmó una vez más que la política de desarrollar y dar estabilidad a sus equipos técnicos le ha conferido la mayor capacidad de negociación en la región. El Salvador también ha llegado a tener mejores equipos técnicos que en el pasado, aunque su participación en la negociación tuvo una característica que lo diferenciaba de los demás países: al negociar con Estados Unidos se tuvo puesta la mirada en la necesidad de garantizar que no regrese de aquel país ni un solo salvadoreño porque en esa proporción disminuirían las remesas familiares que viene utilizando en su modelo económico propio. Por consenso general, la peor delegación fue la de Guatemala. La Ministra que encabezó la delegación lo hizo tan mal que algunos se inclinan a pensar que se hubiera podido obtener mejores resultados si la delegación guatemalteca hubiera estado acéfala.

Aunque el CAFTA es un tratado único, en realidad está conformado por una colección de seis tratados bilaterales, ya que cada país centroamericano, además de Panamá, le otorgó a Estados Unidos y aceptó de este lo que cada cual consideró mejor a su leal saber y entender. Esto no fue nada nuevo, pues de la misma manera han negociado los Gobiernos centroamericanos con Chile, México y la República Dominicana; es decir, asisten con la apariencia de conjunto regional, pero negocian bilateralmente las concesiones que cada uno quiere otorgar. Por consiguiente, en la práctica los Gobiernos han evidenciado que en las negociaciones comerciales no saben si el Mercado Común les sirve o les estorba.

¿Qué esperar ahora?, ¿acaso la consumación del sueño acariciado? ¿O un sueño con sobresaltos y frustraciones? Esta obra no es el lugar para hacer comentarios sobre el particular. No hay historia del futuro.

¿QUÉ HACER CON LA AGRICULTURA? ¿SUSTITUCIÓN O NUEVO MODELO?

Pese a que la agricultura ha reducido en el largo plazo su participación en la economía, aún sigue teniendo un papel económico predominante, ya que a principios del tercer milenio constituye la quinta parte del PIB y genera mucho más empleo remunerado que ningún otro sector. Cabe preguntarse, entonces, ¿qué le ha pasado? En lo que sigue se harán algunas consideraciones puntuales que permitan responder esta interrogante y describir su evolución en las últimas décadas.

Según el Banco Mundial (1996) el modelo de desarrollo agrícola de Guatemala que se aplicó con anterioridad a 1980 se ha agotado. La tasa de crecimiento agrícola de 5,1% del período 1965-1980 se contaba entre las cinco más altas en el mundo, pero este desempeño extraordinario fue debido a la afortunada combinación de varios acontecimientos históricos. En primer lugar, la apertura de la frontera

agrícola, la mayor parte en la costa sur y en el departamento de Petén. En segundo lugar, los precios al alza que en el mercado mundial alcanzaron algunas de las exportaciones tradicionales; en tercer lugar, una situación política estable. La conjugación de estas tres condiciones llegó a su fin dramáticamente a partir de la década del ochenta. Con la excepción del banano, los precios mundiales se redujeron en la década del ochenta y principios de los años noventa; la expansión de la frontera agrícola finalizó en los años ochenta como resultado de la desaparición de la cobertura forestal en un 40% en la costa sur y un porcentaje menor pero significativo en el Petén, que además tiene suelos poco profundos, no adecuados a la agricultura. Adicionalmente, marcó un límite a la expansión de la frontera agrícola la agravación de las condiciones de pobreza rural que el prolongado conflicto armado intensificó, sobre todo por la barbarie con que fue conducido.

Como consecuencia, el crecimiento agrícola se estancó en un promedio de 0,4% anual en la década del ochenta, fue negativo en términos *per cápita*. Asimismo, su recuperación en la década del noventa ha tenido una tasa de crecimiento promedio de 2,7%, ligeramente abajo del crecimiento de la población.

A ello puede agregarse que, en términos de productor y especialización productiva, la agricultura tiene dos sectores que coexisten desde hace siglos: la agricultura de las grandes fincas aporta las cosechas destinadas a la exportación y, por tanto, a la obtención de ingreso externo, mientras un sector tradicional de fincas pequeñas y micro fincas se ha especializado en la producción de granos básicos para el consumo interno. La productividad de estas fincas es muy baja debido a lo rudimentario de los medios de producción de que disponen y, además, porque a partir de esto último, las tierras se han venido empobreciendo. Con medios modernos de producción y acceso a las fuentes de crédito y asistencia técnica, esas mismas fincas pequeñas pueden ser altamente productivas, pero por siglos han sido los parias de las instituciones políticas y económicas de Guatemala.

Unos cuantos años de importaciones de productos agrícolas norteamericanos subsidiados bastarían para arrasar al sector de fincas pequeñas, en el cual se asienta la mayor parte de población indígena y rural. Según se argumenta, los aranceles para la agricultura, incluida la pequeña, serán eliminados hasta dentro de 15 o 20 años, pero no se comenta que la altura real —no la nominal— de esa protección puede ser fácilmente sobrepasada por importaciones fuertemente subsidiadas, como ha sucedido en México, país en donde la eliminación de los aranceles para la agricultura quedó reservada en el NAFTA para un largo plazo. Pero el campo está destrozado.

La productividad de las fincas grandes es más alta y, en algunos casos, muy alta. Sin embargo, como lo señala el Banco Mundial, la supuesta asociación positiva entre grandes propiedades y alta productividad no se sustenta en evidencias empíricas. El cultivo de pastos, que es el uso número uno que se les da a las fincas de la costa sur, da empleo a insignificantes montos de mano de obra y genera el más bajo ingreso por manzana en la región. Desde 1950 el crecimiento de la productividad nacional del maíz, trigo, arroz y de algunas exportaciones agrícolas no tradicionales como los vegetales (que tienden a estar asociadas con fincas medianas y pequeñas), ha excedido la productividad del café y el azúcar, principalmente producidos en grandes fincas. Un número considerable de exportaciones no tradicionales de fincas pequeñas y medianas tiene altos rendimientos, lo que conlleva una ganancia neta significativa en el producto, el empleo y el ingreso por persona.

En cambio, solamente una tercera parte de las fincas de la costa sur está dedicada a la producción de exportación. En ellas, los pastos y el maíz ocupan el 56% de la tierra; además, la producción se destina en su mayor parte al mercado interno. Asimismo, las exportaciones de carne y algodón, principalmente producidos en la costa sur, declinaron tanto en volumen como en valor desde fines de los años setenta, como se ha visto en capítulos anteriores. La demanda anual de mano de obra proveniente del altiplano occidental para la agricultura de exportación se ha reducido debido a la casi total desaparición de la producción algodonera. El contrapeso a lo anterior lo viene originando el crecimiento sostenido de la producción de exportación no tradicional, pues esta ha dado lugar a una significativa migración de mano de obra hacia el altiplano occidental.

En vista de ello, y tomando en cuenta que en años recientes la participación de los servicios ha venido en aumento, ha habido algunas opiniones sobre el agotamiento de la agricultura y su sustitución por una economía que descanse en los servicios. Si analizamos esta situación someramente, descubriríamos que dicha sustitución descansaría sobre todo en la maquila y las zonas francas. Conviene, entonces, describir los cambios sectoriales en la composición del PIB guatemalteco. Con base en datos del Banco de Guatemala, Carlos Martínez apunta la siguiente evolución de dichos cambios a partir de los años cincuenta (cifras redondeadas)[3]:

---

3 Agradecemos al economista Carlos Martínez que nos haya permitido consultar sus *Notas económicas*, aún inéditas.

- En 1950, el sector productor de bienes aportó al PIB el 49%; el sector servicios aportó el 51. La agricultura, por su parte, que es parte del sector de bienes, aportó un 33%.
- En 1970, el porcentaje de participación en el PIB fue el siguiente: sector de bienes el 46%, servicios el 54 y la agricultura el 27.
- En 2000, el porcentaje de participación en el PIB fue el siguiente: bienes el 46%, servicios el 54 y la agricultura el 26%.
- En 2004, el porcentaje de participación en el PIB fue el siguiente: bienes el 43, servicios el 57 y la agricultura el 23.

Estos datos muestran que el sector de bienes disminuyó en importancia, al igual que la agricultura; asimismo, parecen corroborar el criterio de que los motores del crecimiento económico se han ido desplazando lentamente desde el sector de bienes hacia el sector de servicios.

Por su parte, Fuentes Knight hace notar que los sectores productivos estimulados entre 1991 y 1998 por los ingresos de capital y las políticas que los acompañaron *no se convirtieron en ejes de un crecimiento alto y sostenido,* en oposición a la argumentación que acompañó a las decisiones de apertura externa acelerada. Por el contrario, las tasas elevadas de interés y los ingresos de capital favorecieron a los sectores no transables (es decir, los que no exportan, como el comercio, los servicios, el sector financiero y la construcción o el transporte) y no favorecieron a los sectores transables (sobre todo la producción para exportación). Fuentes concluye: "Lo anterior reflejó el menor aporte de la agricultura y de la industria tradicional al crecimiento del PIB durante los noventa"[4]. Esto puede verse en el siguiente cuadro.

¿Indica lo anterior que los motores de la economía son ahora o pueden llegar a ser los servicios y que la agricultura no debe ser, como lo ha sido, el centro de la atención del Estado? Con base en la historia, que es nuestra materia, y apoyados adicionalmente por la teoría económica, podemos indicar que la respuesta es negativa. No mencionaremos el caso de los países desarrollados, en donde los servicios han cobrado una importancia considerable, ya que la explicación de lo que allí pasa no tiene nada que ver con nuestro país.

4 Ver op. cit.: 619.

Cuadro Nº 1
Evolución de la estructura del PIB, 1986, 1991 y 1998

Sectores	1986	1991	1998
Total del PIB	100,0	100,0	100,0
Agricultura, silvicultura, caza y pesca	25,6	25,7	23,4
Explotación de minas y canteras	0,3	0,3	0,6
Industria manufacturera	15,9	14,9	13,6
Construcción	1,7	1,9	2,4
Electricidad y agua	2,1	2,5	3,4
Trasporte, almacenamiento y comunicaciones	7,2	8,1	9,0
Comercio al por mayor y menor	24,9	24,2	24,7
Banca, seguros y bienes inmuebles	3,8	4,2	5,2
Propiedad de vivienda	5,4	5,0	4,6
Administración pública y defensa	6,8	7,1	7,4
Servicios privados	6,3	6,0	5,7

Fuente: Banco de Guatemala.

Guatemala depende y ha dependido siempre en muy alto grado de la obtención de ingresos procedentes del resto del mundo. Es indiscutible la evidencia estadística sobre la importancia mayor que han cobrado los servicios en los últimos años. Sin embargo, el ingreso externo lo ha generado la agricultura, en primer lugar, además de la exportación de bienes industriales, el ingreso de capitales (de inversión extranjera y de corto plazo), las donaciones, las remesas familiares, el ingreso por exportación de maquila y, tratándose de Guatemala, no puede omitirse el narcotráfico. *Sin esos ingresos, los servicios de electricidad y de agua, el transporte o la construcción, no tendrían forma de crecer.*

En segundo lugar, el aumento de la importancia relativa de los servicios es en alguna medida correlativo de la reducción que se observa en el sector industrial. Esto sucede debido a que la apertura acelerada sin ningún género de medidas cautelares sobre la capacidad instalada nacional a fin de que esta se transforme, ha implicado la quiebra o el cierre de empresas industriales y, consecuentemente, el crecimiento del comercio importador.

En conclusión, a la vista de las observaciones del Banco Mundial sobre el agotamiento del modelo que funcionó bien hasta antes de los años ochenta, es obligado contar con *un nuevo modelo de desarrollo de la agricultura* que consista, por un lado, en abandonar los sectores o los productos cuyo dinamismo está exhausto y, por el otro, en estimular el cambio productivo. También es necesario que se afirmen

aquellos productos que han demostrado tener ventajas competitivas internacionales en nichos de mercado específicos (lo que incluye ciertos tipos de café y el azúcar, como quedó indicado en la última parte del Capítulo IV).

LA CUESTIÓN AGRARIA CINCUENTA AÑOS DESPUÉS

Cincuenta años después de la frustrada reforma agraria del Gobierno de Árbenz, la cuestión agraria parece ser un retrato retocado. En lo fundamental es el mismo: persiste la concentración de la tierra en un número relativamente poco numeroso de empresas agrícolas; en el extremo opuesto, aún tenemos una enorme cantidad de explotaciones minúsculas que en total suman la menor proporción de tierra en fincas. El "retoque" producido, que hace que en el retrato resalten ahora nuevas características, es que en 1950 existía un número muy pequeño de fincas que tenían decenas de miles de hectáreas de tierra ociosa, mientras que ahora ya no es así. Las fincas grandes y muy grandes se han subdividido y ahora ya no existe el margen de ociosidad de aquellos lejanos tiempos. En otras palabras, las fincas muy grandes se subdividieron, pero además ahora se encuentran cultivadas, podría decirse que básicamente en toda su extensión. Asimismo, los sistemas de explotación de la tierra son, en muchos casos, modernos, como ocurre en las fincas azucareras, por ejemplo. En particular, este proceso se ha operado en la costa sur, en los departamentos de Escuintla, Suchitepéquez y Retalhuleu.

Por estos motivos, una reforma agraria como la que empezó a realizar el gobierno de Árbenz es ahora imposible. Tómese en cuenta que aquella reforma tenía como base de sustentación que dos terceras parte de la tierra en fincas estuvieran ociosas. *Ese fondo de tierras es el que era afectable por la ley.* Nunca se pensó en una reforma agraria como la que Estados Unidos impulsó en El Salvador, ni mucho menos como la que Estados Unidos, cuando ocupaba militarmente Corea después de la Segunda Guerra Mundial, realizó en ese país en el que no quedó terrateniente con cabeza. Toda la tierra se distribuyó. Así fue en Taiwán, en Japón y en China.

Pero subsiste el problema agrario. De acuerdo con el Censo de 1979, unas 509 mil fincas pequeñas y micro fincas (que representan el 96% del total de fincas y el 29% de la tierra en fincas), tienen un tamaño medio de 3,3 manzanas, es decir, 2,2 hectáreas, tradicionalmente, en su mayoría, tierras de mala calidad y trabajadas con herramientas rudimentarias. Por el contrario, 22.800 fincas de tamaño mediano y grande poseen el 72% de la tierra en fincas con un tamaño medio de 188 manzanas, es decir, 128 ha, casi en su totalidad tierras de alta calidad. En estas se da ocupación a unas 572 mil personas. El Banco

Mundial estima que hay unas 309 mil personas que no poseen tierra de su propiedad y no tienen trabajadores permanentes.

La situación puede apreciarse de igual manera con base en otra fuente. Una encuesta realizada por el CACIF encontró que entre 1979 y 1992 se había operado una significativa subdivisión de grandes propiedades mayores de 700 manzanas (476 ha) en fincas de tamaño mediano y pequeño[5]. Las fincas grandes disminuyeron de 50 a 33 por ciento del total de la tierra. En el mismo período, el número de fincas pequeñas y micro fincas se duplicó de 37.981 a 74.017 fincas, lo que representa el 98% del total. Eso condujo a una reducción del tamaño promedio de esas unidades de siete manzanas (4,8 ha) a cinco y media manzanas (3,7 ha)[6].

Una tercera indicación se obtiene al utilizar el Censo Agropecuario más reciente, realizado en 2003, del cual se desprende que no solo se mantiene sino se agrava un poco más la polarización de los estratos de fincas de menos de una manzana y de las que tienen entre 1 y 10 manzanas. Ambos estratos sumaban en el censo de 1979 el 88% de las fincas, con solo el 17% de la tierra en fincas; sin embargo, tan solo 25 años después, en el año 2003, los dos estratos indicados reunían el 92% de las fincas pero solo con 22% de la tierra disponible.

El Banco Mundial afirma con franqueza: la tenencia de la tierra en Guatemala es un caso típico de fracaso del mercado. Con entidades creadas para resolver el problema parcialmente y con escasas capacidades, como las que han tenido todas las formas institucionales creadas para tratar el problema agrario, la espera de soluciones se eterniza. El Estado y los propios empresarios, junto al resto de la sociedad civil, deben buscar formas eficientes de abrir un escape al sobrecalentamiento de la demanda de tierra. No parece posible esperar que las fuerzas armadas quieran prestarles de nuevo el costoso servicio de enmudecer a los que viven de la tierra y carecen de ella. Su número no se cuenta entre las varias declinaciones del fin de siglo. Todo lo contrario.

BIBLIOGRAFÍA

Banco Mundial 1996 *Guatemala, building peace with rapid and equitable growth* (Washington: World Bank).

5 En el lenguaje habitual en Guatemala, que sigue usando los términos manzana y caballería, 700 manzanas son equivalentes a 10,9 caballerías.

6 CACIF, encuesta citada en Banco Mundial, 1996.

Gustavo Palma

LA PROBLEMÁTICA AGRARIA EN GUATEMALA HOY*

ALGUNOS APUNTES HISTÓRICOS PARA SU COMPRENSIÓN

CONSIDERACIONES INICIALES

Las discusiones que en el ámbito político nacional se han generado en torno a la adhesión al Tratado de Libre Comercio se han enfocado en las eventuales posibilidades que este pueda ofrecer al país para enfrentar, de manera competitiva, los retos que las nuevas coordenadas económicas globalizadoras están imponiendo a nuestra débil e inestable economía, anclada aún en un modelo y estructuras concentradoras y excluyentes que, además, manifiestan señales inequívocas de crisis.

En esta discusión se enfrentan dos visiones, dos apuestas, que si bien podrían coincidir en cuanto a que el objetivo a largo plazo en ambas es asegurar un futuro mejor para el país, difieren radicalmente en cómo alcanzarlo y, en consecuencia, en los resultados que se vayan dando a lo largo de dicho proceso.

De manera bastante esquemática, se puede aseverar que los argumentos esgrimidos por quienes están en favor son de carácter técnico y de reorientación de estrategias que permitirán identificar "nichos de oportunidad" en el ámbito externo para insertarnos en ellos, pero sin

* *Fuente*: Palma, G. 2005 "La problemática agraria en Guatemala hoy: Algunos apuntes históricos para su comprensión" en *Revista Centroamericana de Ciencias Sociales*, Nº 2. Vol. II, diciembre.

que se considere necesario cuestionar las bases económicas, sociales y estructurales sobre las que se sustentarán.

Afirman que la modernización de las actividades productivas es imperativa, pero los escenarios en donde esta ha de producirse no suponen la transformación radical de las estructuras productivas —sobre todo las de la propiedad de la tierra— como una premisa para alcanzar tal modernización. Las propuestas que para el desarrollo económico del país han sido formuladas desde esta perspectiva no hacen sino fortalecer las tendencias seculares concentradoras y acumuladoras de los recursos, así como de las ganancias. Se están promocionando rubros como el turismo, la ampliación y modernización de la infraestructura vial y de comunicaciones y la explotación de yacimientos minerales, por considerarlos como potenciales generadores de empleo. Queda por ver si a partir de estos se transformarán las condiciones de vida de la población rural. Estos supuestos beneficios, además, son valorados según criterios de ganancia empresarial, pero no de bienestar social.

Por su parte, las organizaciones sociales y campesinas consideran que un paso previo y necesario para enfrentar esos nuevos retos es la desarticulación de las estructuras concentradoras de la propiedad de la tierra y de los activos de capital. De tal manera que una vez estos amplios sectores de la sociedad hayan logrado acceder a los insumos básicos —sobre todo tierra y capital— podrán convertirse en actores económicos activos, con capacidad para aportar positivamente en el proceso de generación de empleo y riqueza en el país; y en consecuencia, en actores políticos que ejercerán su ciudadanía con dignidad.

Se trata, en síntesis, de la confrontación de dos lógicas opuestas que hasta ahora no han podido entrar en diálogo ni, menos aún, negociaciones que conduzcan a encontrar soluciones incluyentes y con perspectiva de largo plazo. Largo plazo que para las organizaciones campesinas se construye en el corto y mediano plazo, mientras que desde la perspectiva empresarial, el énfasis se centra en la ganancia inmediata. Se trata de una disputa entre visiones antagónicas que, además, ocurre en medio de una coyuntura en la que, una vez más, las condicionantes externas presionan para que nuestra economía se readecue a las exigencias que impone el neoliberalismo globalizador.

Hasta ahora se ha constatado que en Guatemala existe una imposibilidad, casi estructural, para dialogar de manera directa y sin conflictos sobre esta y otras problemáticas. Tal dificultad no es únicamente resultado de la renuencia del Estado y de los sectores empresariales, como tampoco porque los campesinos carezcan de propuestas que vayan más allá de los planteamientos que insisten en la necesaria transformación de las estructuras de propiedad de la tierra. Esta se

explica, sobre todo, a partir de variables históricas, tanto estructurales como mentales, construidas y reproducidas a lo largo del tiempo, y que ejercen un peso e incidencia que no son valorados ni identificados en toda su dimensión en este difícil debate inconcluso.

En el ámbito estructural, el Estado —tanto colonial como republicano— siempre ha privilegiado los intereses de los grupos dominantes, dando como resultado una constante adecuación de su ser y existir a dichos intereses. De tal manera que las sucesivas políticas estatales puestas en funcionamiento en Guatemala siempre han sido elaboradas desde la óptica e intereses dominantes. Y, como se verá más adelante, el fruto de esta relación simbiótica, Estado-grupos dominantes, ha sido una permanente imposición de estructuras económicas, políticas, sociales y culturales excluyentes y discriminadoras.

Esta situación explica las prácticas y actitudes que tanto el Estado como los sectores dominantes asumen hacia los sectores campesinos y populares, que se traducen en el señalamiento y estigmatización de cualquier reivindicación social y económica como "desestabilizadora" del orden establecido. A lo que también se añade que dichos sectores no son considerados como sujetos activos, con capacidad de gestión y de propuesta, sino como "manipulables" por intereses ajenos y enemigos de la nación.

Estamos inmersos en un entramado social complejo y disímil, que no avanza de manera coherente ni positiva. Nos encontramos atrapados en una suerte de "nudo gordiano" que en lugar de flexibilizarse y aflojarse, se tensa cada vez más, sin posibilidades de desanudarse.

Para comprender esta problemática, no basta con inventariar los "activos" con los que contamos para enfrentar los retos de la competitividad que impone la marea neoliberal globalizadora, ni el "pasivo" que nos impide transitar hacia tal modernidad llegada desde fuera. Debemos esforzarnos por ver más allá de la coyuntura, tratar de entender cuál es la naturaleza profunda de los obstáculos que internamente nos impiden vincularnos a una modernidad que sea amplia, transformadora, pero, sobre todo, incluyente, y no solo desde los parámetros de la que se nos impone desde fuera y desde esos poderosos intereses sectoriales.

Ver más allá de la coyuntura no significa únicamente ver hacia delante, hacia el futuro. Si bien es cierto que el eje aglutinador en torno al cual se articulan las propuestas y visiones que tanto los campesinos como los sectores dominantes plantean es el futuro del país, dicho futuro no se construye exclusivamente desde el presente en el que nos encontramos. De la misma manera que nuestro presente fue el futuro que las generaciones precedentes construyeron, nosotros estamos construyendo el futuro de las nuevas generaciones. Y si los resultados

de las visiones y previsiones de nuestros antepasados —el presente que vivimos— muestran que tal construcción se hizo de manera desequilibrada, tenemos la enorme responsabilidad de no imponer lo mismo a quienes vendrán detrás de nosotros.

En tal sentido, podemos afirmar que la sociedad guatemalteca ha sido construida, desde el punto de vista de su proceso histórico, a partir de dos grandes "nudos gordianos", ambos anclados a la tierra. El primero, consolidado durante el período colonial y mantenido con bastante estabilidad a lo largo de los primeros setenta años del siglo XIX, se anudó a partir de la dualidad propiedad comunal-propiedad privada de la tierra. Y el segundo, estructurado a partir de la reforma liberal de 1871 y con plena vigencia hasta la actualidad en torno al binomio latifundio-minifundio. En ambos, se trata no solo de una determinada modalidad de tenencia de la tierra, sino, también, de formas, mecanismos, prácticas y relaciones económicas, políticas y sociales que giran en torno a estos ejes, que han llevado a la sociedad guatemalteca a funcionar y reproducirse de manera antagónica, sustentados y legitimados en las formas estatales dentro de las que se conformaron y reprodujeron, con efectos diferenciadores y excluyentes profundos en la población campesina y, sobre todo, la indígena.

Y para desatar esos "nudos gordianos" que ahora nos tienen atrapados —ese futuro construido en el pasado— es importante conocer cómo fueron articulados, cómo se afianzaron y cómo se continúan reproduciendo. Es decir, debemos acercarnos al conocimiento de los procesos históricos que los conformaron, sobre todo porque se insiste en ver hacia delante, hacia el futuro, pero a condición de ignorar el pasado. Pero caminar hacia delante sin conocer el trecho ya recorrido, es como lanzarse a una aventura sin una ruta previamente establecida. Nuestras expectativas de futuro deben construirse a partir de nuestras experiencias sociales previas. Solo de esa manera se puede corregir el rumbo y garantizar diferentes y mejores resultados.

A continuación, y con tal sentido y finalidad, se presenta un breve análisis histórico con el que se quiere contribuir a entender la complejidad de nuestro presente. Presente, que como se ha indicado anteriormente, se caracteriza por ser bipolar, antagónico y excluyente. Se tratará de ilustrar, desde una perspectiva histórica, cómo y por qué se ha venido construyendo hasta ser lo que ahora es la sociedad guatemalteca.

LAS DUALIDADES ESTRUCTURALES ANTAGÓNICAS EN TORNO A LA PROPIEDAD DE LA TIERRA: UNA CONSTANTE EN NUESTRA HISTORIA

LAS RAÍCES PRIMERAS DE LOS NUDOS

No se puede comprender la complejidad ni profundidad de la problemática agraria contemporánea si no se establecen y rastrean sus raíces históricas profundas. Se impone, en tal sentido, una lectura histórica que nos acerque a la comprensión de las lógicas sustentadoras de los procesos de construcción de la actual estructura de tenencia y uso de la tierra en Guatemala.

Un primer aspecto básico por tener en cuenta es el que se refiere al carácter "híbrido" de las empresas de descubrimiento, conquista y colonización. Estas fueron iniciativas "empresariales" con reconocimiento estatal, pero sobre una base de capital privado, y reguladas mediante las llamadas *capitulaciones* (contratos suscritos entre un particular y la Corona para efectos de descubrir y conquistar nuevos territorios). Una consecuencia importante derivada de este *modus operandi* fue la de los derechos que adquirían sus beneficiarios, bastante amplios y generosos, dado que se desconocían las condiciones y los resultados concretos que se podían obtener de esas expediciones[1].

Paulatinamente, la Corona fue regulando estas empresas, provocando reacciones —algunas veces violentas— por parte de los beneficiarios. Con las Leyes Nuevas —promulgadas en 1542— la Corona impuso sus propios controles. Se aseguró la continuidad del proceso, pero bajo lógicas centradas en el interés estatal. En este cambio fue importante el papel desempeñado por una burocracia estatal especializada y jerarquizada, al igual que una visión política de largo plazo, eminentemente colonial.

De manera paralela a la política de las expediciones de conquista, se impulsó otra de poblamiento para promover la fundación de núcleos de población estables, tanto para los conquistadores y primeros colonos, como para organizar a la población americana, con el propósito de garantizar la presencia del Estado y sus instituciones, como para incorporar a dicha población en el proyecto colonizador.

Un elemento esencial para el éxito de esta política fue el reparto generoso de tierras entre los primeros colonos y pobladores. El dominio colonial se consolidaría, jurídicamente, a partir de la *puesta en cultivo* de las tierras adjudicadas, para así estabilizarlos en estos territorios.

No hay que olvidar dos factores capitales; primero, el establecimiento de un cuerpo jurídico nuevo —sobre todo con relación al

1 Ots Capdequi (1968) ha desarrollado de manera amplia estos aspectos.

vigente antes en este continente— y cuyo punto de partida era la imposición de la soberanía absoluta de la monarquía castellana sobre la tierra y todos los recursos aquí existentes, desconociéndose las anteriores soberanías y derechos. Y, luego, la incorporación sistemática y forzada de la población americana en el proceso colonizador, promoviéndose —en un primer momento— una serie de instituciones (la esclavitud y la encomienda), para satisfacer los requerimientos personales de los conquistadores. Y luego, a partir de las Leyes Nuevas, una política general de control y reproducción de esa población, confinándolos y organizándolos en los "Pueblos de indios", para lo que se les adjudicó tierras, sobre todo de manera colectiva.

LOS PRINCIPIOS JURÍDICOS INICIALES EN TORNO A LA PROPIEDAD DE LA TIERRA

El principio jurídico general al que se acogió la Corona castellana para apropiarse de los territorios americanos, fue el de la *regalía* o dominio universal de la Corona sobre las tierras comprendidas en este espacio geográfico, otorgado por la Iglesia Católica luego de 1492. De él se derivaron las diferentes formas y mecanismos que se implementaron para el acceso a la propiedad de la tierra en el continente. ¿Cómo utilizó la Corona este derecho y dominio?

Durante la etapa de las *capitulaciones,* la tierra fue utilizada y repartida como estímulo o aliciente, tanto para los jefes de las expediciones como para los participantes en las expediciones militares. Se trataba de una recompensa. Y, casi siempre, con la tierra que se repartían también indígenas.

De forma paralela, se principió a distribuir tierras mediante las llamadas *reales Cédulas de gracia o merced de tierra*. Con estas también se buscaba compensar los servicios prestados por esos individuos a la Corona. Eran distribuciones de tierras de carácter gratuito. Dicho carácter cesó en 1591 cuando se introdujeron los de compra y adjudicación en pública subasta, significando un cambio en la política agraria y un paso más en el proceso de implantación del régimen colonial. La tierra incrementó su valor e importancia, sobre todo la cercana a las vías de comunicación y a ciudades, villas, puertos y otros centros de comercialización y consumo.

Con estas disposiciones, se ratificó que todas las tierras retenidas ilegalmente eran propiedad del monarca; que las poseídas sin legítimos títulos debían restituirse a la Corona para que, una vez reservada la necesaria para ciudades, villas y pueblos de indios —a quienes se les debía otorgar la necesaria— la demás se le restituiría para disponer de ella según su voluntad. Se impusieron plazos para que todos los poseedores exhibieran sus respectivos títulos, amparándose a quienes

los tuvieran en concordancia con lo poseído, y quienes las tuvieran en exceso, las devolverían al rey. Surge entonces un nuevo título originario para adquirir el dominio privado de las tierras baldías o *realengas*: la *adjudicación en pública subasta al mejor postor*.

También se introdujo la *composición*, figura y mecanismo jurídico mediante el cual una situación de hecho en relación con la tenencia de la tierra podía convertirse en una situación de derecho, previo pago del valor del bien en cuestión. Los interesados debían observar una serie de pasos burocráticos —denuncia, medida y composición— luego de los cuales se les otorgaba el respectivo título de propiedad. A partir de entonces, y a lo largo de todo el período colonial, estas dos fueron las modalidades principales para acceder a la propiedad de la tierra en los territorios americanos[2].

Este marco jurídico evidencia el "carácter generoso" con el que actuó el Estado colonizador tanto en la etapa inicial de descubrimiento y conquista, como en la del asentamiento y desarrollo posterior del régimen colonial. A partir de una presunción jurídica de origen feudal —*la regalía*—, la Corona dispuso de manera absoluta tanto sobre la tierra, sus riquezas naturales, como sobre la población originaria americana. Se ignoró, de manera categórica, la existencia de procesos históricos previos y se impuso uno nuevo, orientado por lógicas diferentes. Estos mecanismos y procesos se mantuvieron vigentes durante los siglos de dominación colonial, y no desaparecieron del todo con el rompimiento político de 1821. Más bien, se renovaron y adaptaron en función de los sucesivos contextos históricos. Y un resultado central fue la conformación de dualidades estructurales y antagónicas en torno a la tierra, que respondían al tipo de relaciones sociales entonces impuestas.

EL PRIMER NUDO ESTRUCTURAL: PROPIEDAD COMUNITARIA-PROPIEDAD INDIVIDUAL

Cuando se revisan detenidamente las principales modalidades de propiedad de la tierra que ha existido en Guatemala a lo largo de su historia, se constata que estas han girado en torno a dualidades antagónicas, tejidas y luego desarticuladas en el contexto de momentos o períodos históricos específicos. Además, esas dualidades estructurales han sido en gran medida resultado y adecuación a condicionantes de carácter fundamentalmente externo. Dualidades que, de manera simultánea, han sido complementadas con políticas laborales, caracterizadas por la compulsión y la explotación.

---

2 Reales Cédulas emitidas en El Pardo a primero de noviembre de 1591. En: Archivo General de Centroamérica, Al, legajo 5935, expediente 51905.

Las lógicas según las cuales en Guatemala se han articulado políticas agrarias y laborales en los distintos periodos históricos —y aún se continúa haciendo— no han tenido como punto de partida un carácter, una visión, un proyecto nacional de largo plazo, ni tampoco un sentido social ni de redistribución —ni siquiera vía salarial— de la riqueza allí generada. Más bien, estas siempre han privilegiado la acumulación desigual y han sido esencialmente reactivas a procesos coyunturales externos. En consecuencia, se puede afirmar que, en este contexto, la mentalidad empresarial guatemalteca, conformada a la sombra de tales procesos y estructuras históricas, siempre se ha caracterizado por ser "colonial extractiva".

La primera dualidad estructural histórica que se construyó y funcionó a lo largo de todo el período colonial, y con ciertas variantes hasta finales del siglo XIX cuando se produjo la Reforma Liberal, es la de las tierras de propiedad comunitaria —pequeñas y medianas unidades productivas de propiedad privada-.

Su origen se sitúa en el carácter mismo del régimen colonial, estructurado con el propósito central de extraer de la manera más eficiente y rápida la mayor cantidad posible de riquezas del continente americano. Con notables diferencias con relación a los proyectos colonizadores ingleses, holandeses y otros, la Corona española organizó el suyo bajo una serie de parámetros mediante los cuales buscó combinar directrices bastante contradictorias entre sí: de carácter económico —la extracción de riquezas—, con intencionalidades de carácter humanitario —sobre todo a través del proyecto evangelizador—, Frente al modelo de "plantación" promovido por otras potencias, anclado sobre la fuerza de trabajo esclava, el que la Corona española privilegió —sobre todo a partir de 1542— consideraba la posibilidad de combinar los intereses económicos coloniales con un eventual respeto de la integridad y dignidad de la población indígena. Fue según esta lógica que se estableció el "pueblo de indios" como espacio para que dicha población viviera y se reprodujera de acuerdo con los principios y la ética cristiana, pero vinculada a procesos económicos extractivos bajo modalidades compulsivas y explotadoras[3].

Es aquí donde surge esa primera dualidad estructural en torno a la propiedad de la tierra. Por un lado, a todos los "Pueblos de Indios" se les asignó, por ley, una porción de tierra —llamada con el paso del tiempo ejido— para el sustento y reproducción de sus habitantes; pero —sobre todo— para que cumplieran puntualmente con los requeri-

3 Existe en el Archivo General de Centroamérica abundante información que da cuenta de los múltiples procesos judiciales emprendidos por los pueblos de indios para comprar tierras.

mientos del régimen colonial. La asignación del ejido respondía a una doble lógica que privilegiaba la posibilidad de la conservación y reproducción de la población indígena, así como la reproducción del sistema colonial. En ese espacio la población indígena debía cultivar maíz, frijol y otros frutos para pagar el tributo real, como también —pero, en segundo lugar— para su propia alimentación. Estos tributos, pagados en tales frutos, eran recolectados cada seis meses y luego eran vendidos al mejor postor. Los compradores, casi siempre los grandes comerciantes de la ciudad capital, los incorporaban como un artículo más en sus transacciones comerciales en el ámbito regional.

El ejido, dentro de esta lógica, era un componente esencial en el proceso de reproducción del régimen colonial, por lo que la Corona siempre legisló en términos favorables para que los "Pueblos de Indios" contaran con este patrimonio común. Desde esta perspectiva, el paternalismo desplegado por las autoridades coloniales hacia las comunidades indígenas se puede entender como parte de una estrategia para garantizar la pervivencia del régimen.

Pero los "Pueblos de Indios" también podían, en la medida de sus capacidades económicas, comprar tierras a la Corona a través de los mecanismos de la denuncia y subasta, así como mediante la composición. Tal posibilidad permitió a muchos de ellos conformar grandes "latifundios comunales", espacios que les permitieron ampliar los márgenes de producción de artículos tanto para su subsistencia, como para cumplir con sus obligaciones fiscales (Palma Murga, 1993).

Simultáneamente, y frente a esa modalidad de propiedad colectiva, también se conformaron unidades productivas de carácter privado en manos de españoles, criollos, mestizos e indígenas. En muchos casos, estas se establecieron en las inmediaciones de dichos pueblos para aprovechar la fuerza de trabajo indígena en ellos concentrada; otras se localizaron en lugares estratégicos —sobre todo en las cercanías de la ciudad de Santiago o vecinas a las rutas de comunicación más importantes; pero también en lugares apartados—, Lo que en ellas se producía —según su localización— se destinaba tanto al autoconsumo como para el consumo de los escasos centros urbanos entonces existentes en estas tierras (Palma Murga, 1993).

Dado el carácter marginal de la región centroamericana en el sistema colonial global, la gran propiedad privada no llegó a tener —en términos económicos— la importancia que alcanzó, por ejemplo, en la Nueva España o en Perú. Salvo algunas haciendas ganaderas localizadas en ciertos puntos de la costa sur, y otras dedicadas a la producción cerealera —sobre todo de trigo—, localizadas en la periferia

de la ciudad capital, este tipo de unidad productiva no tuvo un peso significativo en la reproducción del régimen colonial guatemalteco[4].

Las medianas y pequeñas propiedades estuvieron, generalmente, en manos de españoles o criollos que no lograron vincularse a las actividades comerciales regionales o interoceánicas. De tal manera que entre las escasas opciones que el sistema colonial les ofrecía —además de las armas o el clero— estaban las de convertirse en pequeños o medianos propietarios de tierras[5]. En tal sentido, y dentro de este sector se fue generando cierta diferenciación, más bien vinculada a la ubicación geográfica de las propiedades, que en razón de la extensión de estas. No era lo mismo ser propietario de tierras en los valles vecinos a la ciudad de Santiago de Guatemala que en la provincia de Chiquimula o en el Corregimiento de Quezaltenango. Y, por consiguiente, el acceso a la fuerza de trabajo indígena también registraba diferencias. Por ejemplo, en las llamadas "haciendas" o "labores" localizadas en torno a la ciudad de Santiago se aplicó de manera más regular el "repartimiento de indios" para que trabajaran en ellas.

Mientras que en las propiedades más alejadas de este centro de poder se optó por modalidades que ahora denominaríamos colonato y aparcería[6].

Los mestizos también accedieron a la propiedad individual de la tierra, corriendo la misma suerte que los arriba mencionados, pero con la agravante de que los espacios en los que pudieron asentarse como propietarios eran marginales. Al que se le agregaban las dificultades que enfrentaban para acceder a la fuerza de trabajo indígena. Se

---

4 En los protocolos de escribanos —notarios de la época— se encuentran registradas numerosas escrituras de compraventa de inmuebles rurales. En muchas de ellas se establece, de manera pormenorizada, el valor de los bienes que los integraban al momento de la transacción. Llama la atención que sobre el valor total, el correspondiente a la tierra como tal no representa más allá de un 25% del total general. El resto se distribuía entre los valores asignados a los esclavos —cuando los había—, las casas y demás instalaciones, herramientas y aperos, así como los ganados.

5 Un censo de habitantes de la ciudad de Santiago, de principios del siglo XVII, distingue entre hacendados y los labradores. Mientras que los primeros eran muy pocos los segundos eran bastante numerosos. Aunque no se precisa la diferencia entre unos y otros, suponemos que tal distinción respondía al tipo de unidad productiva y a la manera cómo estas eran explotadas. Véase García Peláez (1943: I) y también Jickling (1982: 3).

6 A finales del siglo XVII se generó un proceso judicial promovido por varios pueblos de indios del Valle de Guatemala en razón de los abusos que se cometían contra ellos en los repartimientos de trabajo en las labores de trigo de los alrededores. Este documento, analizado por varios historiadores ofrece una idea general sobre el tipo de propiedades allí existentes, véase Hernández (1977), Luján (1988), Pinto (1988), Bertrand (1987).

les encuentra en lugares como los valles de Salamá, Sija, Salcajá, San Marcos Sacatepéquez, Petapa, así como diseminados en los intersticios montañosos del Oriente[7].

También se registraron bastantes casos de indígenas propietarios privados de tierras. En un alto porcentaje, se trataba de personas vinculadas al poder y/o las jerarquías locales. Casi siempre, sus propiedades se localizaban en las cercanías de los pueblos en donde vivían. Dada su posición jerárquica al interior de estos, podían acceder a la fuerza de trabajo de los indios comunes de sus pueblos[8].

Es importante mencionar que algunas órdenes religiosas también mostraron interés por la tierra. Aun cuando desde muy temprano en el siglo XVI se prohibió que estas adquirieran tierras, ello no fue obstáculo para que a partir de una serie de mecanismos y artimañas se convirtieran en importantes propietarios de tierras. Destacaron los frailes dominicos al igual que los jesuitas; sobre todo como propietarios de unidades productivas articuladas en torno a la producción azucarera. En el interior de estas coincidían y convivían esclavos, indígenas de repartimiento, colonos y aparceros[9].

En tal sentido, durante los siglos de dominación colonial, coexistieron formas colectivas y privadas de propiedad de la tierra, cada una de ellas con finalidades específicas. Pero para el funcionamiento y reproducción del régimen colonial, fue más importante y estratégica la propiedad comunal, dado que lo que en ella se producía garantizaba un significativo porcentaje de los ingresos fiscales para el sostenimiento y reproducción del aparato estatal y, en última instancia, de la sociedad colonial en su conjunto. Eran espacios territoriales al interior de los cuales la población indígena vivía y se reproducía al margen de las tendencias y fluctuaciones del mercado externo, pero con la obligación de garantizar la estabilidad local del régimen en medio de tales incertidumbres. Mientras que las propiedades privadas, en su gran mayoría, funcionaban más bien dentro de la lógica de la autosubsistencia.

De esta cuenta, la centralidad de la tierra ejidal y comunitaria para el régimen colonial explica la constante conflictividad que se re-

---

7 Rodas (2004) elaboró un importante estudio en el que muestra las estrategias económicas que implementaron grupos de familias de españoles pobres que con el paso del tiempo devinieron en ladinos, sobre todo en torno a la tierra y en zonas marginales o al interior de los "espacios indígenas".

8 Véase Dardón (1998).

9 Véase Cortés y Larraz (1958) hace referencia a las haciendas de los dominicos en la región de la Verapaz. Véase, también, Pinto Soria (1988). Holleran (1949) incluye un listado de propiedades eclesiásticas expropiadas por los liberales en el año 1829.

gistró durante todo este período entre pueblos. Inmersos dentro de los esquemas burocráticos coloniales, los "Pueblos de Indios" acudieron constantemente a los tribunales específicos de administración de tierras para legitimar sus derechos de propiedad, como también para defenderse de las amenazas expansionistas de los pueblos vecinos. Esta conflictividad, que en muchos casos llegó a traducirse en acciones violentas, evidencia el profundo valor e importancia simbólica y económica que para ellos tenía la tierra[10].

Es importante destacar que también se registraron constantes tensiones y conflictos entre pueblos y propietarios privados de tierras por asuntos de linderos, intromisiones, y apropiaciones ilegales de tierra y otros motivos. Sin embargo, en la mayoría de los casos, las autoridades reales favorecieron los derechos y reclamos de los "Pueblos de Indios". Decisión política que podría entenderse como necesaria para mantener cierta "paz social". Sobre todo porque, como bien lo decía un documento elaborado por la élite comercial guatemalteca colonial, ellos eran "el descanso de las demás clases sin exclusión"[11].

Para entender la centralidad de la tierra comunal, y, por consiguiente, la de la población indígena durante todo este período histórico, debe tenerse presente que el espacio territorial guatemalteco —lo que también podría extrapolarse a todo el ámbito centroamericano— fue siempre marginal en el conjunto del sistema colonial español, sobre todo por la ausencia de yacimientos de metales preciosos, dando como resultado una pobre y escasa relación comercial con la metrópoli. En consecuencia, los procesos económicos que aquí se generaron desde el punto de vista de dicha relación colonial se caracterizaron por ser coyunturales, ya que siempre se desarrollaron a partir de posibilidades y expectativas generadas en el mercado euro— peo, sin que por ello se promovieran procesos económicos alternativos y dinámicos en el ámbito interno y, menos aún, de largo aliento, rasgo esencial del sistema y la mentalidad colonial.

La fluctuante demanda del cacao local en Europa —sobre todo durante los siglos XVI y XVII—, y luego del añil en el XVIII, ilustran cómo las élites comerciales guatemaltecas asumieron esas coyunturas como una oportunidad inmediata para comerciar con la metrópoli y acumular riqueza, más que como ocasión para desarrollar procesos económicos productivos con perspectiva endógena. Tanto el Estado colonial como las élites locales y regionales depositaron su confianza en estos productos, sin prevenir ni planificar opciones y/o comple-

10 Véase Palma (1994).

11 Véase *Apuntamientos sobre la agricultura y el comercio del Reyno de Guatemala*. Impreso en la oficina de D. Manuel Arévalo, Nueva Guatemala, 1811, p. 130.

mentariedades para estas, sobre todo, porque se contaba con la reserva económica de la población indígena organizada en torno a sus tierras ejidales, comunitarias.

¿Cómo fue posible, entonces, que el régimen colonial sobreviviera en tales condiciones en este territorio?

Mientras que en los espacios mexicano y andino la extracción de metales preciosos generó múltiples procesos productivos complementarios que, a la vez produjeron significativos y constantes ingresos a las finanzas reales, en Guatemala las fuentes de dichas finanzas fueron escasas: fundamentalmente los tributos entregados regularmente por la población indígena, así como los impuestos que pagaban los comerciantes sobre las importaciones de mercaderías europeas como sobre las poco estables exportaciones de cacao, añil, y otras cuantas materias primas producidas localmente que también generaban ingresos fiscales pero cuyo monto era irrelevante con relación a los mencionados[12]. Estos dos rubros eran los que sostenían y permitían la reproducción del aparato estatal que daba vida al régimen colonial en el ámbito regional centroamericano.

Son estos referentes y circunstancias fiscales los que explican y permiten entender la relevancia de la dualidad propiedad comunal-propiedad privada antes evocada, en tanto base reproductora del régimen colonial en el ámbito regional.

Los ingresos fiscales por concepto de exportación de frutos y materias primas siempre fueron fluctuantes, debido a su inestable demanda en el mercado europeo y como resultado de la competencia externa que debían enfrentar. El cacao guatemalteco era producido mayoritariamente por la población indígena ubicada en las zonas aptas para dicho cultivo, en tierras trabajadas colectivamente por ellos, pero que se les "escapaba de las manos" ya que tenían que entregarlo como tributo, pago de deudas o en sus intercambios comerciales. Al

12 Tanto los tributos como los impuestos de importación/exportación —llamados de alcabala— constituían más del 80% del total de los ingresos fiscales anuales a finales del siglo XVIII. Hasta la década de 1760 —y desde el siglo anterior— el ayuntamiento de la ciudad de Guatemala "arrendó" el pago del impuesto de alcabala, estando obligado a pagar una cantidad fija anual al fisco real. Más tarde se comprobó que esa cifra (que osciló entre veinte y treinta y cinco mil pesos anuales) era mínima con relación a los beneficios que obtenían los comerciantes de la ciudad en sus transacciones comerciales. Además de que al asumir el ayuntamiento este contrato con la Corona evidenciaba la relación simbiótica que le unía a la poderosa élite comercial guatemalteca. Véase, García Peláez (1943: I) y Palma (1985).

final, eran los comerciantes de la ciudad de Santiago quienes lo acaparaban, exportándolo luego hacia México o la península[13].

El añil, cultivo de carácter extensivo, se desarrolló de manera bastante generalizada en el siglo XVIII en buena parte de la actual república de El Salvador y, en una escala bastante menor en ciertas zonas del territorio guatemalteco. Sus propietarios eran criollos, pero, mayoritariamente, mestizos. Salvo algunas excepciones, se cultivaba en pequeñas y medianas propiedades, tanto por razones técnicas como económicas[14]. El eje medular en el proceso productivo del añil era el del financiamiento, dado que era allí donde se concentraba la tensión de intereses entre los productores directos y quienes financiaban estos procesos para que se realizaran sin contratiempos. Mientras que los primeros buscaban asegurarse un beneficio decoroso y aceptable por los esfuerzos invertidos en toda la etapa puramente extractiva; los segundos siempre trataron de cubrir con creces los riesgos que para ellos significaba invertir en un proceso productivo sometido a las inestabilidades propias del sistema colonial.

El breve panorama hasta aquí esbozado permite constatar que la reproducción del régimen colonial descansó sobre dos pilares —dos ejes de generación de riqueza— caracterizados por ser desiguales. Mientras que el "Pueblo de Indios" se mantuvo invariable en su constitución y organización —centradas alrededor de la tierra poseída y trabajada colectivamente—, la propiedad privada fue importante en la medida en que estaba articulada a procesos productivos de exportación. En tal sentido, el régimen colonial fue viable y logró reproducirse a partir de la existencia de la población indígena, concentrada y organizada en dichos pueblos.

Debe rescatarse de la lectura de esta etapa histórica algunos de los efectos que, paradójicamente, se fueron generando al interior de los "Pueblos de Indios" como resultado de la imposición de la normatividad colonial. Los agotadores trabajos agrícolas comunes, las jor-

---

13 La producción cacaotera se ubicó en la llamada región de "los Suchitepéquez" (buena parte de los actuales departamentos de Suchitepéquez y Mazatenango, así como del sur de San Marcos y Quezaltenango. Luego, y de manera más intensiva, en la región de "los Izalcos" (los actuales departamentos de Santa Ana y Sonsonate, de la República de El Salvador)

14 Fernández (2003) propone que era menos costoso el proceso productivo añilero al interior de una unidad familiar que en una propiedad grande o mediana. Sobre todo, porque era más factible desarrollar los procesos técnicos en pequeña escala (riego, control de plagas, corte, procesamiento, etc). que en grandes unidades productivas. Lo que, agrega este autor, garantizaba una mejor calidad de añil, altamente valorada por los comerciantes de la ciudad de Guatemala. De tal manera que fue el escaso instrumental técnico el que limitó el desarrollo de una economía de escala en torno al añil, favoreciéndose así la existencia de los pequeños y medianos productores.

nadas laborales obligatorias que debían cumplir fuera de los pueblos, las celebraciones religiosas con ocasión de las fiestas patronales, la existencia de normas y tradiciones consuetudinarias, entre otros, fueron elementos y factores a partir de los cuales se tejieron identidades y solidaridades locales que les cohesionaron en la adversidad que para ellos significaba vivir bajo dicho régimen. Todo ello, enmarcado dentro de un horizonte referencial territorial, constituido por los cerros, montes, ríos y bosques que se encontraban dentro de los "mojones" que delimitaban las fronteras de cada pueblo. De tal manera que la tierra comunal no solo era concebida como el espacio que el régimen colonial les había impuesto para su reproducción física y material, sino, también, como la posibilidad para crear lazos de solidaridad y una memoria común. Situación que explica el interés y la decisión con que defendían sus tierras ante las amenazas externas.

LAS INCERTIDUMBRES DE LA TRANSICIÓN COLONIAL HACIA LA ECONOMÍA AGROEXPORTADORA: LOS INICIOS DE LA NUEVA POLARIDAD EN TORNO A LA TIERRA

La independencia política de 1821 fue proclamada en medio de un clima de incertidumbre política y de inestabilidad económica. Las élites guatemaltecas que lideraron esta iniciativa no contaban con una propuesta política nueva ni original para sustituir la organización política colonial. En el ámbito económico, los ingresos fiscales se encontraban por los suelos y las exportaciones de añil enfrentaban serios problemas para ser colocadas en el mercado europeo[15].

A pesar de tales incertidumbres, se promovieron ciertos cambios políticos y económicos que si bien, y desde la perspectiva de los grupos de poder guatemaltecos, debían generar un cierto avance hacia la "modernidad republicana", no lo fueron para la población indígena.

El primero de estos cambios fue el del nuevo ordenamiento jurídico bajo el que se relacionarían los habitantes de estos territorios entre sí. Uno de sus ejes centrales fue el de la *ciudadanía*, como forma exclusiva de relación entre la población y las nuevas instituciones políticas y, de manera general, con el nuevo Estado. Y el otro, el de la primacía que se le atribuyó a la propiedad privada de la tierra.

En cuanto a la *ciudadanía,* si bien la Constitución Federal y la del Estado de Guatemala, promulgadas en esos años, establecían que to-

15 Además de que a partir de entonces los procesos productivos y de comercialización del añil que, como ya se indicó, se concentraban en territorio salvadoreño, pasaron a ser controlados por las élites de dicho territorio, lo que implicó una significativa reducción de ingresos para la elite comercial guatemalteca, además de la pérdida de un importante eje de poder económico.

dos los habitantes del territorio adquirían por nacimiento dicha condición, en la práctica se aplicaron restricciones que afectaron directamente a la población indígena. De esta forma, y a partir de criterios culturales y censitarios dicha población fue excluida de los supuestos beneficios republicanos[16]. Medida que, en esencia, apuntalaba la de la promoción de la propiedad privada, individual, de la tierra.

Fue en ese contexto político que se promulgaron una serie de leyes para estimular el desarrollo de la propiedad privada, pero que, en el fondo, más bien se orientaban a restringir la existencia de las de carácter comunitario, lo que queda claro al examinar el conjunto de disposiciones legales emitidas entre 1824 y 1836.

Un primer aspecto por destacar es cómo, desde un principio, las nuevas autoridades políticas proclamaron la soberanía que desde la nueva forma de organización política —la República Federal— se asumió sobre la tierra. En 1825 se emitió una primera disposición destinada a promover la titulación privada de las tierras *baldías*. Nótese cómo se sustituye de manera inmediata el concepto de tierra *realenga* (del rey), utilizado durante el período colonial para designar a todas las tierras que no estaban siendo poseídas a título privado o colectivo, por el de *baldías*, o sea, sin ocupar, pero que pasaron a ser propiedad del nuevo Estado entonces constituido.

Si bien es cierto que durante estos primeros años de vida independiente el Estado continuó reconociendo los derechos de los pueblos sobre sus tierras, estos se fueron reduciendo paulatinamente. Se respetó la existencia de los ejidos, pero cada vez menos las tierras comunales y, menos aún, las de las cofradías. Estas disposiciones principiaron a generar conflictos y tensiones al interior de los pueblos. Sobre todo, porque —y de acuerdo con una aplicación arbitraria de las leyes entonces emitidas sobre titulación de tierras baldías— se partía del principio de que todas las tierras no cultivadas podían ser denunciadas y apropiadas a título individual, privado. Además, la mayor parte de las antiguas autoridades indígenas de los pueblos fueron sustituidas por unas nuevas, de carácter republicano; proceso en el que fue determinante la aplicación del ya mencionado principio de la *ciudadanía*. En los primeros años de la década de 1830, dicha presión continuó agravándose, al extremo de que en 1836 se autorizó y ordenó a las autoridades pueblerinas alquilar o vender los ejidos; y también

16 Según estos criterios, podía ser ciudadano aquel que demostrara ser propietario —privado por supuesto— y/o que demostrara capacidad para sostener adecuadamente a su familia. El énfasis de estos requisitos apuntaban a fortalecer el carácter individualista de la relación de los individuos entre sí y con el Estado. De igual manera, se estableció que para ejercer cargos de administración pública en el ámbito local se debía hablar el idioma castellano y vestirse a la manera occidental.

se estableció que en adelante ya no se concederían tierras bajo esta modalidad a ningún pueblo.

Sin embargo, y a pesar del carácter compulsivo de estos cambios, la propiedad privada no se generalizó como se esperaba. Las dificultades económicas de los interesados potenciales, al igual que las incertidumbres de la época —tanto políticas como económicas— fueron un importante freno. Para paliar estas contrariedades, las autoridades estatales pusieron en funcionamiento un mecanismo alterno que, si bien no garantizaba el acceso a la propiedad plena de la tierra, si permitía su usufructo permanente: el *censo enfitéutico*. Mediante este los interesados podían denunciar tierras, debiendo comprometerse a pagar un interés anual —que osciló entre un 5% y 8%— sobre el valor nominal de la tierra que se quería utilizar. En este contexto, muchos pueblos optaron por ceder parte de sus ejidos y tierras comunes bajo esta modalidad, lo que les garantizaba un ingreso anual.

Por otro lado, y de manera simultánea, se promovieron disposiciones tendientes a asegurar la disponibilidad de fuerza de trabajo para las tareas agrícolas. Dado que el principio de *ciudadanía universal* había eliminado —formalmente— las diferencias entre todos los habitantes del territorio, se acudió a otros mecanismos legales y justificaciones económicas para garantizar dicho servicio.

Se promovió una nueva práctica y discurso, completamente acordes con el espíritu liberal, en los que el argumento fundamental era que la riqueza general solo se generaría a partir del desarrollo de la riqueza de los individuos. En tal sentido, se planteó que si la agricultura —identificada como la base para la generación de dicha riqueza— no se desarrollaba adecuadamente, no era porque no se contara con "brazos" suficientes que la trabajaran, sino porque la población que podía trabajar vivía en el vicio y la indolencia, por lo que era necesario obligarlos a cumplir con tal función.

Se elaboró, de manera brutal, una construcción argumentativa basada en viejos prejuicios coloniales —los indios son perezosos, indolentes, apáticos, etc.—, a la que se le añadió la de la obligatoriedad de poseer medios reconocidos y honrados de subsistencia —la propiedad privada, requisito para el ejercicio de la ciudadanía—, para justificar la promulgación de leyes que al tipificarlos como ociosos —*vagos* será el concepto que más se utilizará desde entonces para referirse a ellos— los obligarían a trabajar en donde se les ordenara. A partir de entonces se aplicaron los mandamientos de trabajo, así como sucesivas leyes contra la vagancia para tales fines.

Por otro lado, también se puso en vigencia otra modalidad de control de la fuerza de trabajo campesina que consistió en permitir a los propietarios de tierras dar anticipos —en moneda o en produc-

tos— a los trabajadores. Estos adquirían la obligación de pagarlos con trabajo en las próximas temporadas de labranza. La precariedad en la que vivían muchos campesinos los obligaba a aceptar tales anticipos, lo que les significaba enajenar su tiempo de trabajo futuro, en el que, además, ya no recibirían ningún pago. Y si lo obtenían era con el compromiso de pagarlo en la siguiente temporada de trabajo.

Nótese cómo se fue operando un cambio significativo en la lógica argumentativa republicana liberal en torno a las formas de propiedad, la población indígena y el trabajo. Al atribuirles centralidad a los principios liberales de la propiedad privada de la tierra y de la ciudadanía, se dejó de lado aquellos —de carácter colonial— que habían sido la base para la reproducción de este: la tierra y el trabajo comunal. Pero, en esencia, se continuó reproduciendo lo mismo: la población indígena siguió siendo "el descanso de las demás clases sin exclusión".

Pero estos cambios no se aplicaron sin complicaciones ni conflictos. Desde los primeros años de vida independiente, las comunidades indígenas reaccionaron ante las nuevas disposiciones reguladoras del acceso a la tierra, aunque enfrentando un nuevo problema de carácter jurídico, derivado de la aplicación del principio de la ciudadanía, así como de las nuevas instituciones políticas de carácter local.

La fundación de la República Federal —y del Estado de Guatemala dentro de ella— supuso el establecimiento de nuevas instituciones políticas para la administración de la población y del territorio, entre las que estaban los *ayuntamientos constitucionales* que reemplazaron a los *cabildos* coloniales. Aunque en esencia no existían diferencias sustanciales en cuanto al para qué entre unos y otros, sí se dieron en el cómo conformarlos. Fue aquí donde se sintieron los efectos diferenciadores de la aplicación de la ciudadanía. Muchas élites indígenas se vieron desplazadas de ese espacio de poder, no tanto porque carecieran de "medios conocidos de subsistencia", sino porque no hablaban el idioma castellano[17]. Pero, sobre todo, porque los mecanismos de elección para esos cargos no les favorecían, dado que las juntas electorales locales estaban bajo control de los curas y las minorías ladinas que sí reunían los requisitos de ley. En este contexto, las nuevas autoridades locales —casi todas ladinas— no dudaron en aplicar la nueva legislación que arremetía contra la propiedad colectiva de la tierra, pasando ellos a ser los principales beneficiarios, a título individual.

Ante esta avalancha, la población indígena reaccionó en muchos casos tratando de mantener la cohesión a partir de una defensa co-

17 Se promovieron concursos y premios para quienes lograran castellanizar al mayor número posible de indígenas, así como para que se vistieran "al estilo occidental". Véase Taracena (2002).

mún, articulada, de sus tierras. En los escritos y memoriales que a partir de entonces presentaron a las altas autoridades se continuaron identificando como lo habían hecho durante el período colonial: "[…] *nosotros, los principales, los ancianos,* […] *y el común*", pero sin incluir más el de "alcaldes y regidores" que antes les articulaba de manera institucional a dicho común; es decir, a la comunidad, y —sobre todo— al Estado. En todo caso, no cejaron en la defensa de lo que continuaban considerando como patrimonio común, tanto por medios legales como a partir de medidas de hecho, incluso de carácter violento.

Durante los primeros veinte años de vida independiente, los liberales promovieron cambios profundos con el propósito de transformar la matriz económica colonial, asentada sobre la dualidad estructural constituida en torno a la propiedad comunitaria-propiedad privada de la tierra. Y de forma paralela, a partir de los cambios políticos implícitos en la aplicación del principio de la ciudadanía. Como ya se planteó, se buscó universalizar, con carácter amplio, la propiedad privada y, de manera diferenciada, el principio de la ciudadanía. Y, cada vez más mitigadamente, se continuó permitiendo la propiedad ejidal.

Sin embargo, la población indígena no se plegó de manera automática a estas nuevas normas y cambios impuestos autoritariamente. Se resistieron a desarticularse como comunidad, aun cuando perdieron el control del poder político de sus pueblos, y desarrollaron una lucha frontal para defender sus patrimonios territoriales. Lucha que iba más allá de la defensa de ese bien, dado que esta se articulaba y sustentaba en identidades y solidaridades construidas a lo largo de los siglos de dominación colonial. La insurrección campesina de 1838 provocó la caída del gobierno liberal pero, sobre todo, la supresión de las leyes que venían amenazando la integridad y existencia de la comunidad campesina, sobre todo indígena.

Podría afirmarse, entonces, que los intentos "modernizadores liberales" de estos años fracasaron, sobre todo en cuanto a la disolución de la comunidad indígena y la entronización absoluta de la propiedad privada. Aunque tal fracaso no ocurrió únicamente como resultado de la reacción indígena, sino, también, por la ausencia de un proyecto económico coherente en torno al cual articular todos esos cambios entonces promovidos.

Estos años —prolongación aguda de la crisis económica colonial— se caracterizaron por una creciente inestabilidad comercial, fiscal y financiera. Aunque los tributos pagados por la población indígena fueron suprimidos, y luego sustituidos por otros impuestos con similares características, los ingresos fiscales tampoco se vieron incrementados con nuevos rubros impositivos. Además, se trató de un periodo en el que las constantes guerras civiles consumieron esos

pocos ingresos. Las exportaciones se vieron reducidas a productos ocasionales y sin posibilidades de continuidad. La promoción de la propiedad privada no trajo consigo la generación de actividades económicas dinamizadoras de los intercambios comerciales con el exterior. De tal forma que la economía y las finanzas estatales continuaron descansando sobre la población a la que se quería marginar.

Si bien no se alcanzaron de manera absoluta las metas planteadas por el liberalismo independentista, sí se introdujeron y sentaron las bases de una nueva lógica y pensamiento político y económico, cuyo fin último era desarticular ese eje estructural que había permitido la reproducción del régimen colonial, sustentado, primordialmente, sobre la tierra comunal. A partir de entonces, la comunidad indígena principió a enfrentar serias dificultades para vivir y reproducirse de manera endógena, aun cuando continuó siendo esencial para el sostenimiento de la economía general.

LAS AMBIGÜEDADES DEL RÉGIMEN CONSERVADOR

Este periodo histórico, que se prolongó de manera más o menos continua desde la caída del gobierno liberal en 1838 hasta 1871, logró alcanzar cierta estabilidad a partir de dos factores esenciales: la articulación económica al mercado externo a partir del cultivo y exportación de la grana, y la relativa "paz social" que se estableció entre el Estado y la población indígena.

En relación con la grana, la producción local de este colorante natural alcanzó cierta estabilidad frente a la demanda que planteó el mercado textil europeo. Por un lado, era un producto que requería escasa fuerza de trabajo para su cultivo y producción, además de que tampoco necesitaba de grandes extensiones de tierra para su cultivo. Las zonas de producción, por otro lado, eran reducidas por lo que no se dieron intensos procesos de demanda y especulación en torno a la tierra. Y, por último, y de manera más o menos similar a como había funcionado el proceso de comercialización del añil durante el siglo XVIII, la élite comercial de la ciudad de Guatemala acaparó el control de los procesos de financiamiento y exportación.

Este contexto, en principio, fue favorable para la población campesina y las comunidades indígenas. La presión sobre sus tierras comunes se vio bastante reducida, al igual que los requerimientos para la prestación de servicios de trabajo. No obstante, continuaron siendo los principales proveedores de alimentos y frutos necesarios para el consumo y abasto de la capital y demás centros urbanos.

En cuanto al acceso a la tierra, si bien se continuaron promoviendo disposiciones y leyes tendientes a estimular la propiedad privada, también se emitieron otras con el propósito de proteger y garantizar

a las de carácter comunal. Este cambio de orientación en la política estatal de tierras se explica tanto por el factor antes enunciado, relacionado con las características del cultivo y explotación de la grana, como por el origen mismo de este régimen, la revuelta campesina.

Sin embargo, en el ámbito político se acentuó la diferenciación y exclusión de la población indígena. De una modalidad de ciudadanía excluyente, se pasó a otra, en la que se acentuó su carácter diferenciador. El argumento central de esta nueva modalidad fue el de la "minoridad" de la población indígena. Es decir, esta no tenía ni las "luces" ni las capacidades suficientes y necesarias para participar de manera plena en la vida política nacional. Y para conjugar de manera "armónica" su presencia al interior del territorio, se pusieron nuevamente en vigencia una serie de disposiciones legales de origen colonial. En consecuencia, se dispuso que el funcionamiento interno de las comunidades indígenas se regiría según dicha legislación, lo que implicó, por un lado, que quedaran fuera del escenario político nacional. Y por otro, que no solo quedaban fuera, sino en posición de desventaja y dependencia. Se nombraron funcionarios de carácter regional y local para que sirvieran de enlace entre ellos con el poder y las autoridades centrales. De esta cuenta, la "paz social" instaurada por los conservadores, fue posible a partir de la marginación a que fue sometida dicha población[18].

En tal sentido, la gran ambigüedad de este período histórico residió en que si bien la población y las comunidades indígenas estuvieron relativamente al margen de procesos de expoliación de tierras y de explotación sistemática de su fuerza de trabajo, ello fue a costa de la imposición de un marco legal diferenciador que les excluyó de la posibilidad de participar en los procesos de construcción de la nación, dado que "no reunían" los requisitos básicos para ejercer tales derechos.

En cierta manera, los conservadores volvieron a restaurar la dualidad propiedad comunal-propiedad privada. Las primeras eran necesarias para la producción de alimentos para el consumo interno, así como para garantizar la autosubsistencia de las mismas comunidades, de donde la importancia de su conservación y protección. La propiedad privada, por su parte, continuó desarrollándose de manera más o menos constante, pero sin que su incremento cuantitativo generara cambios significativos en la economía y la generación de riqueza en el ámbito nacional. Como ya se indicó, la producción de la grana se focalizó en reducidos espacios territoriales, por lo que

18 Véase Dto. 76 de la Asamblea Constituyente del Estado de Guatemala, 14 de diciembre de 1839. Véase, también, Taracena (2002) y Fry (1988).

la demanda de tierra no se constituyó en un factor que alterara los procesos existentes.

La conflictividad que se registró en torno a la tierra en este período giró más bien alrededor de problemas de límites entre propiedades ejidales y comunales, aunque no por ello dejaron de existir litigios entre pueblos y propietarios privados, así como entre estos últimos.

EL LIBERALISMO DE FINALES DEL SIGLO XIX: HACIA LA CONSOLIDACIÓN DEL NUDO ESTRUCTURAL LATIFUNDIO-MINIFUNDIO

La crisis en la demanda de la grana —cultivada en el centro del país— en el mercado europeo se fue agudizando, al mismo tiempo que el cultivo del café se fue expandiendo en la boca costa occidental del territorio guatemalteco. De tal manera que la transición entre uno y otro producto se fue dando sin grandes interferencias en cuanto a sus procesos productivos. No ocurrió lo mismo en lo relacionado con las bases estructurales políticas y sociales sobre la que ambos productos descansaban.

La diferencia sustancial —motor de los cambios ocurridos a partir de 1871— entre ambos productos eran el carácter extensivo del café, lo que implicó incorporar nuevos espacios para su mejor desarrollo y así garantizar la obtención de la mayor cantidad posible de beneficios económicos; al igual que el requerimiento de abundante fuerza de trabajo, de capital e infraestructura, razones de peso y suficientes para provocar cambios políticos de gran magnitud, como los que se iniciaron en ese año y que continuaron afianzándose durante toda la primera mitad del siglo XX.

Las primeras plantaciones cafetaleras se conformaron en espacios que, formalmente, eran aún considerados como de frontera agrícola. Este supuesto —tierra de frontera agrícola = tierra de nadie / tierra del Estado— explica, por ejemplo, el decreto gubernativo emitido en 1873 que declaró como estatales alrededor de 2.000 caballerías de tierra ubicadas en la llamada "Costa Cuca". Supuestamente "de nadie", pero sí de vocación cafetalera, casi inmediatamente fueron repartidas entre allegados, colaboradores y participantes en la gesta militar que en 1871 obligó al gobierno conservador a renunciar. Esa disposición gubernativa aducía que se buscaba estimular la agricultura pero, en realidad, se trataba de consolidar a determinados grupos de personas en torno a la caficultura en donde esta podía desarrollarse naturalmente. Así, autoritariamente, se redireccionó el uso y propiedad de una vasta extensión de tierras que, en muchos casos, había venido funcionando como espacio de reserva agrícola y forestal a los pueblos de la parte

sur del altiplano sanmarquense y quezalteco como a los colindantes a ella desde las planicies de la boca costa[19].

De manera simultánea, se emitieron varias leyes con el propósito de estimular la propiedad privada de la tierra y, de esta manera, despejar todos los obstáculos que pudiera enfrentar el desarrollo del cultivo del café. Se suprimió la figura jurídica del *censo enfitéutico,* utilizada hasta entonces como una opción para acceder al usufructo de la tierra. Se ordenó a los usufructuarios que las redimieran (es decir, que pagaran al erario estatal su valor total para, a cambio, obtener el derecho de propiedad) para no perderlas. En todo caso, las comunidades que desde años atrás las habían otorgado bajo esta modalidad las perdieron, dado que si no eran redimidas por los usufructuarios pasaban a poder del Estado. Además, y bajo el sofisma liberal de que la propiedad en muchas manos era antieconómica, se ordenó a los pueblos lotificar y repartir sus tierras ejidales y comunales[20].

Se trató de una fuerte arremetida estatal cuya finalidad era crear las condiciones posibles y necesarias para estimular abiertamente el desarrollo del cultivo del café, sobre la base y la lógica de la propiedad privada. Arremetida que, en su camino, se tropezó con la existencia de las tierras ejidales y comunales, así como con la estructura dual antes referida.

Es importante recordar lo que ya se indicó antes, que el café requería de "nichos ambientales" específicos para su adecuada reproducción. En consecuencia, las tierras más apetecidas fueron las de "vocación cafetalera", lo que explica el decreto de 1873, al igual que el progresivo interés que fue cobrando la parte norte de la Verapaz, sobre todo para los colonizadores alemanes. Pero también debe recordarse que esta "fiebre cafetalera" produjo efectos "colaterales" de gran impacto entre la población campesina e indígena, como también en cuanto a la consolidación de nuevas estructuras económicas y sociales.

En la historiografía contemporánea se afirma que los liberales desplegaron una serie de disposiciones legales para desarticular y despojar a las comunidades indígenas de sus tierras y así "arrojarlas al mercado laboral" necesario para el cultivo del café. Si bien este planteamiento resume un proceso que al final produjo tales resultados,

---

19 Véase "Enajenación de los terrenos baldíos de la Costa Cuca y del Palmar", en *Leyes emitidas por el Gobierno Democrático de la República de Guatemala*, desde el 3 de junio de 1871 hasta el 30 de junio de 1881, pp. 201-202.

20 Véase Dto. 170 sobre la redención de los capitales representativos del valor del dominio directo de los terrenos concedidos en enfiteusis. Guatemala, 8 de enero de 1877 (Recopilación Leyes, 1877. Tomo I, p. 3).

se debe aclarar más y mejor cómo estos se fueron materializando, sobre todo para evidenciar los mecanismos que para tales propósitos se pusieron en marcha, así como sus efectos diferenciados en todo el territorio nacional.

Si bien las zonas específicas en las que se desarrolló el cultivo del café se ubican en nichos ecológicos ahora identificados con la llamada zona de boca costa, así como en una importante porción del actual departamento de Alta Verapaz, este cultivo también se propagó a un importante número de departamentos del país, aunque los resultados no fueron iguales en todos ellos.

Sin embargo, la legislación liberal que se promulgó a partir de entonces encerraba un interés muy claro: desarticular las modalidades colectivas de reproducción que permitían a las comunidades campesinas indígenas reproducirse, precariamente pero de manera autónoma. Es decir, desarticular el eje propiedad comunal-propiedad privada e implantar en su lugar uno nuevo que paulatinamente asumirá la modalidad del latifundio-minifundio, aún vigente.

Al obligar a las autoridades municipales y departamentales a lotificar ejidos y tierras comunales —no importando la ubicación geográfica de los pueblos— se imponía una nueva lógica, un nuevo paisaje agrario, una nueva estructura dual de propiedad de la tierra: la plantación cafetalera y su contraparte en las —cada vez más pequeñas— propiedades individuales, privadas, los minifundios, en tanto herencia o residuo de las primeras. No se trataba únicamente de desarticular modalidades y mecanismos ancestrales de reproducción social colectivos, sino, también —y a partir de leyes laborales de carácter coercitivo— obligar a dicha población a convertirse en la fuerza de trabajo que necesitaba el café[21].

Los efectos que estas disposiciones ocasionaron al interior de pueblos y comunidades en el conjunto del territorio nacional aún no han sido suficientemente investigados y analizados. Sin embargo, es posible plantear que en la mayoría de los casos se generaron diversidad de procesos en torno a la propiedad de la tierra: muchos pueblos y comunidades —sobre todo donde la población era mayoritariamente indígena— se apresuraron a registrar sus tierras ante las nuevas instancias administrativas —el Registro de la Propiedad Inmueble (1877)— para salvaguardar sus derechos territoriales. En donde la población ladina era más numerosa, se procedió de inmediato a lotificar y repartir esos bienes hasta entonces comunes, dando como resultado el establecimiento de pequeñas unidades productivas alrededor de dichos pueblos. Sin embargo, en los cuatro puntos cardinales del

21 Véase Circular de 19 de febrero de 1877 (Recopilación de Leyes, Tomo 2: 48)

territorio se fue paulatinamente aplicando dicha legislación, con los efectos consiguientes de desarticulación comunitaria que perseguía.

Y para que los efectos de la política liberal fueran universales, las autoridades también emitieron disposiciones de carácter político, más allá de lo agrario, pero en estrecha relación con él. Una de ellas fue la de la redefinición de los términos para el ejercicio de la ciudadanía —y sus derechos y obligaciones inherentes— y la otra con la cuestión laboral.

En relación con el ejercicio de la ciudadanía, la Constitución Política de 1879 definió como ciudadanos a los que sabían leer y escribir el idioma castellano, cerrándose, de entrada, toda posibilidad de participación, y, por consiguiente, de reclamar derechos, a la población campesina e indígena. Como corolario a esta nueva definición del "ser ciudadano", los intelectuales afines al régimen generaron discursos en los que afirmaban que "la nación guatemalteca" estaba conformada por una minoría que poseía las luces de la civilización, frente a una gran masa que vivía abandonada en el atraso y la barbarie[22].

De manera simultánea, se promulgaron reglamentos y leyes para obligar a dicha población a trabajar en las tareas específicas de la caficultura, en la construcción de infraestructura vial, al igual que en la prestación de servicios personales donde fueran requeridos. En consecuencia, el grueso de la población campesina indígena no solo fue despojada de sus tierras ancestrales, sino que, además, fue forzada a construir y consolidar la plantación cafetalera. Sin olvidar que estas disposiciones se aplicaron de manera violenta y coactiva por lo que la articulación de respuestas colectivas de rechazo u oposición inmediata fue controlada y limitada.

Las leyes que en materia agraria se continuaron promulgando a partir de entonces, tuvieron como propósito regular el acceso a la propiedad privada de la tierra, pero no la promoción de un desarrollo rural amplio y de largo plazo. En esencia, se debía defender y preservar la caficultura de todo tipo de amenazas, tanto internas como externas.

La conflictividad en torno a la tierra fue encauzada dentro de nuevos parámetros jurídicos que ya no eran favorables a las comunidades, que continuaron peleando sus antiguos derechos, pero a partir de nuevas disposiciones imbuidas de un espíritu esencialmente liberal, individualista. A lo que se añadía la marginación política —el no ser ciudadanos— que les imposibilitaba defender sus derechos en igualdad de condiciones frente a quienes, al amparo de la ley y del poder, les despojaban de sus tierras y los explotaban sistemáticamente.

22 Véase Taracena Arriola (2002).

El siglo XIX, en tal sentido, fue el escenario en el que paulatinamente se fue desestructurando el andamiaje construido y fortalecido durante el régimen colonial, el cual se había articulado en torno a las tierras ejidales y comunes, así como, aunque con menor importancia, las de propiedad privada. Durante los siglos de dominación colonial no se concibió —dadas las características geo-económicas de este territorio— otra posibilidad para asegurar la reproducción del régimen colonial, que la de dicha dualidad estructural. A partir de la independencia, las ideas de la Ilustración y del liberalismo irrumpieron en los espacios de discusión de las élites locales y regionales. Se concibió, entonces, la posibilidad de un nuevo orden, nuevas estructuras, nuevos proyectos políticos y económicos, pero sin considerar como parte activa de ellos a la mayoritaria población indígena. En el fondo, se quería continuar reproduciendo el esquema colonial de "las dos repúblicas", pero con la diferencia de que "la república de indios" ya no contaría con su espacio vital para autosubsistir y reproducirse. Se impuso el individualismo liberal al que tenían que amoldarse, pero sin permitirles hacerlo en igualdad de condiciones.

CAMINANDO HACIA EL SIGLO XXI: ¿NUDOS PETRIFICADOS?

Un rápido repaso de la historia política del siglo XX nos advierte sobre ciertas constantes que no pueden dejarse de lado al establecer un balance sobre la crisis estructural, en la que nos encontramos sumergidos en la actualidad, al iniciar el nuevo siglo. Sin olvidar que de la mano de esa historia política va la de los procesos económicos que la sustentaron y moldearon.

El ascenso de los liberales al control de los aparatos del gobierno político nacional a partir de 1871, favoreció el establecimiento de nuevas relaciones y vinculaciones con el mercado mundial, iniciándose así la configuración de una economía agroexportadora que, a su vez, condujo a la formación y consolidación —en el ámbito interno— de una reforma económica estructural que solo fue posible a partir de una profunda transformación del Estado.

Una primera consecuencia directa en el ámbito económico fue el surgimiento, desarrollo y consolidación de la unidad productiva cafetalera que, a la vez, se fue estructurando mayoritariamente bajo la modalidad del latifundio. A partir de este se fue gestando una importante transformación del paisaje agrario nacional. Y, por ende, de la sociedad guatemalteca en su conjunto[23].

De manera paralela a la transformación del paisaje, también se dio la de las relaciones laborales, proceso en el que confluyeron va-

23 Véase Cambranes (1985) y McCreery (1994).

rios factores. Las disposiciones liberales contra la propiedad comunal abrieron las puertas a la conformación de una fuerza de trabajo disponible para las necesidades de la caficultura. Tanto el Reglamento de Jornaleros como la actualización de la *habilitación por deudas* como otra modalidad de reclutamiento de fuerza de trabajo para la plantación cafetalera, se aplicaron de manera compulsiva entre quienes recién habían sido despojados de sus formas de articulación y subsistencia comunitarias. A estas disposiciones laborales se añadieron sucesivamente otras más, todas bajo el signo de la compulsión: el "batallón de zapadores", la "ley de trabajadores", las "leyes contra la vagancia", la "boleta de vialidad" y el "reglamento de jornaleros".

Pero al suprimir las formas ancestrales de organización comunitaria, se sentaron las bases para el surgimiento y consolidación de la antítesis del latifundio: el minifundio. La lotificación obligatoria de ejidos y tierras comunales, antecedente previo de la minifundización, trajo consigo no solo la desintegración de las formas de organización y reproducción económica y social comunitaria, sino, además, la puesta a la disposición del latifundio cafetalero de dicha población. De tal manera que, en el ámbito interno y a partir de tales disposiciones, se crearon las bases necesarias para que el latifundio cafetalero se desarrollara y fortaleciera, sin obstáculos de ninguna naturaleza.

A partir de estas dos premisas básicas: la consolidación del latifundio cafetalero y la disponibilidad de fuerza de trabajo bajo formas compulsivas y semigratuitas —concentrada en el minifundio— se aseguró el paulatino incremento de la producción y exportación de café; lo que, en términos económicos significó que a pesar de que la economía guatemalteca se vio vinculada al mercado internacional capitalista, no se generó un genuino proceso de "modernización capitalista" interna como consecuencia de esa vinculación.

Si bien se produjo una significativa inversión de capital en la plantación cafetalera, la tierra se fue paulatinamente transformando en mercancía, y se dio una masiva mercantilización del producto, tal "modernización" no llegó a ser completa ya que afianzó el carácter servil de las relaciones sociales ya existente en el ámbito de la organización del trabajo. En primer lugar, porque la fuerza de trabajo indígena y campesina pasó a depender del poder y la voluntad de los terratenientes, dando lugar a relaciones laborales que funcionaron y se reprodujeron bajo modalidades coactivas, no libres, que limitaron la libertad de movilización de dicha población, de donde la posibilidad para que los cafetaleros acumularan riqueza —y poder en consecuencia— no fue tanto la propiedad de la tierra en sí, sino el acceso libre a una masa de trabajadores bajo las condiciones previamente descritas. El paulatino incremento de la producción y exportación de

café fue, entonces, posible a partir de este tipo de relaciones laborales. Dicho de otra manera, sin este tipo de relaciones laborales, no hubiera sido posible el desarrollo y consolidación del latifundio cafetalero (Tischler, 2001).

Como ya se indicó, el despojo de las tierras de las comunidades trajo consigo la imposición de relaciones laborales serviles, precapitalistas, lo que no les permitió alcanzar autonomía económica, vía salario. Y como efecto en cadena, se obstaculizó la posibilidad de conformar y consolidar un mercado interno sólido, al igual que la diversificación productiva. El carácter servil de las relaciones laborales a que fueron sometidos les impidió convertirse en consumidores reales. Los "salarios" percibidos por su trabajo no circulaban más allá de las "tiendas de raya" localizadas al interior de las fincas. En tal sentido, se impuso y afianzó entre ellos un sentido y forma de reproducción económica centrados en la autosubsistencia.

De tal manera que la economía guatemalteca se vinculó al mercado internacional a partir de la consolidación de una estructura productiva —el latifundio cafetalero—, al interior de la cual se continuaron reproduciendo relaciones sociales y, más específicamente salariales, no capitalistas.

Esta herencia liberal decimonónica fue paulatina y constantemente reforzada por un régimen político autoritario y excluyente, encarnado en las sucesivas dictaduras que se convirtieron en la opción política por excelencia para la oligarquía cafetalera, tanto porque les garantizaba la oferta y disponibilidad de fuerza de trabajo, como porque mantenían el orden necesario que se requería en tales circunstancias.

La primera mitad del siglo XX fue el crisol en el que se anudaron de manera férrea estos rasgos y componentes de la estructura social y productiva nacional. Este era el escenario y el tipo de relaciones económicas y sociales que predominaban en Guatemala cuando se produjo el derrocamiento del dictador Jorge Ubico en 1944. El reto que los revolucionarios se plantearon fue transformar tal escenario y relaciones para, así, poder promover la modernización económica, política y social que el país necesitaba.

El horizonte hacia el que apuntaban los objetivos y metas de los promotores e impulsadores de los procesos cívicos y políticos que desembocaron en la renuncia del dictador Ubico y los posteriores cambios que el país experimentó durante este período era, fundamentalmente, el de la modernización del país.

La búsqueda de dicho horizonte se fue construyendo de manera paulatina, a partir de diversas y sucesivas medidas, tales como la modernización de las instituciones públicas, el restablecimiento de la autonomía municipal, el sufragio universal (aunque aún con restriccio-

nes para la población analfabeta y las mujeres), la legislación laboral, la seguridad social, la apertura política y la posibilidad del ejercicio de los derechos de organización política y social, la libertad de prensa, el impulso de proyectos de desarrollo de la infraestructura vial, etcétera.

Se apostaba, en esencia, a que Guatemala funcionara de acuerdo con los grandes enunciados que habían sido el centro de la propaganda y la lucha de los países aliados que en ese momento enfrentaban el totalitarismo nacional-socialista: la libertad y la democracia, principios que reñían con la visión feudal, señorial, de la oligarquía cafetalera que desde finales del siglo XIX siempre había apostado por la dictadura, como espejo que reflejaba su visión y proyecto de país.

En el ámbito específico de la tierra y la problemática rural, se promovieron varias disposiciones que, encadenadas entre sí, prepararon el camino al eje central de la política económica del segundo gobierno revolucionario: la reforma agraria. En efecto, esta fue precedida por una serie de disposiciones emitidas durante el primer gobierno revolucionario, relacionadas directa e indirectamente con dicha problemática: desde el establecimiento de la seguridad social, el código de trabajo, el fomento y desarrollo del cooperativismo, hasta la ley de arrendamiento forzoso. Esta última, con un carácter más orientado a promover soluciones de compromiso entre propietarios y campesinos, aunque con la renuencia de los primeros.

El eje central de la reforma agraria era la modernización capitalista del país, tal como lo afirmó el presidente Árbenz cuando tomó posesión de la primera magistratura de la nación:

> […] nuestro gobierno se propone iniciar el camino del desarrollo económico de Guatemala, tendiendo hacia los tres objetivos fundamentales siguientes: a convertir nuestro país de una nación dependiente y de economía semicolonial en un país económicamente independiente; a convertir a Guatemala de país atrasado y de economía predominantemente semifeudal en un país moderno y capitalista; y hacer porque esta transformación se lleve a cabo en forma que traiga consigo la mayor elevación posible del nivel de vida de las grandes masas del pueblo[24].

De esta cuenta, alrededor de la reforma agraria se articularon una serie de medidas y acciones que provocaron como efecto posterior una transformación profunda de las estructuras económicas, políticas y sociales del país. Se trataba de desarticular y desatar el nudo liberal

24 "Discurso pronunciad por el coronel Jacobo Árbenz el 15 de marzo de 1951, al asumir la presidencia de la República." en *Revista del Colegio de Abogados y Notarios de Guatemala* (1994; 214).

que se había venido tensando y cerrando en torno a la propiedad de la tierra (Arriola, 1994).

Tierra y salarios fueron los dos cambios más significativos que entonces conoció la población campesina e indígena; cambios por demás trascendentales para ellos dado que implicaban su liberación de la servidumbre a la que habían estado sometidos durante generaciones. Y, sobre todo, porque con estos cambios se quería desatar el nudo estructural latifundio-minifundio que los liberales habían impuesto y consolidado a lo largo de más de setenta años.

Los efectos de la aplicación de la reforma agraria, y demás transformaciones sociales de este período son ampliamente conocidos, como lo son también los múltiples obstáculos que la oligarquía terrateniente interpuso para bloquear dicho proceso. Oposición a la que se sumó, además, la voluntad política del gobierno de los Estados Unidos para hacer fracasar este proyecto nacionalista. En tal sentido, la renuncia del presidente Árbenz y la imposición del liberacionismo evidenciaron el triunfo de la coalición de intereses de quienes, en última instancia, se oponían a modernizar a Guatemala.

Aún no se han llevado a cabo investigaciones sistemáticas que evidencien los efectos profundos que produjeron los cambios operados durante esos "diez años de primavera en el país de la eterna dictadura". Sabemos sobre los efectos de la apertura política, la modernización de las finanzas públicas, las leyes de beneficio social (sobre todo la seguridad social y el código de trabajo). Sin embargo, son pocos los estudios que dan cuenta sobre los efectos económicos, políticos y sociales que estos cambios tuvieron en el ámbito local, comunitario. En el caso específico de la reforma agraria, contamos con las cifras oficiales que informan sobre los resultados de la aplicación del decreto 900. Pero todavía no se conocen las dinámicas sociales que este decreto generó en los ámbitos locales, sobre todo desde el punto de vista de las articulaciones y efectos que en torno a él se dieron con relación a la conflictividad social que entonces se generó alrededor de la tierra[25].

En todo caso, la contrarrevolución se preocupó de manera privilegiada por desarticular lo hasta entonces construido, centrando su atención en la anulación de la reforma agraria, así como en el cierre de los espacios políticos abiertos en el escenario nacional. Sin olvidar que para lograrlo se acudió de nuevo al autoritarismo y a la represión como mecanismos por excelencia.

Al contextualizar la reforma agraria dentro del proceso histórico de larga duración al que se ha venido aludiendo, es imposible no

25 Un aporte interesante en este sentido lo constituye la tesis doctoral de Handy (1985).

considerarla como un esfuerzo que contenía una visión y horizonte modernizador y con amplias perspectivas sociales. Esta buscaba transformar las relaciones precapitalistas, premodernas, que regían el campo y, de manera más amplia, a la sociedad en su conjunto. Sin embargo, y a partir de consideraciones y justificaciones ideológicas que ocultaban intereses explotadores señoriales, se hipotecó el futuro del país al impedir que se llevara adelante un esfuerzo y un proceso nuevo, modernizador y con perspectiva social.

CONCLUSIONES: ¿DE VUELTA AL PASADO? DE LA CONTRARREVOLUCIÓN A LOS ACUERDOS DE PAZ

Las sucesivas disposiciones que en el ámbito gubernamental se han venido imponiendo a partir de 1954 hasta la fecha en cuanto a la problemática agraria, se pueden caracterizar por una asombrosa capacidad de in— visibilización de la centralidad de dicha problemática con relación a las dificultades que experimentamos para abandonar el profundo nivel de postración social y económica en el que vivimos.

Desde el Estatuto Agrario, aprobado en 1956, hasta la puesta en funcionamiento de las instituciones que se desprendieron de los Acuerdos de Paz (sobre todo los organismos gubernamentales Fontierra y Contierra) como instancias de carácter gubernamental destinadas a atender la "cuestión agraria", estas iniciativas se caracterizan por desconocer, conscientemente, las raíces estructurales de los problemas que pretenden solucionar.

Por un lado, no cuestionan la centralidad de la forma concentradora de la propiedad privada de la tierra, lo que no ha contribuido a transformar las profundas desigualdades sociales existentes en el campo guatemalteco. Por otro, y hasta donde ha sido posible, han optado por promover iniciativas que solo han tenido efectos paliativos de corto plazo entre dicha población. Los repartos de las fincas nacionales y los proyectos de colonización han sido, sin lugar a dudas, la única "política" gubernamental que se materializó a partir de 1954, hasta que este patrimonio estatal se agotó. Pero, más allá de esta medida, muy pocas entre las demás pueden ser consideradas como "políticas de Estado". Más bien, podría afirmarse que la verdadera política estatal, con continuidad y coherencia a lo largo de estos años, ha sido la de mantener el nudo estructural latifundio-minifundio.

De esta cuenta, la mayoritaria población campesina e indígena se vio obligada —a partir de 1954— a retomar nuevamente la ruta de los grandes latifundios (fincas cafetaleras y algodoneras, plantaciones azucareras) que volvieron a consolidarse y expandirse, para obtener allí un magro complemento para su supervivencia familiar.

A lo largo de todos estos años, caracterizados por el autoritarismo y el militarismo, la población campesina e indígena no ha logrado posicionar en la agenda estatal el tema agrario. Desde las instancias superiores de gobierno, como desde los poderosos sectores económicos, al igual que desde las formaciones partidistas que se han venido sucediendo, se ha negado sistemáticamente cualquier tipo de consideración sobre un abordaje distinto, novedoso, modernizador, sobre dicha problemática. Más bien, las respuestas a las propuestas campesinas han sido la descalificación y la represión.

En ese sentido, el largo conflicto armado interno puede ser también analizado y entendido como un gran esfuerzo estatal —en su sentido amplio— para eliminar toda posibilidad de cuestionar el *statu quo* de la nación guatemalteca. De esta cuenta, los campesinos aún no son reconocidos como sujetos políticos y económicos con capacidad organizativa y propositiva. Acostumbradas, como lo han estado la clase dominante así como las formaciones partidistas de turno —que aparecen y se desvanecen del espectro político con una gran versatilidad— a considerar a la población rural como residuo social pasivo y útil en tiempo de elecciones o de temporada de cosecha, no pueden ver en ellos a sujetos políticos con capacidad para articular demandas y —sobre todo— para defenderlas. Cada vez que los campesinos se manifiestan y hacen propuestas es común escuchar de labios de esos sectores retrógrados explicaciones deslegitimadoras de tales demandas, sustentándolas en visiones paternalistas, que solo les permiten ver manipulación o ignorancia, en lugar de escuchar una voz fuerte que les cuestiona y que reclama lo que les corresponde por justicia y por derechos históricos.

La actual crisis del café, evidencia de la crisis del modelo agroexportador liberal, tampoco está siendo vislumbrada como una oportunidad para dar un salto cualitativo hacia un nuevo modelo económico moderno e incluyente. Las propuestas de modernidad y de modernización que se perfilan desde los sectores de poder continúan estando aferradas y sustentadas en la visión oligárquica, liberal construida durante el largo régimen liberal.

De tal manera que la inserción en el nuevo orden económico mundial que ahora plantean vuelve a repetir el error histórico cometido a finales del siglo XIX: modernizar las relaciones económicas hacia el exterior pero sobre una estructura económica interna arcaica, atrofiada y sin posibilidades de desarrollarse plenamente. En otras palabras, se apuesta nuevamente a la exclusión y a la conflictividad social.

BIBLIOGRAFÍA

Arriola Avendaño, C. E. 1994 "La lucha de clases durante la revolución guatemalteca 1944-1954. La política agraria en el período revolucionario" (2ª parte) en Velásquez, E. (comp.) *La Revolución de Octubre. Diez años de lucha por la democracia en Guatemala, 1944-1954* (Guatemala: Centro de Estudios Urbanos y Regionales, Universidad de San Carlos de Guatemala).

Bertrand, M. 1987 *Terre et société. Les communautés Maya-Quiché de la region de Rabinal du XVIe au XIXe siécle* (México: CEMCA).

Cambranes, J. C. 1985 *Café y campesinos en Guatemala, 1853-1897* (Guatemala: Editorial Universitaria).

Cortés y Larraz, P. 1958 *Descripción Geográfico-Moral de la Diócesis de Goathemala* (Guatemala: Biblioteca Goathemala/Tipografía Nacional).

Dardón Flores, R. D. 1998 "Los Cakchiqueles de Sacatepéquez: Historia y vida cotidiana durante la época colonial" en *Estudios*, Nº 1, 3ª época.

Fernández, J. A. 2003 *Pintando el mundo de azul. El auge añilero y el mercado centroamericano, 1750-1810* (San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos).

Fry, M. F. 1988 "Política agraria y reacción campesina en Guatemala: la región de la Montaña, 1821-1838" en *Mesoamérica*, Nº 15.

García Peláez, F. 1943-1944 *Memorias para la Historia del Antiguo Reino de Guatemala* (Guatemala: Biblioteca Payo de Rivera/ Tipografía Nacional).

Handy, J. 1985 "Revolution and Reaction: National Policy and Rural Politics in Guatemala, 1944-1954" en tesis doctoral, University of Toronto.

Hernández Aparicio, P. 1977 "Problemas socioeconómicos en el valle de Guatemala (1670-1680)" en *Revista de Indias*, Vol. 149-150.

Jickling, D. 1982 "Los vecinos de Santiago de Guatemala en 1604" en *Mesoamérica*, Nº *3*.

Lovell, W. G. 1990 *Conquista y cambio cultural. La Sierra de los Cuchumatanes de Guatemala, 1500-1821* (Antigua: CIRMA).

Luján, J. 1988 *Agricultura, mercado y sociedad en el Corregimiento del Valle de Guatemala, 1670-1680* (Guatemala: Dirección General de Investigación/Universidad de San Carlos de Guatemala).

Martínez Peláez, S. 1998 *La patria del criollo. Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca* (México: Fondo de Cultura Económica).

McCreery, D. 1994 *Rural Guatemala: 1760-1940* (Stanford: Stanford University Press).

Ots Capdequi, J. M. 1968 *Historia del Derecho Español en América y del Derecho Indiano* (Madrid, Aguilar).

Palma Murga, G. 1985 «Agriculture, commerce et société au Royaume de Guatemala, 1770-1821», tesis doctoral, París, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

Palma Murga, G. 1993 "El valle central de Guatemala en el siglo XVI: tierra, identidad y presión colonial" en *Estudios,* Nº 2, 3ª época.

Palma Murga, G. 1994 "La tierra comunal en Guatemala: reducto de sobrevivencia y resistencia indígena ante el sistema colonial español" en Palma, G. (ed.) *Derecho Indígena. Sistema Jurídico de los Pueblos Originarios de América.* (Guatemala: Centro de Estudios de la Cultura Maya).

Pinto Soria, J. 1988 *El Valle Central de Guatemala (1524-1821 Un análisis del origen histórico-económico del regionalismo en Centroamérica* (Guatemala: Editorial Universitaria).

Rodas Núñez, I. 2004 *De españoles a ladinos. Cambio social y relaciones de parentesco en el Altiplano central colonial guatemalteco* (Guatemala: Ediciones ICAPI).

Taracena Arriola, A.; Gellert, G.; Gordillo Castillo, E.; Sagastume Paiz, T. y Walter, K. 2002 *Etnicidad, estado y nación en Guatemala, 1808-1944* (Antigua: Nawual Wuj).

Tischler Visquerra, S. 2001 *Guatemala 1944: crisis y revolución. Ocaso y quiebre de una forma estatal* (Guatemala: F&G Editores).

Patricia Castillo

LAS MUJERES Y LA TIERRA EN GUATEMALA*

ENTRE EL COLONIALISMO Y EL MERCADO LIBERAL

REFLEXIONES FINALES Y DESAFÍOS PARA LA DESPATRIARCALIZACIÓN DE LOS PROCESOS AGRARIOS

En el VI y último capítulo del presente estudio, pretendo hacer síntesis de las ideas y propuestas que emergieron de las voces de las mujeres citadas en los capítulos anteriores, entretejidas con el análisis desde mi propia perspectiva y experiencia, enfocando el cierre del estudio en el papel de las organizaciones sociales, especialmente las campesinas y de mujeres frente a los desafíos que la despatriarcalización de los procesos agrarios suponen para estas organizaciones.

Muchos de los estudios sobre reforma agraria y género abordados desde una perspectiva neoinstitucional se enfocan en las políticas y acciones públicas, para el abordaje de la desigualdad. Este camino lo recorrí en un estudio anterior, observando que a pesar de las políticas y los avances en cuanto a las leyes frente a la discriminación y la violencia de género, hay un evidente agravamiento de las situación y condición de las mujeres rurales, indígenas y campesinas, lo que me conduce al convencimiento de que los cambios se deben empujar des-

* *Fuente*: Castillo, P. 2015 "Capítulo VI: Reflexiones finales y desafíos para la despatriarcalización de los procesos agrarios" en *Las mujeres y la tierra en Guatemala: entre el colonialismo y el mercado liberal* (Guatemala: AGTER / OXFAM / FLACSO Guatemala).

de abajo de la pirámide agraria; de lo contrario será muy poco lo que se pueda transformar de esa pesada y desigual estructura, porque es desde allí que se puede y se debe actuar para generar condiciones políticas de cambio. Cambio que como bien señala Guadalupe García, pasa por la despatriarcalización del pensamiento y acción política del movimiento social, particularmente del movimiento campesino, de tal manera que el cambio en las mentalidades y prácticas inicie antes de que sus efectos se hagan evidentes; hablo de un cambio político, ideológico y cultural que apunte a desestructurar las relaciones desiguales de poder en todos los ámbitos de la existencia y acción individual y colectiva.

Intentaré en esta parte de mi exposición dar respuesta de manera sintética a las preguntas que animaron el proceso investigativo. Finalmente sugiero algunas líneas de investigación, que por distintas razones no integré en el presente estudio y que resultaría importante desarrollar, como un aporte para fortalecer la propuesta política de las mujeres rurales, campesinas e indígenas desde una perspectiva feminista.

Como ha quedado reflejado a lo largo de las páginas anteriores, la desigualdad estructural construida a través de los siglos por el capitalismo y otros sistemas anteriores de opresión ha llegado en la actualidad en su fase neoliberal, a colocar a las mujeres rurales, campesinas e indígenas en condiciones de extrema pobreza, altísima vulnerabilidad frente a todos los riesgos imaginables y exclusión del ejercicio pleno de sus derechos, marginándolas de las eventuales oportunidades de desarrollo, a pesar de que son las mujeres quienes con su trabajo producen y reproducen la vida. Esa desigualdad de clase en los casos estudiados está imbricada con desigualdades y exclusiones construidas a partir de la racialización de los pueblos y la subordinación de género. El género articula las relaciones de poder dentro de las jerarquías de clase racializadas, que colocan a las mujeres rurales, campesinas e indígenas en condiciones estructurales de exclusión, marginalidad y subordinación dentro de sistemas de opresión, explotación y violencia.

El devenir histórico refleja que el proceso de construcción de la propiedad privada de la tierra marchó aparejado con la organización patriarcal de la sociedad, excluyendo históricamente a las mujeres de los mismos derechos, que transformados en privilegios, colocaron a los hombres a la cabeza de las jerarquías económicas, sociales, políticas y culturales, ejerciendo un poder violento en primer lugar sobre las mujeres, pero también sobre lo colectivo y lo común; portador de las resistencias para la preservación de la vida de los pueblos, resistencias en las que en última instancia siempre han estado las mujeres aunque la historia oficial patriarcal las haya negado sistemáticamente.

El largo proceso de transformación de la tierra en mercancía alcanza a partir de la segunda mitad del siglo XX un carácter global y totalizador a través del mercado de tierras, que se constituye en la institución supraestatal que organiza la estructura agraria neoliberal al interior de los países, bajo reglas y mecanismos diseñados a partir de la transnacionalización de las políticas agrarias dictadas desde los organismos multilaterales, fomentando un modelo de acaparamiento y concentración de tierras que favorece los intereses de las corporaciones agroindustriales transnacionales y sus usufructuarios locales. La evidencia recabada a través del presente estudio refleja que la institucionalización del mercado de tierras como vía exclusiva para el acceso de las mujeres a la tierra no ha tenido el impacto anunciado; por el contrario, los datos expuestos evidencian que cuanto más abarcadora es la mercantilización de la tierra, es más profunda y generalizada la exclusión de las mujeres respecto a la propiedad, copropiedad, uso, tenencia y administración de la tierra. La mercantilización y el acaparamiento están expulsando a las mujeres de la tierra a través de mecanismos de exclusión que operan por medio de la institucionalidad del Estado y de la organización de la sociedad a partir de pactos patriarcales, jurídica, social, cultural y simbólicamente construidos.

Partiendo de la experiencia de las mujeres entrevistadas, resulta políticamente útil precisar estos mecanismos de manera que las mujeres, especialmente las rurales, indígenas y campesinas, así como las organizaciones sociales puedan identificar las políticas, procesos, programas, proyectos y prácticas que construyen la exclusión y refuerzan las desigualdades de clase, de género y étnico-racializadas.

Los mecanismos identificados que construyen y refuerzan la exclusión de las mujeres y violan los derechos de las mujeres con relación a la tierra son los siguientes:

La división sexual del trabajo, la heteronormatividad jurídica[1] *y la representación de la familia ejercida exclusivamente por los hombres*, que colocan a las mujeres en condiciones de subordinación, negándoles el ejercicio de los diversos derechos que posibilitan la propiedad,

1 Tomo el concepto de heteronormatividad de Cathy J. Cohen que la define como "la práctica y las instituciones que legitiman y privilegian la heterosexualidad y las relaciones heterosexuales como fundamentales y naturales dentro de la sociedad" definiendo los comportamientos, roles y status para hombres y mujeres. Las personas que salen de estos presupuestos carecen de legitimidad ante el sistema social y jurídico; en el tema que nos ocupa, el ser soltero o soltera sin hijos contraviene la norma de que las mujeres y los hombres deben vivir en matrimonio y tener hijas, preferentemente hijos. De esta manera las normas actúan compulsivamente presionando las conductas de las personas y las organizaciones, que terminan por convertirse en guardianas conservadoras de las normas de exclusión.

copropiedad, uso, tenencia y gestión de la tierra. Condicionar el acceso a la tierra a la situación de maternidad o conyugal de las mujeres —y también de los hombres— se constituye en una violación a sus derechos y las excluye de las oportunidades del desarrollo y la participación en la toma de decisiones en la familia, la comunidad y en el territorio. Aceptar que en los procesos agrarios solo puedan participar algunas mujeres, por ejemplo, las mujeres viudas o madres solteras, lejos de significar el reconocimiento de sus derechos, se constituye en un mecanismo perverso que incluye a un reducido número de mujeres en condiciones de desventaja, para excluirlas a todas.

La imposición de figuras jurídicas de corte neoliberal[2]*, frecuentemente aceptadas acríticamente por las organizaciones y facilitadas por las instituciones y sus asesores*, además de constituirse en un mecanismo de exclusión y control sobre las mujeres, están erosionando la organización social, desestructurando formas propias de organización y funcionamiento comunitario y de los pueblos originarios, facilitando la articulación de los grupos que acceden a la tierra con el andamiaje agroempresarial, que privilegia la competitividad, rentabilidad y eficiencia por encima de la solidaridad, la cooperación y el bien común. En esta dimensión resulta indispensable que los movimientos agrarios junto con la reivindicación del derecho a la tierra desarrollen una perspectiva integral que concilie el aseguramiento jurídico de los derechos de mujeres y hombres, con la gestión colectiva de la tierra a través de diversas formas de copropiedad, usufructo comunitario o gestión consuetudinaria, en la que expresamente se reconozcan los derechos y participación de mujeres y hombres en igualdad, incluyendo a las distintas generaciones, especialmente a la juventud.

Una perspectiva de esta naturaleza pareciera más coherente con la propuesta política del buen vivir en los territorios, en cuya construcción las mujeres rurales, campesinas e indígenas están haciendo aportes creativos e innovadores para la recuperación de los bienes comunes para la preservación de la vida. Recuperar la participación en la toma de decisiones de los diversos sujetos (mujeres, juventud, autoridades ancestrales, promotoras/ es de educación y salud, defensoras/ es de derechos humanos, etc.) en la planificación, gestión y evaluación de los procesos comunitarios y colectivos a manera de consejos abre posibilidades de reconstruir espacios de poder colectivo y comunitario que en nuestro país permitieron la sobrevivencia en los momentos más difíciles del conflicto armado interno y que ahora han sido sustituidos por estructuras verticales y juntas directivas poco represen-

2 Especialmente las ECAS.

tativas que tienden a concentrar poderes que limitan la participación social y resultan excluyentes y opresivas para las mujeres.

La individualización y privatización de la propiedad de la tierra exclusivamente en manos de los hombres. La seguridad jurídica de la tenencia y propiedad de la tierra de las familias campesinas, no debiera conducir necesariamente a la mercantilización de la tierra. Las experiencias conocidas están alertando respecto a la pérdida acelerada de la tierra por parte de las familias campesinas, rurales e indígenas a través de compras masivas de tierras que propician la reconcentración y el acaparamiento de la tierra con fines agrocomerciales y de explotación de la naturaleza en los territorios. Es indispensable escuchar la voz de alerta de las mujeres y garantizar sus derechos de propiedad y copropiedad de las parcelas familiares, con el objetivo de que estas se constituyan en un medio de subsistencia y fortalecimiento de las economías campesinas, vinculando la pequeña propiedad a sistemas agroalimentarios, de gestión forestal y recuperación de la naturaleza. Impedir la venta de las tierras campesinas podría constituirse en un objetivo común compartido por las organizaciones campesinas y de mujeres; el reconocimiento de los derechos de propiedad y copropiedad de las mujeres se constituiría en un primer paso en esta dirección. La propiedad y la copropiedad de la tierra son factores clave para el empoderamiento y autonomía de las mujeres, fortalecen la legitimidad de sus derechos en la familia, en la comunidad y ante las autoridades e instituciones públicas, comunitarias, sociales y privadas.

El recargo de trabajo productivo y la asignación del trabajo de cuidado exclusivamente en las mujeres. El ejercicio de los derechos y participación de las mujeres en relación a la tierra en condiciones de paridad con los hombres debiera significar una nueva manera de organizar la producción y el trabajo doméstico y de cuidado de la vida; demandando que el Estado garantice los servicios públicos necesarios para una mejor calidad de vida del conjunto de la población, tomando en cuenta que esta ausencia de atención a derechos fundamentales como el acceso al agua, la educación, la salud y la vivienda digna son suplidos por el trabajo extenuante de las mujeres en procura del bienestar de las familias. Es indispensable también el cuestionamiento de las relaciones de poder al interior de los hogares, de manera que la distribución de los recursos y el trabajo sea equitativa, tomando en cuenta las necesidades y capacidades de todas y todos los integrantes de las familias para cooperar en la ejecución del trabajo doméstico y de cuidado. El igualitarismo perverso que supone que si las mujeres tienen derecho a la tierra deben trabajar igual que los hombres, es una trampa que lleva el propósito de desesperar a las mujeres para que renuncien a sus derechos o una manera de castigo por incursionar en

un espacio que desde la lógica patriarcal no les corresponde a las mujeres. La participación de las mujeres y la juventud y también de los hombres en mejores condiciones, debiera estimular la reorganización del trabajo productivo, aplicando tecnologías pertinentes con el cuidado de la naturaleza y el mejoramiento de la producción cooperativa, estas son prácticas que ponen en cuestión el modelo de explotación del trabajo y la naturaleza y estimulan a que las organizaciones y comunidades definan un modelo alternativo de organización del trabajo y la producción, frente al modelo finquero que en ocasiones se refuncionaliza cuando los grupos acceden a la tierra.

Las políticas aparentemente neutras en términos de género, basadas en las oportunidades y en las aptitudes. Las organizaciones mixtas generalmente argumentan que sus políticas son neutras en relación al género, ya que no discriminan a mujeres ni hombres y que su causa, es una causa general que responde a los intereses y necesidades de todos. Es frecuente también escuchar que si las mujeres quieren que sus derechos sean reconocidos y participar en los espacios de toma de decisiones deben ganárselos en la lucha, argumentando que los movimientos sociales, especialmente las organizaciones mixtas y comunitarias no pueden hacer distinción entre mujeres y hombres porque todos se ven afectados por los mismos problemas; considerando que si se toman medidas afirmativas en relación a los derechos y participación de las mujeres se estaría discriminando a los hombres o limitando sus oportunidades. Las aptitudes son también un criterio que pretende legitimar la libre competencia en el acceso a oportunidades, por ejemplo, cuando se califica quiénes son aptos como buenos productores o excedentarios para tener acceso a la tierra y otros medios de vida. Todos estos argumentos se basan en los poderes construidos por y para los hombres, definiendo patrones de participación y organización masculinos a los cuales las mujeres deben adaptarse y someterse siempre que hayan "ganado" su lugar.

Todas las formas de violencia contra las mujeres, tanto las que se producen en los hogares como en las comunidades, dentro de las organizaciones sociales y en el espacio público. En la actualidad y principalmente como resultado de la incidencia política de las mujeres, existe un marco jurídico básico que define de manera amplia la violencia contra las mujeres, por lo que limitar el acceso de las mujeres a la tierra y a los medios de vida necesarios para su subsistencia digna y desarrollo se constituye en una expresión de violencia económica; en la experiencia de las mujeres están presentes otras formas de violencia que limitan su participación en las organizaciones y en la toma de decisiones, hasta formas de violencia doméstica y criminal que llegan a poner en riesgo su vida e integridad; situación que refleja que la vio-

lencia es una expresión sistémica encaminada a garantizar el control del cuerpo, la vida y los bienes de las mujeres, de tal forma que los hombres al violentar a las mujeres usufructúan cuotas de poder que el sistema les confiere para garantizar su reproducción. Todas las formas de violencia contra las mujeres desde el imaginario y la práctica aseguran la explotación capitalista, el racismo y el patriarcado.

La violencia, la opresión y subordinación de las mujeres no puede justificarse como prácticas culturales de los pueblos. Estas son violaciones a los derechos humanos que pueden expresarse en todas las culturas bajo formas diversas y no pueden ser aceptadas como valores o legitimarse como costumbres o tradiciones.

Para las mujeres la violencia debe erradicarse en todos los ámbitos, incluyendo los movimientos sociales, como señaló Guadalupe García en el IV Congreso de Pueblos, Comunidades y Organizaciones, referido en páginas anteriores, implica entender que

> el patriarcado y la mercantilización han puesto al hombre en el centro, en la cabeza, que controla la vida de las mujeres a través del autoritarismo, el poder político y el poder económico, nos han visto como su propiedad, como su parcela. Controlan nuestra sexualidad, no se valoriza a las mujeres, ni se reconoce a las mujeres. La tarea entonces es la despatriarcalización del ser, el pensamiento y los sentimientos. El actuar de los compañeros, de los padres, de los hermanos y para eso es importante crear espacios de reflexión y análisis para ver hasta dónde han interiorizado ellos al opresor. Nosotras las mujeres hemos iniciado ese proceso y por eso mismo estamos cuestionando no solo las desigualdades desde arriba, sino desde adentro, de todos esos espacios. Entonces decimos como mujeres mayas y todas las mujeres que también hemos tenido nuestros espacios de reflexión, necesitamos entonces limpiar al movimiento social, hacer una limpia, no vamos a tener cambios profundos si solo cuestionamos lo de arriba; es necesario cuestionar lo de adentro, lo que nos pasa con nuestros compañeros de lucha, nuestros compañeros de movimiento, nuestros compañeros cómplices. Es necesario que asuman el compromiso de reeducarse, de deseducarse y volverse a educar para volver a encontrar el camino sin violencia; con pactos que pueden ser monitoreados y evaluados periódicamente. Hacemos la reflexión que nosotras estamos luchando por sanar, por formarnos para sacar el opresor que llevamos adentro, entonces les toca también hacer lo suyo, trabajar la violencia interiorizada en el ser de los compañeros. Reflexionar en torno al control de las mujeres indígenas a través de diferentes medios, mecanismos y ámbitos, incluso desde el extranjero. Existen cadenas de violencia contra las mujeres, nuestros cuerpos están siendo como propiedad privada del marido, del finquero, del empresario, de la patrona, del pastor, del

> párroco, del alcalde, del COCODE[3], de la familia, de la comunidad, vistos desde los otros y no desde un ser que toma decisiones, que siente y que vive. (García, 2013)

Las palabras de Guadalupe reflejan con toda claridad el carácter estructural de la violencia contra las mujeres y la imposibilidad de transformaciones profundas si esta violencia no es erradicada del imaginario, las prácticas y las relaciones sociales en todos los ámbitos de la vida y la organización social.

AVANZANDO HACIA LA DESPATRIARCALIZACIÓN DEL MOVIMIENTO SOCIAL Y LOS PROCESOS AGRARIOS

En el discurso de Guadalupe García en el IV Congreso referido en páginas anteriores, ella señalaba la necesidad de desmercantilizar, descolonizar y despatriarcalizar la acción política y la organización del movimiento social. Palabras difíciles de registrar en el lenguaje de las organizaciones sociales, de mujeres y feministas, debido a que implican cambios radicales —en el sentido de ir a la raíz de la problemática estructural— en la manera de pensar, de nombrar, de actuar, de organizar y de imaginar la nueva propuesta de organización social y política de la sociedad. Guadalupe explica que *"estamos hablando de nuevos paradigmas, que es importante recuperarlos, vivirlos y construirlos. Nosotras las mujeres mayas y todas las mujeres decimos que no estamos dispuestas a seguir siendo invisibilizadas, negadas, anuladas, ignoradas en la historia, nosotras somos historia y estamos haciendo historia en el arte, en la ciencia, en la economía, en lo cultural, en lo espiritual, en los diferentes ámbitos. Esta historia necesita ser reflejada en lo interno de nuestras organizaciones, de nuestros movimientos, de nuestras comunidades, de nuestros pueblos y en este sistema que nos ha negado, que no nos reconoce"* (García, 2013: 2).

Sin duda este IV Congreso marcó un hito histórico para las mujeres campesinas, indígenas, rurales, feministas y mixtas; ya que si bien en eventos anteriores las participantes fueron haciendo visible la situación, condición y posición específica de las mujeres y presentaron propuestas para generar o desarrollar políticas de inclusión dentro del movimiento, la aceptación de estas fue presionada políticamente por las mujeres sin que en la práctica se dieran cambios sustantivos en las relaciones de poder dentro de las organizaciones, ni en el caso del acceso a la tierra se asumieran plenamente los derechos y participación equitativa de las mujeres en los procesos agrarios. En el IV Congreso se observa un cambio político-ideológico en relación a asumir un

3 Consejo Comunitario de Desarrollo.

compromiso público para la despatriarcalización de la organización social y política, compromiso que para las mujeres debe reflejarse de manera concreta en las acciones, en la estructura y funcionamiento de las organizaciones y su incidencia en otras esferas de poder hacia el Estado y el conjunto de la sociedad guatemalteca.

La Asamblea de Mujeres previa al IV Congreso, recogió el sentir de las mujeres expresado en nueve encuentros y asambleas regionales realizados en todo el país. En el Documento Final de la Asamblea[4] la primera resolución que se propone al Congreso expresa "a partir de ahora las organizaciones participantes en el Congreso tomarán con seriedad y compromiso la participación de las mujeres, sin acoso, discriminación, burlas, en libertad y con posibilidad de decidir para el desarrollo propio y de las comunidades, garantizando condiciones para que las mujeres puedan participar en equidad" (Asamblea Nacional de Mujeres, 2014: 21).

No es casual que la segunda resolución de la Asamblea se refiera precisamente a las mujeres y su acceso a la tierra, en tanto ellas están conscientes que este es un factor clave para su empoderamiento y autonomía personal y colectiva. Las mujeres proponen que las organizaciones participantes en el IV Congreso "se comprometan a que en los procesos de adquisición de vivienda y tierra se retome que las mujeres seamos propietarias directas de la tierra… En donde no se haya reconocido a las mujeres que empiecen a incorporarlas como propietarias" (2014: 21). Al recoger la propuesta de las mujeres esta debe vincularse con párrafos anteriores en donde ellas expresan con más claridad el tipo de propiedad en las propuestas de nueva economía, al respecto precisan que

> un principio político de esta nueva economía es lo comunitario, lo colectivo, la co-ayuda. (Que) Las organizaciones asuman el compromiso de luchar y garantizar formas de propiedad colectiva, asociativa, comunitaria o cooperativa en donde tengamos plenos derechos, mujeres y hombres independientemente de nuestro estado civil o nuestra situación de pareja o maternidad. Que la tierra otorgada en comunidades no se rente, ni se venda. (2014: 20)

Es importante analizar tanto las resoluciones de la Asamblea Nacional de Mujeres como la Declaración Política Final del IV Congreso de Pueblos, Comunidades y Organizaciones, ya que es la primera vez que se posiciona la perspectiva feminista en documentos de esta naturale-

4 La Asamblea Nacional de Mujeres se realizó antes del IV Congreso de Pueblos, Comunidades y Organizaciones, en la ciudad de Guatemala los días 4 y 5 de agosto de 2014.

za. Perspectiva que asume otros enfoques y categorías expresamente nombradas, entre ellas: el cuerpo y la sexualidad como territorio y poder, la corresponsabilidad del cuidado de la vida y la desestructuración de la división sexual del trabajo, la violencia estructural contra las mujeres y su vinculación con lo cotidiano en la casa, la comunidad y la organización; los derechos plenos y la participación de las mujeres en relación a la tierra y la construcción de una nueva propuesta de la economía para el buen vivir, plantean desafíos para las organizaciones sociales, para las mujeres mismas y también para las feministas.

En conversación con las participantes en estas actividades identifico algunos de estos desafíos, los cuales intentaré sintetizar con el propósito de que sean de alguna utilidad para el monitoreo y evaluación en los procesos agrarios, en atención al llamado que expresó Guadalupe en su alocución.

Es necesario repensar la reforma agraria en términos de género, pueblos y territorios en un nuevo contexto de acaparamiento y reconcentración de la tierra y los bienes de la naturaleza. Las reformas agrarias tradicionales colocaban al Estado y particularmente al gobierno central a cargo de la implementación de políticas para transformar la estructura agraria, fomentando un agro económicamente más eficiente y socialmente más equitativo.

Los procesos agrarios en el contexto actual, tendrían que ser pensados en términos más amplios que el acceso a la tierra, colocando en el debate territorial el uso, la gestión y las diversas formas de tenencia, usufructo, administración y propiedad de la tierra a partir de nuevas relaciones de cooperación y participación de mujeres y hombres, las distintas generaciones y pueblos en los territorios, repensando la tierra como un bien común necesario para la reproducción y el cuidado de la vida.

Una perspectiva de esta naturaleza permitiría pensar en términos de políticas nacionales vinculadas a propuestas regionales y globales, actuando territorialmente y desde las comunidades. En relación a la situación de las mujeres rurales, campesinas e indígenas esto implica acciones emergentes y otras de más largo aliento, entre ellas:

El reconocimiento, restitución y resarcimiento ante los derechos de las mujeres que han sido invisibilizados, ignorados o violados en los procesos agrarios: las comunidades rurales, comunidades indígenas, organizaciones sociales, asociaciones, cooperativas, empresas asociativas campesinas y cualquier figura jurídica que sustente derechos individuales o colectivos con relación a la tierra, pueden y deben encaminar acciones organizativas y legales para asegurar los derechos de las mujeres en condiciones de igualdad. Los mandatos legales, convenios, contratos y/o escrituras registradas pueden actualizarse incorpo-

rando los nombres de las mujeres que libremente opten por participar, independientemente de su condición conyugal o maternidad. Esta es una acción de justicia con las mujeres que depende de la voluntad política de las organizaciones, para hacer los arreglos legales necesarios.

Consultar, escuchar y hacer vinculante la opinión de las mujeres en la gestión de los procesos agrarios, así como de la organización social y política para el buen vivir: para la construcción de esos nuevos paradigmas a los que se refería Guadalupe es indispensable la participación efectiva de las mujeres, de manera que sus propuestas y opiniones se reflejen realmente en decisiones en las que ellas participen sin ninguna restricción, subordinación o algún criterio de exclusión. La experiencia de las mujeres en cuanto a democratizar las estructuras de toma de decisiones y garantizar un funcionamiento más horizontal en las organizaciones, es un aporte para la desestructuración de jerarquías y poderes que no toman en cuenta a las y los diferentes sujetos del cambio social en el país, los territorios y comunidades. Repensar la organización social y política del Estado y la sociedad, es más difícil cuando desde los espacios organizativos, comunitarios y cotidianos se reproducen relaciones de poder patriarcales, racistas y de explotación del trabajo productivo, doméstico y de cuidado.

Desarrollar ideas y prácticas desde una economía para la subsistencia de la vida, que retome la armonía con la naturaleza y entre las personas: poner al centro la subsistencia de la vida en todas sus formas y manifestaciones cuestiona el sistema económico imperante y el modelo extractivo impuesto, el consumismo, las relaciones de intercambio desigual y de explotación del trabajo en todas sus expresiones. Los procesos de acceso a la tierra, la gestión de tierras comunitarias, cooperativas o asociativas son una oportunidad para poner en cuestión la división sexual del trabajo y reorganizar la producción y el cuidado de la vida en términos de corresponsabilidad entre mujeres y hombres, promoviendo la distribución equitativa de los beneficios y recursos para garantizar el mejoramiento de la vida de las mujeres y su autonomía económica.

Avanzar hacia la sanación de las relaciones familiares y repensar la familia como comunidad de convivencia: aunque en la actualidad la familia nuclear ha dejado de ser el patrón único de conformación de las familias, prevalecen el imaginario, los mandatos y las normas que regulan la convivencia cotidiana de las personas bajo la figura patriarcal de poder y la subordinación del resto de los miembros de la familia a manera de jerarquías basadas en las desigualdades construidas a partir de la diferencia sexual.

En la realidad las familias han cambiado muchísimo, fenómenos como la migración por ejemplo han colocado frecuentemente a las

madres, a las hijas y a las abuelas a cargo de familias extensas, hay jóvenes mujeres y hombres que se trasladan a otras ciudades y pueblos y viven en pequeñas colectividades, amigos o amigas que se suman a familias grandes y pequeñas, parejas homosexuales que comparten su espacio doméstico, son ejemplos de los cambios que cada vez son más generalizados y que en la práctica nos dicen que la norma impuesta, es cada vez más relativa, por lo que las políticas y requisitos basados en la representación del cabeza de familia excluyen a una significativa parte de la población, especialmente a las mujeres. Jurídicamente es posible incluso registrar las sociedades de convivencia y establecer la representación de estas, de manera práctica valdría la pena pensar en comunidades de convivencia como alternativa al modelo de familia patriarcal.

Desde el feminismo las mujeres han promovido procesos de sanación y reconstrucción de su dignidad y autoestima como sujetas de derechos, con capacidad de decidir, vivir y actuar de manera autónoma; los hombres sin embargo no han transitado por procesos individuales y colectivos que les permitan cuestionar la masculinidad hegemónica machista, como expresión cultural violenta del poder patriarcal que actúa contra las mujeres, pero también sobre otros hombres con menos poder.

Articular otras formas de vivir y relacionarse con el entorno social implica desarrollar nuevas formas de vivir las masculinidades de manera sana y constructiva. Desde las organizaciones sociales es importante replantear las representaciones que asumen mujeres y hombres, influyendo relaciones de respeto, convivencia armónica, así como reorganizando y redistribuyendo poderes, trabajo y recursos en el ámbito doméstico, en las organizaciones sociales y en las comunidades.

Erradicar todas las expresiones y formas de violencia: haciendo visible la violencia como un problema social y de la organización, ante el cual se puede y se debe actuar. Erradicar la violencia es posible cuando todas y todos están comprometidos en el proceso porque comprenden que esta violencia no es natural, ni se tolera socialmente. Las organizaciones y autoridades comunitarias pueden contribuir a cuestionar políticamente las expresiones de violencia y tomar acciones que respalden a las mujeres, promuevan la solidaridad con las sobrevivientes de violencia y acompañen la denuncia y aplicación de la justicia cuando sea necesario.

No puedo cerrar el presente documento sin reconocer que para las feministas asumir las reivindicaciones agrarias de las mujeres rurales, indígenas y campesinas es un proceso complejo y no siempre constante ni generalizado. En la práctica política no resulta fácil establecer el diálogo de manera horizontal y abierta con otras, que sin

reconocerse feministas comparten las luchas por la emancipación de las mujeres, desde realidades y experiencias diversas en medio de una sociedad multicultural, plurilingüe y socialmente polarizada, en donde la formación académica se convierte en un privilegio y la participación política en un riesgo. Avanzar en este sentido, demanda la construcción de relaciones que desde una perspectiva de interculturalidad crítica nos permita conocernos y reconocernos como aliadas y copartícipes de un proyecto político feminista amplio y plural, frente al patriarcado, el capitalismo y el racismo.

El presente estudio se inspira en este compromiso político que de ninguna manera puede ser neutral ni concluyente. Por el contrario, es solo un aporte que pretende contribuir a que la tarea sea menos ardua para las mujeres rurales, indígenas y campesinas y motive la reflexión dentro de las feministas, las organizaciones sociales y mixtas; consciente de que desde las Ciencias Sociales es necesaria una mayor dedicación al análisis, la investigación y la formulación de propuestas que dialoguen dentro y fuera de la academia y aporten nuevas reflexiones a los procesos para la transformación social, en los que las mujeres sean asumidas como agentes de cambio y sujetas de tales transformaciones.

Espero que este estudio, al aproximarse críticamente a aspectos centrales de la problemática agraria y los derechos de las mujeres rurales, indígenas y campesinas, abra inquietudes y motive nuevas reflexiones teórico-políticas sobre otros temas que no pude ni me propuse abordar. Entre estos temas resulta de particular interés profundizar en la formulación conceptual y política del Buen Vivir desde una perspectiva feminista y en sus articulaciones con las propuestas de economía solidaria y reforma agraria.

Sería interesante analizar y conocer experiencias en relación a los procesos agrarios en los territorios, con el propósito de alimentar una propuesta innovadora que haga viable la reforma agraria con enfoque territorial, así como políticas públicas que, desde el Estado, en lo local y comunitario, contribuyan a preservar las tierras campesinas, comunitarias y de pueblos indígenas u originarios reconociendo los derechos de las mujeres y su plena participación.

Frente al acelerado acaparamiento y reconcentración de la propiedad de la tierra, es preciso conocer experiencias que en otros países comprometen la participación del Estado en la regulación y la implementación de medidas para limitar y reducir el acaparamiento producido por los agronegocios y la actividad extractiva. Estudiar estos temas desde la academia comprometida con las reivindicaciones sociales y desde un enfoque feminista sería una contribución de particular utilidad para los movimientos sociales, especialmente para las

mujeres rurales, campesinas e indígenas que se resisten a la depredación en sus territorios.

Cierro este estudio rindiendo homenaje a las mujeres que con sus vidas han defendido la tierra, a las que siguen en resistencia, a las que con su trabajo nos dan de comer. Con especial agradecimiento a las que me ayudaron y compartieron sus experiencias y saberes a través de voces nombradas o tras el anonimato consecuente y comprometido con la construcción de otro mundo posible que sea también para las mujeres.

Manuel Ángel Castillo

TENDENCIAS Y DETERMINANTES ESTRUCTURALES DE LA MIGRACIÓN INTERNACIONAL EN CENTROAMÉRICA*[1]

INTRODUCCIÓN

Este es un ejercicio de reflexión y descripción general del comportamiento de la emigración internacional en Centroamérica contemporánea y sus antecedentes. Algunas de las fuentes de datos usadas en este estudio son poco conocidas y de ellas, una no ha sido trabajada: la de centroamericanos detectados en la investigación denominada Proyecto Cañón Zapata, llevada a cabo por El Colegio de la Frontera Norte en lugares estratégicos del límite internacional México-Estados Unidos, con una metodología constante desde 1988, aunque con una

1 Agradecimiento: a Jorge Santibáñez Romellón, Jorge Bustamante Fernández, Rodolfo Corona Vázquez y Francisco Barraza, todos ellos de El Colegio de la Frontera Norte (COLEF), por las facilidades y apoyo otorgados para la utilización de la base de datos del Proyecto Cañón Zapata desarrollado por aquella institución. También a Ligia Valderrama Midence y María Dolores Franco por el apoyo brindado en el manejo, procesamiento y presentación de la información estadística.

* *Fuente*: Castillo, M. Á. 1999 "Tendencias y determinantes estructurales de la migración internacional en Centroamérica" en *Seminario Internacional "La población del Istmo Centroamericano al fin del milenio"* (Jacó, Costa Rica: Programa Centroamericano de Población, Universidad de Costa Rica, Population Research Center).

variante importante para nuestros propósitos a partir de 1995, la cual se explicará más adelante (Bustamante, 1997: 244-246)[2].

En la revisión bibliográfica realizada se detectaron algunos intentos, aunque relativamente escasos, con esa pretensión, pero sus resultados han sido inevitablemente limitados (i.e., CEPAL, 1992) o restringidos a algunos aspectos particulares. Tales son los casos de algunos ensayos para determinar: a) las magnitudes y los impactos de las remesas que envían los migrantes centroamericanos (Cf. CEPAL, 1993 y 1998); b) las dimensiones y consecuencias de los desplazamientos forzosos en la región (Cf. UNIPAZ/URCR/UN, 1987; e IIDH, 1992); c) la prevalencia de violaciones a los derechos humanos de los migrantes centroamericanos (Cf. CBDH, 1989; Frelick, 1991; y, CNDH, 1995); entre otros. Un ejemplo de ellos es nuestro propio trabajo (Castillo y Palma, 1996, 1999), el cual tuvo como principal objetivo la aplicación de un modelo que permitiera un cierto grado de comparación con estudios enfocados a la dinámica y los determinantes de la migración en otras latitudes: otras regiones y países en América Latina, así como también casos en el Sur de Asia y el África Sub-Sahariana.

LA MOVILIDAD DE LA POBLACIÓN EN CENTROAMÉRICA

Los movimientos de población en la región centroamericana fueron —por lo menos durante la primera mitad del presente siglo— básicamente internos. Esto es, la movilidad de grupos de población ocurrió principalmente en el interior de los países y, a lo sumo, en algunas regiones fronterizas, mayoritariamente con carácter temporal y entre ámbitos rurales. De ahí que la demografía de las naciones centroamericanas demandara y, en consecuencia, dedicara muy poca atención a los probablemente escasos desplazamientos que ocurrían más allá de sus fronteras, los cuales —a su vez— tampoco se sabe que hayan sido cuidadosamente documentados (CSUCA, 1978a y 1978b).

Este patrón prevaleció hasta mediados del decenio de los setenta, cuando comenzó a experimentar cambios significativos. Los países de la región habían vivido desde tiempo atrás una agudización de las crisis socioeconómicas debidas a factores de orden estructural. Sin embar-

---

2 La acotación acerca de la metodología es importante, por cuanto el Proyecto se inició en 1986 utilizando una técnica novedosa, empleando tomas fotográficas para observar, documentar y describir el proceso. No fue sino a partir de 1988 cuando se comenzó a emplear un procedimiento convencional de entrevistas conducidas a través de cuestionarios, con base en criterios de muestreo y calendarización apropiados a los sitios de cruce de migrantes, en diversos puntos estratégicos a lo largo de la frontera México-Estados Unidos. Sin embargo, solo a partir de 1995 se incorporó al cuestionario una pregunta sobre el país de origen de migrantes no mexicanos, para distinguir a las personas encuestadas que proceden de naciones centroamericanas.

go, no se detectó un efecto notorio de cambio sobre el comportamiento de la movilidad internacional de sus pobladores. La modificación sensible ocurrió cuando los países comenzaron a escenificar procesos de violenta confrontación política y enfrentamientos armados en sus territorios. Muchos de los desplazamientos estuvieron directamente relacionados con los escenarios de combate y de prácticas represivas producto de cruentas estrategias contrainsurgentes. También se observaron movimientos asociados de manera indirecta con los enfrentamientos armados y cuya explicación —se puede afirmar— se vincula más bien con las características de un contexto de crisis generalizada[3].

Como se dijo antes, la importancia de la migración internacional en Centroamérica en las épocas previas pareció residir básicamente en los movimientos temporales transfronterizos. La movilidad de la fuerza de trabajo sirvió de base para la formación y sostenimiento de mercados laborales regionales, sobre todo agrícolas, con escasa o nula regulación e intervención por parte de los gobiernos de las poblaciones involucradas. A ello contribuyeron las medidas gubernamentales acordadas por los países de la región para facilitar el tránsito de nacionales de sus países en el marco de los objetivos de la integración centroamericana. Sin embargo, es probable que por encima de dichas consideraciones prevalecieran la conveniencia y los intereses de los empleadores de esa mano de obra, así como las ventajas que ofrecían esos mercados regionales laborales para resolver la creciente demanda de empleo, principalmente en algunas zonas rurales rezagadas.

Los casos que —en cierta forma— rompían la regla eran los que se referían a la movilidad a través de las fronteras México-Guatemala y Costa Rica— Panamá, como también en algún sentido lo era el caso del límite entre Guatemala y Belice[4]. puesto que en todas ellas significaba rebasar los límites políticos de la región. No obstante, en dichas fronteras, la permisividad para el paso era bastante laxa y, por lo tanto, el mismo era más bien regulado por la necesidad laboral (tanto por la oferta como por la demanda), más que por el control migratorio.

---

3 Existe abundante bibliografía sobre el tema. En términos de trabajos que abarcan al conjunto de la región, pueden consultarse, entre otros, ARMIF et al., 1994; IIDH, 1992; UNIPAZ/UCR/UN, 1987, aunque también existen numerosos estudios por país.

4 Este último caso adquirió matices peculiares en el marco del enrarecido clima de relaciones entre el gobierno guatemalteco y el Reino Unido, por el diferendo existente respecto de los reclamos del primero sobre el territorio —hasta aquel entonces— beliceño. La independencia del ahora país libre dio paso a un nuevo esquema de relaciones que también ha tenido su correlato en la dinámica demográfica y específicamente también en los movimientos migratorios hacia y desde la joven nación.

LOS PUNTOS DE INFLEXIÓN DE LAS MIGRACIONES CENTROAMERICANAS

El surgimiento y posterior extensión sucesiva del conflicto armado en Nicaragua, El Salvador y Guatemala, a partir de la segunda mitad de los setenta, fue la expresión más aguda de la crisis social y política que vivieron aquellos países. Sin embargo, un rasgo distintivo de la conflagración fue su impacto sobre el conjunto de la región e incluso en naciones fuera de ella, manifiesto en diversos aspectos y modalidades. En un párrafo anterior se anticipó que parte de dichos efectos fueron las repercusiones del conflicto sobre la movilidad de la población, tanto en el interior como hacia el exterior de sus respectivos territorios.

Los movimientos de población que influyeron en la transformación de los mapas geográficos, políticos, sociales y económicos de la región, se dirigieron a destinos diversos, dependiendo de las condiciones en que se produjeron los éxodos. En algunos casos, contribuyeron a los acelerados procesos de urbanización que ya venían registrando la mayoría de países, por lo general altamente concentrados en pocos o a lo sumo en un núcleo urbano. Dicha concentración de la población estuvo alentada sobre todo por la dinámica del Mercado Común Centroamericano durante su época de auge en los años sesenta. Sin embargo, su vigencia y sus efectos se estancaron, para luego derivar en la franca fractura del proceso de integración ocurrida a principios de los años setenta.

En otros casos, también se registraron importantes desplazamientos entre ámbitos rurales. Es probable que muchos de ellos fueran favorecidos por vínculos y otros factores derivados de experiencias previas de migraciones laborales temporales. A dichos antecedentes pudieron sumarse los estímulos resultantes de los cambios en los patrones de empleo adoptados por las empresas agrícolas, principales contratantes de aquellas poblaciones, debidos en parte a la innovación tecnológica, a cambios en la tenencia de la tierra y a la diversificación de cultivos, entre otras razones. Sin embargo, se puede afirmar que fue en el periodo 19781983, con el "estallido" de las crisis de orden generalizado en la mayoría de los países de la región, cuando ocurrió el quiebre principal de las tendencias prevalecientes en la movilidad de la población en Centroamérica. Nicaragüenses, salvadoreños y guatemaltecos, en ese orden cronológico, pero rápidamente también en forma simultánea, se dirigieron en primer lugar hacia territorios vecinos dentro de la misma región, pero luego hacia países cada vez más lejanos. Entre estos últimos, México y Estados Unidos fueron destinos privilegiados por razones tanto geográficas como políticas y económicas.

No se conoce un análisis sistemático y exhaustivo sobre los determinantes que operaron para incidir en la selección de dichos destinos relativamente distantes en varios sentidos, más allá de la obviedad de una cierta cercanía física, en una primera instancia. Sin embargo, en el caso de Estados Unidos y de naciones tan lejanas como las europeas y Australia, es preciso señalar que —en general— existe una distancia sociocultural nada despreciable. Respecto de las migraciones hacia destinos cada vez más remotos, a pesar de los valladares socioculturales, se pueden proponer algunas hipótesis, las cuales no pretenden ser exhaustivas ni tampoco excluyentes, sino más bien deben considerarse como complementarias:

1. la política favorable del gobierno norteamericano para acoger a los nicaragüenses que abandonaban su país en los años ochenta se trató, más que todo en el marco de consideraciones de política exterior, como una forma de desprestigiar al régimen sandinista e incluso de fortalecer la posición de "la contra", la cual se organizaba y operaba parcialmente en su territorio, con su apoyo político y material;
2. la política relativamente favorable —o al menos tolerante— del gobierno mexicano hacia los perseguidos centroamericanos, aunque con un relativo mayor énfasis en el caso de salvadoreños y guatemaltecos, dado el papel que desempeñaba la política exterior de México en el proceso de pacificación en la región, a partir del reconocimiento político y/o diplomático, explícito o implícito, de las fuerzas beligerantes;
3. las ventajas comparativas que ofrecían —en aquella época— las economías y los mercados laborales de Estados Unidos y de México, los cuales generaban no solo expectativas sino que incluso oportunidades reales de empleo, salarios e incluso de desarrollo personal y familiar en diversos aspectos como educación, salud y, en general, de condiciones de vida;
4. la existencia de algunos vínculos con familiares y otros compatriotas que habían emigrado en épocas anteriores, en pequeña escala, pero que constituían un punto de apoyo para lo que posteriormente fue la base de sustentación de importantes redes sociales para la migración;
5. la posibilidad de superar algunos obstáculos en el trayecto, en primer término, hacia México, por las afinidades culturales e históricas, pero también hacia Estados Unidos, al aprovechar las redes tejidas por la migración histórica de otros latinoamericanos, principalmente los de origen mexicano, quienes por su

volumen e inserción relativamente estable ofrecían condiciones ventajosas para ese tipo de apoyo.

En ese contexto, la emigración provocada directamente por el conflicto alcanzó su mayor intensidad probablemente durante la primera mitad de los años ochenta. No se dispone de información que permita precisar la magnitud y características, así como tampoco las diferencias entre los flujos. En ese periodo se observaron movimientos de población de naturaleza diversa, aunque en algunos casos pudiera haber sido más clara su vinculación directa con las situaciones de enfrentamiento armado y las crisis políticas. En algunos de estos últimos casos, el gobierno de Estados Unidos respondió a las demandas de los migrantes mediante el otorgamiento del asilo/refugio.

Mientras tanto en México, la figura del asilo político fue escasamente utilizada y reservada para algunos pocos casos —extremos, tal vez— que, bajo criterios políticos, así lo ameritaban[5]. Por su parte, el gobierno mexicano no es —hasta la fecha— suscriptor de la Convención (1951) y el Protocolo (1967) de Refugiados de Naciones Unidas, ni tampoco contaba hasta aquel entonces con la figura de "refugiado" en su ordenamiento jurídico. De ahí que aceptó la permanencia de hecho de la población guatemalteca, que se internó en su territorio entre 1981 y 1983 en busca de protección, bajo modalidades ad hoc. No obstante, en términos coloquiales siempre se les reconoció y se refirió a ellos como refugiados, a pesar de no contar con la condición migratoria de tales.

Mientras tanto, esta población coexistió —por decirlo de alguna manera— con otros flujos migratorios. Se reportó la presencia de grupos importantes de personas que también se internaron por aquella época en la zona fronteriza en busca de protección. Sin embargo, por diversas razones no pudieron ubicarse en los denominados "campamentos" atendidos por las autoridades mexicanas (a través de la Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados (COMAR), ni por la comuni-

5 El escaso recurso al otorgamiento del asilo político podría verse como una paradoja, puesto que en el pasado el gobierno mexicano lo había utilizado en distintos momentos. Para ello se basó en principios, compromisos y facultades que le otorgaban las convenciones regionales sobre *asilo territorial y diplomático*, de las cuales es suscriptor. Sin embargo, en esa oportunidad más reciente pareció iniciar un giro en su política y privilegió el otorgamiento de otras modalidades de estancia para aquéllos que buscaron protección sin necesariamente obtener dichas calidades formales. Es posible que tal decisión surgiera de conveniencias tanto para el gobierno mexicano —por su papel en el proceso de pacificación en la vecina región en conflicto—, como para los propios inmigrantes —quienes así gozarían de algunas ventajas de movilidad territorial y laboral.

dad internacional, encabezada por el Alto Comisionado de Naciones Unidos para Refugiados (ACNUR). A este contigente se le identificó como la población de refugiados no reconocidos (Salvadó, 1988), cuyas condiciones de estancia fueron de mayor desventaja respecto de los que recibieron protección y asistencia por parte de instituciones nacionales y de organismos internacionales.

También persistió —y prevalece hasta la fecha— la presencia temporal de campesinos guatemaltecos que año con año ingresan al territorio chiapaneco del Soconusco para laborar en las plantaciones de café, caña de azúcar y plátano (banano), principalmente, aunque en menor escala también participan en otros cultivos y actividades agrícolas. Algunas observaciones de campo también registran una presencia —limitada, de magnitud indeterminada, pero aparentemente creciente— de trabajadores agrícolas con carácter de permanencia, entre los cuales se detectan personas originarias de otros países centroamericanos.

Esa época también fue escenario de otro punto de inflexión en la dinámica migratoria. Hasta el decenio de los setenta, las autoridades migratorias mexicanas informaban de un escaso número de detenciones y deportaciones de extranjeros no autorizados detectados en su territorio, principalmente en su frontera sur. Las estadísticas oficiales registraron un cambio significativo de ese patrón a partir de 1980; en ese año, por primera vez, se rebasó la decena de miles (13.184) de eventos de expulsión de extranjeros encontrados en situación irregular. Pero también desde ese año, la tendencia ha sido prácticamente sostenida en materia de aumento de ese tipo de acciones y en 1990 se superó —también por primera vez— la centena de miles (126.440) de expulsiones. En el transcurso del presente decenio, las cifras anuales se han mantenido por encima de ese límite simbólico, con lo que se evidencia el elevado nivel del movimiento migratorio irregular (Cuadro Nº 1).

A lo largo del presente decenio, no solo ha prevalecido, sino que probablemente se ha incrementado la intensidad de este flujo migratorio. El tiempo transcurrido desde que se suscribieron los acuerdos de paz en la región y la adopción de nuevos regímenes políticos no parecen haber propiciado ningún cambio significativo de este tipo de movilidad de la población. Por el contrario, las tendencias y niveles observados recientemente en algunos indicadores indirectos sugieren la existencia de factores diversos determinantes de la migración[6]. En

6 Se habla de "indicadores indirectos" por cuanto su naturaleza de *migración no autorizada* impide contar con estadísticas del comportamiento del flujo migratorio. Por ello, se debe recurrir a cifras como las de detenciones y expulsiones, las cuales

todo caso, para su análisis habría que adoptar como premisa que las razones antes atribuidas a la confrontación armada y la crisis política ya no tienen razón de operar en el nuevo contexto socio-político de la región.

No obstante, un hecho que llama la atención dentro del flujo migratorio indocumentado a lo largo de los años noventa, es la emergencia acelerada de nacionales de Honduras, en cuyo territorio no hubo una situación de conflicto equivalente a la de sus vecinos. Por el contrario, Honduras fue más bien sitio de operaciones logísticas y de apoyo de las fuerzas que atacaron al régimen sandinista en su vecina Nicaragua. Mientras aquello ocurrió, no hubo desplazamientos significativos de su propia población fuera de sus límites territoriales y sorprende —por decirlo de alguna manera— la súbita y sostenida emergencia del flujo emigratorio procedente de aquella nación con posterioridad a esos hechos[7].

INTERROGANTES SOBRE LOS FLUJOS Y LAS LIMITACIONES DE LOS ESTUDIOS Y LAS FUENTES

Es un hecho incontrovertible que los estudios sobre la migración de mexicanos hacia Estados Unidos han experimentado un desarrollo significativo —tanto en cantidad como en calidad— durante los últimos veinticinco años. Ello no hubiera sido posible sin la realización de procesos paralelos de: reflexión y discusión teóricas; de formulación, puesta a prueba y desarrollo de metodologías de medición, caracterización y análisis; y, sobre todo, de generación de fuentes de información directa e indirecta.

---

corresponden más bien a "eventos" y, por lo tanto, no constituyen elementos que permitan establecer la magnitud ni las características de los flujos con un grado conocido de representatividad.

7 La proporción de nacionales de Honduras en las estadísticas de expulsiones realizadas por las autoridades migratorias mexicanas se había mantenido en un discreto tercer o cuarto lugar hasta 1991. A partir de 1992 experimentaron un primer repunte, cuando casi se equipararon a la de salvadoreños, quienes sistemáticamente habían ocupado el segundo sitio. En 1994 esa situación se modificó y desde entonces, las expulsiones de hondureños han desplazado a los salvadoreños y hasta inicios del presente año (1999) han ocupado el segundo lugar después de las de guatemaltecos. Sin embargo, desde épocas posteriores al huracán Mitch que devastó principalmente amplias zonas de los territorios de Honduras y Nicaragua (fines de 1998), ha habido un repunte sostenido en el número de aprehensiones y expulsiones de hondureños por las autoridades mexicanas, incluso registrando los mayores volúmenes en varios meses del presente año. El predominio de los nacionales de Guatemala en estas estadísticas es un tema que merece una discusión aparte, pero en principio se puede plantear la hipótesis de que podrían producirse algunas declaraciones falsas de la nacionalidad de origen por parte de no guatemaltecos, para beneficiarse de la vecindad inmediata y persistir en los intentos de cruce.

Tales impulsos han arrojado resultados positivos en diversos aspectos relacionados con las modalidades que presenta dicho fenómeno migratorio. De esa manera, se ha tratado de responder a las principales interrogantes acerca de dicho proceso, sobre todo por la necesidad de sustentar criterios de política apropiada, tanto por parte del país de origen como por el de destino. Las investigaciones realizadas han contribuido con aportes teóricos y metodológicos, pero sobre todo en la caracterización de las distintas facetas de la migración.

En síntesis, se ha avanzado principalmente en: a) la distinción de los diversos flujos, desde su caracterización más general entre temporales, permanentes y de retorno, así como en condiciones intermedias situadas entre dichas categorías y en la llamada "circularidad" de la migración; b) la determinación de volúmenes, la cual ha constituido durante mucho tiempo un tema sensible por sus implicaciones sobre el diálogo binacional y las políticas respectivas; c) las características o perfiles de los migrantes; d) la condición migratoria (documentados, indocumentados, admitidos, regularizados, en proceso de regularización, etc.); e) la condición de ocupación y la inserción sectorial de los migrantes; f) las causas y los determinantes de la migración; g) los efectos —demográficos, económicos, políticos, sociales, culturales— de la migración en ambos países; h) las violaciones a los derechos humanos de los migrantes; i) las respuestas políticas y sociales ante la migración (Estudio Binacional, 1997).

Por contraste, la emigración internacional de centroamericanos —hoy por hoy, dirigida mayoritariamente hacia Estados Unidos— es un fenómeno poco conocido en todos esos aspectos, lo cual puede justificarse solo en parte por lo reciente y acelerado de su dinámica. Se sabe muy poco acerca de sus características —a no ser por algunos rasgos muy generales—, lo cual ha propiciado la proliferación de mitos y creencias, la mayoría de ellos sin ningún sustento empírico. Lo más grave de esta situación es que la divulgación amplia de dichas afirmaciones, especialmente a través de los medios de comunicación, han penetrado diversos sectores sociales. Incluso, las mismas no solo han servido de base para la adopción de actitudes y posiciones frente al fenómeno, sino que aún más, han sido el caldo de cultivo para la formulación de políticas, muchas veces francamente represivas y atentatorias de derechos fundamentales y transgresoras de principios constitucionales o reconocidos en convenciones y acuerdos internacionales.

Poco se sabe del perfil sociodemográfico de los emigrantes centroamericanos, principalmente porque no se dispone de fuentes confiables y comprensivas de esa población debido a su mayoritaria naturaleza indocumentada, y el cual —por lo dinámico del proceso-

seguramente experimenta cambios frecuentes en el tiempo. Se leen y escuchan referencias diversas a los rasgos de los migrantes, pero la mayoría de ellas están construidas con base en observaciones parciales, así como también en cortes temporales y territorialmente localizados del flujo[8]. De ahí que no pueda atribuirse a esas fuentes ningún carácter de representatividad (estadística) del universo de emigrantes centroamericanos[9].

Sin embargo, el problema de las fuentes debe ubicarse en un contexto de debilidades estructurales más amplio y profundo. Los países de la región muestran un rezago generalizado en materia estadística y no solamente en aspectos poblacionales. Las fuentes más tradicionales, convencionales y de cobertura más amplia, como es el caso de los censos de población, tienen desfases, retrasos y problemas de cobertura en su ejecución; a ello deben sumársele los problemas de difusión y posibilidades de uso de la información levantada. De ahí que, por ejemplo y tal como se dijo al inicio, a la fecha no se haya podido disponer ni mucho menos analizar la información que sobre aspectos migratorios recogió el Censo de Población de Guatemala, 1994.

Los propios países de origen de las migraciones no han instrumentado fuentes alternativas para documentar y analizar la salida de sus connacionales de sus respectivos territorios. Esta posición tiene su correlato en la escasa atención prestada a la situación de los migrantes, pero aún más a los impactos que el fenómeno está teniendo sobre las propias comunidades de origen. La mayor preocupación por parte de los sectores oficiales parece consistir en que los emigrantes permanezcan en los lugares de destino para que: a) no cese el flujo de remesas y apoyos a las familias, todo lo cual constituye una inyección, a veces significativa, a las economías nacionales en crisis; y, b)

---

8 Varios investigadores han realizado trabajos de este corte en algunas comunidades de El Salvador y Guatemala, como es el caso de Néstor Rodríguez, Cecilia Menjivar, Erik Popkin, entre otros. Vale la pena citar el trabajo de Palma (1998), por su análisis en profundidad de una comunidad en el occidente de Guatemala, en el cual, además de analizar el contexto en el que se produce la emigración, se examinan las causas y los diversos impactos sociales del proceso. En el caso de El Salvador destacan los trabajos de Lungo, Eekhoff y Baires (ver, entre otros, 1998).

9 Nosotros mismos hemos participado en algunos intentos de caracterización del flujo indocumentado a partir de algunas fuentes que reconocemos y advertimos como parciales. Cito algunas de ellas: a) una revisión de las características consignadas en las actas de aseguramiento y expulsión realizadas durante 1983 y 1984 por autoridades migratorias mexicanas; b) un análisis de entrevistas realizadas a 214 migrantes en La Casa del Migrante y otros sitios en Tecún Umán, San Marcos, en el periodo diciembre 1995-mayo 1996; c) un análisis de 214 entrevistas realizadas durante el periodo julio-septiembre de 1998 en La Casa del Migrante en Tecún Umán, San Marcos (Castillo y Palma, 1998).

no retornen a los países de origen para incrementar las demandas de empleo y servicios secularmente insatisfechas, con las consecuencias sociales que les son inherentes. Por todo ello, el análisis de la migración internacional de centroamericanos, principalmente hacia Norte América, debe recurrir —por el momento— a fuentes ubicadas fuera de la región.

TENDENCIAS Y NIVELES DE LA EMIGRACIÓN

LA INMIGRACIÓN CENTROAMERICANA EN ESTADOS UNIDOS

Un primer ámbito de análisis de la emigración puede realizarse en los lugares de destino, con las reservas que implica la naturaleza de las fuentes a que puede recurrirse. Así, el Servicio de Inmigración y Naturalización (INS, por sus siglas en inglés) del Departamento de Justicia del Gobierno de Estados Unidos reporta (Cuadro Nº 1) un incremento significativo en los volúmenes de personas de origen centroamericano que se han naturalizado a partir de 1994. Esta tendencia es muy semejante a la observada por personas originarias de México. En parte puede deberse a los cambios en la política de inmigración de aquel país, así como también a las gestiones realizadas por las organizaciones propias y de apoyo de los inmigrantes que permanecían en condiciones irregulares hasta esas fechas. A ello también han contribuido las facilidades otorgadas para la reunificación de familias.

Sin embargo, la misma fuente señala algunas diferencias en el patrón de inserción laboral de los inmigrantes centroamericanos naturalizados con respecto al de sus homólogos mexicanos, lo cual en general se relaciona con las características de los migrantes y sus posibilidades de inserción en los mercados de trabajo. Así, en el Cuadro Nº 2 puede observarse que —de aquéllos que en 1996 reportaron el tipo de ocupación— los originarios de los países de Centroamérica se ubicaban primordialmente en el complejo heterogéneo de actividades englobadas bajo el rubro de Servicios (26,3%), seguidos de los que lo hacían como Operarios, fabricantes y obreros (22,7%) y de quienes participaban en labores de Apoyo Administrativo (20,4%). Por contraste, los naturalizados mexicanos destacaban por una inserción relativamente más calificada, dado que el primer lugar lo ocupaban los Operarios, fabricantes y obreros (23,5%), las actividades de Apoyo Administrativo (20,5%) y las de Servicios caían hasta el tercer lugar (18,2%).

Sin embargo, una característica probable de la inmigración en Estados Unidos, especialmente la que procede de países como México y los de la región centroamericana, es su mayoritaria condición de no autorizada. En el Cuadro Nº 3 se consignan las cifras de extranjeros —de todas las nacionalidades— detectados, aprehendidos y expulsados

del territorio de Estados Unidos en diferentes periodos y con mayor detalle durante los años comprendidos entre 1991 y 1996. En esa relación destaca el peso mayoritario de las denominadas Deportaciones Voluntarias (95,3% en 1996), una modalidad que se aplica exclusivamente en la frontera México— Estados Unidos a aquellas personas —presumiblemente de origen mexicano— que aceptan su devolución o entrega a las autoridades de su país, sin seguir el procedimiento formal de deportación[10].

En el conjunto de las expulsiones, contrasta la diferencia con el segundo lugar ocupado por el total de deportaciones y dentro de ese total destaca el peso relativo de los nacionales de México, quienes registraron el 71% del total de las realizadas durante el año fiscal de 1996 (Cuadro Nº 4). Mientras tanto, los centroamericanos fueron sometidos en ese mismo año a 7.540 procedimientos de deportación (15,0% del total), cuya mayor incidencia correspondió a naturales de Honduras con el 35,2% del total de procedentes de la región, salvadoreños (31,4%) y guatemaltecos (25,7%). Dicho patrón parece haberse establecido a partir de 1995, pues hasta antes de ese año el mayor número de deportaciones correspondía a nacionales de El Salvador. La condición de No Autorizados como principal causa de la condición de deportabilidad es ostensible en las estadísticas consignadas en el Cuadro Nº 5, tanto para los mexicanos como para los centroamericanos.

Sin embargo, un tema de amplia discusión por las dificultades para dilucidarlo es la estimación de la población extranjera indocumentada residente (stock) en territorio de Estados Unidos. Como se anticipó, este aspecto ha ocupado lugar preponderante en el trabajo de académicos y funcionarios mexicanos y estadounidenses, sobre todo en forma conjunta en los años recientes, para el caso de los migrantes mexicanos. Durante mucho tiempo prevalecieron enormes disparidades entre las estimaciones realizadas por unos y otros; no obstante, uno de los logros del trabajo binacional del presente decenio ha sido el acuerdo para ubicar su volumen —en 1996— en alrededor de 2,7 millones de mexicanos no autorizados (54% del total de todas las nacionalidades). Mientras tanto, no existe un trabajo coordinado semejante para el caso de los centroamericanos; de ahí que lo que se consigna en el Cuadro Nº 6 son las estimaciones del INS para los nacionales de Centroamérica. En ellos se propone que, para ese mismo

10 La acotación de personas "presumiblemente" de origen mexicano es importante, pues personas de otras nacionalidades podrían en principio recurrir a este expediente para hacer posible la reincidencia en los intentos de cruce si son devueltos a territorio mexicano y logran hacerse pasar como nacionales de dicho país. Esta hipótesis es semejante a la que se propuso para el caso de la frontera México-Guatemala, respecto de una presunta declaración falsa en el caso de los no guatemaltecos.

año, ascendían a 13,2% del total y dentro de esa población destacaba —en ese momento—el caso de los salvadoreños, quienes constituían el 6,7% del total.

LOS MIGRANTES EN TRÁNSITO HACIA ESTADOS UNIDOS

Mientras tanto, en la ruta aparentemente seguida por la mayoría de emigrantes centroamericanos hacia el Norte, el paso por México constituye el obstáculo previo al cruce de la frontera de ese país con Estados Unidos. Las estadísticas de aprehensiones y expulsiones realizadas por las autoridades mexicanas registran un incremento creciente en el número de este tipo de eventos y, a lo largo del decenio de los noventa, cifras sostenidas por encima de la centena de miles. Destaca, como ya se señaló, el incremento sistemático durante los años recientes de la participación de hondureños dentro del conjunto de expulsiones de centroamericanos.

Una fuente complementaria a esta información indirecta del comportamiento de la migración son los resultados del Proyecto Cañón Zapata. Al inicio del documento se explicó la naturaleza de este proyecto, así como algunas características del mismo. Sin embargo, vale la pena recalcar que, desde 1988, se trata de un sistema continuo de entrevistas a personas quienes, antes de intentar el cruce de la frontera México-Estados Unidos, responden a un cuestionario que cubre diversos aspectos individuales, incluyendo su procedencia. Sin embargo, hasta 1994 se registraron casos de centroamericanos, sin discriminar por nacionalidad, situación que apenas se comenzó a diferenciar a partir de 1995.

En el Gráfico Nº 1 se muestra el comportamiento del número de entrevistas realizadas a personas centroamericanas en cada uno de los años del periodo 1995-1998 según la nacionalidad de origen. Destacan, por una parte, las elevadas proporciones de guatemaltecos y hondureños en el conjunto, pero por la otra, la tendencia creciente experimentada en los años recientes por los nacionales de Honduras. Este hecho concuerda con las inferencias realizadas a partir de otras fuentes acerca de la acelerada incorporación de hondureños al flujo emigratorio de Centroamérica y que parece haberse acentuado aún más a partir de fines del año pasado, como consecuencia de los daños derivados del Huracán Mitch.

CARACTERÍSTICAS GENERALES DE LOS MIGRANTES CENTROAMERICANOS EN TRÁNSITO

Otras fuentes muy limitadas de información sobre los migrantes centroamericanos en tránsito por México han sido los dos ejercicios antes citados de entrevistas realizados en La Casa del Migrante en Tecún

Umán, San Marcos, Guatemala, localidad fronteriza con México, en los años 1996 y 1998. En dicho lugar ocurre probablemente la mayor proporción de cruces de migrantes indocumentados centroamericanos a lo largo de dicha frontera. Por ello se puede decir que —en términos funcionales— guarda alguna semejanza con la ciudad mexicana de Tijuana, por donde se ha dicho que "en 1986 […] contábamos con datos que […] indicaban que, […] más del 50 por ciento del total del flujo migratorio indocumentado de México a Estados Unidos cruzaba por Tijuana" (Bustamante, 1997: 244). Esa situación la ubica —al menos por el momento— como el lugar privilegiado para observar y documentar las características más importantes de esta población.

Dichas bases de datos son limitadas no solo por la magnitud de la "muestra", sino también por la cobertura temporal de una población que por su naturaleza entraña varios sesgos. Uno de los principales es su alto grado —aunque indeterminado, por supuesto— de subrepresentación de la población migrante de origen guatemalteco, la cual se sospecha que acude poco al albergue establecido y atendido por los Misioneros de San Carlos Scalabrinianos, debido a que cuentan —en razón de su nacionalidad— con otras alternativas para su estancia y tránsito por la localidad fronteriza. Por otra parte, dichos levantamientos no son estrictamente comparables con una encuesta como la del Proyecto Cañón Zapata, cuyo levantamiento —realizado en ámbitos muy distintos, con otra metodología y con otros alcances— se ha desarrollado durante periodos ostensiblemente más largos.

No obstante estas diferencias de cobertura, metodología y, en última instancia, de representación de poblaciones, se encontraron algunas coincidencias notables. Tal vez la menos sorprendente sea la prevalencia de una situación común a flujos migratorios semejantes, como lo es el predominio masculino, pues salvo la encuesta de 1996 que registró una proporción del 69,6% de hombres, las otras dos fuentes registraron porcentajes abrumadores de 90,3% y 97,8%.

Otro rasgo recurrente es la juventud de la población migrante, pues las tres encuestas coinciden en registrar a más de la mitad de la población encuestada en el intervalo 15-24 años (55,1%, 52,7% y 70,1%, respectivamente). La mayor proporción de jóvenes en la última encuesta resulta razonable si se considera que llegar a la frontera México-Estados Unidos requiere de mayores recursos para la sobrevivencia y superación de los obstáculos que implica el largo, complejo, difícil y azaroso recorrido. De manera semejante, también hay coincidencia con el predominio de personas que se declararon "solteras" (59,1%, 65,0% y 86,2%), aunque la mayor proporción en el caso de la encuesta de Cañón Zapata puede asociarse también a la mayor juventud de esa población.

Sin embargo, lo que sorprende es que las tres fuentes registraron proporciones mayoritarias de nacionales de Honduras (65,9%, 61,4% y 68,5%), a pesar de que los registros de la última (CZ) se extienden durante un periodo de cuatro años (1995-1998). Tal como se indicó era esperable que en las dos encuestas de Tecún Umán —por razones de su ubicación— se detectaran relativamente pocos casos de guatemaltecos (17,3 % y 6,8% respectivamente), pero no así en la de Cañón Zapata, en donde su proporción (18,7%) desplazó del segundo lugar a los nacionales de El Salvador (11,4%).

Sin embargo, hay un dato en el que también coinciden las tres fuentes y que contribuye al cuestionamiento de un mito ampliamente difundido. Se trata de los niveles de escolaridad de los migrantes, a pesar de que —en este caso— provienen de países con reconocidos amplios rezagos en materia educativa. Las tres fuentes registran elevados niveles de estudios de primaria terminados (72,7%, 65,7% y 79,5%), lo cual podría confirmar que el fenómeno migratorio entraña importantes elementos de selectividad asociados a diversos aspectos: las posibilidades de ser elegidos por las familias y/o las comunidades para emigrar; de contar con recursos — aunque sean mínimos— para sufragar los costos de la empresa; de disponer recursos culturales para enfrentar las dificultades implícitas en ese difícil tránsito, así como también para integrarse en los lugares de destino; de formar parte de redes sociales que favorecen la migración; de insertarse exitosamente en un mercado con determinadas exigencias, aunque sea en las posiciones y ocupaciones más bajas y descalificadas de la sociedad de destino; entre otras. No es despreciable la proporción de personas entrevistadas con estudios secundarios concluidos (14,4%, 21,9% y 17,6%, respectivamente), como tampoco los porcentajes de personas que declararon en las encuestas de Tecún Umán que contaban con estudios técnicos o comerciales (27,8% y 23,9%).

REFLEXIONES FINALES

Este primer ejercicio de utilización de tres bases con características diferentes permite, por el momento, realizar una primera confirmación de rasgos comunes de la población migrante centroamericana en su ruta hacia el Norte. Sin embargo, es solo una primera aproximación que requiere trabajarse con mayor profundidad para precisar el origen y magnitud de las diferencias debidas a la naturaleza diferencial de las fuentes. Tal vez lo más importante es la notoria coincidencia en las variables observadas, así como su aporte para confrontar creencias frecuentemente difundidas, no solo en medios de comunicación, sino que incluso en ámbitos académicos.

Es necesario profundizar también en el uso de fuentes complementarias, como es el caso de las estadísticas del Servicio de Inmigración y Naturalización del Gobierno de Estados Unidos, las cuales hasta ahora parecen haber sido poco explotadas para conocer las características de la población migrante centroamericana detectada y registrada por las autoridades de ese país. Para ello, es preciso tener presente que: a) se trata de una población en movimiento; b) en su tránsito va experimentando procesos de filtración y selección; c) una parte de ella incurre en prácticas de retorno y circularidad, pero bajo modalidades diferentes a otras poblaciones como la mexicana; d) desarrolla estrategias de sobrevivencia y de evasión de los obstáculos que los gobiernos receptores y de tránsito les oponen; e) en razón de su origen muestra características específicas que es preciso detectar, aunque en términos generales puedan dar lugar a un perfil general con un cierto grado de homogeneidad; entre otras consideraciones.

Finalmente, es necesario discutir una estrategia que permita distinguir y desarrollar procesos de gestión para la generación de información sobre este fenómeno. La celeridad y juventud del mismo, que no va más allá de los veinte años en sus actuales expresiones, requiere también la adopción de medidas aceleradas para superar esta deficiencia. El análisis científico de las migraciones internacionales centroamericanas es una necesidad urgente para sustentar políticas y acciones que enfrenten las consecuencias del fenómeno en diferentes ámbitos: en las comunidades de origen, en las zonas y rutas de tránsito, y en los lugares de destino. Es urgente generar y difundir información que permita analizar la dimensión, naturaleza y características de los flujos, como una primera aproximación para establecer los impactos que dicha movilidad ha tenido, tiene y tendrá sobre las familias, comunidades y países de origen, principalmente. Cada vez es más evidente que se trata de un proceso multifacético, que si bien requiere de enfoques integrales, también exige el examen riguroso de cada una de sus aristas con el aporte de las distintas disciplinas y recursos teóricos y metodológicos.

BIBLIOGRAFÍA

Asociación regional para las migraciones forzadas (ARMIF); García M., E.; Gutiérrez N., A. y Littlejohn M., C. 1994 *Las migraciones forzadas en centroamérica: una visión actualizada de las ONG's* (Managua) mayo.

Bustamante, J. 1997 "Retos metodológicos en la investigación de la migración indocumentada de México a Estados Unidos" en *Taller de medición de la migración internacional* (México: El

Colegio de la Frontera Norte-Orstom, Colección Colef Nº 5) pp. 230-258.

Castillo, M. Á. y Palma C., S. I. 1996 *La emigración internacional en centroamérica: una revisión de tendencias e impactos* (Guatemala: FLACSO, Programa Guatemala, Serie Debate Nº 35).

"Hacia un registro de la población indocumentada centroamericana en la frontera México-Guatemala: la casa del migrante, Tecún Umán, San Marcos, Guatemala" 1998 en *Informe de investigación* (México) noviembre, mimeo.

Palma Calderón, S. I. 1999 "Central American International Emigration: Trends and Impacts" en Appleyard, R. (ed.) *Emigration Dynamics in Developing Countries, Vol. III: Mexico, Central America and the Caribbean* (Aldershot / Brookfield / Singapore / Sidney: United Nations Population Fund – UNFPA / International Organization for Migration – IOM / Ashgate) pp. 285-331.

Centro Binacional de Derechos Humanos (CBDH) 1988-1989 *Informe sobre la situación de los derechos humanos del migrante centroamericano en la frontera (Tijuana)* (Tijuana) enero-febrero, mimeo.

Comisión Económica Para América Latina (CEPAL) 1992 *El impacto económico y social de las migraciones en Centroamérica* (CEPAL) 15 de abril, mimeo.

"Remesas y economía familiar en El Salvador, Guatemala y Nicaragua" 1993 Doc. LC/Mex/L.154/Rev.1, agosto, mimeo.

"Uso productivo de las remesas en El Salvador, Guatemala, Honduras y Nicaragua" 1998 Doc. LC/Mex/R.662, septiembre, mimeo.

Comisión Nacional de Derechos Humanos de México (CNDH) 1995 *Informe sobre violaciones a los derechos humanos de los inmigrantes — Frontera Sur* (México) abril.

CSUCA/Programa Centroamericano de Ciencias Sociales 1978a *Estructura Agraria, Dinámica de Población y Desarrollo Capitalista en Centroamérica* (San José: EDUCA).

CSUCA/Programa Centroamericano de Ciencias Sociales 1978b *Estructura Demográfica y Migraciones Internas en Centroamérica* (San José: EDUCA).

Comisión Binacional México-Estados Unidos 1997 *Estudio Binacional México-Estados Unidos Sobre Migración* (México: Secretaría de Relaciones Exteriores).

Frelick, B. 1991 *Entre la espada y la pared: La odisea de centroamericanos atravesando México* (Washington: U.S. Committee for Refugees) enero.

Instituto Interamericano de Derechos Humanos (IIDH) 1992 *Éxodos en América Latina. La migración por violencia en Centroamérica. 1980-1990* (San José: Área de Promoción y Asistencia a ONG, Programa para Refugiados, Repatriados y Desplazados).

Lungo, M. (comp.) 1997 *Migración internacional y desarrollo* (San Salvador: Fundación Nacional para el Desarrollo – FUNDE) mayo, 2 tomos.

Eekhoff, K. y Baires, S. 1998 "Migración internacional y desarrollo local en El Salvador" en Castillo, M. Á., Lattes, A. y Santibáñez, J. (eds.) *Migración y fronteras* (México: El Colegio de la Frontera Norte / Asociación Latinoamericana de Sociología / El Colegio de México) pp. 181-208.

Palma C., S. I. 1998 "Cuando las ilusiones se dirigen al norte: Un estudio de caso en una comunidad del Altiplano Occidental de Guatemala" en *XXI International Congress* (Chicago: Latin American Studies Association – LASA) 24 de septiembre, mimeo.

Pastoral de Movilidad Humana (San Marcos), Misioneros de San Carlos Scalabrinianos y Catholic Relief Services s/f *Para los que no llegaron… un sueño hecho cenizas*, *Migrantes deportados en la frontera Guatemala-México* (Guatemala: Editorial Serviprensa).

Salvadó, L. R. 1987 *Los otros refugiados (un estudio sobre los refugiados guatemaltecos no reconocidos oficialmente en Chiapas, México)* (Chiapas) octubre, mimeo.

Universidad para la Paz / Universidad Nacional de Costa Rica / Naciones Unidas 1987 *Los refugiados centroamericanos* (Heredia: UNIPAZ/UCR/NU).

ANEXOS

Cuadro Nº 1
Personas naturalizadas por región y país de ciudadanía anterior años fiscales 1987-1996

Región y país de ciudadanía anterior	1987	1988	1989	1990	1991	1992	1993	1994	1995	1996
México	21.999	22.085	18.520	17.564	22.066	12.880	23.630	46.186	79.614	217.418
Centroamérica	8125	8954	8560	9202	11.306	7491	10.398	16.879	29.435	72.034
Belice	316	426	373	389	499	304	381	636	856	1765
Costa Rica	658	726	676	589	792	547	672	1063	1145	2603
El Salvador	2428	2291	2001	2410	3653	2056	3057	5675	13.667	33.240
Guatemala	1490	1358	1281	1280	1832	1086	1682	3001	5159	13.383
Honduras	964	1229	1167	1259	1306	1248	1713	2208	2943	7494
Nicaragua	1118	1363	1271	1520	1732	1100	1500	2442	3930	10.614
Panamá	1151	1561	1791	1755	1492	1150	1393	1854	1735	2935

Fuente: Elaboración propia con base en 1996 "Statiscal Yearbook of the Immigration and Naturalization Service", U.S. Department of Justice, Immigration and Naturalization Service, octubre, 1996.

Cuadro Nº 2
Personas naturalizadas por ocupación según región y país de ciudadanía anterior, año fiscal 1996

País de ciudadanía anterior	Total	Ocupación									Sin ocupación o no reportado*
		Total	Profesionales	Ejecutivos administrativos, gerentes	Ventas	Apoyo administrativo	Artesanos y especialistas	Operarios, obreros no calificados	Agricultores, silvicultores y pescadores	Servicios	
Todos los países	1.044.689	539.380	60.597	51.878	37.936	110.737	46.848	126.673	6578	98.133	505.309

México	217.418	140.949	6464	8698	7268	21.233	15.760	52.633	4275	24.598	76.469
Centroamérica	72.034	46.586	3029	3403	2860	9505	4580	10571	405	12.233	25.448
Belice	1765	1144	154	123	56	351	71	133	5	251	621
Costa Rica	2603	1420	154	146	93	361	104	275	2	285	1183
El Salvador	33.240	24.739	1316	1648	1422	4500	2662	5969	240	6982	8501
Guatemala	13.383	8676	535	642	424	1697	835	2278	93	2172	4707
Honduras	7494	3941	234	209	262	747	376	913	32	1168	3553
Nicaragua	10.614	5043	460	507	480	1270	427	820	28	1051	5571
Panamá	2935	1623	176	128	123	579	105	183	5	324	1312

Fuente: Elaboración propia con base en 1996 "Statiscal Yearbook of the Immigration and Naturalization Service", U.S. Department of Justice, Immigration and Naturalization Service, octubre, 1996.
* Incluye labores domésticas, estudiantes, desempleados, retirados y otros que no reportaron o sin una actividad conocida. La categoría "no reportada se obtuvo del Sistema Índice Central del SIN en el cual esta información no se registra" es grande parcialmente porque hay más de 100.000 casos de naturalización.

Cuadro Nº 3
Extranjeros aprehendidos y expulsados, años fiscales 1992-1996

Años	Aprehendidos[1]	Extranjeros expulsados		
		Deportados	Excluidos[2]	Deportaciones voluntarias[3]
1892-1996	34.988.155	1.269.817	697.317	31.388.325
1961-1970	1.608.356	96.374	4831	1.334.528
1971-1980	8.321.498	231.762	8455	7.246.812
1981-1990	11.883.328	212.911	19.680	9.961.750

1991-1996	7.922.873	236.194	47.144	7.325.087
1991	1.197.875	28.923	4164	1.061.018
1992	1.258.482	38.527	5020	1.105.765
1993	1.327.259	37.238	5061	1.243.219
1994	1.094.717	39.623	5711	1.028.843
1995	1.394.554	41.819	8595	1.313.444
1996	1.649.986	50.064	18.593	1.572.798

Fuente: Elaboración propia con base en 1996 "Statiscal Yearbook of the Immigration and Naturalization Service", U.S. Department of Justice, Immigration and Naturalization Service, octubre, 1996.
Nota 1: Las aprehensiones de extranjeros se registraron a partir de 1925. Desde 1960 los datos corresponden a totales de extranjeros deportables localizados, incluyendo a miembros de tripulaciones que involuntariamente violaron las regulaciones. Los extranjeros aprehendidos en un año fiscal pueden ser expulsados en un año diferente.
Nota 2: Los extranjeros excluidos (rechazados) no son aprehendidos.
Nota 3: Las deportaciones voluntarias no se realizan bajo control central y se comenzaron a registrar en 1927.

Cuadro Nº 4
Extranjeros deportados por región y país al que fueron deportados, años fiscales 1992-1996

Región y País	1992	1993	1994	1995	1996
Todos los países	38.527	37.238	39.623	41.819	50.064
México	26.667	25.908	28.514	29.871	35.554
Centroamérica	5621	5319	5004	5709	7540
Belice	100	116	83	58	87
Costa Rica	46	34	31	33	46
El Salvador	1906	1975	1757	1758	2371
Guatemala	1358	1256	1137	1588	1937
Honduras	1828	1605	1554	1855	2655
Nicaragua	287	235	354	340	369
Panamá	96	98	88	77	75

Fuente: Elaboración propia con base en 1996 "Statiscal Yearbook of the Immigration and Naturalization Service", U.S. Department of Justice, Immigration and Naturalization Service, octubre, 1996.

Cuadro Nº 5
Extranjeros deportables localizados en el lugar de entrada
según status y por región y país de nacionalidad

Región y país nacionalidad	Total	Visitantes	Tripulantes	Estudiantes	Trabajadores temporal		Inmigrante	Polizonte	Migrante sin visa	No autorizado	Otro
					Agrícola	Otro					
Todos los países	1.649.986	12.003	830	731	176	186	10.502	244	313	1.620.033	4968
México	1.598.016	4649	34	31	95	30	5042	5	273	1.586.492	1365
Centroamérica	23.906	527	125	24	3	5	522	37	17	22.514	132
Belice	200	45	1	1	-	-	53	-	-	94	6
Costa Rica	173	61	5	1	-	-	21	1	-	78	6
El Salvador	7714	69	5	3	2	1	198	-	5	7384	47
Guatemala	6659	88	33	5	-	-	80	1	5	6421	26
Honduras	7712	113	45	9	-	4	67	26	7	7417	24
Nicaragua	1268	108	27	1	-	-	31	2	-	1085	14
Panamá	180	43	9	4	1	-	72	7	-	35	9

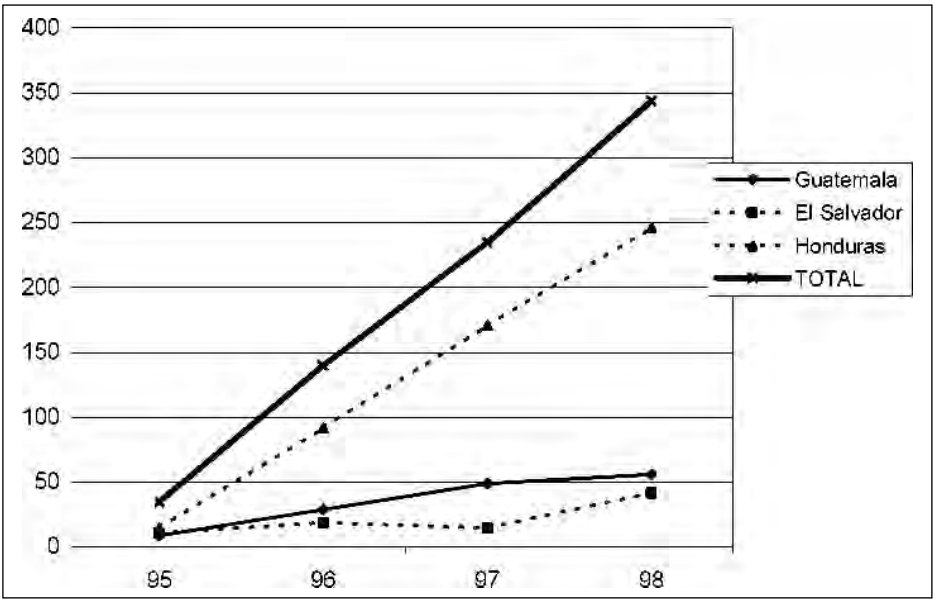
Fuente: Elaboración propia con base en 1996 “Statiscal Yearbook of the Immigration and Naturalization Service”, U.S. Department of Justice, Immigration and Naturalization Service, octubre, 1996.

Cuadro Nº 6
Estimación de la población inmigrante no autorizada para los 20 países principales de origen (octubre, 1996)

País de origen	Población	Porcentaje
Todos los países	5.000.000	100,0
México	2.700.000	54,0
El Salvador	335.000	6,7
Guatemala	165.000	3,3
Honduras	90.000	1,8
Nicaragua	70.000	1,4

Fuente: Elaboración propia con base en 1996 "Statiscal Yearbook of the Immigration and Naturalization Service", U.S. Department of Justice, Immigration and Naturalization Service, octubre, 1996.
Nota: En 1996 el 97,5% de las deportaciones voluntarias correspondieron a nacionales mexicanos.

Gráfico Nº 1
Número de encuestas por año y por país de origen



EJE 2
Violencia política, movimientos sociales, memoria e historia

.gt

Gabriel Aguilera, Jorge Romero Imery
y Edelberto Torres Rivas

DIALÉCTICA DEL TERROR EN GUATEMALA*

PRÓLOGO

LA CONTRARREVOLUCIÓN Y EL TERROR

Las dos últimas generaciones de guatemaltecos han nacido y se han formado en el seno de una sociedad en descomposición; lenta e insegura en el inicio, inevitable y profunda en la actualidad, esa descomposición tiene como símbolo el terror. Por lo general en la historia, las épocas de crisis son acompañadas por momentos de terror que se justifican por lo perentorio de la acción más que por su eficacia. No es este el caso de Guatemala donde durante más de veinte años, el terror ha sido permanente, ha cambiado de intensidad pero no de justificación: la subjetividad del ejecutor y en consecuencia, donde más de cincuenta mil guatemaltecos han sido asesinados en las más diversas condiciones de inocencia/culpabilidad. ¿Quién es consciente en este juego irracional del grado de responsabilidad que lo lleva a la muerte?

Las técnicas del ejercicio del poder desde 1954 han utilizado el miedo como instancia de orden y control; así, el miedo ocupa el lugar del libre albedrío, y la libertad, normada por la racionalidad capitalis-

* *Fuente*: Aguilera, G., Romero Imery, J. y Torres Rivas, E. 1981 "Prólogo" en Aguilera, G. y Romero Imery, J. *Dialéctica del terror en Guatemala* (Costa Rica: Editorial Universitaria Centroamericana / Ciudad Universitaria Rodrigo Facio).

ta y esencial a la democracia burguesa, desaparece. Es por ello que la denuncia del terror es parte de la lucha democrática.

Las fuerzas populares en Guatemala se plantean hoy día de manera especialmente distinta la cuestión de la democracia. Ella está vinculada a la lucha por el poder, por un lado y a la reorganización de toda la vieja sociedad, por el otro. Y decimos distinta, porque en Centroamérica no nos enfrentamos como en el cono sur a los primeros síntomas de deterioro de una estructura autoritaria, sino a las últimas manifestaciones del vigor autoritario, que, agotado en el curso de la historia, recurre únicamente al terror para sobrevivir.

La reconstitución democrática del poder burgués, como problema del movimiento popular, fue importante en los movimientos sociales de la postguerra. Las luchas contra la dictadura ubiquista, que aglutinaron a todas las fuerzas sociales del país solo tuvieron como bandera la libertad política, la democracia, la legalidad del orden estatal. Es decir, por la democracia liberal y sus ventajas, se jugaron varias generaciones de estudiantes y profesionales de la pequeña y mediana burguesía, y un movimiento popular que los seguía sin experiencia. Desconocida, ajena la convivencia democrática era una bandera de lucha. Luego de los diez años de gobiernos democráticos en 1954, terminó tal experiencia y a partir de ese momento, las relaciones entre el Estado y las clases dominadas han estado en Guatemala más próximas a lo que sería el modelo "clásico" del inicio del capitalismo en Europa: una persistente dificultad por parte del Estado para tender canales de mediación integradora, para ampliar el sistema de dominación del que aquel emerge. La contrapartida de esta dificultad es la tendencia recurrente a la exacerbación de las reivindicaciones populares, la politización del conflicto gremial, y la organización independiente y de oposición y clandestina.

Las clases populares y la sociedad guatemalteca misma, se han formado en la experiencia cotidiana de que la democracia burguesa no es la única forma política del Estado capitalista; es decir, que el crecimiento económico que no es desestimable a partir de 1950 y los correspondientes efectos de diferenciación social y multiplicación de intereses sociales, no han creado por si mismo condiciones para la democracia representativa y para el Estado de derecho. De ahí que la reivindicación democrática hoy día, obedezca a razones históricas distintas y que los programas y las luchas por implantarla correspondan, desde el punto de vista del orden constituido, probablemente la más subversiva de las consignas. Pero también, al núcleo programático de renovación y progreso social más importante del movimiento popular.

POLÍTICA Y PODER EN SITUACIÓN DE CRISIS (1954-1963)

La naturaleza del Estado guatemalteco varió significativamente a partir de un hecho histórico que constituye un punto de inflexión en la conformación de su creciente carácter burgués: la derrota del movimiento nacional-popular en 1954 a manos de una conspiración militar representante de un movimiento extremadamente conservador de las clases terratenientes, todo ello inspirado y dirigido por los norteamericanos. No está aún claro si esta fue, en si misma, una victoria estratégica de la incipiente burguesía local o una revancha tardía de las clases agrarias. Lo cierto es que la victoria abrió un largo período de crisis e inestabilidad, que tiene que ser contabilizado por el lado de las debilidades en la constitución burguesa de la dominación de clases. Una ratificación bajo nuevos términos históricos de las dificultades para establecer formas democráticas de poder, con los atributos que en situaciones de normalidad son inherentes al dominio burgués, es decir, estabilidad, legitimidad, participación.

Lo que se derrumbó en junio de 1954 fue un proyecto burgués que se buscó constituir con fuerzas sociales y estilos políticos muy ortodoxos. Una alianza coyuntural de clases —burguesía de origen terrateniente, campesinos apenas iniciando una experiencia de movilidad y salario, pequeña burguesía sin cultura política— que no podían marchar juntas por mucho tiempo, para asegurar al desarrollo capitalista, un carácter nacional y una base popular. En la óptica de los que magnifican los ciclos democrático-burgueses, el fin de una ilusión y también el fracaso de una estrategia, de una manera de concebir las alianzas de clase y los objetivos nacional-burgueses.

El período que se inicia en junio de 1954 ha sido calificado por las fuerzas de izquierda, como una etapa de contra--revolución, una contrarrevolución burguesa especial. Se hace referencia así a los diez años transcurridos bajo los gobiernos democráticos de Arévalo y Árbenz (1944-1954) y especialmente al carácter nacional revolucionario del Programa arbencista, a la política económica que impulsó y a los estilos de conducta que patrocinó en las clases dominadas. En Guatemala, al igual que en sociedades atrasadas de base agrario-terrateniente, la primera experiencia política de clase se funde rápidamente con lo antiimperialista y antiburgués y adquiere una dimensión nacional popular. No es mérito del atraso social sino su resultado el que la aparición de las clases dominadas en la política, transcurra bajo cauces no populistas. Es decir, que aún sin tener un claro perfil clasista su organización sea independiente, a contrapelo de las pretensiones burguesas de dirigirlo y profundamente político reivindicativo y no economicista. La ciudadanía activa como fermento de la política de masas hizo de un programa reformista una conducta revolucionaria.

Y fue esto lo que se rompió violentamente en aquellas fechas, porque es esto lo que más asusta a una clase dominante.

Dos son los resultados que para la caracterización del Estado nos interesa por ahora señalar. Ambos han sido ya analizados en el último tiempo, por lo que nos limitamos a señalarlos con premura. Uno, como una proyección hacia atrás, es que el conjunto de fuerzas reunidas en la contrarrevolución no pudieron, si es que eventualmente alguna de ellas se lo propuso, producir un retorno al pasado, es decir, provocar una restauración política en el seno del sistema de dominación, de una dictadura tradicional como la de Ubico. En el marco de la cultura política centroamericana, este retorno significaría la reconstitución del viejo tipo de dictadura personal, de algún caudillo militar ambicioso e influyente, represivo y con apoyo en alguna fracción terrateniente. El otro, como preocupación hacia adelante, es el desarrollo de una etapa de inestabilidad y conflictos bajo el pretexto de reconstituir un poder burgués sobre una base antipopular. Es este proceso el que conviene retomar con algún detalle.

El dilema en la reconstitución del poder quedó planteado desde el primer momento. Ya dijimos que no era posible ni reconstituir la vieja alianza terrateniente-comercial, precluida históricamente, ni el pacto popular-burgués, derrotado por la misma burguesía. La crisis política empieza y se caracteriza como una pugna intra-burguesa, que en el primer momento se disimula por el furor de la violencia antiagraria. Los terratenientes expropiados castigaron en ejercicio directo de su derecho de propiedad a los peones que tuvieron la osadía, durante veinte meses, de desempeñar sueños de propietario. La violencia antipopular de la contrarrevolución marcó al régimen para siempre y puso una vez más en la memoria de los pueblos, el recuerdo de que no hay victoria más sangrienta que la obtenida por una clase reaccionaria.

Siendo cierto que las guerras de clase son las peores, esa victoria no fue suficiente para establecer algún arreglo viable y trascendente a los particulares intereses de quienes hicieron posible la desarticulación del movimiento popular. Este, durante algún tiempo, dejó de ser elemento de la crisis. Pero a partir de 1954 se vivió una situación de 'crisis no resuelta'. La inestabilidad, inherente a esta incapacidad proto-burguesa para asimilar plenamente los frutos de su victoria política, se prolongó peligrosamente en el tiempo y con efectos en diversos planos de la realidad. Aplastado violentamente el movimiento sindical y campesino, ilegalizadas las organizaciones políticas integrantes del Frente Democrático, el escenario del conflicto se trasladó al interior del bloque dominante: una sorda lucha iba a dar comienzo por más de una década.

La pugna intra-burguesa contaba ahora con nuevos actores sociales, no solo los grupos agrarios tradicionales, sino una fracción exportadora en trance de modernización, una burguesía mediana que empieza a desarrollarse en el sector manufacturero y los sectores de la pequeña burguesía, vieja y nueva, esta última más próxima a una 'clase' media asalariada, pero en proceso activo de movilidad ascendente. Todas estas fuerzas, en general, lograron unificarse transitoriamente ante el temor a la expropiación agraria unos y ante el riesgo de que a partir de aquel acto, se desencadenaran procesos expropiatorios sin control. Miedo de raíz conservadora, alimentado con prejuicios religiosos, en un vacío ideológico y programático que el anticomunismo se encargó de rellenar.

Se instala de esa manera un Estado de excepción, es decir, un poder que se enfrenta a una situación de crisis y que puede surgir por causas diversas y adquirir las modalidades que la tradición política o la coyuntura le deparen. Por lo general, su implantación supone una exacerbación en la lucha de clases; en este caso, una excitación desproporcionada, *post-festum* en una clase dominante que se desarrolla creyendo en un peligro que le sirve para asumir constitutivamente una conducta antidemocrática. La contrarrevolución burguesa construye su propio enemigo, antes que efectivamente este se constituya y utiliza al Estado y en general al sistema de dominación, como un ariete defensivo.

El Estado de excepción supone una forma de 'estabilizar' el régimen político pero no siempre implica necesariamente una absorción de la crisis. Entre 1954 y 1966, la pugnacidad al interior de los grupos dominantes utilizó todo el repertorio de recursos y estratagemas para atraer o golpear al contrincante. Es bien sabido que el coronel Castillo Armas fue convertido en Presidente luego de un plebiscito donde obtuvo 485.531 votos a favor y 369 en contra, pero fue asesinado en Julio de 1957, antes de los tres años, por uno de sus más próximos servidores; al magnicidio le siguió un fraude electoral entre familiares (octubre de 1957) y luego una elección forzada (enero de 1958); el interregno pseudo democrático con Ydígoras Fuentes es interrumpido por el golpe de Estado de marzo de 1963, que abre el período de un régimen de facto al establecerse un estado de sitio permanente hasta las elecciones presidenciales de marzo de 1966. El reconocimiento del triunfo del abogado Julio César Méndez constituye el episodio final de este período. Fue una componenda oscura entre la elección y el escrutinio, en la que el gobierno civil capituló vergonzosamente ante el poder militar, Méndez Montenegro llegó al gobierno, pero no quedó ninguna duda a partir de ese momento (marzo, 1966) del sitio estatal donde radica el verdadero poder: el ejército.

Hasta esa fecha, la fragmentación de la burguesía expresaba un reacomodo de sus fracciones en provecho de aquellas que paulatinamente se asociaron al gran capital; la falta de cohesión estatal tenía como contrapartida una política terrorista frente a las clases dominantes y la conformación de un tipo de 'democracia restringida' a los grupos autodefinidos como anticomunistas. Las divisiones alcanzaban en esa época al mismo ejército, lo que dio ocasión para que los ardores políticos de los inconformes se transmutaran en un reiterado ejercicio conspiratorio. La técnica del complot se hace siempre a la sombra, en el silencio de un pequeño grupo ambicioso. Durante estos años se sustituyeron así las formas elementales de la democracia participatoria y se colocó en primer plano la figura decisiva de un alto jefe militar.

La confabulación para asaltar el poder tiene la ventaja de la inmediatez, si triunfa. Es un camino corto y sin los riesgos ruidosos de movilizar a las masas. De ahí que a la desobediencia militar del 2 de agosto de 1954[1], siguiera el golpe del Coronel Cosenza, en enero de 1955, luego la conspiración de la Base de La Aurora dirigida por el Coronel Niderheitman, los movimientos golpistas del General Ydígoras antes de ser electo Presidente; el asalto a la Base del Puerto de San José, en junio de 1957, por Mario Méndez y varios oficiales, los escarceos del Coronel Lavagnino y del subjefe de la Fuerza Aérea, el coronel González, Batres, etc., etc., hasta culminar con el desprendimiento institucional del 13 de noviembre de 1960, en que más de 60 oficiales, con mando de tropa, se alzaron contra el gobierno de Ydígoras Fuentes. Fue este el último acto de la comedia conspirativa. De hecho, el Ejército se fue depurando de elementos progresistas y díscolos en esa década. Se preparó así para su nueva función institucional, como adelante se indica.

LA DEMOCRACIA ANTICOMUNISTA

Son múltiples las razones que en la experiencia centroamericana, y particularmente en Guatemala, han hecho difícil la organización permanente de una estructura política democrática. La cultura señorial de la colonia —encomienda, trabajos forzados, superioridad social y étnica, etc.— se prolonga sin duda hasta 1944 y permea todas las actitudes de la sociedad. El amo y el esclavo siempre tienen algo en común. El voto censitario, por ejemplo, que identifica propiedad con

1 El 2 de agosto se alzó un grupo de altos oficiales, conjuntamente con los estudiantes de la Academia Militar, llamada en Guatemala Escuela-Politécnica. Estuvieron procesados 14 oficiales, *entre otros, los coroneles Cáce*res, Sánchez, Saravia, Alarcón, Sandoval y otros.

ciudadanía termina formalmente con la Constitución liberal de 1876, pero los analfabetos no votaron ni siquiera en la elección del Dr. Arévalo, en 1944. Siendo la guatemalteca una población analfabeta en su inmensa mayoría (65 por ciento), se comprende que la participación política, en el nivel del sufragio, era de dimensiones extraordinariamente reducidas. El derecho al voto es solo un indicador de la democracia liberal, como también lo es la organización partidaria y la prensa independiente, con todo lo relativo que esto es en la constitución de un sistema de dominación política democrático-burguesa.

Es esta cultura política la que nunca tuvo oportunidad de prosperar y por lo tanto, de constituir una tradición en la que la división constitucional de poderes, el equilibrio en sus funciones, la legalidad de sus jurisdicciones, fuera un hecho cotidiano, vigente. Lo que surgió inequívocamente fue un Poder Ejecutivo fuerte y personalizado y una función legislativa de carácter ritual, casi simbólica. Por atrás del ejecutor concentrando arbitrariamente facultades decisionales, la formalidad de una representación legislativa, sancionándolas. La democracia burguesa es básicamente representación delegada, la nación concentrada en el Estado y el Estado actuando en nombre de esa genérica ficción que es el 'pueblo de la nación'.

Toda esta secuencia de formalidades normativas y de ficciones, en la conducta ritual de los gobernantes no se mantuvo ni siquiera en sus límites. De ahí que la tradición autoritaria creciera con vigor y con rasgos propios, en que las constantes fueron, por un lado, la función ornamental de la ley y por la otra, el despliegue desordenado de la arbitrariedad personal. Sucedió como si el modelo político para constituir el Estado-nacional fuera la administración privada, de la hacienda cafetalera. El dictador fue la figura humana, civil o militar, que se encargó de ejecutar esta manera de negar la democracia. Estrada Cabrera (1899-1920), Ubico (1930-1944) encarnaron ese tipo de este siglo. En su vigencia operativa, la negación de la vida democrática fue en Guatemala como un monstruo bicéfalo: incapacidad total para asimilar la oposición, es decir intolerancia para el disenso y luego abuso del monopolio legítimo de la violencia, que es como la contrapartida de aquella situación.

Es sobre este telón de fondo que la contrarrevolución a partir de 1954 establece las normas para el juego político: la derrota popular es en sí misma, antidemocrática y la crisis en la construcción del nuevo poder se encarga de ratificarla constantemente: horror a la participación popular independiente e incapacidad incluso para el control populistoide de las masas. La persecución al movimiento sindical y campesino, a los partidos de izquierda, a las expresiones culturales críticas, corta las raíces de nuestra débil cultura democrático burgue-

sa. El régimen de excepción actúa con una voluntad de 'cruzada' en que los infieles son los vencidos. Insensiblemente —salvo el período de Ydígoras Fuentes— se va construyendo un clima institucionalizado de violencia ascendente, de terror estatal generalizado. Una guerra abierta contra las masas populares.

Es útil mencionar algunos de los elementos que han ido conformando esta "democracia" anticomunista. En primer lugar, el sistema de dominación ideológica se reconstruye, a contrapelo de la tradición liberal y laica, a través de una brutal restauración confesional. La afirmación política de la burguesía conservadora transcurre paralelamente con un retorno del poder clerical. Al marchar de la mano es difícil saber si es la Iglesia Católica o la burguesa interior la que se adelante. Pero ambas, aliadas en la ofensiva anti-popular, se convierten en valladares para la democracia. La Constitución de 1956 y la de 1965 devuelve la personería jurídica a la Iglesia y la convierte de inmediato en sujeto de derecho, devolviéndoles propiedades que ochenta años atrás la revolución liberal había entregado al Estado; bienes materiales y fueros establecidos se completan con el catolicismo como religión oficial en la escuela pública.

Ocurre, de hecho y por ley, una reconstitución del poder político de la Iglesia, de sus relaciones con el Estado. El partido Demócrata Cristiano se funda en 1955, como apoyo adjetivo a la contra-revolución y con el entusiasmo de la alta jerarquía católica, que nunca aceptó el "aggiornamento' post-conciliar. En el inicio de la década democrática ya mencionada (1944) había en Guatemala 120 sacerdotes y 18 monjas. Después de 1954 su número fue en aumento y diez años después, en 1965-66 había 531 sacerdotes, 739 monjas, 835 hermanas y 96 hermanos. Del total de sacerdotes, 434 eran extranjeros, la mayoría norteamericanos y españoles[2].

La contrarrevolución guatemalteca se apoyó extensamente en el poder y la influencia de la Iglesia Católica; el Estado le retribuyó devolviéndole antiguos y nuevos derechos. Y los componentes religiosos, manejados políticamente, nutrieron la ideología anticomunista. Es este el segundo factor a mencionar. ¿Ideología anticomunista? Ningún intelectual conservador, ningún cuadro político de los partidos de derecha, han podido elaborar una coherente doctrina justificadora de la contrarrevolución y la violencia. Menos aún, una teoría del poder

2 Boletín Informativo y Tercer Informe General, de la Conferencia de Religiosos de Guatemala, marzo, 1965, citado por Adams, 1970: 283-284. Según Adams, la consecuencia estructural más importante de este impresionante crecimiento de la Iglesia Católica fue el cisma entre sacerdotes nacionales y extranjeros; un 15 por ciento, como promedio eran guatemaltecos; la importancia de la clerecía extranjera ha sido olvidada en los análisis de este período.

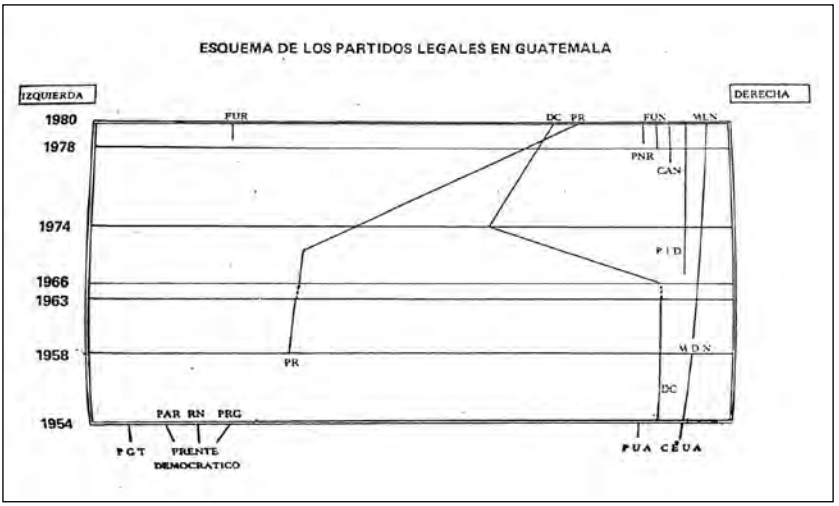
y de la sociedad; ni siquiera una asimilación parcial del pensamiento falangista, más próximo emocionalmente al anticomunismo guatemalteco que los razonamientos nacionalsocialistas alemanes.

El movimiento contrarrevolucionario no tuvo más doctrina que el anticomunismo, lo que por si mismo refleja una indigencia ideológica profunda. La excusa fue el programa nacionalista de Árbenz, que expropió 100.000 hectáreas de tierra y favoreció la organización campesina y obrera; la defensa del status quo ante se realiza a través de la prédica anti-comunista es decir, para impedir una probable sociedad comunista, lo que legitima a su vez el orden establecido. Pero la lucha contra el comunismo se convirtió en una lucha contra la democracia, al implantarse desde 1954 un sistema político profundamente antidemocrático.

Debe reconocerse que el atraso social y político de la sociedad guatemalteca facilitó que la contrarrevolución tuviera éxito en su campaña ideológica. El anticomunismo ganó profusamente adeptos aún antes de la derrota del movimiento popular; propiamente, colaboró políticamente a la victoria de la contrarrevolución, ya que la visión anticomunista de la estructura social es maniquea y traza una línea divisoria que no corresponde a las múltiples opciones políticas de la cultura democrático-burguesa: ¡o con Dios o con Satán, independientemente de los intereses de clase y de la explotación inherente al sistema!

Un tercer elemento importante del sistema de dominación no democrático que estamos describiendo, como respuesta reaccionaria a la crisis política, es el reacomodo de las fracciones burguesas en la sociedad civil y de ahí, con el aparato del Estado. Las relaciones Clase-Partido-Estado nunca fueron orgánicas. De hecho, la derecha guatemalteca careció de una buena y coherente organización partidaria antes de 1954. Después tienen oportunidad de organizarse en tiendas políticas cuyo denominador común es el anticomunismo. Entre 1954 y 1980, solo han persistido nacionalmente dos partidos, el Movimiento de Liberación Nacional, de extrema derecha y la Democracia Cristiana, zigzageante, llena de oportunismo doctrinario, portadora de una moderación que no le ha permitido sin embargo convertirse en modelo para la alternancia política. Desde 1958, surgió el Partido Revolucionario, ligeramente a la izquierda en sus inicios, luego situado en el centro donde perdió toda credibilidad y ahora en la derecha, a donde se sitúa para poder hacer gobierno. Es casi obvio indicar que ningún partido de izquierda ha podido funcionar legalmente en el país.

Figura Nº 1
Esquema de los partidos legales en Guatemala



No obstante la importancia de un partido como el MLN, implantado férreamente entre terratenientes tradicionales sobre todo, implacable en la definición de su enemistad política, con arraigo en el atraso cultural de Guatemala, las relaciones de la burguesía con el Estado no se producen por su intermedio, son de otra naturaleza. Se producen, a través de las asociaciones gremiales. En la época de Árbenz, la oposición de derecha la realizó activamente la Asociación Guatemalteca de Agricultura (AGA), después las cámaras de Industria y Comercio y desde 1957, el CACIF (Comité Coordinador de Asociaciones y Cámaras Agrícolas, Comerciales, Industriales y Financieras). Es decir, es una relación Clase-Gremio-Estado, de inevitable sabor corporativo.

Después de 1964 el crecimiento económico del país, no disminuyó; cambió de dirección y probablemente se aceleró con el nuevo carácter que adquieren las relaciones sociales en una etapa de terror blanco. El problema agrario no fue resuelto y la fracción burguesa-terrateniente pudo continuar tranquila su proceso de modernización interna. El desarrollo de nuevas formas de capitalismo agrario, con los últimos rubros de exportación (carne, azúcar, algodón), se combinó con la implantación de un modesto pero concentrado sector industrial, ambos estrechamente asociados a la demanda y al capital extranjero[3].

3 El valor de la producción nacional, a precios constantes de 1970, era de 783,5 millones de dólares en 1954; pasó a 1418,9 millones al final del período de Peralta

El control de los recursos productivos por parte del sector privado no constituye ninguna novedad; tampoco la sobre--explotación de la fuerza de trabajo y las tendencias a mantener la tasa de ganancia determinada por diversas formas de plusvalía absoluta. Es significativo, en este ambiente de capitalismo salvaje, el apoyo prestado desde el Estado a un sector privado que exige contradictoriamente su intervención para asegurar la más completa libertad de mercado; se trata de un tipo de capitalismo "políticamente protegido", gracias a que se articulan de manera inédita en el aparato del Estado, los intereses empresariales. La identificación de lo público como un interés general y nacional tiende a ser sucesivamente suplantado en el desarrollo de políticas estatales destinadas a garantizar y proteger, de manera activa y exclusiva, la expansión de intereses particulares, de grupos privados.

Todo esto, incluyendo el bienestar de una minoría, puede parecer un obvio desenlace en el nivel de la economía, de lo que fue la victoria política: el fortalecimiento burgués en condiciones políticas extremadamente favorables, gracias a la desorganización por la violencia del movimiento obrero, endurecimiento político para los grupos populares, apoyo activo del Estado, estrecha alianza con el capital extranjero, etcétera.

Este conjunto de situaciones, apenas insinuadas aquí, permitió introducir formas "semi-corporativas" en la actuación de los grupos empresariales en su relación con el Estado. La red orgánica de los llamados 'grupos de interés' se consolidó muy rápidamente; las cámaras patronales se convirtieron, a partir de 1954, pero especialmente después de 1960, en algo más que vulgares grupos de presión, para constituir la forma de mediación más poderosa entre el poder del Estado y los intereses económicos gremiales. Son formas de existencia de clase, como grupo de presión pero al interior del aparato del Estado.

Hasta antes de 1954 solo existían la Asociación General de Agricultores y la poco representativa Asociación General de Industriales. A partir de 1958, se organizan cincuenta y un Asociaciones Gremiales o Cámaras y hoy día puede afirmarse que la patronal guatemalteca está totalmente organizada y con conciencia de sus intereses sectoriales y de su misión de defender la libre empresa. Sin embargo, la función más importante de estos grupos patronales es el control de la producción-comercialización (de la competencia, de los créditos, impuestos y otras regulaciones, etc.) en sus correspondientes áreas de actividad; y surgen porque su razón de ser es el desempeño de un poder regula-

---

Azurdia (1966), cuando el Estado de excepción cobra nuevo carácter; diez años después, sube a 2604,9 millones de dólares (1976).

dor que, correspondiente al interés público, es adjudicado por leyes ad hoc y situaciones de hecho, al sector privado.

Las funciones reguladoras corresponden a formas de articulación en el seno del Estado de intereses económicos privados; con esa interpretación obviamente salen beneficiados estos últimos porque se produce una confusión manipulada por lo que ellos son, en primera instancia, intereses nacionales. En resumen, el control del mercado y la regulación de la producción privada es compartida a medias por el Estado, lo que produce entre otras consecuencias, dos efectos particularmente relevantes, para el funcionamiento de una estructura no democrática: a) el prepotente vigor político de los intereses de la burguesía, sin contrapeso ninguno penetrando y co-dirigiendo las instancias del poder del Estado, haciendo que las políticas públicas se realicen en su beneficio exclusivo. La concentración económica aumenta las posibilidades de poder efectivo, dirigente, de esta burguesía, no solo en el ámbito del poder sino de toda la sociedad; b) estando disminuida la "separación de lo general" que el Estado capitalista constitutivamente exhibe para su normal funcionamiento, es decir, el principio formal del Estado como una forma general, impersonal y abstracta de relación social, la representación de intereses que fundamentan el juego democrático burgués, empieza a carecer de sentido. Se ejercen directamente a través del canal corporativo y no en el parlamento; la clase dominante tiene poca fe en las elecciones y en los partidos, no tanto por una tradición adversa en la que si participan pierden, sino porque esta no ha resultado la forma apropiada para la integración de las clases dominadas.

Tabla Nº 1
Elecciones presidenciales: voto total, porcentaje de electores y de abstención

Año	Presidente	Total de votos a favor	Porcentaje del ganador	Porcentaje de participación de la población con derecho a voto
1944	J. J. Arévalo	255.660	85	62
1950	J. Árbenz	263.234	63	48
1958	M. Ydígoras F.	190.972	38	¿?
1966	J. C. Méndez	201.077	44	19
1970	C. Arana Osorio	251.155	39	24

Fuente: Guatemala Electoral Factbook 1966 (Washington) y Castillo (1972).

No es en la sociedad —en el mercado— donde la competencia llega a resolverse; sería convertirla en un campo de Agramante; el sitio estatal se convierte entonces en el lugar privilegiado para el conflicto entre iguales y para establecer una forma inmediata de representación de clase. Por ello, en la experiencia guatemalteca, una decisión del CACIF o de ANACAFE o aún del Capítulo Nacional de la Cámara Norteamericana de Comerciantes es más importante que un debate o una votación en el Congreso Nacional[4].

Todo este conjunto de factores hace difícil e innecesario el juego democrático. Difícil porque no han podido establecerse las formas más apropiadas para la integración de las clases dominadas; innecesario por que la relación de la burguesía con el Estado se hace de manera más directa a través de formas empíricas semicorporativas[5]. Esto explica, solo a manera de ilustración final, la pobreza de la participación electoral y los límites de la democracia anticomunista.

No se recoge información sobre los procesos electorales de 1974 y 1978 porque fueron fraudulentos, al punto que no se llegó a tener, públicamente, acceso a los datos. En todo caso, del cuadro anterior puede deducirse algunas cosas sensatas, aunque de sentido común. Ningún presidente ha sido electo en Guatemala con más votos que los que obtuvo Árbenz; en la democracia anticomunista, donde solo participan partidos de derecha, la tendencia creciente a la abstención subraya no tanto el desinterés de la ciudadanía, sino la desvalorización total ante el pueblo de estas piruetas formales. Los presidentes anticomunistas han sido "electos" por verdaderas minorías no solo en términos absolutos, por el porcentaje de la población total con capacidad a sufragar que no lo hace, sino en términos relativos, porque al no obtener la mayoría relativa legalmente necesaria, tienen que ser finalmente nominados por el Congreso.

EL ESTADO DE EXCEPCIÓN EN GUATEMALA Y EL TERROR

En el tramo de historia política nacional que arranca en 1954, y que hemos esbozado sumariamente líneas atrás fue importante el golpe militar del 31 de marzo de 1963, porque por vez primera el Ejército como Institución estatal asumió el control del gobierno, suspendió el funcionamiento de los partidos políticos, derogó la Constitución de

4 Después de 1963, ningún ministro de Economía o de Agricultura ha sido nombrado teniendo la oposición del CACIF. Es a través de las Cámaras Patronales y no de los partidos políticos, de derecha, que la burguesía establece sus más eficaces mediaciones políticas.

5 En su forma un Estado corporativo es lo opuesto a un Estado empresarial; nada de ello tiene que ver con la realidad guatemalteca.

1956 y trazó una estrategia contrarrevolucionaria de nuevo tipo. Se le llama el golpe de "Los Trece Coroneles" porque la decisión de sustituir al general Ydígoras Fuentes, Presidente Constitucional, fue tomada en una amplia asamblea de oficiales y jefes del Ejército y los 13 Jefes de Cuarteles y Zonas militares suscribieron la proclama subvertora del orden. El Coronel Peralta Azurdia, Ministro de Defensa fue nombrado por el Ejército como Jefe de Gobierno.

Se produce de esta manera la primera irrupción institucional del Ejército en la historia latinoamericana, para intentar ordenar la sociedad a la que se supone que la subversión o los movimientos sociales incontrolables, amenazan gravemente. La intención ordenadora del Ejército adquiere rasgos típicamente bonapartistas aunque solo sea por la intención explícita de "servir a la nación en su conjunto al margen de los egoísmos políticos y la corrupción social". Los componentes moralistas y antipartidarios, más, bien, apolíticos, son síntomas de crisis y de recomposición funcional. En nuestra historia y para los destinos de la democracia, el movimiento del Ejército expresa una significativa y múltiple experiencia:

1. Terminan las fracturas internas en el interior de las fuerzas armadas y con ello, toda la extensa tradición golpista. Es el fin del pequeño 'mesías' castrense, siempre disponible para la aventura del poder;
2. A partir de este momento (1963) el Ejército se convierte en el pivote del poder del Estado; la mediación militar no es improvisada sino resultado de una preparación consciente para la tarea de producir esfuerzos para unificar a la burguesía y de establecer los nuevos recursos de la dominación de clase.
3. Se inicia el terrorismo contrainsurgente. Desde 1954 la contrarrevolución utilizó la violencia como el primer recurso para enfrentar los problemas sociales, pero fue ciertamente de carácter asistemático y además disminuyó notablemente entre 1958-63, bajo el gobierno Ydigorista.

El movimiento guerrillero comienza a tomar forma entre 1961-1963 se implanta en algunas zonas rurales del nor-oriente del país, entre 1965-1966 y es aplastado finalmente entre 1966-1970. El último recurso del poder estatal —la coacción física— es utilizado como el único método de dirimir la crisis social que toma por vez primera la forma de la protesta armada. Aunque incipientemente en su mismo desarrollo, la lucha guerrillera fue ocasión para que el Estado racionalizara la defensa del sistema y aplicara un nuevo género de violencia, la violencia de la contrainsurgencia.

La nueva etapa autoritaria permite avanzar relativamente en la conformación estable del Estado de Excepción, esta vez haciendo frente a una crisis de naturaleza distinta: formas populares de desobediencia armada. En el seno de esta larga crisis, la organización estatal provisional adquiere cada vez más una forma dictatorial. Pero se constituye como una variante de la dictadura militar correspondiente a una especie particular de crisis política y económica, caracterizada por dificultades permanentes al utilizar los medios legales para asegurar el orden.

A partir de 1963 la presencia militar es decisiva y creciente. En este contexto, presencia no significa el control directo por parte de las fuerzas armadas del aparato del Estado, llevándose entre los pies las mínimas formalidades de la mediación demo— —burguesa, sino que la institución dominante es el ejército; es decir, que este constituye el aparato dominante en el interior del Estado, aunque hacia afuera se observan formalidades legales que a veces dificultan su percepción exacta como una dictadura militar. Nadie discutiría que el poder del Estado es el poder de las armas, pero el Estado no es pura dominación ni aún en situaciones de excepción. De ahí que en la escena política aparezcan representantes directos o mandatarios de las fracciones burguesas y se realicen prácticas legitimadoras, pese a su efectividad realmente subalterna.

En efecto, desde 1966 hay elecciones cada cuatro años para elegir Presidente de la República cada dos para renovar parcialmente el Congreso Nacional y elegir autoridades municipales; la Constitución de 1965 que profundiza la tendencia anticomunista del régimen[6] creó una institucionalidad de fachada (Consejo de Estado, Vicepresidencia, un Control de Constitucionalidad en manos de la Corte Suprema de Justicia, etc.) que completa las instancias del Poder Formal y otorga al régimen una legalidad aparencial[7]. Pero se trata, vista la naturaleza del poder real, de una dictadura militar en que el ejército es el aparato privilegiado de la dominación. En torno suyo, se articulan los diversos intereses burgueses, de tal manera que la apariencia civil y partidaria se mantienen. De hecho, la alta jerarquía del ejército opera directamente con los representantes de las cúspides monopólicas de

6 Véase García Laguardia, 1977: 36. Los detalles de cómo fue 'nombrada' la asamblea constituyente que preparó este texto constitucional conforman un anecdotario novelesco. El Colegio de Abogados, resolvió en 1966 declarar la ilegitimidad de esa Constitución.

7 En una situación de crisis, o después de una Revolución vencida, toda organización provisional del Estado requiere de una dictadura: en este caso, toda Constitución política es en el fondo, un conjunto de reglas para estabilizarla (Moore, 1974: 32).

la burguesía, unificándolas o desplazando a otras, para convertirse de hecho en el verdadero partido político de la clase dominante.

Definir el carácter del Estado es examinar el problema de la naturaleza de la clase dominante, de las estructuras materiales a través de las cuales se produce su dominio y de las alianzas con otros sectores que se concretan en el ejercicio del poder. Aunque es cierto que la burguesía se unifica en el Estado, o dicho más a lo Gramsci, el aparato del Estado puede desempeñar el papel que cumpliría normalmente el partido político, no es toda la clase la que resulta en el disfrute de estos privilegios. En la experiencia de Guatemala ha habido un desplazamiento de los terratenientes en provecho tanto de los sectores agro exportadores más capitalizados, como de la fracción industrial y financiera más dependiente del capital extranjero. La naturaleza del Estado de excepción, con su carácter anti-popular, aparece como organizador y representante del conjunto de la clase dominante. Pero es solo apariencia, como lo es la nunca desmentida 'unidad' del ejército: las contradicciones internas son importantes, pero se resuelven como rivalidad en el mercado y por ahora no adquieren la naturaleza crítica que tuvieron antes de 1966. El conflicto intra-burgués no califica el proceso actual.

De ahí que el Estado de excepción en Guatemala tenga el contenido de un Estado contrarrevolucionario, que utiliza en el plano material e ideológico todo el instrumental de la contrainsurgencia norteamericana. Ideológico, porque la 'counterinsurgency' se construye definiendo un enemigo interior al que hay que combatir y destruir. No se busca la derrota política del adversario sino la aniquilación física del contrincante. La confusión entre guerra y política que ideológicamente expresa el anticomunismo, da respaldo a la utilización de un aparato material, que ha servido para modernizar la dotación de guerra del ejército y hacer más técnica y eficaz la utilización de la violencia. Por eso dijimos que en este contexto, se produce sin duda un 'estado de guerra' contra el pueblo, guerra por ahora dirigida a la eliminación de todo cuadro dirigente, cualquiera que sea su nivel, comprometido en la lucha guerrillera, en el frente sindical o en los partidos políticos. La guerra deja de ser la continuación de la política por otros medios y se convierte en la forma política de hacer la guerra.

El Estado contrarrevolucionario, que ya vimos adopta la forma de una dictadura militar 'sui generis', es el mejor intento desde 1954 para construir una dominación que corresponda a la derrota del movimiento popular y a la etapa de formación apresurada de una burguesía interior. Pero el resultado no ha sido el esperado. La violencia contrainsurgente, prolongada más allá de su función estrictamente coyuntural de aplastar la guerrilla, lo que produjo fue un recrudeci-

miento de esta en calidad y extensión, al punto que hoy día asistimos a una generalización de la lucha armada, potencialmente importante aun más con la incorporación de las etnias indígenas. El terrorismo-de-Estado puede neutralizar las luchas populares pero jamás estabilizar el poder contrarrevolucionario.

Este tipo de Estado no corresponde al de un Estado Fascista, aunque adopte algunos de sus métodos. Es una forma burguesa de defensa extrema del sistema; tal vez la forma límite, que utiliza el terror como mecanismo único ante la imposibilidad de una dirección hegemónica y consensual, casi nunca intentada.

En la medida en que el terror no solo golpea al movimiento guerrillero, sino al frente sindical y campesino, a los sectores religiosos, a estudiantes y profesionales, a la Universidad, y cada vez más a nuevos sectores sociales antes no involucrados en la lucha, la defensa del sistema se vuelve inoperante. La estabilidad desemboca en un desembozado terrorismo gubernamental como el que se vive en Guatemala desde hace más de una década, pero acrecentado desde 1978, coincidiendo con el ascenso del general Lucas García. Esta experiencia de gobierno revela que el poder sin base social, aún en una fase contrarrevolucionaria, es insuficiente, incapaz, aunque es una deficiencia militar sino política.

¿PERSPECTIVAS PARA UN CAMBIO DEMOCRÁTICO?

La crisis que el Estado de excepción representa, en su forma de poder estatal contrarrevolucionario, no es coyuntural y apunta más bien a una 'mal formación' estructural que permite hablarle una "excepcionalidad permanente". No obstante la crisis, el poder que expresa no es un poder frágil, ya que se forma como una articulación histórica de intereses entre las fuerzas armadas y la burguesía, por intermedio del control del aparato del Estado. Es decir, la toma de ese aparato al servicio de los intereses político estratégicos y económico-sociales de ambos sectores. Es una simbiosis de intereses creados que no tiene visos de ser pasajera. Por el lado de los altos jefes militares, su vinculación directa al gran capital o el disfrute de privilegios y prebendas, les da oportunidad para un desusado enriquecimiento personal. Por el lado de la burguesía, aparecen formas de acumulación precipitada, de un capitalismo salvaje de corta vida y con una inclinación a la conducta "mafiosa" en el ámbito de la competencia.

Esta amalgama de apetitos e intereses no puede permitirnos la confusión de no saber donde radica finalmente el poder. La dictadura militar tiene en su centro, como eje unificador, al Ejército, pero el sentido final de la conducción la dan los intereses de clase. Militares y tecnócratas pueden enriquecerse unos, y controlar una amplia juris-

dicción de decisiones, otros, pero son simplemente —y ello no es poca cosa— gestores del capital; o si se quiere, constituyen "la representación política del capital". La burguesía en tanto clase dirigente es la dueña del mismo y por ello, los que establecen el sentido o la orientación final del proceso. La alianza político-económica con el capital extranjero y la situación geopolítica del país refuerzan la simbiosis y vuelven extraordinariamente dura la defensa del status quo, ante toda posibilidad de cambio.

La contradicción básica del Estado de excepción del tipo que se ha constituido en Guatemala radica en su inmovilismo, en la dificultad para continuar representando la ficción de un Estado de derecho, siendo cada vez más y desde hace tiempo una dictadura militar contrarrevolucionaria, irremisiblemente enredada en la violencia y en tensión por su forma legal pero con contenido ilegítimo. Inmovilismo porque una estructura de este tipo no parece ser susceptible al cambio, ya sea evolucionando hacia adelante para reformarse internamente en un sentido democrático o hacia atrás y resolverse finalmente en una dominación totalitaria, asumiendo una estructura estatal en la que el avasallamiento de la sociedad por un poderoso centro de poder total, le asegurara nuevas formas de funcionamiento.

Pero ninguna estructura autoritaria es capaz de reformarse a si misma en el sentido de evolucionar internamente hasta alcanzar la forma de un régimen burgués democrático[8]. Los fascismos europeos quedaron destruidos, desde afuera, por el fuego de la guerra; las dictaduras latinoamericanas, por amplios movimientos populares, a veces insurrecciones en que tomaron parte distintas clases de la sociedad. Con estos interrogantes debemos retomar el sentido que quisimos darle, en las primeras líneas de esta introducción al problema de la democracia. ¿Es posible conquistarla, aunque no sea sino un retorno al futuro?

La transición de una forma de Estado de excepción a otra forma, un régimen democrático-liberal, no es posible en Guatemala si se le concibe como un movimiento interno regenerativo, un autodesmantelamiento del aparato represivo del Estado, producto de una situación de crisis. Las fuerzas moderadas en Guatemala han sido también castigadas por el terror contrarrevolucionario; eso que en la retórica política se llama la 'tercera fuerza', para aludir así a una solución que no sea ni la continuación del status quo derechista ni la que plantean las

8 Las experiencias de Portugal, Grecia y España plantean esa no posibilidad, pero también en duda acerca del papel que en tales coyunturas tuvieron las masas populares. El análisis de Poulantzas (1976) resulta importante, menos por sus predicciones como por el planteo teórico.

fuerzas populares, no existe políticamente como alternativa. La contrarrevolución se ha encargado de volverla, en este momento, difícil[9].

La modificación lenta, gradualista, bautizada en algunos países latinoamericanos como 'apertura', constituye por lo general una forma de acomodo en las relaciones de fuerza en el interior del bloque dominante y nunca una modificación calificada por la incorporación real de las clases dominadas al sistema político. Así, la 'apertura' es solo un afeite provisional para pasar la prueba; la fealdad del rostro autoritario no requiere retoques sucesivos, sino una vasta operación de cirugía.

Son las características propias del poder contrarrevolucionario en Guatemala las que han determinado su fuerza en el corto plazo y al mismo tiempo su extrema rigidez. Ello hace difícil imaginar una política aperturista con una fragilidad tan acusada en el poder de la clase. La fragilidad no radica tanto en su carencia de apoyo social, sino en la pobreza de sus recursos para dominar: el uso de la violencia, el triunfo de la muerte y del horror cotidiano, la imposibilidad para distinguir inocentes de culpables, la inoperancia de su propia legalidad. El genocidio en Guatemala es un hecho que no tiene paralelo en ninguna otra experiencia autoritaria de América Latina.

Es la denuncia de este genocidio, con datos y fuentes arrancadas de la propia realidad guatemalteca lo que confiere a este libro un excepcional valor. El testimonio que contiene cobra una dramática evidencia. De los cuatro profesionales que hicieron la investigación, tres han sido asesinados por el gobierno guatemalteco en los últimos meses.

El terror de la contrarrevolución, no obstante, ha fracasado en su propósito esencial porque no ha hecho sino robustecer la lucha popular, elevar la voluntad revolucionaria y acercar la hora de la victoria que será el momento de iniciar la construcción de una sociedad democrática y socialista.

---

9 Entre el 25 de enero de 1979 cuando fue asesinado el Dr. Fuentes Mohr, Secretario General del Partido Socialista Democrático y el 25 de enero de 1981, es decir, dos años, han sido asesinados quince dirigentes del PSD. El 22 de marzo de 1979 murió ametrallado el más alto dirigente del Frente Unido de la Revolución, Lie. Colom Argueta; a la fecha han sido asesinados cinco miembros del Comité Ejecutivo y 18 cuadros departamentales del FUR, más un número difícil de precisar, de militantes de base. La Democracia Cristiana, cuya presencia constituye un desvalido ejemplo de "pluralismo", ha sido también alcanzada por la represión.

BIBLIOGRAFÍA

Adams, R. 1970 *Crucifixion by Power: essays on Guatemalan National Social Structure. 1944-66* (Boulder: University of Texas Press).

Castillo, R. 1972 *Geografía electoral de Guatemala* (Guatemala: INCEP).

García Laguardia, J. M. 1977 *Política y Constitución en Guatemala* (Guatemala: Serviprensa Centroamericana).

Moore, S. 1974 *Crítica de la democracia capitalista* (Madrid: Siglo XXI).

Poulantzas, N. 1976 *Las Crisis de las Dictaduras* (México: Siglo XXI).

Mario Payeras

EL TRUENO EN LA CIUDAD*

PRÓLOGO

El libro que el lector tiene en sus manos fue escrito a finales de 1983. Salió de la máquina casi de una tirada, en apenas dos meses de trabajo, como quien se desprende de una caparazón agobiante. Quería ser un sencillo homenaje a los compañeros caídos y fue a la vez el balbuceo de una reflexión necesaria. Lo hicimos cuando todavía la sangre de los héroes no se resignaba a volver a la tierra y cuando el cañón de sus armas aún olía a pólvora.

De entonces para hoy han pasado tres años. Para quienes hemos hecho de la revolución la causa de nuestra vida es sin duda mucho tiempo, pues no medimos este por su curso ordinario, sino en acontecimientos, como éxitos o fracasos en el empeño diario de forjar las nuevas armas que reclama la lucha. De entonces para hoy, los combatientes muertos han *extendido en lo inmenso su metálica forma* y nuestra acción ha seguido nuevos derroteros.

En enero de 1984, un agrupamiento de militantes rompimos con la Dirección Nacional del Ejército Guerrillero de los Pobres, la organización en la que, durante varios años, tuvimos el privilegio de servir al

* *Fuente*: Payeras, M. 1987 "Prólogo" y "Capítulo 1" en *El trueno en la ciudad* (México: Juan Pablo Editor) pp. 9-14 y 15-35.

pueblo. Las razones que nos llevaron a delinear, frente a estos camaradas, un proyecto revolucionario propio, abarcan cuestiones esenciales de la política y la guerra, de las masas y las armas, de la estrategia y la táctica; pero pueden resumirse en la necesidad de abocarnos prioritariamente a construir el instrumento político que, con apremio, exige ya de los militantes la complejidad de la lucha revolucionaria en nuestra patria: el partido de nuevo tipo, clasista, marxista, de combate. La intolerancia prevaleciente entonces en la Dirección impidió construir juntos la alternativa y nos forzó a buscar nuestro propio camino.

Transcurridas décadas de práctica, nosotros sostenemos que ni el modelo partidario tradicional, ni el tipo de organización político-militar a través de los cuales hemos tratado de abrirle paso a la revolución en nuestro país, resultan instrumentos efectivos para la tarea, sin desmedro del aporte inmenso rendido en el transcurso tanto por la organización comunista como por la guerrilla.

Sostenemos también que a lo largo del rico periodo de luchas que se inicia en 1944, la revolución guatemalteca ha gestado en su seno los recursos necesarios para proponerse ya una síntesis nueva, cuya construcción; no obstante, requiere un esfuerzo específico, pues la organización revolucionaria superior que necesitamos nunca surgirá de manera espontánea, no es una tarea más que pueda cumplirse sobre la marcha o adicionarse simplemente, toda vez que la concepción partidaria lleva implícita una teoría de la revolución misma.

Aunque se limitan a uno solo de los escenarios de lucha y a la experiencia de una de las organizaciones revolucionarias, los episodios que hoy damos a conocer ilustran la necesidad de revisar a fondo nuestras concepciones, construyendo, a partir de una práctica coherente con la secuencia propia de los procesos sociales, los factores capaces de subvertir con eficacia el poder dominante, entendiendo que la guerra no es sino la continuación de la política por otros medios, que la violencia solo se justifica cuando es todo un pueblo quien recurre a ella, como salida extrema, para abrirle camino al torrente transformador que porta en las entrañas, aunque sin perder de vista que el desenlace armado del esfuerzo popular exige de los revolucionarios un supremo esfuerzo de preparación.

Hoy, con la experiencia acumulada, no volveríamos a actuar en la ciudad de la misma manera. Nuestra acción no puede preferenciar el despliegue de operaciones ejemplares, consideradas suficientes por ellas mismas para convocar al pueblo a la lucha revolucionaria, sustituyendo con ellas el trabajo de hormiga, tenaz y anónimo casi siempre, que es preciso efectuar en el seno de las masas para proporcionarles el arsenal necesario. Ni es nuestro cometido asumir por cuenta propia, en nombre de quien ha de emanciparse a sí mismo, la tarea de ajus-

tarle cuentas a los verdugos por la sangre derramada, reduciendo de hecho la gesta popular a una desigual lucha entre aparatos militares. Nuestra tarea central consiste en proporcionarle al gran protagonista los instrumentos que siempre le harán falta —puesto que no aparecen espontáneamente—, para desarrollar sus luchas de manera organizada y para conducirlas, de acuerdo al balance de fuerzas, hacia formas superiores, cada vez más eficaces. Tales instrumentos son la formulación del programa, la elaboración de la táctica, la construcción de las alianzas, la organización de los instrumentos militares que requiera el desenlace de la lucha y la dirección del proceso en su conjunto.

La ciudad no es cementerio de revolucionarios; pero con facilidad puede convertirse en una trampa mortal si, al margen de las masas, pretendemos convertir el centro nervioso del enemigo, su baluarte por excelencia, en campo de batalla prematuro, en retaguardia aparatista o en caja de resonancia artificial de una guerra de guerrillas cuyos epicentros sociales se localizan en el campo, desplegando en ella operaciones militares que no se corresponden con el desarrollo, con las modalidades y con los ritmos de la lucha política.

La ciudad y las áreas suburbanas son el asiento principal del proletariado, la clase que el capitalismo guatemalteco ha conformado estructural o ideológicamente como fuerza capaz de generar luchas ligadas orgánicamente a las posibilidades de desarrollo de la estructura socioeconómica, siendo a la vez la clase social mejor preparada, históricamente, para impulsar sin trabas el proyecto revolucionario de transformación de la sociedad. Y debido a su forma de vivir y de producir, las formas de la violencia accesibles al proletariado, en el momento en que la cuestión del poder se dirime por la fuerza, son las armas insurreccionales. La ciudad y las áreas suburbanas, por lo tanto, son uno de los principales frentes de batalla, donde el precio de nuestros errores es, ciertamente, la vida; pero donde, al mismo tiempo, nuestra labor cotidiana con sus riesgos inherentes, y ante todo el despliegue de nuevos y más eficaces métodos de lucha, resulta indispensable para contribuir a la loma del poder por las fuerzas revolucionarias.

El viejo principio militar que establece la necesidad de conocer al adversario y conocer las propias fuerzas, como precondición para vencer en la guerra, es sin lugar a dudas uno de los déficits históricos del movimiento guerrillero guatemalteco. Pocas formas de la práctica social entrañan tan radicalmente la dialéctica de los factores como el fenómeno de la guerra, y ninguna modalidad de esta es más compleja que la guerra revolucionaria. En la experiencia guatemalteca, la falta de rigor en la observancia del principio aludido es una de las claves para explicarse que una guerra justa, que en algún momento ha sido

hecha suya por las masas, y que se libra en uno de los escenarios más propicios del continente para la guerra irregular, haya entrado ahora en su tercera década sin que en el horizonte actual se vislumbre la victoria. Los episodios que hoy presentamos pretenden contribuir a ese conocimiento, sobre todo en lo que se refiere a las operaciones enemigas de inteligencia en el frente urbano.

Sin embargo, nuestro cometido, en el plano militar, trasciende ampliamente el aspecto señalado. Una de nuestras tareas cardinales consiste en apropiarnos de la ciencia y el arte militares —ojalá con el concurso de oficiales y soldados patriotas—, para pertrechar con ambas al proletariado, al campesinado pobre y a las amplias masas indias y ladinas de nuestro país. En la experiencia nacional, las insurrecciones populares de 1920 y 1944 representan importantes referencias históricas para ilustrar lo que puede ser el arte militar revolucionario, y el papel que pueden jugar en su materialización aquellos militares profesionales, leales a su pueblo y a su patria.

Los hechos que se reconstruyen en la narración, relativos a los años 1980 y 1981, reflejan la experiencia directa del autor, desde la función de dirección. En el relato de los episodios operativos más complejos, sobre todo de aquellos cuya explicación aún permanece en la oscuridad, nos hemos abstenido de adelantar hipótesis que contribuyan a su esclarecimiento. Lo hemos hecho deliberadamente así, no solo porque carecemos de elementos concluyentes para desentrañarlos, sino porque consideramos que su exposición detallada puede arrojar luz al respecto. No debe, por lo tanto, leerse nada entre líneas, ni buscarse en el relato alusión o insinuación alguna, más allá de lo que revelan los hechos mismos. En todo caso, estos ponen de relieve nuestros errores y nuestra ingenuidad, y sobre todo la sofisticación de las coberturas y demás métodos empleados por el ejército guatemalteco en sus operaciones de inteligencia. Una lectura moralista o susceptible, dictada por un afán de prestigio malentendido, no contribuirá a extraer las lecciones necesarias.

Sin duda, la información operativa que contienen los episodios será usada por el enemigo para corroborar datos previos en su poder; pero no incluyen ningún elemento que en esencia aquel desconozca: los golpes que se reseñan en el libro son precisamente resultado de la información acumulada por su aparato de inteligencia. Dar a conocer estas experiencias a los militantes revolucionarios y a los dirigentes populares —a todos aquellos que se propongan reiniciar o continuar la lucha—, es un deber, una necesidad, para no incurrir de nuevo en errores elementales, pagados ya, más de una vez, con torrentes de sangre.

Mientras tanto, estas páginas, con su dura verdad, han ido de mano en mano de los militantes, sin esperar a la imprenta, como ocurre a menudo en la vida revolucionaria con el manual conspirativo, con el folleto polémico, con la octavilla subversiva. Es una prueba de su utilidad.

EL AÑO 81

Al iniciarse el año 81, la guerra duraba ya cinco años. Durante este nuevo intento de las fuerzas revolucionarias, los primeros disparos habían resonado en las montañas del Quiché, un día del mes de junio de 1975. Desde entonces, el trueno de la guerra retumbaba en el noroccidente y en las calles de la ciudad de Guatemala. Bajo las banderas de tres organizaciones revolucionarias se libraban combates guerrilleros en Los Cuchumatanes, en la Sierra Madre y en las selvas del norte, mientras en la capital, en la Costa Sur y en otras partes del país las fuerzas insurgentes desplegaban distintas formas de guerra irregular. En 1974, tras años de repliegue y preparación clandestina, luego de la derrota del alzamiento de Luis Turcios y Marco Antonio Yon Sosa en las sierras del nororiente, las huestes guerrilleras se habían hecho fuertes en las selvas lluviosas de los ríos fronterizos del norte, en las áreas boscosas del Sistema de Los Cuchumatanes y en los contrafuertes nublados de la Sierra Madre occidental. En los años siguientes extendieron la guerra a las planicies del Pacífico, a las Verapaces y al altiplano central. En 1979, en Nicaragua, el Frente Sandinista había derrocado a la dictadura, de Anastasio Somoza, instaurando el poder revolucionario. En El Salvador, al iniciarse el año 81, las guerrillas revolucionarias se aprestaban a lanzar la primera gran ofensiva militar contra el gobierno. El istmo comenzaba a arder.

La ciudad donde por segunda vez en las últimas dos décadas librábamos la guerra de guerrillas, es una pequeña urbe moderna en un país montañoso. Trazada a cordel por sus constructores a finales del siglo XVIII, luego del arrasamiento de la antigua capital por los terremotos de Santa Marta, en 1773, las calles rectas y la arquitectura extensa del antiguo casco urbano no resultan favorables para la guerra de guerrillas. Al edificarla en un valle apacible, protegido de los vientos por cadenas de montañas, a 1500 metros de altura sobre el nivel del mar, las construcciones de adobe y tejas se extendieron en orden a partir de la vieja Plaza de Armas, dominada por el formidable espinazo de la catedral. La Reforma Liberal de 1871, al hacer de Guatemala un país productor de café para el mercado mundial, introdujo el ferrocarril y otros inventos de la revolución industrial, transformando la provinciana capital en una pequeña urbe capitalista, en la cual comenzaba a surgir la industria manufacturera. Las formas de lucha

en la ciudad estuvieron determinadas entonces por esas circunstancias. Durante un siglo, dos grandes fortalezas de mampostería, edificadas en prominencias del terreno, fueron la llave militar de la ciudad. Ambas fueron tomadas por las masas insurrectas urbanas durante las revoluciones de 1920 y 1944. A partir de 1954, tras la intervención imperialista que derrocó al gobierno democrático de Jacobo Árbenz y anuló su reforma agraria, la población rural depauperada comenzó a emigrar a la ciudad en búsqueda de empleo, aglomerándose en las barriadas populares y a orillas de los barrancos, acrecentando las filas del ejército industrial de reserva. La ciudad se transformó en un complejo mosaico de ámbitos urbanos mucho más favorable para la actividad clandestina y para el despliegue de tácticas irregulares de lucha. Las zonas populosas fueron escenarios frecuentes de la guerra de guerrillas urbana de los años sesenta. Al iniciarse el año 81 habitaba la ciudad alrededor de un millón de personas.

En la ciudad vivíamos entonces días decisivos. El esfuerzo de guerra emprendido por la organización en tres vastos escenarios sociales y geográficos reclamaba de la estructura clandestina urbana multiplicar sus empeños. Al mismo tiempo que teníamos como tarea desplegarla guerra de guerrillas en el centro nervioso principal del enemigo, sobre el Frente recaían crecientes y complejas funciones de retaguardia para la guerra en su conjunto. En el último trimestre del año anterior, la primera columna guerrillera regular había sido formada en las montañas del Quiché y había entrado en campaña. Desde sus baluartes en el ramal oriental de Los Cuchumatanes, la columna había descendido a las selvas de Ixcán, completando durante la marcha su adiestramiento militar y abasteciéndose de las bases de apoyo con que contaba en el itinerario. En enero de 1981, varias semanas después de su partida de la sierra, libraba su primer y único combate. El 19 de aquel mes atacó el cuartel del ejército en Cuarto Pueblo, junto a la frontera mexicana. Tanto la constitución de esta columna guerrillera como su primer combate, fueron victorias pírricas. Durante el cruento ataque, en efecto, nuestras fuerzas le ocasionaron a la tropa enemiga sitiada cerca de cien bajas. Sin embargo, el arribo de la aviación enemiga, insuficientemente previsto por el comandante, obligó a este a ordenar la retirada cuando el asalto a la posición estaba a punto de iniciarse. En el repliegue cayó el teniente Elder, uno de nuestros más aguerridos oficiales guerrilleros, hijo de campesinos ladinos que se habían incorporado a la revolución desde los primeros años. Naturalmente, no recuperamos armas, y el cuantioso gasto de parque por nuestra parte no pudo ser compensado. Sin embargo, no era este el error principal. Nuestra equivocación había consistido en formar la columna a expensas de la mayor parte de oficiales, combatientes

y armas con que contábamos en el Frente de la sierra, y en haber enviado a esta fuerza a combatir a la selva. Durante semanas cruciales, el Frente serrano quedó virtualmente inerme y el enemigo aprovechó las circunstancias. Pocos días después que de que partiera la columna hacia el norte, el ejército lanzó en el área ixil una feroz campaña de exterminio que diezmó muchas de las bases de apoyo y puso a la defensiva a nuestras escasas fuerzas. El 5 de diciembre, en medio de la ofensiva, cayó en combate el comandante Mariano. La muerte de quien en ese momento era el virtual jefe militar de los Frentes del noroccidente fue un duro revés para la organización. En un páramo de Xolchichén, acompañado por una escuadra de combatientes mal armados, chocó con una unidad del ejército y pereció en el enfrentamiento. Su inesperada caída nos forzó a variar los planes. Dos pelotones de la efímera columna volvieron a marchas forzadas a apuntalar el Frente serrano, interrumpiéndose así nuestro primer proyecto de constituir fuerzas regulares. El Frente de Huehuetenango se hallaba todavía en fase preparatoria, con extrema penuria de pertrechos, por lo que poco podía pasar en aquellos momentos en la balanza de la guerra. El Frente de la Costa Sur estaba también en incapacidad efectiva de jugar su papel en los acontecimientos. Las unidades del llano estaban siendo reorganizadas, y hacíamos denodados esfuerzos por asentarnos en las montañas de la bocacosta, buscando equilibrar de mejor forma la actividad guerrillera en los distintos territorios. Todo esto impedía la articulación de un verdadero plan militar estratégico. La ciudad seguía siendo la principal retaguardia, y los oscuros nubarrones que se avizoraban en el horizonte exigían que aceleráramos los preparativos para modificar esa situación y para hacer del área urbana un frente de guerra efectivo.

De ahí que el año 81 nos hallara abocados a las dos grandes tareas de evacuar de la urbe la vieja y aparatosa infraestructura de retaguardia, acumulada allí a lo largo de los años, y a la vez poner en jaque al adversario en su principal baluarte. Ambos eran propósitos difíciles de cumplir, debido a antiguos errores nuestros y a vicios originarios de la organización en el trabajo urbano. No obstante los años de combate y las hazañas militares realizadas en ese lapso por la guerrilla de la ciudad, al iniciarse el año 81 solo contábamos allí con una bisoña unidad militar, aunque al mando de un jefe veterano y capaz. Decisiones diversas dictadas por la necesidad, por la prolongación de la guerra y por las complejas condiciones de clandestinidad que la lucha urbana impone, pero también nuestros errores en la conducción política de la organización, habían llevado a que varias generaciones de guerrilleros urbanos se hallaran entonces dispersos en distintos frentes de trabajo. Hasta entonces, la guerrilla de la ciudad no había sufri-

do bajas en combate. Esa era, por cierto, una de nuestras hazañas. La efectiva táctica militar utilizada y un riguroso arte operativo habían permitido que en decenas de operaciones la unidad militar urbana saliera indemne. Sin embargo, tanto esta guerrilla de élite, como en general la estructura clandestina urbana, tenían un talón de Aquiles: su estructura y su funcionamiento no se asentaban en verdaderas bases de apoyo populares, sino en la peligrosa artificialidad de sus propios recursos. Pocos meses después, la vida iba a demostrar las letales consecuencias de este vicio originario.

Las operaciones militares en la ciudad, aquel año decisivo, siguieron entonces a cargo de una nueva generación de guerrilleros. La tarea encomendada y nuestra propia impaciencia no nos dejaban respiro, y la joven guerrilla salió a las calles vigiladas a hacer su propia experiencia. Una de sus primeras operaciones consistió en atentar contra la vida del comandante de la Brigada Guardia de Honor, de la capital, el General Horacio Maldonado Schaad. Algunas semanas antes habíamos obtenido información respecto a sus rutinas; pero no conociendo de actividades represivas de las fuerzas a sus órdenes, de manera directa, no habíamos tomado aún una determinación. La decisión política de hacerlo se tomó al comprobar que tropas bajo su mando eran las responsables de las primeras masacres que ocurrieron en Chimaltenango. A partir de ese momento, la información con que contábamos fue puesta al día y procedimos a montar el atentado. Aficionado a la equitación, el alto jefe militar solía efectuar cabalgatas dos o tres veces por semana, en los terrenos del hipódromo que se halla al sur de la ciudad, haciéndose acompañar de un asistente. Ambos jinetes salían del establo de La Aurora, cerca del antiguo acueducto, tomaban una solitaria calle de tierra y por una calle perpendicular salían al Boulevard del Aeropuerto, a lo largo del cual realizaban el paseo. Desde el punto de vista operativo era una zona difícil, pues esa calzada corre junto a las alambradas que protegen por el lado oeste la Base Militar de La Aurora, la principal instalación aérea del país. Cada doscientos metros se levanta una casamata de concreto, en cuyo interior hay permanentemente un hombre armado. Aunque la información inicial era cierta, el reconocimiento directo arrojó nuevos datos. El general llegaba a las instalaciones hípicas en un auto blindado, y al iniciar la cabalgata, tras los jinetes, a unos cien metros de distancia iba siempre un vehículo de escolta con hombres fuertemente armados. Los otros datos en nuestro poder provenían de informaciones de prensa. Por las fotografías de las crónicas sociales, en las que con alguna frecuencia aparecía, teníamos su descripción física. Era un hombre de expresión adusta, de unos 54 años, más bien fornido que obeso, cuyo pelo entre-

cano y una baja estatura, compensada por el enérgico porte, lo hacían destacar entre diplomáticos y hombres de negocios.

Este cuadro de informaciones nos llevó a concebir un atentado clásico, basado en la sorpresa, la potencia de fuego y la velocidad. Utilizando dos unidades motorizadas, comunicadas por radio, era factible realizar la operación, atacando al objetivo en un punto intermedio entre dos de las casamatas, de tal manera que ambas unidades alcanzaran una ruta de retirada que se abría a la derecha, yendo de norte a sur, antes de penetrar en el sector de fuego de la segunda fortificación enemiga. Los combatientes encargados del aniquilamiento debían abatir al objetivo en el preciso momento en que la unidad de protección rebasara al vehículo de escolta y a su vez abriera fuego sobre él por sorpresa. La unidad de aniquilamiento, a bordo de una furgoneta, debía aparearse a los jinetes, de tal manera que los dos tiradores, tendidos bocarriba a lo ancho del piso del vehículo y armados de subametralladoras, rompieran fuego en el preciso momento en que, a la orden del mando, se abrieran las puertas corredizas de la furgoneta. Un combatiente, en el asiento trasero, sería el encargado de activar el mecanismo de tracción que haría correr las puertas. Antes de entrar a operar se hicieron varios simulacros.

Este esquema operativo no pudo ponerse en práctica en dos ocasiones sucesivas. Durante el primer intento, la unidad de aniquilamiento, estacionada en el parqueo del Aeropuerto Internacional, vio pasar frente a sí a los dos jinetes, sin que la unidad de protección lograra colocarse tras el coche de la escolta, debido al intenso tráfico. La segunda vez, la unidad de aniquilamiento se colocó a la par de los jinetes durante instantes interminables, esperando la maniobra de la otra unidad. En el piso de la furgoneta, cubiertos por una frazada, los dos tiradores esperaron en vano que a la voz del mando se abriera la puerta corrediza. El jefe de la unidad, en el puesto del copiloto, se abstuvo de dar la voz, porque a través del espejo retrovisor vio que cien metros atrás, no obstante, sus esfuerzos en ese sentido, la unidad de protección no había logrado hacer la maniobra que le correspondía. El general y su ayudante continuaron la cabalgata desaprensivamente, no sin reparar por un momento en el vehículo que por algunos segundos se les había apareado.

Estos intentos fallidos determinaron que cambiáramos la concepción del atentado. No era prudente insistir una tercera vez en el mismo esquema, puesto que de alguna forma las maniobras realizadas podían haber llamado la atención del objetivo o alertado a los hombres de la escolta. El nuevo plan, por ello, era completamente distinto. El reconocimiento indicaba que el otro momento propicio para efectuar el atentado era cuando los jinetes recién habían salido

del establo. Desde un punto adecuado, en la calle perpendicular al Boulevard del Aeropuerto, se les veía salir por la calle de tierra y doblar a la izquierda. Durante esa parte inicial del recorrido, el vehículo de la escolta permanecía estacionado en el establo, esperando que los jinetes se alejaran suficientemente. Eran varios minutos en que el objetivo y su acompañante quedaban sin protección. La otra maniobra detectada consistía en que el vehículo escolta precedía a los jinetes y esperaba por ellos donde la calle perpendicular desemboca en el boulevard. En ambas situaciones era posible que un francotirador, desde un punto determinado, abriera fuego sobre el objetivo, retirándose antes de que la escolta interviniera. Este esquema operativo fue el que se llevó a la práctica.

A la hora precisa, uno de los mejores tiradores de la unidad militar, provisto de un fusil calibre 30.06 con mira telescópica, descendió del vehículo y puso rodilla en tierra. Junto a él se colocó un fusilero de apoyo, cuya misión consistía en lanzar una o dos ráfagas cortas sobre el objetivo, una vez que el tirador principal realizara su disparo. Un observador colocado en otra esquina, con visibilidad sobre el establo, había dado la señal convenida. El vehículo de escolta había optado por la modalidad de quedarse a la zaga. Unos segundos después aparecieron los jinetes por la bocacalle. Domeñando el caballo que intentaba escarceos al salir al pavimento, el general y su ayudante doblaron a mano izquierda y comenzaron a alejarse. En el visor del teleobjetivo, el francotirador vio con total nitidez la inestable figura del jinete, debido al trote del caballo. Durante largos instantes, conteniendo la respiración, se esforzó por hacer coincidir el huidizo blanco con el órgano de puntería milimetrado. Cuando la base de la nuca, durante una fracción de segundo, coincidió con la cruz de la retícula, dejó ir el disparo. Sesenta metros más lejos, como abatido por un rayo, el jinete se desplomó hacia las ancas de la bestia. El francotirador no escuchó las dos ráfagas cortas que con incierta puntería hizo su acompañante. La unidad se retiró de inmediato, antes siquiera de que el vehículo de escolta intentara alguna reacción, regresando sin novedad a su base. En apariencia, el atentado había sido un éxito. La radio dio la noticia pocas horas más tarde. El comandante de la Brigada Guardia de Honor había sido herido gravemente durante un atentado, hallándose al momento entre la vida y la muerte. Ninguna organización había reivindicado el hecho hasta el momento. Sin embargo, el boletín de prensa del ejército, emitido a la mañana siguiente, informaba que el alto jefe militar se hallaba fuera de peligro. Según el dictamen médico, el proyectil había penetrado junto a la espina dorsal, con orificio de salida en el pecho, sin provocar heridas graves. El proyectil empleado, ciertamente, era capaz de matar a un elefante. Pero su alto poder y su

forma aguzada, al no encontrar resistencia suficiente, atravesaron el cuerpo limpiamente. El general vivió lo suficiente para formar parte del triunvirato militar que un año más tarde tomó el poder, tras el golpe de Estado del 23 de marzo.

De enero a julio, la unidad militar de la ciudad realizó diecisiete operaciones guerrilleras con mayor o menor éxito. El año se inició con el aniquilamiento del personal de protección de un hijo del expresidente Arana. Perseguidos al amanecer por la Avenida de las Américas, los esbirros fueron liquidados en fracciones de segundo, al recibir el vehículo en que se transportaban violento fuego de armas automáticas. Posteriormente, una bomba hizo explosión en la sede de la embajada salvadoreña. A media mañana, un comando guerrillero penetró al edificio, hizo salir al público y al personal de oficina y colocó el artefacto explosivo. La deflagración destruyó completamente la oficina y las vidrieras. Era una acción de solidaridad con la lucha del pueblo hermano. Unas semanas después, la guerrilla atacaba la garita de la Policía Nacional, en la salida de la carretera que de la capital conduce a occidente. Los efectivos del puesto policial fueron aniquilados y recuperadas sus armas. Un ataque similar, aunque sin aniquilamiento, se efectuaba más tarde contra los esbirros de la llamada Sección de Narcóticos, cobertura de un cuerpo represivo dedicado a asesinar y a secuestrar patriotas. Desde vehículos en marcha, la guerrilla ametralló la instalación y arrojó al interior dos granadas de mano. La guerra de guerrillas se había instalado en la tensa ciudad de aquellos días. Parejas de gendarmes, en sus recorridos habituales, recibían de pronto disparos de escopeta que los fulminaban en el acto, luego de lo cual sus atacantes les arrancaban el arma de las manos. Cuando las empresas norteamericanas que operaban en el país anunciaron su respaldo económico al régimen, una bomba de fabricación casera voló en pedazos la sede de la Cámara de Comercio Norteamericana. Días antes, en una desafortunada operación de sabotaje, también con explosivos, un maletero de la *Eastern Airlines* sufrió heridas mortales. El mecanismo de relojería provocó la explosión antes de tiempo, cuando la maleta con el artefacto aún se hallaba en la faja rodante. En ese instante, en las oficinas de la empresa se estaban recibiendo las llamadas telefónicas que avisaban de la colocación de la bomba y advertían que se evacuara la nave.

Por esos meses, a la actividad de la unidad militar comenzó a sumarse, progresivamente, una nueva modalidad de la guerra de guerrillas. Durante los años anteriores, lo principal de nuestro esfuerzo militar se había centrado en el viejo casco urbano. Aunque esporádicamente se habían realizado operaciones importantes, en algunas de las pequeñas ciudades de la periferia, las unidades que actuaban

siempre partían de las bases secretas instaladas en la urbe. Hacer de la ciudad un verdadero Frente guerrillero exigía desplegar este tipo de guerra en las áreas suburbanas, incorporando a la población en tareas de apoyo al esfuerzo militar revolucionario. La ausencia de una concepción que asentara la guerra en la ciudad en un verdadero sustento popular, era uno de los errores que en el año 81 nos habíamos propuesto corregir a fondo. Esto nos había llevado a revisar de raíz la práctica anterior. La primera conclusión a que arribamos era que para desarrollar la base de apoyo no era suficiente con la acción militar de la unidad de élite con que contábamos. Para que la base de apoyo aparezca y se desarrolle, entre otros factores políticos y organizativos, es necesaria la actividad constante de fuerzas militares en función de las cuales aquella se organiza y encuentra sentido. A estas unidades han de incorporarse los miembros del pueblo que mayor claridad y disposición demuestren en la práctica. Por ello, estas unidades deben ser, a la vez, múltiples y accesibles a la masa, desde el punto de vista de la preparación combativa y de los recursos técnicos que su participación en ellas pudieran exigir. Son formas populares de organización político-militar que le permiten al guerrillero trabajar y combatir al mismo tiempo. Estaban llamadas a convertirse con el tiempo en un arma formidable de la guerra popular revolucionaria.

Sin embargo, construir este tipo de fuerzas no era una tarea fácil. Forzosamente debíamos ir de lo simple a lo complejo, en un proceso de actividad organizativa que transcurría por ciclos. Una primera dificultad residía en la selección del elemento humano. La ausencia de trabajo efectivo entre la clase obrera, como error de fondo, marcaba el punto de partida. La mayoría de los candidatos procedía del sector estudiantil, cuya legalidad se había deteriorado a lo largo de las luchas reivindicativas en que de una forma u otra habían participado. Estaban más *quemados* ante el enemigo que muchos militantes clandestinos y rechazaban esta nueva modalidad de organizarse. El origen de clase, por otra parte, les impedía en muchos casos entender la necesidad de procurarse el salario necesario para comer y vestirse, al mismo tiempo que combatían. Otra dificultad, quizás la decisiva, estaba en el propio pensamiento de los cuadros. No habían comprendido la necesidad de echar raíces profundas en el pueblo e ignoraban que el árbol de la revolución no da frutos de un día para otro.

A pesar de lo anterior, las primeras unidades guerrilleras de este tipo fueron organizadas. Su actividad inicial consistió en desplegar la propaganda armada en las pobladas barriadas de la urbe. En los autobuses urbanos, en los lavaderos públicos, en las paradas de los *ruleteros,* en los barrancos habitados, estas guerrillas populares llevaban el mensaje de la revolución a la gente más pobre. Comenzamos a

tener una idea del Frente en su conjunto, distinguiendo áreas sociales y geográficas, de manera que las formas de la guerra se adecuaran a ambas características. En bosques residuales de las montañas de los alrededores, desde los que se oía el ruido de la ciudad, adiestramos a los primeros combatientes de estas guerrillas populares. El arte operativo que ahí aprendían en silencio era llevado a hechos reales al volver a sus casas. Agentes represivos aislados, *orejas* del enemigo, policías militares ambulantes, desprevenidos, comenzaron a caer bajo el fuego de estas guerrillas organizadas en el propio corazón del enemigo. A medida que hacían su experiencia, sus operaciones se tornaron más complejas. Varios puestos de policía fueron atacados con éxito, aunque entonces sufrimos las primeras bajas. Los heridos hicieron real la necesidad de contar en el Frente con verdaderos servicios de retaguardia, y el trabajo organizativo comenzó a revelar sus deficiencias. Sin embargo, a fuerza de voluntad y violando muchas veces los principios del arte conspirativo, entramos al torbellino de la guerra. En la Ruta del Atlántico, en la zona 18, logramos realizar la primera emboscada a una unidad motorizada del enemigo, empleando a fondo a las guerrillas locales. El objetivo era un transporte de la Guardia de Hacienda que temprano en la mañana relevaba a la guarnición del peaje, en la salida para El Rancho, luego de lo cual pasaba por un punto propicio de la carretera, antes de las 8 AM. Eran ocho o diez efectivos desvelados, armados de carabinas. Para montar la emboscada era necesario trabajar desde la madrugada, colocando la mina y construyendo parapetos en el altozano. El momento más riesgoso llegaba con el día. Se trataba de una zona densamente poblada, donde cualquier curioso podía descubrir la posición, a solo cinco minutos de la base militar más grande del país. A pesar de todo esto no hubo contratiempos. Poco antes de las 8 AM apareció el transporte enemigo y, debido a la curva de la carretera, aminoró la velocidad, como estaba previsto. La explosión de la mina cogió de lleno al vehículo y lo sacó de la ruta con violencia. De inmediato, el fuego de fusilería aniquiló a los sobrevivientes, y el grupo de asalto procedió a recuperar las armas. Llevando consigo el precioso botín, la guerrilla se retiró por veredas secundarias, hasta el lugar donde un vehículo nuestro esperaba el armamento. Mientras tanto, los helicópteros de la base militar comenzaron a sobrevolar el área del ataque. Pocos minutos después, centenares de efectivos cercaban el área completa y comenzaban a peinarla. La jubilosa población de la barriada corría tras la guerrilla, vivándola e instándola a apresurar la retirada.

Mientras esto ocurría en la ciudad, una patrulla guerrillera organizada en el Frente iniciaba su labor de asentamiento en el río Pixcayá, el lindero que separa los departamentos de Guatemala y Chimaltenan-

go. El viejo río cakchiquel es a la vez la frontera entre las pobladas zonas del altiplano indígena y las serranías áridas, pobladas de mestizos, que descienden hacia el río Motagua. La acelerada incorporación a las luchas populares de los pueblos cakchiqueles hizo necesario este paso, al concluir el año 80. Las formas amplias de organización y de lucha se habían agotado con rapidez a lo largo de ese año, y la población indígena de Chimaltenango reclamaba su incorporación a las formas superiores de la guerra de guerrillas. Asentándose inicialmente en la zona de Cruz Blanca, la patrulla guerrillera penetró en pocas semanas a las pobladas aldeas del sur de San Martín Jilotepeque y Comalapa, organizando en secreto su red de bases de apoyo. Al iniciarse el año 81 entraron a las viejas metrópolis indígenas del norte del departamento. La guerra de guerrillas ardió a partir de entonces en Chimaltenango. El ejército enemigo ocupó la región, iniciando las masacres.

En abril arreciaron los combates urbanos. Como respuesta a una masacre del ejército en Chimaltenango, decidimos atacar con lanzacohetes los autobuses en que se transportaban los cadetes de la Escuela Politécnica, la academia militar guatemalteca. Era un convoy de autobuses, protegido por *jeeps* artillados. Salía de la sede de la antigua academia, en la Avenida de la Reforma, a lo largo de la cual enfilaban en dirección a San Juan Sacatepéquez, donde estaban ubicadas las nuevas instalaciones. Era la primera vez que en la ciudad íbamos a usar lanzacohetes, cuyo empleo antitanque específico no teníamos claro, por lo que previmos una operación de relativa envergadura por sus resultados. Junto al Anillo Periférico, en el estacionamiento de un restaurante de la Calle de San Juan, punto por el que forzosamente debían pasar los transportes, colocamos la emboscada. Un par de veces habían sido atacados antes, en las afueras de la ciudad, con escasos resultados, debido a la efectiva protección del convoy. Ahora Íbamos a cogerlos por sorpresa, en plena zona urbana. Dos artilleros, desde la plataforma de un *pick-up,* habrían de hacer fuego con lanzacohetes sobre los buses en marcha, apoyados por ráfagas cortas de fusilería. El problema clave de la operación consistía en saber con antelación el momento preciso en que los buses iban a pasar frente al sitio del ataque, así como la posición de los *jeeps* artillados en el convoy. Esto lo resolvimos valiéndonos de dos combatientes en motocicleta que, al partir de la antigua academia los transportes, debían rebasarlos a toda velocidad, llevando la información requerida al punto de emboscada con anticipación suficiente. El ataque se produjo según nuestras previsiones. Un par de minutos antes de los autobuses, los tripulantes de la moto llevaron el aviso. Los artilleros tomaron posiciones sobre la plataforma del vehículo, los fusileros se posesionaron y al pasar los primeros dos transportes el mando dio la voz de fuego. Uno de los

cohetes le dio de lleno al segundo autobús, explotando, en apariencia, entre el piso y la varilla de dirección. El otro cohete no explotó, siendo más tarde encontrado por la gente, cerca del sitio del ataque. Fuera de algunos cadetes heridos, la operación no arrojó los resultados que habíamos previsto. La explosión del proyectil antitanque en un vehículo abierto no podía provocar los efectos devastadores que nosotros suponíamos. El estallido de las cargas impulsoras, por el contrario, sí estuvo a punto de causarle un percance a nuestros combatientes. Al producirse la explosión inicial, en efecto, los vidrios del *pick-up* saltaron hechos trizas, aturdiendo a tripulantes y artilleros. Impregnados del persistente olor a pólvora, los artilleros descendieron del vehículo pocos minutos más tarde, en el punto de dispersión, cuidando de acercarse a ningún transeúnte, para no denunciar con el olor su participación en la ruidosa emboscada.

Un ataque posterior, siempre con lanzacohetes, a tropas del ejército que se transportaban en camiones, dio mejores resultados. El número de efectivos concentrado en la plataforma era, en efecto, un blanco más vulnerable a la sola explosión del cohete antitanque. En esta oportunidad, el objetivo atacado fue un camión que trasladaba efectivos de la Policía Militar Ambulante. El vehículo formaba parte de un numeroso convoy que diariamente distribuía en varios puntos de la ciudad a estos odiados miembros de los cuerpos represivos. En una bocacalle, valiéndonos de un sistema efectivo de aviso, montamos la emboscada. Esta vez la operación habría de complicarse debido a las fallas humanas. El artillero designado iba a disparar el cohete desde un lugar determinado, en el preciso momento en que uno de los camiones se hallara en la maniobra de cruzar cierta esquina. Era el momento en que el camión ofrecía el mayor blanco e iba a la velocidad mínima, circunstancias en las cuales se le podía acertar el disparo. En la cercana bocacalle de un callejón inmediato, el artillero y su ayudante habrían de aguardar el instante preciso, a unos treinta metros del cruce. En una caja de cartón alargada, propia para empacar lámparas de gas neón, llevaban el lanzacohetes. En la esquina debían simular que esperaban a alguien. A la vuelta, el vehículo operativo esperaba por ellos.

El imprevisto ocurrió en el momento más crítico del ataque. El artillero, asistido por su ayudante, abrió las piernas en el centro de la calle, apuntó al camión enemigo en el preciso momento en que cruzaba, pero olvidó quitarle el seguro al arma. El disparo como es lógico, no llegó a producirse. Los soldados del camión, sin entender qué ocurría, vieron a los dos muchachos correr a toda prisa, con un tubo en la mano, mientras el transporte continuaba la marcha. Los compañeros, con el ánimo en un hilo, informaron lo ocurrido. Tras evaluar

con rapidez los hechos, el mando, acertadamente, decidió repetir la ' operación en otra bocacalle y contra un camión distinto. Así se hizo, en efecto, con excelentes resultados. Esta vez, la explosión tuvo efecto en plena plataforma del vehículo, ocasionando estragos entre la tropa concentrada. Al inclinar la plataforma de boleto del transporte, un torrente de sangre chorreó sobre el pavimento. Destrozados y humeantes, los cuerpos de los enemigos yacían junto al camión destruido. De inmediato, la tropa cercó el área completa y cateó casa por casa. La guerrilla ya se había retirado.

Además de estas formas de la guerra de guerrillas, periódicamente se realizaban en la ciudad operaciones de recuperación económica contra prominentes miembros de la clase dominante. Eran, por lo general, secuestros complejos y prolongados que distraían meses enteros. De manera fortuita, hecho que posteriormente habríamos de valorar como grave paso en falso, un par de meses atrás, al iniciarse el año 81, habíamos obtenido información sobre la llegada al país de un magnate australiano, de ascendencia judía. A nuestras manos había llegado un *dossier,* profusamente documentado, acerca de las empresas que el poderoso hombre de negocios poseía en su país y en otras partes del mundo. Eran empresas especializadas en cierta rama de la tecnología estratégica. Debido a que contábamos con información precisa acerca de sus movimientos y a que su plagio no resultaba complicado desde el punto de vista operativo, decidimos secuestrarlo y verificar posteriormente su capacidad económica efectiva. Nos asaltaban muchas dudas, pues la realidad de algunos hechos contradecía de una manera u otra la información obtenida. El día de su arribo al Aeropuerto Internacional, por ejemplo, los miembros de la unidad que observaba su llegada vieron, con gran sorpresa, descender del avión a un turista común, al que fuera de nosotros ninguno estaba esperando. Habríamos podido plagiarlo fácilmente, en el trayecto del aeropuerto al hotel en que decidió hospedarse. Una vez el rehén en nuestras manos, otros detalles nos llamaron la atención. Se trataba, en efecto, del empresario esperado, lo cual quedó plenamente demostrado cuando el cónsul de Australia en México llegó al país e hizo declaraciones en relación al plagio. Sin embargo, los documentos personales del supuesto empresario eran viejos y raídos, y en el forro de una de sus libretas guardaba algunos dólares ajados, como podía hacerlo un modesto viajero en previsión de aprietos. Mientras iniciábamos las negociaciones en el exterior, lo retuvimos en una cárcel del pueblo, situada en las afueras de la ciudad, donde el año anterior habíamos tenido a otro rehén económico.

Mientras guerreábamos de esta forma en la ciudad, redoblábamos esfuerzos para evacuar a las montañas lo principal de la infraes-

tructura de retaguardia que erróneamente habíamos acumulado en la capital a lo largo de los años. La infraestructura urbana era para entonces como un campamento que se hubiera utilizado durante mucho tiempo. El vicio aparatista y la relativa impunidad con que hasta entonces habíamos actuado, habían originado métodos de trabajo que en la práctica hacían de la clandestinidad un principio formal, aunque aparentemente efectivo para las circunstancias en que nos movíamos. La organización urbana contaba con decenas de casas alquiladas, todas ellas financiadas con nuestros propios fondos, sobre la base de supuestas parejas o núcleos familiares que las tomaban en arrendamiento. La documentación personal, generalmente, era también falsa, aunque imposible de verificar como tal en primera instancia. Algo similar ocurría con los vehículos que utilizábamos. La mayoría había sido recuperada por la propia organización a propietarios pertenecientes a los sectores enemigos. Su documentación era igualmente falsa. Con el paso de los años, el número de militantes, de viviendas y vehículos documentados de esta forma era tan grande, que no había control efectivo. La generación de cuadros que en un momento determinado había tenido el dominio de los factores de clandestinidad implicados, había pasado a otros frentes de trabajo o a organismos distintos. Los nuevos responsables ignoraban muchos de los antecedentes. Solo algún veterano dirigente guardaba en la memoria los principales datos retrospectivos. Al evacuar viejos talleres o depósitos ya excesivamente usados, encontrábamos piezas de arma o municiones que debieron haber formado parte de algún envío de logística que nadie recordaba. Meses, y a veces años, habían permanecido arrumbados en las bodegas urbanas. Hubo viviendas clandestinas, desocupadas en una época, que a la vuelta del tiempo volvieron a ser alquiladas por militantes u organismos que desconocían su uso anterior. En las casas había placas de vehículo recuperadas cuyo último empleo operativo nadie sabía a ciencia cierta.

Basada en estas prácticas, la guerra en la ciudad descansaba sobre cimientos de arena. La montaña de vicios era demasiada para nuestros tardíos propósitos de hormiga. Después de cada actividad quedaban múltiples pistas que el enemigo acumulaba y seguía con extremado sigilo. Luego de morder, huíamos, sin reparar en el anzuelo que llevábamos trabado en la garganta. Tras cada golpe nuestro, el enemigo desplegaba sus tropas, cercaba el sector del ataque, cerraba las vías de acceso y de salida y colocaba controles por sorpresa en cruceros determinados. Detenían un vehículo tras otro, verificando documentos y revisando los sitios en que podían esconderse armas, municiones, explosivos. En alguna ocasión ametrallaron a mansalva a peatones inocentes o tomaron represalias contra cualquier sector

social que consideraban simpatizante nuestro, luego de nuestros ataques. En 1980, tras el fulminante aniquilamiento de un alto jefe policiaco, el gobierno dio orden de acribillar indiscriminadamente a los estudiantes que en ese momento se hallaban en una parada de buses de la ciudad universitaria. Sin embargo, no era ese su efectivo rumbo. La sucesión vertiginosa del accionar guerrillero, sin que nos diéramos cuenta, era el verdadero norte por el que se orientaban.

Así llegó el mes de mayo. La víspera del Día Internacional de los Trabajadores decidimos realizar un sabotaje en gran escala contra los depósitos de la compañía Chevron. La operación era parte de la línea estratégica de hacer de la ciudad un teatro de guerra permanente, de tal manera que las unidades militares acantonadas en la capital se vieran forzadas a cuidar su principal centro nervioso, restándole con ello al enemigo fuerzas y medios que pudiera dirigir contra los Frentes rurales. Para entonces, la guerra en las vías de comunicación se había trabado formalmente, reportándose casi a diario emboscadas nuestras con minas y fusilería que prácticamente habían paralizado el transporte por carretera del ejército enemigo. Las tropas antiguerrilleras recurrían a diversos ardides para desplazarse. A bordo de helicópteros transportaban las armas, las municiones y los uniformes, mientras las unidades en traje de paisano se movían a pie o en transporte público, evitando los riegos de emboscada. Otra artimaña que empleaban consistía en detener a los autobuses particulares. Después de obligar a descender a los pasajeros forzaban al conductor a transportarlos. Le exigían correr a una velocidad determinada, sin detenerse en punto alguno, confundiéndose entre el tráfico normal de las carreteras.

En esas circunstancias, el sabotaje en gran escala en la ciudad cumplía perfectamente el objetivo señalado. La noche del 30 de abril, la unidad militar penetró subrepticiamente a las instalaciones de la Chevron, en la calle de Petapa. Allí se localizan los mayores depósitos de combustible de las grandes empresas multinacionales distribuidoras, formando un área restringida entre la línea del ferrocarril y la antigua carretera a la ciudad de Amatitlán. Usando tenazas adecuadas, la guerrilla cortó las mallas de protección y se introdujo al área, burlando a la policía particular que custodiaba las instalaciones. El dispositivo incendiario estaba compuesto por dos bombas especiales. La primera llevaba explosivo perforante, adecuado para romper la gruesa plancha metálica del enorme recipiente. La otra era de tipo incendiario y se debía colocar en el piso. Experiencias anteriores en este tipo de sabotaje nos habían enseñado que la presión del combustible al salir, así como la calidad de la deflagración rompedora, no permiten que se produzca el incendio en la fracción de segundo que dura la explosión. La modalidad empleada ahora provocaría el incendio al

hacer arder el combustible en el piso, pues la bomba incendiaria era de retardo. De manera que luego de colocar los explosivos, la unidad se retiró prudencialmente, esperando a alguna distancia el estallido. Al producirse este, un potente chorro de gasolina comenzó a derramarse del tanque averiado, con la fuerza que provoca la presión de decenas de miles de galones contenidos en un recipiente. La guerrilla de la ciudad, conteniendo el aliento, esperaba la explosión de la bomba incendiaria. El mar de combustible derramado hasta ese momento podía haber inutilizado el artefacto, con lo que la operación fracasaría. Pero la segunda explosión se produjo en el tiempo previsto. La noche de abril se iluminó por completo, al producirse una gigantesca llamarada que enrojeció las nubes. Centenares de galones brotaban por minuto del depósito roto, en un chorro que ardía en el extremo de la comba, como un descomunal artificio pirotécnico. Un sector completo de la ciudad se iluminó con el incendio, y al comenzar a sonar las sirenas de los carros de bomberos, la gente de los barrios cercanos se dirigió en tumulto al lugar del siniestro. Era una masa compacta de miles de curiosos que rompió los cordones de seguridad e irrumpió hasta la orilla misma de las llamaradas, desatendiendo los pitazos y las voces de prevención de la policía. Era la alborada guerrillera para el Primero de Mayo.

Ricardo Falla

MASACRES DE LA SELVA: IXCÁN (1975-1982)*

INTRODUCCIÓN Y CONCLUSIONES

INTRODUCCIÓN

TESTIGO DE COSAS TREMENDAS

¿Y cómo es eso del destace?, pregunté al testigo. ¿Cómo es eso de los dos matagentes? Entonces me contó lo que vio en la base militar de Playa Grande:

> Hay dos que son destazadores. Tienen una estrella en la frente y una cruz en el brazo y en medio de la cruz una espada. Ellos nunca se ponen de servicio, ni patrullan. Ellos son soldados que solo esperan.
> Tres veces me llevaron a conocer ese hoyo donde queman la gente. ¡Yo nunca me olvidaré!... Allí hay un gran hoyo como de dos metros cuadrados.
> Bajan a los pobres a patadas del camión. A saber cómo hacen los destazadores. Los agarran uno por uno. ¡Solo embrocan al hombre que agarran y, tás, le meten el puñal y lo sacan con sangre y lo lamen!

Mientras narraba el horror que había presenciado, el testigo imitó el gesto de lamer el puñal.

* *Fuente*: Falla, R. 1992 "Introducción" y "Conclusiones" en *Masacres de la selva: Ixcán (1975-1982)* (Guatemala: Editorial Universitaria).

> "Sabroso el pollo", dicen los soldados matagentes. Y así agarran al otro, y al otro, y al otro… y los van matando y los van echando al hoyo. Los soldados agarran leña, porque hay leña jateada allí. Tiran la gente al hoyo. La gente se va al hoyo y encima echan leña y leña. Riegan gasolina encima. Bien rociada hacen la leña. Se salen de lejos y tiran el fosforito. Cuando cae es como una bomba. ¡Pum!… el gran fuego. Toda la boca del hoyo se llena de llama hasta arriba. Está ardiendo como veinte minutos. La leña todavía se mueve, porque los finados todavía están pataleando. El espíritu está vivo. Pero cuando miran que va calmando el fuego, ¡más gasolina! Y en media hora se termina el fuego. Y los cadáveres quedan pura ceniza. Las manos se desboronan.
> En el cuerpo, ¡qué manteca hay! Agarra el fuego la manteca y al rato se terminan los pobres.
> Me llevaron a mí para conocer y para que dé más información, pero por la gracia de Dios nunca cambié la información.

El testigo estuvo en este lugar en 1982. El crematorio estaba situado en un campo a medio kilómetro abajo del río Chixoy, en Playa Grande, región del Ixcán, departamento de Quiché, Guatemala, Centroamérica[1].

¿PARA QUÉ ESCRIBIR SOBRE MASACRES?

¿Por qué escribimos un libro sobre masacres? Parece un esfuerzo denigrativo y negativo. ¿Para qué recordar esas crudezas y crueldades sin cuento? El testigo nos da la clave. El testimonio, salido del fondo de su memoria emocionada —"nunca lo olvidaré"—, anuncia una realidad existencialmente positiva para él: estoy vivo. Su testimonio es una buena noticia. Mientras más terrible es la narración de lo que presenció, más maravillosa es la realidad que anuncia: estoy vivo. Este libro asume la finalidad de este y de cientos de testigos que quieren decir al pueblo de Guatemala y a las naciones del mundo: estamos vivos, increíblemente, estamos vivos.

Nosotros somos solo intermediarios del anuncio. No somos testigos inmediatos de lo que vamos a narrar. Pero hemos tenido el encargo de la suerte o de la historia, como quiera llamársele, de transmitir lo que los testigos inmediatos han visto, olido, tocado, oído, sentido, interpretado, pensado, peleado… No podemos callarlo, porque ellos lo han narrado como historia maravillosa[2].

---

1 El testigo nos contó esta historia a finales de 1983 en el campamento de refugiados, llamado Puerto Rico, en Chiapas, México. Fue en ese campamento donde recogimos los testimonios que usaremos en este libro, a finales de 1983 y principios de 1984, en cinco meses de "trabajo de campo", como dicen los antropólogos. La mayoría de los testimonios no fue grabada, sino anotada.

2 Nos parecemos al evangelista Marcos, que narró la buena nueva sin ser testigo inmediato. Como él, hemos intentado recoger cientos de testimonios y darles una

En esta cadena del anuncio, la fe es un elemento indispensable que atraviesa todos los testimonios, porque la buena noticia no puede ser aceptada más que voluntariamente. El primero en creer es el testigo mismo, porque cree que vale la pena narrar su testimonio. Pero también hay otro aspecto importante de su fe. No es que crea en lo que está viendo, en el fuego y en los destazadores. Eso lo ve y lo oye, lo experimenta directamente. Pero al narrarlo, él se da cuenta que será difícil para muchos creer que los hombres son capaces de una deshumanización tan macabra, como la que ha presenciado, porque a él mismo y a muchas de las víctimas les costaba trabajo creer que el ejército cometería esos crímenes y, como veremos en muchos testimonios, esa falta de fe les costó la vida.

En la cadena del anuncio también nos encontramos exigidos a creer en los que narran su historia y a publicarla. Nosotros también pasamos la barrera de la incredulidad. Eso fue en 1982, cuando oímos la historia de boca del testigo más privilegiado de la masacre de San Francisco, Nentón, Huehuetenango. Allí metimos nuestros dedos en las manos de este pueblo y nuestra mano en su costado, para comprobar que ese pueblo había estado mortalmente herido, pero que vivía. Antes de esa experiencia realmente parecía imposible creer que personas de corazón y carne humana fueran capaces de llegar a esas bestialidades, es decir, a actuar como animales, sin razón, ni compasión[3].

La fe en los testigos exige una actitud crítica, muy distinta de la incredulidad, aunque muchos la confundan. Porque hay testigos falsos que niegan la realidad, ya sea recortándola y escondiéndola, ya sea aumentándola y exagerándola. Su intención no es el anuncio de la vida, sino la satisfacción de intereses creados. De allí la necesidad de cotejar los testimonios sobre un mismo hecho y de encontrar la coherencia interna de los mismos, jerarquizando su valor de acuerdo con la cercanía de los hechos, a la capacidad retentiva e interpretativa del testigo y a la veracidad y honradez del mismo.

En los lectores, el anuncio también exige la fe para ser comprendido. Muchas personas, al solo ver el título del libro, lo excluirán vis-

---

estructura interpretativa. La buena noticia que proclama Marcos es, como la que estamos proclamando, "la narración inconclusa de una práctica violentamente truncada", la historia de un judío fracasado que —sin embargo— vive en la fe de las comunidades perseguidas que creen en él (Bravo, 1986).

3 En la narración del testigo privilegiado, que presenció la masacre desde el principio hasta el fin, aparece el proceso de la gente que no creyó que el ejército la mataría, pero que poco a poco, cuando ya está atrapada, se va dando cuenta que sí mata. En nuestro escrito, Falla, 1983, consignamos cómo buscamos a dicho testigo entre los campamentos de refugiados hasta dar con él, porque nos parecía increíble que pudiera darse la masacre.

ceralmente, porque dirán que es bazofia ideológica pasada de moda. Otras con la primera página se sentirán repelidas y golpeadas. Otras se adentrarán en su lectura, pero los pájaros de las distracciones se llevarán la palabra. Otras se conmoverán, tal vez se convertirán y se preguntarán "qué podemos hacer". Habrá reacciones muy diversas, pero todas harán referencia a la fe en el anuncio[4].

Como se trata de un anuncio de vida, a los lectores se les pide que combinen la actitud crítica con la comprensión. Este libro sale en un entorno donde no se puede decir que ya todo eso pasó, que todo lo que se cuenta carece de actualidad. No. Precisamente por eso exige fe, pues sobre la aceptación de su mensaje gira la vida o la muerte. El entorno social y político sigue siendo amenazante y peligroso para los testigos y por eso no se les puede identificar para que cualquiera pueda reconfirmar las entrevistas.

La peligrosidad del anuncio deriva de la cara de denuncia que necesariamente exige el anuncio. El testigo, al anunciar que vive, lo hace con la fuerza de la denuncia de que el ejército tiene a soldados matagente, especializados en acuchillar a las víctimas antes de quemarlas. La denuncia es un grito que despierta agresividades tremendas, incluso, aunque parezca paradoja, que puede inducir a repetir las mismas atrocidades. La denuncia grita: ustedes asesinaron al justo[5].

El anuncio es también peligroso, porque esa denuncia mueve a la acción. ¿Qué podemos hacer? ¿Será que no haremos justicia a los masacrados? ¿Será que no lucharemos con toda el alma para derribar el muro de la impunidad? Tremendamente peligroso, porque desata fuerzas sociales que exigen la investigación de los hechos, de los autores materiales e intelectuales de los crímenes, de sus teorías y prácticas contrainsurgentes. Tremendamente peligroso porque enfoca esos años de guerra sucia que fueron los principios de los 80 en Guatemala.

Esta denuncia cruza los años, las décadas y los siglos. Los testimonios son narrativos. Cruzan la vida de las personas cuando padecieron la falta de tierras, buscaron el trabajo migratorio en las costas de Guatemala, cambiaron de alternativa económica al abrirse la selva como frontera agrícola y allí la suerte o la historia los insertó en una de las áreas más conflictivas de la geografía guatemalteca: El Ixcán.

---

4 Véase la parábola del sembrador: Mateo 13, 4-23.

5 Sus antepasados "mataron a los que predijeron la venida del Justo. Y ahora ustedes lo traicionaron y mataron, ustedes que recibieron la Ley como los ángeles de Dios se la dieron, y sin embargo no la han guardado" (Hechos 7, 52-53). Así denunciaba Esteban al Consejo de los judíos, cinco años después de la muerte de Jesús, de ser responsable de ese asesinato. A los 10 años, también nosotros estamos denunciando lo que hemos oído.

Los testigos, si se les da tiempo, cuentan su historia *ab ovo* y la culminan con la experiencia de la masacre y de la vida que salió de ella, como refugiados o como miembros de la población en resistencia. En este libro, sin embargo, no podremos remontarnos a todas las causas. Por brevedad y fuerza nos centraremos en los hechos de sangre o semejantes: desapariciones, torturas, asesinatos selectivos, asesinatos de varias personas a la vez, masacres de grupos, masacres masivas de ad.eas enteras, que pueden bien catalogarse como genocidio[6].

Todos estos hechos terribles, por la misma naturaleza creciente de su secuencia, fácilmente se ordenan en un período pequeño de historia (1975-1982), que es el foco del libro. Período pequeño, pero de acontecimientos de gran trascendencia para la historia de Guatemala, aunque muchas fuerzas quieran ocultarlos por considerarlos denigrativos del orgullo patrio o en el fondo una amenaza para sus intereses creados.

El área de investigación también ha debido ser reducido para ganar en profundidad lo que se pierde en amplitud. El área es el Ixcán, al norte del departamento del Quiché; y dentro del Ixcán, el Ixcán Grande[7], entre los ríos Ixcán y Xalbal[8]. En esta extensión más reducida se examinan los hechos con más cercanía, como una cámara que se acerca al detalle. El área de investigación se relaciona con la calidad del testimonio, puesto que cuando se trata de todo el actual municipio del Ixcán, el acceso a los testigos oculares y múltiples no ha sido siempre posible, mientras que cuando se trata del área del Ixcán Grande, esto ha sido factible.

La denuncia cruza los siglos. Las causas remotas de las masacres han de buscarse muchos siglos atrás. El relato de los testigos, recogido en este libro, tiene semejanzas muy grandes con las masacres perpetradas por los conquistadores hace 500 años. Al conmemorar el quinto

---

6 Véase: Falla, 1984: 177-237.

7 Ixcán Grande es designación geográfica no oficializada aún en el *Diccionario Geográfico de Guatemala*, 2ª ed., 1984 (N. del Ed. del artículo orígnal).

8 El río Ixcán recorre el municipio de Barillas, departamento de Huehuetenango, y el Xalbal es del municipio de Chajul, en el departamento de Quiché. (El *Diccionario Geográfico de Guatemala*, 2ª ed., 1984, remite de Xalbal a Xaclbal y en mapas autorizados por el Instituto Nacional Geográfico aparece con esa grafía. En mapa del Instituto Geográfico Militar, que sustituyó al Nacional en el gobierno de facto del general Efraín Ríos Montt, y que recoge algunas modificaciones de geografía física y geografía política, aparece de nuevo como Xalbal, en edición de 1990. En ambos casos —Xalbal, Xaclbal— se da la *etimología ixil:* el lavadero). Los ríos Ixcán y Xalbal van a confluir con el río Lacantum, ya en territorio mexicano. La población de Ixcán era una aldea en el lapso que abarca este libro. Fue instituido como municipio (Departamento de Quiché) por acuerdo gubernativo Nº 722-85, del 21 de agosto de 1985 (N. del Ed. del artículo orígnal).

centenario no podemos ocultar la continuación de los efectos de la conquista violenta. Pero como se trata de un anuncio de vida, como ya dijimos, hace falta resaltar que de la violencia de antaño ha nacido un pueblo que viene plasmando su identidad en la resistencia, resistencia para vivir y resistencia para ser lo que es, lo cual no significa inflexibilidad a los cambios, sino todo lo contrario. Resistencia para pervivir étnicamente como pueblo y pueblos indígenas y resistencia nacional como pueblo guatemalteco, que lucha por su dignidad y libertad de mil formas, organizadas o no organizadas. Sirva este libro como humilde homenaje al pueblo indígena en particular y al pueblo de Guatemala en general.

UN VISTAZO A LA HISTORIA RECIENTE DE GUATEMALA

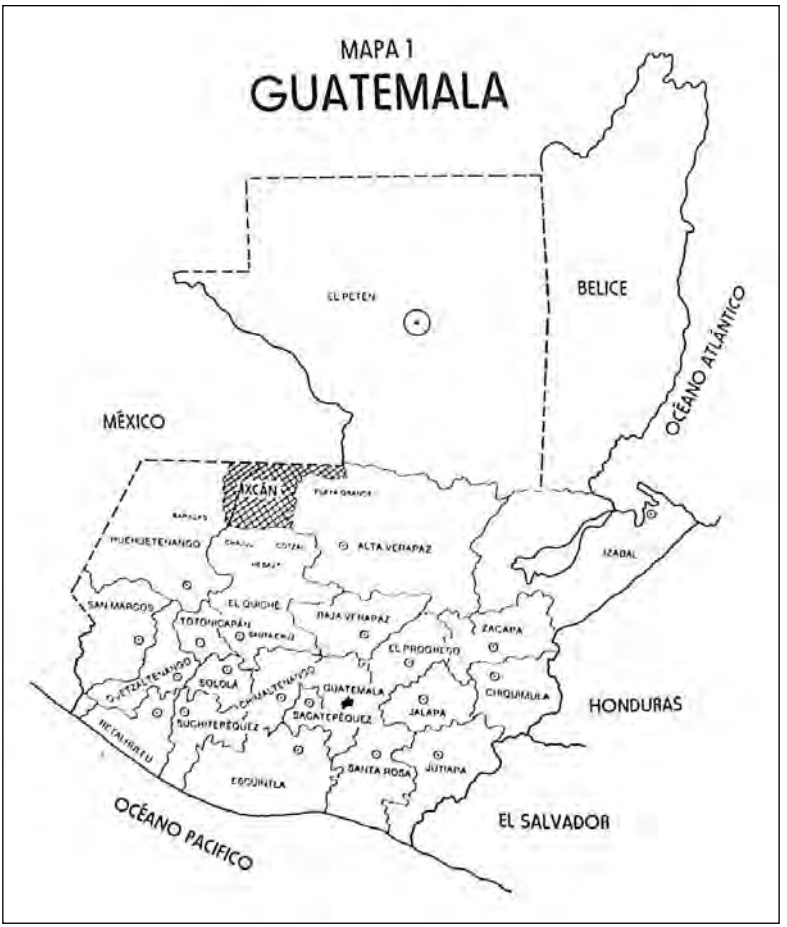
La historia reciente de Guatemala, vista desde el movimiento popular, puede dividirse en cuatro períodos principales. Cada período se caracteriza por flujos y reflujos de grandes fuerzas en pugna. El flujo es una oleada popular que con expresiones políticas se alza en busca de una sociedad más justa; y el reflujo es el golpe de represión que la hunde de nuevo y la aletarga. No la mata, es lo maravilloso, porque luego de pocos años, la oleada comienza a hervir y a encresparse en un nuevo período.

El primer período (1944-1954) comienza con la Revolución del 44, que da al traste, poco antes del fin de la segunda guerra mundial, con la época de los dictadores personalistas, como la del licenciado Manuel Estrada Cabrera y el general Jorge Ubico. Es una oleada democrática en la que los sindicatos se organizan, los pueblos indígenas comienzan a expresarse en las urnas, los partidos políticos son autorizados y se desarrollan, la educación se extiende, las tierras se reparten entre los pobres. Es una oleada que toca los intereses de los terratenientes nacionales y extranjeros, especialmente de la United Fruit Company. El reflujo corta violentamente toda esta corriente de vida para los pobres con la invasión del coronel Carlos Castillo Armas desde Honduras, financiada por los Estados Unidos. Nosotros todavía hemos oído testimonios de campesinos de Tiquisate en la costa sur, donde estaban las posesiones de la compañía frutera, que cuentan de los cadáveres que en 1954 se enterraron con tractor en la finca Jocotén de ese municipio.

El segundo período (1954-1966) se caracteriza por el nacimiento de las primeras fuerzas guerrilleras que, después del triunfo de la Revolución Cubana (1959), se organizan a partir de un alzamiento frustrado de oficiales (1960) y de brotes guerrilleros fracasados, como el de Concuá (1962) en Baja Verapaz. Se fundan las Fuerzas Armadas Rebeldes (FAR) ese mismo año de 1962 y operan en zonas predomi-

nantemente ladinas (no indígenas) del país, que son las del Oriente, y en la ciudad capital. El reflujo se produce en 1966 cuando el ejército, en este caso dirigido por el coronel Carlos Arana Osorio, las desarticula; causando en el proceso de pacificación la muerte de nueve mil civiles. Son los años de Vietnam, cuando las teorías y técnicas de contrainsurgencia norteamericana se probaban, para reforzarse, a la vez en el sureste asiático y en Guatemala[9].

Figura Nº 1

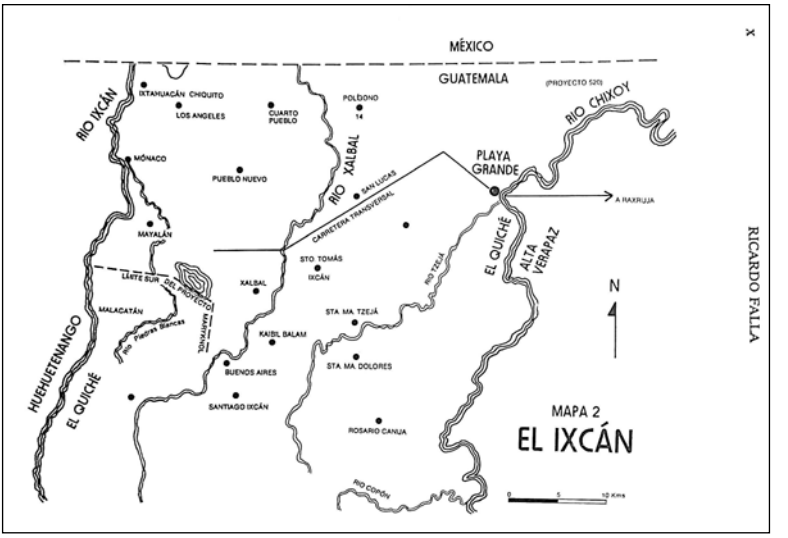


9 Véase: McClintock, 1985.

Durante ese período surgen, ordinariamente inconexos con las fuerzas guerrilleras, muchos movimientos pacíficos que, sin embargo, abonarían el terreno para la guerrilla del siguiente período. El movimiento cooperativo se extiende a partir de adopciones tecnológicas al nivel campesino, como el fertilizante. Las selvas del norte del país, donde se encuentra el Ixcán, se abren a la colonización y grandes números de población indígena las roturan, cultivan y pueblan. Como las cooperativas, la migración también es un intento para superar la angustia por la escasez de tierras.

Poderosamente ocurre el resurgimiento religioso impulsado por las iglesias, especialmente la católica, que organiza a los pueblos indígenas para romper con costumbres que, como totalidad, ya no podían dar salida a la problemática de dichos pueblos. Se organizan bases en las aldeas y parajes, y se promueve a los líderes que primero lucharán desde la Acción Católica (principal organización de tipo religioso), y luego se integran a partidos que entonces ocupaban el espacio de la izquierda en el espectro político, como la Democracia Cristiana[10].

Figura Nº 2



10 Decimos que "como totalidad" no podían dar salida a la problemática de los pueblos indígenas, no porque la Costumbre tradicional carezca de valores profundos, ni porque esta no deba ser seguida por los que libremente creen en ella y la practican como herencia preciosa de sus antepasados, sino porque, como única cosmovisión de la totalidad de cada uno de los pueblos indígenas, como lo era en la mayoría del altiplano antes de 1945, llegó a ser impracticable. Véase: Falla, 1979.

El tercer período (1966-1982) ve nacer en 1972 a dos organizaciones guerrilleras: la Organización Revolucionaria del Pueblo en Armas (ORPA) en el altiplano y bocacosta, y el Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP), que inicia su trabajo político precisamente en el área donde luego se darán las masacres que describiremos en este libro, el Ixcán. El movimiento popular encuentra un estímulo en el renacimiento de la guerrilla, ya sea que tenga alguna relación con ella, solo converja o simplemente camine paralelo. La victoria sandinista en Nicaragua (1979) hace relucir el triunfo de la revolución guatemalteca en el horizonte como una posibilidad muy cercana, generándose un aceleramiento muy grande en las movilizaciones y una radicalización en las acciones populares. A la vez el ejército comienza a responder y a impedir que el pueblo encuentre una salida a sus aspiraciones organizativas, y la represión se vuelve muy sangrienta, culminando en la política de tierra arrasada del año 1982. Culmina el período con las terribles masacres que se abren como llagas en el mapa vivo de Guatemala, especialmente en el área indígena del país. 440 aldeas son destruidas, según el ejército, y el número de los muertos, principalmente población civil, se calcula —según las primeras estimaciones, más conservadoras— entre 10 y 20 mil, y según estimaciones con base en datos más confiables, entre 50 y 75 mil[11].

El cuarto período (1982-) es el que actualmente estamos viviendo. Después de los años sangrientísimos de 1982 y 1983 en que los gobiernos militares del general Lucas García (1978-1982) y del general Efraín Ríos Montt (1982-1983) quisieron quitarle el agua al pez para que el pez muriera, y derramaron sangre inocente como si fuera agua, el movimiento guerrillero ya unificado en la Unión Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG) levantó de nuevo su lucha militar y política hasta encontrarse actualmente en negociaciones con el gobierno. Probablemente este cuarto período de la historia guatemalteca reciente se clausure, cuando las negociaciones lleguen a acuerdos firmes y duraderos entre las dos partes. Quisiéramos que este libro pudiera documentar y reforzar la voz del pueblo damnificado de Guatemala, para que se respeten los derechos humanos y se construya una sociedad justa donde las estructuras y las instituciones no permitan tales crímenes de lesa humanidad. ¡Que lo que pasó nunca más se repita[12]!

---

11 Véase: Aguilera, 1986. Aguilera cita a Frank, 1984, como fuente de las estimaciones primeras, más conservadoras. Y cita a Krueger, 1985, como fuente de las estimaciones segundas.

12 Escribimos estas páginas en septiembre-octubre de 1991, precisamente cuando se ha estado tratando, aunque sin resultados concretos, el tema de los derechos humanos entre las dos partes.

CONCLUSIONES

1

Hemos documentado el caso de *773 víctimas civiles* de la contrainsurgencia guatemalteca en Ixcán durante el período de 8 años, entre 1975 y 1982. Dado que nuestro estudio no es exhaustivo, especialmente para la parte oriental del Ixcán, una estimación global del número de víctimas lo ubicaría por encima del millar, entre mil y mil doscientas personas. Es decir, una proporción de 2 a 2,7% del total de la población[13].

Estas víctimas pueden desglosarse por etapas: la de represión selectiva (1975-1981) y la de tierra arrasada (1982); por zonas: al este y al oeste del río Xalbal; por categorías de víctimas: asesinados y desaparecidos. El siguiente cuadro es un resumen de los datos presentados en el cuerpo del libro.

La contrainsurgencia siguió cobrando sus víctimas en los años siguientes, aun con masacres numerosas e indiscriminadas[14], ya no de poblados abiertos, sino de campamentos ocultos bajo la montaña. Hubo capturas de muchas familias, asesinatos, ametrallamientos y bombardeos aéreos, lanzamientos de obuses, macheteos de cosechas, enfermedades forzadas y hambre inducida, con el consiguiente número de víctimas, especialmente durante los años de 1983 a 1985. Pero el alcance de nuestro trabajo se ha restringido al año de 1982.

Tabla Nº 1
1ª etapa (1975-1981)

		Zona occidental		Zona oriental	
Capítulo	**Fecha**	**Asesinatos**	**Desaparicio-nes**	**Asesinatos**	**Desaparicio-nes**
1. Xalbal	1975		15		1
2. Iglesia	1976	7[1]			
3. Secuestros	1979-1981	5	17		
4. La 20	1980			17	

13 Suponiendo que en el Ixcán hubiera de 45 a 50 mil habitantes en 1982. (No hay censo para esa fecha y los anteriores no tienen las cifras desglosadas para este actual municipio).

14 El 4 de enero de 1983, por ejemplo, mató el ejército a 17 personas de un campamento de población civil, incluyendo a niños, en el centro Betel de Xalbal.

4˚ Pueblo	1981	10	9		
Subtotales					
(de víctimas)		22	41	17	1
(por zona)		63		18	
(de la etapa)		81			

Nota 1: Incluimos al P. José María Gran y su sacristán, aunque murieron fuera del Ixcán, por tener su muerte relación con esta área.

Tabla Nº 2
2ª etapa (1982)

		Zona occidental		Zona oriental	
Capítulo	**Fecha**	**Asesinatos**	**Desaparicio-nes**	**Asesinatos**	**Desaparicio-nes**
5. Oriente	13-28 febrero			117	
6. Nueva Con.	14 marzo	35	3		
8. 4º Pueblo	14-17 marzo	324			
9. P. Nuevo	29 marzo	1			
10. Xalbal	31 marzo	28		10	
11a. Piedras Bl.	18 mayo	55			
11b. Piedras Bl.	27 mayo	9			
11c. Piedras Bl.	30 mayo	15			
12. Canijá	6 julio			71	
13. Patrullaje	julio-octubre	24			
Subtotales					
(de víctimas)		476	18	198	0
(por zona)		494		198	
(de la etapa)		692			
TOTAL		773			

Para un cálculo del número de víctimas a nivel nacional, es de suponer que la proporción de víctimas en relación al total de población es mayor en las zonas de donde no pudieron salir refugiados externos

(por ejemplo, Rabinal, San Martín Jilotepeque, triángulo ixil…) que en esta.

2

Las etapas del proceso de contrainsurgencia reseñado son dos, la que llamamos de represión selectiva (1975-1981) y la de tierra arrasada (1982).

Durante la primera encontramos fases, que nos ayudan a comprender el escalamiento de la represión. La primera es la del intento de erradicación violenta de la guerrilla, que comprende el año 1975. Es el momento en que fueron cometidos los primeros secuestros de Xalbal, para matar el brote insurgente, con la intención de cortarle las raíces. A esta fase corresponde, aunque el hecho fue el año siguiente, el asesinato (según la opinión generalizada) del padre Woods y sus acompañantes en 1976.

Una segunda fase es la de la acción cívica (1976-1981) en que el ejército copa las cooperativas, abre pistas, instala destacamentos y procura dar una cara benévola con la ayuda a la comercialización de los productos por medio del transporte aéreo. Esta fase comienza a quebrarse en 1979, con una racha de secuestros que va *in crescendo*. Corresponde el resquebrajamiento de esta fase al impacto de la revolución sandinista en Guatemala.

Una tercera fase es la de preparación de la ofensiva de tierra arrasada. Comienza en el Ixcán con el combate del 30 de abril de 1981 en Cuarto Pueblo. Esta acción hace que se dé por terminada la acción cívica del ejército, y aunque semanas después de ese día fatídico para el ejército todavía se inaugura el centro de salud en Pueblo Nuevo, a las semanas el mismo ejército lo destruye con un bombazo, fingiendo ser la guerrilla. Traslucen entonces las diferencias entre el ala cívica y el ala militar del ejército y al coronel encargado de la acción cívica del Ixcán se le tilda entre oficiales y tropa de comunista y guerrillero.

Esta tercera fase tiene a su vez dos momentos, el momento en que la acción cívica está desahuciada pero el ejército sigue presente en el área cometiendo actos con señales cada vez más terroristas (escarmiento), y el momento en que el ejército está ausente del área y se concentra en los departamentos del altiplano central de Guatemala para iniciar la ofensiva de tierra arrasada. El ejército se ausentó del Ixcán el 17 de noviembre de 1981, fecha que divide ambos momentos. Durante los meses que estuvo ausente el ejército, se dio una especie de insurrección popular en la zona con quema de cuarteles (vacíos) y saboteo de pistas aéreas, señales que el ejército aprovecharía para confirmar la necesidad de la ofensiva de tierra arrasada, incluyendo el exterminio masivo e indiscriminado de poblados enteros.

Hasta aquí la primera etapa. La segunda —tierra arrasada— comienza cuando el ejército vuelve al área a principios de febrero de 1982 e inicia la ofensiva ordenadamente desde el oriente al occidente, como una escoba que pretende "barrer" a la insurgencia y a la población simpatizante hacia las fronteras *(sweeping operation* u operación limpieza, en los manuales).

En el período estudiado, la segunda etapa consta de dos fases, la primera es de arrasamiento (o "limpieza") sin intentos de controlar a la población y la segunda es de arrasamiento con intentos de controlarla. La primera (febrero y marzo) comprende el recorrido que el ejército hace sobre la zona oriental del Ixcán el primer mes y sobre la occidental (foco de nuestro estudio) el segundo mes. Dentro de este segundo mes, todavía podemos distinguir dos momentos distintos, el previo al golpe de estado (23 de marzo) y el posterior al mismo. El golpe de estado suspende por unos días el elán masacrador de las tropas en campaña.

La segunda fase comienza en mayo. Es decir, entre esta y la anterior hay un mes (abril) de ausencia del ejército. Esta ausencia se puede pensar como preparatoria para reiniciar la ofensiva con un proyecto más articulado de contrainsurgencia, de acuerdo al Plan Nacional de Seguridad y Desarrollo de la nueva camada militar en el gobierno. Lo que caracteriza a esta nueva fase es el acento en la intención de controlar a la población y formar aldeas estratégicas con patrullas civiles, cosa que no le es posible en la mayoría de los casos. Entonces, como respuesta a la reacción de huida de la población o simplemente a la reacción de haber desobedecido una llamada, el ejército arrasa poblados vacíos o masacra genocidamente a su población, si están ocupados, como en el caso terrible de los mames de Piedras Blancas. En esta etapa, con la ayuda de la población ladina de algunas comunidades, o sin esa ayuda, el ejército persigue campamentos ocultos bajo la montaña, peina la selva y mata al que encuentra, por lo general. De esa forma, se parten las aguas para la población: los que se quedarán en la resistencia, defendiendo sus vidas y sus tierras, y los que se refugian en México, defendiendo solo sus vidas. Hasta aquí llegamos en nuestro estudio.

3

La escalada de la violencia contrainsurgente siguió un ritmo geométricamente acelerado. Primero los secuestros, encubiertos o abiertos (a la vista de todos, en pleno mercado); esporádicos, en racha (muchos el mismo mes) o en grupo (como con los cooperativistas de Cuarto Pueblo). Luego, los asesinatos de una persona, encubiertos y, en casos excepcionales, abiertos, haciendo pasar a la víctima civil como guerrillero. En una escala superior, las masacres selectivas, es decir,

asesinatos de un grupo de personas de acuerdo a un criterio de selección. Tanto en el caso de los secuestros y de los asesinatos, como de las masacres selectivas, un grado mayor de violencia lo muestra el tratamiento de los cadáveres, cuando se dejan desfigurados, colgados en los palos, para infundir el terror. No se trata ya de desaparecidos, sino de símbolos de escarmiento, y aunque el ejército se cuida mucho de ocultar el acto mismo de la ejecución, la población sabe quién fue el ejecutor y el ejército presupone que lo sabe, pero se cuida de dejar señales de prueba. Por fin, el nivel máximo son las masacres no selectivas o indiscriminadas, como las de La Nueva Concepción, Cuarto Pueblo, Xalbal y Piedras Blancas. En ellas no se hace distinción de civil o combatiente; de colaborador, simpatizante, indiferente o antagónico de la insurgencia; no se hace distinción de sexo. (En los otros niveles, las víctimas son únicamente masculinas.) No se diferencia, para la acción de matar (sí, para el interrogatorio), a jóvenes de adultos, a niños de viejos. Todo el poblado se ve como "una naranja podrida", en palabras del oficial de San Luis; y ella, toda entera, debe ser arrojada fuera al fuego devastador. La población del poblado se concibe como una unidad infectada, donde se excluye la posibilidad de células sanas. Por eso, dichas masacres son de corte genocida.

En todos estos niveles está engranada la tortura sistemática, ya sea que acentúe la finalidad de obtener información de la víctima, ya sea que acentúe la finalidad de aterrorizar a otros (para que den información o para que se inhiban de toda acción contraria al ejército). No solo hemos encontrado torturas individuales, con las mismas técnicas utilizadas en muchas partes (quemar con tizones, ahogar con agua, asfixiar con sacos), sino lo que se puede llamar una tortura colectiva. Creemos que ese es el sentido que tienen las quemas de gente viva, como aparece atestiguado múltiples veces en este libro. Tortura colectiva, para lograr información y/o infundir terror en los circunstantes, atrapados o libres. Y como símbolos de la barbarie a la que se llega, los lugares de tortura o de muerte: los pozos de los destacamentos, los túneles para presos, el cuarto con capa densa de sangre coagulada en el cuartel de Santa Cruz del Quiché y el crematorio de cadáveres recién sacrificados en Playa Grande. Son realidades cuidadosamente ocultadas por el ejército, que cuando ven la luz se convierten en símbolos, como las cámaras de gas nazis.

De esa manera vemos las escalas abstractas de la violencia contrainsurgente plasmadas en la secuencia cronológica de los hechos. Se corrobora la idea de que la contrainsurgencia lleva intrínsecamente la dinámica de violación al derecho más sagrado de los derechos, el de la vida. Esa dinámica es intrínseca a la contrainsurgencia, porque trata de detener las aspiraciones populares, y es tanto más sangrienta,

cuanto dichas aspiraciones toman cuerpo con más y más fuerza para su realización.

4

Las masacres han de interpretarse también como la expresión remodelada de la contradicción tradicional entre la comunidad indígena corporativa y el estado ladino[15]. El carácter racista y discriminatorio de la sociedad ladina se plasma en el estado y en el ejército confiriéndole a la contrainsurgencia una particular crueldad.

La comunidad indígena corporativa en nuestro caso no fue la sociedad de una sola lengua indígena asentada en el municipio de nacimiento con la carga ancestral de la tierra, sino un asentamiento nuevo, con población procedente de muchos municipios indígenas, multilingüe, incluso multiétnica (los ladinos no estaban excluidos de esta comunidad), corporativamente organizada en la matriz de una cooperativa de tenencia colectiva de la tierra y dividida en cooperativas locales con un funcionamiento comunitario (directivas, reuniones, decisiones) a ese nivel más bajo. Su población campesina, homogénea en cuanto a clases sociales, procedía de dos zonas ecológicas con experiencias distintas, previas a la migración, la experiencia del trabajo semiproletario intenso (en la costa sur) y la experiencia de apertura hacia la frontera agrícola (en el norte). Estas experiencias parece que se manifestarían en los estilos religiosos de los católicos más tradicionales y de los carismáticos, respectivamente, y amenazaron con romper la unidad de la comunidad. Pero la unidad estaba cimentada en la experiencia común de una especie de rito de paso, cual era la migración para acceder a la tierra nueva, y por la amenaza que se presentía por parte del estado y de los latifundistas de perder la tierra. Poseer la tierra fértil del Ixcán era un sueño demasiado hermoso para ser realidad.

Por la presencia guerrillera en la zona, el estado (ejército) intentó interferir en esa comunidad recortándole su autonomía. Para lo cual, marginó a la iglesia de la tramitación de tierras y de la comercialización, pues ella no cumplía con su papel tradicional de legitimación del estado ladino, e interfirió en el nombramiento de los directivos, en el proceso de decisiones y en el curso de las reuniones. Pretendió legitimarse a sí mismo con actos culturales (reinas indígenas) y beneficios que introducían la coerción más profundamente. Y luego usó la fuerza bruta contra sus miembros y suspendió la matriz organizativa de la comunidad: la cooperativa.

---

15 Véase Smith, 1990a, especialmente la contribución iluminadora de Carol Smith: "Social Relations in Guatemala over Time and Space" (Smith, 1990b: 1-30).

En el proceso de interferir y tratar de controlar a la comunidad indígena, el estado ladino (ejército ladino) chocó con una barrera cada vez más impenetrable de información. Mientras más pretendía romper esa barrera, más se cohesionaba la comunidad, como se ve a nivel personal en las torturas y a nivel comunitario en las reuniones donde el oficial somata el arma, desesperado porque no logra la información sobre la insurgencia, sea que la población supiera de ella o no.

En las entrevistas de los testigos no se oye a los oficiales apuntar a la diferencia étnica como factor importante de esa cerrazón de información. Pero en el Plan Nacional de Desarrollo se apunta a la falta de integración de los grupos étnicos, como problema conectado a la subversión, de modo que la interpretación desde el estereotipo ladino del indio cuadra perfectamente con los hechos. La hipótesis[16] es entonces que el ejército en campaña y en sus oficinas tomó decisiones influidas por ese estereotipo para masacrar a la comunidad indígena.

Tres aspectos del mismo son los más salientes: a) que el indio es un ser vil y despreciable, cuya vida vale menos que la de una persona normal y puede eliminarse sin escrúpulos para salvar a la patria de un gran mal, como el comunismo; b) que el indio es por naturaleza traidor y mentiroso, de modo que aunque no esté mintiendo, el ladino sospecha que lo engaña y no hace falta comprobarlo, incluso si de esa sospecha depende la vida del indio; c) que el indio es como un niño, fácil presa del engaño por parte de otros[17].

El proceso de decisión de las masacres pone de manifiesto la inseguridad del ladino en su identidad, una inseguridad que llevamos oculta. La decisión pretende engañosamente superar esa inseguridad. Veamos al oficial, por ejemplo, en la cooperativa preguntando por la insurgencia y oigamos las risas de la gente que evade la contestación hasta que él pierde los estribos, agarra el arma apuntando a los circunstantes y les anuncia que ese será el castigo por su ingobernabilidad. El oficial queda herido, humillado por la comunidad en pleno, porque se siente impotente, no puede penetrar en ese mundo y no puede controlarlo. Más aún que su estereotipo le dice que el indio es fácil de engañar. ¿Cómo no lo puede él dominar? ¿Cómo un niño y un ser vil y despreciable lo puede más bien engañar a él? De ese orgullo mancillado; de esa frustración sentida, surge un enojo muy grande, que es el que motiva a acabar, no solo con uno, sino con toda la comunidad. ¿No lo puedo controlar? Pues para que vean, lo barro del mapa. Estas reacciones subirían de los oficiales subalternos a los

16 Cuando se conozca, con datos del ejército, cómo se tomaron estas decisiones, se podrá comprobar la hipótesis.

17 Véase Adams, 1990: 141-162.

de más alta jerarquía y deben haber creado un clima psicosocial de superación de la humillación en los oficiales que estaban a cargo de la contrainsurgencia.

¿Pero por qué mató el ejército también a los ladinos de esas comunidades? Una razón podría ser que muchos de ellos eran racialmente indígenas. Pero no parece ser esta una razón suficiente, porque también masacró a "ladinos viejos", de ancestros blancos, aunque pobres. Entonces, la razón más plausible es que el ejército identificaría a la comunidad indígena, como un todo, donde no se podía concebir que hubiera una parte sana, porque la mayoría indígena habría contagiado de su manera de ser, decidir y defenderse a la minoría ladina.

Se puede preguntar también, ¿por qué no trató de acabar a toda comunidad indígena en ese proceso de contagio del estereotipo? La respuesta es que nunca pudo querer el ejército terminar a todo el pueblo indígena, aunque el indígena reprimido así lo sintiera, por dos razones: porque el indígena es brazo de la economía nacional y porque no toda el área indígena del país era lugar de insurgencia. El racismo solo especifica a la contrainsurgencia, no la sustituye.

También hay que decir que el ejército no identificó como comunidad a masacrar a toda una comunidad indígena corporada, como todo un municipio, todo el Ixcán, sino más bien a las comunidades pequeñas (aldeas) que la componían, las cuales podían ser objeto de operativos de "control y búsqueda", mientras todo un municipio no podía serlo. El plan de las masacres debió considerar muchas características de las comunidades, por ejemplo, la ubicación geográfica, para causar movimientos de población ya previstos, como la salida de refugiados. Queremos decir que la contrainsurgencia fue la teoría utilizada y no una sistemática exterminación racial y étnica, pero que esa contrainsurgencia fue "deformada" o especificada por la contradicción racial y étnica entre el ejército ladino y las comunidades indígenas. La especificación consistió en la aplicación del estereotipo del "indio despreciable, mentiroso y fácilmente engañable" a las comunidades indígenas pequeñas por medio del mecanismo coercitivo de la masacre indiscriminada. De allí que un operativo como el de "control y búsqueda" se convirtiera en un operativo de "control y masacre", porque lo que en los manuales se entendía como señal de sumisión, aquí en Guatemala se leía como señal de engaño, pues el ejército suponía que todos estaban inficionados y todos eran mentirosos. Así se comprende que a Pascual Paiz le prometan en Xalbal que le protegerán su vida a cambio de que atraiga a la población y él mismo se quede en el poblado, pero luego lo liquidan. La advertencia previa del ejército de no huir fue una advertencia engañosa que correspondía al estereotipo, pues era lo mismo que decir, "si ellos nos engañan, nosotros los engañamos

antes". Con lo cual el correspondiente estereotipo de las comunidades indígenas frente al ejército ladino es el de que no solo es un agente destructor, sino que es una institución que por naturaleza fabrica mentiras. Depuración del ejército, entonces, no solo será limpiarlo de sus elementos represivos, sino limpiarlo de esa imagen.

De la tierra arrasada han nacido otras comunidades corporativas indígenas, las comunidades de población en resistencia (CPR) y los refugiados, las cuales en su debida forma han proseguido la resistencia y desconfianza ante el ejército y el estado de Guatemala, pero abriendo su visión, por el nivel de enfrentamiento y por la mezcla de poderes, lenguas y etnias, a algo más que los intereses de la comunidad, con una incidencia nacional que no han tenido las luchas de comunidades indígenas contra el estado. Por eso, siendo comunidades indígenas, pueden sentarse como organizaciones populares con otras, como las de los desplazados, mujeres damnificadas y campesinos, aunque estas sean solo organizaciones populares, no comunidades.

5

La represión del ejército, tanto durante la etapa selectiva como en la de arrasamiento indiscriminado, tuvo también una veta de persecución a la iglesia, de católicos y evangélicos por igual[18]. La persecución a la iglesia fue la expresión de una desconfianza de fondo contra ella por no cumplir con su papel tradicional de legitimadora del estado ladino[19]. La imagen de iglesia que se persiguió fue la de una institución que promueve desde la fe una liberación ("subversión" diría el ejército) del pueblo. Esta desconfianza fue una postura, como la del racismo y la discriminación, que equivocó las señales y especificó la misma contrainsurgencia. Marginó, expulsó y asesinó a sacerdotes (Woods, Stetter, Gran), porque los vio como promotores de la liberación del pueblo y potenciales o actuales apoyos a la insurgencia. Recortó y orejeó las asambleas de celebración y culto, intervino en ellas, se burló de sus dirigentes y amenazó a sus miembros. Asesinó a catequistas[20]. Masacró a grupos religiosos, cercados durante el mismo acto del culto y quemados en los mismos sitios de celebración, sobre todo en capillas evangélicas. Consideró a la actividad religiosa como un engaño, no como una pura fachada de gente no creyente, sino como una pantalla de auténtico carácter religioso que fomentaba la subversión

18 No había grupos de costumbristas de la religión maya tradicional.

19 Véase el artículo citado de Carol A. Smith para entender mejor el papel de legitimación de la iglesia durante la colonia.

20 Hubo catequistas asesinados, como en Cuarto Pueblo en 1981, aunque el criterio de selección fue más de líderes en general, que de líderes religiosos.

mientras pretendía ofrecer la imagen de rezos y cantos inocuos, cosa que no era así. Armó símbolos de escarmiento religioso con cadáveres en posiciones que recordaban a Jesucristo crucificado o a los fieles hincados. Arrasó iglesias y destruyó símbolos religiosos (santos) como parte de la vida social que pretendía hacer imposible. Solo en un momento posterior (después del golpe de Ríos Montt), diferenció a las iglesias para manipularlas con el fin de contrarrestar religiosamente la fuerza de la fe liberadora. Esta diferenciación y manipulación había sido intentada localmente antes de las masacres indiscriminadas por el ala de acción cívica del ejército con corrientes dentro de la iglesia católica, pero sería desahuciada como improductiva e impracticable, cuando se decidió la ofensiva de tierra arrasada.

La experiencia de persecución a la iglesia, contemplada como la reunión de los creyentes, dejó en ella un sedimento de fe con la siguientes características, no exhaustivas: a) la experiencia de un Dios que está a favor del justo perseguido y que a cada paso lo salva de la muerte, a la vez que (aunque menos) la experiencia de la semejanza con la vida de Jesús, perseguido desde niño (refugiado) y masacrado; b) la experiencia de la fe salvadora, concreta y práctica, en la escucha de las medidas de seguridad, en la obediencia a las mediaciones humanas y en la práctica de la lucha por el pueblo; c) la experiencia de la solidaridad, tanto más fuerte, cuanto más necesaria en los momentos de gran represión; e) la experiencia de un ecumenismo de base (no promovido desde fuera) con ausencia o disminución de las divisiones sectarias horribles que plagan a Guatemala; f) la fe en la iglesia institucional, aunque con cautelas, simbolizada en el carácter protomártir de sacerdotes, como Guillermo Woods.

En los momentos más álgidos de persecución la fe se purificó, como carbones que se encienden con el viento, pero la iglesia se despedazó y la religión se debilitó grandemente. Cuando la iglesia se reconstituye, tanto en la resistencia como en el refugio, esos carbones que podían apagarse por la disgregación, de nuevo se juntan y se reencienden. Pero lo importante no es que florezca de nuevo la expresión religiosa, sino que está alimentada con la experiencia de esa fe de los tiempos de persecución[21].

6

De las masacres han nacido semillas de nueva vida. Las masacres no son solo un término desdichado de la vida, sino que paradójicamente, son

21 Evidentemente, siempre es posible que el florecimiento religioso, propio de tiempos de paz, se coma a la experiencia de la fe de la persecución.

como el abono que ha fertilizado la tierra para que brote algo nuevo. Este brote del Ixcán es tanto la población en resistencia como los refugiados.

En la resistencia la vida comienza a vencer a la muerte desde que la población escapa de las manos del ejército. Para algunos fugitivos que casi cayeron, su escapada es una liberación de Dios. Después de esa liberación, la preocupación de los hombres de enlace o el amor de los parientes y vecinos es una chispa de vida que reúne a los dispersos y perdidos, iniciando los primeros campamentillos de montaña. El inicio de esta nueva organización va acompañado, en la psicología de los damnificados, por el llanto, que también es vida, porque trae consuelo y porque introduce, como un umbral, a una nueva forma de existencia. El llanto se acompaña con otra señal de vida, cual es el sentimiento de hermandad que borra las fronteras cerradas de familias, lenguas, etnias y religión, para acentuar el ligamen común de ser personas en la máxima destitución, pues todo se ha perdido. La casa ha sido quemada, las cosas robadas o destruidas, los animales comidos por los soldados, las milpas macheteadas, las iglesias borradas del mapa, la tranquilidad arrebatada… Nace una nueva familia donde los huérfanos son hijos, nace una nueva comunidad donde los miembros son hermanos y compañeros, nace una nueva iglesia donde católicos y evangélicos, carismáticos y tradicionales, se entienden. Las paredes de las casas y de los templos se han derrumbado. Todo esto es vida. Más aún, es vida la estructura medular que le da cuerpo a esta experiencia, para que no se desvanezca con el paso de la emergencia. Esta estructura medular es el modo de producción colectiva adoptado para la defensa, tanto contra los soldados como contra los animales salvajes que comen el maíz. Pero se trata de un colectivismo flexible y humano que no rompe el sentimiento del hogar (la cocina era familiar, no colectiva), ni desoye los gustos y necesidades personales o de cultura (se mantienen parcelas familiares), ni destruye las identidades sociales étnicas o del municipio de procedencia (de "paisanos"). Solo las relativiza, englobándolas en la comunidad, donde la reunión del grupo asigna a cada uno su tarea en la producción o en otros menesteres. Todas estas "semillas de aurora" son los temas más o menos explícitos que los testigos destacan sobre la sombra de muerte de las masacres. Por eso, hemos dicho desde el principio que este libro trae una buena noticia.

También entre los refugiados la vida retoñó con fuerza. Es una chispa de vida la práctica de la solidaridad entre refugiados y la experiencia de la solidaridad de los campesinos mexicanos. Esta experiencia empuja a los refugiados a formar sus campamentos con el trabajo de todos y a estructurar sus directivas al solo salir del país para distribuir con justicia la ayuda internacional que comienza a fluir. También es

una señal de vida la nueva conciencia nacional (de guatemalteco) que se experimenta sobre la base de la nueva identidad de refugiado. El localismo indígena se pierde, porque para el refugiado es más importante el ser de Guatemala que el ser de tal pueblo. Pero no se rompen los lazos de paisanos, ni se suprime la identidad étnica de los campamentos abigarrados de tantas lenguas y trajes, solo se adquiere una conciencia más viva de nacionalidad. Esta identidad nacional se profundiza también por la experiencia de la lucha política a nivel de los gobiernos de México y Guatemala, cuando el refugiado quiere hacer valer sus derechos para una vida digna y para un retorno seguro, porque la sangre derramada del pueblo de los refugiados no puede ser olvidada.

En este libro hemos querido trasladar la buena noticia de los testigos damnificados del Ixcán, pero la buena noticia exige la fe para creer en ella, de la misma forma como los testigos creyeron en las medidas de autodefensa para salvarse, mientras otros que no creyeron en ellas fueron masacrados. Gracias a esa fe, que nosotros recibimos y trasladamos a los lectores, en los torrentes de sangre de las masacres, vemos "densos vinos derramados", vinos de esperanza, o "fasto de rubíes" (expresiones de un verso de la poetisa Alaíde).

BIBLIOGRAFÍA

Adams, R. N. 1990 "Ethnic Images and Strategies in 1944" en Smith, C. A. (ed.) *Guatemalan Indians and the State, 1540 to 1988* (Boulder: University of Texas Press).

Aguilera, G. 1986 "La guerra oculta: la campaña contrainsurgente en Guatemala", ponencia presentada en la conferencia *The United States and Central America: A Five-Year Assessment, 1980-1985*, Los Angeles, California, 20-22 febrero (San José de Costa Rica: Instituto Centroamericano de Documentación e Investigación Social).

Bravo, C. 1986 *Jesús hombre en conflicto* (México: CRT).

Falla, R. 1979 *Quiché Rebelde* (Guatemala: Editorial Universitaria).

Falla, R. 1983 *Masacre de la finca San Francisco, Huehuetenango* (Copenhaguen: IWGIA).

Falla, R. 1984 "Genocidio en Guatemala" en *Tribunal Permanente de los Pueblos. Sesión Guatemala, 27-31 de enero 1983* (Madrid: IEPALA) pp. 177-237.

Frank, L. et al. 1984 *Indian Guatemala. Path to Liberation* (Washington: Epica Task Force).

Krueger, C. et al. 1985 *Security and Development Conditions in the Guatemalan Highlands* (Washington: Washington Office on Latin America).

McClintock, M. 1985 *The American Connection. Volume 2: State Terror and Popular Resistance in Guatemala* (Londres: Zed Books).

Smith, C. A. (ed.) 1990a *Guatemalan Indians and the State, 1540 to 1988* (Boulder: University of Texas Press)

Smith, C. A. 1990b "Social Relations in Guatemala over Time and Space" en Smith, C. A. (ed.) *Guatemalan Indians and the State, 1540 to 1988* (Boulder: University of Texas Press) pp. 1-30.

Carlos Figueroa-Ibarra

GUATEMALA: EL RECURSO DEL MIEDO*

A mis padres, Carlos y Edna, asesinados por la dictadura guatemalteca el 6 de junio de 1980.

"Tú quieres que renueve el desesperado dolor que oprime mi corazón solo al pensar en él, y aun antes de hablar. Pero si mis palabras deben ser un germen de infamia para el traidor a quien devoro, me verás llorar y hablar a un mismo tiempo."
Dante Alighieri, *La Divina Comedia*,
Canto Trigésimo Tercero, Infierno

A LO LARGO DE LAS ÚLTIMAS DÉCADAS, América Latina ha observado una larga y ascendente espiral de violencia. Cada vez más los medios masivos de comunicación nos inundan con las múltiples ignominias que constituyen el horror. Hoy nos encontramos con sociedades que se desangran, producto de una violencia que tiene viejas causas —la no resuelta cuestión social, la dependencia y el subdesarrollo— y nuevas manifestaciones como el narcotráfico.

En América Latina, la sociedad guatemalteca tiene el triste privilegio de contar con las cifras más altas —si las relacionamos con territorio y densidad poblacional— de violencia política y, en particular, de terrorismo de Estado. Con sus 108.000 kilómetros cuadrados, y una población que ha ascendido desde 1954 a 1989 de los 3 a los 8 millones de habitantes, Guatemala ha observado que, en más de tres décadas, probablemente cerca de 150.000 guatemaltecos han sucumbido en sus diversos ciclos de violencia. Muchos hechos sustentan la afirmación de que la violencia política en Guatemala, y en particular el ejercicio del terrorismo por parte del Estado, son fenómenos cuyo estudio tiene una trascendencia que va más allá de sus fronteras.

* *Fuente*: Figueroa-Ibarra, C. 1990 "Guatemala: El recurso del miedo" en *Nueva Sociedad*, Nº 105, enero-febrero, pp. 108-117.

En la sociedad guatemalteca existe una deuda histórica, que constituye uno de los factores fundamentales de la violencia política: el derrocamiento del gobierno de Jacobo Árbenz Guzmán, mediante la contrarrevolución de 1954. La irresuelta cuestión social —proyecto político-económico y a la vez maldición de la contrarrevolución— ha generado una severa inestabilidad política, en la cual los golpes de Estado, los ciclos de movilizaciones populares y auges guerrilleros, resultan significativos en el contexto latinoamericano. Después de reiterados baños de sangre, nos encontramos con una guerrilla que, a lo largo de 27 años, con mayor o menor éxito, ha asediado al Estado guatemalteco. Ciertamente no ha triunfado, pero tampoco ha sido estratégicamente derrotada, por lo que su actividad y el combate del que es objeto sigue siendo una de las manifestaciones principales de la violencia en el país. Además, durante las últimas tres décadas, Guatemala ha sido una suerte de laboratorio —plan piloto— para el ensayo de tácticas y estrategias contrainsurgentes (Jonas, 1981). Por todo lo anterior, el Estado ha sido vertebrado por el ejército, educado en la contrainsurgencia y en la doctrina de seguridad nacional. Finalmente, la situación geopolítica del país hace de su territorio un escenario inevitable de la injerencia norteamericana a través de múltiples vías, una de las cuales es la asistencia y la asesoría de carácter contrainsurgente.

LAS OLAS DEL TERROR

En su libro *El Profeta*, Gibrán Jalil Gibrán escribió que, si se deseaba destronar a un déspota, era menester destruir primero el trono que, dentro de ellos, le habían erigido todos los que le rodeaban. En efecto, la solidez de un Estado, más que en la fuerza, radica en el consenso. Cuando este por alguna razón no puede construirse o se ha destruido, la fuerza —el recurso del miedo— se convierte en necesidad.

Esto es lo que ha sucedido desde 1954 en Guatemala. El terror se fue convirtiendo en el elemento fundamental de la dominación estatal. En Guatemala, la violencia política, esencialmente, la ha ejercido el Estado para poder garantizar su continuidad. Lo que se ha observado en Guatemala no ha sido una simple represión —función inevitable de todo Estado, por democrático que sea—, sino una forma específica de ella, la más perversa: el terrorismo de Estado. Este puede definirse —en un contexto en el cual la insurgencia social ha sido dato permanente— como aquel conjunto de medidas estatales de carácter represivo que buscan crear una suerte de consenso pasivo, al aniquilar mediante el miedo cualquiera voluntad de transformación que pueda existir en el seno de la población.

El terrorismo de Estado no ha sido solamente obra de un grupo de gente desalmada o enferma —aunque el terror necesite de ella—, como muchas veces al calor de la indignación y de la denuncia se ha dicho. En realidad, se ha tratado de una opción política, fríamente calculada y ejercida de la manera más idónea, de acuerdo a los fines que se han perseguida Por la forma en que se efectúa, el terror estatal puede ser abierto o clandestino. Al primero lo constituyen todos aquellos casos de terrorismo estatal, en los cuales el Estado asume abiertamente la responsabilidad del acto represivo, cuyo objetivo es el escarmiento y el desestímulo a acciones que considera contrarias a sus intereses; el segundo es aquel que ejercen los aparatos represivos (ejército, policías, grupos paramilitares tolerados) al margen de la ley y por el cual el Estado no asume ninguna responsabilidad, por lo que puede decirse que es un acto estatal efectuado a espaldas de la sociedad.

Por su extensión, el terror puede ser selectivo o masivo. Es selectivo cuando la acción aterrorizante es discriminada, ejercida contra determinadas personalidades por la función que cumplen, por la peligrosidad que representen, por el desconcierto que puede generar su liquidación. Es masivo cuando la acción terrorista es indiscriminada y abarca a un conjunto de personas o a grandes sectores de la población.

Las anteriores distinciones —sobre todo esta última— resultan útiles para poder hacer una interpretación causal del terror. Haciendo una distinción de las formas del mismo, se pueden distinguir también sus causas coyunturales y estructurales.

En Guatemala ha habido, en las últimas tres décadas y media, tres grandes olas de terror (coyunturas de terror intensivo y masivo) y una constante terrorista de carácter estructural. Las grandes olas de terror se han caracterizado por el ejercicio combinado de las formas abiertas y clandestinas del mismo y por el predominio cuantitativo del terror masivo sobre el selectivo. La primera de ellas se observó en 1954, al calor de la contrarrevolución de 1954; la segunda se desplegó entre 1967 y 1971, como recurso eficaz para desmantelar el auge guerrillero iniciado en 1962. Finalmente, la tercera se desarrolló entre 1978 y 1983, resultando ser un elemento sustancial en la derrota de carácter parcial que observó el movimiento guerrillero surgido en la década de los setenta.

Pero las grandes olas de terror son solamente la expresión desenvuelta del cotidiano fenómeno del ejercicio de la violencia estatal. Nos referimos al terror como fenómeno estructural. Este puede observarse en los interregnos ubicados entre las olas de terror. En dichos interregnos, el terrorismo estatal es predominantemente clandestino y, sobre todo, selectivo.

LAS CIFRAS DEL TERROR

Los dos fenómenos (olas de terror y el terror como fenómeno estructural) se pueden distinguir a base de datos. Entre 1966 y 1980 alrededor de 25.000 personas fueron asesinadas o desaparecidas. De este total, solamente en siete meses comprendidos entre 1966 y 1967 (inicio de la segunda ola de terror) fueron asesinadas aproximadamente 4.000 personas. Otras 5.000 —según estos cómputos— fueron víctimas del terror durante el periodo comprendido entre julio de 1978 y junio de 1981 (primera parte de la tercera ola de terror), época del gobierno de Romeo Lucas García (1978-1982)[1]. Las cifras anteriores indican que del total de muertos y desaparecidos registrados entre 1966 y 1980, aproximadamente el 40% fueron víctimas del terror en períodos correspondientes a las dos últimas olas del mismo.

El vertiginoso ascenso de las proporciones del terror que implican las grandes olas, se puede constatar en los porcentajes de elevación del número de víctimas con respecto al año anterior: en 1979 tal porcentaje fue de 56%; en 1980 ascendió en un 65%, y en 1981 llegó a un 51%. El número acumulado de víctimas del terrorismo de Estado entre 1979 y 1981 fue un 800% superior al registrado en 1978[2].

Pero la fase superior de la tercera ola de terror se observó durante el gobierno de Efraín Ríos Montt (1982-1983). Durante aproximadamente 17 meses, el Estado guatemalteco, particularmente el ejército, efectuó 15.000 asesinatos, más de 1.000 desapariciones forzadas y 15 fusilamientos, producto de juicios sumarios verdaderamente anómalos. Como consecuencia del terror masivo y selectivo, más de un millón de personas tuvieron que desplazarse de sus lugares de habitación y 90.000 buscaron refugio en países vecinos[3].

Otro recurso necesario para el análisis del terrorismo de Estado es el de dejar de concebirlo como un proceso único y de carácter indiferenciado. En realidad, puede hablarse de fases del terror en lo que se refiere a los últimos años. El terrorismo de Estado durante el periodo de Ríos Montt fue cuantitativa y cualitativamente superior al observado durante el gobierno de Lucas García. Desde el punto de

---

1 Estas cifras se encuentran entre otras fuentes en los documentos de Amnistía Internacional, 1977a y 1981. Véase también Maestre, 1969.

2 El número de víctimas durante 1978 fue de 879, mientras el número de víctimas acumulado entre 1979 y 1981 fue de 7.061. Estas cifras comprenden a recuentos periodísticos hechos por la Asociación de Estudiantes Universitarios (AEU) y por el propio autor, en base a periódicos guatemaltecos. El autor también contó con los recuentos hechos por los anónimos autores del trabajo "Violencia política en Guatemala" (Anónimo, 1979).

3 Tal es el balance que sobre el periodo de Ríos Montt hizo la comisión de Derechos Humanos de Guatemala (CDHG) (1983: 5) en su *Boletín Internacional* N° 5.

vista cuantitativo, el gobierno de Ríos Montt llevó hasta sus últimas consecuencias el terror masivo que se inició durante el de Lucas García. De acuerdo con los datos recabados por el autor, durante 1982 se efectuaron 249 masacres, que costaron casi 7.000 vidas, mientras que en 1983 se efectuaron 82, que ocasionaron casi mil muertos y desaparecidos. En 1984, viviendo Guatemala el gobierno de Humberto Mejía Víctores (1983-1985), las masacres bajaron notablemente y las víctimas del terror selectivo superaron a las del terror masivo[4].

La diferencia cualitativa del terror durante el periodo de Ríos Montt estribó en que —a diferencia del efectuado por Lucas García— el terror se vio acompañado de medidas políticas que buscaban el consenso. Se abandonó la concepción unilateral del terror por una visión más integral; como en la fantasía orwelliana, las masacres fueron acompañadas de demagogia (discursos populistas y de "transición democrática"), diversas medidas que buscaban agregar masas al Estado (religión protestante, tentativas de partido de Estado, sindicalismo paraestatal, polos de desarrollo, patrullas de autodefensa civil)[5].

En síntesis, puede decirse que, durante el período mencionado, el Estado buscó dramáticamente resolver su crónica crisis de consenso. El terror, llevado a su máxima expresión, se hizo en función de que en el futuro este ocupará un lugar subalterno como mecanismo de dominación. El actual gobierno guatemalteco, inexplicable sin el cambio de timón observado a partir de 1982, refleja hoy lo real y lo quimérico de tales pretensiones.

LOS DIAGNÓSTICOS

A veces, la indagación científica es la búsqueda de la paz de la razón. En efecto, el incremento del carácter terrorista del Estado guatemalteco a partir de 1963, ha tenido en Guatemala evidentes repercusiones en las ciencias sociales. En los campos de la sociología y de la ciencia política, el fenómeno del terror puso a la orden del día el análisis de la naturaleza del Estado, del papel del ejército en este, de los mecanismos del terrorismo estatal y también los primeros intentos de su interpretación causal.

Una primera interpretación del terrorismo de Estado, lo concibió como el resultado directamente proporcional del desarrollo capitalis-

---

4 Las fuentes de datos de las cuales se sirvió el autor para estos cálculos fueron los laboriosos recuentos hechos por la Comisión de Derechos Humanos de Guatemala, el Comité Pro Justicia y Paz, el Consejo Mundial de Iglesias, el Instituto Centroamericano de Investigaciones Sociales (ICADIS) y diversas fuentes periodísticas.

5 Mientras en el período luquista estas ascendían a 15.000 personas, durante el de Ríos Montt llegaron a contar entre 300 y 500.000 miembros. Véase Figueroa Ibarra, 1986.

ta observado en las distintas regiones del país. En aquellas regiones en las cuales el capitalismo se había implantado de manera indiscutible, se observaba una exacerbación extrema de las contradicciones de clase y, por tanto, se hacía más factible la violencia política dentro de la cual, obviamente, estaba incluido el terrorismo de Estado. Por tanto, la causa más profunda del terrorismo de Estado no radicaba en la lucha de clases en sí misma, sino en la exacerbación que en esta provocaba el capitalismo[6].

Los datos que presentaban los autores de esta interpretación, parecían avalarla. Aquellos departamentos del país en los cuales predominaba el minifundio (Sacatepequez, Chimaltenango, Totonicapán, Huehuetenango, El Quiché) o bien el latifundio arcaico (Baja y Alta Verapaz), o que se encontraban relativamente despoblados (El Petén), en ningún caso rebasaban el 1% del total de hechos de violencia que constituyeron el universo investigado.

Pero dichos datos correspondían a la segunda ola de terror y a los años que le siguieron (1966-1976). La tercera ola de terror demostró el mecanicismo de la interpretación mencionada. Si bien durante el decenio 1966-1976 el conjunto de los nueve departamentos mencionados había presenciado solamente el 5% de las víctimas de la violencia política, en 1980 tal porcentaje ascendió a 18% y en 1981 llegó a 40%[7]. Aunque el desarrollo capitalista en dichos departamentos hubiese sido significativo entre 1976-1981, resultaba imposible explicarse por este hecho el ascenso vertiginoso de la violencia política en los mismos. Era evidente que la lucha de clases era algo muchísimo más complejo que la simple confrontación entre las clases fundamentales del capitalismo y que la violencia política, específicamente el terror estatal, tenía causas que trascendían a la explicación intentada.

El hecho de que buena parte de los departamentos mencionados fueran escenario privilegiado de la insurgencia guerrillera, motivó una nueva interpretación causal del terrorismo de Estado; este sería la respuesta obligada a la lucha armada revolucionaria (Aguilera Peralta, 1980: 1, 10, 40). Era cierto que el terror estatal era una respuesta clara para destruir la base social insurgente. Pero también lo era que el terrorismo de Estado también había estado presente en períodos de la historia y en regiones del país en los cuales la actividad insurgente

---

6 Véase del Centro de Investigación y Documentación Centroamericana (CIDCA), 1979. El trabajo de CIDCA es un antecedente del libro de Aguilera Peralta, Romero Imery et al., 1981.

7 Estas cifras se han obtenido a base de recuentos periodísticos hechos por el autor y, por tanto, no son exhaustivas, pues solamente se refieren a las víctimas del terror registradas por los diversos periódicos guatemaltecos.

había sido inexistente. Se mostraba fehacientemente una de las desventajas analíticas del no distinguir entre el terror masivo y el selectivo. Las olas de terror ciertamente estaban vinculadas a los ascensos guerrilleros, pero el terror como fenómeno estructural, en tanto que tal, era distinto a sus manifestaciones coyunturales, acaso las más espectaculares, pero de ninguna manera únicas.

Otra interpretación del terrorismo de Estado lo hizo ser el resultado de la "institucionalización, consolidación y crisis de un modelo contrainsurgente": en Guatemala existía un proyecto genocida, porque Estado y burguesía eran débiles e incapaces de enfrentar las contradicciones sociales por otra vía que no fuera la represión terrorista (Medina, 1980). La desventaja de esta interpretación era que no explicitaba cuáles eran las causas de dicha debilidad y, en general, la de la hegemonía burguesa en el país. Resultaba tautológico, por otra parte, afirmar que en la sociedad guatemalteca existía una represión genocida, porque clase burguesa y Estado eran incapaces de resolver las contradicciones sociales por otra vía que no fuera la del terror. En pocas palabras, se nos decía que el terror existía porque había necesidad inevitable de hacer uso del terror.

Desde nuestro punto de vista, la debilidad de las anteriores explicaciones del terror estatal y, en general, de la violencia política en Guatemala, radicó en la ausencia de una interpretación histórico-estructural de dicho fenómeno. Por ello quedó en el misterio la debilidad hegemónica de la clase dominante y del Estado. Por ello también quedó en el misterio la raíz histórico-estructural de esos ascensos notables de la confrontación social, así como su perenne exacerbación.

El desarrollo capitalista guatemalteco ha sido acumulación y exacerbación de contradicciones. Sustentado en el mantenimiento del latifundio y de la miseria campesina, en la contracción salarial y en la profundización de la expoliación debido a la dependencia y el subdesarrollo, dicho modelo de acumulación necesariamente tiene que verse complementado y reproducido por una instancia estatal autoritaria. La acumulación, en el tiempo, del terror necesario para lograr la reproducción social, cristalizó una cultura política del terror en el seno de la clase dominante y del Estado. Probablemente esta sea la veta que hay que seguir para superar tautologías y mecanicismos.

LOS SIGNOS DEL AYER

A propósito de la violencia en América Latina, Graham Greene escribió en El General, lo siguiente: "Tal vez la respuesta radique en esto: la política en estos países casi nunca ha consistido en una mera rotación de partidos electorales enemigos, sino en un asunto de vida o muerte".

Sin embargo, la interrogante sigue abierta todavía. ¿Por qué en estos países la política es la cotidianidad de la ferocidad? Tal vez el caso guatemalteco sea uno de los cuales se puede desprender una de las respuestas, o parte de la respuesta.

La interpretación causal de la violencia política, y en particular del terrorismo de Estado en Guatemala, debe trascender el coyunturalismo y el mecanicismo. Obvio es que en la última ola de terror hubo fenómenos de coyuntura regional (la irradiación de la guerra y de la revolución en Centroamérica), que la sobredeterminaron. Sin embargo, la crisis centroamericana no generó olas de terror en todos los países centroamericanos, y en Guatemala hubo terror antes y después de dicha coyuntura. Por otra parte, independientemente de que la reproducción ampliada de carácter capitalista necesita la coerción —si se quiere, en ocasiones extrema—, a diferencia de la sociedad guatemalteca, el funcionamiento capitalista en la inmensa mayoría de los casos no ha necesitado del terror como dato permanente para poder garantizar su continuidad.

Ha habido algo en nuestra historia que hace que los regímenes dictatoriales guatemaltecos se cuenten entre los más distinguidos del mundo en lo que a ferocidad se refiere.

Ese algo se encuentra en el conjunto de hechos históricos y realidades estructurales que han ido conformando el cauce específico de la historia guatemalteca. En el terror actual influye el legado colonial de terror y racismo usados para la reproducción social en la Colonia. Lo que ahora es el territorio de Guatemala fue la parte más poblada de indios en toda Centroamérica y en la que, por tanto, hubo mayor necesidad de aplicar el terror[8]. El peso de la oligarquía criolla determino más adelante que el proyecto de independencia que triunfó en el país en 1821, fuera el más reaccionario: aquel que garantizaba la continuidad del orden colonial sin metrópoli. La derrota de largo aliento de los liberales en 1838, fue seguida de la instauración de la dictadura del orden encabezada, la mayor parte del tiempo, por Rafael Carrera. La dictadura del orden reprodujo el bloqueo agrario a los mestizos, el latifundio autoconsuntivo, el trabajo servil de los indios, la economía poco ágil y débilmente vinculada al mercado exterior (Solórzano, 1970). El terror colonial tuvo su continuidad en la dictadura de carác-

8 Durante el período colonial probablemente hubo un promedio de un motín de indios a la semana. Tal es el cálculo que ha hecho Severo Martínez Peláez en *Motines de Indios (La violencia colonial en Centroamericana y Chiapas)* (Martínez Peláez, 1985, principalmente en el capítulo III). El autor también hace un análisis del terror colonial en *La Patria del Criollo* (Martínez Peláez, 1981: Capítulo I, epígrafe V y capítulo II, epígrafes II y III).

ter paternalista despótica que inauguró Carrera y en la reproducción del oscurantismo reaccionario que se había heredado de la Colonia.

El triunfo liberal en 1871 reprodujo ampliadamente este bagaje dictatorial, puesto que la tarea que emprendió fue la gran acumulación originaria que se necesitaba para acelerar la transición al capitalismo. Esta acumulación originaria, vinculada a las necesidades de adecuación de la economía guatemalteca al boom del café en el mercado mundial, significó la depredación de los bienes de la Iglesia, el despojo de las tierras comunales indígenas y el recrudecimiento de las formas serviles de explotación. La gran paradoja del último tercio del siglo XIX fue la inviabilidad de la quimera liberal: la construcción de un Estado de derecho asentado en la figura del ciudadano, en un momento en el cual el trabajo forzado era la piedra angular de la inserción de la economía guatemalteca al sistema capitalista mundial. El Estado democrático fue por ello una ficción jurídica, que enmascaró a una férrea dictadura del progreso, que paulatinamente se convirtió en una dictadura a secas.

Fue la revolución de octubre de 1944 y el desmantelamiento de la dictadura ubiquista, la ruptura de todo este proceso. La década revolucionaria (1944-1954) fue la transición de una revolución democrática burguesa a una de contenido nacional y popular. Fue esta transición, con todo lo que implicó (reforma agraria, organización popular y campesina desde abajo, antiimperialismo, medidas redistributivas, presencia en el Estado y en la sociedad civil de fuerzas políticas radicales, etc.), lo que agitó el fantasma del comunismo. La revolución de 1944, particularmente el período de Jacobo Árbenz Guzmán, atentaba contra la cultura de la extorsión del trabajo, el racismo, la apelación dictatorial, el oscurantismo. La derrota de 1954 agregó un nuevo elemento a esa cultura política, cual fue la paranoia anticomunista: contando esta con fuertes raíces internas, fue debidamente cultivada por el macartismo y la guerra fría de aquellos años. La contrarrevolución de 1954 tuvo como eje vertebral ideológico el anticomunismo y consolidó la visión maniquea de la política, elementos sustanciales en la cultura política del terror.

Pero la contrarrevolución de 1954 también desató la tempestad contemporánea, que hasta la fecha nos atribula.

CULTURA Y CONTRACULTURA DEL TERROR

La revolución de 1944 y el proceso que le sucedió estaba desactivando las contradicciones acumuladas en el país desde la época colonial. La contrarrevolución, al dejar en suspenso la resolución de la cuestión social, hizo de la vida política del país un nudo gordiano. Desde 1954 hemos visto ciclos de conflicto social en los cuales se observan perío-

dos de gran agitación popular (1956-1962/1973-1978) y auges guerrilleros (1962-1967/1979-1983). Son estos ciclos los que, combinados con la ausencia de una voluntad política por parte de la clase dominante para desmontar el conflicto, han generado al monstruo contrainsurgente que es el Estado guatemalteco en la actualidad.

La cultura de la extorsión del trabajo, el racismo, la apelación dictatorial, el síndrome del fantasma del comunismo, el oscurantismo reaccionario, la identificación de la dominación con el terror, son algunos elementos de la cultura política del terror. Esta cultura es una herencia del pasado, pero también una necesidad del presente, puesto que el modelo de acumulación capitalista vigente en Guatemala la reproduce ampliadamente. En la medida en que dicho modelo se sustenta en la profunda precariedad de lo que se refiere a la reproducción de la fuerza de trabajo, el Estado guatemalteco se encuentra crónicamente imposibilitado de construir un consenso sólido y duradero.

Ciertamente, la miseria en sí misma no necesariamente genera inestabilidad estatal permanente. Pero en el caso específico de Guatemala, la vía oligárquica-dependiente (Cueva, 1977: Capítulo 5) de desarrollo capitalista, además de la cultura política del terror, creó en el mundo de las clases subalternas, una cultura de la insubordinación.

Las contradicciones acumuladas y exacerbadas que presenta el modelo actual de desarrollo capitalista en Guatemala, han generado entonces dos culturas contrapuestas, a través de las cuales se expresan los conflictos que dicho modelo genera. La permanente inestabilidad estatal hace devenir al terrorismo de Estado en categoría económica, puesto que siendo costumbre ancestral se convierte en necesidad actual, en tanto que es recurso imprescindible para darle continuidad a un modelo económico de carácter excluyente. Esta exclusión se expresa en las dos caras de una misma moneda: un Estado débil e inestable y una sociedad civil con tendencias a la insubordinación. La combinación de estos dos factores son la raíz última del terror estatal como fenómeno estructural. Las crisis cíclicas de dicha combinación son, a su vez, la raíz última del terrorismo de Estado como hecho coyunturalmente masivo.

He aquí la razón de fondo al por qué hoy la cuestión cardinal en Guatemala radica en romper con el desencuentro que existe entre Estado y sociedad, es decir, en lograr el óptimo social[9]. Los hechos están mostrando que la cuestión clave para transformar a la política de asunto de vida o muerte en un asunto de cotidianidad democrática, radica en la cuestión social.

---

9 El óptimo social es la relación fluida entre Estado y sociedad. Véase Zavaleta Mercado, 1986.

EPÍLOGO

A partir de enero de 1986, con la llegada al gobierno de Vinicio Cerezo y de la Democracia Cristiana, la modernización estatal llegó a una tercera fase. Las dos fases anteriores habían sido protagonizadas por los gobiernos de Ríos Montt y de Mejía Víctores. La fase de Ríos Montt fue la del ejercicio del terror masivo, a efecto de construir un espacio político y geográfico para la instauración de un nuevo tipo de Estado en Guatemala. La cumplida por Mejía Víctores fue la de construir todo el andamiaje jurídico e institucional para dicho Estado. El gobierno de Cerezo es el inicio de ese nuevo funcionamiento estatal, que pretende resolver la debilidad crónica del Estado guatemalteco.

La modernización estatal tiene como objetivo estratégico el construir un consenso significativo en el seno de la sociedad civil. Ello implica que la modernización estatal persigue la estabilidad política, alejándose del ejercicio unilateral del terror y acercándose a la combinación de este con medidas consensuales. Para lograr este objetivo, la modernización ha implicado una redefinición del rol que juegan civiles y militares en el ejercicio del poder del Estado. Hoy nos encontramos ante la realidad de un poder compartido y una real división del trabajo en el ejercicio estatal. Es una falaz simplificación, la imagen de que el actual gobierno es una fachada civil a una dictadura militar o que el actual gobierno es, en las alturas, una víctima de los militares. En realidad, hoy en Guatemala observamos una alianza de los sectores modernizantes de la clase política y de las fuerzas armadas, en contra de aquellas fuerzas que arcaicamente siguen viendo a la política como guerra total.

El abandono de la unilateralización del terror, esencia de la modernización política, ha implicado también el inicio de la construcción de un régimen de partidos políticos, en el marco de un espectro limitado. La división de funciones que implica la combinación de la coerción y el consenso, necesita de un juego político que genere expectativas en la rotación electoral y, al mismo tiempo, construya fuerzas de recambio en el ámbito de la clase política. La creación de una red de partidos políticos de carácter reformista y de derecha moderna, agregan fuerzas al proyecto de modernización estatal. Rasgo novedoso también es la existencia de una política exterior activa, que busca nuevas alianzas y, además, autonomía relativa en relación a la Casa Blanca.

Pero la modernización estatal que hoy observamos tiene su talón de Aquiles. El ambiente adverso que genera la coyuntura económica mundial y la actitud reacia de la clase dominante ante cualquier medida redistributiva, hacen de la cuestión social algo de difícil resolución. Y en este contexto el terror sigue siendo recurso indispensable para la

dominación estatal. El nudo gordiano de la democracia en Guatemala sigue sin perspectivas de ser desanudado.

La cuestión de la democracia no puede ser vista, por ello, como un problema exclusivamente situado en el terreno de la política en su acepción más estrecha. Solamente resolviendo la cuestión social se abrirán los cauces de la democracia en Guatemala. Solamente entonces, el recurso del miedo será un penoso recuerdo, paulatinamente perdido en el laberinto de los tiempos. Acaso una remembranza diluida por la consolidación de una práctica democrática, que hará florecer a la plenitud de la nación.

BIBLIOGRAFÍA

Aguilera Peralta, G. 1980 *El Estado, la lucha de clases y la violencia en Guatemala* (México: Programa de Maestría en Sociología y Ciencias Administrativas, Universidad Iberoamericana) abril.

Aguilera Peralta, G.; Romero Imery, J. et al. 1981 *Dialéctica del terror en Guatemala* (San José: EDUCA).

Amnistía Internacional 1977a *Los derechos humanos en Guatemala* (Guatemala: Amnistía Internacional / Frente Democrático Contra la Represión) junio.

Amnistía Internacional 1977b *Marco General de la violencia en Guatemala* (Guatemala: Amnistía Internacional).

Amnistía Internacional 1981 *Guatemala, programa gubernamental de asesinatos políticos* (México: Amnistía Internacional).

Anónimo 1979 Violencia política en Guatemala (Guatemala: s/d).

Centro de Investigación y Documentación Centroamericana (CIDCA) 1979 "Marco General de la violencia en Guatemala" en *Revista Alero* (Guatemala: Universidad de San Carlos de Guatemala) N° 3, cuarta época, septiembre-octubre.

Comisión de Derechos Humanos de Guatemala (CDHG) 1983 *Boletín Internacional* (México) N° 5, agosto.

Cueva, A. 1977 *El desarrollo del capitalismo en América Latina* (México: Siglo XXI).

Figueroa Ibarra, C. 1986 "La centaurización estatal en Guatemala. (El golpe de Estado de 1983)" en *Polémica* (San José) N° 19, enero-abril.

Jonas-Bodenheimer, S. 1981 *Guatemala, plan piloto para el continente* (San José: EDUCA).

Maestre, J. 1969 *Guatemala: violencia y subdesarrollo* (Madrid: IEPALA).

Martínez Peláez, S. 1981 *La Patria del Criollo* (Madrid: IEPALA).

Martínez Peláez, S. 1985 *Motines de Indios (La violencia colonial en Centroamericana y Chiapas)* (Puebla: Ed. Cuadernos de la Casa Presno / Universidad Autónoma de Puebla).

Medina, S. 1980 "Guatemala: contrainsurgencia y revolución" en *Territorios* (Xochimilco: UNAM) N° 5, noviembre-diciembre.

Solórzano, V. 1970 *La evolución económica de Guatemala* (Guatemala: Piedrasanta).

Zavaleta Mercado, R. 1986 *Lo nacional popular en Bolivia* (México: Siglo XXI).

Yolanda Colom y Ana María Cofiño

MUJERES EN LA ALBORADA: GUERRILLA Y PARTICIPACIÓN FEMENINA EN GUATEMALA, 1973-1978*[1]

NOTA DE LA AUTORA
Yolanda Colom

METAMORFOSIS

Así como los caracoles guardan el eco del mar, así mi corazón ha retenido sus memorias, sueños y muertos. En el libro *Mujeres en la alborada* consigno un fragmento de esas memorias, sueños y muertos; una fracción de la gesta revolucionaria armada en el inicio de su segundo ciclo; una ínfima partícula de lo acontecido en las montañas y selvas del noroeste. La mayor parte, la epopeya de la población civil de aquella región, que resistió a los embates del ejército con piedras, palos y machetes, está por escribirse.

Con la elaboración de este libro cerré un ciclo de más de veinte años de militancia vertiginosa e ininterrumpida. En 1973 inicié el abandono de mi identidad para sumergirme en el anonimato y la clandestinidad. Y solo comencé a retomarla en enero de 1995, a raíz de la muerte sorpresiva de mi compañero. Ese hecho nos sacó abrupta e

1 Palabras de la autora en la presentación de la primera edición de este libro, revisadas en enero de 2006.

* *Fuente*: Colom, Y. y Cofiño, A. M. 2007 "Nota de la autora" y "Presentación" en *Mujeres en la alborada. Guerrilla y participación femenina en Guatemala, 1973-1978* (Guatemala: Ediciones del Pensativo).

inesperadamente de un anonimato de lustros: a él muerto, a mí cuando vivía esa tragedia personal.

De ahí que lo narrado en este libro fue vivido por Haydeé, Lucía, Manuela y Violeta. Fue escrito por Isabel y Carmen. Y ha sido firmado por Yolanda.

IRRUPCIÓN DE LA POLÍTICA EN MI VIDA Y OPCIÓN POR LA MILITANCIA REVOLUCIONARIA ARMADA

La política irrumpió en mi vida sin buscarla, sin desearla. Con ráfagas vigorosas y bruscas se volvió preocupación temprana, aunque no tenía vocación para ella. Aspiraba a una Guatemala digna y justa; a una sociedad más humana, más feliz, más avanzada. Y con la fijación de tal ideal fui uniendo mi destino al de quienes más necesitan ese cambio y al de quienes comparten las mismas aspiraciones. De ahí que mi compromiso con la gesta revolucionaria lo determinó el drama social de nuestro país.

En mi experiencia fueron la teoría y la práctica revolucionarias las que me proporcionaron el conocimiento para comprender nuestra realidad social, y la alternativa para participar en su transformación de manera organizada.

Pertenezco a una generación de revolucionarios latinoamericanos forjada en un período de terrorismo de Estado, de crisis del sistema político y de luchas por la defensa de los más elementales derechos humanos, laborales y ciudadanos que fueron anegadas en sangre, muerte y exilio. Pertenezco a una de tantas generaciones guatemaltecas que hemos atestiguado cómo los corazones que laten por la justicia, la verdad y la dignidad son acosados a muerte. Y cómo el terror, la corrupción y la intolerancia de los poderosos han hecho escuela dentro de nuestra sociedad.

Los revolucionarios de mi generación nos rebelamos ante regímenes autoritarios, corruptos y violentos; nos rebelamos ante el asesinato de miles de guatemaltecos que se ganaban la vida honrada y dignamente; nos rebelamos ante la persecución, tortura y asesinato de centenares de dirigentes, trabajadores, estudiantes e intelectuales demócratas que actuaban dentro del marco de la ley; nos rebelamos ante un sistema económico que reproduce la miseria, la ignorancia y la violencia; nos rebelamos ante una sociedad cuyas capas medias y altas permanecían indiferentes —cuando no justificaban— el despiadado e indiscriminado atropello de los más elementales derechos humanos y ciudadanos contra sus compatriotas. Nos rebelamos por dignidad, ideales y sentido del deber. Y hacerlo implicó para nosotros entregar mucho más que la vida y vivir mucho más que la muerte; trabajar al límite de la resistencia humana prolongadamente; arriesgarlo todo,

renunciar a todo: a nuestros seres más queridos, a nuestra identidad y preparación profesional, a nuestros recursos y bienestar material; a nuestro descanso y tranquilidad. Lo dimos todo a cambio de nada en beneficio propio porque creíamos en la posibilidad de construir una sociedad mejor para todos.

Poseemos experiencia, capacidad de trabajo con vocación de servicio, memoria de nuestros muertos, amor por la vida y la libertad; y un corazón que sigue latiendo por un mundo mejor.

Nuestro aliento libertario no se nutre de triunfos o derrotas. Nuestra fuerza reside en las convicciones que nos mueven, en la transparencia con que actuamos y en el empeño que ponemos por transformar los sueños en realidad.

Las armas de fuego, de la clandestinidad y de la guerra de guerrillas las tomamos, en primer lugar, para defender la propia vida. En segundo lugar, para defender los ideales y darlos a conocer. En tercer lugar, para empuñarlas contra los cuerpos represivos y aquellos poderosos que recurrían o propugnaban por la violencia contra quienes disentían de sus posiciones, intereses y privilegios ilimitados.

Ninguno de nosotros estábamos locos ni pervertidos para seguir tal camino habiendo otras alternativas. Tomar las armas y optar por la vía armada nos violentó en lo más profundo de nuestra calidad humana y vocación de paz. Nos violentó en nuestras relaciones afectivas y aspiraciones personales. Nos sometió a nosotros y nuestros seres queridos a rigores materiales y psíquicos indescriptibles y duraderos, cuyas consecuencias seguimos experimentando todavía. Pero no dudamos en dar el paso, ni nos arrepentimos, ni fue tiempo perdido, dadas las motivaciones, las circunstancias y el momento en que lo hicimos.

Rebelarse en armas cuando los detentadores del poder violan persistente e impunemente las leyes y nuestros derechos más elementales no es un error ni un crimen. Mucho menos un hecho inmoral, injusto o inútil. Para nosotros era un derecho y un deber. Nuestro único delito ha sido atrevernos a abandonar a quienes más queríamos; atrevernos a arriesgar su vida y la nuestra; atrevernos a renunciar a nuestro bienestar y tranquilidad; atrevemos a desafiar al sistema imperante con la sola fuerza de nuestros sueños, dignidad y convicciones "aunque solo fuera para ganarle al magno océano de la ignorancia, la miseria y el horror un palmo" (Mario Payeras).

CAUSAS, SIGNIFICADO E INTERPRETACIÓN DE LAS REBELIONES SOCIALES

En Guatemala han circulado durante décadas la versión oficial y los análisis de quienes denostan a los movimientos popular y revolucio-

nario con la lucidez de la ideología dominante, incluidos académicos extranjeros. De manera que sistemáticamente han sido divulgadas y asimiladas las versiones de lo que ellos quisieran que fuéramos los revolucionarios: delincuentes, resentidos sociales, irresponsables, fanáticos de ideologías "extrañas", manipuladores de los pueblos indígenas y de los jóvenes, provocadores, cobardes.

Pero tales calificativos no corresponden sino a quienes, detentando el poder y estando obligados a defender el Estado de Derecho, lo violan para imponer privilegios de minorías, fraudes electorales y financieros, latrocinio, crímenes de Estado. De ahí que la responsabilidad mayor por las consecuencias de la rebelión social, así como de la situación actual del país, recae, no cabe duda, en quienes han detentado y siguen detentando el poder.

Aducir neutralidad o equilibrio para juzgar como igualmente responsables al ejército —respaldado por el aparato del Estado y las clases poderosas— y a las fuerzas rebeldes —expresión organizada de los débiles y agredidos por aquellos— es condescender y defender al Estado y a las minorías acaudaladas que representa. Tal posición descontextualiza histórica, económica, política y socialmente los hechos. Y no considera las proporciones del desigual enfrentamiento, ni los móviles de uno y otro contendiente. Pretender tal enfoque es falsear la historia. La simplificación que de los hechos conlleva es pragmática y fácil, pero no contribuye a comprender lo sucedido ni a extraer las enseñanzas indispensables.

Tales enfoques ven la violencia de la acción revolucionaria y popular. Es más, les adjudican la causa de la violencia en general, de los males sociales y del atraso del país. Sin embargo, los generadores históricos y estructurales de la violencia social y política han sido las clases poderosas y el Estado que ellas han conformado. Y no solo lo han sido de la violencia armada —con su fuerza bruta, tecnológica y de inteligencia contrainsurgente—, sino peor aún: lo son de la violencia de los salarios de hambre y de las humillaciones a la dignidad de los trabajadores; de la opresión hacia los indígenas; del latrocinio y de la intolerancia política y cultural. Todas ellas formas de violencia cotidianas, silenciosas y letales que crean el caldo de cultivo para las rebeliones. Pues los levantamientos sociales son reacciones históricas de los débiles cuando los gobernantes no atienden equilibradamente las necesidades de los diversos sectores sociales; y, además, cierran las vías legales y pacíficas para demandar el cumplimiento de la ley.

Las rebeliones sociales son hechos colectivos que trascienden individuos, voluntades y análisis teóricos. Y que confirman, una y otra vez, que no puede haber paz y desarrollo sin trabajo, educación, justicia y dignidad para todos.

Las guerrillas eminentemente campesinas e indígenas, como las descritas en *Mujeres en la alborada,* no se explican por el influjo de alguna ideología particular, no surgen de la noche a la mañana, no son producto de manipulaciones o engaños. Son la expresión política más aguda de una situación social explosiva, provocada por un sistema económico que tiene a la mercancía, al dinero y a la acumulación privada de bienes como su razón de ser, y no al bienestar y a la dignidad humanas.

De ahí que las rebeliones, tragedias sociales no deseables, no pueden valorarse ni comprenderse desde el punto de vista de su utilidad, moralidad, legalidad, éxito o fracaso.

NUESTRA POSICIÓN ANTE LA DERROTA REVOLUCIONARIA Y NUESTRA INTEGRACIÓN A LA VIDA LEGAL

Para quienes vivimos consciente y consecuentemente nuestro compromiso, aceptar la derrota de la gesta revolucionaria no significa renunciar a nuestros ideales y principios. No significa renegar ni avergonzarnos de lo actuado. No significa aliamos ni servir al adversario. No significa creer en el sistema imperante. Significa reflexionar sobre lo actuado y extraer lecciones para el presente y el futuro. Significa reconocer que una de las causas del fracaso radicó en nuestros propios errores y limitaciones. Significa volver a exponer la existencia por la justicia y la dignidad; ahora sin las armas del anonimato, la clandestinidad, la organización. Significa hacerlo en circunstancias también adversas; pues ser crítico, sustentar principios y servir causas justas es difícil en toda circunstancia y lugar.

Si aceptar la derrota revolucionaria requiere entereza y dignidad, trabajar por la democracia en las condiciones actuales lo requiere de la misma manera. De ahí que nos presentamos con las alas del ideal desplegadas al viento y con la dignidad firme ante la aurora detenida. Nos presentamos con amor y amistad ante el hijo, a quien privamos de nuestro cariño, cuidados y sustento en aras del ideal de ayer, de hoy y de siempre. Nos incorporamos al esfuerzo democratizador con la misma vocación de servicio y disposición para trabajar por toda causa que apunte hacia una sociedad mejor. Han cambiado las circunstancias y las formas de lucha; no los ideales, las convicciones, ni las necesidades sociales.

RAZONES PARA COMPARTIR ESTAS VIVENCIAS

Escribí *Mujeres en la alborada* movida por el sentido del deber hacia aquellos que aspiran a un mundo mejor y creen en las enseñanzas de la experiencia social acumulada. Para aquellos que saben que los hechos sociales son fenómenos complejos y contradictorios que tras-

cienden a individuos y dirigentes. Y como aporte al rescate de la memoria perseguida, acosada y traicionada por no pocos. Pero también lo escribí en oposición a los partidarios del "borrón y cuenta nueva", a los usurpadores, detractores y represores de la palabra rebelde.

En el libro me concentro en los años que van de 1973 a 1978. Y me refiero a la experiencia vivida en el altiplano occidental, montañas de los Cuchumatanes y selvas de El Ixcán y El Petén. De ahí que los relatos son reflejo de la primera época de una gesta que quiso abrir camino hacia algo mejor para Guatemala, pero que años después perdió el rumbo y fracasó por causas múltiples en sus objetivos medulares.

LA EXPERIENCIA DE ESCRIBIR EL LIBRO

Escribir este libro significó volver a vivir los hechos con una intensidad psíquica y emocional extenuante. Dolor y alegría, miedo y valor, rabia y ternura, odio y amor afloraron en mí con fuerza tan desbordante que, con frecuencia, debí suspender su escritura por horas, días, semanas. Vivir los hechos en aquellos años no implicó el desgaste de escribirlos. Vivirlos entonces fue maravilloso porque nos desbordaban los sueños, el entusiasmo, las certezas, la juventud, el amor. Además, vivíamos el ascenso de la lucha e ignorábamos la envergadura del precio social y personal que pagaríamos por nuestros ideales y osadía. Revivirlo lustros después fue durísimo porque estábamos ante la derrota del sueño, ante el desencanto de oportunismos y traiciones de excompañeros, ante el auge del neoliberalismo y viviendo el exilio y la soledad política.

Definitivamente, la experiencia no es solo producto de lo logrado, de lo aprendido y de lo vivido al cabo de una vida; sino también es el camino, el proceso y los esfuerzos que conllevó llegar a donde se está.

Guatemala, 1998

PRESENTACIÓN
Ana María Cofiño

MUJERES EN LA ALBORADA es uno de los libros que podemos leer para conocer Guatemala y entender su presente. Es un material imprescindible para investigar la historia de las guatemaltecas. Lo que Yolanda Colom relata es ya parte del pasado, y en eso radica su importancia, porque es un capítulo fundamental en las vidas de muchas de esa generación, nacida a mitad del siglo XX. Es la narración de hechos y momentos cruciales del país, y de sus mujeres en particular.

A manera de etnografía, sin pretenderlo quizá, une la descripción subjetiva y el análisis sociológico, para darnos un panorama muy detallado de la comunidad guerrillera y su entorno, del paisaje de la selva, sus habitantes y secretos. Nos lleva a ver muy de cerca la mentalidad que muchas jóvenes de entonces compartían a través de ideales, valores y sueños. Entre líneas y a las claras, encontramos descripciones sobre las condiciones de vida de las mujeres, tanto del campo como de los centros urbanos, y aunque la lente sea personal, no faltan los exámenes objetivos de la realidad. Sus apreciaciones y juicios coinciden con corrientes de pensamiento comunes en la Latinoamérica de entonces. En este sentido, es una obra de su tiempo.

La Revolución, como forma de vida y opción política fue un horizonte moral para quienes la convirtieron en eje de sus vidas. La militancia en condiciones de clandestinidad, con las carencias y los riesgos que ello planteaba, es expuesta aquí por una de sus protagonistas, quien la desmenuza y la rearma como mosaico. El papel que ella y sus más cercanos compañeros tuvieron dentro de su organización, las discusiones, las acciones armadas, las políticas propuestas, ponen al descubierto un mundo desconocido u oculto, que hoy es preciso analizar y conocer. En estas páginas hay reflexiones y dudas que están sin resolver. La crítica y la autocrítica dejan abierta la puerta a una evaluación siempre necesaria.

Los testimonios de quienes se involucraron en distintas organizaciones políticas, sea como estudiantes, sindicalistas, campesinas u obreras en los años setenta y ochenta, comparten rasgos y escenarios que nos muestran una parte de la historia de Guatemala que no estaba documentada. Las anécdotas, la alusión a costumbres, dichos, nombres y lugares, nos ubica en una época en la que hubo movilizaciones y cambios sociales que le abrieron la puerta a prácticas culturales distintas. El abordaje de la autora, su lenguaje, así como las

vivencias que relata, dan cuenta de un intento colectivo de construir otra Guatemala.

Si bien para entonces ya muchas mujeres en el mundo luchaban por liberarse de la opresión patriarcal, aquí todavía predominaba un sistema semifeudal, tanto en la estructura económica, como en la ideología y sus formas de expresión. Parecen increíbles las formas en que se trataba y consideraba a las mujeres, sobre todo en los medios más conservadores. En el cuadro que Yolanda pinta con maestría, no faltan las ventas de muchachas, los robos de novias, las golpizas, los abusos. Lo bueno es que estas se contrastan con las luchas y actitudes que asumen otras contra la discriminación y por la justicia.

Semejantes empresas no estuvieron exentas de obstáculos ni de yerros. La marcha hacia la victoria añorada fue dura, el desenlace y la derrota, dolorosos. Muchas muertes y pérdidas acompañaron los pequeños triunfos y avances, el balance que podemos hacer hoy tiene esos referentes. Sin embargo, el espíritu militante, rebelde y contestatario, trajo consigo transformaciones individuales y sociales que hoy encontramos en las familias, en las organizaciones y en los movimientos que sobrevivieron a la confrontación con los poderes materiales y simbólicos, cuestionándolos y retándolos.

Si vamos ahora a las áreas geográficas que aparecen en el libro, los cambios saltan a la vista: caminos asfaltados, teléfonos celulares, construcciones modernas y contaminación de los ríos están sustituyendo la belleza de los bosques milenarios, con sus mariposas y aves. Poblaciones que una vez abrigaron a familias indígenas fueron arrasadas, cientos de cementerios y tumbas quedaron desperdigados por aquellos parajes naturales. Jóvenes que entonces estaban apenas en la alborada de sus vidas, dispuestas a todo, hoy son adultas maduras, con una carga acumulada de saberes y experiencias. La injusticia contra la que se combatía, la violencia, el deterioro ambiental, la miseria siguen afectando a la mayoría de la población. Muchas revolucionarias que empuñaron las armas antes, hoy tienen en sus manos otras herramientas. La conciencia de tener derechos y la capacidad de luchar por ellos sigue iluminando el futuro.

Antigua, marzo de 2008

Julio Castellanos Cambranes

DEMOCRATIZACIÓN Y MOVIMIENTOS CAMPESINOS PRO-TIERRAS EN GUATEMALA*

INTRODUCCIÓN

El 14 de enero de 1986 se llevó a cabo en Guatemala el paso oficial de un régimen militar a un gobierno parlamentario civil que prometía romper con el círculo de violencia que había imperado desde la década del setenta. El nuevo gobierno debía servir de transición para la plena democratización del país, sentando las bases para su desarrollo socioeconómico. Este momento de la vida nacional creó grandes expectativas, provocando en círculos políticos del país y extranjeros, y entre amplios sectores de la población, todo tipo de vaticinios sobre las probabilidades futuras del restablecimiento de una democracia real en Guatemala. Y esto era así, porque los regímenes militares de los últimos 15 años habían llevado a tal punto la agudización de las contradicciones socioeconómicas y políticas, que el sector más lúcido de la clase dominante y el gobierno de los EE.UU. presionaron fuertemente al Alto Mando del Ejército para que abandonara la administración política del Estado y se concentrara en la guerra contrainsurgente, convocara a elecciones presidenciales, y permitiera la

* *Fuente*: Castellanos Cambranes, J. 1992 "Democratización y movimientos campesinos pro-tierras en Guatemala" en *500 años de lucha por la Tierra: Estudios sobre propiedad rural y reforma agraria en Guatemala* (Guatemala: FLACSO).

elección de un gobierno civil que diera la impresión de que Guatemala retornaba, al igual que lo habían hecho antes Brasil, Argentina y Uruguay, al concierto de los países de democracia formal del Continente. La oligarquía agraria no estaba completamente de acuerdo con este retiro estratégico de los militares del poder político, ya que temía que un gobierno civil débil favoreciera el resurgimiento del movimiento de masas e hiciera peligrar la estabilidad del orden establecido. Lo cierto, sin embargo, era que la prolongada presencia castrense en la administración de los asuntos estatales había llevado a una situación crítica la economía del país y a que el capitalismo que se desarrollaba en Guatemala necesitara la forma política de un gobierno civil.

En efecto, después de muchos años de dominación militar-oligarca, el fracaso de la integración económica centroamericana y las limitaciones existentes en el país para un desarrollo industrial hacia adentro, debido a la escasa capacidad de compra que para el mercado interno ofrecía una población miserable predominantemente rural, obligaron a los consorcios extranjeros —a los cuales se encuentran íntimamente unidas la burguesía industrial monopolista y la burguesía compradora guatemaltecas— a responder con una nueva filosofía las tendencias objetivas del desarrollo de las fuerzas productivas. Esto solo era posible si se establecía en el país un nuevo orden político, capaz de aprovechar a plenitud la cooperación de los centros internacionales del capital financiero para el logro de un nuevo orden económico nacional, y el cual debía basarse en los principios básicos del neocapitalismo moderno: limitación de la influencia del Estado sobre la economía, impulso a la iniciativa privada, y libre economía de mercado. Tal y como lo ha demostrado la experiencia, en Guatemala no ha sido posible que se lleve a cabo a cabalidad una expansión económica, que es la principal meta del desarrollo capitalista, porque este ha estado guiado siempre por los intereses de la oligarquía agraria. Por lo tanto, el ulterior desarrollo del capitalismo necesitaba de una superestructura política sólida, parte fundamental de la cual era una "apertura", capaz de reducir la influencia militar-oligarca en los mecanismos administrativos del Estado.

Como resultado de la llamada "apertura democrática", arribó al poder Vinicio Cerezo Arévalo, candidato del Partido Democracia Cristiana, después de resultar triunfador con el 67% de los votos emitidos en la segunda ronda de las elecciones generales de diciembre de 1985. El candidato democristiano ganó la Presidencia no solo por ser la mejor opción política para influyentes círculos de la burguesía y del Ejército, sino también por haberse unificado concepciones básicas entre varios partidos burgueses, respecto a asuntos programáticos e ideológicos relacionados con las condiciones del proceso de relevo del

gobierno militar, y el funcionamiento de los mecanismos de la democracia formal que le darían una nueva imagen al Estado. Tales mecanismos debían ser:

1. la reimplantación de los derechos civiles generales y de libertades políticas;
2. la legalización de las organizaciones de masas y su actividad pública;
3. la libre emisión del pensamiento; y
4. el reforzamiento de las bases institucionales del parlamentarismo burgués.

El triunfo de Vinicio Cerezo se debió, además, al deseo de gran parte de la población de que en Guatemala se estableciera una verdadera democracia y se hiciera todo lo posible por inaugurar una era de desarrollo socioeconómico y de paz social. Políticamente, e independiente de la serie de compromisos que el nuevo gobierno haya hecho con el sector dominante, al tomar el Presidente Cerezo en sus manos las riendas del gobierno, recayó sobre él la responsabilidad y la tarea de superar la profunda crisis social que aquejaba al país. Esta tarea que Cerezo tenía por delante era de índole coyuntural; y además de presentar teóricamente la posibilidad de permitir efectuar algunas reformas democrático— burguesas, respondía a la necesidad objetiva que tenía el país de resolver problemas globales cada vez más complejos y difíciles, especialmente el relativo al alto grado de miseria en que se encontraba la inmensa mayoría de la población rural y urbana. La manera como había sido implantada la ley de la acumulación capitalista en Guatemala por la oligarquía agraria, en la segunda mitad del siglo XIX, solo había dado como resultado un dramático atraso social y un espantoso subdesarrollo para toda esa población.

En efecto, la situación agrícola-rural en 1985 se veía afectada por una serie de factores sumamente contradictorios, reflejados en la bonanza de los finqueros —el reducido 4% de los propietarios de fincas rústicas, en su mayoría agroexportadores enriquecidos por generaciones con el auge de la agricultura comercial, y que poseen el 72% de las tierras cultivables del país—, y en la miseria en que estaba sumergida la inmensa mayoría del campesinado, cuya agricultura tradicional se encontraba en un bajo nivel de desarrollo. Técnicamente, esta última apenas si había progresado en los últimos 500 años, destinándose su producción alimenticia al autoconsumo o a los mercados locales, donde los comerciantes intermediarios la pagaban a precios irrisorios.

Eran diversas las causas que habían impedido una solución de conjunto favorable al campesinado pobre —entre quienes pueden incluirse a los proletarios rurales y a los trabajadores agrícolas sin tierra (Huizer, 1981: 15)— pudiendo mencionarse, entre otras:

1. la concentración de las mejores tierras en manos de una minoría de ricos terratenientes, que no tenían ningún interés en un desarrollo agrario que implicara un cambio en el sistema de tenencia de la tierra;
2. la concentración de los medios productivos y recursos financieros en manos de la burguesía agraria, comercial e industrial, y con ello, la dirección de la economía nacional en función del bienestar de un pequeño sector de la sociedad;
3. la existencia de una legislación agraria que respondía de manera predominante a los intereses del sector rural poderoso, y que se oponía sistemáticamente a la emisión de leyes favorables al aumento del bienestar de la masa del campesinado;
4. el pago de precios igualmente bajos por los productos del pequeño y mediano productor por parte de comerciantes intermediarios y especuladores de toda laya, que procuraban acumular capital a costa del trabajo de los campesinos independientes;
5. el pago de bajos salarios a que se seguía sometiendo al campesinado y a los trabajadores agrícolas en las fincas del país, que impedían cualquier aumento en su nivel de vida;
6. la evasión de capitales del sector agropecuario a los sectores industrial, financiero y comercial, y al extranjero, ante el temor a una reforma agraria;
7. la inexistencia de una política crediticia democrática, con bajos intereses y a largo plazo, y de ayuda técnica a los campesinos pobres; especialmente, la falta de créditos blandos para el cooperativismo, que fomentara su expansión y desarrollo;
8. la perpetuación de los privilegios y la dominación en el campo de los grandes terratenientes, enemigos acérrimos de cualquier innovación y desarrollo que pusiera en peligro el *status quo*;
9. la dependencia del mercado exterior de los cultivos comerciales controlados por la burguesía agro-exportadora, que impedía el desarrollo de la agricultura alimenticia para el consumo de la población nacional, y cuya caótica producción solo creaba excedentes en unas regiones y escasez y desabastecimiento en otras;

10. la falta de una planificación racional de la producción agraria, ganadera y forestal;
11. el desmedido incremento de precios de los insumos agrarios (abonos químicos, bienes de equipos y demás suministros necesarios para las explotaciones campesinas) por parte de comerciantes especuladores, que solo contribuían al aumento de costos para la agricultura;
12. la falta de un seguro estatal de la producción agrícola y ganadera contra las calamidades naturales (inundaciones por crecidas de ríos, terremotos, incendios, pestes, plagas, sequías, etc.) que a menudo arruinan a los campesinos;
13. la falta de democratización del cooperativismo debido al tutelaje del gobierno, y su manipulación por parte de funcionarios y dirigentes oficiales;
14. la dirección de las instituciones agrarias estatales por funcionarios incompetentes y corruptos, sin experiencia técnica y sin verdadero interés por hacer progresar la agricultura campesina;
15. la sucesión de gobiernos cuyos altos funcionarios del ministerio de Agricultura solo habían servido a los intereses de la burguesía agro-exportadora;
16. la sistemática oposición del gobierno y la oligarquía agraria a una reforma agraria democrática, que permitiera el acceso a la propiedad de la tierra a los 600 mil hombres que no la poseían, especialmente a los miles de mozos colonos y arrendatarios de las fincas sometidos a relaciones de trabajo y dependencia de origen colonial; y
17. la falta de organizaciones campesinas y de dirigentes capaces de movilizar a las masas rurales en defensa de sus intereses económicos, sociales y políticos.

De hecho, además de la guerra contrainsurgente que tardaba ya más de veinte años y que con su secuela de masacres, secuestros y asesinatos había transformado completamente el escenario político y religioso de la vida rural, existían en Guatemala otras grandes limitaciones para el desarrollo agrario, relacionadas estrechamente con el papel que la oligarquía agroexportadora les había asignado a los trabajadores rurales y a las medianas y pequeñas unidades de producción agrícola. En especial, entre los minifundistas y el campesinado sin tierra, la oligarquía agraria había bloqueado sistemáticamente la di-

vulgación y enseñanzas de la técnica y cultura agraria, para que no estuvieran en capacidad de llevar a cabo mejoras técnico-agrícolas en sus propiedades, que les permitieran aprovechar más racionalmente sus recursos agropecuarios. Esta estrategia no solo había tenido como fin evitar que los pequeños propietarios organizaran mejor sus posibilidades de producción y la valoración de sus productos, sino también que los campesinos pobres desarrollaran su conciencia de clase, que eventualmente podía llevarles a exigir de las autoridades no solo el pleno acceso a la propiedad de la tierra, al crédito y a la tecnología agrícolas, sino un cambio en la estructura del poder político. El desarrollo económico y social del campesinado implicaba, además, que los propietarios de plantaciones de productos destinados a la exportación podían quedarse un día sin la mano de obra estacional barata que han solido reclutar anualmente en los miserables poblados del Altiplano y de la Costa; o sea, significaba el fin del ejército de trabajadores disponible que con su esfuerzo y sudor le ha posibilitado a la oligarquía agraria una vida regalada llena de riquezas, derroche y lujos, prestigio social y poder político. De ahí que sistemáticamente fracasaran todos los proyectos institucionales, decretos y leyes, que deficientemente habían pretendido apoyar el desarrollo agrario y la modernización de los llamados *sectores secundario* y *terciario* de la agricultura[1]. Muy recientemente, por medio de una hábil manipulación de la legislación agraria y el golpe de Estado, los barones de la tierra habían bloqueado interesantes proyectos nacionales de desarrollo rural que implicaban el mejoramiento de la situación de un buen sector del campesinado, como el proyecto del ministro de Agricultura del gobierno de Ríos Montt, de implementar compras de tierras con ayuda de la Agencia

1 Los decretos y reformas a leyes agrarias emitidos desde la contrarrevolución de 1954 hasta 1984 fueron: Decreto 31, del 26 de julio de 1954: Estatuto Agrario; Decreto 57, del 20 de agosto de 1954: sobre la Administración de las Fincas Nacionales; Decreto 559, del 20 de febrero de 1956: Estatuto Agrario; Decreto 1551, del 11 de octubre de 1962: Ley de Transformación Agraria; Decreto 370, del 20 de agosto de 1965: sobre la integración del Consejo Nacional de Transformación Agraria; Decreto 1653, del 14 de diciembre de 1966: sobre formación de cooperativas en las Fincas Nacionales; Decreto 1679, del 6 de junio de 1967: Reforma al Decreto 1653 de 1966; Decreto 12, del 11 de febrero de 1970: Reforma al Decreto 1551 de 1962; Decreto 60, del 20 de agosto de 1970: sobre establecimiento en el país de Zonas de Desarrollo Agrario; Decreto 99, del 3 de diciembre de 1970: Ley Orgánica del Banco Nacional de Desarrollo Agrario; Decreto 102, del 3 de diciembre de 1970: sobre integración del Sector Público Agrícola; Decreto 16, del 25 de febrero de 1971: Reformas al Decreto 99 de 1970; Decreto 82, del 7 de diciembre de 1978: sobre promoción de las organizaciones cooperativas; Decreto 27, del 21 de mayo de 1980: Ley de Transformación Agraria; Decreto 51, del 29 de diciembre de 1981: Reformas al Decreto 102 de 1970; Acuerdo del 10 de marzo de 1982: Reglamento del Ministerio de Agricultura, Ganadería y Alimentación; Decreto 67, del 3 de julio de 1984: Ley de Empresas Campesinas Asociativas.

Internacional para el Desarrollo (US-AID), que permitieran el establecimiento y desarrollo de cooperativas campesinas independientes, como alternativa a una reforma agraria.

En vista de lo arriba expuesto, para que el país pudiera aprovechar mejor las fuerzas productivas potencialmente existentes en el medio rural, el recién electo Presidente de Guatemala tenía que poner urgentemente a su servicio todos los recursos institucionales disponibles y llevar a cabo una adecuada reorientación de la política agraria seguida por los gobiernos militares. Elemento fundamental en la definición de tal política debía ser la constitución de un fuerte sector productivo integrado por medianos y pequeños propietarios, así como la formulación e implementación de un proyecto de redistribución de tierras que, a mediano plazo, destruyera la polarización extrema a que había llegado en Guatemala el sistema de tenencia de la tierra. Esto, por supuesto, necesitaba de criterios realistas y de audaces tomas de decisiones que, al hacer coherente y orientar la gestión administrativa del Estado en favor de los medianos y pequeños productores, le daría al gobierno democristiano el apoyo de las masas rurales y cambiaría la correlación de fuerzas socio— políticas existentes en el país. Además, en la elaboración e implementación de cualquier política agraria que pretendiera democratizar el sistema de tenencia de la tierra, requisito indispensable para elevar el nivel de vida de las masas rurales, debía propugnarse por la funcionalidad del Instituto de Transformación Agraria (INTA), por una eficaz aplicación del crédito agrícola y la asistencia técnica a los campesinos, así como por su adecuada capacitación. Debido a la tradicional corrupción existente en las instituciones responsables del desarrollo rural en el país debían reorganizarse dichas instituciones estatales, de tal manera, que sus recursos materiales y humanos fueran aprovechados racionalmente para atender las necesidades del mejoramiento socio-económico en el medio rural guatemalteco. De lo que se trataba, era de que el gobierno democristiano fuera capaz de enfrentar el desafío que implicaba encontrar una estrategia encaminada a democratizar el nivel de vida de la población campesina, lo cual, como ya se ha señalado, únicamente podía llevarse a cabo a través de transformaciones en la estructura de la tenencia de la tierra y de una completa modernización del medio rural.

LOS MOVIMIENTOS CAMPESINOS PRO-TIERRAS

Tal y como en El Salvador, donde desde 1984 dirigían los destinos del país los democristianos y la cuestión agraria era el problema nacional fundamental y el eje alrededor del cual giraba la lucha política[2], tam-

2 Ver al respecto el interesante artículo de Diskin, 1985: 21-27.

bién en Guatemala el ascenso al poder de los democristianos puso en el primer plano del escenario político las viejas contradicciones existentes entre el campesinado pobre y la oligarquía terrateniente. En efecto, poco después del ascenso de Vinicio Cerezo al poder se dieron dos fenómenos político— sociales íntimamente entrelazados entre sí, que darían la pauta para conocer el carácter del "proceso de apertura democrática" y la naturaleza de política de "concertación" con todos los sectores sociales y políticos del país, recién inaugurada por el gobierno democristiano. El primer fenómeno político-social fue el despegue que tuvo el movimiento campesino guatemalteco, que pocos años antes había sido aplastado y que muy pocos hubieran considerado como capaz de recuperarse a corto plazo.

El segundo fenómeno político-social consistió en el hecho de que ya en el primer semestre del gobierno de Cerezo comenzó a darse una creciente y tenaz oposición política e ideológica del sector más tradicional de la élite terrateniente hacia el gobierno democristiano. Siguiendo su costumbre, los oligarcas manipularon los resortes del poder y todos los medios de comunicación a su servicio para azuzar las contradicciones y divergencias que existían en el seno del Ejército, respecto a lo acertado o no de haberse seguido una estrategia contrainsurgente que implicaba la institucionalización de un gobierno civil. Dentro del Ejército existía un sector que, tal y como los miembros más conservadores de la oligarquía agraria, temía el cauce que pudiera tomar el resurgiente movimiento campesino, ante la perspectiva de que el nuevo gobierno implantara un modelo de desarrollo agrario que pudiera llevar a una reforma agraria o a una alternativa de modernización, que a la vez que detenía la expansión de la pobreza rural en Guatemala lesionara los intereses de los terratenientes. El principal temor de la oligarquía agraria consistía en que demasiada condescendencia del Gobierno llevara al campesinado a ser cada vez más exigente y que al agudizarse las contradicciones en el medio rural se diera un estallido generalizado de violencia y la temida revolución. Pero mientras que para la oligarquía agraria la "concertación" con el campesinado promovida por Cerezo significaba poner en peligro el control político de las masas rurales, entre los militares la controversia giraba en torno a si los democristianos estaban o no en capacidad de neutralizar los surgientes movimientos de masas en el medio rural, mediante la satisfacción parcial de las demandas campesinas. Estas demandas respondían a la necesidad de tierras que tenía el campesinado y a la estrategia democristiana de darle al proceso de desarrollo capitalista en la agricultura un toque populista que reflejara la nueva realidad política en el país.

Con esos antecedentes, puede considerarse en Guatemala actualmente como *movimiento campesino,* toda actividad y movilización de masas rurales encaminadas a lograr el pleno acceso a la propiedad de la tierra y el mejoramiento de sus condiciones de trabajo y de vida. Los movimientos campesinos surgidos han sido organizados por líderes agraristas identificados con el proyecto de acceso a la propiedad de la tierra por medios legales apoyado por el propio gobierno democristiano[3]. De todos los dirigentes de movimientos campesinos pro-tierras, solamente el padre Andrés Girón ha llegado a plantearse la posibilidad de darles a las masas rurales una mayor participación en la lucha política burguesa[4]. Hasta donde ha sido posible advertir, y pese a que entre el campesinado guatemalteco existe un alto grado de conciencia de clase, los movimientos campesinos pro-tierras han sido movilizaciones de masas sin fines políticos ni ideológicos determinados, poco organizados, espontáneos, que se han dado simplemente como producto de la miseria imperante en el campo y del descontento generalizado de la población rural. Las posibilidades de éxito en sus demandas de tierras, y la efectividad de sus acciones de hecho, han dependido hasta hoy, más que de la honestidad, inteligencia y capacidad de negociación de sus dirigentes, de la implementación de medidas de coacción legal de las autoridades democristianas y de los propietarios privados, como reflejo de la correlación de fuerzas existentes dentro del aparato estatal y en la estructura global de poder del país.

Un rasgo común de todos los movimientos campesinos pro-tierras, ha sido su vocación agrarista, la búsqueda de la democratización de la tenencia de la tierra como su principal motivación. Esto es válido también para los movimientos oficialistas, organizados por el régimen con el propósito de dividir el movimiento general de masas rurales y neutralizar alguna posible tendencia revolucionaria que hiciera peligrar el proyecto democristiano de gobierno. De esta manera, las movilizaciones campesinas pro-tierras a lo largo de los 33 meses de gobierno democristiano pueden clasificarse en tres tipos: en la movilización y actividad de la Asociación Nacional de Campesinos Pro-

3 Ver el programa agrario de los democristianos guatemaltecos "Bases y Estrategias Generales del Sector Agropecuario, en el Primer Gobierno Demócrata Cristiano de Guatemala. Una plataforma para la concertación interna y externa" (Ministerio de Agricultura, Ganadería y Alimentación de Guatemala, 1986).

4 Un alto dirigente del Partido Socialista Democrático, con el fin de ganar una amplia base de masas campesina para su partido, le ofreció al padre Andrés Girón apoyo para su eventual candidatura presidencial en 1990. La noticia, filtrada a los medios de comunicación, fue inmediatamente ridiculizada por estos, y luego olvidada.

Tierras (ANACAMPRO), dirigida por el padre Andrés Girón[5], que solo ha logrado la adquisición de 2 fincas; en la movilización y organización de grupos campesinos dirigidos por gobiernistas, y que han sido beneficiados con 9 fincas; y la movilización y actividad de campesinos independientes, que después de invadir y ocupar fincas, han sido desalojados de ellas por fuerzas del Gobierno.

Los orígenes del movimiento agrarista de la Asociación Nacional de Campesinos Pro-Tierras deben buscarse en la difícil situación que surgió en 1985 entre los trabajadores rurales temporales de la Costa Sur, quienes se quedaron sin trabajo y sin medios de subsistencia al decidir los algodoneros, ante la caída de los precios del algodón en el mercado mundial, arrendarles sus tierras a empresarios agrarios interesados en cultivar sorgo, producto de cultivo no tradicional de creciente demanda y que no requiere de mucha mano de obra para su cosecha. Todo parece indicar que fue el mismo Cerezo en persona quien alentó — prometiéndole futura ayuda gubernamental—, la iniciativa del padre Andrés Girón de organizar a esos campesinos pobres en una asociación, con el fin de solicitar ayuda gubernamental para comprar las tierras que los algodoneros no utilizaban. Estas expectativas de adquirir tierras por medio de compra de fincas privadas parece que surgieron durante la campaña presidencial, cuando el entonces candidato Vinicio Cerezo visitó las poblaciones de Tiquisate y Nueva Concepción, Escuintla, en donde tiene su parroquia el padre Andrés Girón, y le ofreció —esperando contar con el voto electoral de los miles de campesinos que este tenía bajo su influencia—, ayudarlo institucional mente a comprar tierras para estos campesinos si era electo Presidente. La intención del padre Andrés Girón, de comprar tierras para establecer fincas campesinas autogestionarias, parece haber coincidido con un proyecto semejante que los democristianos habían bosquejado a principios de la década del sesenta, en el marco de la *Alianza para el Progreso, y* veinte años más tarde tomado de expertos de la Agencia Internacional para el Desarrollo (AID), que había tenido ya experiencias semejantes en otros países latinoamericanos. Según estudios del economista agrario brasileño Araujo, empresas asociativas modernas, cuyos orígenes en América se remontan a la época

5 No he considerado apropiado darle carácter semioficial al movimiento campesino dirigido por el padre Andrés Girón, porque aunque no es un secreto para nadie que el sacerdote católico ha tenido apoyo moral y material de personalidades y entidades oficiales, él personalmente no ha actuado a sueldo del gobierno democristiano. Una relación detallada respecto al Movimiento Campesino Pro-Tierras y a la personalidad del sacerdote agrarista Andrés Girón de León puede encontrarse en mi trabajo "Agrarismo en Guatemala" (Castellanos Cambranes, 1986).

precolombina, han sido organizadas en México, Bolivia, Chile, Colombia, Venezuela, Perú, Panamá, Honduras, Costa Rica, Jamaica y Guyana, porque además de que constituyen una forma altamente racional de adjudicación de tierras y de organización de la producción, el carácter político de la autogestión garantiza la distribución efectiva del poder entre sus miembros, ya que, entre otras cosas, transforma las relaciones de producción agraria de los campesinos, contribuyendo a un cambio en la correlación de fuerzas existentes en el medio rural (Araujo, 1981: 441-442). Es posible que Girón y Cerezo hayan acordado democratizar la tenencia de la tierra por medio de la compra de fincas rústicas a los terratenientes que estuvieran dispuestos a vender sus propiedades o parte de ellas, y su distribución a campesinos que desearan trabajarlas colectivamente y pagar su valor con el producto de su trabajo.

Los campesinos pobres de la Costa Sur, después de la eliminación del Comité de Unidad Campesina (CUC), su organización por excelencia, no tenían otra alternativa que hacer valer sus intereses de clase detrás de la figura caudillesca del padre Andrés, un místico bien intencionado y de alta condición moral, cuyo proyecto además de contribuir a movilizar al campesinado pretendía crear una alternativa de desarrollo agrario que, eventualmente, le permitiría entrar en posesión de las tierras que le había despojado la oligarquía 100 años atrás. El proyecto, de típico corte reformista, era sumamente contradictorio, porque, aunque siendo jurídicamente legal no prometía ser aceptado por la oligarquía agraria, nunca dispuesta a hacer algún tipo de concesión que implique ceder en su monopolio de tierras. Sin embargo, tanto el padre Andrés como sus más estrechos colaboradores, en su mayoría catequistas católicos pertenecientes a diversas comunidades campesinas, esperaban sacarlo adelante con la ayuda del gobierno democristiano para obtener créditos a largo plazo y bajo interés de las instituciones financieras del país.

Como legalmente era necesario formar una asociación campesina con la personería jurídica que permitiera comprar las fincas que serían convertidas en *empresas agrarias campesinas,* el primer gran paso en esa dirección era reunir la mayor cantidad posible de afiliados. Esto fue posible lograrlo a través de reiteradas convocaciones a concentraciones de masas, donde el padre Andrés, aprovechando su investidura de sacerdote católico, se dirigía a los presentes con palabras emotivas y cargadas de contenido social, invitándolos a ingresar a la asociación. Durante la primera de esas concentraciones, que tuvo lugar el 22 de febrero de 1986 en Nueva Concepción, y a la cual acudieron 5000 campesinos, se acordó hacer una marcha a la ciudad de Guatemala, con el fin de solicitarle al Presidente en persona el apoyo

esperado. Esta movilización campesina, la primera en su género que se realizaba en Guatemala en más de 30 años y que tuvo su momento cumbre el 2 de mayo de 1986, cuando de manera impresionante 16.000 campesinos pobres ingresaron a la ciudad de Guatemala encabezados por el padre Andrés, después de cubrir en 5 días los 147 kilómetros que la separa de Nueva Concepción, fue hábilmente capitalizada por el presidente Cerezo.

Este se presentó ante los campesinos como un estadista demócrata interesado por su suerte, prometiéndoles que antes de un mes les daría a conocer resoluciones favorables a su solicitud de tierras (*La Revista*, 1986).

Para fines propagandísticos, trataron los democristianos de vincular políticamente el movimiento de la ANACAMPRO a supuestos esfuerzos del gobierno de crear una situación nueva en el agro que tomaría en cuenta las necesidades de vida y de trabajo del campesinado. Sin embargo, pocos días después de la marcha declaró inesperadamente el padre Andrés que en Guatemala se necesitaba "algo más fuerte que dar tierras a los campesinos: una reforma agraria efectiva". Las declaraciones del padre Andrés causaron verdadero revuelo en una sociedad acostumbrada a considerar como tabú la expresión *reforma agraria*. Aparentemente, el sacerdote católico se había convencido por sí mismo de solamente una reforma agraria podía establecer las bases para una real democratización de la propiedad rural. Según un diario matutino, además de abogar por medidas que previnieran un estallido violento en el medio rural, el padre Andrés le recomendó al Presidente Cerezo de que no jugara con los sentimientos del campesinado:

> Ya es tiempo de aplicar una reforma agraria que incluya la forma de ayudar al campesino, como aprovechar esa ayuda y también que se les enseñe a leer y escribir. Quienes tienen tierra deben responder al llamado pacífico que se les hace, porque de lo contrario es posible que ya no haya una nueva oportunidad para dotar de tierra a quienes verdaderamente la necesitan. Si no se escucha a los campesinos es posible que mañana tengamos una Guatemala mucho más sangrienta que hoy. El gobierno del Presidente Cerezo tiene la oportunidad de actuar en beneficio de los campesinos y no de hacer política. Anhelamos que haya una nueva Guatemala. Sé que estamos luchando contra fuerzas muy grandes, pero se está luchando con la verdad. Espero que los que tienen tierra y dinero tengan también conciencia y comprendan la importancia del mensaje del campesinado guatemalteco, y en forma voluntaria aporten su parte para resolver el problema. Esperamos que entiendan las necesidades del campesino y suelten un poquito de lo

> que tienen. Si no se hace un cambio de estructuras económicas habrán problemas serios para Guatemala[6].

Esto y una serie de concentraciones campesinas de toma de conciencia que el padre Andrés realizó en la Costa Sur, sorprendieron a los dirigentes democristianos y alertaron a la clase dominante, agudizando aún más las crecientes tensiones surgidas entre el padre Andrés y las masas campesinas, por un lado, y la oligarquía terrateniente y el Alto Mando del Ejército, por el otro.

En la más importante de estas concentraciones, que tuvo lugar en Nueva Concepción el domingo 12 de julio de 1986, y en la que además de 25.000 campesinos participaron como invitados especiales la esposa del Presidente Cerezo, experta en Derecho Agrario, y los ministros de Agricultura y de Desarrollo Urbano y Rural, pronunció el padre Andrés las memorables palabras: "¡No desistiré de luchar junto a los campesinos para que se implante la reforma agraria! ¡Lo que quiero es tierra…, tierra…, tierra para los campesinos!". Antes de finalizar la concentración, demandó el padre Andrés del gobierno democristiano:

1. la expropiación de las fincas de un prominente miembro de una familia oligarca enriquecida a la sombra del poder;
2. que se incluyera nuevamente en la Constitución de la República el capítulo referente a la función social de la tierra —eliminado de la Constitución por los miembros de la Asamblea Constituyente de 1985—, con el fin de que se abrieran en el país las puertas para una democratización de la propiedad agraria; y
3. buscando respaldo moral para sus demandas y como una manera de involucrar a la alta jerarquía eclesiástica en la difícil problemática nacional, que la Conferencia Episcopal se pronunciara por la función social de la tierra[7].

En respuesta a las demandas del padre Andrés, dijo el ministro de Agricultura que el gobierno compraría "dos o tres fincas", que serían otorgadas a aproximadamente 1200 campesinos, para que en calidad de "Empresas Accionadas" fueran trabajadas por ellos colectivamente, obtuvieran un salario y participaran de los dividendos[8]. El Presidente Cerezo, por su parte, declaró días más tarde que su gobierno iba "a producir uno de los más importantes cambios en la estructura de

---

6 Ver "Padre pide reforma agraria. Sacerdote que encabezó marcha de campesinos opina que debe darse prioridad al campesino en la entrega de tierras" (*El Gráfico,* 1986a).

7 Ver *El Gráfico,* 1986b.

8 Ver "Anuncian solución al problema de tierras" (*La Hora,* 1986a).

tenencia y explotación de la tierra que se haya producido en Guatemala en los últimos 40 años", anunciando la puesta en marcha de un programa de "Desarrollo Rural Integral", que consistiría en entregarle tierras a "un poco más de un millón de nuevos propietarios", así como en proporcionarle a los campesinos asistencia técnica y ayuda en la comercialización de sus productos agrícolas[9]. En vista de que se trataba de un trillado proyecto de desarrollo agrario que, según expertos, formaba parte "de la mitología desarrollista a que han pertenecido la revolución verde, el crédito supervisado y el desarrollo de la comunidad; e instrumentan la concepción utopista de que es posible mejorar la vida de los pobres del campo sin erradicar las causas de la pobreza y sin eliminar los obstáculos estructurales que bloquean el desarrollo" (García, 1981: 14), y a que "a largo plazo, el desarrollo rural integrado sirve más a los intereses de las corporaciones de negocios agrícolas que a los campesinos pobres, porque no desafía sino que protege las estructuras de poder rural en las sociedades subdesarrolladas" (Carty, 1981: 222), no sorprendieron a nadie las declaraciones del secretario general del partido Democracia Cristiana, de que se trataba de "un formulismo" para enfrentar los problemas rurales[10]. Muy pronto se pondría en evidencia que el gobierno democristiano no tenía ni la vocación, ni los medios materiales para hacer realidad las palabras de Cerezo, y que su apoyo a ANACAMPRO era más aparente que real, puesto que formaba parte de su llamada "concertación", una palabra hueca que parecía muy útil a los democristianos para llevar a cabo todo tipo de maniobras y manipulaciones políticas. Debido a la multiplicidad de problemas a resolverse en el medio rural y a la resistencia que tradicionalmente han solido oponer los círculos políticos más conservadores a todo proyecto agrario con rasgos democráticos[11], no tardó UNAGRO en recordarle a los democristianos "el acuerdo" a que habían llegado con el empresariado agrario, antes de su ascenso al poder. Para comenzar, proclamaron los barones de la tierra, la actividad agropecuaria se veía seriamente amenazada por la actitud antipatriótica de individuos autonombrados defensores del campesinado que estaban promoviendo la lucha de clases y conduciendo al país a un posible desastre económico y social, al divulgar la idea de distribuir tierras de propiedad privada entre el campesinado por medios reñidos con la ley. La actitud de Girón ("el principal agitador") la consideraban irresponsable e inmoral, porque solo fomentaba las esperanzas de acceso a la tierra de los campesinos,

9 Ver "Vinicio y el Problema Agrario. Vamos a producir uno de los más importantes cambios" (*La Hora,* 1986b).

10 Ver "El Gobierno no hará la reforma agraria" (*Prensa Libre,* 1986a).

11 Ver "Preocupación en el MLN" (*La Hora,* 1986c).

sin que para ello existieran bases sólidas ni legales. Como corolario de su denuncia pública, al mismo tiempo que le exigía al Gobierno llamar al orden a los "soliviantadores que hacen uso de falsas promesas", le recordaba UNAGRO que la Constitución garantizaba la propiedad privada y que tenía la obligación de preservar la paz social[12].

Las líneas anteriores ponen de manifiesto que en Guatemala si alguna persona deseaba ser aceptada en 1985 como contendiente por la Presidencia, la principal regla del juego electoral que tenía que observar era que en el programa de gobierno de su partido no debía mencionarse la cuestión agraria, ni hacerse ninguna referencia a futuras adopciones de medidas de contenido social que despertaran la imaginación de un electorado deseoso de buscarle finalmente soluciones a los viejos problemas estructurales existentes en el país. Fue por eso que David Ordóñez, prominente avicultor y presidente de UNAGRO, declaró que siendo Cerezo candidato presidencial le había prometido al sector empresarial que, de llegar a Presidente, su gobierno no emprendería ningún proyecto de reforma agraria. Según Ordoñez, esta promesa fue reafirmada por Cerezo después de su elección, por lo que el supuesto apoyo de los democristianos al movimiento campesino lo había sorprendido sobremanera. "Queremos saber la verdad", expresó Ordóñez por medio de la prensa, "y que se nos diga clara y categóricamente si cuando el Presidente nos habla lo hace con la verdad", porque "vemos con preocupación la presencia de la Primera Dama de la Nación avalando las peticiones de una reforma agraria juntamente con dos ministros de Estado, que son el del Agro y de Desarrollo"[13].

Además de pronunciarse contra las concentraciones campesinas que realizaba el padre Andrés[14], denunció UNAGRO las acciones del Gobierno que, según ellos, tendían a profundizar la crisis que afectaba gravemente a Guatemala, ya que se había dado inicio a un proceso irreversible, en el cual no era ya posible decirle al campesinado que no se le apoyaría en sus demandas. "Obligadamente deberán repartir la primera finca", sentenciaba UNAGRO, "y al hacerlo tampoco pueden decir que solo se hará con un grupo, sino que les será necesario continuar. Y NO HAY SUFICIENTE TIERRA en todo el país para satisfacer a todos. Es solo cosa de tiempo para empezar a ver las primeras invasiones." UNAGRO manifestó que la predisposición del gobierno democristiano a entregar tierras en la Costa Sur ("pues es esa una de las condiciones que impone el principal agitador") era un claro indicio de que existía un contubernio entre los agraristas, el gobierno democristiano, y "un sector

12 Ver "UNAGRO pide audiencia al Presidente" (*La Hora,* 1986d).

13 Ver "UNAGRO urge a Cerezo a que se defina" (*La Hora,* 1986e).

14 Ver "Reacción de UNAGRO: Se opone a las concentraciones campesinas. Exige llamar al orden al padre Girón" (*Prensa Libre,* 1986b: 2).

de la iglesia católica". Además, acusó al Presidente Cerezo de seguir una política de distanciamiento y enfrentamiento de empresarios agrarios y campesinos, y de pretender controlar la vida política nacional manipulando al campesinado por medio de diversas instituciones estatales. UNAGRO responsabilizó al gobierno democristiano de las consecuencias que tuvieran en el país las movilizaciones campesinas, y declaró que los finqueros estaban dispuestos a oponerse a "cualquier intento de destruir el aparato productivo agrícola del país así como nuestro patrimonio"[15]. David Ordóñez, a su vez, consideró que en caso de darse la decisión gubernamental de apoyar al padre Andrés para efectuar una reforma agraria expropiatoria, se violaría la Constitución de la República; y que ante esa situación, los empresarios agrarios tenían derecho a defender sus intereses por los medios que consideraran apropiados: "Si hay guerrilla por la izquierda, que ha tomado las armas por su propia cuenta, también nosotros podríamos defendernos por nuestros propios medios. Nadie sabe la reacción de ninguna persona cuando esta es atacada"[16].

A fines de julio de 1986 existía gran agitación en el escenario político nacional al surgir claros indicios de que el sector más conservador de la oligarquía agraria, con objetivos que respondían plenamente a los intereses de los terratenientes:

1. se encontraba bastante unificado en su criterio de influir de manera determinante sobre el gobierno, para no permitir que el movimiento de ANACAMPRO se convirtiera en la fuerza social y política más poderosa del proceso de democratización;
2. había decidido ponerle coto a las movilizaciones campesinas, en el marco de la legislación existente en el país; y, si las circunstancias lo demandaban, por medios violentos; y
3. estaba dispuesto a la toma de las riendas del país, a través de un golpe de Estado, para terminar con la amenaza que para sus intereses significaba la existencia de movimientos campesinos que reclamaban tierras[17].

---

15 Ver "Campo pagado de la Unión Nacional Agropecuaria" (*El Gráfico,* 1986c: 17).

16 Ver "Reforma Agraria; El infierno o la gloria para Guatemala" (entrevista al Capitán David Ordoñez, presidente de UNAGRO) (*Prensa Libre*, 1986c).

17 A principios de agosto oficiales leales del Ejército le informaron al Presidente que sectores agrarios conservadores acudieron a esa institución en búsqueda de apoyo para un complot contra el gobierno, que incluía acciones desestabilizadoras de tipo económico (contrabando, escasez y especulación con los productos de consumo diario para elevar el nivel de descontento general de la población) y violento (asesinato de personalidades conocidas, y el incremento de secuestros y desaparición de personas). Ver "Complot fue develado" (*La Hora,* 1986f).

En vista de que tendían a agudizarse los problemas políticos que estaba creando una oligarquía poco dispuesta a secundar cualquier tipo de iniciativa reformista en el medio rural, y a que los artículos y comentarios de prensa se volvían cada vez más agresivos, decidió el gobierno democristiano actuar con cautela y darle largas al asunto de compra de fincas, a la espera de un signo más favorable[18]. A esta política contribuyó el hecho de que la compra de tierras privadas no resultó tan fácil como inicialmente habían creído los agraristas y el mismo Gobierno, ya que si a principios de 1986 habían en venta más de 150 fincas, a mediados de ese año muchos finqueros se mostraban reacios a venderle sus propiedades al Gobierno o a cualquier persona sospechosa de actuar en nombre de los campesinos. Los finqueros anuentes a vender sus propiedades al mejor postor decidieron aumentar especulativamente el precio de sus tierras, exigiendo a menudo que se les pagara en dólares al cambio de 1 Quetzal por un dólar, cuando en el mercado paralelo la cotización estaba a 3 por uno. Además, comenzaron a circular hojas volantes entre los finqueros, en las que se amenazaba de muerte a todos aquellos que vendieran propiedades al Gobierno, destinadas al proyecto de ANACAMPRO[19]. Todo lo anterior hizo que, de la noche a la mañana, adquirir una finca en Guatemala se convirtiera en una transacción comercial altamente cara, riesgosa y difícil.

---

18 Según expresó el presidente del INTA en febrero de 1987, fincas en venta había suficientes como para satisfacer las necesidades de 200.000 campesinos, pero el Gobierno no tenía dinero para comprarlas. Respecto a que el padre Andrés había dicho que ya se le había acabado la paciencia y que los campesinos lo estaban presionando para que tomara la decisión de invadir fincas, aseguró el funcionario que un año había sido insuficiente para que el Gobierno resolviera el problema, ya que había empleado ese tiempo en terminar de diseñar "las políticas agrarias" a seguir. "En este momento", dijo, "se están concluyendo tales políticas y se van a unir a otros trabajos que se han realizado. De ello se hará un consenso para determinar hacia dónde se va y que se va a hacer." Ver: "INTA: Hay fincas para comprar, pero no dinero. El padre Girón tendrá que esperar un poco" (*El Gráfico,* 1987a).

19 En un reportaje hecho por un periódico local sobre el movimiento campesino se señalaba que el gobierno democristiano estaba siendo fuertemente presionado por "algunos sectores poderosos que se oponen totalmente a que el gobierno responda a las peticiones de tierra del campesinado (debido a que temen) que una vez que se empiece (a satisfacer las peticiones) se correrá el riesgo de generar un verdadero conflicto social. Las presiones ejercidas para que el gobierno no accediese a la demanda de tierra del campesinado se observaron en amenazas directas a los propietarios de fincas interesados en venderlas al Estado para ese propósito. Apenas se habían realizado los contactos para hacer la compra-venta, días después los dueños se retractaban porque habían recibido serias amenazas contra sus vidas". Ver: "Controversial entrega de tierras a campesinos" (*La Hora,* 1986g), y "Finqueros temen vender su propiedad. Ministro de Agricultura Rodolfo Estrada confirma amenazas de muerte a quienes venden sus fincas" (*La Revista,* 1987).

Las presiones contra los democristianos no provinieron solamente del sector oligarca. También los campesinos procuraban hacer oír sus demandas, poniéndose esto de manifiesto no solo por el hecho de que la ANACAMPRO aumentó el número de sus afiliados, sino porque en diversos lugares del país comenzaron a organizarse grupos pro compra de tierras semejantes, se realizaban concentraciones multitudinarias de campesinos demandando tierras y se preparaban marchas campesinas a la Capital. Según informaba un periódico en noviembre de 1986, no menos de 100.000 campesinos de Escuintla, Huehuetenango, Alta Verapaz, Guatemala, Chimaltenango, Retalhuleu y San Marcos se encontraban demandando tierras al Gobierno. Se decía que en Escuintla existía ya un movimiento pro-tierras paralelo al dirigido por el padre Andrés, pero que sus miembros aún no habían obtenido tierras. En Huehuetenango, señalaba el diario, "hay varios sectores que propugnan por realizar manifestaciones públicas para presionar al gobierno a una reforma agraria. Sin embargo, hasta ahora estos sectores no están organizados adecuadamente y únicamente trabajan individualmente" para obtener tierras.

> En la zona de Chiséc, Alta Verapaz, veinte mil campesinos están tratando de organizarse. Su objetivo es el de pedir al gobierno se les suministren tierras de cultivo para que en el futuro ellos puedan ser propietarios y no continuar de un sitio a otro sin futuro alguno. Los problemas se reportan también en Guatemala y Chimaltenango. Retalhuleu vive también su angustia de la tierra. Solo en Champerico, puerto del Pacífico, 800 campesinos han pedido a la alcaldía local intervenir para que se les entregue en calidad de propiedad una finca propiedad de españoles. Los campesinos explican que esas tierras se encuentran abandonadas y que ellos sí pueden hacerlas producir. Hasta ahora no han recibido respuesta alguna. En San Marcos, recién apenas se ha detenido una caminata de veinte mil campesinos que debió arrancar el domingo pasado de Tecún Umán. El gobierno ha podido neutralizar el movimiento, pero se ha comprometido de nuevo. Como esta promesa, está la hecha al padre Girón. Dotar [de] tierras a los campesinos. Como puede notarse, es evidente que el malestar agrario, negado en los gobiernos militares, ha florecido con fuerza durante el inicio de la democracia. La realidad es que eso es parte de los graves problemas del país que deben de resolverse de manera ecuánime, para evitar que arda la pradera[20].

20 Ver "Crece malestar en el agro" (*El Gráfico,* 1986d).

El denominador común de todas estas manifestaciones y movilizaciones campesinas era presionar a las autoridades para que se les apoyara a adquirir tierras.

Curiosamente, a toda esta extraordinaria movilización del campesinado contribuyó el mismo Gobierno. Las autoridades democristianas, temerosas de que el padre Andrés adquiriera cada vez más influencia entre las masas rurales y de que su movimiento agrarista capitalizara su descontento, y frente a los complicados problemas que acarreaba el prestar apoyo a un líder campesino autoritario y difícil de manipular, consideraron que era más conveniente crearle al partido gobernante una sólida base de masas, apoyando movimientos campesinos de compra de tierras que, dirigidos por líderes gobiernistas, estuvieran bajo su completo control[21]. Como consecuencia de esa política, se dio una buena coyuntura de creciente organización campesina, formándose a corto plazo diversas organizaciones rurales que le hicieron al Gobierno alentar esperanzas de un auge del agrarismo oficialista de fácil manipulación política y de tendencia menos radical que el propugnado por el sacerdote católico. Esta estrategia tuvo inicialmente resultados favorables para los democristianos: aparecieron líderes campesinos que públicamente tomaron distancia del padre Andrés y de su movimiento. Sin embargo, dadas las fuertes contradicciones existentes en el medio rural, se puso muy pronto de manifiesto que quienes diseñaron esa línea política no comprendían la realidad agrícola-rural del país, y el alto grado de miseria y desesperación existentes dentro del campesinado.

LAS INVASIONES DE TIERRAS

Muchos campesinos pobres, sin ningún control, y creyendo en las promesas demagógicas de Cerezo, decidieron actuar por su cuenta tomando posesión de terrenos de fincas que esperaban les fueran otorgados por el Gobierno tarde o temprano. En 24 meses, miles de campesinos pobres invadieron o amenazaron con invadir fincas situadas en los departamentos de San Marcos, Chimaltenango, Retalhuleu, Alta Verapaz, Suchitepéquez, El Petén, Zacapa, Escuintla, Chiquimula y Quezaltenango:

- El 2 de julio de 1986, apenas dos meses después de terminada la marcha de los 16.000 campesinos dirigidos por el padre Andrés, numerosos campesinos de Ocós, en la costa del Pacífico, y organizados en otro comité pro-tierras, amenazaron con in-

21 Ver "Padre Girón: 'Que renuncie presidente del INTA. Realiza campaña política en favor de Alfonso Cabrera, además de tratar de dividir al movimiento campesino'" (*El Gráfico*, 1987b).

vadir tierras consideradas de reserva nacional, ante el hecho de que un rico propietario de 18 fincas en la región se había apoderado de una buena porción de dichas tierras[22].

- El 30 de noviembre de 1986, 600 campesinos pobres pertenecientes a la ANACAMPRO, después de siete meses de infructuosas gestiones ante la Presidencia y el ministerio de Agricultura, y de reiteradas amenazas con invadir fincas y llevar a cabo una marcha a la Capital de 100.000 campesinos, se apoderaron de la ofrecida finca "Montellano", en Yepocapa, Chimaltenango, lo cual obligó a las autoridades a aceptar el hecho y a entregárselas oficialmente[23].
- A principios de enero de 1987 setenta familias campesinas que habitaban la finca "Las Charras", en Retalhuleu, "ante falsas expectativas surgidas a raíz del surgimiento de movimientos que reclaman la entrega de fincas al campesinado" se apoderaron de ella[24].
- También en enero de 1987, una empresa agraria privada denunció que su finca "Yaman", en Chiséc, Alta Verapaz, había sido invadida por campesinos pobres que no estaban dispuestos a abandonarla y que la querían comprar con el apoyo del INTA. "En el mes de diciembre del 86 llegaron 40 personas a ocupar una parte de los terrenos", se decía en la denuncia, "luego fueron 100 y en los actuales momentos llegan a 400, que se encuentran construyendo casas y botando la montaña"[25]. Según aseguraba un finquero de Chiséc al denunciar que su propiedad "Canrujá" también había sido invadida por 100 familias campesinas, "otros campesinos azuzados por líderes campesinos están invadiendo otras fincas en la región de Chiséc, violando la Constitución y las leyes"[26].
- En la Costa Sur también se dieron invasiones progresivas de fincas, como fue el caso de la finca de 20 caballerías "Las Mojarras", de Retalhuleu, a la cual llegaron inicialmente 60 campe-

---

22 Ver "Cientos de campesinos amenazan con invadir tierras en Ocós" (*El Gráfico,* 1986e).

23 Ver "Finca fue invadida por 600 campesinos. Alcalde de Yepocapa hizo la denuncia" (*Prensa Libre,* 1986d).

24 Ver "Buscan solución a ocupación de finca" (*El Gráfico,* 1988a).

25 Ver "Sigue invasión de fincas" (*El Gráfico,* 1987c).

26 Ver "Invaden la finca Canrujá, de Chiséc. Propietario pide que sean desalojados" (*Prensa Libre,* 1987a).

sinos pobres provenientes de comunidades de Quezaltenango, San Marcos, y Retalhuleu, y al cabo de varios meses ya eran 300. Los campesinos le solicitaron al INTA que los apoyara para conseguir un préstamo para comprarla[27].

- El 5 de febrero de 1987, los campesinos pertenecientes de ANACAMPRO, que ya para entonces eran alrededor de 150.000, le fijaron un plazo al Gobierno para que se les entregaran las fincas ofrecidas. Uno de los dirigentes afirmó que los 200 delegados de los campesinos estaban tratando de "frenar" los ímpetus del campesinado para invadirlas. "Los campesinos de la Costa Sur", dijo, "saben muy bien que se ha invadido la finca "Las Mojarras", de Retalhuleu, y otras en Panzós, Alta Verapaz, y ante ello exigen que se haga lo mismo en la Costa Sur. La llama está encendida y no la van a apagar"[28].
- En el mes de marzo 100 campesinos invadieron la finca "Málaga", en Suchitepéquez, afirmando que debido a que estaba embargada por un banco y el Gobierno podía ayudarlos a comprarla con facilidades de pago, "primero morirían antes que desalojarla"[29]. En este mismo departamento, otros 300 campesinos invadieron ese mismo mes las fincas "Salinas", "El Tigre" y "La Perla", mientras era impedida otra invasión en el parcelamiento Tecul, Pueblo Nuevo[30].
- También en el norte de la República, en San Luis, Petén, según informó un matutino el 21 de marzo, más de 100 familias oriundas de la Alta Verapaz invadieron "de la noche a la mañana" varias fincas[31].
- En Zacapa, varias familias invadieron en abril la finca "Los Achiotes"[32].

---

27 Ver "De García Granados finca invadida. Las Mojarras, ocupada por varios campesinos" (*Prensa Libre,* 1987b).

28 Ver "Ultimátum: Fincas, o invasión. Campesinos ponen plazo al gobierno para que les entreguen 'las tierras prometidas'" (*El Gráfico,* 1987bd).

29 Ver "Invadieron una finca. 100 campesinos se instalan en el inmueble" (*Prensa Libre,* 1987c).

30 Ver "Tierras: Impidieron una invasión. Se habría consumado en el parcelamiento Tecul, en Pueblo Nuevo, Suchitepéquez" (*Prensa Libre,* 1987d).

31 Ver "Invadieron otras tierras. Ahora en San Luis, Petén. Dueños piden que intervenga Rodil Peralta" (*Prensa Libre,* 1987e).

32 Ver "Invaden finca en Zacapa. Se temen enfrentamiento entre antiguos moradores y los invasores" (*El Gráfico,* 1987e).

- En junio de 1987, 500 campesinos "desesperados" de Nueva Concepción, Escuintla, considerando que "Vinicio Cerezo los está engañando", amenazaron con invadir tierras particulares si el gobierno no se las otorgaba pronto[33].
- En diciembre de 1987, el subdirector de la ANACAMPRO, al comentar la reunión que efectuaron 100 dirigentes campesinos para conformar la Confederación Nacional Campesina, dijo que "más de medio millón de campesinos de todo el país estarían dispuestos a invadir fincas, si el gobierno no cumple con los ofrecimientos que nos ha hecho de proporcionarnos tierras" y que algunos de los dirigentes campesinos "se inclinan por una invasión masiva de terrenos"[34].
- El 13 de mayo de 1988, veinte familias campesinas invadieron la finca "Clarita" de Malacatán, San Marcos, asegurando que no abandonarían por ningún motivo las 500 cuerdas de café ocupadas[35], y a fines de ese mismo mes numerosas familias de campesinos pobres invadieron tierras municipales de San Jacinto, Chiquimula[36].
- A principios de junio de 1988, cientos de campesinos al frente de quienes se encontraba un conocido dirigente oficialista invadieron la finca "Tacuba" localizada en Ayutla, San Marcos, "como protesta por los múltiples engaños de que han sido objeto por parte del gobierno central"[37], afirmando que "solamente muertos los sacarán, al haber llegado a un grado extremo de desesperación a causa de los serios problemas económicos por los que atraviesan"[38].
- El 11 de junio de 1988, 76 familias campesinas ocuparon la finca "Montecristo", de Coatepeque, Quezaltenango[39], "asesorados por el padre Andrés Girón, de quien esperan todo el

33 Ver "Campesinos amenazan con invasión" (*El Gráfico,* 1987e).

34 Ver "Listos a invadir fincas privadas. Presidente ofrece pero no cumple. Campesinos desencantados con Cerezo" (*Prensa Libre,* 1987f).

35 Ver "Invaden sector de la finca Clarita" (*Prensa Libre,* 1988a).

36 Ver "Invaden tierras" (*Prensa Libre,* 1988b)

37 Ver "San Marcos: Campesinos invaden dos terrenos. La ocupación de dos excesos, sin embargo, solo duró unas seis horas en Ayutla" (*El Gráfico,* 1988b).

38 Ver "Invadieron otra finca" (*La Hora,* 1988a).

39 Ver "Orden de captura contra dirigentes de invasión" (*Prensa Libre,* 1988c).

respaldo necesario para lograr su propósito de quedarse en la citada finca"[40].

- El 1 de julio, 10.000 campesinos amenazaron con invadir terrenos nacionales en Ocós, San Marcos, "motivados por la pobreza y consiguiente necesidad que tienen de cultivar la tierra"[41].
- El 6 de septiembre de 1988, 400 campesinos pobres armados de machetes ocuparon las instalaciones de la finca "Esquimo", de Entre Ríos, Izabal, como protesta por haber sido despedidos como trabajadores por el propietario, exigiendo su reinstalación como laborantes[42].

LAS POSIBILIDADES DE LA DEMOCRATIZACIÓN

La llamada "transición a la democracia" fue una maniobra política hecha y manipulada "desde arriba" por un fuerte sector de la clase dominante. Por una parte, como ya lo señalamos antes, el cambio de una descreditada dictadura militar a una forma de democracia burguesa formal, respondía al interés del sector más avanzado de la burguesía de limitar la influencia de los militares sobre la economía y la vida política nacional; y a su necesidad de modernizar el capitalismo, desarrollando más la libre economía de mercado y la iniciativa privada. Por otra parte, las diversas fuerzas populares que votaron por Cerezo, ante todo la clase media urbana, pese a que este nunca definió claramente las grandes líneas de su futuro programa de gobierno, confiaban en que llevaría a cabo realizaciones efectivas de corte reformista, que abrirían las puertas en el país a una verdadera democratización de la vida social y política. En el medio rural, se esperaba calladamente que los democristianos abordaran una política agraria que le diera a un buen sector del campesinado acceso a la propiedad de la tierra, y se estimulara realmente el desarrollo de la agricultura tradicional. Todas estas expectativas se originaron no tanto por la propaganda electoral de los democristianos —en la cual no se hizo mucho énfasis en sus orientaciones políticas y económicas—, como porque durante su campaña política Cerezo Arévalo mostró estar consciente de que la desigualdad en la tenencia de la tierra era la principal causa del descontento y de la guerra insurgente existentes. Y pese a que Cerezo

---

40 Ver "Invaden otra finca. Gran tensión entre los cooperativistas de dos fincas" (*Prensa Libre,* 1988d).

41 Ver "1988: Intentan invasión. 10.000 campesinos pretenden tierras en varios lugares" (*Prensa Libre,* 1988e).

42 Ver "Entre Ríos, Izabal: 400 trabajadores ocuparon una finca" (*Prensa Libre,* 1988f).

declaró en más de una ocasión, que la correlación de fuerzas imperante en el país hacía imposible a corto plazo una solución a esa situación de injusticia social, aseguró que al llegar al poder terminaría con la violencia y que abogaría por cambios en sentido del progreso social y económico, que elevarían el nivel de vida de los sectores de escasos recursos de la población.

Por esas razones, para muchos de quienes apoyaron y votaron por Cerezo estaba claro que de la manera en que el gobierno democristiano emprendiera las tareas que tenía ante sí; y de cómo movilizara a las masas populares para tales fines, dependía en medida determinante que se diera una posibilidad real de un cambio para bien en Guatemala. O sea, que Cerezo, si de verdad pretendía aprovechar el momento coyuntural para llevar adelante la democratización del país, tenía que utilizar todos los recursos a su alcance para arrebatarle a la oligarquía agraria su hegemonía en el medio rural, y lograr que en Guatemala se abriera, finalmente, una brecha hacia el progreso social y la paz interna en toda su complejidad. Sin embargo, todo parece indicar que después de ganar las elecciones comprendió Cerezo que, si deseaba conservar la Presidencia, tenía que subordinar su programa de gobierno en general, y su política agraria en particular, a los intereses y conveniencias de la oligarquía agroexportadora, aún cuando estas chocaran con su concepción del desarrollo rural y del progreso de Guatemala. Aparentemente, tanto el Presidente Cerezo como el ministro de Agricultura simpatizaban inicialmente con el proyecto de la Asociación Nacional de Campesinos Pro-Tierras. Sin embargo, las fuertes presiones a que se vieron ambos sometido por parte de UNAGRO y del Ejército, como consecuencia de los discursos cada vez más exaltados del padre Andrés y del impredecible cauce que su creciente movimiento pudiera tomar —que a fines de 1986 contaba con no menos de 100.000 afiliados en todas las regiones del país—, pusieron de manifiesto que el campo de maniobra de la política interna del gobierno era muy estrecho[43]. De hecho, era evidente, aún antes de la elecciones presidenciales, que cualquier fuerza política que ascendiera al poder y quisiera dirigir un proceso de democratización en el medio rural se encontraría conque había heredado de los militares una carga extremadamente difícil. Sabiendo esto, en su retórico discurso de toma de posesión se cuidó mucho Cerezo Arévalo de no

43 Según me expuso el padre Andrés en una oportunidad, el ministro de Agricultura se encontraba "espantado" ante el auge que estaba tomando el movimiento agrarista y, especialmente, ante la posibilidad de que se diera una invasión masiva de fincas. El presidente Cerezo, por su parte, le solicitó al padre que moderara el tono de sus discursos *"o me bota el Ejército"*.

hacer alusión alguna al gran problema que un Presidente honesto y un gobierno democrático tenían que resolver para satisfacer las necesidades básicas del campesinado: el problema de la transformación de la existente estructura de tenencia de la tierra. Cerezo sabía muy bien que ya anteriormente la sola mención de este problema había desatado muchas confrontaciones y crisis políticas. La naturaleza de estas crisis era clasista y tenía inevitablemente fuertes repercusiones sociales, ya que mientras una ínfima minoría de la población poseía casi toda la riqueza nacional, la abrumadora mayoría de los guatemaltecos se encontraba en la extrema pobreza. Por lo tanto, pese a que públicamente prometió Cerezo colaborar con la ANACAMPRO, en cuanto el padre Andrés comenzó a agitar al campesinado con la demanda de una reforma agraria, las circunstancias le recomendaron no elaborar un auténtico programa agrario que, eventualmente, chocaría con los intereses de la oligarquía terrateniente, propietaria del país y de sus miserables habitantes rurales.

Tomando como pretexto la supuesta existencia de importantes proyectos agropecuarios que habían sido planificados por expertos agrícolas nacionales y extranjeros, y que a los mismos convenía darles prioridad y seguimiento, optó el gobierno democristiano por seguir con la política agrícola de los gobiernos precedentes y, para cubrir las apariencias, adoptar medidas oportunas que dieran la impresión de estarse haciendo algo por el desarrollo de la agricultura nacional; o sea, con:

1. los Programas de Reestructuración Agraria (incorporación de tierras del bajo norte y El Petén bajo el sistema de adjudicación de tierras, ejecución del Programa de Desarrollo Integral de la Franja Transversal del Norte, reestructuración de los parcelamientos agrarios) supuestamente tendentes a reducir las diferencias existentes entre minifundio y latifundio pero que en la práctica solo han reforzado dicho binomio tradicional, a fin de continuar manteniendo bajo el nivel de vida del campesinado y, con ello, obligarlo a trasladarse temporalmente a la Costa para subordinarse a los requerimientos de mano de obra barata y dócil del sector capitalista de la agricultura;
2. la continuación con la política de entrega de tierras por parte del INTA, por medio de la parcelación de pequeños lotes de tierras estatales localizadas en áreas de baja productividad o completamente improductivos, que da lugar a la existencia de un campesinado pobre fácil de manipular políticamente, y que en caso necesario puede servir como fuerza de choque contra el sector campesino rebelde al autoritarismo de los finqueros

y del Gobierno. Esta política se ha reforzado con la disolución del Instituto de Fomento y Desarrollo del Petén y la correspondiente derogación de la Ley de Adjudicación de Tenencia y Uso de la Tierra del Petén, que ha convertido al INTA en la única institución gubernamental encargada de regir la distribución de tierras en el país;

3. la continuación con la política de reordenación demográfica y colonización de territorios marginales y selváticos en la Franja Transversal del Norte, adoptándose esta vez la modalidad de un supuesto interés por formar "empresas asociativas campesinas", como una manera de desactivar a tiempo futuras situaciones de enfrentamiento político y social como las creadas por los movimientos campesinos pro-tierras;
4. el apoyo al movimiento cooperativo, especialmente al de servicios agrícolas (crédito y ahorro, y comercialización agrícola) dirigido por personas capacitadas y vinculadas al Estado, como medida igualmente de precaución política y como alternativa de desarrollo agropecuario que no implica peligro de confrontación con el sector empresarial agrario;
5. la actualización de la ley que obligaría a los terratenientes al mayor y más intensivo aprovechamiento de sus tierras de cultivo, eliminando su tradicional costumbre de mantener tierras ociosas por no saber qué uso productivo darles o con fines puramente especulativos; y que, a la vez, garantiza plenamente la propiedad privada de la tierra, con el fin de promover las inversiones de capital y estimular más los cultivos comerciales de exportación;
6. la política de fomento y transferencia de tecnología de la Dirección General de Servicios Agrícolas, supuestamente para favorecer a los pequeños y medianos productores interesados en efectuar cultivos de especies hortícolas y frutícolas exportables en vez de granos básicos, pero que en realidad solo ha servido para incrementar la rentabilidad y capitalización de las empresas agrarias privadas, al fomentarse las exportaciones de productos no tradicionales y utilizarse los resortes del poder para hacerles a los agro— exportadores generosas concesiones, por considerarse que la diversificación de la producción agropecuaria capitalista es el factor más importante para el crecimiento y desarrollo económico del país;
7. la descentralización de las instituciones agropecuarias vinculadas al ministerio de Agricultura, oficialmente con el fin de

atender y resolver más rápidamente los diversos problemas específicos de su competencia; pero en realidad, como una forma de dar cabida a correligionarios políticos, parientes y amigos en la estructura burocrática estatal;

8. la formación de "Comités Pro-Mejoramiento", y últimamente la de "Consejos de Desarrollo Urbano y Regional" ("como otra conquista de la democracia"), para la realización de obras de infraestructura productiva (electrificación rural, red vial y telefónica, regadíos, aprovechamientos hidraúlicos subterráneos, etc.) o para sacar adelante proyectos como el de "alimentos por trabajo", patrocinado por instituciones internacionales. Las obras de infraestructura agraria y el apoyo técnico y crediticio del Gobierno a las comunidades campesinas tienen como objetivo hacer que estas respeten el orden establecido y colaboren con su mantenimiento;
9. la ejecución del proyecto "CONATIERRA" (compra de tierras), que siguiendo la línea trazada por el padre Andrés (y con el fin de arrebatarle a este su bandera) pretende adquirir fincas para campesinos de movimientos pro-tierras, en el marco de la llamada "Reforma Agraria Integral", pero que de hecho significa un bloqueo político a la expansión de la ANACAMPRO; y con:
10. la canalización de ayudas económicas de gobiernos amigos y de empréstitos externos no solo para el financiamiento de proyectos de autogestión de comunidades agrarias, como el Programa de Desarrollo Integral de "Chocolá" y "El Arisco", sino que especialmente para el desarrollo de cultivos "no tradicionales", de carácter coyuntural, para el exclusivo beneficio y enriquecimiento de empresarios agrarios particulares, muchos de ellos de origen extranjero.

Con el fin de ganar simpatías en el medio rural, el gobierno democristiano ha procurado colaborar con pequeños y medianos agricultores para paliar sus necesidades más inmediatas, poniendo en ejecución proyectos llamados "de emergencia", como la creación de pequeñas empresas para la producción de sal yodada utilizando energía solar; la distribución de fertilizantes a bajo costo; la entrega de herramientas de trabajo; el apoyo para la construcción de graneros familiares, pequeños beneficios de café y de cardamomo, embalses comunitarios para la producción de pescado, beneficios de arroz, etc. Así mismo, en la ciudad de Guatemala se han establecido "mercados populares" los días sábados, para facilitarle al pequeño y mediano productor el acceso directo al consumidor y lograr no solo que la mayor parte del

precio de sus productos agropecuarios quede en sus manos, sino también proveer al mayor centro urbano del país de granos básicos, verduras y frutas a precios bajos, para no provocar un mayor descontento entre la población. Sin embargo, todo lo anterior no ha evitado la política de darle pocos incentivos a la modernización de la producción agraria tradicional, ni importar periódicamente granos básicos, supuestamente para paliar períodos de escasez, pero realmente con el fin de manipular sus precios internos e impedir que los minifundistas obtengan ganancias importantes que les permitan elevar su nivel de vida y prescindir de ser utilizados como trabajadores temporales en las fincas agroexportadoras.

Tampoco ha podido el gobierno democristiano ocultar su marcado carácter de clase, puesto de manifiesto con su política agraria de subordinación a los intereses de los finqueros de UNAGRO, de bloqueo y represión al resurgiente sindicalismo agrario, y de supresión de cualquier conato de huelga en el medio rural. La respuesta del Gobierno a las movilizaciones y demandas campesinas ha sido seguir la política de la zanahoria y el garrote: por un lado ha gestionado la compra-venta de 12 fincas, con una extensión total de aproximadamente 4.000 y pico de hectáreas, que han beneficiado a alrededor de 8.500 campesinos pertenecientes a la ANACAMPRO y a organizaciones pro-tierras que se encuentran bajo el control político del INTA; y por el otro, ha desalojado a los campesinos pobres que han invadido fincas, haciendo uso de sus fuerzas de seguridad[44].

El padre Andrés Girón, después de más de dos años de gestionar fincas para la ANACAMPRO, y pese a las maniobras de algunas autoridades del Gobierno encaminadas a dividir el movimiento campesino pro-tierras y a una extensa campaña de desprestigio a que ha sido sometido por los medios de comunicación al servicio de los intereses de los finqueros, ha visto crecer su influencia entre el campesinado pobre. A principios de 1988 se reunieron todos los dirigentes campesinos del país, incluyendo al ex-principal dirigente campesino gubernista, y después de formar la Asociación Nacional Campesina y de nombrar como su Secretario General al padre Andrés, decidieron darle al movimiento campesino pro-tierras una orientación más acorde con la realidad nacional. En primer lugar, el padre Andrés ha pro-

---

44 Muy recientemente, y debido a las fuertes presiones de las 76 familias de campesinos pobres que la habían invadido, quienes amenazaron con emigrar en masa a México si el Gobierno no les ayudaba, y a que el presidente del INTA es originario de la región y desea darse una imagen política satisfactoria entre sus coterráneos, adquirió este la finca "Montecristo", en Coatepeque, Quezaltenango, entregándosela a los campesinos para que la trabajen comunitariamente. Ver: "Gobierno compró Montecristo. Firmaron escritura; van a asentar a campesinos" (*Prensa Libre,* 1988g).

clamado oficialmente la necesidad que tiene el país de una reforma agraria sectorizada, que no destruya la propiedad privada de la tierra pero que se fije como meta cambiar completamente la estructura de la propiedad agraria en el país. O sea, el proyecto inicial de compra de tierras a los finqueros ha dado lugar a la demanda de que les sean confiscadas todas las tierras que mantienen ociosas, y de que estas les sean entregadas sin costo alguno al campesinado pobre. En segundo lugar, ha exigido que todas las tierras localizadas en El Petén y en la Franja Transversal del Norte, que les fueron regaladas a oficiales del Ejército y a paniaguados de los gobiernos militares, y que permanecen completamente sin ser trabajadas, le sean devueltas al Estado y entregadas a campesinos pobres con deseos de trabajarlas. Pese a que estas demandas parecen utópicas e imposibles de poner en práctica en un país como Guatemala, y a que según el padre Andrés se harán oficiales hasta a fines de 1988[45], su solo planteamiento ha hecho que el movimiento campesino pro-tierras dé un salto cualitativo en su concepción del cauce que debe tomar el futuro desarrollo agrario del país. Y al respecto, es muy posible que el gobierno democristiano, con el fin de no perder más credibilidad entre el campesinado y de cara a las elecciones presidenciales de 1990, esté dispuesto, tal y como hasta hoy, a hacer algunas pequeñas concesiones, siempre que estas no lesionen los intereses de la oligarquía agraria.

Porque, como es de sobra conocido en Guatemala, desde que culminó la marcha de los 16.000 campesinos a la Capital, en mayo de 1986, la vida del dirigente agrarista Andrés Girón ha sido un verdadero calvario. En medio de reiteradas amenazas de muerte anónimas y después de un reciente atentado a su vida, sufrido el 11 de septiembre de 1988, en el cual fue asesinado su guardaespaldas, el padre Andrés no solo ha buscado la manera de salir bien librado de intrigas y falsas acusaciones hechas en su contra por sectores interesados en truncar su actividad, sino también de proteger a los afiliados a la ANACAMPRO, y a todos los campesinos de los diversos movimientos pro-tierras, de posibles represalias de la oligarquía agraria y del mismo Ejército, al cual acusó públicamente en diciembre de 1987 como responsable de secuestros y asesinatos de catequistas campesinos[46]. Evitar represalias, sin embargo, es también tarea casi imposible en un ambiente político dominado por la represión organizada y un medio rural caracterizado por la existencia de una extensa red de espías y

45 Ver "Para que tome en cuenta a campesinos en el Diálogo Nacional: Padre Girón emplaza al Gobierno" (*La Hora,* 1988b).

46 Ver "Andrés Girón; Sacerdote acusó al Ejército. Lo involucra en secuestros y asesinatos. Citó caso de catequistas de la Costa Sur" (*Prensa Libre,* 1988h).

matones a sueldo de los sectores poderosos. Ya desde un principio, la respuesta de los finqueros al movimiento agrarista en gestación, se dirigió contra los arrendatarios, mozos colonos y trabajadores rurales temporales de las plantaciones vinculados o simpatizantes de la ANACAMPRO y de otros movimientos pro-tierras, especialmente contra todos aquellos que habían participado en la marcha a la Capital. Por una parte, a los que tenían parcelas en arrendamiento, los propietarios les elevaron a tal grado el valor del arrendamiento anual, que muchos las tuvieron que abandonar. Se volvió usual que mozos colonos fueron expulsados de las parcelas que cultivaban dentro de las fincas, y muchos trabajadores temporales no fueron contratados por sus antiguos empleadores. Por otra parte, muchísimos dirigentes de los movimientos pro-tierras y campesinos pobres han aparecido horriblemente torturados y degollados dentro de las fincas o a orillas de algún camino vecinal, a veces con la boca rellena de tierra, después de haber sido secuestrados por "desconocidos". De acuerdo a como el movimiento campesino pro-tierras avance en extensión y profundidad, así aumentará en el país el baño de sangre. Y ante esta situación de terror e injusticia prevalecientes en el medio rural guatemalteco, se hace imposible afirmar que en Guatemala exista actualmente un proceso de democratización, ni que se esté dando una transición a la democracia, como es preconizado por el gobierno democristiano.

BIBLIOGRAFÍA

Carty, R. 1981 "El caballo de Trovada 'nueva ayuda' a los campesinos pobres" en *Revista Mexicana de Sociología,* Año XLIII, Vol. XLIII, Nº 1, enero-marzo.

Castellanos Cambranes, J. 1986 *Agrarismo en Guatemala* (Guatemala: Centro de Estudios Rurales Centroamericanos – CERCA / Serviprensa Centroamericana).

De Araujo, J. E. G. 1981 "Experiencias latinoamericanas en empresas asociativas y modernización de la empresa agrícola" en García, A. (sel.) "Desarrollo agrario y la América Latina" en *El Trimestre Económico* (México: Fondo de Cultura Económica) pp. 441-442.

Diskin, M. 1985 *Agrarian Reform in El Salvador. An Evaluation* (San Francisco, CA: Institute for Food and Development Policy) pp. 21-27.

El Gráfico 1986a "Padre pide reforma agraria. Sacerdote que encabezó marcha de campesinos opina que debe darse prioridad al campesino en la entrega de tierras" en *El Gráfico* (Guatemala) 6 de mayo.

El Gráfico 1986b (Guatemala) 13 de julio.

El Gráfico 1986c "Campo pagado de la Unión Nacional Agropecuaria" en *El Gráfico* (Guatemala) 25 de julio, p. 17.

El Gráfico 1986d "Crece malestar en el agro" en *El Gráfico* (Guatemala) 19 de noviembre.

El Gráfico 1986e "Cientos de campesinos amenazan con invadir tierras en Ocós" en *El Gráfico* (Guatemala) 2 de julio.

El Gráfico 1987a "INTA: Hay fincas para comprar, pero no dinero. El padre Girón tendrá que esperar un poco" en *El Gráfico* (Guatemala) 20 de febrero.

El Gráfico 1987b "Padre Girón: 'Que renuncie presidente del INTA. Realiza campaña política en favor de Alfonso Cabrera, además de tratar de dividir al movimiento campesino'" en *El Gráfico* (Guatemala) 17 de marzo.

El Gráfico 1987c "Sigue invasión de fincas" en *El Gráfico* (Guatemala) 21 de enero.

El Gráfico 1987d "Ultimátum: Fincas, o invasión. Campesinos ponen plazo al gobierno para que les entreguen 'las tierras prometidas'" en *El Gráfico* (Guatemala) 6 de febrero.

El Gráfico 1987e "Invaden finca en Zacapa. Se temen enfrentamiento entre antiguos moradores y los invasores" en *El Gráfico* (Guatemala) 12 de abril.

El Gráfico 1987f "Campesinos amenazan con invasión" en *El Gráfico* (Guatemala) 18 de junio.

El Gráfico 1988a "Buscan solución a ocupación de finca" en *El Gráfico* (Guatemala) 19 de enero.

El Gráfico 1988b "San Marcos: Campesinos invaden dos terrenos. La ocupación de dos excesos, sin embargo, solo duró unas seis horas en Ayutla" en *El Gráfico* (Guatemala) 10 de junio.

García, A. "Naturaleza y Límites de la Modernización Capitalista de la Agricultura" García, A. (sel.) "Desarrollo agrario y la América Latina" en *El Trimestre Económico* (México: Fondo de Cultura Económica).

Huizer, G. 1981 "Movimientos de campesinos y campesinas y su reacción ante la depauperación: ¿dialéctica de la liberación?" en *Revista Mexicana de Sociología,* Año XLIII, Nº 1, enero-marzo.

La Hora 1986a "Anuncian solución al problema de tierras" en *La Hora* (Guatemala) 15 de julio.

La Hora 1986b "Vinicio y el Problema Agrario. Vamos a producir uno de los más importantes cambios" en *La Hora* (Guatemala) 16 de julio.

La Hora 1986c "Preocupación en el MLN" en *La Hora* (Guatemala) 16 de julio.

La Hora 1986d "UNAGRO pide audiencia al Presidente" en *La Hora* (Guatemala) 16 de julio.

La Hora 1986e "UNAGRO urge a Cerezo a que se defina" en *La Hora* (Guatemala) 16 de julio.

La Hora 1986f "Complot fue develado" en *La Hora* (Guatemala) 14 de agosto.

La Hora 1986g "Controversial entrega de tierras a campesinos" en *La Hora* (Guatemala) 8 de diciembre.

La Hora 1988a "Invadieron otra finca" en *La Hora* (Guatemala) 9 de junio.

La Hora 1988b "Para que tome en cuenta a campesinos en el Diálogo Nacional: Padre Girón emplaza al Gobierno" en *La Hora* (Guatemala) 28 de septiembre.

La Revista 1986 Suplemento dominical del diario *El Gráfico* (Guatemala) 4 de mayo.

La Revista 1987 "Finqueros temen vender su propiedad. Ministro de Agricultura Rodolfo Estrada confirma amenazas de muerte a quienes venden sus fincas" en *La Revista,* suplemento dominical de *El Gráfico* (Guatemala) 22 de marzo.

Ministerio de Agricultura, Ganadería y Alimentación de Guatemala 1986 *Bases y Estrategias Generales del Sector Agropecuario, en el Primer Gobierno Demócrata Cristiano de Guatemala. Una plataforma para la concertación interna y externa* (Guatemala: Ministerio de Agricultura, Ganadería y Alimentación) enero.

Prensa Libre 1986a "El Gobierno no hará la reforma agraria" en *Prensa Libre* (Guatemala) 17 de julio.

Prensa Libre 1986b "Reacción de UNAGRO: Se opone a las concentraciones campesinas. Exige llamar al orden al padre Girón" en *Prensa Libre* (Guatemala) 16 de julio.

Prensa Libre 1986c "Reforma Agraria; El infierno o la gloria para Guatemala" (entrevista al Capitán David Ordoñez, presidente de UNAGRO) en *Domingo,* suplemento dominical de *Prensa Libre* (Guatemala) 27 de julio.

Prensa Libre 1986d "Finca fue invadida por 600 campesinos. Alcalde de Yepocapa hizo la denuncia" en *Prensa Libre* (Guatemala) 3 de diciembre.

Prensa Libre 1987a "Invaden la finca Canrujá, de Chiséc. Propietario pide que sean desalojados" en *Prensa Libre* (Guatemala) 25 de enero.

Prensa Libre 1987b "De García Granados finca invadida. Las Mojarras, ocupada por varios campesinos" en *Prensa Libre* (Guatemala) 22 de enero.

Prensa Libre 1987c "Invadieron una finca. 100 campesinos se instalan en el inmueble" en *Prensa Libre* (Guatemala) 12 de marzo.

Prensa Libre 1987d "Tierras: Impidieron una invasión. Se habría consumado en el parcelamiento Tecul, en Pueblo Nuevo, Suchitepéquez" en *Prensa Libre* (Guatemala) 20 de marzo.

Prensa Libre 1987e "Invadieron otras tierras. Ahora en San Luis, Petén. Dueños piden que intervenga Rodil Peralta" en *Prensa Libre* (Guatemala) 21 de marzo.

Prensa Libre 1987f "Listos a invadir fincas privadas. Presidente ofrece pero no cumple. Campesinos desencantados con Cerezo" en *Prensa Libre* (Guatemala) 30 de diciembre.

Prensa Libre 1988a "Invaden sector de la finca Clarita" en *Prensa Libre* (Guatemala) 14 de mayo.

Prensa Libre 1988b "Invaden tierras" en *Prensa Libre* (Guatemala) 1 de junio.

Prensa Libre 1988c "Orden de captura contra dirigentes de invasión" en *Prensa Libre* (Guatemala) 30 de junio.

Prensa Libre 1988d "Invaden otra finca. Gran tensión entre los cooperativistas de dos fincas" en *Prensa Libre* (Guatemala) 20 de junio.

Prensa Libre 1988e "1988: Intentan invasión. 10.000 campesinos pretenden tierras en varios lugares" en *Prensa Libre* (Guatemala) 1 de julio.

Prensa Libre 1988f "Entre Ríos, Izabal: 400 trabajadores ocuparon una finca" en *Prensa Libre* (Guatemala) 7 de septiembre.

Prensa Libre 1988g "Gobierno compró Montecristo. Firmaron escritura; van a asentar a campesinos" en *Prensa Libre* (Guatemala) 29 de septiembre.

Prensa Libre 1988h "Andrés Girón; Sacerdote acusó al Ejército. Lo involucra en secuestros y asesinatos. Citó caso de catequistas de la Costa Sur" en *Prensa Libre* (Guatemala) 10 de diciembre.

Miguel Ángel Albizúrez y Edgar Ruano Najarro

¿POR QUÉ ELLAS Y ELLOS? EN MEMORIA DE LOS MÁRTIRES, DESAPARECIDOS Y SOBREVIVIENTES DEL MOVIMIENTO SINDICAL EN GUATEMALA*

INTRODUCCIÓN

EN SEPTIEMBRE DE 1977, la empresa Minas de Guatemala, S.A., ubicada en el municipio de San Ildefonso Ixtahuacán, Huehuetenango, que extraía y procesaba antimonio y tungsteno, anunció el cierre de operaciones bajo el pretexto de problemas en la producción y la baja rentabilidad por la que estaba atravesando (*Inforpress Centroamericana,* 1977a). Sin embargo, los trabajadores mineros, todos de la etnia mam, rechazaron dicha versión y señalaron que las pretensiones de la empresa la empresa eran cerrar y así destruir el sindicato. Inmediatamente, los mineros recibieron el respaldo del Frente de Trabajadores del Sur-Occidente (FRETRASO) (ibídem). Comenzó así un largo conflicto laboral.

A la altura de noviembre, ante la intransigencia de la empresa, que se negaba a celebrar un nuevo contrato colectivo y conceder algunas prestaciones, los mineros tomaron una audaz decisión: marcharían a pie desde su municipio hasta la ciudad de Guatemala con el objeto de dar a conocer su lucha reivindicativa al país entero. De trescientos trabajadores que laboraban en la empresa, el día 11 de noviembre to-

* *Fuente*: Albizúrez, M. Á. y Ruano Najarro, E. 2009 "Introducción" en ¿Por qué ellas y ellos? En memoria de los mártires, desaparecidos y sobrevivientes del movimiento sindical en Guatemala (Guatemala: ODHAG).

maron camino a la ciudad quizá la mitad de ellos, decididos a recorrer los más o menos 300 kilómetros de distancia.

Su paso por las decenas de ciudades, pueblos y aldeas de los altiplanos occidental y central del país se convirtió con el correr de los días en una de las grandes movilizaciones obreras guatemaltecas, habida cuenta de que, en cada aldea, en cada población, fueron recibidos como héroes y cada recibimiento se convirtió en un mitin político. Los habitantes de las poblaciones cercanas a la carretera saludaron el paso de los mineros y en sus momentos de descanso les dieron comida, ayuda económica y ropa para abrigarse. Las mujeres indígenas llagaron con tinajas llenas de agua tibia y lavaban los pies "molidos" de los mineros y en canastos llevaban tamalitos de masa, tortillas y todo tipo de atoles.

En los primeros días, la prensa escrita no prestó mucha atención a la marcha de los mineros, pero cuando comenzaron a publicarse las primeras fotografías y todo el mundo empezó a hablar de la marcha, quizá por pura competencia comercial, los diarios comenzaron a cubrir día a día la marcha. Hicieron su aparición las emisoras de radio y en poco tiempo la marcha de los mineros adquirió una dimensión nacional por la magnitud y el grado de movilización que desató entre los sectores populares del país.

El Comité Nacional de Unidad Sindical (CNUS), así como otras organizaciones populares, tales como la Asociación de Estudiantes Universitarios (AEU), informaron que se preparaban para recibir a los mineros en la capital (*Inforpress Centroamericana,* 1977b). Los diferentes sindicatos obreros iniciaron una campaña de "bote" con la finalidad de reunir fondos para resarcir a los mineros de sus gastos. Conforme fueron pasando los días, muchos mineros fueron abandonando la marcha a causa de las enfermedades que les estaba ocasionando el frío imperante en la zona.

A la altura del kilómetro 86 (Tecpán), inspectores del Ministerio de Trabajo visitaron a los mineros y arreglaron parcialmente el conflicto; dieron órdenes de que la mina abriera el lunes siguiente, que se restituyera a los despedidos y que se pagaran los salarios caídos. Era una clara maniobra para impedir su ingreso a la capital, pero también fue una victoria de los mineros. No obstante, se dejó en el aire la discusión del pacto colectivo. Los mineros no retrocedieron en su intención de seguir hacia la ciudad de Guatemala y después de ocho días de marcha llegaron al municipio de Mixco, en los suburbios de la capital. Allí pernoctaron y se prepararon para arribar a la ciudad la mañana del día siguiente.

Gran cantidad de sindicatos y asociaciones estudiantiles pagaron cuñas en la radio, imprimieron millares de hojas sueltas y "mosqui-

tos"; decenas de mantas aparecieron en las fábricas y facultades, todos llamando a la población citadina a recibir a los mineros. Fue cuando se supo que otra marcha obrera estaba a punto de llegar también a la capital. Se trataba de un contingente de trabajadores azucareros del Ingenio Pantaleón, ubicado en departamento de Escuintla, quienes llegaban a la ciudad de Guatemala igualmente a dar conocer al país la forma cómo habían sido despedidos de la empresa azucarera por haber planteado demandas salariales y otras prestaciones.

Los trabajadores de Pantaleón habían salido de Escuintla el viernes 18 y habían pernoctado en Amatitlán para así llegar a la ciudad de Guatemala el mismo día que los mineros y encontrarse con ellos en el sitio del Trébol más o menos a las 12 del día. Todas las organizaciones sindicales y populares llamaron a reunirse en Mixco y acompañar a los mineros hacia la capital. A las 10 horas, los mineros, vestidos con su overol y cascos naranja, portando banderas rojas que AEU les regaló, se despidieron de Mixco con los cascos en alto e iniciaron la última etapa de su larga caminata en medio de estruendosos aplausos de los mixqueños, cohetillos y bombas voladoras.

Formados de tres en fondo, los mineros iban encabezados por compañeros suyos que portaban la bandera nacional y otros que llevaban una manta que decía: "Sindicato de Minas de Guatemala, S.A." Cuando entraron a la Avenida Roosevelt, tal vez la más transitada por los vehículos automotores, se hizo un gigantesco congestionamiento que duró varias horas. En la carretera la gente salía a ver y saludar a los trabajadores y de pronto pareció como si se tratara de un desfile o de una vuelta ciclística.

A cada trecho se unían cientos de personas de toda condición social portando mantas solidarias bien elaboradas o cartulinas mal escritas que decían "La Iglesia Evangélica está con los hermanos mineros", "Señor Ministro de Trabajo, ¿No estará mejor haciendo Justicia?" y otros. Las pasarelas de la calzada estaban repletas y a cada momento se unían los sindicatos de las empresas industriales que están instaladas a lo largo de esa avenida. Los obreros y obreras se unían con sus batas blancas y sus overoles portando mantas solidarias. Grupos de obreros y de mujeres salían de las colonias aledañas y se unían a la marcha. Cuando esta llegó al Trébol, se divisó sobre el puente del mismo nombre la columna de unas cinco cuadras de largo de los trabajadores de Pantaleón encabezados por unas mujeres que llevaban la bandera verde de su sindicato.

Bajo el estruendo de bombas voladoras, cohetes y una gritería indescriptible, se unieron las dos columnas. Fue uno de los momentos más emocionantes que vivieron miles de guatemaltecos, obreros, estudiantes, pobladores, mujeres y niños de aquellos días. La gran

columna se enfiló por el Cine Real y llegó a la Avenida Bolívar. Ya allí era una manifestación estimada en unas 25.000 personas. En la Avenida Bolívar miles de hombres y mujeres presenciaban la marcha con sus radios de transistores sintonizando dos emisoras, la Nuevo Mundo y la Fabulosa, las cuales transmitían los acontecimientos minuto a minuto.

El río humano entró al centro de la ciudad por la 5ª. Avenida y de allí enfiló hasta el Parque Central en donde finalizó la gran marcha de los mineros y de los azucareros. Una hora tardaba el desfile de pasar de punta a punta por un solo lugar. Se calcula que llegaron al Parque 50.000 personas y en total, con los que lo presenciaron y saludaron a los mineros, se estima una cantidad de 150 mil personas solamente en la capital.

En el mitin, realizado en la Concha Acústica del Parque Centenario, hablaron un trabajador de Pantaleón y un minero, quienes agradecieron la solidaridad demostrada por los diversos sectores populares y fundamentalmente de sus compañeros obreros, los cuales, nunca desde los años de la Revolución de Octubre (así lo dijeron) desfilaban tantos y tanta cantidad de sindicatos. Las emisoras transmitieron en directo los discursos del trabajador minero y a lo largo de la entrada a la capital leyeron decenas de volantes de toda suerte. También hablaron un representante de AEU, de los estudiantes de educación media y diversos sindicatos y organizaciones. Al día siguiente, un diario capitalino, Impacto, tituló su primera plana así: "Se hizo camino al andar".

El problema laboral continuó por un tiempo más, mientras que los obreros azucareros pasaron también algunos días acampados frente al Palacio Nacional. A su regreso, los mineros fueron recibidos en su pueblo como héroes y en un ambiente tan alegre como nunca en su vida había vivido ese pequeño pueblecito de Huehuetenango; todo el mundo lloró y rio al regreso de sus hermanos, hijos, padres y amigos[1].

Se vivía en Guatemala en esos días una expansión de las movilizaciones obreras y populares sin precedentes desde 1954. La marcha de los mineros fue una de las cumbres del gran ascenso obrero y popular experimentado en Guatemala particularmente en la segunda mitad de la década del setenta. Los trabajadores estaban organizados como nunca y sus acciones, en decenas y decenas de conflictos laborales que se registraban semana a semana en aquellos años, arrastraban

1 El relato que se ha transcrito de la marcha de los mineros y de los trabajadores azucareros se ha obtenido de las diferentes fuentes hemerográficas de la época, principalmente de *Inforpress Centroamericana*, pero más que nada porque el autor presenció y participó en el recibimiento de los mineros.

con su influencia al resto de sectores populares. Los movimientos sociales más importantes en esos años eran el obrero y el estudiantil, pero poco a poco se fueron organizando y sumando nuevos grupos, tales como los pobladores, los trabajadores del Estado y finalmente, los campesinos, los que habían visto suprimidas violentamente sus organizaciones desde 1954.

Los trabajadores en su conjunto parecían haber logrado una alta capacidad de negociación y de maniobra frente a los patrones y al Estado y nunca como en esos días fue tan cierta aquella frase de que los trabajadores estaban en las calles, ejerciendo un poder sin precedentes, que emanaba precisamente de la gran cantidad de conflictos laborales, en los cuales la voluntad concentrada de los obreros hacía posible sus luchas y sus éxitos frente a un empresariado que se puede considerar como unos de los más anti obreros de América Latina.

Los trabajadores contaban con un organismo de unidad y coordinación para todos los sindicatos y federaciones sindicales que se denominaba Comité Nacional de Unidad Sindical (CNUS), que en sus tareas de coordinación de las acciones del movimiento sindical, de hecho actuaba como la dirección de una central única de trabajadores y bajo su orientación se llevaron a cabo muchas de las grandes movilizaciones obreras de aquel período.

Dos años y siete meses después de aquella gran marcha obrera, el 21 de junio de 1980, aconteció otro episodio de gran significación para los trabajadores organizados y para la sociedad guatemalteca en su conjunto. La tarde del sábado de esa fecha comenzaron a llegar a la sede de la Central Nacional de Trabajadores (CNT), miembro prominente del CNUS, numerosos dirigentes de otros tantos sindicatos convocados a las cuatro de la tarde para una reunión en la que se abordarían temas ideológicos y políticos relacionados con la conducción del movimiento sindical, en especial sobre la expulsión un tiempo atrás de tres miembros del Comité Ejecutivo de la CNT[2].

Sin embargo, casi a medio día de ese sábado algunos de los dirigentes de la CNT habían decidido suspender la reunión, ya que en la madrugada de ese sábado había sido asesinado, frente a sus compañeros de trabajo, Edgar René Aldana Ruano, miembro del Comité

2 La narración de los hechos del 21 de junio de 1980 en la sede de la CNT está basada en tres fuentes, aunque nacional e internacionalmente este hecho ha sido objeto de muchísimos escritos. Se trata de un texto de Danilo Rodríguez, sin pie de imprenta y sin fecha, titulado *El 21 de junio de 1980*, editado por el Centro de Investigación y Educación Popular (Rodríguez (s/f)—. El otro documento, titulado *La reunión del 21 de junio de 1980* es de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico, *Guatemala, Memoria del Silencio, Informe de la Comisión* (CEH, 1999).

Ejecutivo del Sindicato de Trabajadores de Coca Cola[3]. Lo tarde de la suspensión hizo que no diera tiempo para avisarles a todos los dirigentes de los sindicatos convocados, razón por la que de todas maneras de las 14 horas en adelante comenzaron a llegar a la sede de la CNT los citados dirigentes.

Cuando se les comunicó a los presentes de que la reunión se había suspendido, al parecer se provocó una discusión sobre los verdaderos motivos de dicha medida, ya que estaba pendiente una disputa ideológica de cierta importancia. Se decidió entonces, entre hacer la reunión, hacerla en otro local o bien cancelarla definitivamente (Rodríguez, s/f). Se tomó la decisión de llevarla a cabo en esos momentos y acto seguido se empezó con ella.

Entre las 15:30 y 16:00 horas —relata un testigo—[4] comenzaron a acercarse a la puerta de la sede unos sesenta hombres vestidos de particular, con sombreros y gorras, armados con pistolas y metralletas, pero embozados de las caras con pañuelos. Tomaron posición frente al edificio de la CNT situado en la 9ª Avenida entre 4ª y 5ª calles de la zona 1 de la ciudad de Guatemala y apuntaron con sus armas hacia la puerta y las ventanas, tanto del primero como del segundo nivel de la sede.

Otro testigo, dirigente sindical también, dice que vio a los sesenta hombres en su mayoría de particular, con las caras tapadas, pero que había unos tres oficiales del ejército debidamente uniformados[5]. Este dirigente ingresó a toda prisa a la sede sindical a avisarle a los presentes que se retiraran de inmediato porque creyó que la policía iba a allanar el local. El portón de la calle estaba abierto. El sindicalista entró, lo cerró y a gritos alertó a los presentes sobre el peligro. Sin embargo, sonó el timbre y alguien abrió la puerta, pero eran los hombres armados, quienes empezaron a penetrar al local. En ese momento ya había un vehículo tipo jeep, marca Toyota, frente a la puerta para impedir el paso a quienes quisieran salir por ella.

El testigo que había quedado en la calle, dice que el vehículo Toyota fue colocado de retroceso frente al portón de la sede y que fue echado con fuerza hacia atrás, habiendo casi destrozado el portón y

---

3 El mismo sábado 21 de junio apareció el cadáver mutilado por torturas de Oscar Guillermo Pachuca, quien había sido secuestrado el 17 de junio anterior conjuntamente con Guillermo Hernández, en el momento en que se fueron de su trabajo de la *INCESA STANDART CO* (CIDH-OEA: 1981).

4 Relato de un testigo, dirigente sindical, que se dirigía hacia la sede a participar en la reunión, pero cuando se acercaba con dos compañeros comenzó el operativo y logró observarlo desde la calle. Citado por Rodríguez (s/f).

5 Citado por la CEH (1999).

fue así como penetraron los miembros de los cuerpos de seguridad. Mientras tanto, muchos otros agentes de civil tenían paralizado el tráfico de vehículos en las bocacalles de la 9ª avenida y la 4ª y 5ª calles, así como en la 8ª y 9ª avenidas, es decir, todas las calles y avenidas alrededor de la sede de la CNT.

En el interior de la sede, los agentes de civil subieron rápidamente al segundo piso, en donde se celebraba la reunión. Comenzaron los gritos de los sindicalistas, hombres y mujeres (había ocho mujeres sindicalistas) Dos de los responsables de la reunión gritaban que había que subir y escapar por el tejado. Algunos que lo lograron retrocedieron al ver que desde afuera les estaban apuntando con sus armas los agentes de particular. Sin embargo, en general la mayoría de los sindicalistas quedaron paralizados, amedrentados por los insultos y amenazas de los agentes (Rodríguez, s/f)[6].

Los dos responsables y dos sindicalistas más lograron de todos modos saltar al tejado y huir de esa trampa en la que se había convertido la sede de la CNT. Uno de ellos, que se quedó escondido cerca de la sede, logró escuchar cómo insultaban y golpeaban a todos los detenidos, incluidas varias mujeres, una de ellas embarazada. Los sindicalistas que lograron escapar dicen que el único hombre que no llevaba pañuelo, y que al parecer dirigía el operativo, era nada menos que el jefe de la Sección de Antinarcóticos de la Policía Nacional. Desde afuera, el otro testigo relata que detrás del vehículo que derribó el portón llegaron siete vehículos más, entre ellos un microbús Toyota azul y blanco que fue identificado más tarde como un vehículo al servicio de la Sección Antinarcóticos.

Todos los detenidos, 27 en total, 11 fueron introducidos a los vehículos, pero acostados uno encima del otro en el piso de los mismos, lo cual hizo imposible desde afuera que se reconociera a quiénes llevaban (Ibídem). Otro testigo que llegó a la reunión, pero pasados unos 10 minutos del operativo, recuerda que la cuadra estaba vacía; no estaba el portero del sindicato en la calle. Pensó: "Qué descuido". Empujó la puerta y entró. No había nadie en el local. Había manchas de sangre en el corredor y los archivos estaban abiertos. De pronto alguien entró y lo sacaron. Al salir a la calle, unas seis personas lo rodearon y le contaron lo sucedido, mientras dos sindicalistas lloraban. Un familiar de una de las víctimas, que llegó luego a la sede con

6 Con respecto al número de detenidos, con el tiempo ha habido cierta controversia. Uno de los testigos indica que el número de 27 personas se refiere al *quórum* que se había alcanzado en el momento de la reunión, pero tomando en cuenta los cuatro que lograron escapar significa que había al menos 31 y que los detenidos fueron 27. La CEH (1999) logró identificar a 27 personas. Ver el listado más adelante.

otros que se hallaban en la misma situación, relató que había pozas de sangre por todas partes y que las instalaciones estaban hechas "un desastre" (CEH, 1999), puertas rotas, vidrios quebrados, archivos saqueados, etcétera.

El Comité Ejecutivo de la CNT no perdió el tiempo. A los pocos minutos presentó recursos de exhibición personal; se presentó la denuncia a la prensa; se pidió al cuerpo diplomático, a la prensa e instituciones privadas que recorrieran las instalaciones de la policía para dar con los detenidos (Rodríguez, s/f). Se publicaron avisos pagados en la prensa; se convocó a una asamblea general del CNUS y se impulsaron paros en las fábricas, especialmente en las empresas a donde pertenecían los detenidos; se trató de organizar una huelga de hambre de los familiares de los capturados, etcétera. Pero, nada, ninguna medida, tuvo la fuerza como para obligar a las autoridades a presentar vivos a los detenidos y nunca más volvieron a aparecer.

Por si fuera poco, apenas un poco más de dos meses del mismo año, las fuerzas de seguridad nuevamente cayeron sobre otra reunión de sindicalistas. Sucedió el 24 de agosto cuando un grupo de unos 17 dirigentes sindicales se encontraban reunidos en un centro de retiro religioso denominado "Emaús Medio Monte", propiedad de la Diócesis de Escuintla, en jurisdicción del municipio de Palín, departamento de Escuintla. Hombres de particular bajo la dirección del subjefe de la 2ª División de Detectives de la Policía Nacional, Alfonso Ortíz, así como numerosos miembros de la Policía Militar Ambulante (PMA) debidamente uniformados llegaron a ese lugar y capturaron a todos los presentes en la reunión, incluido el administrador del local, José Luís Peña. En el operativo, que tuvo las mismas características del caso del 21 de junio, participaron numerosos vehículos de los cuales se anotaron las placas N° P-78165 y N° P-78077 correspondientes a dos de los automóviles[7]. Los sindicalistas capturados eran en realidad 16, de los cuales 6 eran del sindicato de la empresa CIDASA; 6 del sindicato de la Universidad de San Carlos; 2 de Alimentos Kern's y 2 de INCASA (ibídem). Dos de los secuestrados eran mujeres. El número 17 era el administrador.

Igualmente, como en el caso del 21 de junio en la CNT, pese a las denuncias y los recursos de exhibición, los sindicalistas detenidos no aparecieron. Casi como una respuesta a las entidades que pedían que aparecieran con vida, a los pocos días el señor José Luís Peña, administrador de la finca, apareció muerto, con señales de tortura, en los alrededores de Escuintla, no muy lejos del lugar de la captura.

---

7 Con información de *Inforpress Centroamericana* (1980: 11), y de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH-OEA: 1981: i).

¿Qué era lo que había pasado? ¿Por qué en un período tan relativamente corto, de unos treinta meses, se había derrumbado la capacidad negociadora, la fuerza que había permitido al movimiento sindical presentar un frente tan vigoroso a la patronal y al Estado? ¿Por qué los obreros guatemaltecos no pudieron salir nuevamente a las calles, como en el caso de la marcha de los mineros y los trabajadores azucareros, a exigir el aparecimiento de sus compañeros y poner un alto a la ola represiva que se había desatado sobre ellos? ¿Por qué las fuerzas del Estado habían recurrido a una forma tan violenta, tan a la luz del día, sin ninguna consideración legal ni moral, para reprimir el movimiento sindical en un crimen sin precedentes por lo menos en América Latina?

Visto en perspectiva, a la altura de 1980 parecía que se estaba repitiendo por tercera vez, y en realidad así fue a la postre, el mismo fenómeno que ya había sucedido en Guatemala, es decir, que el Estado y los grupos empresariales agazapados bajo su sombra, tomaban la decisión de suprimir violentamente el movimiento sindical del país en un instante en que parecía que había tomado fuerza y amenazaba, en la visión oligárquica del movimiento obrero, el orden social y político establecido en el país.

Así había sucedido con el auge obrero que se experimentó luego del surgimiento histórico del sindicalismo guatemalteco en la década del veinte. Después de poco más de una decena de años, a raíz del derrocamiento del dictador Manuel Estrada Cabrera, lapso en que proliferaron las organizaciones sindicales, así como los conflictos laborales y los obreros parecieron alcanzar cierto desarrollo en su organización, en unos dos meses, un nuevo dictador, Jorge Ubico Castañeda, eliminó de tajo el movimiento sindical a principios de 1932.

La encarcelación de la dirigencia sindical y comunista agrupada en la Federación Regional Obrera de Guatemala (FROG) y la anulación de la personalidad jurídica de la Federación Obrera de Guatemala para la Protección Legal del Trabajo (FOG), bastión de lo que quedaba del mutualismo y del sindicalismo colaboracionista con el régimen, fueron suficientes para que despareciera el movimiento sindical durante el largo período presidencial del general Ubico Castañeda.

Posteriormente, en el período revolucionario (1944-1954), cuando el movimiento sindical adquirió un desarrollo todavía no superado hasta la actualidad, cuando alcanzó la tasa de sindicalización más alta que se ha conseguido en país; cuando se convirtió en uno de los puntales más fuertes del régimen revolucionario, al punto de haber tenido una contribución decisiva en la defensa del gobierno de Juan José Arévalo, durante el levantamiento de un importante cuartel de la ciudad de Guatemala en julio de 1949; cuando durante el gobierno de Jacobo

Árbenz el sindicalismo fue una fuerza determinante en la aplicación del decreto 900, Ley de Reforma Agraria, el régimen anticomunista impuesto en 1954 de nuevo eliminó violentamente el movimiento sindical guatemalteco y lo obligó a comenzar de nuevo, paulatinamente, a partir de ese año, destrozado, con sus bases separadas de la dirigencia encarcelada o en el exilio.

En 1980 se cumplían poco menos de diez años durante los cuales se fue gestando un movimiento sindical, que en medio de las dictaduras militares de la década del setenta logró desarrollarse extraordinariamente y protagonizar tal cantidad de conflictos laborales y sacar a las calles a tal cantidad de trabajadores, que tomando en cuenta el hecho de que dicho movimiento se desarrollaba en un clima completamente adverso, habida cuenta de la existencia de las dictaduras militares, es posible decir que no tenía precedentes en la historia inmediata del país.

Se trató de una nueva ola obrera, la tercera en la historia de Guatemala, pues anteriormente ya se habían registrado las olas obreras de la década del veinte y la de los diez años del régimen revolucionario. Conviene, pues, definir lo que el autor denomina ola obrera.

Se entiende como ola obrera[8] a una movilización generalizada de los obreros, en la cual se registra tal cantidad de conflictos laborales protagonizados por los trabajadores, que rápidamente se convierte en el rasgo principal del desarrollo del movimiento social de un período determinado de tiempo. Estos conflictos laborales van acompañados de un incremento significativo en el nivel de organización de los trabajadores, que se traduce en la proliferación de sindicatos y federaciones y centrales obreras y lógicamente, en el aumento de la tasa de sindicalización.

El impacto social y económico de una ola obrera se experimenta en todos los niveles de la sociedad. En primer lugar, porque en términos generales, históricamente las principales demandas en un conflicto laboral han sido la disminución de la jornada de trabajo y el aumento de los salarios. Ambos aspectos repercuten directamente en la tasa de plusvalía del sector de los propietarios de las empresas productivas. Se trata, pues, de una lucha por el reparto de la plusvalía generada en el proceso de trabajo. Los obreros pugnan por aumentar el valor de su fuerza de trabajo y los empresarios por utilizar esa fracción, ya sea en nuevas inversiones o en sus gastos personales. He ahí el origen de la tensión que se genera entre los dos grupos sociales

8 En otro trabajo, el autor dejó plasmada esta definición de ola obrera, la cual repite aquí como una forma metodológica de formular su discurso histórico en este ensayo (Ruano, 2008).

involucrados en un conflicto laboral: los trabajadores y los empresarios, lo que a su vez es una de las principales contradicciones sociales y políticas de la sociedad moderna.

En segundo lugar, desde el punto de vista político, una ola obrera tiene diversas repercusiones. En una dirección, el aumento de la organización sindical fortalece a los trabajadores en su conjunto, pues aumenta su capacidad de maniobra frente a determinados sectores sociales y políticos organizados, tales como las asociaciones patronales, los partidos políticos, o bien el propio Estado, encarnado este en las cámaras legislativas o en los poderes ejecutivo y judicial. En otras palabras, la capacidad de negociación de los obreros o de los sectores asalariados globalmente considerados experimenta un incremento significativo, así se trate en temas propios del mundo laboral, como en aquellos pertenecientes al ámbito político.

En otro sentido, la ola obrera también ejerce influencia sobre el resto del movimiento social. En un principio, por solidaridad con los obreros en conflicto, luego por la lucha en torno a demandas propias, y finalmente, por coincidencia en objetivos de mayor alcance. Lo cierto es que otros sectores sociales subalternos, tales como los campesinos, los pobladores, los maestros, los estudiantes, los movimientos femeninos, etc., se ven movilizados en torno a la ola obrera.

A ello se agrega, que en el interior del movimiento obrero han surgido o se han implantado diversas concepciones ideológicas, unas de raíz socialista y otras de signo contrario, lo cual ha generado controversias ideológicas y políticas internas las cuales se trasladan o bien se reproducen en el resto del movimiento social y aún en las organizaciones políticas.

Por esas razones, la influencia de una ola obrera atraviesa los distintos planos sociales y políticos de la sociedad, ya que no solamente genera las tensiones anotadas, sino que obliga a casi todos los sectores sociales a tomar una posición frente a los planteamientos de los trabajadores organizados. En una situación de esta naturaleza resulta decisivo el papel del Estado, pues la síntesis de fuerzas sociales y políticas que controlan el mismo en una coyuntura determinada, pueden adoptar una actitud de tolerancia o de propicio del movimiento sindical en auge, o bien de su limitación o su represión generalizada y eliminación total. Por ello, en definitiva, una ola obrera inicia y culmina de conformidad con la solución política que se imponga en el plano estatal.

En términos generales, todo esto es lo que sucedió durante las tres olas obreras habidas en la historia del movimiento obrero guatemalteco y en particular en la ola obrera de los años setenta, que parecía que comenzaba a tocar fin en 1980. Y, es precisamente en la parte

final de la definición, es decir, cuando se dice que en definitiva una ola obrera inicia o fenece de conformidad con la solución política que se decida en el plano estatal, en donde reside una cuestión clave del movimiento sindical guatemalteco. Aunque el aserto citado es correcto en términos generales, para el caso guatemalteco las cosas parecen ser mucho más ciertas en el sentido de que el movimiento obrero en general ha dependido en un grado muy elevado de las definiciones tomadas en el ámbito estatal.

¿Por qué —por ejemplo— en Guatemala no ha sucedido como en el caso de la Central Obrera Boliviana (COB), que ha sido perseguida y reprimida tantas veces en la azarosa historia política boliviana y nunca ha desaparecido? ¿Por qué no ha sucedido en Guatemala como el caso de la Central Unitaria de Trabajadores de Chile (CUT), que fue ilegalizada y perseguida por la dictadura de Augusto Pinochet y ahora en la democratización sigue vigente? ¿O el caso de la Convención Nacional de Trabajadores del Uruguay (CNT) o la Central General de Trabajadores del Perú? (CGTP), todas fundadas entre sesenta y cuarenta años atrás, perseguidas, ilegalizadas, reprimidas y vueltas a aparecer?

En Guatemala, el general Ubico destruyó para siempre la Federación Regional Obrera de Guatemala (FROG) y la Federación Obrera de Guatemala para la Protección Legal del Trabajo (FOG); el coronel Carlos Castillo Armas liquidó la poderosa Confederación General de Trabajadores de Guatemala en 1954 y en el lapso que se está examinando, el gobierno del general Romeo Lucas García y dos de sus sucesores eliminaron el Comité Nacional de Unidad Sindical (CNUS) y en general aplastaron el movimiento sindical y popular de esos años sin que volvieran tampoco a resurgir como tales.

Una probable respuesta tiene dos direcciones. En primer lugar, la clase obrera guatemalteca tiene una debilidad intrínseca, pues es minoritaria en el conjunto de las clases sociales guatemaltecas y dispersa en el ámbito de las empresas.

Además, del total de los establecimientos industriales existentes en 1978, el 70,3% eran empresas que ocupaban entre 5 y 10 trabajadores, mientras que el 18,9% ocupaba entre 25 y 49 obreros y solamente el 10,6% empleaba entre 50 y más trabajadores por empresa (Dirección General de Estadística, 1978).

Lo anterior significa que no solamente los trabajadores de la industria manufacturera eran minoritarios, sino que trabajaban en empresas muy pequeñas, que realmente eran pequeños talleres. Luego, el 64,4% de las empresas estaba ubicado en el departamento de Guatemala. No es necesario abundar más sobre el carácter minoritario de los obreros guatemaltecos en tanto constituyen una clase social, pues

las diversas fuentes estadísticas, que no son muchas, siempre ofrecen un panorama similar.

No obstante, es necesario advertir que al lado de los obreros y trabajadores industriales en general[9], los asalariados guatemaltecos, que en su conjunto integran el proletariado nacional, cuentan con un componente de gran importancia como lo son los trabajadores asalariados agrícolas, esto es, aquellos asalariados que operan en las fincas de la agricultura capitalista de exportación. Esta fracción proletaria asalariada es más difícil de estimar cuantitativamente, razón por la que para efectos prácticos solamente se citarán algunos cálculos aparecidos en la década que interesa a este estudio.

Cabe anotar, en este caso que los trabajadores agrícolas se dividen en dos grades bloques, a saber, los obreros agrícolas permanentes en las fincas, que perciben salario todo el ciclo anual y los trabajadores asalariados estacionarios, quienes laboran con remuneración en esas empresas solamente una temporada al año. Los trabajadores permanentes en los años pico de la movilización obrera, 1978-1979, se estimaban en 81.760 personas (estimación de Cardona, 1983)[10], mientras que los estacionarios o migratorios se calculaban en 500.307 trabajadores, de los cuales 248.976 correspondían al café, 202.731 al algodón y 48.600 a la caña de azúcar (Cardona, 1983).

De los obreros agrícolas asalariados permanentes se puede decir que eran obreros en mayor grado, si se atiende a que su ingreso era mayoritariamente proveniente del salario, pero de los migratorios o estacionarios, no puede afirmarse lo mismo, en tanto su ingreso salarial no compensaba sus necesidades durante todo el ciclo anual. En todo caso, el proletariado agrícola guatemalteco cuenta, por un lado, con una enorme importancia desde el punto de vista obrero, pues siendo que laboran en los sectores claves de la economía del país, como son los productos agrícolas de exportación, su movilización generalizada adquiere siempre visos de crisis nacional, tal como se

9 Han quedado fuera de estos cálculos los trabajadores del transporte, de minas y canteras y de electricidad, pero su número es tan bajo que no cambia en nada la apreciación cualitativa que se está ensayando.

10 Estas cifras son calculadas con base a tres grupos de trabajadores principales, que son los obreros asalariados del cultivo del café, algodón (que en aquella época era importante) y la caña de azúcar. Además de las estimaciones de Cardona (1983) también existen cálculos de Figueroa (1976) y de Schmid (1973) Quedan fuera los trabajadores bananeros y de otros cultivos menores, pero las dificultades en encontrar sus fuentes así lo han determinado. De todas las fuentes, las estimaciones de Cardona siempre son las mayores numéricamente hablando, pero se han tomado como referencia con el fin de ofrecer el cuadro más optimista posible del peso de los asalariados guatemaltecos en aquellos años.

demostró en la gran huelga de los trabajadores agrícolas durante el primer trimestre de 1980.

No es por casualidad que desde los mismos tiempos de la Revolución de Octubre y a lo largo de la segunda mitad de siglo XX, una considerable cantidad de conflictos laborales (en ciertos períodos incluso han sido la mayoría) son protagonizados por sindicatos o grupos de obreros agrícolas de las fincas de cultivos producidos con el uso generalizado del trabajador asalariado. Muchas ocupaciones de fincas no lo son por disputas por la tierra, como generalmente se cree, sino en realidad son conflictos puramente laborales relacionados más con aumentos salariales, pago de prestaciones y otros.

Sin embargo, los obreros agrícolas son el sector de los asalariados más vulnerable a las diversas represalias que emprenden tanto los patrones como los agentes del Estado, pues en el mundo rural guatemalteco permanece casi intacta en la memoria de las clases terratenientes la vieja relación entre los trabajadores rurales y los propietarios de la tierra, apuntalados por el Estado, cuya forma más socorrida es la violencia. Los trabajadores agrícolas son uno de los sectores más pobres de la población, en donde tiene asentados sus reales la insalubridad, la falta de educación y demás males sociales, con un acceso muy limitado a los medios de comunicación, a las instancias estatales de justicia, etcétera. Por ello, la mayoría de las disputas laborales en el medio rural siempre se han dirimido con la violencia, en la cual los trabajadores siempre han llevado la peor parte.

Así, pues, se puede concluir que la clase obrera guatemalteca cuantitativamente hablando tenía un peso específico muy limitado en el cuadro social guatemalteco de aquellos años, lo cual necesariamente repercute en el largo plazo en su calidad como sujeto social en la política y en su capacidad para enfrentarse tanto a los propietarios como al Estado. Este fenómeno, se agudiza aun más si se toma en cuenta factores como el hecho de que la mayoría de los trabajadores de la industria manufacturera pertenecían a empresas de no más de cinco trabajadores, o bien de que la mayoría de los asalariados son de la agricultura de exportación y que de ellos una mayoría abrumadora perciben salario unos pocos meses al año.

Desde luego, todo esto no tiene nada que ver con la voluntad de las dirigencias sindicales o partidarias, ni aun con los obreros en plena movilización, pero está claro que la clase obrera guatemalteca ha venido desenvolviéndose históricamente frente a las otras clases y frente al Estado en condiciones desventajosas. Ahora bien, esta desventaja lo es en el enfrentamiento con el resto de clases, en especial con los propietarios, ya que el control del Estado que el régimen general capitalista, tanto política como económicamente, le concede a los propie-

tarios o miembros de la burguesía, ha hecho que esta última, aunque sea la verdaderamente minoritaria numéricamente hablando, cuente en su haber todo el régimen estatal, jurídico e incluso ideológico, es decir, en pocas palabras, el poder.

La segunda variable que integra la respuesta a la interrogante señalada párrafos atrás, tiene que ver con el hecho de que no ha habido una corriente política suficientemente fuerte desde el punto de vista ideológico, con raíces suficientemente hundidas en la memoria colectiva de la clase obrera, que le dé un sentido único, de largo plazo, a un proyecto político propio de los trabajadores, o genéricamente hablando que la clase obrera tenga un proyecto político nacional propio. No importa el signo ideológico de dicha fuerza o de ese proyecto, que puede ser populista, al estilo del cono sur, comunista y socialista como en Chile, centroizquierda como en México, pero propio, al fin y al cabo.

Quizá deba mejor plantearse de la manera siguiente: ninguna fuerza política nacional, en el sentido de que tenga un proyecto político nacional de largo alcance y que haya tomado el control del Estado en algunas ocasiones, ha incluido a los obreros como parte central en dicho proyecto. La fuerza política nacional con un proyecto nacional propio más duradera en Guatemala fue el liberalismo de Justo Rufino Barrios, que incluso propició la organización de los trabajadores en las mutualidades de la época, pero las distorsiones de ese liberalismo que dieron lugar a un régimen oligárquico bajo el liderazgo del sector terrateniente, quedaron destruidas como proyecto político con la revolución de octubre de 1944.

Es probable que con el régimen revolucionario de 1944-1954 hubiera surgido esa hegemonía política sobre la sociedad y sobre el movimiento obrero, pero la frustración del golpe de 1954 echó por tierra un eventual proyecto de esa naturaleza y de ahí en adelante no ha surgido ninguna fuerza política capaz de plantear a la sociedad un proyecto político nacional de largo alcance que haya logrado fijarse más o menos profundamente entre los trabajadores o en diversos sectores de la sociedad guatemalteca.

Así, pues, el movimiento obrero guatemalteco ha carecido de un proyecto político propio o bien ha faltado una fuerza política nacional que le dé sentido y un horizonte de largo plazo al sindicalismo, como en el caso de los partidos socialista y comunista en Chile, el aprismo en Perú, el peronismo en la Argentina o la revolución mexicana, encarnada modernamente por el Partido Revolucionario Institucional en México. Quizá allí se encuentre parte de las causas del por qué las olas obreras en Guatemala han surgido y crecido como grandes

burbujas y luego son destruidas por la acción estatal patronal para comenzar de nuevo, sin que se logre alguna continuidad.

Ciertamente, desde los años de la revolución de octubre fue fundado el Partido Comunista, entidad que se reclamó siempre como el partido de la clase obrera, y que de alguna manera formuló un proyecto nacional, pero en condiciones de suma debilidad, como un partido minoritario en sus años de legalidad y más aun en la clandestinidad a partir de 1954. El Partido Guatemalteco del Trabajo, que así se llamó el partido de los comunistas en Guatemala, a la altura de los años sesenta se sumergió en un interminable dilema entre convertirse en una organización guerrillera para así impulsar la lucha armada de una manera seria o bien seguir siendo un partido político, que aun en la clandestinidad podía actuar de acuerdo con sus planteamientos doctrinarios, los cuales colocaban a la clase obrera en un lugar central. La no solución a esa disyuntiva acabó por dejar al PGT, por un lado, con poca influencia en el movimiento sindical, y por el otro, rezagado en la guerra revolucionaria que se generalizó en el país, hasta llegar a su desaparición sin pena ni gloria a la altura de 1997.

A lo largo del desenvolvimiento político del país, surgieron otras agrupaciones revolucionarias, tales como las Fuerzas Armadas Rebeldes (FAR), el Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP), la Organización Revolucionaria del Pueblo en Armas (ORPA), para mencionar solamente a las más importantes que propusieron a la sociedad un proyecto político nacional que abanderaba la causa de los grupos subordinados y que habría de ser conseguido mediante la destrucción violenta del Estado guatemalteco.

Y es precisamente en el espacio de la lucha revolucionaria armada que se libró en el país durante unas tres décadas, en donde el movimiento sindical de la historia reciente tuvo su mayor desafío, pues nunca como en esos días los obreros guatemaltecos se vieron tan forzados a tomar una decisión tan grave: o insertarse en un horizonte político nacional de largo plazo como el que proponían las organizaciones guerrilleras o quedarse en el plano de las demandas propias de los obreros.

Pero también en ese ámbito fue donde se generaron las relaciones más complejas y tensas con el movimiento armado, pues nunca han sido fáciles, desde el nacimiento mismo del movimiento obrero en Europa, las relaciones entre el movimiento sindical, o cualquier otro movimiento social, con el partido u organización política, por mucho que compartan un mismo proyecto político nacional.

En particular en Guatemala, el hecho que en la primera mitad de la década del sesenta se hayan creado las condiciones políticas para tomar la decisión de impulsar la lucha armada por parte de diversos

grupos de izquierda, entre ellos el PGT, como la única vía posible para tomar el poder por parte de los grupos y clases subalternas, determinó que en el movimiento sindical las diferentes expresiones ideológicas y políticas existentes en su interior fueran construyendo una posición con respecto a la lucha armada.

O se distanciaban claramente de ella y seguían la ruta del "tradeunionismo", es decir, aquella política sindical que busca mejoras en las condiciones de trabajo, pero que no cuestiona políticamente el régimen económico y social imperante en el país. Este tipo de sindicalismo se queda solamente en el plano de la lucha económica, esto es, en la consecución de mejoras económicas para los trabajadores. La otra opción era apoyar la lucha armada, es decir, insertarse en el movimiento político general, pero sin dejar de mantener una identidad como movimiento social y con un amplio margen de autonomía en las decisiones que afectarían al conjunto del sector social al que representaban.

Otra posibilidad era sujetarse incondicionalmente a cualquiera de las corrientes revolucionarias, lo que significaba perder esa autonomía, convertirse en un vocero oficioso y defensor de los planteamientos ideológicos de la organización revolucionaria con lo cual los movimientos sociales organizados se convertían en cajas de resonancia de las disputas ideológicas existentes en el interior del movimiento revolucionario en su conjunto y, en el peor de los casos, acabar las dirigencias sindicales por separarse de las bases obreras.

En otras palabras, los sindicatos y organizaciones populares se convertirían en las "correas de transmisión" entre el partido y las masas obreras, tal como en alguna ocasión lo señalara el propio Lenin. En el fondo, pues, estaba presente la vieja disputa del movimiento obrero, en la que se trataba de encontrar el verdadero carácter de las luchas obreras, o eran luchas meramente económicas o era necesario rebasar el economicismo y pasar a la lucha política.

Si esta disyuntiva se le ha presentado a los movimientos sociales en todas partes y latitudes, en el caso guatemalteco tuvo alcances dramáticos, pues se trataba de una relación entre el sindicalismo y las organizaciones políticas que le habían declarado la guerra al Estado y que todas sus acciones estaban encaminadas a destruirlo violentamente y edificar uno nuevo sobre sus restos.

Es sumamente difícil, por tanto, examinar el movimiento sindical guatemalteco durante los años de la guerra revolucionaria sin por lo menos tomar en cuenta ese factor, esto es, la compleja relación entre el sindicato y la organización política, que para el caso guatemalteco se trataba a menudo una organización clandestina armada. Pese a que han pasado cerca de treinta años desde aquellos días del auge sindical

de la década del setenta, en términos históricos todavía son acontecimientos demasiado frescos y quizá no ha llegado el momento de develar dicha relación en su plena desnudez. De modo que, a lo más que se puede llegar es a hacer algunas indicaciones al respecto.

Por otra parte, el movimiento sindical guatemalteco debió enfrentar una ironía: el escenario más importante de la guerra en el que se desarrolló el proyecto de las organizaciones revolucionarias fue el área rural, no los centros fabriles, ni los ámbitos urbanos. A la clase obrera la consideraron como un sector más del dispositivo social que habría de luchar con las armas en la mano. A lo sumo, se utilizó la fórmula abstracta de decir que la clase obrera era la "clase dirigente" y que el campesinado era la "fuerza motriz" de la revolución. Pero en los hechos, el sector social privilegiado por las organizaciones guerrilleras en el momento más duro de la guerra fue el campesinado indígena.

Durante los años más duros de la guerra a principios de los ochenta, el exilio guatemalteco publicó, ya fuera en Costa Rica o en México, numerosas revistas, libros y folletos relacionados con los acontecimientos en Guatemala. Montañas de papel fueron gastadas denunciando al régimen militar de Guatemala, pidiendo la condena internacional al gobierno guatemalteco por los crímenes cometidos contra la población, pero en ninguna de todas esas publicaciones se dijo algo sobre el movimiento sindical que había sido aplastado a fuerza de tanto crimen. Todos los análisis, todas las reflexiones, todos los artículos y escritos se orientaron a examinar el papel del nuevo sujeto social que había aparecido en la escena política nacional, esto es, el pueblo maya. Atenidos a todas esas publicaciones, pareciera que el sindicalismo no hubiera existido en aquellos años.

Y sin embargo, el desarrollo vertiginoso que alcanzó en unos pocos años el movimiento guerrillero en su conjunto, que en cierto momento pareció convertirse en una alternativa real de poder, no puede explicarse sin la expansión y desarrollo de las luchas obreras y populares en la segunda mitad de los años setenta, como tampoco puede explicarse la derrota a sangre y fuego que el Estado guatemalteco le propinó al movimiento sindical y popular sin incluirla en una ofensiva estatal generalizada contra la insurgencia armada.

Con los sucesos ya relatados acaecidos en la CNT y el centro EMAÚS, en 1980, fue proseguida una embestida estatal que ya había sido iniciada contra el movimiento popular en general y contra el movimiento sindical en particular, ofensiva que se distinguió por una inaudita brutalidad, por la absoluta impunidad y por la criminalidad con la que actuaron las fuerzas de seguridad, especialmente el Ejército de Guatemala y las diversas policías, encabezadas por la Policía Na-

cional. Es difícil encontrar en América Latina un bloque dominante tan anti obrero, tan dispuesto a cometer los más graves excesos contra las clases subordinadas, tanto cuando considera que su dominación está en grave riesgo, como cuando se ve desafiado por la más trivial de las disputas, que el bloque dominante guatemalteco.

Lo que se persigue con este estudio es ofrecer apenas un panorama general de la historia de esa última ola obrera, es decir, aquel movimiento sindical que arrastró consigo al resto de los movimientos sociales y logró poner en tensión las relaciones con el Estado y el resto de clases sociales y que se convirtió en una fuente inagotable de militantes, cuadros y en general de una voluntad concentrada de cambiar por la vía revolucionaria las rígidas estructuras guatemaltecas, pero que sobretodo, contribuyó decisivamente a deslegitimar a la dictadura militar y crear las condiciones políticas nacionales para que en el área rural se generalizara la guerra.

Es una historia que tuvo sus antecedentes en la forma cómo se fue recuperando el movimiento sindical luego de la catástrofe de 1954 y de cómo, bajo el régimen militar más autoritario, como el de los gobiernos militares de la década del setenta, fue desarrollándose hasta alcanzar picos sin precedentes en la historia social guatemalteca, pero también de cómo fue su final en un enfrentamiento desigual con las fuerzas del Estado, que tomaron a los sindicatos y en general a todo tipo de organización popular y a sus dirigentes como un objetivo militar al cual había que aplicarle todas las reglas de la guerra con el uso de todos los medios a su alcance.

BIBLIOGRAFÍA

Cardona, R. 1983 "Empleo Rural, Estado y Políticas Públicas de Empleo en la Región Sur de Guatemala" (Guatemala) mimeo.

Comisión Interamericana de Derechos Humanos, Organización de Estados Americanos 1981 *Resolución Nº 33/81, Caso 7403* (Guatemala: CIDH-OEA).

Comisión para el Esclarecimiento Histórico – CEH 1999 "La reunión del 21 de junio de 1980" en *Guatemala, Memoria del Silencio, Informe de la Comisión* (Guatemala: CEH) 1ª edición.

Dirección General de Estadística 1978 *Directorio Industrial de 1978* (Guatemala).

Figueroa Ibarra, C. 1976 *El Proletariado Rural en el Agro Guatemalteco* (Guatemala: IIES-USAC).

Inforpress Centroamericana 1977a (Guatemala) N° 266, 3/9.

Inforpress Centroamericana 1977b (Guatemala) N° 268, 17/11/77.

Inforpress Centroamericana 1980 (Guatemala) 28/9.

Rodríguez, D. s/f *El 21 de junio de 1980* (Guatemala: Centro de Investigación y Educación Popular).

Ruano Najarro, E. 2007 *Comunismo y movimiento obrero en la vida de Antonio Obando Sánchez 1922-1932* (Guatemala: Ediciones Del Pensativo, Colección Sajorines).

Schmid, L. 1973 *El papel de la mano de obra migratoria en el desarrollo económico de Guatemala* (Guatemala: IIES-USAC).

KajKoj (Máximo) Ba Tiul

MOVIMIENTO INDÍGENA, ESTADO, DEMOCRACIA Y PARTIDOS POLÍTICOS EN ABYA YALA*

CORRIENTES POLÍTICAS DENTRO DEL MOVIMIENTO MAYA

Las corrientes políticas que existen dentro del movimiento maya no solo responden a las diferentes políticas que el Estado ha aplicado "hacia pueblos indígenas"[1], sino también a la forma en que las organizaciones que conforman el movimiento las asumen.

Desde 1940, cuando se instauró el indigenismo en América Latina[2] como política de Estado, también se inició el proceso de asimilar o integrar al indígena a la llamada "cultura nacional". De la misma manera que el movimiento indígena de ese entonces, asumió ciertos matices de las políticas institucionales del Estado.

En Guatemala, desde la creación de la Academia Maya K'iche', que dirigía el intelectual maya k'iche' Adrián Inés Chávez en 1938 (Bastos y Cumes, 2003), hasta lo que podríamos considerar las tendencias maya-

1 Utilizo aquí el título de la Agenda Hacia Pueblos Indígenas de la SEPAZ-Guatemala.

2 Ver Ba Tiul, 2003; Bastos y Cumes, 2003; Ba Tiul, 2005; Favre, 1999.

* *Fuente*: Ba Tiul, K. (M.) 2009 "Movimiento Indígena, Estado, democracia y partidos políticos en Abya Yala" (selección) en Yagenova, S. V.; Ba Tiul, K. (M.); Ascencio, J. E. y Garoz, B. *Los movimientos sociales frente al Estado, la democracia y los partidos políticos* (Guatemala: FLACSO) pp. 50-69.

nistas de finales del siglo pasado e inicio de este siglo se van configurando ciertas corrientes políticas dentro del movimiento maya, entre las que podríamos mencionar: la economicista, la indigenista, la neoindigenista y, últimamente, la tendencia mayanista. Estas últimas dos (neoindigenista y mayanista) se encuentran y desencuentran en la corriente multiculturalista e interculturalista de estos dos últimos años.

Tabla Nº 1
Tendencias políticas de los mayas*

Tendencia economicista	Tendencia indigenista	Tendencia neoindigenista	Tendencia mayanista
• Planteamientos del materialismo histórico. • La lucha de clases es el motor de la historia. • Los explotados son los portadores del cambio. • Los indígenas pasan a ser campesinos. • Dentro de esta corriente hay un grupo minoritario de indígenas que promueve la economía de mercado y el neoliberalismo.	• Nace del planteamiento integracionista del Estado. • Los indígenas son comunidades y grupos étnicos. • Los cuadros son asimilados por las políticas del Estado. • Los espacios que se abren son presentados como lucha de los pueblos. • Control del poder político, económico, social y religioso por los grupos hegemónicos.	• Nace de la ideología multiculturalista e interculturalista. • La propuesta es continuidad del indigenismo, enfocado al simbolismo cultural. • En los discursos hablan los idiomas y hacen ejercicios de espiritualidad maya, pero sin práctica profunda. • Quien rige es la norma jurídica del Estado. Aunque se hable de pluralismo jurídico. • Las políticas públicas están relacionadas con la discriminación positiva y acción afirmativa. • El modelo educativo es lo bilingüe intercultural para indígenas. • Los líderes y lideresas son cooptados para puestos medios y simbólicos. • Muchas ONG mayas que existen actualmente se sitúan en esta tendencia. • Lo maya es folklórico. • El modelo de Estado es el de la inclusión. • No aceptan la autonomía.	• Lo maya se convierte en un concepto político. • La identidad maya no ha sido asumida por la totalidad de quienes se les puede considerar parte de todo un pueblo. • Su demanda es la autonomía y la libre determinación. Por eso su apuesta no es el multiculturalismo sino el plurinacionalismo. • Demanda tierra y territorio. • Bajo la visión de pueblo, integra la lucha de clase, etnia y género. • La cosmovisión maya se convierte en una apuesta política. • Su lucha no solo es contra la pobreza sino también contra la exclusión y la desigualdad.

* Gran parte de la información fue tomada de Asociación Maya Uk'u'x B'e (2005).

Como lo señala Saría Acevedo, estas corrientes también responden, por un lado, cómo el Otro (no indígena, ladino o mestizo) caracteriza al indígena (maya y xinka) y, por el otro, cómo el indígena ve al Otro, caracterizado este por el Estado y la sociedad en su conjunto. De allí que Acevedo reconoce que existen diferentes posturas en relación con la diversidad cultural, entre ellas la homogeneizante segregacionista,

la homogeneizante universalista, la homogeneizante nacionalista, la multiculturalista segregacionista, la multiculturalista relativista, la intercultural aconflictiva y la intercultural crítica (Acevedo, 2007a).

De allí es como se comprende que las relaciones entre indígenas, Estado, democracia, partidos políticos y sociedad están en constante tensión. Es por eso que para los indígenas y los movimientos indígenas resolverlas no solo implica una simple inclusión, sino también una transformación profunda de las estructuras del Estado y la sociedad (Pacari, 2007[3]).

Para esto es necesario comprender las demandas de los pueblos indígenas y de los movimientos desde el modelo de reconocimiento y redistribución (Frazier, 1997; Castro Soto, 2004). Estas demandas están contenidas en diferentes documentos, comunicados, conferencias, agendas que los pueblos indígenas y sus movimientos han presentado a la cooperación, a los Estados y a los mismos pueblos desde 1970[4].

Lo que hoy hemos denominado como movimiento maya no puede comprenderse sin tomar en cuenta que lo maya, en estas últimas décadas, se transforma en un "concepto político" (Bastos y Cumes, 2003 y 2007) que no solo reproduce al "sujeto socio-cultural" (Mendizábal, 2008), sino que obliga a la construcción del sujeto político (Ba Tiul, 2008a) que transformará las estructuras del actual Estado guatemalteco.

Este sujeto político que se denomina "maya" (taller con Oxlajuj Ajpop, 2008 y Líderes Mayas, 2008) actualmente tiene deficiencias para la articulación y la ejecución de acciones conjuntas como, por ejemplo, no se entiende por qué después de la Cumbre Continental del año 2007 realizada en Guatemala, en vez de fortalecer al movimiento maya, se secciona de manera más rápida (taller sobre el movimiento maya con CONIC, 2008).

Esto puede obedecer a un sinnúmero de situaciones como, por ejemplo, la agenda de la cooperación internacional, la desideologización y despolitización de las demandas indígenas, las estrategias del poder o lo que comúnmente hemos denominado la oenegización del mismo movimiento (ver cuadro sobre las principales redes nacionales).

---

3 Nina Pacari, líder indígena y ex Ministra de Relaciones Exteriores de Ecuador.

4 Ver Juncosa, 1992; Marcos, 1999; Ba Tiul, 2008a.

Recuadro Nº 1
Principales redes nacionales indígenas

- Convergencia Maya Waqib Kej
- Convergencia Maya del Partido Unidad Nacional de la Esperanza (UNE)
- Movimiento Maya Kaji Imox y Belejeb Kat
- Naleb'
- Movimiento de Jóvenes Renoj
- Movimiento de Mujeres Moloj
- Iniciativa E'
- Movimiento Winaq
- Asamblea Permanente
- Colectivo de Organizaciones para la Educación
- Consejo de Organizaciones para la Observancia de los Derechos Colectivos
- Colectivo de Organizaciones Sobre la Salud
- Confederación de Principales de la Espiritualidad Maya
- Consejo de Ancianos Mayas
- Parlamento Xinka
- Movimiento Garífuna
- Programa Forestal Maya (PAFMAYA)
- Consejo de Educación Maya (CNEM)
- Asociación de Mujeres Mayas (MOLOJ)
- Asociación de Mujeres Mayas (TZUNUNIJA)
- Defensoría Indígena Wajxaqib' N'oj
- Defensoría Maya (DEMA)

Fuente: Elaboración propia.

El movimiento maya entra en crisis alrededor del año 2000, es decir, a principio de siglo (Ba Tiul, 2003). Como se señalaba anteriormente, esta crisis tiene muchas explicaciones, pero lo que afirman algunos líderes y algunas lideresas del movimiento maya es que cada actividad, en vez de articular a las organizaciones, se disgrega, como afirmaron Juan Tiney y Domingo Hernández en una reunión del Waqib Kej, "después de la Cumbre Continental de Pueblos y Nacionales de Pueblos Indígenas, realizada en el año 2007 en Guatemala, en vez de fortalecernos, aparecieron otras expresiones más del movimiento maya como el Movimiento Kaji Imox y Belejeb Kat y la Coordinadora de Mujeres Tzununija".

Lo mismo pasó después de la participación de Rigoberta Menchú en las elecciones presidenciales del año 2007. Esta participación generó y sigue generando muchas reflexiones[5]. Lo que nos parece importante es que este proceso generó diferentes opiniones sobre la participación política de los pueblos indígenas y posiblemente acre-

5 Ver Falla, 2007; Ba Tiul, 2007; Mack, 2007; Torres Rivas, 2008.

centó la ansiedad de participación. Como resultado, ahora, además del movimiento Winaq, en el escenario actual hay diferentes propuestas para formar partidos políticos indígenas, que van desde lo local hasta lo nacional.

Lo anterior hace necesario apresurar la articulación entre el movimiento maya oficial, o sea aquel que está construido desde la ciudad y por indígenas líderes y dirigentes ubicados en las grandes ciudades como la capital, Quetzaltenango y Cobán, y el movimiento rural, que tiene otra forma de organización y otras demandas.

Como afirmó una mujer uspanteka entrevistada para este trabajo cuando se le preguntó por qué no había votado por Rigoberta, sabiendo que Uspantán es su tierra natal: "cómo íbamos a votar por ella, si a ella casi no la conocemos y además quienes venían con ella no se acercaron a nosotros". En Cobán, un líder q'eqchi comentó que querían hacerle alguna propuesta y ella respondió: "dénselo a mi secretaria y luego lo voy a leer porque no tengo tiempo"[6].

Esta situación del movimiento maya lo ha llevado muchas veces a perder oportunidades para ser el referente que Guatemala necesita para iniciar un proceso de transformación. En el área rural, sin embargo, la dinámica está relacionada con la defensa de los recursos naturales. Como ejemplo podemos citar las diferentes movilizaciones en relación a las consultas comunitarias en contra de las concesiones mineras, las hidroeléctricas y otros proyectos que representan el despojo de los recursos naturales en los territorios indígenas. No obstante, hasta el momento no existe un movimiento que le haga eco y que lo convierta en un elemento de lucha para iniciar el camino hacia lo que se ha denominado "de la resistencia al poder" (Waqib Kej, 2007; Flores, 1991).

El líder de la Asociación Sank de Chisec, Alta Verapaz, en una visita que se le hizo en el 2007 dijo:

> Nosotros estamos haciendo nuestra lucha por retirar a un ciudadano francés que se ha adueñado de las Cuevas de Candelaria, pero nadie nos apoya desde la ciudad y cuando le hablamos a alguien que nos ayude, nos dicen si son de izquierda sí, o si quieren que les ayudemos se tienen que afiliar a nuestro partido o busquen plata porque no podemos venir sin que nos reconozcan los gastos.

Este nivel de desarticulación que está padeciendo el movimiento maya, como lo han reconocido algunos líderes y algunas lideresas, nos ayuda a comprender por qué, a pesar de que sus demandas son válidas, no

6 Entrevista a líder q'eqchi, diciembre de 2007.

ha podido insertarlas en un proyecto común o en una agenda común. Por eso es importante que lo analicemos a la luz de su relación con el Estado, la democracia y los partidos políticos.

MOVIMIENTO INDÍGENA Y ESTADO

Desde el momento de la invasión (1492), la relación entre el Estado, que en ese entonces era la Corona española y la Iglesia, y los pueblos indígenas siempre mantuvo un grado de conflictividad (Mires, 2006). Esta conflictividad se generó a través del miedo y el "shock", término utilizado hoy por Naomi Klein cuando plantea las políticas del capitalismo en todo el mundo (Klein, 2007).

Por su parte, Claudia Dary señala que los indígenas mostraron un trato cortés hacia los invasores (salvo los casos lacandón e itz'a), probablemente debido al temor que estos les inspiraban (Dary, 1997). Cuando los españoles llegaron, los indígenas tanto en México como en Guatemala les ofrecieron alimentos como pájaros y huevos, entre otros presentes. Cabe señalar que el hecho de dar obsequios tanto a amigos como a enemigos formaba parte de las costumbres prehispánicas y no significa precisamente una actitud de sumisión, era más bien una exhortación a retirarse del territorio (Dary, 1997: 118).

Este primer momento de usurpación o, como lo declararon los indígenas del continente en el momento de cumplirse los 500 años de invasión, primer holocausto, hizo necesaria la creación de ciertas ordenanzas jurídico-legales que legitimaran la presencia y la usurpación de la Iglesia y de la Corona por medio de los conquistadores, entre ellas "el Requerimiento", que se convirtió en el instrumento que utilizarían para iniciar el despojo.

Desde la época de la invasión/colonia hasta los inicios de la independencia, fueron innumerables los levantamientos indígenas como forma de oponerse a las pretensiones imperialistas de la Corona española y de la Iglesia romana (Reifler Bricker, 1993).

En todo el continente los primeros congresos de pueblos indígenas se iniciaron en 1970 (Cervantes, 1983; Juncosa, 1992) y han vuelto a usar el nombre "Continente de Abya Yala". Hubo manifestaciones de resistencia y de recuperación de la tierra y el territorio como elemento fundamental de la vida de los indígenas (González Pazos, 2007).

Victoria Reifler los clasifica como primeras rebeliones (invasión española), rebeliones coloniales, rebeliones poscoloniales (Reifler Bricker, 1993); estos serán los que en su momento Severo Martínez Peláez, denominó "motines de indios" (Martínez Peláez, 1991).

Tabla Nº 2
Algunos levantamientos indígenas en la historia

Primeras rebeliones (1524-1556)	Coloniales (1556-1800)	Antes de la Independencia (1820-1900)	Actuales (1900-hasta hoy)
• Levantamiento en Yucatán • Levantamiento de los itz'a • Levantamiento de los k'iche's • Levantamiento de los kaqchikeles • Levantamiento de los lacandones • Levantamiento de los akala'	• Levantamiento en Los Altos de Chiapas • El Rey Indígena de • Quisleil • Levantamiento en Totonicapán • Tuxtla, Chiapas • Santa Catarina Ixtahuacán • San Francisco Tecpán • San Juan Comalapa • San Cristóbal y San Miguel Totonicapán • Santa María Chiquimula • Motín de Cobán Alta Verapaz • Patzicía	• Guerra de las Castas de Yucatán • Guerra de Santa Rosa de Chamula • Rebelión en Chichicastenango • San Agustín Acasaguastlán • San Juan Ostuncalco y San Martín Chile Verde • Quetzaltenango • Santa María Chiquimula • San Andrés Sajcabajá • Partido de Totonicapán • Santa Catarina Ixtahuacán • Momostenango • San Juan Ixcoy	• En diferentes lugares del país hubo levantamientos y conatos en contra de la opresión y usurpación que estaban sufriendo los pueblos indígenas. • Levantamiento de Patzicía • Las movilizaciones propias del conflicto armado interno, como la marcha de los mineros de Ixtahuacán, la Marcha del CUC, la movilización indígena y campesina en Panzós, etc.

Fuente: Elaboración propia con datos de Reifler Bricker, 1993; Martínez Peláez, 1991 y Dary, 1997.

No hay que olvidar que los levantamientos coloniales se dieron en contra de los abusos de la Corona y la Iglesia católica. En cuanto a los poscoloniales, se dieron en el marco de la búsqueda de la consolidación del poder criollo, que se fortaleció con la independencia y posteriormente con las últimas dictaduras no solo militares sino también civiles.

Los pueblos indígenas siempre han visto al Estado y al poder no como su aliado, sino como el aparato que promueve la exclusión y la desigualdad.

> El Estado es monoétnico, racista, discriminador, es decir es todo un sistema que funciona bien para los intereses del pueblo ladino, que es el que ha estado en ese Estado cambiándose de gobierno época tras época. Entonces yo a mi manera de ver es un sistema que funciona, funciona precisamente para los intereses del pueblo ladino, no se ve la participación de los demás pueblos que coexisten en Guatemala, pero para este lado digamos en especial para el pueblo maya, para nuestros intereses no funciona pues porque como dice Humberto Ak'abal 'quita

> las manos sobre mi cabeza porque no me permite caminar', eso es efectivamente lo que hace con el pueblo maya[7].

Por su parte, María Morales, una lideresa histórica del movimiento maya, dice que "el Estado racista no es hasta ahora, sino es un Estado racista desde hace mucho, desde que llegaron a nuestro país, ese racismo hasta la fecha no ha cambiado. Entonces ese es el problema diría yo que hay y es el carácter del Estado"[8].

Los pueblos indígenas y sus movimientos ven que el Estado siempre ha estado al servicio de los ricos y de los criollos, de tal manera que ya no es considerado solo monoétnico, sino también "criollocéntrico" (Cojtí, 2007; Ba Tiul, 2008a). Es decir, un Estado que somete y oprime a los indígenas, pero a la vez los manipula y los utiliza además de que reparte bienes y recursos. El coordinador del Grupo Sank de Chisec señala: "Arzú viene y le da posesión al francés de las Cuevas de Candelaria y entonces este, trae a todos los gobiernos para que vengan a pasar unos cuantos días de descanso aquí, ya vino Portillo y Berger, ahora solo falta que venga Colom"[9].

Este Estado, que últimamente ha sido caracterizado como criollocéntrico no solo por intelectuales mayas, sino también por el movimiento maya, le sigue quedando incómodo a los pueblos indígenas (Ba Tiul, 2008a), a pesar de la supuesta "inclusión" que se viene dando desde el indigenismo de principios de la década de 1900. Para resolver la situación de los pueblos indígenas, las élites dominantes han ofrecido a lo largo de la historia encomiendas, repartimientos, integración, asimilación, neoasimilación y ventanillas indígenas (Ba Tiul, 2003). Estas políticas han servido para dominar los mismos pueblos (Barre, 1985; Van Dijk, 2003) e iniciar la supuesta construcción de la identidad nacional. Así lo confirma María Morales: "Llevaron mujeres al Palacio, no son mujeres para que tomen decisiones sobre la situación social, en realidad son mujeres para decoración dentro del Palacio Nacional. Ahí sí es bien preocupante porque no queremos ser la decoración de un palacio nacional…"[10].

Por eso se hace imprescindible la discusión sobre el poder, porque al fin y al cabo la dinámica que gestan los pueblos indígenas utilizando cualquiera de las oportunidades que ofrecen las élites y el Estado tiene su mira en la transformación de las relaciones de poder. Como lo señala Ramiro Batzin, dirigente de la Asociación Sotz'il, "Mira, aquí

---

7 Entrevista con Leopoldo Méndez, 2007.

8 Entrevista con María Morales, 2007.

9 Entrevista con el director de Sank en Chisec, 2007.

10 Entrevista con María Morales, 2007.

hay una discusión. En primer lugar, tenemos que discutir el tema poder, porque podríamos decir del porqué la gente no se mete, porque cuando hablas de poder estamos hablando del sinónimo de partidos políticos. Estamos en un país donde la minoría tiene la capacidad de conducir el país sí, cuando ellos digan vamos a tener el poder van hacer lo mismo que nosotros hicimos"[11].

Ahora, el problema se presenta cuando se discute el aporte de la participación de los pueblos indígenas dentro del Estado, "no hemos visto nada de avance, con la participación de personas indígenas en el Estado, porque solo han fortalecido el carácter folklórico del Estado"[12]. Y eso, en vez de fortalecer a los pueblos indígenas, obstaculiza el desarrollo de una conciencia política y de las mismas propuestas. Por ejemplo, "con los COCODES pensamos que iba a ser una oportunidad para hacer propuestas, pero lo que hemos visto hasta ahora es que los COCODES están terminando como apoyo de los alcaldes y no de la comunidad"[13].

En diferentes momentos los pueblos indígenas han tratado de participar haciendo propuestas al Estado y a los gobiernos para que las políticas públicas sean para su beneficio. A lo largo y ancho del continente, desde 1970, solo para citar alguna fecha, los pueblos indígenas han tratado de transformar los Estados, la democracia y los espacios de participación política. Esta situación obedece a la crisis que comienzan a tener no solo el sistema político que impera en el mismo continente, principalmente la forma de los partidos políticos, sino también a las transformaciones que está generando el neoliberalismo en las comunidades y pueblos.

Por eso, los pueblos indígenas, a través de comunicados de prensa, programas, proyectos, agendas políticas, congresos, participación en mesas de diálogo, etcétera[14], han participado en la creación de políticas públicas o reformas a leyes que permitirían más participación.

---

11 Entrevista con Ramiro Batzin, 2007.

12 Taller focal en Chimaltenango con Ayuda Popular Noruega, 2007.

13 Taller focal con mujeres de AMACOGEN, San Marcos, 2007.

14 Ver Cervantes, 1985; Juncosa, 1992; Marcos, 1999; Burguete Cal y Mayor, 2007; Cojtí, 2007; Ba Tiul, 2008a.

Tabla Nº 3
Agendas desde 1970

Nombre de la agenda	Organización
Guatemala: de la República Centralista Burguesa a la República Popular Federal (1978).	Movimiento Indio Tojil
Rujunimal ri Mayab' Amaq' (1991)	Coordinadora de Organizaciones Mayas de Guatemala
Las Demandas Indígenas en América Latina y el Derecho Internacional (1992)	Centro de Estudios Integrados de Desarrollo Comunal
Planteamientos y demandas en el proceso de negociaciones gobierno-ejército— URNG (1992)	Mesa Maya
Políticas para la reivindicación de los mayas de hoy (1994)	Demetrio Cotjí
Demandas educativas, recopilación de documentos relacionados al AIDPI (1995)	UNESCO
Acuerdo Sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas (1995)	URNG-Gobierno de Guatemala
Ri Maya' Moloj pa Iximulew (1997)	Demetrio Cojtí
Plan Nacional de Desarrollo del Pueblo Maya (1999)	Q'uq'kumatz-MENMAGUA
Agenda Política Maya (2002)	Comité Para el Decenio del Pueblo Maya
Propuesta preliminar de política de Estado contra la discriminación y racismo hacia los pueblos indígenas (2004)	CEIDEC
Agenda Común Maya (2004)	Coordinación y Convergencia Maya Waqib' Kej
Agenda Política de Mujeres Mayas (2006)	MOLOJ
El pueblo maya y el Estado guatemalteco (2007)	Diferentes organizaciones mayas en el marco del V Foro Nacional Presidencia
Agenda Política y Desarrollo del Pueblo Maya (2008)	Iniciativa E'

Fuente: Elaboración propia con datos tomados de diferentes documentos (Ba Tiul, 2008a).

No es solo la participación la que permitiría la aplicación de las demandas y propuestas, sino el cambio que debe tener estructuralmente el Estado, como lo señala María Morales: "Nosotras hicimos propuestas desde las mujeres, porque en realidad quisiéramos que a las mujeres indígenas nos dejaran la subsecretaría de la mujer, sería bueno que nos dieran la secretaría, pero ni así, cuando se hicieron las propuestas de mujeres que nosotras consideramos que son capaces y que puedan

ocupar ese puesto, no se les dio, sino la secretaria es ladina y la subsecretaria es ladina en la actualidad"[15].

Otros afirman que a pesar de eso hay cambios, "que no se crea que no hemos avanzado, ahora hablamos nuestros idioma en público, usamos nuestro traje, nuestras telas típicas, etc., no como antes todo lo teníamos que hacer a escondidas"[16].

O como lo vuelve a manifestar María Morales, cuando se expresa de los avances sobre el Organismo Judicial:

> Es cierto que ha habido intérpretes en el Organismo Judicial, pero eso no cambia nuestra situación. El trabajo que nosotras llevamos con las mujeres en cuanto a la violencia intrafamiliar, nos damos cuenta de que muchas mujeres no se animan a acercarse con el juez, porque saben muy bien que el juez no habla el idioma de la gente y si hay un intérprete incluso ni siquiera es del municipio. Se ve la discriminación y que significa para las mujeres si ellas son las que tienen que conseguir un intérprete, ellas no tienen recursos como para pagar un intérprete. Entonces en todos los niveles a nivel de leyes, por ejemplo, el tema de acoso sexual que dice el acuerdo indígena está la propuesta en el Congreso, pero eso no ha sido aprobado, entonces, y las leyes que salen como está muy de moda ahora tanto el tema de género, el tema de mujer indígena, como quien dice poner un párrafo mujeres indígenas habría que buscar todavía una lupa para ver dónde mencionan pueblo indígena porque lo dejan un párrafo. Así hacen con las mujeres, así hacen con los indígenas y no puede ser así, no puede ser. No existe esa expresión integral, pues, de pueblos que Guatemala es, conforme de cuatro pueblos, todavía no, no se mira en el país falta mucho[17]…

Por otro lado, la transformación y las propuestas para un nuevo Estado deben partir, primero, de comprenderse a sí mismo, es decir, vivir su identidad, porque como lo señala Leopoldo Méndez de Ukux B'e:

> Digamos especialmente para alguien como yo, que su identidad está muy clara, si en vez de irme de mis raíces más me aferro a mis raíces. Entonces hay alternativas aquí, lo primero que hay que considerar es la visión de país, es lo primero que hay que considerar para ver cuál sería el modelo de Estado que podría funcionar aquí, sencillamente tiene que ser un modelo que considere fundamentalmente la existencia de cuatro pueblos en Guatemala, pueblo maya, xinca, ladino y garífuna, aunque ahora le dicen garífuna, verdad[18].

---

15 Entrevista con María Morales, 2007.

16 Taller sobre liderazgo maya, IDE, 2007.

17 Entrevista con María Morales, 2007.

18 Entrevista con Leopoldo Méndez, 2007.

Al respecto encontramos varias apuestas para un nuevo modelo de Estado. Mario Molina de Renoj dice que se debe

> construir un Estado participativo para empezar ahí, nosotros planteábamos dentro de toda la formación, digamos en el equipo, crear un Estado multicultural, un Estado participativo, donde los pueblos indígenas no solo participen sino donde las políticas públicas deben incluir la atención a los pueblos indígenas, a los jóvenes, a las mujeres, los niños y las niñas. Entonces nosotros planteamos la construcción de un Estado multicultural, pluricultural; un Estado democrático, un Estado donde haya participación de los pueblos indígenas, pero es influyente, donde las políticas públicas, los programas de gobierno deben incluir esto, lo que implica que hay que reformar la Constitución y muchas leyes[19].

Pero para eso, según Ramiro Batzin, se debe

> hacer un proceso de organización comunitaria, no, no, no es hacer, es fortalecer y consolidar el poder comunitario. Luego tenemos nuestras comunidades lingüísticas, tenemos que definir dentro de nuestras comunidades lingüísticas una verdadera organización. Entonces de tener una discusión pasamos por varios retos: el primer reto en la comunidad lingüística es que hay que reformar la parte administrativa del país porque ahorita no podés; porque no están funcionando como región, somos mayas pero los kaqchikeles con los q'eqchi, con los k'iche's tenemos diferencias, entonces tenés que definir eso, una política administrativa que refleje la multiculturalidad para entonces hablar de que sí podemos crear regiones[20].

De esta manera, la apuesta estaría en la formación del nuevo sujeto político (Ba Tiul, 2008a), y desde allí habría que construir ya sea un proceso de refundación, de recuperación o de transformación. En este sentido se deberá discutir cuál va a ser el modelo, si el socialismo o el capitalismo como sistema o bien el mayanismo (Hernández Pico, 2007). Lo que sí es que, de acuerdo a las diferentes corrientes dentro del movimiento, cada quien le está apostando a diferentes formas de relacionarse con el Estado, aunque todos lo plantean en el marco no solo del multiculturalismo o del interculturalismo, sino también el marco de la autonomía y libre determinación, sobre todo cuando tenemos un nuevo instrumento internacional que permite esta discusión, como la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos

19 Entrevista con Mario Molina, 2007.

20 Entrevista con Ramiro Batzin, 2007.

Indígenas, aprobada por el Consejo de Derechos Humanos de las Naciones Unidas en 2007.

Entonces, si los pueblos indígenas representan los sectores no dominantes de la sociedad, están obligados a preservar, para desarrollar y transmitir a las futuras generaciones sus territorios ancestrales y su identidad étnica como la base de su existencia en tanto pueblos, en concordancia con sus propios patrones culturales, instituciones sociales y sistemas legales (Martínez Cobo, 1986, citado por Cimadamore et al., 2006; y González Pazos, 2007).

MOVIMIENTO INDÍGENA Y DEMOCRACIA

La actual Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas plantea que los pueblos indígenas tienen derecho a su "autonomía y libre determinación". Esto implica que se le reconoce el derecho a ser pueblo y dejar de ser un sector o un grupo (Stavenhagen, s/f). Según Héctor Díaz Polanco, la condición para construir la igualdad se puede lograr partiendo de que la diversidad sea reconocida como riqueza (Díaz Polanco, 2006). Para eso se necesita no solo de la buena voluntad de los Estados y gobiernos, sino del conocimiento pleno de las demandas de los pueblos indígenas.

Augusto Trujillo Muñoz señala, citando a Boaventura de Sousa Santos, que un proceso democrático debe convertir las relaciones desiguales de poder en unas relaciones de responsabilidad compartida. Por eso, la democracia solo puede construirse con demócratas (Trujillo Muñoz, 2007). De esta cuenta, es necesario redefinir a la misma democracia en tiempos de hoy. Para Santos, los derechos humanos deben reconceptualizarse en clave multicultural, ya que, para él, el multiculturalismo es una precondición de relaciones balanceadas y mutuamente reforzantes entre competitividad global y legitimidad local, los dos atributos de una política contrahegemónica de derechos humanos en nuestro tiempo (De Sousa Santos, 1998).

En una democracia la participación plena de los pueblos indígenas está íntimamente relacionada con el marco de los derechos humanos. Por lo tanto, abordar la relación movimientos indígenas y/o pueblos indígenas con la democracia significa reflexionar y conocer la identidad pero no solo en meras claves de la diversidad cultural (culturalista), sino escarbar la institucionalidad que funciona en el desenvolvimiento cotidiano de los pueblos (Pacari, 2004).

Aunque la Constitución Política de la República de Guatemala respalda la libre asociación u organización, según María Morales, "pero democracia, democracia dentro del Estado pues el hecho que no hay consulta significa que no hay democracia, el hecho que siguen negando la participación indígena no hay democracia, sigue el pa-

ternalismo, sigue esa discriminación racial y de género, entonces la democracia necesita un proceso todavía"[21].

Lo que los pueblos indígenas piden es una democracia que no se convierta en obstáculo sino en posibilidad de construir a la sociedad, sobre todo en países como Guatemala, que alberga en su seno una mayoría indígena. La sociedad multicultural, lejos de romper con el espíritu democrático que se apoya en el universalismo individualista, es el punto de llegada de la idea democrática, como reconocimiento de la pluralidad de intereses, opiniones y valores. En nuestras sociedades, ya no es posible declararse demócratas sin aceptar la idea de la sociedad multicultural (Touraine, 1997).

De hecho, Estado y democracia van de la mano. Entonces, cómo construir un sistema democrático en donde no se respeten la tierra y los territorios indígenas, donde no exista una reforma agraria integral que siga siendo la demanda histórica de los pueblos indígenas, sabiendo que la tierra y el territorio es el centro de la vida y de la identidad (González Pazos, 2007).

Para cambiar un Estado se necesita de la construcción o el fortalecimiento de la identidad,

> yo soy de la idea que debemos asumir nuestra identidad, pero no nuestra identidad entendida en idioma y traje, sino la autoaceptación de la comunidad. Entonces para mí la dirigencia sí tiene que regresar a la comunidad y surgir desde ahí como el Estado. Estamos en un Estado totalmente occidental, pero el Estado lo podemos cambiar a la manera de empezar a plantear nuestro sistema[22].

Desde los pueblos indígenas, lo que se espera es la construcción de la democracia multicultural (Cojtí, 2007), la que a su vez permitiría la construcción de un "Estado multicultural, pluricultural, un Estado democrático, un Estado donde participan, donde haya participación de los pueblos indígenas, donde las políticas públicas, los programas de gobierno deben incluir esto, lo que implica que hay que reformar la Constitución y muchas leyes"[23].

No obstante, ante la crisis del mismo Estado y de la misma democracia, en Ecuador y Bolivia la apuesta es por la plurinacionalidad del país, que permitiría la construcción de un modelo autonómico desde los pueblos y desde las comunidades con fundamentos en la cosmo-

21 Entrevista con María Morales, 2007.

22 Entrevista con Ramiro Batzin, 2007.

23 Entrevista con Mario Molina, 2007.

visión, "nosotros estamos buscando que la nueva Constitución sea la expresión de nuestra cosmovisión"[24].

De esta manera, la sustitución de la democracia liberal por el poder comunal sería la alternativa. Esto significa que todas las decisiones nacionales se toman en asambleas o cabildos territoriales, funcionales y étnicos. Para viabilizar dichas decisiones, se elige por rotación a los representantes que adquieren varias denominaciones conforme a sus tradiciones y usos consuetudinarios. En el caso de aymaras y quechuas, por ejemplo, se tiene una vasta experiencia en el manejo del ayllu, por lo que podemos denotarlo el poder del ayllu (Patzi Paco, 2004).

En el caso de Guatemala, la alternativa a la democracia varía de acuerdo a la posición político-ideológica de los movimientos. Hay organizaciones que le apuestan al socialismo como un nuevo sistema (intervención de Higinio Pu en el taller focal de Chimaltenango (2007). Otros señalan la necesidad de reconstruir el Mayab Siwan Tinamit (Plan Estratégico de Ukux B'e). Hay organizaciones que plantean el modelo de la inclusión propia de la política del reconocimiento.

La forma de hacer la transformación, según el liderazgo maya, es a través de los partidos políticos como el espacio que permite la democracia, esto desde la versión oficial del movimiento maya. Pero el objetivo del movimiento no oficial, o sea el que no es reconocido por el mismo Estado y el que en estos últimos tiempos es criminalizado, es decir, el movimiento que está en la resistencia, es proteger su tierra y territorio como la única forma de hacer cambiar la democracia.

MOVIMIENTO INDÍGENA Y PARTIDOS POLÍTICOS

Con la crisis del Estado y de la democracia, también inicia la crisis de los espacios institucionalizados para la participación de los ciudadanos y en particular de los pueblos indígenas. En este escenario político, aún con muchas ventajas para la izquierda y los movimientos progresistas, hasta el momento ha sido imposible la alianza entre la izquierda social y la izquierda política (Ba Tiul, 2008).

Melucci, citado por Burguete, señala que en el último tercio del siglo XX se asiste a la aparición de un nuevo paradigma de la acción colectiva, lo que da origen a los Nuevos Movimientos Sociales. Estos se caracterizan porque apelan a la solidaridad, manifiestan un conflicto y conllevan una ruptura de los límites de compatibilidad del sistema dentro del cual la acción tiene lugar (Burguete Cal y Mayor, 2007: 144-162).

24 Entrevista con un líder aymara de Bolivia, en Telesur, 2007.

Los Nuevos Movimientos Sociales son luchas ciudadanas que se sitúan en el terreno del antagonismo simbólico y combinan la lucha por las garantías civiles y democráticas, por el logro de formas de participación que buscarían traducirse en nuevas reglas y nuevos derechos (Burguete Cal de Mayor, 2007).

Para Touraine, la noción de movimiento social es útil solo si permite poner de relieve la existencia de un tipo muy particular de acción colectiva (Touraine, 1997). Un movimiento social nunca se ha reducido a la defensa de los intereses de los dominados; siempre ha querido abolir una relación de dominación, hacer triunfar un principio de igualdad, crear una sociedad nueva que rompa con las formas antiguas de producción de gestión y de jerarquía (ibídem).

Si los movimientos y los partidos políticos son como la institucionalidad de la democracia que permite la relación entre el Estado y la sociedad, entonces ¿por qué no se da el encuentro entre partidos y sociedad? Porque en las comunidades cuando se pregunta ¿quiénes son los actores que han causado la división en las comunidades?, responden: las iglesias, los medios de comunicación social (televisión, cine), las ONG y los partidos políticos[25].

Así como en 1985 se abrían las posibilidades para el "retorno de la democracia", después de muchos años de dictaduras y militarismo, en 1996 se pensaba que se abrían las posibilidades para encaminarnos hacia un nuevo modelo de Estado. Lo que sí es cierto es que los dos escenarios políticos replantearon una nueva estrategia para la acumulación de recursos por parte de las élites, principalmente en lo económico, político y militar. El modelo de reconocimiento hacia los pueblos indígenas, sin temor a dudas, es el modelo de cooptación y de neo-asimilación propuesto por las multinacionales como el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional, el Banco Interamericano de Desarrollo, los cuales están camuflados por modelos de desarrollo, como desarrollo con identidad, desarrollo sostenible, ecoturismo, descentralización, mancomunidades, etc., en el marco de los diferentes programas y proyectos del neoliberalismo (Ba Tiul, 2005).

El modelo de Estado y de democracia que quieren implementar las élites no reconoce ni cumple los convenios en materia de derechos humanos, derechos de los pueblos indígenas, como el Convenio 169, los Acuerdos de Paz, compromisos de candidatos como el Acuerdo de Iximche' (2002) porque se escudan en una "Constitución que no fue reformada", haciendo referencia a la no aprobación de las reformas constitucionales surgidas de los Acuerdos de Paz.

---

25 Taller focal en Lemoa y Cunen, Quiché, 2007.

De esta misma manera, el sistema de partido político solo responde a la democracia representativa o lo que en algún momento desde el sur están llamando la democracia ciudadana y que permite solo la construcción del Estado de los ciudadanos, mientras que los pueblos indígenas están buscando la construcción del Estado-Nación, lo que rompe con la estructura político administrativa del país.

El concepto de partido político plasmado en la Ley Electoral y de Partidos Políticos lo describe como

> instituciones legalmente constituidas e inscritas en el Registro de Ciudadanos. Tienen duración indefinida y personalidad jurídica. Los partidos políticos agrupan a personas con intereses y principios ideológicos similares y tienen como fin primordial alcanzar el poder por medio del voto. La Constitución Política de la República de Guatemala garantiza la libertad de organización y su funcionamiento". "Y quienes se afilien al mismo, podrán ser candidatos a cargos de elección popular, fiscalizar las actividades del proceso electo, recibir formación cívica y política para ser un líder comprometido con su comunidad". Plantea a su vez que participando "aprenderá a conocer y buscar solución a los problemas nacionales[26].

Lo que se busca, entonces, es la toma del poder por medio de los partidos políticos, cuando en la realidad, como sucede en Guatemala, que quien llega al poder es quien más dinero utiliza, quien está de acuerdo con el proyecto de las élites y del imperio, y ahora también quien acepte el aporte de las mafias y del crimen organizado. Es decir, aquel líder o lideresa que hable de autonomía, de reforma agraria, de no al neoliberalismo, etc. no puede "gobernar" el país porque estaría en contra del desarrollo que ofrece solo "el mercado".

Por otro lado, se afirma que no hay partidos políticos en Guatemala, lo que hay son empresas políticas, como lo señala Leopoldo Méndez. "No hay partidos políticos en Guatemala, lo que hay son grupos con intereses comunes que se pelean por el poder en el Estado, […] no hay partidos políticos, aquí se compran partidos políticos"[27].

De esta manera, quien puede llegar a algún espacio de la "institucionalidad del poder" principalmente indígena es quien esté de acuerdo con el concepto de la "inclusión y reconocimiento" que ofrece el multiculturalismo folklórico y que promueva el diálogo intercultural como forma para acallar las demandas étnicas y de los pobres en las comunidades rurales del país o bien esté de acuerdo con las mafias

26 Ley Electoral y de Partidos Políticos, Decreto 1-85.

27 Entrevista con Leopoldo Méndez, 2007.

políticas que operan dentro de los partidos políticos. Por eso es común escuchar a indígenas decir "yo no estoy aquí por el movimiento indígena, sino por mi capacidad y por el partido"[28].

Es precisamente por eso que, en diferentes momentos de la vida política del país, los indígenas, principalmente mayas, han participado en política. Durante los diez años de revolución (1944-1954) fueron muchos los indígenas que participaron y llegaron a ocupar alcaldías en diferentes municipios del país. En 1955 muchos indígenas se incorporaron al Partido Revolucionario y posteriormente a la Democracia Cristiana Guatemalteca. En 1974 salieron electos como diputados dos indígenas, Pedro Verona Cumes y Fernando Tetzahuic, en 1982 en el Consejo de Estado convocado por Ríos Montt participaron varios mayas y así sucesivamente hasta llegar a la fecha actual.

Paralelamente, los mayas han venido planteando diferentes propuestas de partidos indígenas, como el Frente Indigenista Nacional o el Frente de Integración Nacional a finales de 1970, del Nukuj Ajpop en 1997 y otras expresiones como el Pop Wa', el Kamal B'e e innumerables Comités Cívicos y el Movimiento Winaq, que encabeza Rigoberta Menchú Tum.

Hasta el momento, todos estos espacios no han podido arrebatar el poder a las élites criollas, quienes al final son dueñas de los partidos indígenas. Basta ver las elecciones del 2007, que de 14 binomios, 13 tenían un acompañante del poder económico tradicional y conservador en Guatemala y todos iban por el desarrollo del modelo neoliberal, en contraposición a las demandas de los pueblos y comunidades indígenas.

Las ofertas populistas de los candidatos van desde "soy símbolo", "voten por mí, yo sí puedo", "no voten por los corruptos o por quienes están en el crimen organizado", "nosotros sacaremos a las mafias", "si quieren tierra voten por mí", "yo les voy a dar abono a bajo precio", "en menos de ocho meses terminaremos con la inseguridad", "con mano dura, cabeza y corazón", "ojalá sigan aportando para pagar el helicóptero porque así sí llegaremos a la comunidad", "me sentí bien al abrazar nuevamente a los pobres", "nosotros impulsaremos la venta de la artesanía", "lucharemos por la inclusión de más indígenas", "impulsaremos el capitalismo maya".

Lo que implica que hasta ahora la "pobreza, la exclusión, la discriminación" son elementos para lograr agenciarse del voto. Esto hace que todos hablen de problemas pero no de soluciones y, además, nadie responde claramente a las demandas de los pueblos indígenas, ni siquiera el Encuentro por Guatemala que hizo alianza con el Movimien-

28 Conversatorio sobre el movimiento indígena en Programa Pop Noj, 2007.

to Winaq y que se supone responden a los intereses de los pueblos indígenas.

Solo los partidos de izquierda (URNG-Maíz y ANN) hablan de una reforma agraria, puesto que eso sigue siendo un tabú en el país, aunque no es la única solución para la pobreza de los pueblos, pero es una demanda constante de los pueblos indígenas, así como la autonomía y libre determinación o autogobierno. En todos los partidos proponen economía de mercado, desarrollo rural, multiculturalismo, interculturalismo, tecnificación, descentralización y competitividad, propios del modelo neoliberal. Esto indica que los programas de los partidos no responden a la realidad étnica, de clase, de género ni generacional del país, sino que responde a intereses de grupo, de personas y de instituciones, llámense estas militares, económicas o religiosas.

Entonces, cuál es la apuesta ahora, ¿cambiar la correlación de fuerza?, ¿habrá posibilidades de construir el poder popular desde el movimiento maya?, ¿habrá que refundar el movimiento?, ¿será que es necesario un solo partido político? Estas son las preguntas que siguen en discusión.

CONCLUSIONES

Las demandas de los pueblos indígenas del continente son históricas. Por lo tanto, mientras los Estados y las élites no flexibilicen su posición ante estas demandas, los pueblos seguirán insistiendo hasta que se les reconozca.

Los pueblos indígenas, a través de sus movimientos, han estado haciendo planteamientos. Estos se encuentran en diferentes documentos, agendas, proyectos, comunicados, etcétera, que tienen el objetivo de construir un nuevo modelo de Estado y de Nación.

La propuesta de la "resistencia al poder" está relacionada con la demanda de refundar el Estado, que responde a una construcción desde abajo y esta no solo está relacionada con la reformulación de nuevas constituciones, sino con el derecho de los pueblos a la autonomía y libre determinación.

El modelo multicultural liberal está en crisis, por lo que los pueblos indígenas demandan la construcción de Estados plurinacionales y no Estados ciudadanos.

Los partidos políticos no responden a la realidad de los pueblos indígenas, lo cual se manifiesta en los actuales programas de los partidos que participan en la contienda electoral guatemalteca y que responden a intereses de grupo, personas y gremio.

Guatemala es una realidad étnica, de clase, de género y generacional. Tomarlo en cuenta es importante para los cambios estructurales que requiere el Estado y la sociedad guatemalteca.

Por último, para refundar el Estado se necesita de la refundación del movimiento indígena. Esto implica retomar el concepto de pueblo sobre el concepto de organización y de movimiento y retomar como proyecto político la demanda étnica, económica, política y social. Esto implica un movimiento indígena que reivindique lo étnico, pero también la clase social.

BIBLIOGRAFÍA

Acevedo, S. 2007a "San Cristóbal de las Casas" en *Boletín* (México: Ciepac) Nº 388.

Acevedo, S. 2007b "La transición incompleta entre la homogeneidad y la multiculturalidad en el Estado de Guatemala: el Ministerio de Cultura y Deportes" en Bastos, S. y Cumes, A. (coords.) *Mayanización y vida cotidiana: la ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*, Volumen 2 (Cholsamaj: FLACSO / CIRMA) pp. 9-44.

Asociación Maya Uk'u'x B'e 2005 *El movimiento maya: sus tendencias y transformaciones (1980-2005)* (Guatemala: Editorial Oxlajuj Baqtun).

Ba Tiul, K. (M.) 2003 "Hacia dónde vamos como movimiento indígena" en *Revista Fundación Ford* (s/d).

Ba Tiul, K. (M.) 2005 "Pueblos Indígenas, Cooperación Internacional y Desarrollo en Guatemala", documento en PDF.

Ba Tiul, K. (M.) 2007a *Movimiento Winaq: en la coyuntura actual* (Guatemala: IDE).

Ba Tiul, K. (M.) 2007b "Movimiento Winaq, la controversia: Ni a la izquierda, ni a la derecha", documento de trabajo del seminario "Izquierdas y construcción del orden democrático en Guatemala (Guatemala: FLACSO-Guatemala / Friedrich Ebert Stiftung) julio.

Ba Tiul, K. (M.) 2007c *El Movimiento Winaq, la controversia: ni a la izquierda ni a la derecha* (Guatemala: FLACSO / Friedrich Ebert Stiftung).

Ba Tiul, K. (M.) 2008a "Pueblos indígenas: Estado, democracia y partidos políticos en el continente de Abya Yala" en Álvarez Aragón, V. y Sáenz de Tejada, R. (comps.) *Izquierdas y construcción de orden democrático en Guatemala: una aproximación a las elecciones de 2007* (Guatemala: Friedrich Ebert Stiftung / Editorial de Ciencias Sociales).

Ba Tiul, K. (M.) 2008b *El sujeto político maya, al umbral del Oxlajuj Baqtun* (Guatemala: s/d).

Ba Tiul, K. (M.) 2008c "La izquierda social y la izquierda política" en *Contexto Latinoamericano* (La Habana: en prensa).

Barre, M.-C. 1985 *Ideologías indigenistas y movimientos indios* (México: Siglo XXI).

Bastos, S. y Cumes, M. 2003 *Entre el mecapal y el cielo: desarrollo del movimiento maya en Guatemala* (Guatemala: FLACSO y Cholsamaj).

Bastos, S. y Cumes, M. 2007 *Mayanización y vida cotidiana: La ideología y el discurso multicultural en la sociedad guatemalteca* (Cholsamaj: Flacso / Cirma).

Bengoa, J. 2000 *La emergencia indígena en América Latina* (Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica).

Borón, A. 2004 *Estado, capitalismo y democracia en América Latina* (Buenos Aires: CLACSO).

Brett, R. 2006 *Movimiento social, etnicidad y democratización en Guatemala, 1985- 1996* (Guatemala: F&G Editores).

Bricker, V. R. 1993 *El Cristo indígena, el Rey nativo* (México: Fondo de Cultura Económica).

Burguete Cal y Mayor, R. 2007 "De organizaciones indígenas a partidos étnicos: Nuevas tendencias en las luchas indias en América Latina" en *Limina, Estudios Sociales y Humanísticos* (México: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas) Vol. V, Nº 2, julio-diciembre, p. 144-162.

Castro Soto, G. 2004 "Declaraciones de los pueblos indígenas" en *Boletín* (San Cristóbal de Las Casas: CIEPAC) Nº 389, 13 de enero.

Cervantes, G. 1985 *El final del silencio. Documentos Indígenas de México, la Red de Jonas* (México: Premia Editores).

Cimadamore, A. D. et al. 2006 *Pueblos indígenas y pobreza: enfoques multidisciplinarios* (Buenos Aires: CLACSO).

Cojtí, D. 2007 *Nuevas perspectivas para la construcción del Estado multinacional: propuestas para superar el incumplimiento del Acuerdo sobre la Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas* (Guatemala: Convergencia Maya Waqib'Kej, Fundación Cholsamaj).

Dary, C. 1997 *El derecho internacional humanitario y el orden jurídico maya: una perspectiva histórico-cultural* (Guatemala: FLACSO / Comité Internacional de la Cruz Roja – CICR).

De Paz, M. A. 1993 *Pueblo maya y democracia* (Guatemala: SPEM / CEDIM).

De Sousa Santos, B. (ed.) 1998 *De la mano de Alicia: lo social y lo político en la postmodernidad* (Santafé de Bogotá: Siglo del Hombre Editores).

De Sousa Santos, B. 2004 *Reinventar la democracia. Reinventar el Estado* (Quito: Editorial Abya Yala).

De Sousa Santos, B. 2006 *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (Encuentros en Buenos Aires)* (Buenos Aires: CLACSO).

Díaz Polanco, H. 2006 *Elogio de la diversidad: Globalización, multiculturalismo y etnofagia* (México: Siglo XXI).

Falla, R. 2007 "Rigoberta Menchú: ¿estrella fugaz en el cielo electoral?" en *Revista Envío* (Nicaragua).

Favre, H. 1999 *El indigenismo* (México: Fondo de Cultura Económica).

Flores, F. 1991 *El discurso de la indianidad* (San José de Costa Rica: DEI).

Frazier, Ch. 1998 (1997) "Montaña fría, Prensa mensual atlántica" en De Sousa Santos, B. *De la mano de Alicia: lo social y lo político en la postmodernidad* (Santafé de Bogotá: Siglo del Hombre Editores).

González Pazos, J. 2007 *Bolivia: la construcción de un país indígena* (Barcelona: Icaria).

Hernández Pico, J. 2007 "Sobrevivir las elecciones" en *Revista Envío* (Nicaragua) octubre.

Hofmeister, W. et al. 2003 *Intelectuales y política en América Latina: el desencantamiento del espíritu crítico* (Rosario: Homo Sapiens Ediciones / Konrad Adenauer Stiftung).

Juncosa, J. 1992 *Documentos indios: declaraciones y pronunciamientos*, Tomo II (Quito: Ediciones Abya Yala, Colección 500 Años).

Klein, N. 2007 *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre* (Barcelona: Paidós).

Mack, L. 2007 *Entre lo fáctico y lo teórico: Midiendo la institucionalidad partidaria en Guatemala* (Guatemala: FLACSO, Área de Estudios Socio-políticos, Cuaderno Nº 8).

Marcos, M. A. 1999 *Voces indígenas en foros internacionales* (México: INI/PYV).

Martínez Peláez, S. 1991 *Motines de indios* (Guatemala: Ediciones en Marcha).

Mires, F. 2006 *En nombre de la Cruz: discusiones teológicas y políticas frente al holocausto de los indios* (Buenos Aires: Libros de la Araucaria).

Negri, A. 2005 *Movimientos en el Imperio: pasajes y paisajes* (Buenos Aires: Paidós).

Patzi Paco, F. 2004 *Sistema comunal: una propuesta alternativa al sistema liberal* (La Paz: Editorial CEA).

Reifler Bricker, V. 1993 *El Cristo indígena, el Rey nativo* (México: Fondo de Cultura Económica).

Stavenhagen, R. s/f "La Declaración Universal de Derechos de los Pueblos Indígenas", disponible en <portal.sre.gob.mx/boletinimir>.

Torres Rivas, E. 2008 "Las elecciones en 2007, 8 reflexiones para una conclusión", en Aragón, V. A. y Sáenz Tejada, R. (comps.) *Izquierdas y construcción de orden democrático en Guatemala: una aproximación a las elecciones del 2007* (Guatemala: Fundación Ebert).

Touraine, A. 1997 *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes* (Madrid: PPC).

Trujillo Muñoz, A. 2007 *Democracia y territorio: El ordenamiento territorial entre el derecho y la política* (Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Asociación Colombiana de Jurisprudencia).

Van Dijk, T. 2003 *Ideología y discurso* (Barcelona: Ariel).

Vidales, R. 1991 *Utopía y liberación: el amanecer del indio* (San José de Costa Rica: DEI).

Waqib Kej 2007 *Cumbre Continental de Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala*, 26-30 de enero.

Saría Acevedo

LOS DERECHOS DE LAS MUJERES EN EL MOVIMIENTO INDÍGENA LATINOAMERICANO*

TENDENCIAS CONCEPTUALES Y LÍNEAS DE ACCIÓN

LOS DERECHOS DE LAS MUJERES EN EL MOVIMIENTO INDÍGENA LATINOAMERICANO

TENDENCIAS CONCEPTUALES Y LÍNEAS DE ACCIÓN

Uno de los acontecimientos más importantes en la historia reciente de América Latina, es el auge organizativo del movimiento indígena. En el caso latinoamericano el papel estratégico en relación a las reivindicaciones étnicas lo vienen jugando las organizaciones indígenas. La mayoría de ellas, en los años cincuenta, tenían demandas de tipo campesino, reivindicando la tierra como medio de producción.

Aunque la actividad política reivindicativa de los pueblos indígenas ha sido una constante desde el mismo proceso de colonización en el siglo XVI, nunca se habían dado unidades organizativas que abarcaran a todos los pueblos de un país, mucho menos alianzas continentales como las que sucederían a partir de los años noventa del siglo XX.

Hasta ese momento, no había movimientos indígenas de carácter nacional en los países, que se reivindicaran desde su especificidad étnica, aunque en la mayoría de países latinoamericanos, buena parte del campesinado era culturalmente indígena. A esta articulación de movi-

* *Fuente*: Acevedo, S. 2014 "Resumen ejecutivo" en *Los derechos de las mujeres en el movimiento indígena latinoamericano: Tendencias conceptuales y líneas de acción* (Guatemala: JASS-Asociados por lo Justo / Sinergia NOJ).

mientos sociales, que se cohesionan por considerarse de igual origen cultural, aunque sean pueblos distintos, se le conoce como "panétnicos".

Araceli Burguete identifica dos momentos del movimiento indígena continental "El primer momento, que comprende de 1970 a 1990 y que identifico como la "emergencia del movimiento indígena" (retomando a Bengoa, 2000). En esta etapa se configuran los movimientos panétnicos en la mayoría de los países de América Latina. Sus luchas se orientan a lograr su visibilización política, a interpelar a los Estados-nación y a los organismos multilaterales, en la búsqueda del reconocimiento de derechos. Destaca en este periodo la conceptualización de categorías étnicas unitarias, así como el arribo de la presencia indígena en la Organización de las Naciones Unidas (ONU); con lo que se marca el inicio de la promulgación de instrumentos jurídicos de protección de derechos indígenas (Burguete, 2007: 3).

Un segundo período que identifica Burguete es de 1990 a 2007, el cual se caracteriza a criterio de la investigadora por la relevancia que adquiere la demanda autonómica como el eje político central de las luchas indígenas, establecido de manera relevante en la "Declaración de Quito", en 1990

> …en el curso de los dieciséis años que han transcurrido desde entonces hasta la III Cumbre (2007), las organizaciones que se adhieren a esta tradición política, han diseñado estrategias para profundizar en aspectos puntuales de la agenda política indígena definida en 1990 y que en el año 2006-2007 intenta marcar un hito, al proponerse la profundización de una estrategia que asumiría como uno de sus ejes la lucha por el poder político, al plantearse como consigna "De la resistencia al poder". Definición que no logró consolidarse en la III Cumbre en Guatemala, por motivos del contexto mismo de ese país, al momento de celebrarse el evento. (Burguete, 2007: 3)

La consolidación de alianzas y relaciones entre las organizaciones indígenas más importantes de los países a nivel continental, abrió la posibilidad de debatir e intercambiar sobre preocupaciones comunes y específicas de los pueblos indígenas a nivel latinoamericano.

Las cumbres continentales de Pueblos Indígenas, son básicamente espacios de confluencia entre las organizaciones indígenas más beligerantes de los países de la región latinoamericana, y se han constituido en los principales escenarios de discusión y consenso acerca de las problemáticas y las agendas comunes de lucha del movimiento indígena latinoamericano. Para cada cumbre, ha habido diferentes organizaciones conformando la "Coordinadora Continental de Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala" la cual funciona como comité organizador.

Ha sido principalmente a través de las Cumbres Indígenas celebradas entre 1990 y 2009, que se ha ido gestando, modificando y ampliando una agenda política compartida por todo el movimiento indígena latinoamericano.

El proceso de construcción de esta agenda común, se caracteriza por ser altamente contextual, refleja en los debates y acuerdos de cada una de las cumbres, los acontecimientos políticos, sociales, económicos y culturales que preocupan, afectan y se proponen abordar los pueblos indígenas en la etapa específica de realización de cada cumbre, pero también hay dimensiones que, por su carácter estructural, son preocupaciones continuas.

Ya en las décadas anteriores a la "emergencia indígena", sobre todo entre los años cincuenta y ochenta las mujeres indígenas en América Latina experimentaron cambios de roles a través de su participación en nuevas dimensiones de la vida pública, pues desarrollaron importantes papeles organizativos y militares, tanto en los movimientos populares, sindicales y campesinos, como en las organizaciones guerrilleras de algunos países.

Las mujeres indígenas, han estado presentes y han sido protagonistas en el nacimiento y consolidación del movimiento indígena en Latinoamérica en todas sus etapas y momentos culminantes.

Aura Cumes, académica maya kaqchikel, considera que siempre han sido "la cara visible" de las luchas indígenas no solo en Guatemala, sino en América Latina "…*y* no creo que sea solo la cara pública, sino que la cara de la lucha de los movimientos muchas veces es femenina, que están al frente de los movimientos por muchas razones"[1]. Aunque el proceso de visibilización y legitimación de sus luchas específicas como mujeres ha sido un proceso dificultoso y muy reciente.

Sin embargo el proceso mismo de maduración política e ideológica del movimiento, está asociado a la paulatina superación de la invisibilidad de los aportes de las mujeres indígenas, quienes han estado

> …*inmersas en las* movilizaciones y acciones de los movimientos indígenas a lo largo y ancho de América Latina, sobre todo en el marco del Quinto Centenario, también iniciaron en 1993, el Enlace Continental de Mujeres Indígenas, idea propuesta por las mujeres indígenas de Canadá, realizando desde entonces, tres encuentros continentales (Ecuador, 1995; México, 1997; y Panamá, 2000). (Monzón Monterroso, 2004: 50-51)

1 Entrevista para este estudio.

Sus reivindicaciones como mujeres indígenas se han ido desarrollando en diferentes esferas conforme avanzan los procesos de discusión al interno del movimiento indígena, al interior de las organizaciones de mujeres y en relación misma con el movimiento de mujeres y la teoría feminista.

Se podría hablar de dos esferas fundamentales, una interna y una externa. En la esfera interna, las mujeres indígenas han debatido y posicionado al interior del movimiento indígena que la lucha reivindicativa como pueblo no debe obviar la condición sobre su doble o triple condición de subordinación por ser indígena, mujer y pobre. De igual manera en la esfera interna, han debatido y se han posicionado en relación a la necesaria transformación de aquellos aspectos de la vida comunitaria que reproducen condiciones de desigualdad, violencia y subordinación para las mujeres.

En la esfera externa al ámbito comunitario y al movimiento indígena, han llamado la atención en relación a las condiciones específicas de racismo, machismo y pobreza que viven en el contexto de la sociedad, el Estado e incluso frente a las mujeres no indígenas.

Indudablemente, en los años noventa del siglo XX, las mujeres indígenas de América Latina logran visibilizar estas demandas por "derechos específicos", en cuyo reconocimiento contribuyó la conjugación del proceso de cambio democrático, el auge del movimiento de mujeres y también el del movimiento indígena.

> En las últimas dos décadas se está marcando una mayor presencia de mujeres indígenas en la mayoría de espacios sociales, incluidos los propios movimientos indígenas (por ejemplo el zapatismo en México, el movimiento maya en Guatemala), y los de mujeres, hecho que está planteando la necesidad de revisar discursos, redefinir perfiles y agendas, así como reflexionar acerca del carácter de las relaciones interétnicas en espacios de mujeres. Para muchas mujeres indígenas esto implica una disyuntiva "entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico" como la ha denominado Hernández (2001). Para mujeres con otras especificidades étnicas, como el caso de ladinas y mestizas en Guatemala, es un desafío para deconstruir el racismo y resignificar las relaciones entre mujeres. (Monzón Monterroso, 2004: 50-51)

Una de las dinámicas que impulsó de manera significativa la visibilización y la legitimación de las posturas de las mujeres indígenas sobre sus propios derechos, y desde sus propias voces, fue la paulatina y creciente participación de mujeres representantes de organizaciones indígenas, en eventos de carácter mundial que definieron muchas de las políticas e instrumentos internacionales que hoy día son aceptados y refrendados por buena parte de los Estados latinoamericanos.

La necesidad de contar con espacios propios para la discusión entre mujeres indígenas, se destacaba como una de las preocupaciones que de manera recurrente expresaban las mujeres indígenas organizadas en la época de los inicios de su visibilización en las luchas indígenas, y su incipiente relación con el movimiento feminista.

El planteamiento fundamental que hacían, era en relación a que en el movimiento de mujeres en general, no solo se obviaba sino que se practicaba el racismo hacia las mujeres indígenas, y que las soluciones de liberación planteadas por el movimiento feminista eran uniformizantes pues no reconocían las características culturales específicas (ver Hernández, 2003).

Pero la apertura a los debates de género en las organizaciones indígenas mixtas (de hombres y mujeres), tampoco fue un proceso fácil, las mujeres indígenas se tuvieron que enfrentar a serios cuestionamientos de parte del liderazgo, que las acusaban de estar contribuyendo al fraccionamiento del movimiento y a la promoción de rupturas familiares en las comunidades. También sugerían que la adopción de reivindicaciones o formas de asociación como mujeres era una muestra de la infiltración de reivindicaciones extrañas a las luchas indígenas, influenciadas principalmente por las mujeres no indígenas.

Otilia Lux, de las pioneras en el movimiento indígena latinoamericano rememora que

> …los hombres de la década de los ochenta… jamás aceptaban que en las organizaciones de Pueblos Indígenas estuviese ese elemento de mujeres… siempre se opusieron… Pero nosotras las mujeres fuimos planteando y dijimos, ustedes no pueden sentir lo que nosotras sentimos, ni nosotras las mujeres podemos sentir lo que ustedes sienten. Entonces dejémonos plantear nuevas formas o nuevas relaciones y nos fuimos metiendo poco a poco. Porque generalmente se nos obstruyó en esas décadas, diciéndonos lo siguiente: eso de hablar del tema de mujeres separa el movimiento, eso de hablar el tema de género es visión occidental, eso de estar hablando de mujeres es prácticamente fomentar la división[2].

Algunas estudiosas como Aura Cumes[3], consideran que el apoyo y la insistencia de los organismos de cooperación internacional fue contundente para la legitimación de la incorporación del "tema de género" en las organizaciones indígenas mixtas.

---

2 Otilia Lux, entrevista para este estudio.

3 Académica Maya, joven.

Si bien en muchas de ellas el concepto de género fue incorporado desde un abordaje y tratamiento limitado o superficial, al menos sí es ampliamente reconocido como una dimensión estratégica de lucha ineludible, "…se ve feo que alguien no comparta esa idea de que las mujeres participen…", dice Cumes[4].

Sin embargo, Cumes llama la atención sobre el hecho de que, si bien casi todas las organizaciones incorporaron una estructura institucional interna de género (llámese unidad, coordinación, consejo, política, etc.), en buena parte de las organizaciones es una instancia que funciona al margen de las decisiones estratégicas.

Los procesos de transición democrática en todo el continente, favorecieron la visibilización, legitimación y consolidación de las luchas de las mujeres indígenas. Sin duda los procesos de democratización no podían dejar por fuera la superación de la subordinación de las mujeres y de los pueblos indígenas.

Una de las referencias más importantes para el análisis de los derechos de las mujeres en el movimiento indígena latinoamericano en la actualidad, es la realización de la IV Cumbre Continental de Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Abya Yala, *¡Por Estados Plurinacionales y Buen Vivir!*

Esta cumbre, realizada en mayo del año 2009, en Puno, Perú, tuvo un significado especial en la ruta del movimiento indígena y en especial en las organizaciones y mujeres indígenas, ya que por primera vez las mujeres organizadas en el movimiento continental, realizan una cumbre enlazada a la cumbre general, pero específica para el abordaje de la situación y derechos de las mujeres.

Esta cumbre se denominó "Primera Cumbre Continental de Mujeres Indígenas de Abya Yala", y fue el resultado de un acuerdo establecido en la tercera cumbre realizada en Guatemala en el 2007.

Aunque el tratamiento de la situación y derechos de las mujeres tuvo un avance significativo entre la primera y segunda cumbre, en la tercera cumbre de Guatemala, fue la primera vez que se planteó una mesa temática sobre las mujeres, denominada "Organización y participación política de las mujeres", y la cumbre de Puno, Perú en el 2009; ya es la realización de una cumbre específica de las mujeres dentro del movimiento indígena continental.

Como puede apreciarse, en la mesa temática específica de la tercera cumbre en Guatemala, el énfasis está puesto en la organización y participación política de las mujeres. Las discusiones de esta mesa fueron más encaminadas a la búsqueda de alternativas para la poten-

4 Entrevista para este estudio.

ciación de las mujeres indígenas en su condición de sujetas políticas, de líderes del movimiento.

Sin embargo, como resultado de los debates y conclusiones de la mesa, generados a partir de las conferencias dictadas por Blanca Chancoso (Ecuador) y Alma López[5] (Guatemala), fueron surgiendo una serie de temas sustanciales que apuntaban a la necesidad de analizar y discutir más allá de la postura de concebir a las mujeres como líderes políticas del movimiento.

Así surge la propuesta de crear un espacio para pensar en las mujeres indígenas como mujeres, en toda su integralidad, es decir en el ámbito económico, cultural, social, espiritual, etc. no solo en el contexto de su participación organizativa, también como sujeta de racismo, de clasismo, machismo y otras formas de dominación.

De esa cuenta es que se define que se realizará la cumbre de mujeres indígenas, como parte integrante y no separada de la cumbre continental, para refrendar que las luchas en torno a los derechos de las mujeres indígenas no están desligadas de sus luchas como pueblos, en respuesta a las críticas recibidas de que el movimiento indígena no tenía interés por los derechos específicos de las mujeres.

Pero también el hecho de hacer una cumbre específica de mujeres indígenas, es una muestra del reconocimiento de la necesidad de espacios específicos para la discusión de su condición de género como mujeres indígenas. En esta y la segunda cumbre, participaron mujeres a título personal, pero sobre todo representantes de organizaciones y redes de mujeres indígenas.

El hecho de que ambos procesos se hayan dado simultáneamente, es decir una cumbre de mujeres indígenas articulada al movimiento indígena continental, y al mismo tiempo una cumbre específica de mujeres indígenas, evidencia a todas luces la convicción de las mujeres indígenas organizadas de no desligarse en ningún momento de sus reivindicaciones como pueblo, pero también demuestra que tampoco están dispuestas a prescindir de las reivindicaciones como mujeres al interior del movimiento.

En ese sentido la organización conjunta muestra por fin una aceptación institucional de ambas condiciones por parte del movimiento indígena continental, es decir que las mujeres indígenas simultáneamente pueden luchar desde su condición étnica y desde su condición de género, lo que supera la supuesta irreconciabilidad con la que se entendían estas dos luchas, tanto desde algunas posturas feministas que privilegiaban la lucha de género, como de algunas posturas indígenas que privilegiaban la lucha étnica.

---

5 Feminista Maya, joven.

Las temáticas abordadas en la cumbre de mujeres indígenas se articularon alrededor de cinco ejes fundamentales:

1. Cosmovisión e identidad.
2. Derechos de las mujeres en el marco de los derechos colectivos: participación en espacios de toma de decisiones, estrategias y mecanismos para fortalecer la participación política de la mujer.
3. Modelo de desarrollo, impacto de la globalización desde la mirada de las mujeres: Mujer y territorio, mujer y migración, mujer y biodiversidad, soberanía alimentaria.
4. Mujer, violencia, discriminación y racismo.
5. Comunicación. Resolución y acuerdos.

Vale la pena resaltar algunos aspectos fundamentales de esta cumbre, en relación al abordaje de los derechos de las mujeres indígenas. En primer lugar, hay una reafirmación discursiva del papel de las mujeres como portadoras y transmisoras de identidad en la sociedad, en complementariedad con los varones.

También hay una recurrente denuncia al neoliberalismo, la opresión, la explotación, y el saqueo de los bienes naturales. Y las mujeres como parte de la naturaleza y el macrocosmos, son llamadas a ejercer liderazgo en cuanto a su cuido y respeto.

Entre las temáticas constantes, que aparecen permanentemente en la mayoría de comunicaciones públicas tanto de las organizaciones indígenas mixtas como de las organizaciones de mujeres, está la búsqueda de alternativas para eliminar la discriminación, el machismo, violencia contra las mujeres.

El tema de la incidencia de las mujeres en las políticas públicas a favor de ellas, si bien no es nuevo, si se enfatiza en esta cumbre. Así como un mayor fortalecimiento de los procesos de formación política hacia las mujeres indígenas, de cara a la construcción del "Buen Vivir" y los "Estados Plurinacionales".

El "Buen Vivir", es el nuevo paradigma abanderado por todo el movimiento indígena continental, como referente para la construcción de un nuevo modelo de desarrollo cuyos rasgos principales son su sustentabilidad ecológica y social, y en lo político la propuesta de construcción de "estados plurinacionales comunitarios", cuyo referente es en primer grado la experiencia boliviana y en segundo lugar la ecuatoriana.

SEGUNDA CUMBRE CONTINENTAL DE MUJERES INDÍGENAS DE ABYA YALA, LA MARÍA PIENDAMÓ, CAUCA, COLOMBIA 2013

Esta segunda cumbre, realizada cuatro años después de la primera en Puno, Ecuador en 2009, plantea en su declaración una postura que deja ver al movimiento de mujeres indígenas continental, centrado en la defensa de la tierra y territorio como eje central de sus agendas de lucha. Dice la declaración del 12 de noviembre de 2013, que el propósito de la cumbre era

> reafirmar los avances de estos años, como la participación de las mujeres en la resistencia frente a la expansión del extractivismo y saqueo de nuestros territorios, la lucha ha sido permanente como en Bagua y por la defensa del agua (Perú), la defensa del TIPNIS, Aguaragüe y Mallko Quta (Bolivia), el Yasuni en Ecuador, la Minga Social Indígena y Popular por la Vida, el Territorio, la Autonomía y la Soberanía en Colombia; la lucha y resistencia permanente de la mujeres Mapuche Lafkenche, el permanente levantamiento de las mujeres indígenas de Guatemala, la lucha contra la criminalización de las mujeres indígenas de todo el Abya Yala…

No es casual que este sea el punto medular de la agenda indígena, cuando la cumbre se realiza en medio de una creciente tensión y conflictividad en varios países de América Latina, entre comunidades indígenas, industrias de explotación de los recursos naturales (extractivas e hidroeléctricas) y Estados, precisamente por la implementación de este tipo de proyectos en territorios y comunidades indígenas.

De ahí que en sus resoluciones, la segunda cumbre continental de mujeres indígenas ha articulado todas las temáticas y preocupaciones de las cumbres previas (como la violencia de género, y la articulación de derechos específicos como mujeres con los derechos colectivos) con el "buen vivir" que es la postura indígena de relacionarse con la tierra y la "autonomía" que hace referencia a la libertad de decisión sobre el modelo de desarrollo a implementarse en el territorio. Al respecto, a la declaración de la cumbre la titulan "Nuestro sueño es la realización del buen vivir en las prácticas cotidianas de nuestros pueblos. Que las mujeres y familias vivamos en armonía y en equilibrio, libres, en territorios seguros y con autonomía".

Dicha resolución llama la atención también sobre la violencia que está siendo ejercida contra los pueblos y las mujeres indígenas en este contexto "El extractivismo, la militarización, el reclutamiento de jóvenes indígenas, los conflictos sociales y armados, las fronteras que nos imponen limitaciones para transitar libremente por los territorios, han impactado de manera particular la vida de las mujeres".

Los ejes de discusión fueron los mismos de la I Cumbre (2009) pero con algunas precisiones importantes para el abordaje de las temáticas de una manera más específicas en la II Cumbre (2013).

Las resoluciones y acuerdos de la II Cumbre (2013), traen algunas ampliaciones conceptuales importantes que trascienden los alcances de las cumbres anteriores y sitúan al movimiento continental de mujeres indígenas, con claras referencias a reivindicaciones que articulan derechos individuales y colectivos de las mujeres. Algunas dimensiones incluso les eran atribuidas únicamente a las feministas blancas, mestizas o indígenas "occidentalizadas". Quizá la más significativa es la que refiere al empoderamiento de los *cuerpos* de las mujeres, como parte de una afirmación que concibe el ejercicio de los derechos rechazando de manera globalizante, todas las formas de violencia posible hacia las mujeres indígenas: "El ejercicio de derechos de mujeres indígenas inicia empoderando vidas, cuerpos y rechazando todas las formas de violencia contra la integridad física, espiritual y emocional", dice el primer punto de la resolución.

LOS DEBATES CONCEPTUALES

En los inicios el movimiento indígena se planteó una postura política reivindicativa básicamente desde el "esencialismo estratégico", es decir se organizó un discurso de reivindicación política granítico, unitario, sin aparentes conflictos internos ni decisiones, lo que los analistas de los movimientos sociales indican es común en la fase inicial de consolidación de todo movimiento social, pues se busca dar una imagen de unidad frente a la sociedad y frente a los "otros" opuestos a su lucha.

En este sentido el proyecto alternativo que todo movimiento social propone a la sociedad para ser sustituido por el proyecto vigente, en su fase esencialista se caracteriza por sus rasgos ideales, no en el sentido de que sean fantasiosos o inalcanzables, sino en el sentido de plantearse como objetivo último de sus esfuerzos, una sociedad donde los problemas que dieron origen a sus luchas estén plenamente resueltos según sus propios referentes ideológicos, históricos, culturales y políticos.

En el caso del movimiento indígena en América Latina, un rasgo común que lo caracteriza es que el referente de sociedad a construir, es una reconstrucción de su pasado prehispánico, al que se le atribuyen formas sociales, políticas, económicas, culturales y espirituales vaciadas de todos aquellos rasgos de dominación, violencia y subordinación experimentados durante los siglos recientes, desde la colonia hasta la actualidad.

Esto nos permite entender cómo las posturas iniciales de las organizaciones de reivindicación indígena en el continente, planteaban la existencia de una sociedad prehispánica donde las mujeres no eran subordinadas y además tenían un papel protagónico en la vida social, cultural y espiritual.

De hecho, hacen referencia a que dichas condiciones se verifican con la existencia en la cosmovisión indígena, de toda una estructura de pensamiento simbólico donde las figuras mitológicas femeninas aparecen en paridad con las masculinas, especialmente en los relatos sobre las actividades creacionales de las deidades. A este planteamiento se le ha llamado "complementariedad" o "dualidad".

Desde los años noventa a la actualidad, y al calor del debate generado por las críticas a las posturas esencialistas, desde el feminismo, desde mujeres indígenas y no indígenas. Las organizaciones indígenas y las mujeres indígenas en ellas, han respondido de distintas maneras, unas afirmando el planteamiento esencialista, otras cuestionándolo, y algunas otras planteando alternativas que si bien rompen con el esencialismo no se desapegan de los postulados de la cosmovisión propia.

En toda América Latina, estos debates sobre la existencia de derechos de las mujeres indígenas desde la propia cosmovisión, fueron llevados a discusión por las mujeres indígenas al interior del movimiento, y han cambiado las posturas conceptuales sobre los derechos de las mujeres, casi en todo el movimiento indígena continental y en las líneas de acción de las organizaciones.

Margarita Antonio[6] afirma al respecto, desde la experiencia nicaragüense

> …las que aportan este insumo a las organizaciones mixtas somos las mujeres… [las organizaciones] no logran apropiarse totalmente, transversalmente, de nuestros planteamientos… hacia dentro de las organizaciones de mujeres… no dejamos de estar permeadas de todas las discusiones generales de los derechos de los pueblos indígenas, entre toda la utilización de los derechos particulares de las mujeres… de la experiencia de las mujeres miskitos, hemos tenido la capacidad de desarrollar reflexión propia, de alguna manera todas pasamos por el ciclo de capacitación de enfoques de género, sobre reproducción sexual, sobre derechos humanos de las mujeres, sin embargo hemos pasado a la etapa de que, lo que contamos las mujeres, es para releer desde nuestra propia realidad, desde nuestra propia cosmovisión, nuestra propia experiencia.

6 Lideresa del Pueblo Miskito de Nicaragua (AMICA). Entrevista para este estudio.

Es importante resaltar que no todas las organizaciones del movimiento indígena tienen exactamente las mismas *posturas, debates y líneas de acción*, el amplio espectro de organizaciones oscila entre las organizaciones que reconocen la necesaria articulación entre las reivindicaciones étnicas y de género, y las que rechazan las reivindicaciones de género por considerarlas extrañas a la cultura.

Lo que sí es cierto, es que, como lo vimos en el análisis de la cumbre de mujeres indígenas en Puno (2009), ya hay una postura oficial del movimiento indígena continental que se decide por la postura de la articulación entre la lucha de género y étnica.

PRINCIPALES INFLUENCIAS CONCEPTUALES EN EL ABORDAJE DE LOS DERECHOS DE LAS MUJERES

Definitivamente, así como es evidente que la discusión sobre diversidad en América está permeada por los debates y cuestionamientos generados por el movimiento indígena; también es visible la influencia de los debates feministas en el abordaje de los derechos de las mujeres en las organizaciones indígenas.

Ana Silvia Monzón[7] y Máximo Ba[8], coinciden en que la influencia conceptual más extendida entre las organizaciones indígenas en el abordaje de los derechos de las mujeres, es básicamente el concepto de ciudadanía liberal que plantea que las mujeres tienen iguales derechos que los hombres.

Al respecto, podríamos decir que pese al afianzamiento de muchas organizaciones en el abordaje de los derechos de las mujeres desde "la igualdad", esto no ha impedido que, en cada vez más amplios círculos se esté debatiendo el desarrollo de propuestas mucho más complejas, desde enfoques conceptuales con una mayor capacidad comprensiva de las complejidades de la vida de las mujeres indígenas, los cuales han sido estimulados en respuesta al "etnocentrismo" del concepto de igualdad (como el feminismo poscolonial, el decolonial, descolonial o el feminismo de la diversidad).

María Jacinta Xon[9] perfila su crítica a los modelos homogenizantes de derechos, considerando que

> el perfil de los derechos que se nos impone… es una elaboración teórica de cooperación, generalmente desde una interpretación feminista muy positivista… muy a la visión de lo que debería ser una mujer moderna con derechos plenos ejerciéndose… una mujer con derechos se

7 Académica feminista, estudiosa del movimiento de mujeres.

8 Académico maya, analista del movimiento indígena latinoamericano.

9 Académica Maya, joven. Entrevista para este estudio.

> vuelve en una receta, no permite ver el contexto y la historia. esta es la visión de tutela de los derechos… hay como una condicionante… desde los positivismos feministas… insinúan qué es ser una mujer libre. Hay diferentes formas de interpretar la libertad, diferentes modelos de interpretar que le dan sentido a vivir a la mujer dentro de su contexto, a nivel de su comunidad, municipio, país incluso.

Este tipo de discursos alternos desde las mujeres indígenas, a criterio de Monzón aún son muy incipientes. Según Ba Tiul "…es un discurso todavía… muy tímido pero por ahí va, como lo que plantea Aura Cumes, que creo que es la que está dando más pautas…"[10].

Aura Cumes, considera que pese a las dificultades mencionadas sí hay posibilidades de que los abordajes del movimiento indígena en relación a las mujeres, se construyan desde referentes conceptuales más cercanos a la comprensión de la diversidad como el feminismo poscolonialista, el feminismo descolonial y el feminismo de la diferencia.

> …el feminismo postcolonial… logra convencer un poco más… tiene más posibilidades de conectarse con la vida de las mujeres (indígenas)…pero también está esa otra tendencia del feminismo descolonial, que alude al hecho de que postcolonialidad no ha habido [aquí]…y está la otra tendencia del feminismo de la diferencia que reivindica principalmente las particularidades de las mujeres feministas que van a reivindicarse como tales… yo creo que esas otras tendencias que van más allá del feminismo de la igualdad podrían tener una cabida importante, siempre y cuando se parta de entender que la génesis del feminismo de la igualdad también, para mí… tiene cosas muy importantes que es necesario retomar antes de entrar a otro tipo de feminismo[11].

Se indagó en relación a si se están desarrollando propuestas de las mujeres indígenas desde la cultura. Encontramos que las hay, aunque a criterio de las personas consultadas, falta profundidad en el planteamiento de propuestas sólidas desde la cultura, todavía están muy impregnadas de esencialismo, aunque sí abundan los planteamientos críticos a la situación de las mujeres a partir del colonialismo.

Teresa Zapeta[12] coincide con Cumes en considerar que se ha avanzado en la reflexión del feminismo indígena, pero no hay herramientas para su aplicación en políticas.

---

10 Entrevista para este estudio.

11 Aura Cumes, entrevista para este estudio.

12 Profesional Maya, joven, integrante del Comité de Seguimiento de la Alianza de Mujeres Indígenas de Centroamérica y México. Entrevista para este estudio.

> No se ha tenido espacios, no se han generado diálogos sobre estas temáticas y sobre estas corrientes. Ha sido sobre la marcha, que las mujeres indígenas que se han involucrado mucho más, han estudiado… [existe] la necesidad de seguir profundizando en cómo llevar a la práctica, sobre todo programática, la interacción del enfoque de género con la diversidad étnico cultural. Existen intentos de abordarlo en reflexiones. Pero no hay herramientas para programarlo en las políticas.

Puede apreciarse que para algunas pensadoras como Cumes, no se puede prescindir del pensamiento feminista para una propuesta propia desde las mujeres indígenas, aunque se prescinda del tan criticado "feminismo etnocéntrico", hay una reflexión sobre la subordinación de la mujer indígena como mujer, que no puede desaprovecharse.

> …cada una de esas propuestas que he leído [desde la cultura] no se desvinculan de una lectura desde el feminismo… hay otras propuestas que efectivamente dicen ser escritas desde el pleno de la cultura indígena pero a mí me parece que son propuestas, básicamente esencialistas… hay otros escritos de mujeres de diferentes lugares en el mundo que escriben desde la cultura, pero siempre vinculado con el planteamiento feminista… son mujeres que están dentro de una posición constructivista diría yo, en donde empiezan a construir a partir de… una pelea con el esencialismo… la cultura no se ha congelado, sino que siempre está en proceso de transformación… al encontrarse con formas de colonialismo… la situación de las mujeres cambia… lo que están diciendo es que antes [de la colonización] se vivía en unas condiciones diferentes y [con los] procesos coloniales vivíamos el ser mujer de manera distinta. Entonces ellas comienzan a cuestionar esas formas en que viven. Creo que esas propuestas son con las que más cercana estoy[13]…

Ana Silvia Monzón, reconoce dos debates principales al interior de las organizaciones indígenas en relación a los derechos de las mujeres, uno en relación a los planteamientos de las organizaciones sobre la "cosmovisión", en la cual a su criterio a veces se asume la cosmovisión como el único saber y no se admiten discusiones "…la identidad sigue siendo un debate, y está vinculada con lo que es la cosmovisión… ese es un debate sordo, no es explícito…¿cómo se entiende la cosmovisión?, a veces de una manera muy cerrada, como si fuera el único saber. Y no se le da la posibilidad de diálogo con otros saberes… sigue siendo un debate pendiente; de cómo se puede ser indígena, maya,

13 Aura Cumes, entrevista para este estudio.

afrodescendiente, o como queramos definirnos, frente a otras propuestas culturales y políticas"[14].

El otro aspecto sobre el que Monzón pone cuidado es la común práctica de postergar las demandas de las mujeres y considerar que "no son prioridad", y que hay aspectos más urgentes

> …¿cuál es la prioridad de las demandas?…ese es otro debate, y ahí tenemos una larga experiencia en cuanto a que las demandas de las mujeres se ven como irrelevantes… ahorita lo que importa es trabajar contra el crimen organizado… o ahora …por la ley de desarrollo rural… entonces la cuestión está en restarle importancia a los planteamientos de las mujeres descalificándolos…¡no, no, no, ustedes espérense…¿cómo se priorizan las luchas?, [en el caso de las organizaciones indígenas] ante el embate colonialista, no ponemos a debate cómo me tratas tú a mí, esa es una cuestión que se silencia… con la misma lógica de poder[15].

Del análisis de las organizaciones y liderazgos incluidos en este estudio, podríamos deducir algunas relaciones entre las influencias conceptuales que tienen y la interpretación que le dan a cada una de las tres dimensiones básicas que son objeto de debate: a. Cómo interpretan la posibilidad de una propuesta de género desde la cosmovisión, b. Cómo interpretan la pertinencia de la Teoría feminista y c. Cómo interpretan el Machismo y violencia de género en las comunidades.

Es muy importante mencionar que, aunque algunas organizaciones muestran una coherencia ya sea esencialista, feminista liberal o desde el feminismo de la diversidad para interpretar las tres dimensiones observadas. En su mayoría las organizaciones muestran combinaciones de influencias conceptuales y pragmáticas, es decir, muchas de ellas aunque se plantean una postura desde la propia cultura o bien hacen críticas al feminismo liberal occidental, sus líneas de acción parten de los conceptos liberales de igualdad y el enfoque de derechos humanos o el de género.

Para Francesca Gargallo (2012: 126), toda esta complejidad de interpretaciones atravesadas por múltiples influencias provenientes de procesos históricos y políticos diversos, se expresa en cuatro grandes líneas de pensamiento feminista entre las mujeres indígenas:

1. Mujeres indígenas que trabajan a favor de una buena vida para las mujeres a nivel comunitario según su propia cultura, pero que no se llaman feministas porque, al reivindicar la solidari-

14 Ana Silvia Monzón, entrevista para este estudio.

15 Ana Silvia Monzón, entrevista para este estudio.

dad entre mujeres y hombres como dualidad constituyente de su ser indígena, temen que el término sea cuestionado por los dirigentes masculinos de su comunidad y que las demás mujeres se sientan incómodas con ello.

2. Indígenas que se niegan a llamarse feministas porque cuestionan la mirada de las feministas blancas y urbanas sobre su accionar y sus ideas.
3. Indígenas que reflexionan sobre los puntos de contacto entre su trabajo en la visibilización y la defensa de los derechos de las mujeres en su comunidad y el trabajo de las feministas blancas y urbanas para liberarse de las actitudes misóginas de su sociedad y que, a partir de esta reflexión, se reivindican feministas o "iguales" a feministas.
4. Indígenas que se afirman abiertamente feministas desde un pensamiento autónomo; y que elaboran prácticas de encuentro, manifiestan públicamente sus ideas, teorizan desde su lugar de enunciación en permanente crítica y diálogo con los feminismos no indígenas en los recuperados o reconstruidos territorios de América Latina, como las que han elaborado una idea de *Feminismo Comunitario*, postulado por la Asamblea Feminista de Bolivia y las feministas comunitarias xinkas de Guatemala.

EL DEBATE SOBRE EL PLANTEAMIENTO
DE LA COMPLEMENTARIEDAD O DUALIDAD

Adela Delgado, feminista Maya, joven; hace un análisis a profundidad que permite ver cómo dependiendo de la interpretación que se le dé al concepto, este puede servir para abrir la posibilidad a la superación de la subordinación de las mujeres, o más bien puede reforzar valores patriarcales de control de las mujeres indígenas.

> …conozco compañeras aj q'ijab'[16] que están trabajando por deconstruir valores patriarcales que hay detrás de esos enunciados filosóficos, pero como los han hecho una forma de vida los señores, ni siquiera se han imaginado que puede haber una forma de relacionamiento distinta, entonces efectivamente sí pueden contribuir a la opresión de las mujeres… la "dualidad"…por ejemplo… si es una cualidad de cosas complementarias, contrarias de un mismo ser, entonces mi posicionamiento ante esa lógica sería que tanto los hombres como las mujeres somos completos… entonces mi lógica de pareja no va a ser buscar

16 Guías espirituales mayas.

> que el otro me complemente a mí, o que yo complemente al otro, sino buscar un ser humano completo como yo con quien relacionarme… pero si la dualidad la veo como incompletud …puedo abrir la puerta a que en esa necesaria complementación se me imponga por ejemplo… casarme… sino voy siendo incompleta por la vida… luego eso se refleja en las organizaciones, yo no creo que haya complementariedad entre desiguales. Digamos el colectivo de mujeres de X organización no tienen acceso a tomar decisiones sobre el plan estratégico de la organización, sobre las finanzas, sobre los puestos políticos, entonces no estamos hablando de dualidad y mucho menos de complementariedad sino de un apéndice al que se le permiten ciertas cosas[17].

Para María Tuyuc[18], se requiere un mayor esfuerzo de elaboración de una propuesta indígena, que aborde la situación y la posición de las mujeres desde los propios referentes indígenas, ella considera que es un error extrapolar el concepto de género del pensamiento feminista y automáticamente creer que su igual en la visión indígena es la "complementariedad" "…es un error decir, género igual a dualidad, género igual a complementariedad o algo así"[19].

Tuyuc argumenta que, el término de complementariedad dentro de la cosmovisión indígena va más allá de ser hombre o mujer, de participar o no en determinadas cosas.

> Es una visión del mundo totalmente distinta, y querer dar lectura al tema de participación o al tema de género según una visión occidental de adaptar esa realidad de los pueblos indígenas, lo considero un riesgo, un riesgo muy grande. Y también, reconocer, digamos, que estos términos vienen de los movimientos feministas o quizás de experiencias distintas a una realidad pluricultural que tiene Guatemala[20].

Para solventar esto propone realizar reflexiones y análisis desde las mismas mujeres, desde las opresiones de las mujeres, desde los pueblos, que tienen que realizar sus propios análisis, y no dejarse llevar por los términos de moda o porque se discuten a nivel internacional "…muchas veces adaptamos ciertos términos, escuchamos ciertos términos a nivel internacional, o porque está de moda, creemos que también los pueblos indígenas se deberían pronunciar sobre el tema, cuando debería de haber primero un proceso de reflexión interna"[21].

---

17 Adela Delgado, entrevista para este estudio.

18 Profesional maya kaqchikel, con experiencia en organismos internacionales.

19 María Tuyuc, entrevista para este estudio.

20 Ibídem.

21 Ibídem.

Hernández es enfático en señalar los efectos coloniales "…los hombres, de alguna manera han sido absorbidos por la ideología colonial que margina y desprecia a las mujeres". Sin embargo, lejos de una postura esencialista está convencido de que hay que profundizar la historia y revisarla de manera crítica, sin caer en el idealismo.

La complementariedad hay que entenderla dice, desde los valores y principios que fueron base de las relaciones sociales hace miles de años, y estos valores deben apropiarse y reconstruirse

> …porque no hay que olvidar que en las comunidades las mujeres tienen muy poca posibilidad. Si es mujer a la hora de nacer se le recibe diferente que al varón. Si es mujer que haya sido infiel, no se le juzga de manera que se le juzga a un hombre… el hombre porque es hombre, pero la mujer es una prostituta… hay una doble moral, doble forma de cómo se juzga, esto hay que cambiarlo… nosotros los pueblos indígenas debemos de buscar nuevas formas de comprender la complementarieda.

LÍNEAS DE ACCIÓN DE LAS ORGANIZACIONES INDÍGENAS: CARACTERÍSTICAS PRAGMÁTICAS EN EL ABORDAJE DE LOS DERECHOS DE LAS MUJERES

Las líneas de acción de las organizaciones del movimiento indígena continental son bastante diversas. Unas organizaciones tienen estructuras institucionales internas específicas para el tratamiento del tema, ya sea unidades, programas, consejos, coordinaciones, departamentos, etc. Y están visualizadas en sus respectivos organigramas, con personas designadas para ejercer dichos cargos, y mecanismos definidos para su selección.

Los nombres de estas estructuras institucionales, están en plena correlación con las influencias conceptuales y los debates internos sobre la temática de los derechos de las mujeres en cada organización. Así tenemos que sus nombres varían desde "Dirigencia de Mujer y Familia" (ECUARUNARI, Ecuador), hasta "Coordinación de Género" (COPINH, Honduras).

El Consejo Cívico de Organizaciones Populares e Indígenas de Honduras, COPINH, fundado en 1993. Tiene por ejemplo como máxima autoridad a la Asamblea "Por estatuto la representación es paritaria, 8 mujeres y 8 hombres. En la coordinación actual recién electa son 3 mujeres las que quedaron en los cargos de decisión dentro de la Coordinación General. Las decisiones se toman de forma colegiada"[22].

En el caso de las redes, convergencias o coordinadoras, es decir aquellas que aglutinan organizaciones de todo un país (Waqib' Kej,

22 Ver página web de la organización en: <http://www.copinh.org/leer.php/4338868>.

Guatemala) o de varios países (CAOI, Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Chile, Argentina); la tendencia es a no tener estructuras institucionales específicas en materia de género.

Pese a ello, son las que más incluyen entre sus afiliadas a organizaciones específicas de mujeres indígenas, por ejemplo la Federación Nacional de Mujeres Bartolina Sisa del Qullasuyu, en el caso de CAOI, y en el caso de Waqib' Kej la Coordinadora Nacional de Viudas de Guatemala (CONAVIGUA), Asociación de Mujeres indígenas de Santa María Xalapan y Asociación de Mujeres Sanjuaneras.

Un aspecto relevante, es que estas organizaciones aglutinantes, tienen entre sus organizaciones miembras distintas tendencias conceptuales y pragmáticas para el abordaje del tema de género. En algunos casos incluso posiciones divergentes, también entre sus organizaciones hay unas que tienen estructuras institucionales específicas para abordar el tema de género y otras que no tienen.

Esta diversidad de posturas tiene que ver también con la naturaleza distinta de las organizaciones que componen las redes, aunque todas coinciden en la reivindicación como pueblos indígenas, las especificidades de las agendas les marcan diferencias, unas son más campesinas, otras ONG, algunas académicas, otras políticas, las hay sindicales, culturales, de derechos humanos, comunitarias, etcétera.

Un rasgo importante de estas coordinadoras, es que, aunque no tienen una estructura institucional específica de género, sí están desarrollando acciones específicas para el abordaje de los derechos de las mujeres desde su plataforma común. Por ejemplo, la Coordinadora y Convergencia Nacional Maya Waqib' Kej de Guatemala, surgida en el año 2003, dentro de su estructura tiene el principal órgano de decisiones denominado "Aj Patan Samaj" o Junta Cargadora. En el año 2010 CONAVIGUA, una organización de viudas del conflicto armado en Guatemala, formaba parte de esa Junta Cargadora.

También encontramos diferencias al interior de un mismo país, que tienen que ver con características históricas y políticas territoriales y diferentes niveles de maduración en la incorporación de la agenda de las mujeres indígenas, dentro de los procesos de reivindicación de las organizaciones. El caso nicaragüense es ilustrativo en este sentido, explicado por una líder Miskita:

> Tenemos dos grandes movimientos indígenas en Nicaragua. Lo que tenemos en la Costa Caribe, en las Regiones Autónomas, y el movimiento indígena Pacifico Centro Norte. En lo que puedo ver en la Región Pacifico Norte, una participación beligerante de mujeres tienen cargo de dirección y tienen movimiento de mujeres fuerte dentro del movimiento nacional. En el caso de las Regiones Autónomas, hay un

> proceso dentro de cada pueblo, digamos en las mujeres Miskitos… los dos movimientos principales son de las mujeres indígenas de la Costa Atlántica y el Centro de Mujeres Wangki Tangni, que está en Río Coco. Los hermanos Sumo-Mayagnas, creo que las mujeres tienen una organización propia organizada. Las mujeres de la zona que conocemos de las minas tiene su propia organización. Y somos las mujeres que estamos diciendo aquí estamos y que tenemos un planteamiento propio y que estamos buscando apoyo de las organizaciones mixtas para con nuestra agenda. Entonces en algunos casos aparecemos mencionadas, en las secretarías de las mujeres, en las comisiones de las mujeres, y el apoyo de las mujeres. Pero yo no diría que desde el liderazgo hay un compromiso total con utilizar las demandas especificas de las mujeres, yo creo que sería muy atrevido decir que hay alguna apropiación de los liderazgos mixtos de los pueblos para lo que estamos demandando específicamente las mujeres[23].

Otro tipo de líneas de acción entre las organizaciones del movimiento continental, consiste en iniciativas que combinan actividades productivas con actividades reivindicativas, promueven la participación de las mujeres indígenas en actividades productivas para la reducción de las condiciones de pobreza que las afectan principalmente a ellas, a la vez que trabajan en procesos de sensibilización política desde sus propias perspectivas de lucha.

Por ejemplo:

> El grupo de mujeres llamado Guinakirina, es un proyecto de taller-tienda para mujeres indígenas del COPINH. Esta iniciativa es un paso hacia la autogestión de proyectos para mujeres sobre alternativas económicas, empezando desde el rescate de su propia cultura indígena Lenca, hasta encuentros entre mujeres para enfrentar las amenazas que les representa el modelo económico neoliberal. Se ha desarrollado un espacio por y para las mujeres de las comunidades, en donde mientras se realizan trabajos manuales de artesanía y manufactura indígena, se tratan en grupo las temáticas y problemáticas cotidianas de las mujeres, en donde se buscan soluciones y solidaridad entre ellas, además de levantarles el autoestima hablando sobre el rol de las mujeres en la organización[24]…

Algunas líneas de acción de organizaciones locales, parecen peculiares, en el sentido que están trabajando en la resolución de problemas y necesidades inmediatas, sentidas y demandadas por las mujeres de la comunidad. Nazaria Tum, explicó cómo actualmente como organi-

---

23 Margarita Antonio. Entrevista para este estudio.

24 Ver página web de la organización en: <http://www.copinh.org/leer.php/4338868>.

zación de mujeres al interior de la APCD, están trabajando en la zona Reyna del Quiché, en Guatemala. Luchan específicamente contra del consumo del licor

> …es un problema que tienen las comunidades, los hombres al consumir licor ya no le pasan gasto a la familia, a los niños a las niñas. Solo en la Zona Reyna hay 7 comunidades que están luchando por prohibir la venta de licor y el consumo de licor. Esto lo impulsan los comités de mujeres apoyados por la Asociación de Mujeres, y también la Asociación Campesina de Tierra.

Por su parte la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas, CAOI, fundada en Perú en el año 2006, siendo la de mayor referencia en Suramérica, ha logrado posicionar políticamente entre todas las organizaciones indígenas que pertenecen al movimiento continental sus dos propuestas centrales: el paradigma del "Buen Vivir" y el de los "Estados Plurinacionales".

La influencia de estos conceptos puede percibirse muy bien en procesos políticos trascendentales como los que suceden en Ecuador y Bolivia, donde las reformadas constituciones políticas han incorporado la definición de Estado Plurinacional. La constitución boliviana de la gestión gubernamental de Evo Morales, caracteriza ahora al Estado Boliviano como "Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario"[25]. En la misma constitución boliviana, en el capítulo segundo, denominado "Principios, Valores y Fines del Estado" el artículo 8 institucionaliza como un principio constitucional la promoción por el Estado del "Buen Vivir".

En relación a las líneas de acción de esta coordinadora (CAOI) en cuanto a los derechos de las mujeres, se tiene referencia de que en su II Congreso ordinario que se realizó del 11 al 13 de marzo 2010, se trató el tema "Participación de las mujeres indígenas". Esta coordinadora aunque parece no tener una institucionalidad interna específica para el abordaje de los derechos de las mujeres, si tiene muy bien estipuladas cuotas específicas para la representación de las mujeres y de los hombres en sus estructuras institucionales.

Por ejemplo en el II Congreso de la Coordinadora, según su reglamento asistieron como delegados oficiales "…20 representantes de las organizaciones nacionales filiales de la CAOI, acreditados debida-

25 Constitución Política del Estado. Primera Parte, Título I, capítulo primero, artículo 1. En: Compendio sobre los derechos indígenas originarios". Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia, CIDOB. Bolivia, 2009.

mente, considerando el principio de equidad en la participación de varones y mujeres; quienes tendrán derecho a voz y voto"[26].

De las organizaciones integrantes de CAOI, el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu "CONAMAQ", convocó en el 2009 a un Encuentro Nacional de Mujeres líderes de Tierras Altas y Tierras Bajas, en conjunto con CIDOB (Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia) y CNAMIB (Confederación Nacional de Mujeres Indígenas de Bolivia).

En el caso de ECUARUNARI (Confederación de las Nacionalidades y Pueblos Kichwas del Ecuador), también integrante de CAOI. Dentro del consejo de Gobierno de la Confederación 2010-2013, sus representantes están en base a la dirigencia representativa de pueblo, organización-provincia. Dentro del consejo, tienen diferentes dirigencias, una de ellas es la de Mujer y Familia, dirigido por una mujer, del Pueblo Tomabela, Organización MIT, provincia de Tungurahua[27].

Si analizamos las organizaciones de mujeres indígenas, a criterio de Judith Rivero de la Confederación Nacional de Mujeres Indígenas de Bolivia (CNAMIB), perteneciente a la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia. La prevalencia del machismo en las comunidades indígenas y la poca comprensión y participación de las mujeres en las organizaciones, ha impulsado la creación de organizaciones de mujeres. "La alternativa ha sido la organización de mujeres, no para ser un divisionismo para que la mujer se ponga en contra del hombre, sino que se reconozca y respete el derecho de la mujer de participar en todo espacio como el hombre también"[28].

Entre las líneas de acción o de trabajo de la CNAMIB, a nivel nacional tienen enmarcados la educación, la salud, recursos naturales y medioambiente. También existe representación de las mujeres en la participación política. Y se impulsan cursos de liderazgo para las mujeres jóvenes y las nuevas que ingresan a la organización.

---

26 CAOI, convocatoria al II CONGRESO ORDINARIO DE LA C.A.O.I.. Quito, Ecuador, 11 al 13 de marzo del 2010. *¡Por Estados Plurinacionales y Buen Vivir!* En <http://www.kaosenlared.net/noticia/convocatoria-ii-congreso-ordiario-c.a.o.i>.

27 Ver página web de ECUARUNARI: <http://ecuarunari.org/portal/Nuevo%20Consejo%20Gobierno %20ECUARUNARI%2009>.

28 Judith Rivero, Confederación Nacional de Mujeres Indígenas de Bolivia. Entrevista para este estudio.

LA NUEVA AGENDA DE LUCHA DE LAS MUJERES INDÍGENAS: TIERRA, CUERPO, TERRITORIO

LAS NUEVAS PROTAGONISTAS, LAS MUJERES INDÍGENAS Y SU LUCHA DESDE LAS ORGANIZACIONES COMUNITARIAS

En la actualidad las comunidades locales indígenas, haciéndose representar por sus propias autoridades ancestrales, están emprendiendo luchas políticas, sociales y legales en defensa de sus territorios aliándose a las organizaciones indígenas nacionales, el ejemplo de las 12 comunidades Maya Kaqchikel de San Juan Sacatepéquez, Guatemala es muy ilustrativo de este fenómeno, de manera que

> …estas comunidades se constituyen a sí mismas como sujetos colectivos indígenas desde su propia experiencia y autonomía local, buscando alianzas con el movimiento indígena y campesino nacional para el acompañamiento de su propia lucha, y por el otro, marca una nueva etapa del movimiento maya nacional, de retorno a la lucha local, después de 20 años donde la tendencia mayoritaria fue la nacionalización e internacionalización del movimiento. (CALDH, 2012: 54)

La lucha contra la violencia de género hacia las mujeres indígenas, con un especial énfasis en la que se sufre en la propia familia y comunidad, se ha constituido en una de las principales líneas de acción de las mujeres indígenas tanto desde las organizaciones no gubernamentales del movimiento indígena, en las que participan como en las organizaciones ancestrales propias.

LAS MUJERES INDÍGENAS COMUNITARIAS Y SU PARTICIPACIÓN PROTAGÓNICA EN LA LUCHA POR LA TIERRA Y EL TERRITORIO

Las mujeres indígenas comunitarias del área rural, son las nuevas protagonistas de las luchas locales por la tierra y el territorio, tema central en la agenda de los pueblos indígenas del continente en los últimos cinco años.

El hecho de que las nuevas tendencias del modelo económico global, estén centrándose en el aprovechamiento de recursos naturales que han sido conservados en territorios indígenas, les ha obligado a las comunidades y sus estructuras de representación ancestral, a enfrentarse a procesos que se originan en el ámbito global, que generan problemáticas y conflictividades muy locales, pero que les obliga a actuar políticamente en escenarios que trascienden su ámbito común de incidencia.

En este proceso, las mujeres indígenas líderes comunitarias, además de que han tenido que actuar en escenarios y con actores desconocidos políticamente para ellas, en el ámbito político nacional e

internacional, también han debido desarrollar nuevas aptitudes en correspondencia a estas dinámicas.

Un buen ejemplo de su actuar en nuevos y complejos escenarios, es la participación de mujeres indígenas, quienes en su calidad de autoridades ancestrales plantean en representación de sus comunidades, demandas legales nacionales e internacionales para denunciar y restablecer derechos colectivos violentados, siendo los derechos a la tierra y territorio de los más reclamados.

En este ámbito encontramos la participación de Pearl Marie Watson, mujer Kriol, dirigente de la comunidad Monkey Point en la Costa Caribe de Nicaragua en una serie de recursos legales contra instituciones públicas de su país por violentar derechos de los Pueblos Indígenas, entre las demandas más importantes está una contra la construcción del Canal Seco en territorio Rama y Kriol, otra por el otorgamiento de parcelas privadas a campesinos en tierras ancestrales.

Como puede apreciarse, las mujeres indígenas comunitarias han cambiado las características habituales de su participación, experimentando incluso cambios en los roles de género. Siguiendo sobre el estudio de caso de San Juan (CALDH, 2012), se relata cómo antes del conflicto con la cementera, las mujeres que participaban de responsabilidades públicas lo hacían mayormente en estructuras religiosas y de autoridades tradicionales (cofradías o comités), con poca participación en espacios o estructuras organizacionales de reivindicación étnica política, mientras que ahora se ha incrementado esta última participación, en algunos casos con voz pública.

Esto no ha resultado fácil, si consideramos que además de los obstáculos generados por la exclusión que ya viven por ser rurales y pobres, se traduce en lo político en una relación desproporcionada con el Estado y las empresas y un balance de fuerzas que comúnmente resulta desfavorable para las comunidades, especialmente para las mujeres.

Han tenido que hacerle frente también al racismo y al machismo simultáneamente, empleados como una forma de inmovilizarlas políticamente. En Nicaragua, donde los procesos de autonomía territorial tienen avances significativos, y su defensa, así como el uso sostenible de los Recursos Naturales, son puntos centrales en la agenda de los Pueblos Indígenas del país. Un estudio que refiere a las luchas libradas por el Pueblo Rama de Monkey Point (donde el gobierno habría autorizado sin consulta la construcción del Canal Seco), considera que "…las mujeres — rurales e indígenas — son vistas casi exclusivamente como miembros de sus comunidades, las que a su vez son entendidas como unidades sociales homogéneas poco diferenciadas internamente" (Figueroa, 2009: 75), de hecho remarca dicho estudio que

> algunos autores argumentan que esta perspectiva contribuye a que se reproduzcan las condiciones que limitan el poder de decisión de las mujeres, sobre temas concernientes a la demarcación territorial y a la restricción de beneficios por el uso y explotación de los recursos naturales. (Ibídem[29])

Figueroa pone de relevancia que los estudios recientes sobre el activismo comunitario y político de mujeres negras, indígenas y rurales muestran que "…las mujeres son actoras locales que actúan claramente diferenciadas de los varones y que ciertamente son activas para conseguir lo que ellas consideran importante para la sobrevivencia y la reproducción de sus familias y comunidades" (Figueroa, 2009: 75-76).

Dentro de estos procesos Figueroa también destaca que las mujeres presionan por la creación de nuevos mecanismos de representación interna comunitaria en la cual ellas puedan jugar un rol más central[30].

LAS RESPUESTAS A LA LUCHA POR LA TIERRA Y TERRITORIO. MILITARIZACIÓN Y VIOLENCIA SEXUAL HACIA LAS MUJERES INDÍGENAS

Al mismo tiempo que crece la beligerancia de la participación, y se consolidan los aportes de las mujeres indígenas en la definición de la defensa de la tierra y el territorio como eje central de lucha del movimiento indígena, se incrementa también la violencia militarizada, la agresión sexual y la criminalización hacia las mujeres indígenas que participan directamente de estos procesos, o bien aquellas pertenecientes a las comunidades que los emprenden, siendo especialmente afectadas por la violencia militarizada y la agresión sexual las mujeres comunitarias, y por la criminalización las mujeres líderes de las organizaciones que promueven la organización comunitaria en torno a la defensa de algún bien natural, frente a la explotación a gran escala (especialmente hidroeléctrica y minera) o las luchas en general por la autonomía.

La Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), en el caso de Valentina Rosendo Cantú[31], mujer indígena violada por integrantes del ejército en el año 2002 en Guerrero, México; se refiere al contexto político de la militarización de dicho territorio indígena, exponiendo que "A raíz del levantamiento zapatista en Chiapas el Estado ha incrementado la presencia del ejército en territorios indígenas. Existen

---

29 Ver Agrawal, 1994; Deere, 2001; Jackson, 2003 en Figueroa, 2009: 75.

30 Ver Trautmann, 2004; Acosta, 2003; CEIMM, 2002 en Figueroa, 2009: 76

31 Comisión Interamericana de Derechos Humanos. *Demanda ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos en el caso de Valentina Rosendo Cantú y otra (caso 12.579) contra los Estados Unidos Mexicanos*. Washington, DC, 2009.

numerosas quejas sobre la militarización de áreas indígenas del Estado de Guerrero, con presencia de campamentos y bases militares cerca de las comunidades indígenas, así como los patrullajes y retenes militares en los caminos, situación que contribuye a un clima propicio para las provocaciones y roces con la población civil" (CIDH, 2009: 8).

En este como en la mayoría de los casos de militarización de los territorios indígenas, la justificación de la presencia militar se atribuye a la lucha contra el narcotráfico o bien al combate de la delincuencia, pese a que las comunidades indígenas tienen generalmente índices bajos de criminalidad con respecto a los promedios nacionales. En este mismo caso la CIDH indicaba "…El Estado ha señalado que la presencia militar en la zona se debía a la lucha permanente contra el narcotráfico, dada la alta incidencia de plantíos de enervantes que hay en ese municipio y en los alrededores" (Ibíd.: 9), sin embargo en el mismo reporte se resalta que Amnistía Internacional, en su informe titulado "Mujeres indígenas e Injusticia militar" había señalado que las operaciones militares de la zona se relacionaban con la obtención de información sobre comunidades indígenas y la identificación de lo que el ejército considera elementos subversivos.

El Relator Especial sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, reconoció la relación entre la violencia experimentada por las comunidades y su oposición a la cementera en el caso de San Juan Sacatepéquez, Guatemala

> la denuncia principal en el caso de San Juan Sacatepéquez ha consistido en la falta de consulta previa con las comunidades antes de la concesión a favor del proyecto cementero, así como expresiones de preocupación por parte de miembros de Pueblos Indígenas sobre los impactos sociales, culturales y ambientales del proyecto. Igualmente como en otros casos examinados, la aprobación de este proyecto ha ocasionado una situación de alta conflictividad social que ha conllevado episodios de protesta social, de fuertes respuestas policiales, e instantes de supuesta violencia, amenaza e intimidación en contra de miembros de las comunidades vecinas al proyecto, que se han opuesto al proyecto. (OACNUDH, 2012: 2)

Según análisis de la Asociación para los Derechos de la Mujer y el Desarrollo (AWID, 2012) en Panamá, entre los años 2010 y 2012 la Asamblea debatió y aprobó proyectos y leyes para modificar el Código de Recursos Minerales, permitiendo la inversión extranjera directa en el sector minero, produciendo un conflicto entre el gobierno y la Comarca Indígena Ngöbe-Buglé, la que más tiene recursos minerales e hídricos.

> Una nueva ola de represión se dio a comienzos de este año cuando la gente protestó durante los debates de una de las problemáticas leyes. La ley aprobada en 2012 desconoce el Acuerdo de San Félix firmado el 27 de febrero de 2011 entre el gobierno y la Coordinadora por la Defensa de los Recursos Naturales y Derechos del Pueblo Ngäbe Buglé y Campesino. El acuerdo incluye una cláusula para crear una ley que prohíbe explícitamente la exploración, la explotación de la minería en la comarca y la protección de los recursos hídricos y ambientales de la región Ngäbe Buglé, para las comunidades tanto indígenas y rurales. La represión este año dejó un muerto, más de 100 personas heridas, y un número similar de personas arrestadas y mantenidas incomunicadas. La comunicación móvil fue cortada y mujeres, indígenas y activistas que protestaban en solidaridad sufrieron abuso psicológico, físico y verbal. (AWID, 2012)

Mariela Arce, entrevistada en el mencionado reporte de AWID, señalaba con preocupación que las mujeres indígenas fueron las principales víctimas de violaciones a sus derechos en esos días de conflicto, debido a que se constituyeron en las actoras fundamentales, participando activamente de las acciones de defensa y protección de su pueblo. De hecho, Arce remarca que en Panamá en los últimos veinte años se ha desarrollado un acelerado proceso de feminización del liderazgo de los pueblos indígenas en términos cuantitativos, aunque señala que ello no ha implicado necesariamente el mismo nivel de cambio en la mentalidad patriarcal y machista de sus liderazgos, y fue en este contexto que se eligió a Silvia Carrera, quien es la primera mujer Cacica.

En relación a la criminalización de las mujeres indígenas líderes, resulta emblemático el caso de Berta Cáceres, coordinadora general del Consejo Cívico de Organizaciones Populares e Indígenas de Honduras (COPINH) quien enfrenta juicio, y a quien el 20 de septiembre de 2013 se le dictó auto de prisión en el juzgado instalado en la comunidad indígena Lenca de La Esperanza, Intibucá. Se le acusa de "inductora para que otras personas vayan a cometer un delito", por la participación de la organización en las acciones de la comunidad en la defensa del río Gualcarque en Río Blanco, Intibucá; quienes se oponen a la construcción de la represa Agua Zarca, promovida por las empresas DESA y SINOHYDRO, de capital chino y hondureño.

Según la defensa de Cáceres el Ministerio Público no ha demostrado los actos concretos realizados por ella y otros dos líderes de su organización acusados, por lo que consideran que la verdadera causa de la acusación es estar al frente de la organización.

La criminalización de las mujeres indígenas líderes en los procesos de defensa de la tierra y territorios, incluye no solo persecución penal, también campañas de deslegitimación que reviven los

viejos discursos de inferioridad indígena, pues las califican de incivilizadas, opuestas al desarrollo y responsables de sabotear el acceso de la ciudadanía al empleo y bienestar; "Nos acusan de terroristas, usurpadores, opositores al desarrollo… en Quiché, ahora que estamos diciendo no a las hidroeléctricas y a la minería, tenemos esta persecución. Ahora dicen que somos manipulados por organismos internacionales. Creen que no tenemos capacidad para pensar"[32] mencionaba Lolita Chávez de Guatemala, quien además ha sufrido atentados por su participación en la organización de consultas en comunidades cuyos resultados fueron mayoritariamente opuestos a las hidroeléctricas y la minería.

Es importante destacar que, pese a que la región mesoamericana atravesó por un proceso reciente de transición hacia la institucionalidad democrática que lleva poco más de 25 años de haberse iniciado, y que había ampliado el uso de mecanismos democráticos para el abordaje de la conflictividad social, cuando se analizan las respuestas a las acciones de los pueblos y las mujeres indígenas en la defensa de la tierra y el territorio en los últimos cinco años, encontramos patrones comunes de respuesta, propios de los modelos autoritarios, que oscilan o se combinan entre la violencia militarizada, la agresión sexual hacia las mujeres y la persecución penal.

Podemos apreciar cómo se recurre cada vez en mayor escala, al uso de la violencia física o institucional para el abordaje de la conflictividad social generada por la negativa de los pueblos indígenas a la aceptación de los modelos extractivos que están implantándose en los territorios. Las mujeres indígenas son por supuesto las principales destinatarias de esta violencia, debido a que por su condición de género, concentran las mayores desventajas y desprotección frente a estas amenazas.

De hecho, la Iniciativa Mesoamericana de Defensoras de Derechos Humanos (IM— Defensoras) ha contabilizado que una buena parte de las mujeres defensoras asesinadas en la región defendían la tierra y el territorio, "38 mujeres que defendían la vigencia de las garantías fundamentales fueron asesinadas entre el 2010 y el 2012 en Mesoamérica; el 38 por ciento de las víctimas defendían la tierra, el territorio y los recursos naturales"[33].

---

32 "Lolita Chávez: Nos acusan de terroristas y usurpadores". Entrevista por María José España, periódico *Siglo 21*, Guatemala, 17 de julio, 2012.

33 CERIGUA. Guatemala, Relatora denuncia persecución contra defensores de derechos humanos. Comunicado, Guatemala, octubre de 2013.

DILEMAS DE LAS MUJERES INDÍGENAS A TRAVÉS DE SU EXPERIENCIA ORGANIZATIVA EN EL MOVIMIENTO INDÍGENA

LA ESCISIÓN ENTRE SER MUJER Y SER INDÍGENA

Uno de los dilemas más profundos que viven las mujeres indígenas cuando participan en organizaciones de reivindicación étnica, es lo difícil y conflictivo que resulta armonizar las demandas como mujer y las demandas como indígena.

> Carmen Deere y Magdalena León afirman que en América Latina el reconocimiento de los derechos colectivos no necesariamente garantiza por sí mismo que todos los miembros que componen la comunidad tengan un acceso equitativo de los recursos. El análisis de Deere y León transmite la idea de que dentro de toda sociedad indígena las mujeres tienen una posición vulnerable en varios espacios, como los son los órganos de gobierno comunitario, que son dominados hegemónicamente por líderes hombres que tienden a excluir a las mujeres del control de los recursos naturales y las actividades económicamente centrales para las comunidades. (Figueroa, 2009: 93)

A pesar de que hay avances en las posturas institucionales de las organizaciones integrantes del movimiento indígena continental, en reconocer que la condición de género y la condición étnica no son esferas irreconciliables en la vida de las mujeres, y por lo tanto no debieran serlo en las luchas. En la práctica, las condiciones en las que las mujeres ejercen su liderazgo, y las limitantes u obstáculos que encuentran provienen en su mayoría de las incompatibilidades no resueltas de las formas sobre las que se ha estructurado la lucha política de las mujeres indígenas, donde no se han removido la mayoría de las estructuras patriarcales.

EL ABISMO ENTRE LA RESPONSABILIDAD DEL TRABAJO REPRODUCTIVO Y EL EJERCICIO POLÍTICO

María Luisa Curruchich, profesional kaqchikel de larga trayectoria en el trabajo con mujeres mayas en Guatemala, hizo ver que uno de los factores básicos que imposibilitan el pleno ejercicio del liderazgo político de las mujeres indígenas, lo constituye la falta de redistribución equitativa de las tareas reproductivas en el hogar de las mujeres líderes. Mencionó que, para las mujeres indígenas, el ejercicio político viene a ser una carga más en su ya ajetreada vida, y en sus múltiples responsabilidades, en muchas ocasiones a la carga reproductiva debe añadirse una responsabilidad productiva: "…aún en parejas en donde él trabaja y ella también, ella no está exenta de la responsabilidad de los hijos"[34].

34 María Luisa Curruchich, entrevista para este estudio.

Estas son las condiciones que desestimulan la participación política de las mujeres indígenas, o hacen que esta se ejerza con una gran dosis de culpa por el tiempo que no se dedica al hogar y a la familia.

LAS DIFICULTADES DE LA CONSTRUCCIÓN DE UN "FEMINISMO INDÍGENA"

Otro de los dilemas fundamentales para las mujeres organizadas, es tratar de hacer compatibles los postulados de la propuesta de género, la cual es ampliamente reconocida y legitimada por toda la estructura institucional nacional e internacional, y una propuesta propia de equidad entre hombres y mujeres surgida de las propias reflexiones, debates, valores, principios, cultura y experiencias de las mujeres indígenas.

Sin embargo, todos los días encontramos formas novedosas desarrolladas por las organizaciones y las mujeres indígenas para llevar la discusión sobre la inequidad hacia las mujeres, estas experiencias podrían tener resultados exitosos o dudosos, pero independientemente de eso, se desarrollan de manera continua nuevas maneras de abordaje que poco a poco se van separando del tradicional abordaje "etnocentrista" de las relaciones de género.

Otro de los procesos que afectan la construcción de un "feminismo indígena", es el dilema de la existencia de prácticas racistas de feministas no indígenas, lo que impide el acercamiento profundo y libre de las mujeres indígenas a planteamientos desde el feminismo que podrían contribuir a construir una propia propuesta.

LA INCOHERENCIA ENTRE EL ESCENARIO HABITUAL DE PARTICIPACIÓN DE LAS MUJERES Y EL DE LAS ORGANIZACIONES DEL MOVIMIENTO INDÍGENA

Desde otro punto de vista María Tuyuc, externa su preocupación acerca de las modalidades en las que el movimiento indígena está formando a las mujeres para la participación, a su criterio no hay una coherencia entre el escenario político habitual de las mujeres indígenas, el cual es generalmente en el ámbito local, en el sistema de participación tradicional en organizaciones no estatales, y el enfoque hacia la institucionalidad pública con que se las prepara en los procesos de formación.

> A nivel local las mujeres participan a nivel organizativo en los espacios de los comités, cofradías, o algún grupo religioso o de iglesia… desde una visión occidental del Estado, las mujeres no tienen participación, no participan, no les gusta participar, pero es porque nosotros lo evaluamos desde esa perspectiva, mientras que si lo vemos desde

las formas organizativas a nivel comunitario sí participan, sí ejercen un rol fundamental, creo que son dos escenarios que valdría la pena diferenciar.

LA NO LEGITIMACIÓN DEL LIDERAZGO DE LAS MUJERES

Un último dilema identificado en este estudio tiene que ver con la difícil tarea de lograr que las mujeres una vez que son líderes, puedan ejercer su cargo con autoridad y legitimidad, las cuales a criterio de Alma López no se ponen en cuestión a los hombres que alcanzan cargos públicos, pero sí se ponen en cuestión a las mujeres, especialmente a las mujeres indígenas. Este dilema según López, tiene que ver precisamente con la condición de doble subordinación de las mujeres indígenas, pues se desvaloriza su autoridad precisamente por mujer y por indígena.

De hecho en el informe alternativo que CONAMUIP y otras organizaciones de mujeres indígenas presentaron a la CEDAW en el 2009, señalaban el apoyo limitado de las autoridades tradicionales y gubernamentales para lograr la participación de las mujeres en las juntas directivas de los Congresos, cargos de Caciques, puestos de elección de gobierno u otros cargos públicos. Dos años después aún era una demanda vigente, en un taller realizado por la oficina regional de OACNUDH en Panamá, las mujeres indígenas reiteraron este aspecto, señalando que "…para poder ejercer el derecho a la participación política, se requerirá lograr que las propias formas de organización interna en las comarcas y comunidades no constituyan espacios violatorios de los derechos de las mujeres, de modo que se pueda eventualmente garantizar una real igualdad entre hombres y mujeres" (OACNUDH, 2012: 437).

BIBLIOGRAFÍA

Asociación para los Derechos de la Mujer y el Desarrollo (AWID) 2012 *Resistencia de la Comunidad Ngobe-Buglé. Notas de los viernes, entrevista a Mariela Arce por Gabriela de Cicco* (S/d: AWID). Disponible en <http://awíd.org/esl/Las-Noticias-y-Analisis/Notas-de-los-Viernes/Resistencia-de-la-comunidad-Ngoebe-Bugle>.

Bengoa, J. 2000 *La emergencia indígena en América Latina* (México: Fondo de Cultura Económica).

Burguete Cal y Mayor, A. 2007 *Cumbres indígenas en América Latina: Cambios y continuidades en una tradición política. A propósito de la III Cumbre Continental Indígena en Guatemala* (Guatemala: CIESAS-Sureste).

CIDH – Comisión Interamericana de Derechos Humanos 2009 *Demanda ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos en el caso de Valentina Rosendo Cantú y otra (caso 12.579) contra los Estados Unidos Mexicanos* (Washington: CIDH).

Figueroa, D. 2009 "Aprovechamiento sostenible de los Recursos Naturales. Apuntes sobre género, desarrollo sustentable y manejo de Recursos Naturales" en González, M. Jentoft, S. et al. (eds.) *El Pueblo Rama luchando por Tierra y Cultura* (Nicaragua: Universidad URACCAN y Universidad de Tromso).

Gargallo, F. 2012 *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América* (Bogotá: Ediciones desde Abajo).

Hernández Castillo, R. A. 2001 "Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género" en *Debate Feminista*, (México) Año 12, Vol. 23, octubre. Disponible en <http://www.debatefeminista.com/descargas.php?archivo=entree585.pdf&id_articulo=58 5>.

Hernández Castillo, R. A. 2003 "Repensar el multiculturalismo desde el género" en *Revista de Estudios de Género La Ventana* (México: Universidad de Guadalajara) Nº 18.

Monzón Monterroso, A. S. 2004 "Entre mujeres: la identidad étnica, factor de tensión en el movimiento de mujeres en Guatemala, 1999-2000", tesis presentada al Programa Centroamericano de Postgrado, FLACSO-GUATEMALA, Maestría en Ciencias Sociales (Guatemala) enero.

OACNUDH – Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos 2012 *Comunicación de los procedimientos especiales, carta de alegaciones AL indigenous (2001-8) GTM 4/2012* (Del Relator Especial para los Derechos de los Pueblos Indígenas, James Anaya) (S/d: OACNUDH).

PÁGINAS WEB

<http://www.copinh.org/leer.php/4338868>.

<http://www.waqib-kej.org/html/quienes.asp>.

<http://alainet.org/active/12642&lang=es>.

<http://movimientos.org/enlacei/congresocaoi/>.

<http://www.kaosenlared.net/noticia/convocatoria-ii-congreso-ordiario-c.a.o.i>.

<http://www.redindigena.net/organinteg/anippla.htm>.

<http://www.aidesep.org.pe/>.

<http://ecuarunari.org/portal/Nuevo%20Consejo%20Gobierno%20ECUARUNARI%2009>.
<http://www.conamaq.org/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=6&Itemid=13>.
<http://www.cidob-bo.org/index.php?option=com_content&view=article&id=395:en-la-cidob-se-realizo-el-iv-encuentro-nacional-de-mujeres&catid=82:noticias&Itemid=2>.
<http://www.copinh.org/leer.php/4338868>.
<http://www.cidob-bo.org/index.php?option=com_content&view=article&id=395:en-la-cidob-se-realizo-el-iv-encuentro-nacional-de-mujeres&catid=82:noticias&Itemid=2>.
<http://ecuarunari.org/portal/Nuevo%20Consejo%20Gobierno%20ECUARUNARI%2009>.

EJE 3
Etnicidad, relaciones interétnicas, racismo

Severo Martínez Peláez

LA PATRIA DEL CRIOLLO*

ENSAYO DE INTERPRETACIÓN DE LA REALIDAD COLONIAL GUATEMALTECA

PRÓLOGO

En este libro se ensaya hacer Historia de Guatemala bajo principios metodológicos que se aplican por primera vez al estudio de nuestro desarrollo. Conviene por eso indicar los propósitos del trabajo y avisar al lector sobre dos o tres puntos importantes.

La finalidad de este ensayo no es rendir informe de ciertos hechos averiguados y debidamente comprobados. El libro aporta ciertamente algo a la labor acumulativa de datos históricos, pero su verdadero cometido es más ambicioso: intenta dar un paso en la labor interpretativa de nuestro pasado, y aunque limita sus indagaciones al campo de la vida colonial —como lo anuncia el subtítulo— la tarea implica riesgos y una gran responsabilidad intelectual.

Se entiende aquí por interpretación histórica no aquel fantasear que a título de "historia filosófica" nos habla del "espíritu" de una época, de su "perfil cultural", de la "vocación histórica de sus hombres" y otras quimeras parecidas. Tampoco se toma el compromiso de interpretar como un subterfugio para rehuir la investigación de lo concre-

* *Fuente*: Martínez Peláez, S. 2006 "Prólogo" y "Los criollos" en *La patria del criollo: Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca* (México: FCE) pp. 6-31.

to y tejer ingeniosas conjeturas disfrazadas de "ciencias sociales". La Historia interpretativa, realizada bajo las normas que aquí se adoptan, no da por hecha y sabida la síntesis del período estudiado —porque entre nosotros no existen todavía esas condensaciones de conocimiento histórico— sino que la realiza como su labor fundamental, y es en la manera de sintetizar donde se encuentra el carácter interpretativo que a esta investigación se le atribuye. Alcanza ese rango la labor histórica cuando busca y consigue señalar los grandes hechos determinantes del proceso social; no los hechos más ruidosos —no las "efemérides"— sino aquellos que, operando en la base de la estructura de la sociedad, determinaron sus características más importantes y le imprimieron ciertas tendencias a su desarrollo. Así, ensayar la interpretación del proceso colonial guatemalteco —propósito de este libro— es investigar los fenómenos básicos de nuestra sociedad en aquel período y demostrar cómo ellos condicionaron sus modalidades más notorias. Es en dos palabras, explicar la vida colonial haciendo referencia a sus fundamentos.

En algunas de sus secciones el trabajo no llega a formular tesis, sino solamente hipótesis que podrían confirmarse sobre una información más amplia después de recabarla —pues se trata, en esos casos y en muchos otros de este libro, de temas históricos guatemaltecos totalmente inexplorados hasta hoy—. Considerando el valor tentativo de esos trozos ha querido el autor llamar ensayo al conjunto, sin ocultársele, empero, la posibilidad de haber encontrado y estar proponiendo, en otras secciones, claves de interpretación plenamente válidas y quizá definitivas.

Hay en Guatemala muchas personas aplicadas a la Historia, en plan profesional y también como aficionados, que desearán aportar valiosa crítica, de detalles y de fondo, cuando este primer esfuerzo de interpretación global de la colonia se les ofrezca como incitante y como punto de partida. Al autor le agradaría suscitar esa crítica, no solo porque es necesaria para el afinamiento de la interpretación misma, sino porque significaría una cierta activación del pensamiento histórico, tan abandonado entre nosotros por venerar la noticia muerta.

Un estudio que pretende ir a las bases de la sociedad colonial tiene que referirse constantemente al trabajo de indios y de los ladinos menesterosos, a las diversas formas en que fueron explotados, a las pugnas que por ese motivo se daban entre los grupos dominados y los dominantes, y aun entre estos últimos disputándose el dominio de aquellos. Por esa razón, términos como explotación y clases sociales —y los vastos conceptos económicos y sociológicos que en ellos van expresados— están presentes en todo el ensayo. Como son términos que el uso corriente ha llenado de connotaciones vagas, conviene precisar qué significado tienen en el libro.

La explotación es un fenómeno de relación económica, a través del cual una persona o un grupo humano se apropia valores creados por el trabajo de otro hombre o grupo, entendido que este último se ve obligado a tolerar dicha relación por circunstancias diversas, como puede serlo el estar físicamente forzado a tolerarla o el no disponer de medios de producción para trabajar por cuenta propia.

Una clase social es un conjunto numeroso de personas que, en el seno de una sociedad, presentan modos de vida semejantes e intereses comunes, determinados, unos y otros, por el papel común que dichas personas desempeñan en el régimen económico de dicha sociedad y especialmente en el régimen de la propiedad.

Ambos conceptos son grandes aciertos de la Economía Política, han ampliado enormemente las posibilidades del análisis histórico, son manejados con provecho por los Historiadores importantes de nuestro tiempo, y no hay ningún motivo para mantenerlos desterrados del ámbito de nuestra historiografía.

Entre los materiales analizados para componer este libro, tiene destacada importancia la célebre Recordación Florida del cronista guatemalteco Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán. Por ser esa obra una extraordinaria veta de información histórica, se la emplea en varias formas, como fuente de noticias variadísimas, como testimonio de situaciones sociales muy complejas, como reflejo de ciertas modalidades del pensamiento colonial, y aun otras que en el trabajo se verán. Sin embargo, no se pretende hacer un estudio exhaustivo de la crónica la cual puede examinarse desde otros ángulos que no interesan a los fines del ensayo. Tampoco hay intención biográfica. Las frecuentes alusiones a la vida del cronista son recursos expositivos, pretextos para entrar, en forma graduada y viva, a la concreción de la existencia colonial. Conforme el estudio penetra en áreas más profundas de aquella existencia, la crónica le cede lugar a muchos otros documentos de alto valor histórico y el cronista nos abandona, orientados ya en su mundo.

Finalmente —he aquí otra advertencia necesaria— debe entenderse que los numerosos análisis que se hacen del pensamiento de aquel notable hombre del siglo XVII no son, como podría suponerlo un lector desprevenido, refutaciones o ataques al cronista, sino solamente explicaciones del porqué de aquella manera de pensar. En ningún punto de este trabajo se quiere juzgar a los hombres o a los grupos aludidos; en ningún momento se sugiere que. pudieron haber actuado de manera distinta de como lo hicieron. Se sostiene, muy al contrario, que no les habría sido posible comportarse ni pensar en otra forma, porque su conducta estaba modelada por factores históricos más poderosos que su voluntad. Los análisis tienen la única finali-

dad de sacar a luz las motivaciones más o menos profundas de aquel comportamiento, partiendo del supuesto de que su comprensión tiene interés perdurable y una alta significación actual.

Inevitablemente habrá quienes, motivados por un patriotismo falso y mal intencionado, dirán que en este libro se atenta contra ciertos "valores nacionales" —así, entre comillas—.

No hallarán otro recurso cuando comprueben que el análisis científico remueve la máscara bajo la cual se oculta el verdadero rostro de nuestra realidad colonial. Sin embargo, el autor sabe que esa reacción solo ha de darse entre minorías interesadas en mantener aquella ficción histórica. Un número creciente de guatemaltecos intuye, sin equivocarse, que nuestra afirmación como pueblo exige que aprendamos a renegar de nuestro pasado en tanto que es un pasado colonial; o lo que es lo mismo: la necesidad de reconocernos y afirmarnos más bien en nuestras posibilidades latentes proyectadas hacia el porvenir.

Aunque este libro no se propone exaltar ni negar valores, sino explicar realidades, el lector abierto a la verdad encontrará en él, si tal cosa busca, sólidos puntos de apoyo para una enérgica afirmación de nuestro ser social. Es solamente la vieja idea de patria criollista la que en este estudio pone al desnudo sus limitaciones. Con ello se despeja el camino para la formación de un concepto cada vez más amplio de patria guatemalteca, más integrativo, a tono con las exigencias democráticas de la época que nos ha tocado vivir.

La programación y aun la redacción de este ensayo contemplan las posibilidades de un lector culto pero no especializado, que es a quien principalmente se dirige como mediador activo entre el autor y los sectores que no leen. Temas y tratamientos responden a un orden escalonado, según el cual cada trozo del libro prepara al lector para pasar a niveles de mayor hondura y complejidad. La obra puede leerse así sin prisa, con reflexión y posiblemente sin desmayo del interés. Una imagen nueva de las raíces de Guatemala, una imagen más dinámica y desde luego más seria, tiene que ser el resultado de dicha lectura reflexiva.

El lector apresurado, que tiene o cree tener motivos para rechazar el ritmo un poco académico que el libro ostenta, puede leer los capítulos como trabajos sueltos y en el orden de su interés personal, comenzando por el último si así lo desea. Entendido, eso sí, que el ensayo está en todo momento tratando de explicar un proceso —una compleja trama de procesos— y que esa circunstancia torna muy aconsejable comenzar por el principio, situarse con modestia en el nivel aparentemente superficial en que el libro inicia su aventura.

Guatemala, mayo de 1970

LOS CRIOLLOS

INFANCIA Y TOMA DE CONCIENCIA

El 18 de febrero de 1651 fue un día terrible para la ciudad de Santiago de Guatemala. A eso de la una de la tarde —era un sábado— comenzó a retumbar el suelo y a sacudirse violentamente. Muchos edificios se derrumbaron con estruendo en aquellos momentos. Otros quedaron seriamente dañados y continuaron desplomándose con los temblores siguientes, pues los hubo de día y de noche durante más de un mes[1].

La plaza mayor de la ciudad, que en otras ocasiones era centro de festividades y regocijos, se vio convertida en escenario de lamentaciones. Improvisó allí la gente un cobertizo de paja y llevó en procesión la imagen de San Sebastián, que era tenido por defensor de la ciudad frente al azote de los temblores. Pobres y ricos, aunados momentáneamente por el pánico, acudían a los atrios de los conventos a confesar con prisa sus culpas. Y en las torres, que malamente se sostenían en pie, gemían las campanas sacudidas por la mano invisible del terremoto[2].

Los temblores de tierra fueron, como se sabe, un mal intermitente en la vida de aquella ciudad, que se hallaba asentada a los pies de un volcán y en la cercanía de otros dos igualmente amenazadores. Quienes en el año de 1651 eran todavía niños habrían de pasar, en el curso de sus vidas, por muchos trances y sobresaltos parecidos[3].

Entre la muchedumbre que se aglomeraba por aquellos días en los atrios, se hallaba un niño que no olvidó jamás las impresiones del terremoto, y que, cuarenta años más tarde, iba a recordarlas en las páginas de una célebre crónica: "…en el atrio de San Francisco, siendo yo de ocho años de edad a la sazón, me acuerdo haber visto muchas personas… confesar sus culpas a voces…"[4].

Su infancia debe haber transcurrido, amén de los temblores, en un ambiente regalado y seguro. Allí estaban los padres y los abuelos para velar por su bienestar. Allí estaban las imágenes protectoras de los santos en el altar doméstico. Y estaban también los sirvientes y el esclavo negro, de ademán sencillo y servicial[5]. La casa misma —*su casa*— ofrecía por fuera unos ventanales salientes con tupidas y fuertes barras, y un pesado portón que no hubieran podido derribar veinte

---

1 Ver Vásquez, 1688: II, 326 (Descripción del terremoto).

2 Ver ídem. También Fuentes y Guzmán, 1690: I, 175.

3 Ver Fuentes y Guzmán, 1690: I, 176 (Referencia al problema de loe terremotos).

4 Ver ídem: I, 175.

5 Ver ídem: I, 242 (Menciona la presencia de un esclavo en su casa).

indios, aun escogidos entre los más forzudos, suponiendo que se les ordenase realizar tan estúpida e improductiva tarea[6].

Por lo demás, los indios, si bien es cierto que había que tenerlos a raya y patentizarles en todo momento su subordinación —¡consejo cotidiano de padres y abuelos!—[7], no es menos cierto que a la casa llegaban siempre como portadores de algún beneficio. El los veía casi a diario en el zaguán, sudorosos y jadeantes, descargar de sus espaldas la leña, los granos, las legumbres, la leche, la panela y muchos otros bienes sin los cuales la existencia no habría sido todo lo agradable que en realidad era. Algunos de esos bienes no eran solamente traídos por los indios desde lejos, sino que habían sido cultivados por ellos mismos en la hacienda de los padres de nuestro héroe. De allí que resultara tan difícil comprender el desprecio que los mayores recomendaban para con estos seres descalzos y raídos, que olían a sudor. Si él hacía ademán, pongamos el caso, de querer chancearse con algún chicuelo acompañante de los indios, en el acto se veía asido por la mano enérgica de la abuela, quien lo apartaba con un susurro insistente y enfático: "… aparte somos nosotros, y aparte los naturales…"[8]. También debe haberle sorprendido oír decir, en mitad de largas conversaciones sobre los defectos de los indios, que estos *mamaban* todo lo malo que se les atribuía[9]. ¿Acaso no eran indígenas las "nanas" o nodrizas que amamantaban a los niños en muchas casas de gente rica[10]…?

Ciertamente, había en todo esto absurdos incomprensibles para la lógica de un niño. Es que nadie viene al mundo con una conciencia de clase ya formada; esta se va formando en el curso de los años, según van siendo reconocidos como propios los intereses del grupo social en que se vive. Y nuestro héroe no fue una excepción a la regla universal: poco a poco fue desarrollándose en él la noción de sus intereses, y su mente fue aceptando todos aquellos prejuicios y muchos más. Llegado a la madurez se aficionó por las letras y escribió una riquísima y extensa crónica del Reino de Guatemala en el siglo XVII. En

---

6 Portones, rejas, altar doméstico, características de todas las casas acomodadas. Pueden verse todavía muchos exponentes en la ciudad de Antigua Guatemala. Véanse Cortés y Larraz, 1770: I, 22. Descripción de las casas grandes de Guatemala hacia 1770.

7 Ver Fuentes y Guzmán, 1690: II, 431.

8 Proverbio guatemalteco que recomienda no departir en igualdad con los indígenas. No hay ninguna prueba de que fuera corriente en la época colonial, pero es evidente que la idea que expresa es totalmente colonial.

9 Ver Fuentes y Guzmán, 1690: I, 217 (Habla de la relación entre la leche y las costumbres).

10 Prueba en Fuentes I, 217, OTS-*Instituciones*: dice que fue preciso prohibir que se obligara a las indígenas de Guatemala a criar niños ajenos.

ella dejó plasmadas, sin que fuera esa su intención, todas las formas de conciencia propias de su clase social.

¿Qué era, pues, lo que realmente se proponía al escribir aquella obra? Antes de responder a esa pregunta, y para poder hacerlo más adelante con buenos fundamentos, debemos contestar a esta otra: ¿Quién era aquel hombre?

HERENCIA DE SANGRE Y HERENCIA DE PODER

Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán fue descendiente de los conquistadores y primeros inmigrantes españoles de Guatemala. Por la línea materna su familia entroncaba con el célebre soldado y cronista Bernal Díaz del Castillo. Por la rama paterna con Rodrigo de Fuentes: un colono que se las arregló para enlazar a sus descendientes con las familias más poderosas de la ciudad[11]. En la genealogía de nuestro hombre aparecen los Alvarado, los Becerra, los Chaves, Castillos, Polancos, Villacreces y Cuevas[12]. Pero como las espadas de los conquistadores no se habían bañado en sangre vanamente, sino con el fin de poner a las sociedades indígenas bajo el dominio de los nuevos amos, de ahí que el árbol genealógico aparezca colmado de cargos públicos y oficios de autoridad: corregidores, alcaldes, regidores y síndicos del cabildo, etc.[13], sin que al lado de las autoridades civiles falten las eclesiásticas: un tío de don Antonio había sido provincial de la opulenta orden religiosa de Santo Domingo[14].

El viejo arraigo de sus familiares en el Ayuntamiento de Guatemala lo llevó a ocupar, desde la temprana edad de dieciocho años, el puesto de regidor. Durante 38 años fue miembro del Ayuntamiento, con dos períodos de interrupción, en los cuales abandonó la ciudad para disfrutar las Alcaldías Mayores de Totonicapán y Sonsonate, respectivamente[15]. Como aquellos puestos eran verdaderos miradores que ponían a la vista la organización de la provincia, don Antonio adquirió en ellos un amplio conocimiento del país. También influyeron en la configuración de su mentalidad, reforzando la actitud de quien mira las cosas desde arriba, desde el punto de vista de los dominadores.

No era menos amplio, empero, el horizonte que se ofrecía a sus ojos cuando dejaba los salones del Ayuntamiento y se trasladaba al

---

11 Ver Vela, 1824: 138 y Villacorta, 1925: 108.

12 Ver Archivo General del Gobierno de Guatemala, A. 3.10, Exp. 3097, Leg. 160, Fol. 18: Genealogías de familias de conquistadores. Ver también Vela, 1824: 138.

13 Ver Vela, 1824: 138 y Villacorta, 1925: 108. También Archivo General del Gobierno de Guatemala, A.3.10, Exp. 3097. Leg. 160, Fol. 18.

14 Ver Fuentes y Guzmán, 1690: I, 317 y III, 134.

15 Ver cita a Juarros en Villacorta, 1925.

campo. A solo cuatro leguas de la ciudad se hallaban las tierras de su propiedad. Tras aguijar las cabalgaduras por una cuesta doblada, se extendía a sus pies el Valle de las Mesas de Petapa. Era aquella una extensa llanura con veintisiete leguas de tierra de cultivo y trece pueblos de indios distribuidos a conveniente distancia. Había en el valle dieciséis labores de trigo y "…ocho maravillosos y opulentos ingenios de azúcar…"[16]. Cinco de aquellos ingenios pertenecían a órdenes religiosas, pero de los tres restantes uno le pertenecía a él[17]. La opulencia que el cronista le atribuye a tales empresas no debe tomarse como exageración de quien alaba lo suyo: su valor podía conjeturarse contemplando los extensos campos de caña azucarera, sus instalaciones de beneficio, recintos para habitación y oficinas, caminos, puentes, cercos, tomas de agua, sin contar con el ganado que siempre tenían en corta proporción[18]. Solían tener también templos particulares, que, en algunos casos, rivalizaban en lujo con los de la ciudad[19].

El cronista no era propietario solamente de ese ingenio. En otra parte se detiene a enumerar las cualidades del grano que se producía en sus labores de trigo, y aún menciona, de pasada, otras tierras que daba en arrendamiento en el Valle de las Vacas[20].

Se está viendo, pues, que Fuentes y Guzmán no era solo un descendiente de conquistadores, sino que era, además, un *heredero de la conquista*. Es muy importante comprenderlo: la herencia de sangre y la herencia de poder, aunque generalmente marchaban juntas, no eran una misma cosa. En la sociedad colonial hubo un grupo de familias en las que, como en la de don Antonio, se conservaba sin mestizaje la sangre de los conquistadores y primeros pobladores españoles. Al mismo tiempo, esas familias poseían tierras, disponían del trabajo de los indios para hacerlas productivas, y controlaban ciertos puestos de autoridad. Esto quiere decir que el grupo había recibido de sus antepasados, por una parte, una herencia biológica constituida por ciertas características raciales, y, por otra parte, una herencia económica y política en términos de propiedad y autoridad. Es de la mayor importancia establecer cuál de esos dos legados compactaba al grupo haciendo de él una entidad histórica definida; cuál de esas dos herencias le daba cohesión a la clase social.

---

16 Ver Fuentes y Guzmán, 1690: I, 223.

17 Ver ídem: I, 224.

18 Ver ídem.

19 Ver ídem.

20 Ver Ídem: I, 285. En I, 158 se lee "mi hacienda de pan llevar" pero seguramente se refiere a las labores ya mencionadas. En I, 196, una hacienda de azúcar y otra de pan, ambas en Petapa. Las del Valle de las Vacas en I, 285.

Así, el problema de averiguar quién era Antonio de Fuentes y Guzmán, hombre representativo de un grupo social —según quedó dicho hace un momento—, nos obliga a esclarecer las características fundamentales del grupo. Hagámoslo.

EL PREJUICIO DE LA SUPERIORIDAD HISPANA

Alguien ha dicho que Fuentes y Guzmán "… sentía la tierra como un criollo…"[21], y el propio cronista se da ese apelativo en varias oportunidades; "… criollos como nos llaman…"[22].

De manera general, la palabra criollo designaba a los hijos de españoles nacidos en América sin ningún mestizaje. Se empleó primeramente referida a los hijos de los conquistadores y primeros pobladores. Sin embargo, la constante inmigración de españoles a las provincias le fue dando nuevos matices de connotación a la acepción primitiva. No era lo mismo ser un criollo nuevo que un criollo de viejo abolengo indiano, porque los descendientes de conquistadores no querían ponerse en un plano de igualdad con los hijos de aventureros recién llegados. Estos aventureros, sin embargo, sostenían que su inmediata procedencia de España valía más que cualesquiera abolengos, y le daban a la palabra *criollo* un tono decididamente despectivo. Los criollos, a su vez, preferían llamarse a sí mismos *españoles*, haciendo a un lado su lugar de nacimiento y subrayando su origen, en todos los casos en que esto les fuera conveniente y posible. Todos estos giros, aparentemente absurdos, tenían su razón de ser en la sorda pugna que mantuvieron entre sí los criollos y los españoles, la cual estudiaremos en otro lugar como una faceta de la lucha de clases durante la colonia.

Pero el concepto de criollismo no se agotaba, ni mucho menos, en una trivial cuestión de nacionalidades. Todos los matices señalados tenían un fondo común importante: se daba por supuesto que el origen español acarreaba superioridad frente a los sectores indígenas y mestizos. Esta superioridad, emanada según ellos de su ancestro hispano, era una convicción absolutamente básica en la conciencia social de los criollos. Todas las buenas cualidades que encontraban en sí mismos —ya fueran reales o imaginarias—, así como las ventajas inherentes a su posición social, eran explicadas por ellos invocando una superioridad innata y fatal, que compartían con el español. A este respecto se hacían consideraciones en torno a la "limpieza de

21 Ver Vela, 1824: 143.

22 Ver Fuentes y Guzmán, 1690: I, 102.

sangre"[23], "la leche"[24], y tópicos de ese estilo. Era una superioridad que sencillamente "se traía"…

Y la apariencia superficial de las cosas ciertamente favorecía a quienes sostenían aquel aserto: porque, en efecto, entre la gente de origen europeo aparecía una serie de facultades desarrolladas y una habilidad general que la ponía, sin lugar a dudas, en un plano de ventaja respecto de la población morena. Entre indios y mestizos, por otro lado, era evidente cierto atraso en cuanto a desarrollo intelectual y de habilidades. Coincidían, pues, ciertos rasgos raciales con ciertos niveles de desarrollo humano; y de allí deducían los criollos, sin tomarse más trabajos, una relación de causa y efecto: los blancos eran superiores porque eran blancos, y los indios eran inferiores porque eran indios[25].

Sin embargo, el hecho de que dos fenómenos se den juntos no significa que no sea la causa del otro. Sabemos que la raza, por sí misma, no hace historia: no es factor que determine nada de importancia en el proceso social. Y ello significa que tenemos que explicar —si queremos ir de veras al fondo de la cuestión— en qué radicaba o de dónde provenía, entonces, la efectiva superioridad de los blancos sobre los indios y los mestizos en el contexto de la sociedad colonial.

LA SUPERIORIDAD DE LOS CONQUISTADORES

Para esclarecer este asunto tenemos que recorrer con la mente, durante unos instantes, perspectivas históricas amplias. El recorrido nos traerá por sí mismo, de nuevo y directamente, al asunto que nos ocupa.

Recordemos que la conquista de América fue el triunfo de unos cuantos grupos de aventureros, desarrapados y alejados de su ambiente, sobre vigorosas organizaciones indígenas que vivían a lo largo de inmensos territorios. El descalabro que sufrieron grandes sociedades, como la mexicana y la peruana —no digamos los pequeños cacicazgos de Guatemala—, basta para indicar que había una aplastante superioridad de parte de los conquistadores, quienes, integrando cortas huestes y usando elementales argucias[26] lograron ponerlas bajo su dominio en poco tiempo.

---

23 Ver ídem: II, 386, I, 58.

24 Ver ídem: I, 217

25 Este prejuicio es un supuesto básico a lo largo de toda la crónica de Fuentes y Guzmán. Véase adelante, Capítulo V de este estudio.

26 Ver *Libro Viejo*, 272: Carta de Pedro de Alvarado a Hernán Cortés, en que pueden verse las elementales argucias de que se valió para derrotar a los indios. Ver también las otras cartas en la misma colección, especialmente p. 279. (El propio Cortés pe-

(Negar la superioridad de los conquistadores sobre los indígenas es una necedad aún más grande que atribuirla a motivos de sangre. Porque el aserto de la superioridad racial tiene al menos sentido para los opresores del indio: fomenta la creencia de que su sojuzgamiento fue un fenómeno determinado por causas biológicas. Es un disparate que beneficia a quienes lo sostienen. La postura romántica, en cambio, negando a secas cualquier tipo de superioridad a los conquistadores, deja en la obscuridad las causas del rápido y perdurable sometimiento de los nativos, y esa obscuridad, lejos de beneficiarlos en modo alguno, depara las mejores condiciones para la supervivencia de los prejuicios. Una postura científica frente a esta clase de problemas debe rechazar, con igual energía, los prejuicios racistas y los prejuicios sentimentales, juzgando a estos últimos tan perjudiciales como aquellos.)

A principios del siglo XVI era España uno de los países más desarrollados del mundo. Durante milenios había recibido los aportes culturales de las civilizaciones del Mediterráneo y del Cercano Oriente. Por las más diversas vías —inmigraciones, avanzadas comerciales como las griegas y las fenicias, dominaciones de muchos siglos como la romana y la musulmana, etc.— habían sido introducidos en aquella sociedad los alcances de la cultura material y espiritual de muchos pueblos. Los ágiles caballos de guerra españoles, que en el siglo XVI hicieron estragos en América y en la propia Europa, eran producto del desarrollo de la ganadería caballar más antigua, pasando, claro está, por la romana y la de los árabes. Lo mismo hay que decir de las técnicas del trabajo del acero, que alcanzaron tan alto desarrollo en Toledo en tiempos de la ocupación árabe. Y no hablemos de la pólvora —con la que habríamos mencionado los tres factores tecnológicos decisivos de la superioridad bélica de los conquistadores— porque hasta los niños saben dónde y cuándo fue inventada.

La cultura española del siglo XVI —como todas esas eclosiones de actividad y pensamiento que la Historia llama "siglos de oro" de los pueblos— fue resultado de una complejísima trama de procesos históricos en la que jugaron papel determinante los procesos económicos. Lo cual no quiere decir, ni mucho menos, que deba subestimarse el esfuerzo creador que realizaba el pueblo español en aquel momento. Lo que ocurre es que los pueblos están siempre entregados a un esfuerzo creador, pero el que los resultados sean óptimos o mínimos es cosa que viene determinada por coyunturas históricas tan ciegas como la que llevó a Colón, sin proponérselo jamás, a descubrir para España un continente del cual no tenían los españoles la más remota idea.

---

netró hasta el corazón de México presentándose ante los pueblos como su liberador frente a la dominación azteca).

A pesar de que la sociedad española era una sociedad de clases, y de que, por tal motivo, la cultura española no era patrimonio de todo el pueblo, es cosa sabida que muchos conocimientos y habilidades que van asociadas al trabajo productivo suelen ser de dominio popular. El más rústico de los conquistadores estaba familiarizado, desde la infancia, con ciertos procedimientos de producción agrícola y ganadera, con conocimientos generales relacionados con la elaboración de los metales, con un sin fin de elementos de cultura que flotaban en su ambiente y que eran propios del desarrollo económico general de España en aquel momento. Eso determinaba, naturalmente, que el labriego conquistador tuviera un desarrollo intelectual superior al del sacerdote o sabio indígena americano. Porque nos es obvio que la tecnología desarrollada otorga superioridad material, pero solemos olvidar que una tal tecnología introduce en el pueblo que la posee una amplia serie de conocimientos y procesos intelectivos que le son inherentes. El conquistador que atacaba a los indios con caballos de guerra, no tenía a su favor únicamente la ventaja del servicio que le prestaba la bestia arrolladora, sino también el gran complejo de conocimientos y pensamientos que van asociados a la crianza, el amaestramiento y el trajín de los caballos. Recuérdese, como ejemplo, las referencias a los caballos contenidas en la muy conocida carta de Pedro de Alvarado a Hernán Cortés después de la derrota de los indios quichés: refiere cómo, ignorando los indios que los caballos eran ineficaces sobre terrenos inclinados y escabrosos, caían fácilmente en la trampa que los jinetes les tendían al fingir que huían con las bestias hacia la llanura:

> …Estando apeados bebiendo vimos venir mucha gente de guerra a nosotros, y dejárnosla llegar, que venían por unos llanos muy grandes. Y rompimos en ellos y aquí hicimos otro alcance muy grande […] y llegábansenos ya a una sierra y allí hicieron rostro. Y yo me puse en huida con ciertos de a caballo por sacarlos al campo, y salieron con nosotros hasta llegar a las colas de los caballos. Y después que me rehice con los de a caballo doy vuelta sobre ellos; y aquí se hizo un alcance y castigo muy grande…[27]

He ahí una muestra sencilla del fenómeno general cuya importancia se quiere subrayar: la superioridad de desarrollo tecnológico conlleva una superioridad intelectual que opera en las más variadas situaciones. Superioridad cultural, en el sentido pleno del concepto de cultura: disponibilidad de más recursos materiales e intelectuales, que

27 Ver ídem, relación hecha por Alvarado a Cortés desde Utatlán el 11 de abril de 1524.

significan mayor dominio de la realidad. Todo ello como resultado de un proceso histórico peculiar. Tal era la superioridad de los conquistadores sobre los indios al momento de la conquista.

Podríamos cerrar este parágrafo indicando que la idea que en él se desarrolla no es nueva —si bien hay sobrados motivos para insistir sobre ella. A su manera, clara y penetrante, Fray Bartolomé de las Casas ya le había dicho a sus compatriotas lo mismo, pues no hacía otra cosa al recordarles que los indígenas de la península ibérica, al tiempo de ser conquistados por los romanos, se encontraron en una situación igual a la de los indios en el siglo XVI[28].

LA CONQUISTA COMO FENÓMENO ECONÓMICO

Pero explicar la superioridad de los españoles en el momento de la conquista no significa todavía, ni mucho menos, haber explicado las causas por las que los indios quedaron en una situación de inferioridad permanente, duradera para tres siglos de coloniaje y aún mucho más acá del coloniaje. Y es eso lo que nos interesa, lo que realmente traemos planteado como problema.

La conquista suele verse como un choque de armas, como un evento bélico, y a ello se debe que tengamos de aquel dramático suceso una visión tan estrecha y tan falsa. Es necesario comprender, sin embargo, que los indios no quedaron conquistados por el mero hecho de haber sido derrotados; entender que aquellos sangrientos fracasos dejaron heridas a las sociedades indígenas, pero no sometidas todavía. Aquello fue solo el primer paso de la conquista, y de ningún modo su consumación. Es evidente que si después de los combates de Quezaltenango y la matanza de Utatlán, después de recoger los indios sus muertos y de curar los españoles sus caballos, hubiesen los primeros retomado al trabajo normal de sus sembrados, y los segundos —permítasenos esta fantasía demostrativa— hubiesen tomado la azada para desmontar y colonizar unas tierras vírgenes —que muchas había en aquellos contornos—, es evidente, decimos, que no habría habido conquista. La guerra y la derrota, por sí solas, no fueron ni podrían haber sido nunca la verdadera conquista.

Es harto curioso que el hecho apuntado, evidente por sí mismo, venga siendo tan obstinadamente olvidado. Y más sorprendente resulta la omisión cuando se comprueba —como es fácil hacerlo— que los documentos de aquel período, así los de los conquistadores como los de los conquistados, dan clara noticia de que los indios no estuvieron sujetos y dominados mientras no se les despojó de sus fuentes de riqueza —apropiación de sus tierras— y se les sometió a esclavitud. Vale

28 Ver Yáñez, s/f: 61.

decir que la lucha armada fue solamente un medio, un recurso para llegar al sometimiento económico, y que este último fue el momento decisivo de la conquista. Y aun puede demostrarse que la evangelización fue una tercera fase: sometimiento ideológico, necesario, al igual que la fase militar, para la consolidación de la conquista económica.

En sus cartas de relación a Hernán Cortés, Pedro de Alvarado expresa claramente, en varias oportunidades y en distintas formas, que los indios, después de ser derrotados por las armas, rehuían la conquista alejándose, sustrayéndose al control efectivo de los españoles. Refiriéndose a los quichés, dice que tuvo que correrles y quemarles la tierra, y agrega que en esa operación le ayudaron los contingentes enviados para tal efecto por los cakchiqueles:

> … cuatro mil hombres con los cuales y con los demás que yo tenía hice una entrada y los corrí y eché de toda su tierra. E viendo el daño que se les hacía me enviaron sus mensajeros haciéndome saber cómo ya querían ser buenos…[…] …y les mandé que se viniesen a sus casas y poblasen la tierra como antes, los cuales lo han hecho así y los tengo al presente en el estado que antes solían estar, en servicio de su majestad[29].

Debe saberse que las últimas palabras del texto transcrito —"en servicio de su majestad"— no quieren decir otra cosa sino que los indios están tributando, han aceptado la tributación, pues en aquel momento la real corona no percibía de la conquista otro beneficio que el "quinto real" (la quinta parte) de una tributación impuesta y tasada por los conquistadores[30]. Refiriéndose a los zutujiles en otra carta, dice cómo se le huyeron a los montes y qué expediente empleó para sujetarlos: "… y allí asenté real a medio día y les comencé a correr la tierra…"[31] y más adelante, en la misma carta pero haciendo referencia a los escuintlecos, dice:

> …se metieron por los montes que no tuve lugar de les hacer daño ninguno, más de quemarles el pueblo. Y luego les hice mensajeros a los señores, diciéndoles que viniesen a dar la obediencia a sus majestades, y a mí en su nombre, y si no que les haría mucho daño en la tierra y les talaría sus maizales. Los cuales vinieron y se dieron por vasallos de su majestad[32]…

---

29 Ver *Libro Viejo*, 1661: 274, Carta a Cortés desde Utatlán, abril de 1524.

30 Ver *Anales Cakchiqueles,* s/f: 128-132. También Fuentes y Guzmán, 1690: III, 150.

31 Ver *Libro Viejo*, 1661: 276, Carta desde Iximché, 27 julio de 1524.

32 Ver ídem: 227. También Fuentes y Guzmán, 1690: II, 73 (rendición de Izquintepeque amenazando quemar sus plantíos de cacao).

Los documentos indígenas, que refieren la conquista contemplada desde el ángulo de los vencidos, ilustran y confirman el hecho de la conquista económica con igual claridad. A este respecto son particularmente interesantes los Anales de los Cakchiqueles, pues en ellos se relatan las penalidades de un pueblo indígena que decidió, como muchos otros, aceptar la conquista —sometimiento económico— sin pasar por la resistencia y la guerra. Sabido es que los cakchiqueles le ofrecieron obediencia a Alvarado antes de que este llegara a sus territorios; a pedido del conquistador enviaron gente que ayudó a someter a los quichés; recibieron después a los castellanos pacíficamente en su ciudad, pero… ¡no pudieron soportar la conquista!: no pudieron sufrir las exigencias de carácter económico a que los sometió Alvarado "… luego Tunatiuh les pidió dinero a los reyes. Quería que le dieran montones de metal"[33]. Decidieron entonces huir de su ciudad a los montes, y comenzó para ellos una larga guerra encaminada a reducirlos de nuevo a la tributación:

> … Diez días después que nos fugamos de la ciudad, Tunatiuh comenzó a hacernos la guerra. El día 4 Camey (5 de septiembre de 1524) comenzaron a hacernos sufrir. Nosotros nos dispersamos bajo los árboles, bajo los bejucos, ¡Oh hijos míos! Todas nuestras tribus entraron en lucha con Tunatiuh[34].

Así se desencadenó la gran sublevación de los cakchiqueles, que duró cuatro años y significó un enorme derramamiento de sangre. La guerra tenía una sola finalidad, que el narrador indígena expresa sin vacilaciones: "…No nos sometimos a los castellanos […] La muerte nos hirió nuevamente, pero ninguno de los pueblos pagó el tributo"[35]. "Durante un año continuó la guerra. Y ninguno de los pueblos pagó el tributo"[36]. Y cuando, por fin, los caciques comienzan a ceder ante el conquistador, el analista no lo expresa en términos bélicos, sino en términos de economía, de sometimiento económico: "…Entonces se comenzó a pagar el tributo […] Durante este año se impusieron terribles tributos Se tributó oro a Tunatiuh; se le tributaron cuatrocientos hombres y cuatrocientas mujeres para ir a lavar oro. Toda la gente extraía oro"[37]. Y así entran los anales, después de describir la guerra, a narrar el primer período propiamente de conquista, con su larga serie

33 Ver *Anales Cakchiqueles*, s/f: 128.

34 Ver ídem: 129.

35 Ver ídem: 131.

36 Ver ídem: 132.

37 Ver ídem: 132 y 133.

de crímenes encaminados a regularizar y consolidar el régimen de explotación colonial de la primera época[38].

Como se ve, ni el conquistador ni el conquistado expresaron nunca, en sus documentos más directos y francos, que la conquista fuese consumada en las batallas. Estas fueron un medio, como ya quedó ilustrado.

La correcta comprensión de la conquista como proceso complejo, en el cual el momento económico es el determinante y decisivo, tiene una importancia extraordinaria para la correcta comprensión de la inferioridad —económica, social e intelectual— en que vinieron a quedar los indios para el resto de la vida colonial. No se puede entender el segundo problema si no se ha entendido el primero. Y debe suponerse que ese ha sido el motivo, precisamente, por el cual se ha rehuido siempre el análisis científico de la conquista, presentándola como una epopeya: al ocultar su esencia económica se esconde el factor determinante de la inferioridad de los indígenas en el contexto de la sociedad colonial. Después de ser derrotados, los indígenas fueron obligados a tributar despiadadamente, fueron despojados de sus tierras, sometidos a esclavitud y ulteriormente a servidumbre. En capítulos venideros examinaremos con algún detenimiento esos temas. Lo que aquí interesa dejar asentado es que los nativos, puestos en una situación económica malísima, obligados a trabajar en las condiciones más duras para único provecho de sus amos, se vieron en adelante privados de toda posibilidad de superación. Todo lo cual puede reducirse —y conviene hacerlo, en busca de la máxima claridad— al siguiente esquema causal; a) Inferioridad tecnológica, y por ende de cultura general, en el momento de los primeros contactos y las luchas armadas; b) Sometimiento económico y conversión del indio en fuente de riqueza para el nuevo grupo dominante: esclavitud y servidumbre; c) De allí inferioridad general *permanente*, derivada de las condiciones a que quedaron reducidos los nativos.

Quiere decir, pues, que cuando el grupo social de los criollos comenzó a elaborar y a esgrimir el prejuicio de su superioridad hispana —prejuicio básico en la ideología del grupo— el factor determinante de la efectiva superioridad que tenían sobre el indio no era la ascendencia española en términos de sangre y estirpe, sino la herencia de la conquista en términos de riqueza y poderío. Gozando de condiciones de vida muy favorables, ellos podían cultivar y desarrollar todas aquellas capacidades que no podían aparecer desarrolladas entre los indios.

---

38 Ver ídem: 133-140 (Allí mención reiterada de muertes por fuego y horca).

Cerramos aquí el ciclo de reflexiones que se inició al afirmar que nuestro criollo, Antonio de Fuentes, descendiente de conquistadores, funcionario perpetuo, propietario de cañaverales y tierras de trigo, era un típico heredero de la conquista. Cabe esperar que el lector esté ahora persuadido de la importancia de ese rico concepto histórico —*herencia de conquista*— para la comprensión de la realidad y el pensamiento de la clase social que es tema de entrada en nuestro estudio:

CLASE DOMINANTE A MEDIAS

Pero los criollos, como todos sabemos, no tenían en sus manos el gobierno de la provincia. Tampoco poseían todas las fuentes de riqueza, ni controlaban a los indígenas en forma absoluta. (Esto no ocurrió sino mucho tiempo después, con la Independencia, que fue la toma del poder por ellos)[39]. Aquella clase *compartía* el poder económico y político en un plano de subordinación, con la monarquía española representada en sus funcionarios. Era una clase dominante a medias, y el proceso que dio lugar a esa peculiar situación debe ser conocido siquiera muy esquemáticamente.

Para extender y consolidar su dominio sobre las tierras indianas, la corona española se vio obligada a estimular y a premiar a los conquistadores y a quienes quisieran venir a poblarlas. El premio consistía en concederles diversos privilegios y ventajas[40] que despertaban el interés por la conquista y que, una vez lograda esta, obligaban a radicar en las nuevas posesiones y a preocuparse por la conservación del imperio. La corona se ahorró de ese modo los enormes gastos que habría ocasionado la conquista como empresa estatal, pero creó con ello en América una sociedad con un núcleo de dominadores altamente privilegiados y poderosos. De allí arranca el carácter feudal de la sociedad indiana. Y de más está decir que para la provincia de Guatemala —territorio pobre en metales preciosos— aquellos privilegios vinieron a girar, primordialmente, en tomo a la concesión de tierras y al dominio sobre los indios para obligarlos a trabajarlas[41].

El sistema de colonizar concediendo privilegios, si bien fue un expediente hábil que impulsó la conquista sin ocasionarle gastos a

---

39 Para un desarrollo amplio de estas tesis —la Independencia fue la toma de poder por los criollos— véase "Independencia y lucha de clases en Guatemala", por Severo Martínez (en preparación).

40 Ver Ots Capdequí, 1946: 8-13 (Allí un estudio de las leyes que normaban estas concesiones). Véase también *Leyes de Indias*: Título 12, Libro IV, Ley 1ª. También *Legislación Agraria*, p. 9.

41 El problema de la tierra será analizado en el Capítulo IV y el del régimen de trabajo en el VII de este libro.

la monarquía, creó inmediatamente, empero, una contradicción fundamental entre los intereses de los colonizadores y los de la corona. Porque los conquistadores y primeros pobladores, aun aceptando la autoridad del Estado que les otorgaba tales privilegios, hubieran querido explotar estos dominios sin la intervención de nadie Les estorbaba la presencia de la burocracia imperial que velaba por los intereses del rey, y con la cual, muy a su pesar, tenían que compartir los provechos que se obtenían de las provincias. Entre los descendientes de los conquistadores y primeros colonos —es decir, entre los criollos— fue desarrollándose un sentimiento de suficiencia y de rebeldía frente al dominio de España, conforme aumentaba la capacidad productiva de sus propiedades y se hacían económicamente más fuertes. La culminación de este proceso fue la Independencia, pero el proceso mismo se observa a lo largo de los tres siglos coloniales: un forcejeo constante entre los funcionarios reales y los criollos como clase social. Unos y otros tenían el propósito común de extraer el máximo de riqueza de la tierra a base del trabajo de los indígenas, y por eso se estorbaban. Los interminables conflictos entre Audiencias y Ayuntamientos —instituciones representativas, respectivamente, de los intereses de la corona y de los criollos— fueron una manifestación evidente de aquella pugna.

Quiere decir, pues, que la ideología de clase de los criollos —el criollismo—no entrañaba únicamente fórmulas justificadoras de una situación de privilegio —prejuicios de superioridad—, sino también, y esto reviste la mayor importancia para nuestro estudio, fórmulas veladas de ataque y defensa frente a lo español. Hay que situar a los criollos en la trama de la sociedad colonial, con los funcionarios imperiales regateándoles el dominio, y con la masa de mestizos, mulatos e indios —estos últimos en gran mayoría— en posición de inferioridad económica, y por ende también social y política. Importa tener muy presente esa ubicación, porque la ideología de los criollos, lejos de ser simple y coherente, estaba llena de contradicciones y de ambigüedades que no se explican sino refiriéndolas a una pugna de clases *multilateral*: frente a indios, mestizos y mulatos, ellos eran dominadores y explotadores en diversas formas; frente a las autoridades españolas eran parcialmente dominados aunque no explotados: eran partícipes insatisfechos y quisquillosos en el sistema de explotación colonial.

Ahora bien, el documento más valioso para estudiar aquella ideología en el reino de Guatemala, y para descubrir, al mismo tiempo, sus motivaciones ocultas en una dinámica de clases, es la *Recordación Florida* de Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán. Habíamos dejado pendiente una pregunta acerca de ella: ¿Qué se proponía el cronista criollo al escribir su obra? ¿Qué indujo a un terrateniente sin forma-

ción universitaria a escribir el documento histórico más notable del período colonial guatemalteco? Retomemos ese asunto.

MOTIVACIONES DE LA "RECORDACIÓN FLORIDA"

En las primeras páginas de la crónica, el autor expresa tres motivaciones, tres incitantes que, según él declara, fueron los que lo llevaron a emprender el prolongado trabajo de escribirla. Vale la pena enunciarlos y escudriñar su fondo social, porque lo tienen.

El regidor Fuentes y Guzmán fue algo así como el Historiador del Ayuntamiento. A él se le encargaba dilucidar todos aquellos asuntos que por su antigüedad le resultaban dudosos al Cabildo[42] Haciendo esas pesquisas en los archivos de la institución, vinieron a sus manos unas Reales Cédulas en las que los reyes pedían, ya desde el siglo XVI, que se redactasen informes y relatos sobre la realidad geográfica y política de la provincia. La corona, como es sabido, expidió órdenes de ese tipo en todo tiempo y para todas las provincias; el conocimiento de sus peculiaridades era indispensable para orientar la política colonial desde la metrópoli —así nacieron las más célebres *Crónicas de Indias*. Nos dice el cronista, pues, que el hallazgo de estas órdenes, y la comprobación de que nadie había emprendido la tarea de escribir un informe completo del reino, le inspiraron la iniciativa de tomar dicho trabajo para sí[43].

En estrecha relación con aquella iniciativa —agreguemos nosotros— surgió en él la aspiración de obtener el título de *Cronista del reino*, y a eso se debió que, al terminar de escribir la primera parte de su crónica, enviara una copia al Consejo de Indias y encargó a un amigo para que gestionase lo del título. Pero cuatro años más tarde recibió una carta en que su agente informaba, con pena, que la copia se había extraviado en el Consejo y que desistía de recuperarla[44]. La crónica no despertó interés en aquel alto órgano de gobierno indiano, y don Antonio no obtuvo nunca el célebre título que tanto le entusiasmó en un principio.

---

42 Ver Pardo, 1944: Efem., 82, 88 y 107. Fuentes y Guzmán, 1690: I, 2 (El Ayuntamiento encarga a Fuentes hacer "memoria histórica") (Permisos para visitar los archivos de la institución).

43 Ver Fuentes y Guzmán, 1690: III, 339, 1, 2 y 4.

44 Esta copia estuvo extraviada hasta 1882, año en que fue descubierta y publicada en España. Para información sobre las gestiones del título de cronista, ver Fuentes y Guzmán, 1690: I, Prólogo de J. Antonio Villacorta. También Fuentes y Guzmán, 1690: II, Prólogo de Ramón A. Salazar. Asimismo, Vela, 1824: 143 y 146 (Transcribe fragmento de carta de Fuentes al rey, muy interesante). *Anales de la Academia de Geografía e Historia de Guatemala*, Vol. II: 99: "Ensayo sobre una Bibliografía Geográfica e Histórica de Guatemala", por J. Antonio Villacorta. También Fuentes y Guzmán, 1690: III, 340, en donde el cronista hace referencia al asunto.

Estos últimos datos vienen a cuento porque demuestran que las reales órdenes y la ambición del título, habiendo sido quizá motivaciones secundarias de la obra, no fueron su motivación principal. Lo prueba el hecho de que, después de perder toda esperanza de buena acogida para su obra en el Consejo, Fuentes haya seguido escribiendo la Recordación hasta terminar la segunda parte, mucho más extensa que la primera y más compleja en su estructura[45].

La segunda motivación expresada por el cronista es como sigue.

Hacia 1675 llegó a Guatemala la edición española de la "Historia Verdadera" de Bernal Díaz del Castillo[46]. Los descendientes del conquistador y cronista se interesaron, como era natural, en la lectura de aquella obra cuyo manuscrito original se conservaba entre ellos como joya de familia. Antonio de Fuentes había leído desde su juventud dicho manuscrito[47], y no tardó en percatarse de que la edición española contenía algunas alteraciones de texto que a él le parecieron graves. En la entrada de la Recordación nos dice, pues, que se propone enderezar aquella alteraciones del original de su "ínclito y generoso progenitor…"[48] y presenta ese cometido como una de las motivaciones de su propia obra.

Pero sucede que las rectificaciones se le quedaron en el tintero, y que, después de haber puesto tanto énfasis sobre el asunto en la entrada de la crónica, las olvida en el largo camino del relato. Las divergencias entre la edición y el manuscrito, aun siendo de detalle, habrían merecido algo más que las breves alusiones que Fuentes les dedica muy al principio de su obra[49]. Y esta inconsecuencia pone al desnudo, en el umbral mismo de la Recordación, en qué medida está toda ella empujada por móviles enraizados en una conciencia de clase. La mención de Bernal Díaz —ruidosa mención en las cuatro primeras páginas de la crónica— responde a la necesidad, por parte del criollo, de señalar su abolengo de conquistadores y presentarse como descendiente de ellos. Los criollos no desaprovechaban ninguna oportunidad de recordarle a la corona —y no olvidemos que la primera parte de la Recordación fue escrita pensando en el Consejo de Indias— que eran sucesores de quienes habían ganado estos dominios para ella. Hubieran deseado poder proclamarlo todos los

45 El manuscrito de la primera parte consta de 576 pp., mientras que el de la segunda tiene 1234 pp. (Archivo General del Gobierno de Guatemala).

46 Se trata de la edición de Remón.

47 Ver Fuentes y Guzmán, 1690: I, 1.

48 Ver ídem: I, 1 y 4.

49 Ver ídem: I 3-4 y 32. Ver allí unas rectificaciones sin importancia. No he hallado otras en ningún lugar de la crónica.

días ante el rey en persona. Esa es la verdadera razón, y no otra, de que Fuentes y Guzmán haya querido levantar la efigie de su antepasado a la puerta de la Recordación Florida. Fácilmente lo revela el desmedido énfasis que pone en todos los párrafos en que habla del conquistador: "… habiéndome dedicado en mi juvenil edad a leer, no solo con curiosidad sino con afición, veneración y cariño, el original borrador del heroico y valeroso capitán Bernal Díaz del Castillo, mi rebisabuelo, cuya ancianidad manuscrita conservamos sus descendientes con aprecio de memoria estimable… etcétera[50]. En todas las ocasiones en que alude al manuscrito del conquistador, habla con desenfado de "…mi Bernal… mi Castillo…", y cabe suponer que esa ingenua pedantería, del más puro sabor criollo, haya sido la desgracia de la crónica ante el Consejo; porque a mediados del siglo XVII le resultaba muy molesto a las autoridades españolas que les recordaran que América había sido ganada por el esfuerzo privado de aquellos aventureros ambiciosos.

Así, pues, las dos primeras motivaciones aducidas por el cronista quedan refutadas por la crónica misma. La Recordación no fue escrita en obediencia de unas viejas cédulas, porque el estímulo quedó anulado al ser desestimada la primera parle de la obra por el Consejo de Indias. Tampoco fue escrita para rectificar las alteraciones de la primera edición de Bernal Díaz, porque no se cumple tal cometido en la obra, ni habría sido necesario, para cumplirlo, desarrollar un enorme relato panorámico que consta de mil novecientas treinta páginas en el manuscrito[51]. No fueron esas las instancias que impulsaron a Fuentes y Guzmán a escribir su crónica monumental.

La Recordación Florida es fruto de un sentimiento hondo, apremiante y persistente, que el cronista declara en pocas palabras en la introducción de la obra, y que, según se comprueba al leerla, anima todas sus páginas, desde el principio hasta el fin. Dice don Antonio de Fuentes y Guzmán que la tercera gran razón de su trabajo ha sido "… el amor a la Patria, que me arrebata…"[52].

¿Sentimiento de patria en el siglo XVII?

¿Patria cuando aún faltaba mucho más de un siglo para la Independencia?

---

50 Ver Fuentes y Guzmán, 1690: I, 1.

51 Ver ídem: I (pp. XIII y XVI del prólogo). La edición impresa en tres tomos consta de 1400 páginas (Edición de la Sociedad Geografía e Historia de Guatemala).

52 Ver Fuentes y Guzmán, 1690: I, 4.

DEFENSA DEL PATRIMONIO Y NACIMIENTO DE LA PATRIA

Sí. La Recordación Florida es el primer documento en que se manifiesta, de manera clara y vehemente, la idea y la emoción de una patria guatemalteca.

El vocablo suena muy de cuando en cuando a lo largo del relato, pero la crónica es, toda ella, una exaltación, un canto y una defensa del reino de Guatemala. No del reino como un trozo del imperio español, sino como algo que vale por sí mismo y que, precisamente, debe ser valorado con abstracción de cualesquiera imperios para hacerle justicia. No la madre patria, sino la patria nueva, americana.

Pero cuidado. La idea de patria está siempre llena de problemas, se sustrae a toda definición formal, cambia de contenido con el mudar de las situaciones históricas, presenta significaciones diversas según los puntos de vista de las clases sociales, y nada hay más demagógico y simplista que atribuirle un contenido universal y permanente. La idea de patria que estaba naciendo en Guatemala en el siglo XVII, y que se halla presente en el fondo de los arrebatos y alegatos de la Recordación Florida, es la patria del criollo. Es un producto ideológico de la lucha que sostenían los criollos con la madre patria, con España. Como cualquiera otra idea política, esta idea era la expresión de un complejo de intereses de clase que tenía su origen en una situación económica. Los criollos estaban defendiendo su patrimonio de herederos de la conquista, y ese patrimonio fue la base material de la que surgió entre ellos la idea de patria.

Tuvieron los indios, desde luego, sus patrias antes de ser conquistados. En el Popol Vuh y en los Anales de los Cakchiqueles se nos habla —ese es. en realidad, su verdadero tema— de unos territorios poseídos, de un pasado lleno de luchas para llegar a esa posesión, y se hace temerosa referencia (los documentos fueron escritos después de la conquista) a la pérdida de aquella posesión. Los quichés y los cakchiqueles no solo son claros al referirse en ambos documentos a su patrimonio perdido[53], sino que también manejan el concepto de pa-

---

53 Ver *Popol Vuh*, s/f: 85: comienza el texto ("Este es el principio de las antiguas historias de este lugar llamado Quiché. Aquí escribiremos y comenzaremos las antiguas historias, el principio y el origen de lodo lo que se hizo en la ciudad del Quiche, por las tribus de la nación quiché", etc).; p. 264, termina el texto indígena (Y esta fue la existencia de los quichés…); es muy importante, a este respecto, lo que se dice en la p. 246. víd. También ver *Anales Cakchiqueles*, s/f: 63 ("…y nosotros dijimos, cuando removíamos el seno de nuestras montañas y nuestros valles: 'vamos a probar nuestros arcos y nuestros escudos a alguna parte donde tengamos que pelear. Busquemos ahora nuestros hogares y nuestros valles'; así dijimos…). Especialmente importante la entrada de la segunda parte: 124 y ss., en donde se relata la llegada de los castellanos a Iximché. Y el final de la obra: "…porque nosotros conocemos nuestro origen y no olvidaremos a nuestros antepasados…": 207.

trimonio territorial referido a otros pueblos indígenas por ellos combatidos y dominados[54]. Pero al ser conquistados, los indios perdieron sus territorios y hasta su libertad individual, convirtiéndose, a través de la conquista, en patrimonio de los conquistadores y de sus descendientes. Por eso la patria del criollo no es en modo alguno la patria del indio. El indio es un elemento de la patria del criollo, una parte del patrimonio que estaba en disputa con España. Lo cual no tiene nada de extraño, porque, en la Historia del mundo, nunca fueron compatriotas el esclavo y su amo, ni el siervo y su señor[55].

Cuatro son los grandes temas de la Recordación Florida, a saber, la conquista, la tierra, los indios y España. No solo porque están presentes en todo momento, colmando los densos capítulos de la crónica, sino porque son los que el cronista trabaja con pasión y angustia, poniendo en ellos cargas emocionales del más diverso matiz. Y no es extraño que así sea, porque trata, en primer lugar —conquista— de la fuente y el origen del patrimonio criollo; después —tierra e indios— de los dos aspectos más importantes del patrimonio en sí; y finalmente —España— de la fuerza que impedía el pleno dominio y disfrute del patrimonio, arrebatándole a los criollos un pedazo de él. Son las cuatro raíces de la patria criolla. Serán, por lo mismo, los asuntos de nuestro análisis en los capítulos venideros, enderezados a comprender las características esenciales de la clase social de los criollos y de su ideología de clase: el criollismo.

Séanos permitido cerrar este capítulo, preámbulo general e indispensable del examen subsiguiente, refiriendo un episodio oportuno, que es algo más que una anécdota:

Hacia fines del año 1688 terminó de escribir su *Crónica de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús* el religioso Francisco Vásquez[56]. Fuentes y Guzmán estaba escribiendo por aquel entonces la primera parte de la suya[57] y eran entrambos buenos amigos. Vásquez era miembro de una familia criolla, y recordemos, de pasada, que en el seno de la Iglesia se libró igualmente una sorda pugna entre religiosos

---

54 Ver *Popol Vuh*, s/f: 248 ("He aquí la destrucción y división de los campos y los pueblos de las naciones vecinas…"), etc. Y *Anales Cakchiqueles*, s/f: 102 y ss. (Guerra con los quichés).

55 Quizá en la etapa más temprana de la esclavitud patriarcal, pero aun esto es muy dudoso.

56 Ver Pardo, 1944: 107, licencia para Vásquez.

57 Ver Fuentes y Guzmán, 1690: I, 360 (Expresa que está por "imprimirse" la crónica de Vásquez y denota su aprecio para el fraile. También en I, 63, lo llama allí "crédito de la patria").

criollos y peninsulares[58]. Pues bien: la licencia para imprimir la obra de Vásquez promovió, según las modalidades de la época, un engorroso papeleo ante las autoridades civiles y eclesiásticas de Guatemala. El Ayuntamiento tuvo que rendir también su dictamen, y en este caso, como en todos los que tocaban asuntos históricos, fue el regidor Fuentes el encargado de rendir informe sobre las cualidades de la crónica del fraile. El informe es interesantísimo en relación con lo que venimos tratando[59].

Junto a las muchas bondades que el concejal dice hallar en la obra de su amigo, recarga el acento sobre el hecho de que el autor es hombre nacido en el país. Es como si quisiera decir que solo los hombres nacidos en Indias pueden hablar con justicia del valor de estos territorios. O lo que es lo mismo: veladamente está negándole autoridad para juzgarlos a los extranjeros, extraños en ellos. "…Es un libro en todo admirable —dice el informe, y agrega, refiriéndose a la nacionalidad del autor—: …y por natural de la patria en que escribe, más aclamado de los redobles de su trompa…"[60] las obras de esta índole deben darse a conocer "… para lustre de este nuevo mundo…" y el criollo debe alzar su voz en nombre de "la patria en que escribe…"[61].

He ahí, expresado en otra forma, el sentir que hemos señalado como fuerza estimuladora de la crónica de Fuentes. Su mundo le era querido porque era suyo; y más hondamente querido porque no era totalmente suyo. El indio había sido desplazado y el español venía a ver a quién desplazaba. Los criollos eran, digámoslo así. el grupo emplazado, amenazado y puesto en trance de defender lo suyo. Este fondo posesivo, relativo a una posesión que los antepasados habían conquistado y que era preciso conservar y ampliar, constituye la causa profunda del amor exaltado que el criollo sentía hacia su mundo.

Pasemos a examinar este asunto en toda su complejidad.

---

58 Ver Fuentes y Guzmán, 1690: III, 227-231 (Ver allí un episodio ejemplar de conflicto entre criollos y españoles en el seno de las órdenes religiosas). También Gage, 1648: 8-9 y 122. También la obra de Clarence Haring, para el asunto en toda la América española.

59 Ver Vásquez, 1688: I, Introducción del editor. (Allí transcripción completa del informe).

60 Ver ídem.

61 Ver ídem. Ver también Fuentes y Guzmán, 1690: 1, 283 ("Nuestra América"). Lo mismo en II, 131. También III, 229 ("Hermanos de patria").

BIBLIOGRAFÍA

Anónimo (s/f) *Anales Cakchiqueles* (s/d).

Anónimo (s/f) *Popol Vuh* (s/d).

Cortés y Larraz, Don P. 1770 *Descripción Geográfico-Moral de la Diócesis de Goathemala* (s/d).

Fuentes y Guzmán, F. A. de 1690 *Recordación Florida* (s/d).

Gage, T. 1648 *Viajes a la nueva España y Guatemala* (s/d).

Libro Viejo de la Fundación de Guatemala y papeles relativos a D. Pedro de Alvarado 1661 (s/d).

Ots Capdequí, J. M. 1946 *El régimen de la tierra en la América española durante el periodo colonial* (Ciudad Trujillo: Universidad de Santo Domingo / Montalvo).

Pardo, J. J. 1944 *Efemérides Para Escribir la Historia de la Muy Noble y Leal Ciudad de Santiago de los Caballeros del Reino de Guatemala* (Guatemala: Publicaciones de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala).

Vásquez, F. 1688 *Crónica de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala* (s/d).

Vela, M. 1824 *Informe del Ministro Tesorero de las Cajas Reales de Guatemala sobre el estado deficiente del erario antes y después del 15 de Septiembre de 1821. Informe fechado en Madrid el 11 de Marzo de 1824* (s/d).

Villacorta, A. 1925 *Anales de la Academia de Geografía e Historia de Guatemala*, Vol. II.

Marta Elena Casaús

LA METAMORFOSIS DEL RACISMO EN LA ÉLITE DE PODER DE GUATEMALA*

MARCO CONCEPTUAL

LA GLOBALIZACIÓN DEL RACISMO

El racismo como categoría analítica es un concepto contaminado y utilizado de forma polisémica por las distintas corrientes de las ciencias sociales. Es un concepto que ha sufrido un proceso de perversión o de deformación, que necesita ser recuperado para una mejor utilización del mismo. Sin embargo, en los últimos años, fruto del resurgimiento de conflictos interétnicos, de guerras fratricidas y operaciones de limpieza étnica, de brotes de xenofobia y racismo contra los emigrantes en muchos países europeos, el término vuelve a adquirir vigencia y no parece que exista uno que lo sustituya y que sea tan amplio, preciso y omnicomprensivo que sirva para explicar realidades tan diversas como la europea, la americana y la africana y manifestaciones tan heterogéneas como la yugoslava, la alemana o la guatemalteca. Ello se debe al carácter polisémico del término y a la unidad intrínseca y la atemporalidad del concepto.

En las últimas décadas se ha producido una transformación del concepto —no solo de su estructura semántica, sino de sus prácticas

* *Fuente*: Casaús, M. E. 2000 (1998) "La metamorfosis del racismo en la élite de poder de Guatemala" en *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales*, Nº 58.

y manifestaciones, de las lógicas y estrategias del racismo—, así como una expansión geográfica y social del propio racismo, lo que nos lleva a pensar que ha tenido lugar una metamorfosis formal y de contenido del concepto y a su vez una universalización del mismo; en términos actuales, una globalización de las actitudes y prácticas racistas en todo el planeta.

El resurgimiento de este fenómeno social y político, el renacimiento del "racialismo" como forma de dominación, el racismo de Estado y el etnocidio en diversas áreas del mundo han obligado a los científicos sociales a recuperar el tema y a abrir un nuevo debate sobre un viejo problema (Taguieff, 1995; 1992). Similar trayectoria conceptual han sufrido los conceptos de identidad y etnicidad[1].

En este contexto, cabría preguntarse: ¿Por qué las ciencias sociales en general, la latinoamericana en particular y la guatemalteca en especial, han sido tan renuentes en abordar el tema del racismo en sociedades pluriétnicas y multiculturales en donde el fenómeno ha sido una constante y ha estado presente en el imaginario social de todos los grupos étnicos? ¿Por qué ha habido una miopía, un silencio cómplice, una invisibilidad teórica o una estigmatización de aquellos investigadores que han abordado esta problemática[2]? Este tema debería ser objeto de reflexión crítica y sin duda será una de las preguntas que trataremos de respondernos a lo largo de este documento.

Dada la multiplicidad de interpretaciones de lo que entendemos por racismo, nos proponemos delimitar cuál es nuestro marco conceptual y cuáles son los ejes teóricos de nuestra definición con el fin de despojar tendidos, de especificar y situar históricamente el concepto y devolverle su valor analítico[3].

EVOLUCIÓN DEL CONCEPTO DE RACISMO EN LAS CIENCIAS SOCIALES

Coincidimos con Miles, Banton y Taguieff en su apreciación de la utilización polisémica y equívoca del concepto de racismo a lo largo de la historia y de la necesidad de enmarcarlo para que pueda tener valor heurístico. No obstante, tres de los autores más connotados que pretenden llevar a cabo esta tarea parten de presupuestos teóricos dife-

---

1 Ver Epstein, 1978; 1958; Leach, 1967; Narroll, 1964; Pujadas, 1993; Centro de Estudios Integrados de Desarrollo Comunal (Ceidec), 1992; Barth, 1976: 15.

2 El primer investigador guatemalteco que abordó el tema del racismo en Guatemala fue Carlos Guzmán Böckler, quien fue enormemente criticado y estigmatizado por la ciencia social marxista y culturalista. Véanse Guzmán Böckler y Herbert, 1976; Guzmán Böckler, 1975 y 1986.

3 Ver Taguieff, 1988 y 1992; Van Dijk, 1987; Delacampagne, 1983; Guillaumin, 1972.

rentes y llegan a definir de forma marcadamente opuesta el concepto de racismo.

Banton hace una revisión crítica de las diferentes teorías sobre la raza y define así el racismo:

> La doctrina según la cual el comportamiento del individuo es determinado por caracteres hereditarios estables, que derivan de orígenes raciales separados, que tienen atributos diferentes y de los cuales se considera que tienen entre ellos relaciones de superioridad y de inferioridad. (Banton, 1994)

Definido en estos términos de razas superiores e inferiores, el racismo es una teoría científicamente falsa, basada en presupuestos biologistas sin fundamento, que, al confirmar la falsedad de sus presupuestos y al perder sus fundamentos teóricos, deja de existir como problema y pierde su legitimidad como práctica social. Sin embargo, las actitudes y prácticas racistas en los albores del siglo XXI se han reproducido, incrementado y legitimado, constituyendo un elemento con gran capacidad de movilización[4].

Taguieff plantea que tanto el racismo como el antirracismo son corrientes que han colaborado en el surgimiento del neorracismo, en la medida en que han vulgarizado y prostituido el término, despojándolo de su capacidad explicativa e inutilizándolo como instrumento de análisis. A su juicio, el antirracismo ha proporcionado nuevas armas a los racistas para instrumentar teorías más sutiles, como la que él llama "neorracismo" o "racismo *soft*".

> El racismo y el antirracismo, tanto el uno como el otro mal formados, mal definidos, son instrumentos de lucha más que herramientas de conocimiento. Estos dos términos hacen surgir representaciones engañosas o simplemente parciales, y llevan a vías bien sin salida, bien con trampas, cuando el análisis teórico retoma sin crítica las evidencias primarias del discurso habitual. (Taguieff, 1995: 153)

Ataca el antirracismo conmemorativo o el esencialismo racista, a la inversa, de corte marxista, como responsable de desvalorizar el término y dicotomizarlo haciéndolo perder todo su contenido. A su juicio,

> la reinterpretación tercermundista de esta concepción antirracista ha engendrado un discurso revolucionario, usado como llave de paso para acusar a Occidente, incluso a la raza blanca (devolviendo así el

4 Ver Rex, 1970; Miles, 1989; Solomos, 1989.

> esencialismo racista), de ser el iniciador, el único portador, el beneficiario exclusivo del racismo. (Ibídem*:* 173)

Miles denuncia esta ambivalencia del concepto pues considera que está excesivamente vinculado a la jerarquización social, a factores sociorraciales basados en el color de la piel y porque, en la mayoría de los casos, el análisis del racismo elaborado por sociólogos y antropólogos ha carecido de una perspectiva histórica. Coincidimos con Miles en que el concepto se ha extendido demasiado y ha servido para definir cualquier práctica, manifestación, actitud o emoción en las ciencias sociales anglosajonas, y se ha sacado totalmente de contexto. Propone una elaboración del término, definido exclusivamente como *ideología,* analizándolo desde una perspectiva histórica, en el contexto de una sociedad de clases y articulado con otros conceptos, como los de "género" y "nación"[5].

Coincidimos también con su afirmación de que el racismo sigue siendo un concepto clave para la interpretación de la historia y de las ciencias sociales por su utilidad para describir y explicar un proceso social. Propone identificar la ideología racista por medio de una serie de elementos:

1. Que se refiera a prácticas de discriminación racial en cualquier sociedad y grupo social, sin circunscribir el análisis al color de la piel o a la jerarquización social.
2. Que señale patrones que generen prácticas de desigualdad y estrategias destinadas a excluir a cualquier grupo social. Esta exclusión puede estar basada en elementos biológicos o culturales.
3. Que la ideología racista pueda manifestarse como cuerpo teórico coherente, o bien, como estereotipos y mitos que se construyen y reelaboran para legitimar la diferencia, y que sirva para dar una explicación satisfactoria y una interpretación del mundo a un determinado grupo. En otros términos, que el racismo provea de una estrategia política para la acción a diferentes grupos y clases sociales (Miles, 1993: 82).
4. Que no sea estática sino que mute y se adapte a las necesidades del grupo dominante, proporcionando diferentes mecanismos

5 Nosotros hemos centrado nuestra anterior investigación en esta perspectiva, aunque consideramos que ha habido algunos temas que, por razones metodológicas y de delimitación del campo de estudio, hemos dejado fuera (Casaús Arzú, 1992; Miles, 1993).

de exclusión según la coyuntura política; de ahí que estas prácticas excluyentes se institucionalicen desde el Estado.

5. Que el racismo se articule ideológicamente con otros discursos de la desigualdad, como el sexismo y el nacionalismo, y en esa medida potencie su capacidad de movilización y amplíe su discurso de exclusión a otros sectores de la población.

Como podemos observar, a pesar de que los tres autores abordan el concepto de racismo como ideología en sus interpretaciones marxista y funcionalista, la definición y delimitación del concepto varía sustancialmente. El primero pone el acento en la raza; el segundo en la cultura y en la diferencia; y el tercero en la desigualdad y en la ideología como función.

Coincidiendo parcialmente con estas interpretaciones —que, además, son compartidas por otros científicos sociales, como Rex, Delacampagne, Van Dijk, Guillaumin—[6], consideramos que adolecen de algunos aspectos fundamentales para entender el fenómeno en toda su dimensión, los cuales son abordados por otros autores como Memmi, Foucault, Anderson, Balibar, etcétera.

Otra tendencia más propia de las ciencias sociales francesas es la de considerar el racismo como una construcción social imaginaria; en esta dirección se encuentran los trabajos de Poliakov sobre los judíos, de Memmi con el retrato del colonizado, de Teodorov y la imagen del otro, etcétera[7]. Parten del supuesto de que el racismo se apoya en elaboraciones míticas que integran en una sola imagen diversos elementos constitutivos de una cultura o una nación. Estas representaciones míticas poseen una enorme capacidad de convocatoria y de reactivación de los sentimientos nacionales. Esta tendencia plantea una nueva faceta del racismo como construcción imaginaria destinada a legitimar una categorización biológica o cultural del grupo discriminado o excluido y a elevarlo a categoría de absoluto para estigmatizarlo.

En esta línea se encuentra gran parte de los trabajos de la nueva historiografía: Birnbaum, Smith, Guerra, Quijada, etcétera[8].

Novedosos y sugerentes nos parecen los trabajos de Taguieff sobre el neorracismo o el racismo culturalista o diferencialista. Para este autor se está operando un cambio en el concepto tradicional de racismo que, por influencia de las teorías darwinistas, venía poniendo el acento en el factor zoológico o biológico de la diferencia para justi-

---

6 Ver Van Dijk, 1987; Delacampagne, 1983; Guillaumin, 1972; Rex, 1986.

7 Ver Poliakov, 1975; Van der Bergue, 1978; Todorov, 1991 y Rodinson, 1955: 140.

8 Ver Quijada y Guerra, 1994; Smith, 1986; Birnbaum, 1988 y Guerra, 1992.

ficar la desigualdad y la discriminación. A su juicio, se ha producido un desplazamiento del tema de la *raza* al de la *cultura* y este nuevo punto de partida del neorracismo europeo ha sido proporcionado por las corrientes antirracistas en su afán de reivindicar el derecho a la diferencia en términos absolutos. El nuevo racismo o racismo diferencialista ha tomado el derecho a la diferencia y la absolutización del principio de las culturas diferentes como base teórica y como bandera para proponer la *inasimilabilidad del Otro*. Las culturas extranjeras son tan diferentes que son inasimilables a la cultura nacional y por ello deben permanecer separadas. Este desplazamiento de la raza a la cultura, de la desigualdad a la diferencia, del racismo genético al racismo culturalista, del racismo burdo y directo al indirecto o simbólico, en palabras de Taguieff, se puede volver a traducir en un postulado de inconvertibilidad. Para el racista, el Otro es inconvertible. La diferencia de origen se supone insuperable, por ello, el racismo no quiere la conversión de los otros, quiere su muerte; pero esta puede entenderse en un rango tan amplio que va desde su invisibilidad hasta su aniquilamiento o destrucción física (Taguieff, 1995*:* 183).

Otra tendencia sugerente es la propuesta por Balibar, quien sitúa el resurgimiento del racismo en la crisis del Estado-nación, poniendo de relieve la presencia del racismo en fenómenos comunitarios. Según Balibar, la formación de una identidad comunitaria conlleva elementos racistas en su proyecto de segregación o subordinación de un grupo frente a otro: "[…] el racismo no es una expresión de nacionalismo, sino un suplemento del nacionalismo, en relación con el cual representa un exceso, pero que siempre es indispensable para su constitución y sin embargo todavía insuficiente para consumar su proyecto"[9].

Sin embargo, para Anderson, el racismo parece estar más asociado con la ideología de clases que con la configuración de la nación y representó un elemento importante en la construcción de la legitimidad dinástica con la comunidad nacional. A su juicio, el racismo es un elemento de legitimación de las aristocracias coloniales que se solidarizan entre sí a pesar de sus diferencias internas[10].

El enfoque de Wieviorka se encuentra a caballo entre la sociología y la historia social y pretende ubicar el espacio del racismo en la acción electiva, considerando que este surge como consecuencia de la crisis de las relaciones de dominación en una sociedad en tránsito hacia la modernidad y en un contexto de crisis de legitimidad de

9 Ver Balibar y Wallerstein, 1991; Balibar, 1995*;* Anderson, 1993; Delannoi y Taguieff, 1993.

10 Ver Anderson, 1993*:* 211 y ss.; Crowley, 1993*:* 203-311.

la democracia. Plantea dos aportes novedosos: el estudio del racismo desde una perspectiva sociológica, vinculándolo al estudio de los movimientos sociales, y el análisis del racismo como una perversión de las relaciones sociales, una forma degradada de las conductas sociales cuyo espacio se amplía cuanto menos estructurada y vertebrada se encuentra dicha sociedad. A su juicio, la crisis o el reflujo de los movimientos sociales produce un reforzamiento de la identidad y, por ende, una extensión del racismo como mecanismo de reforzamiento de la identidad comunitaria.

Tal vez el aporte metodológico más importante de su trabajo consista en analizar las diversas formas elementales de racismo, sus lógicas y espacios de acción, y buscar en ello la unidad teórica del racismo (Wieviorka, 1992).

Para abordar el tema del racismo en la sociedad guatemalteca resulta indispensable analizar el papel que juega el Estado en la reproducción del racismo y para ello lo más novedoso y pertinente nos parece el enfoque histórico-político del Estado empleado por Foucault. En *Genealogía del racismo; de la guerra de razas al racismo de Estado,* Foucault hace un repaso histórico de la configuración del Estado moderno a través de diversos filósofos y pensadores políticos de los siglos XVIII y XIX y concluye afirmando que con la influencia de las teorías darvinistas en las ciencias sociales se produce una estatización de lo biológico y el Estado modifica el concepto de soberanía utilizado hasta el siglo XVIII (Foucault, 1992).

El racismo se inserta como nuevo mecanismo de poder del Estado, como una tecnología de poder que posee la prerrogativa y el derecho para decidir quién debe vivir o morir, ejerciendo el derecho de matar o eliminar al Otro en nombre de la soberanía. Partiendo de este desplazamiento del concepto de soberanía y de la incorporación del racismo como elemento intrínseco de la estructura de poder del Estado, afirma que los estados más homicidas son a la vez los más racistas. Para Foucault, la importancia del racismo en el ejercicio del poder radica en que

> el racismo representa la condición bajo la cual se puede ejercer el derecho a matar. Si el poder de normalización quiere ejercer el viejo poder soberano de matar, debe pasar por el racismo. Pero también un poder soberano, es decir, un poder que tiene derecho de vida y muerte, si quiere funcionar con los instrumentos, los mecanismos y la tecnología de la normalización, debe pasar por el racismo. (Ibídem: 265)

De ahí que afirme que el tema de las razas no está destinado a desaparecer —como otros autores vienen anunciando a partir de los años

sesenta, algunos de los cuales, en un ataque de optimismo, decretaron que el racismo había muerto—, simplemente es tomado en otro registro diferente de la guerra de las razas: el racismo de Estado (Ibídem: 247).

Lo que diferencia a este autor de los demás es su afirmación de la ontología racista del Estado, sin que importe la naturaleza del mismo, socialista o capitalista: es la base filosófica y política de la constitución del Estado moderno la que posee un fuerte componente biológico-racial, lo que Foucault denomina el "biopoder".

Esto nos permite situar el racismo desde el Estado y analizarlo no solo como una ideología de la diferencia y de la desigualdad, no solo como una forma de dominación y opresión entre clases o grupos étnicos, sino como una lógica del exterminio y de la exclusión, como una tecnología del poder.

La limitación de estos enfoques en relación con nuestra investigación radica en que están pensados y han sido escritos para realidades muy diferentes, pertenecientes a sociedades posindustriales o posmodernas en las que se están produciendo importantes brotes de racismo que resulta necesario investigar, pero que tienen su génesis y desarrollo con base en otras variables sociales y políticas y que, sobre todo, poseen un trasfondo histórico totalmente diferente. Si bien algunos elementos e instrumentos de análisis pueden ser de gran valor para nosotros porque sugieren nuevas vetas de investigación sobre un tema tan poco estudiado e investigado en Guatemala, como es la génesis, ontología, lógicas y efectos del racismo, también corremos el peligro de extrapolar conceptos o aplicarlos de forma mecánica a nuestra realidad.

Por ello, a pesar de la enorme riqueza y heterogeneidad de perspectivas y marcos conceptuales y del valor heurístico de muchos de ellos, volvemos a tomar como punto de partida la definición de Memmi, a la que sumamos algunas aportaciones de Foucault, Taguieff y Wieviorka.

ENSAYO DE DEFINICIÓN

Memmi sitúa al racismo en un contexto colonial y considera que todo racismo posee un fundamento cultural, social e histórico que se genera en un contexto colonial. La finalidad de todo racismo es legitimar un sistema de dominación. A su juicio, el racismo se inicia con una opinión negativa del Otro que se transforma en una conducta o una serie de prácticas discriminatorias hasta llegar a convertirse en una ideología, pero que, sobre todo, encubre un sistema de dominación: "Detrás de un sistema de dominación descubrimos un tipo de racis-

mo" (Memmi, 1984: 72). A su juicio existe una ligazón o lazo orgánico entre racismo y dominación.

Memmi define el racismo como "la valorización generalizada y definitiva de unas diferencias, reales o imaginarias, en provecho del acusador y en detrimento de su víctima, con el fin de justificar sus privilegios o su agresión" (Memmi, 1972: 207).

El análisis de la actitud racista comprende cuatro elementos: *1)* insistir en las diferencias reales entre el racista y su víctima; *2)* valorar estas diferencias, en beneficio del racista y en detrimento de su víctima; *3)* esforzarse por darles un carácter absoluto, generalizándolas y afirmando que son definitivas, y *4)* legitimar una agresión o un privilegio.

La actitud racista nace de la insistencia en valorar la diferencia entre uno y otro grupo étnico, pero la valoración de esa diferencia no deviene en racismo si esta no es utilizada en contra del Otro y en favor del discriminador. Según Memmi: "No es siempre la diferencia la que crea el racismo; es el racismo el que utiliza la diferencia". Esta última puede ser real o imaginaria y normalmente trata de apoyarse en un rasgo real, biológico o cultural, que es valorado al máximo y en términos absolutos en contra del discriminado y en favor del discriminador.

Según Memmi, cuando la diferencia significa desigualdad biológica o cultural y esta conduce a una desigualdad económica o política, es decir, a una relación de dominación, entonces podemos hablar de racismo. La diferenciación se generaliza para todo el grupo social hasta convertirse en estereotipo y se vuelve definitiva al transformarse en prejuicio histórico.

Este autor distingue entre dos tipos de racismo: el racismo en sentido estricto, descrito en líneas anteriores, y el racismo renovado, que pretende tomar invisible al otro más que eliminarlo físicamente. Introduce un nuevo concepto, la heterofobia, para definir el conjunto de agresiones y fobias dirigidas contra los otros con el fin de legitimar con argumentos psicológicos, culturales y sociales una agresión. Este concepto permite incorporar no solo a un grupo étnico, sino a las mujeres, homosexuales y otros grupos excluidos de la sociedad. Podría ser definido como alterofobia, el temor al Otro.

Para nuestro estudio creo que se adecúa más la primera definición, puesto que se ubica en un contexto colonial y pone el énfasis en la valoración de la diferencia para legitimar un sistema de dominación.

A esta definición habría que añadirle el concepto foucaultiano de "racismo de Estado", entendido como "el racismo ligado al funcionamiento de un Estado, que está obligado a servirse de la raza, de la eliminación de las razas o de la purificación de las razas para ejercer su poder soberano" (Foucault, 1992*:* 268). De este modo, el racismo se convierte en una tecnología de poder. Suponemos que este plan-

teamiento teórico es válido para todo tipo de sociedades, pero para aquellas que son pluriétnicas y multiculturales, con una clara tradición histórica y política de exclusión, discriminación y etnocidio, el concepto adquiere gran valor heurístico.

¿Por qué hemos seleccionado distintos elementos de diversos autores para completar nuestra definición?:

Primero, porque nos permiten partir de un marco interdisciplinario e incorporar a nuestro análisis tres disciplinas clave: la sociología, la política y la historia. Las dos primeras están implícitas en los análisis de Memmi, Foucault, Miles y Wieviorka, y la historia resulta el hilo conductor que explica, desde una perspectiva diacrónica, la pervivencia y persistencia del racismo en la actualidad. Foucault y Memmi se mueven en esa dimensión. A ello habría que añadir la perspectiva psicológica o psicoanalítica que aporta Memmi por su formación personal y que nos parece de vital importancia para conocer los mecanismos últimos de reconocimiento de sí mismo y de desconocimiento del Otro, de la agresión y el miedo, del prejuicio racial y del estereotipo que incorporan en su análisis Memmi, Alport, Janowitz y Bethelheim.

Segundo, porque nos permite, por la amplitud del fenómeno y por los niveles de análisis de los diversos autores, abarcar todo el espacio del racismo, de lo privado a lo público, del individuo a la comunidad, de la sociedad al Estado, y observar la unidad teórica del racismo a pesar de la enorme diversidad de sus manifestaciones y prácticas. La utilización del concepto del racismo como ideología nos permite realizar un estudio diacrónico y sincrónico analizando el racismo como hilo conductor de la ideología dominante desde la Colonia hasta la actualidad.

Dos de los tres autores escogidos (Memmi y Foucault) abordan el racismo en su vinculación con el colonialismo, el sistema de dominación y la estructura de poder. Miles y Taguieff lo insertan en el campo de la ideología, el primero, o del imaginario social, el segundo, lo que nos permite abordar la formación del prejuicio, del estereotipo y la interpretación de los datos de la encuesta.

Por último, dos autores (Miles y Memmi) vinculan, la aparición del racismo a un contexto colonial y a la formación de una sociedad de clases cuya jerarquización o estratificación está ligada al factor sociorracial o a la estructura de clases. Foucault va más allá al afirmar que el racismo no necesariamente está ligado a la formación del capitalismo o de un sistema de clases, sino a la tecnología del poder del Estado moderno, que está obligado a servirse de la raza, de su eliminación o purificación para ejercer su poder soberano.

En tercer lugar, algunos de los autores abordados (Memmi, Taguieff, Stolcke y Teodorov) nos permiten hacer hincapié en la meta-

morfosis del racismo y a la vez en su unidad histórica, en cuya base se encuentra la teoría de la diferencia, unas veces biológica, otras cultural, otras sociorracial. La metamorfosis se dará en función de la etapa histórica y de la producción científica e ideológica de la época, de ahí la importancia de abordar el tema de la ciencia y el racismo; en este contexto es donde puede analizarse con mayor especificidad la construcción del Estado-nación como comunidad imaginaria.

Con todos estos aportes creemos que podríamos concluir nuestra definición afirmando que entendemos por racismo: *la valoración generalizada y definitiva de unas diferencias, biológicas o culturales, reales o imaginarias, en provecho de un grupo y en detrimento del otro, con el fin de justificar una agresión y un sistema de dominación. Estas actitudes pueden expresarse como conductas, imaginarios, prácticas racistas o ideologías que como tales se expanden a todo el campo social, formando parte del imaginario colectivo. Pueden proceder de una clase social, de un grupo étnico o de un movimiento comunitario; o provenir directamente de las instituciones o del Estado, en cuyo caso hablaremos de racismo de Estado. Puede ocupar distintos espacios de la sociedad dependiendo de que la relación de dominación tenga su origen en una clase, un grupo étnico, un movimiento comunitario o el Estado.*

A modo de hipótesis podemos afirmar que la expansión o reducción de los espacios del racismo en Guatemala sucederá en función de la composición étnica de la sociedad, de los criterios de jerarquización social, del proyecto de construcción de la nación, de la vertebración del tejido social y de la naturaleza del Estado. Por ello, se hace imprescindible conjugar todas estas variables en estudios específicos sobre regiones, grupos, instituciones que nos permitan abordar el tema en todas sus dimensiones.

LOS ESPACIOS DEL RACISMO EN LA SOCIEDAD COLONIAL

Podríamos afirmar que el espacio del racismo durante la Colonia abarca prácticamente todo el *ethos* de la sociedad colonial y de la vida cotidiana y representa un pilar importante de los principios que configuran la estructura social y la política de la Corona en Guatemala.

Consideramos que se entrecruzan dos lógicas del racismo: la segregación y la discriminación. Para Wieviorka, la segregación se inscribe en el espacio geográfico-político y delimita las fronteras de los diferentes grupos étnicos, ha— tiendo que el principio de demarcación se vincule más con factores culturales, sociales y económicos que con diferencias raciales; de donde se desprende que la segregación étnica o cultural supone una política de no integración, mientras que la discriminación estaría más vinculada con el rechazo biológico o cultural de un grupo étnico frente a otro a la hora de ocupar espacios comu-

nes. Ajuicio de Wieviorka, esta discriminación puede ser institucional o étnico-racial y provenir del Estado o de los grupos étnicos. Para este autor, estas dos lógicas no necesariamente operan conjuntamente y en algunos casos aun pueden ser excluyentes (Wieviorka, 1992*:* 171).

A nuestro juicio, en Guatemala son lógicas complementarias que se entrecruzan y yuxtaponen de acuerdo con el periodo histórico y la coyuntura política, y durante el periodo colonial se complementaron para sentar las bases económicas, políticas y sociales de la sociedad colonial.

La política de segregación residencial y de división del territorio en repúblicas de indios y repúblicas de españoles impuesta por la Corona marcó las fronteras y delimitó los espacios en los que los grupos sociales podían y debían moverse. La definió a través de múltiples cédulas reales y ordenanzas en las que se establecían los espacios de los criollos, de los españoles y de los indios. Esta segregación residencial provocó importantes cambios en la estructura económica, social y política de los indígenas, que se vieron obligados a modificar sustancialmente su forma de vida y sus costumbres[11].

Otra forma de segregación estuvo relacionada con el reparto del territorio en tierras realengas, repartimientos-composiciones, tierras comunales y la distribución geográfica entre el centro y la periferia, así como el sistema de tributación y el trabajo forzado en sus distintas modalidades[12]. Esta política diseñada por la Corona en el marco de un sistema corporativo y jurisdiccional tenía como finalidad la explotación del Nuevo Mundo y el ejercicio de la justicia entre los distintos cuerpos[13].

Esta política de no integración basada en principios de segregación tuvo sus enormes desventajas —creó una sociedad dual y de castas—, pero también algunas ventajas —permitió cierto grado de autonomía a las comunidades indígenas y en el interior de las mismas, abrió espacios para la reconstitución de las identidades étnicas a partir del siglo XVII[14].

Las justificaciones de esta segregación residencial, geográfica, estamental y territorial tuvieron un trasfondo racialista y diferencialista que contribuyó a configurar el estereotipo del indio como ser inferior, haragán, bárbaro y salvaje. Son innumerables los adjetivos utilizados

---

11 Ver Sherman, 1987; Lowell, 1990 y 1987; Macleod, 1980; Sanchiz, 1979; Piel, 1989.

12 Ver Lutz y Lowell, 1991; Wortman, 1982; Zamora Acosta, 1985; Sanchiz, 1989.

13 Ver Alda Mejias, 1995; Wortman, 1982*;* Hernández Chávez, 1993; Clavero, 1994.

14 Ver Alda Mejias, 1993; Carmagnani, 1988; Farris, 1992; Gruzinski, 1991.

por las élites criollas para definir al indio y para justificar la continuación de los servicios personales y de la encomienda[15].

En cuatro cartas del Cabildo de Santiago de Guatemala dirigidas al emperador Carlos V en 1549 y 1550, firmadas por cinco de los encomenderos más ricos de la región y en las que exponen sus quejas y malestar por la implantación de las Leyes Nuevas y la abolición de los servicios personales, ya se empieza a configurar el estereotipo del indio haragán, indolente y conformista por naturaleza, cosa que expresan reiteradamente en sus quejas al emperador: "[…] como no están hechos para el trabajo y en esta tierra vienen a holgar […] les hagan trabajar que como son pobres conténtanse con poco y échanse a dormir y no quieren más". En la probanza de uno de los encomenderos estudiados por nosotros, Hernán Méndez Sotomayor, dice este al referirse a los indios: "[…] con ellos no basta buena razón e que por ventura alguna vez se los acepta que después no lo cumplen ni quieren estar por ella por ser tan malvados y mentirosos" (Casaús, 1988: 70 y 77).

En el siglo xvi se inicia la formación del prejuicio social y racial de la élite criolla como una forma de justificar su dominación y explotación. Severo Martínez, en su análisis del indio colonial, afirma que lo tres prejuicios básicos del criollo contra el indio fueron: haraganería, conformismo y dipsomanía. Estas mismas acusaciones aparecen en la encuesta realizada por nosotros al núcleo oligárquico. Tal vez el estereotipo de haragán sea uno de los más utilizados a lo largo de la historia. Según Memmi, el rasgo de la pereza es el que mejor legitima el privilegio de la clase dominante y es uno de los prejuicios más comunes en todo proceso colonizador (Memmi, 1971).

Tal vez el hecho más negativo de todo prejuicio es que adquiere caracteres inherentes a la personalidad de un grupo y los eleva a términos absolutos y generalizados para toda la población. Así, el indio es haragán por naturaleza, es una raza indolente. Con esta afirmación, la élite criolla no se refiere a un indio solamente o ciertos grupos de indios, sino a todos los indios.

El prejuicio en contra del indio, prejuicio étnico y de clase, está directamente relacionado con la posición de clase de la oligarquía y con la explotación y opresión que esta ejerce sobre él. Este estereotipo del indio posee raíces históricas profundas, se genera en la Colonia y pervive hasta la actualidad, como podemos observarlo en nuestra encuesta o en las declaraciones de connotados intelectuales orgánicos de la élite con motivo del Convenio 169, el Acuerdo sobre la Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas o la consulta popular sobre el referéndum constitucional.

15 Ver Martínez, 1973; Barillas, 1989.

El prejuicio étnico y la identidad son factores que se encuentran estrechamente relacionados. Este, muchas veces actúa como defensa contra la difusión de la identidad; otras actúa como proyección para afianzar un débil sentido de la identidad del otro grupo. Consideramos que, en el caso del núcleo oligárquico, el prejuicio obedece sobre todo a la identidad difusa de este grupo. La construcción del imaginario racista de la élite criolla colonial va a ser uno de los mecanismos fundamentales para valorar negativamente una diferencia y convertirla en desigualdad y en opresión, de ahí la metamorfosis del racismo que opera con lógicas complementarias en función de sus necesidades.

La discriminación sociorracial va a ser, durante el periodo colonial, el principal instrumento de ordenación jerárquica de la sociedad. La "pigmentocracia", la pureza de sangre, los certificados de limpieza de sangre, el mayorazgo y las políticas matrimoniales endogámicas van a ser los principales mecanismos de concentración de la riqueza y de configuración de la estructura social colonial[16].

La discriminación racial, como lógica racialista y como factor ideológico del imaginario de las élites criollas y de la monarquía cumplió una cuádruple función: *1)* justificar el despojo y sometimiento de los pueblos indios; *2)* legitimar la situación de privilegio y el sistema de dominación patriarcal de las élites peninsulares y criollas; *3)* sirvió de elemento cohesionador de las élites y les confirió cierta identidad frente a los demás grupos socio-raciales, generándose una sociedad de castas; *4)* permitió a la Corona poner en marcha un proyecto político corporativista que se adecuaba a su concepto de monarquía y le facilitaba el ejercicio de su autoridad desde la metrópoli.

No obstante, la lógica de la discriminación racial fue acompañada de la discriminación sociocultural, interesada sobre todo en enfatizar las diferencias culturales para justificar las desigualdades sociales, la opresión y el sistema de dominación. Ello se manifiesta en diversos ámbitos del mundo colonial:

1. *El desconocimiento y la negación de la cosmovisión y de las culturas indias*. Tanto criollos como peninsulares, cronistas y órdenes religiosas insisten en negar las culturas de los pueblos indios, considerándolos salvajes e incultos. El oidor de la Audiencia de Guatemala, en 1550, es un buen ejemplo de esta mentalidad hispanocéntrica y racista. Podríamos encontrar innumerables ejemplos en Remesal, Fuentes y Guzmán, los padres jerónimos, etc. La negación del Otro y la afirmación

16 Ver Casaús, 1992; Sanchiz, 1976; Lutz, 1982; Balmori, Voss y Wortman, 1990, especialmente el capítulo dedicado a Centroamérica.

de sí mismo es una constante histórica que pervive en la élite criolla actual[17].

2. *El reconocimiento del indio como un ser salvaje, bárbaro e idólatra.* Esta argumentación la hallamos en innumerables juicios de residencia de encomenderos, en oidores y visitadores, en testimonios de curas doctrineros, y en general en todos aquellos documentos coloniales que pretenden inferiorizar al indígena, desvalorizar y erradicar su religión y someterlo ideológicamente imponiéndole una nueva cultura y religión[18].
3. *La destrucción sistemática de las culturas indias*. Estas restricciones aparecen constantemente en las cédulas reales, en los castigos morales y materiales que imponían las órdenes religiosas y en las ordenanzas de varios oidores y visitadores, como Juan de Maldonado y Lara Morgrovejo, que prohíben y castigan con penas materiales como trasquilamiento, azotes, cepos y cárcel cualquier manifestación de su cultura, especialmente las relacionadas con la religión, el idioma y los bailes o ceremonias[19].

La lógica de la discriminación sociorracial y cultural va a estar dirigida desde las instituciones coloniales, la Corona, la Iglesia, la Audiencia y el Cabildo, y su objetivo principal va a consistir en despojar al indígena de sus referentes principales —religión, idioma, cosmogonía y costumbres— a través de la destrucción gradual y sistemática de su pasado y de la implantación de los valores cristianos occidentales. Así pues, la lengua y la religión se convertirán en los principales instrumentos de penetración y de aculturación colonial, y la penetración y dispersión del racismo tendrá un sesgo más culturalista que biologista, aunque la pigmentocracia funcionará en las relaciones, el roce interétnico y la configuración de la pirámide social.

EL ESPACIO DEL RACISMO EN LA CONSTRUCCIÓN DEL ESTADO-NACIÓN

A partir de la Independencia y con el advenimiento de los regímenes liberales, el espacio del racismo no se va a reducir, como cabría es-

17 Véase Dussel, 1994; Fuentes y Guzmán, 1967; Remesal, 1964.

18 Ver Cartas y visita del oidor Tomás López, en AGI, 9a, 25 de marzo de 1551 y 6 de septiembre de 1554. Probanza de servicios y méritos de Hernán Méndez Sotomayor, AGI, AG, 110, 23 de mayo de 1531. Probanza de Sancho Barahona, AGI, Patronato, 75-2-6, 24 de septiembre de 1564.

19 Sobre este tema, véase el Cap. 3 de Casaús, 1988.

perar, por el cambio de dominación, el ingreso a la modernidad y la influencia del pensamiento ilustrado[20].

Con la irrupción de nuevos actores sociales, el cambio de dominación y, sobre todo, con la modificación sustancial del agro guatemalteco y las reformas liberales, el racismo va a sufrir una nueva metamorfosis, a manifestarse de diferente manera. El ejercicio del racismo va a provenir directamente del Estado y va a expresarse en las constituciones, ordenanzas laborales, en la restructuración político-administrativa, en el imaginario de las élites, etcétera.

Coincidimos con Brading, Quijada, Hale y otros[21], cuando afirman en sus estudios que el imaginario nacional de las élites criollas va a constituir una recreación de le nación como elemento que les confiere identidad colectiva y que la apropiación y adaptación de símbolos de identidad van a constituir los elementos diferenciadores de la identidad criolla. Según Quijada, este imaginario nacional de las élites criollas "va [a] generar una serie de rasgos diferenciales que singularizan a la propia patria más allá de los límites definidos por el territorio y la proyección institucional" (Quijada, 1994: 32[22]).

En este proceso de recreación y adaptación de la patria y la nación se va a reubicar la visión que se tenía del indio y el espacio que este va a ocupar en la nueva organización política y social. El indio pasa a constituirse en uno de los universos simbólicos clave, cuyo estereotipo va a ser redefinido de acuerdo con las características del Estado liberal. A nuestro juicio, la inclusión o exclusión del indio en la nueva imagen de nación y el papel que este debe desempeñar como ciudadano, súbdito o bárbaro con estatuto restringido, van a continuar siendo preocupaciones constantes de las élites criollas, como sucedió durante toda la época colonial. Este imaginario del indio habrá de reflejarse en el modelo de nación cívica y civilizada, y menos en el de nación homogénea a lo largo del siglo XIX. Son innumerables los textos y documentos de la época que lo evidencian, para no hablar de la producción de los intelectuales orgánicos de las élites criollas[23].

---

20 Ver García Laguardia, 1971; Domínguez, 1985; Woodward, 1985; Rodríguez, 1984; Guerra, 1992.

21 Ver Brading, 1992; Hale, 1977; Taracena y Piel, 1995.

22 La autora plantea que en el siglo XIX el racismo estaba basado en "la idea de que una escala biológicamente determinista de las razas humanas sirvió para justificar la pervivencia de brutales prácticas de dominio, e incluso campañas genocidas, así como la relegación de amplias capas de la población a la categoría pretendidamente inamovible de 'pueblo inconsciente', excluido de la identidad colectiva y de los beneficios de la nación" (ibídem: 48).

23 La inclusión o exclusión del indio se dará en función de las coyunturas políticas, si bien, tanto en un caso como en otro, las concepciones son muy similares. La ex-

Coincidimos con la opinión que Cambranes y Barillas vierten en tomo de la reproducción del prejuicio racista y las expresiones que diversos miembros de la oligarquía cafetalera hacen al respecto. El vicecónsul alemán, en referencia al trato que deben recibir los indios, dice: "Es preciso acostumbrarlos a la sumisión, para lo cual es indispensable usar algún rigor, porque esa es la condición desgraciada de esa raza, como consecuencia del salvajismo en el que se les ha mantenido"[24].

Varios estudiosos del siglo XIX confirman la existencia de expresiones y comportamientos racistas en la época de Carrera y Barrios. Robert Carmack, refiriéndose a este periodo, dice:

> Es penoso notar que la ideología de la reforma contenía un fuerte racismo en el modo de opinar sobre los indígenas. La segregación de indígenas y ladinos estaba bien legalizada: en el trabajo, en las obligaciones militares, en el derecho a ocupar puestos administrativos, en las leyes y castigos criminales, y en la asistencia a la escuela. Como bien se sabe, Barrios consideraba que el indígena era inferior al ladino y solo podía progresar ladinizándose[25].

Son constantes las expresiones racistas que encontramos en los testimonios de los jefes políticos y militares de las distintas regiones; el jefe político de Momostenango, refiriéndose a los indígenas, dice: "Aterrorizan a aquellos vecinos a quienes la necesidad obliga a ser vecinos de aquella población". Expresiones que califican a los indígenas de "bestias", "rugosos" y "torpes" son comunes en todos los escritos.

Un jefe militar de Sijá se expresa de los indígenas en los siguientes términos:

---

clusión se da por descontada cuando se imagina una nación cívica o civilizada. Y la argumentación fundamental está vinculada al estereotipo del que venimos haciendo referencia. J. C. del Valle considera que el indio "no tiene la fuerza moral y política que hay en [otra] población de Europa de igual número de individuos, donde la proporción entre la clase civilizada y la inculta no es tan dolosa". Una población, la indígena, a la que previamente ha considerado formada por "hombres incultos, ignorantes, pobres y casi salvajes" (V. Rodríguez Beteta, *Ideologías de la Independencia,* San José de Costa Rica, Educa, 1971: 146). En el caso de inclusión como ciudadano y votante, el indio lo hace sin conocimiento de causa, ya que su ignorancia se lo impide, tal y como L. Montúfar lo describe al reconocer que sorpresivamente un cura consiguió "traer a sus indios" a votar por los liberales, en las elecciones de 1848 (Montúfar, 1898: 22-23).

24 Ver Castellanos Cambranes, 1985; Barillas, 1989; Esquit, 1994.

25 Ver Carmack, 1979; Smith, 1991: 79-96; McCreery, 1991: 96-116.

> Los indígenas están entregados a la incuria e indigencia de su casta […] jamás visten […]. Nosotros conocemos las necesidades de los indígenas, todos sabemos cuan exiguas e insignificantes son las necesidades de su vida apática y sedentaria [por eso] nosotros queremos levantarnos a la esfera donde podamos educar a nuestros hijos y hacer de ellos miembros útiles de la sociedad. (Carmack, 1979: 262)

En varios artículos de la *Gaceta de Guatemala* se discute acaloradamente sobre la inconveniencia que supondría dar el mismo estatus a los indígenas que a los ladinos, ya que "esta casta infeliz, nada puede por sí y todo lo espera de la parte más aventajada de la población".

En 1879, Justo Rufino Barrios emite el decreto Nº 241, por el cual se funda un colegio destinado a la civilización de los indígenas. Las razones aducidas para ello son: "Que los aborígenes […] se encuentran en un estado de atraso y abyección, que les incapacita para participar en los beneficios de todo jénero que proporciona la civilización Que los indígenas de Jocotenango poseen terrenos cuyo valor es oportuno se destine a la mejora de la raza" (Skinner Klee, 1971).

La imagen reiterativa de un indio "con aspecto degradante y embrutecido (…) que permanece en la más crasa ignoraría"[26] operó tanto para excluir al indio de la naciente nación como para culparlo de la falta de progreso y engrandecimiento de la misma. Desde la perspectiva decimonónica, la involución del indio es histórica y progresiva: así, ha ido de "degradación en degradación, de descenso en descenso, bajando hasta el último peldaño, llegó a ser un conjunto etnográfico formado por parias" (Ibídem, 16/XI/1869, citado en Barillas, 1989).

Coincidimos con Smith cuando afirma que con la introducción del café y la consolidación del Estado capitalista se produce un reforzamiento de las clases por las divisiones étnicas y que ello va acompañado de una nueva y virulenta forma de racismo, más poderosa que la registrada durante el periodo colonial. A nuestro juicio, durante este periodo se produjo una transformación ideológica y política de gran trascendencia. Políticamente, las formas de dominio cambiaron, se reforzaron las relaciones caudillistas y paternalistas y la legitimación del poder pasó a residir en la soberanía popular y en la norma jurídica. La figura del ciudadano sustituye la del súbdito colonial. No obstante, en la práctica, las diferencias sociales y raciales debían mantenerse, e incluso reforzarse, para crear nuevos mecanismos de diferenciación y desigualdad que permitieran sostener el nuevo sistema de explotación económica y de dominación política. Allí es donde el racismo como ideología empieza a operar como racialismo, valoran-

26 *Diario de Centroamérica,* 16/11/1893, citado en E. Barillas, 1989.

do las diferencias biológicas y raciales en lugar de las diferencias culturales o sociales. El imaginario racista se modifica sustancialmente por la influencia del liberalismo, el positivismo y el darwinismo social y empieza a operar como un fuerte mecanismo de diferenciación política y social[27].

Al producirse la transición de una sociedad de castas a una sociedad de clases, de un Estado corporativo estamental a un Estado constitucional basado en la igualdad entre los ciudadanos y ante la ley, se hacía necesario crear nuevos mecanismos que permitieran *mantener la diferencia como desigualdad, la desigualdad como discriminación y esta como explotación*. Y, para ello, la ideología racista de nuevo cuño surgía como el elemento más apropiado y el imaginario de nación civilizada como el más adecuado para el mantenimiento del *statu quo*. El Estado oligárquico guatemalteco no podía imaginar un Estado-nación homogéneo, basado en el mestizaje, necesitaba blanquear su nación y civilizarla y para ello era necesario blanquear al ladino y reforzar la distancia y sus relaciones de dominación con el indio, crear una nación a imagen y semejanza de la élite criolla, con algunas incorporaciones ladinas[28].

Para ello se hacía necesario reforzar el poder del Estado, dotándolo, como dice Foucault, de nuevas tecnologías de poder que harían del racismo un elemento clave en el nuevo Estado liberal oligárquico, en el que el indígena, que durante la Colonia estaba reconocido jurídicamente como un grupo sociorracial que gozaba de cierta autonomía para garantizar la buena marcha del Estado corporativo, pierde todos sus derechos y pasa a ser invisible para el nuevo Estado liberal; en términos de Escalante, pasa a ser un ciudadano imaginario, con base en la homogeneidad e igualdad ante la ley, pero profundamente diferenciado étnica y políticamente.

Smith acierta cuando concede al racismo un lugar determinante en las nuevas relaciones de poder, pero no explica en qué consistió la mutación del racismo. A nuestro juicio, la metamorfosis del racismo, a partir del siglo XIX, estuvo vinculada a las nuevas formas de dominación capitalista, en donde el racismo opera de una forma más virulenta y enérgica, pero, a su vez, más sutil y más difusa, es la fase

---

27 "Digámoslo de una vez. Instrucción primaria, práctica y educativa, es la que se necesita para esos indios rezagados, que constituyen una verdadera rémora para el adelanto del país" (Batres Jáuregui, 1893: 189).

28 Esto explica en parte la insistencia de proyectos de colonización por pueblos europeos, tanto por gobiernos liberales como conservadores, entre cuyos objetivos se encontraría el mejoramiento de la raza. Véanse Woodward, 1993: 51; Chandler, 1988: 200-204; Casaús, 1999: 775-815.

que Miles denomina "racialización" y Foucault "racismo de Estado", en la que el racismo se articula con otros discursos como el de la construcción de la nación, el reforzamiento del machismo, y la aplicación burda del darvinismo, el genetismo, sobre todo a partir de 1920. Estas variables van a reforzar el imaginario racista de la élite, el espacio del racismo simultáneamente se va a difuminar y a dispersar por toda la sociedad y las formas de dominación tradicional se van a ver reforzadas por un sistema de patronazgo y clientelismo que las élites criollas van a reproducir, recrear y reforzar desde el aparato de Estado.

EL RACISMO DE ESTADO Y EL REFORZAMIENTO DE LA DOMINACIÓN MILITAR OLIGÁRQUICA

Con la consolidación del Estado autoritario y el reforzamiento de la dominación militar oligárquica, a partir de 1963, pero sobre todo a finales de la década de los setenta y hasta mediados de los ochenta, podemos decir que el racismo de Estado alcanza su máxima expresión porque la oligarquía no es capaz de legitimar su dominio a través del gobierno en turno y las élites de poder recurren al ejército, al fraude electoral y a la militarización del Estado para mantenerse en el poder[29].

A nuestro juicio, la culminación del racismo de Estado coincide con la crisis de dominación militar oligárquica y con la irrupción del movimiento popular y revolucionario. Durante 1978 y 1984 se produjo una crisis orgánica, un vacío de poder y una pugna interoligárquica por la hegemonía, a los que siguió la incorporación masiva de los pueblos indios a distintas formas de lucha política y reivindicación social. A ello se sumó una fuerte crisis económica por agotamiento del modelo agroexportador, produciendo reacciones agresivas y virulentas de la élite, y que se reflejaron en las respuestas de la encuesta pasada por nosotros en 1979. Hay un sector minoritario —3 a 7% de la muestra— que expresa su racismo de manera visceral y agresiva y que plantea una opción de limpieza étnica.

A nuestro juicio, es entonces cuando el racismo opera como ideología de Estado, porque provee de una estrategia política para la acción; y, efectivamente, durante este periodo la élite de poder proyecta una estrategia de represión selectiva e indiscriminada, emplea la tortura y la guerra psicológica y todo tipo de métodos represivos contra la población civil y especialmente contra la población indígena, provocando un auténtico etnocidio, particularmente durante la época de

29 Sobre este tema se escribieron innumerables textos durante los años ochenta, entre los que cabe mencionar los siguientes: Torres Rivas, 1987, 1991; Solórzano, 1987; Fried, Gettleman y Peckenham, 1983; Black, 1983.

Ríos Montt. Y ello explica por qué la alianza militar-oligárquica se une con la concepción neopentecostal, basada en la doctrina calvinista del más rancio puritanismo, que justifica el exterminio de los indios por no ser sujetos de gracia, por idólatras y pecadores, auténticos representantes de las fuerzas del mal. Según Manuela Cantón, a finales del siglo XX el etnocidio ya no es planteado desde el discurso político oficial, sino desde un influyente neopentecostalismo estrechamente vinculado a los círculos del poder, cuya cabeza visible era el presidente de la república. En el excelente trabajo realizado por Cantón y en los testimonios recogidos en su trabajo de campo, para los neopentecostales "La prosperidad de Guatemala pasa por la aniquilación de la tradición maya o por la exclusión de los mayas de esa prosperidad, lo cual es legítimo ya que son los indígenas inconversos los responsables de que Guatemala no haya levantado nunca la cabeza"[30].

Resulta interesante analizar el reforzamiento del racismo con la ideología neopentecostal y también podríamos preguntamos por qué se produce una alianza militar-oligárquico-neopentecostal durante dos mandatos presidenciales y con el sector católico más tradicional de la élite, como sucedió durante los gobiernos de Ríos Montt y de Serrano Elías. A nuestro juicio, esto se explica porque el concepto de Estado coercitivo, represivo y discriminador es el mismo, porque el imaginario de la nación "civilizada", "integrada" o "conversa" es similar y porque el imaginario racista etnocéntrico y excluyente de los militares, de la élite y de los neopentecostales que formaron dichos gobiernos poseía enormes coincidencias en el discurso y en la aplicación de prácticas racialistas[31].

Durante esta fase, los niveles de racismo habrán de manifestarse en el ámbito *institucional* en casi todos los *organismos* del Estado: las fuerzas armadas, la administración pública, la educación; en instituciones de la sociedad civil: iglesias neopentecostales, medios de comunicación, partidos políticos, asociaciones gremiales; en la estructura social se van a reforzar las divisiones étnicas y se van a polarizar los antagonismos entre los grupos sociorraciales, especialmente en el campo, responsabilizando a los indios de ser los causantes de la guerra y de la represión[32]. En el ámbito ideológico, el prejuicio en contra del indio se verá incrementado y mitificado. A los rasgos absolutos y definitivos de la Colonia y del periodo poscolonial se unen nuevos estereotipos: comunistas, infieles y no conversos; en pocas palabras,

30 Ver Cantón Delgado, 1993, así como 1998.

31 Sobre este tema, véase Samandu, 1988; Sanchiz Ochoa, 1993; Casaús, 1992.

32 Véanse Le Bot, 1992, y su traducción española), 1995; y Dunkerley, 1990.

se satanizará al indio y los partidarios de la teoría del exterminio de la élite encontrarán nuevas justificaciones ideológicas, políticas o religiosas para llevar a cabo el etnocidio[33].

Durante este periodo, los espacios del racismo se amplían, se profundizan y se planifican desde el aparato de Estado, que elabora una estrategia basada en la violencia racista contra el indígena. Podríamos afirmar que, durante este periodo, el racismo racialista como ideología y como tecnología de poder llega a su culminación. Con características diferentes de las coloniales, vuelve a operar la lógica de la segregación y de la discriminación racial con la creación de aldeas estratégicas, patrullas de autodefensa civil y programas contrainsurgentes de tierra arrasada y masacres colectivas contra la población civil[34].

Y, sin embargo, el racismo como ideología no logra legitimar el sistema de dominación oligárquico-militar ni realinear los factores del poder, y la crisis de dominación se ve agudizada por una profunda crisis de identidad del poder ladino, que se plasma en una incapacidad de aceptar al Otro, de plantear un proyecto de Estado-nación incluyente y de entrar en la modernidad.

EL RACISMO EN EL IMAGINARIO DE LA OLIGARQUÍA: INTERPRETACIÓN DE LOS DATOS DE UNA ENCUESTA

CARACTERIZACIÓN DE LA POBLACIÓN ESTUDIADA

La población que fue objeto de nuestro estudio estuvo determinada por los siguientes parámetros:

Se investigó a aquellas familias de origen hispano asentadas en Guatemala durante los periodos de conquista y colonización, a lo largo de sucesivas oleadas en el tiempo. Las redes familiares estudiadas se fueron estableciendo a partir del siglo XVI, analizando de forma especial a aquellas familias que, por su importancia en el proceso productivo del momento, por su influencia económica y política, por su capacidad de reproducción y para establecer extensos y exitosos enlaces matrimoniales pudieron reproducir su linaje y legrar que su estirpe sobreviviera hasta nuestros días, como parte integrante del bloque en el poder. Escogimos a las que, en cada siglo, jugaron ese papel y supieron diversificar su producción a tiempo y establecer una

33 Ver Carmack, 1991; Falla, 1992; Tribunal Permanente de los Pueblos, 1984. En el tribunal celebrado en Madrid, se denunció la política de Ríos Montt y de los anteriores regímenes militares como perpetradora de "etnocidio y crímenes de lesa humanidad". Más contundentes resultan las conclusiones del informe presentado por la Comisión de Esclarecimiento Histórico (Guatemala, 1999), pues confirman que durante 1981 y 1983 se cometieron actos de genocidio en contra de la población maya.

34 Ver Carmack, 1991; Bastos y Camús, 1994; Jonas, 1994; Casaús y García Giráldez, 1994; Figueroa Ibarra, 1991.

red familiar amplia y exitosa. Por ello pasaron de un siglo a otro hasta llegar a la actualidad, a saber: *1)* los Castillo (1544— 1995); *2)* los Díaz Durán (1600-1995); *3)* los Delgado Nájera (1648-1995); *4)* los Aycinena (1753-1995); *5)* los Arzú (1770— 1995); *6)* los Urruela (1774-1995); *7)* los Skinner Klee (1803-1995). En la actualidad, estas son las redes familiares oligárquicas que forman parte del núcleo central de la oligarquía y que constituyen parte del bloque hegemónico todavía en 1995.

Estas veintidós familias seleccionadas vienen ejerciendo directa o indirectamente el poder político en Guatemala, y miembros de todas ellas forman parte de la CACIF (Cámara de Agricultores, Comerciantes, Industriales y Financieros), órgano que ejerce una gran influencia política en los sucesivos gobiernos, concentrando y representando el poder económico.

De todo ello deducimos que estas veintidós familias, que proceden de seis entronques principales, forman parte, sin lugar a duda, del núcleo oligárquico y del bloque hegemónico en la actualidad. Ello no supone que solo estas familias constituyan la oligarquía guatemalteca, pero sí que estas redes familiares se encuentran formando parte de la misma y del bloque en el poder.

CRITERIOS DE SELECCIÓN DEL TIPO DE MUESTRA

Una vez seleccionada la población, hemos considerado conveniente ubicar en parámetros al conjunto de familias, teniendo en cuenta los factores económicos y políticos. En un diagrama ordenamos los veintidós troncos familiares en función de su poderío económico y político, según las coordenadas X (familias con mayor poder) e Y (unidades familiares con menor poder).

En la combinación de parámetros nos encontraríamos con cuatro grandes grupos que corresponderían a la siguiente clasificación: *1)* Grupo A: familias con mayor poder; unidades familiares con mayor poder. *2)* Grupo A1: familias con mayor poder; unidades familiares con menor poder. *3)* Grupo B: familias con menor poder; unidades familiares con mayor poder. *4)* Grupo B1: familias con menor poder; unidades familiares con menor poder.

Por las razones expuestas anteriormente consideramos que podemos catalogar nuestra muestra como de elección razonada. Hemos realizado una fijación proporcional de la muestra en favor de los segmentos con mayor poder. La proporción escogida para pasar el cuestionario fue la siguiente: Grupo A: 4; Grupo A1: 3; Grupo B: 2; Grupo B1: 1. El Grupo A fue proporcionalmente más entrevistado que el resto por ser aquel en el que se concentra el mayor poder y por constituir el segmento hegemónico del bloque dominante, además porque es el que posee las redes familiares más extensas y las interrelaciones fami-

liares más numerosas. Por ende, era el más representativo de dicho grupo como referente social[35].

CRITERIOS DE SELECCIÓN DEL ENTREVISTADO

En nuestra investigación se han seleccionado individuos pertenecientes a estas veintidós familias. La selección ha sido razonada y en función de la variable de mayor poder e influencia en la sociedad, tomando en cuenta los siguientes elementos:

1. Ser miembros prominentes de estas familias en la actualidad. Por ello entendemos: aquellas personas que ocupen importantes cargos económicos en sus empresas, sean dueños de fincas o posean funciones públicas y políticas en el gobierno o en sus gremiales.
2. Se escogieron preferentemente aquellas ramas familiares que habían tenido más éxito, es decir, que han reproducido con mayor fortuna su red, estableciendo alianzas matrimoniales que les proporcionaron un incremento del patrimonio o mayor influencia política y que formaban parte del bloque en el poder en esos momentos (1978 y 1979, periodo en que se pasó la encuesta).
3. La selección de los miembros encuestados se hizo sin tener en cuenta la edad ni el género, sino únicamente su pertenencia a esa unidad familiar, por considerar que el racismo y la ideología como tal se extiende por igual a todo el grupo social, sin que se perciban diferencias sustanciales dentro de la misma unidad familiar.
4. Se trató de escoger a los intelectuales orgánicos de cada red familiar, por considerar que poseían la ideología más estructurada y sistematizada de su grupo y porque en algún momento de su vida habían jugado un papel importante en el mantenimiento y reproducción de su estirpe.
5. Se intentó seleccionar, dentro de cada rama productiva, a aquellos miembros que tuvieran mayor concentración de riqueza, con base en la información que poseíamos de sus cargos, número de fincas, propiedades inmuebles, cifras de exportación, participación en la banca, etc., así como a aquellos que hubieran ejercido influencia directa o indirecta en la vida política nacional.

35 Sobre metodología y técnicas de investigación para la selección de la muestra y parametrización de las élites, véanse Hyman, 1968; Bugueda, 1970; Pardiñas, 1975.

RESULTADO DE LOS DATOS E INTERPRETACIÓN DE LA ENCUESTA

IDENTIDAD Y RACISMO: AUTOADSCRIPCIÓN DE LOS ENTREVISTADOS

Lo primero que vamos a analizar en nuestra entrevista es la adscripción étnica de esta oligarquía, por considerar que a partir de su autoidentificación van a catalogar al indígena de distinta manera. Las preguntas realizadas en la encuesta a este respecto fueron: *a)* Usted, ¿qué se considera?, *b)* Elabore su respuesta y *c)* ¿Cree usted que tiene algo de sangre indígena?

Reconocemos que la etnicidad, según la mayoría de los autores[36], es un proceso personal de carácter subjetivo por el cual una persona o grupo de personas adquiere un *self* de pertenencia a un grupo o a una comunidad. Este grupo adquiere la percepción de una serie de atributos que lo caracterizan y a su vez lo distinguen de otros grupos. Para Barth, el elemento esencial de la pertenencia a un grupo determinado no viene dado en función de sus valores culturales o por el contraste con un grupo étnico cercano, sino por adscripción o toma de conciencia y de pertenencia de los individuos a esa comunidad o grupo étnico, a la vez que los otros le confieren esa pertenencia. "En la medida en que los actores utilizan las identidades étnicas para categorizarse a sí mismos y a los otros con fines de interacción, forman grupos étnicos en este sentido de organización"[37].

En nuestra muestra de 110 individuos del núcleo oligárquico: 59 se consideran blancos, 23 criollos, 12 mestizos, 14 ladinos y 2 se consideran otra cosa. Porcentualmente, 55% se autoidentificaron como blancos y 21% como criollos, lo cual supone que 76% de la muestra se consideran blancos por nacimiento o ascendencia y sin mezcla de sangre indígena. Solo 24% se consideran mestizos y/o ladinos y aceptan poseer sangre indígena. Del total de la muestra, 67% consideran no poseer sangre indígena y 31% llevar algún mestizaje. Entre las principales razones aducidas por la mayoría (51%) se encuentra la de descender de españoles o europeos.

No parece existir marcada diferencia en la consideración de su identidad relacionada con edad, género u ocupación. Solo en la variable de escolaridad es donde encontramos una diferencia significativa y que no corresponde a los trabajos de investigación de otros sociólogos —Bethelheim y Janowitz, Wieviorka o Adorno, para quienes a

36 En esta línea se encontrarían Aguirre Beltrán, 1972; Bonfil Batalla, 1980; Solares, 1992; Barth, 1976, quien considera como elemento esencial para definir a los grupos étnicos la característica de autoadscripción y de la adscripción de otros; y Pujadas, 1973.

37 Véase Barth, 1976: 15. La información más actualizada sobre este tema podemos encontrarla en Pouticnaty y Streiff-Fenart, 1995.

mayor nivel de estudios correspondería menor grado de intolerancia o viceversa[38].

Según nosotros, en el origen de la autoidentificación y de la adscripción étnica es donde empieza a operar el principio discriminatorio contra el indígena, fenómeno que parte en gran medida del hecho de que ciertos individuos se consideran biológicamente blancos puros y sin mezcla de sangre. Como en otros tiempos, el factor racial continúa sirviendo como principio justificador para discriminar a otros grupos étnicos, y la pigmentocracia el elemento de peso en la ideología de la clase dominante guatemalteca.

Nos parece importante hacer mayores precisiones acerca de las adscripciones y de las razones por las cuales esta muestra se cataloga como "blanca", "criolla", "mestiza" y/o "ladina"[39]. En efecto, si bien es cierto que existe unidad en las respuestas que dicho grupo da respecto de tendencias, actitudes y estereotipos del indígena, también existen diferencias de matiz que nos parece interesante resaltar, por considerar que existe una relación causal entre identidad y racismo, en la medida en que cuanto más blanco se considera el individuo hay mayores tendencias racistas en sus respuestas.

1) LOS QUE SE CONSIDERAN "BLANCOS"

De los 55 de cada 100 que se consideran blancos, 93% justifican su respuesta aduciendo no poseer sangre indígena. Las principales razones expuestas para considerarse blancos son su ascendencia española (51%) y su ascendencia europea (27%). Es curioso observar que son sus lejanos antepasados europeos los que les confieren identidad como blancos. Algunos de ellos, como la familia Urruela, llegaron a afirmar que poseían dos pruebas irrefutables: *a)* certificados de pureza de sangre desde la época colonial; *b)* pertenencia continua al grupo sanguíneo 0 negativo, prueba de su ascendencia directa vasca y de la ausencia de mestizaje.

Esta obsesión por la pigmentación de la piel y por la pureza de sangre es un elemento significativo y reiterativo a lo largo de los

---

38 Para mayor información, véanse Bethelheim y Janowitz, 1975; y Wieviorka, 1972. Este autor incorpora nuevas propuestas teórico-metodológicas ubicando al racismo como una unidad teórica que debe ser abordada desde una perspectiva interdisciplinaria; Adorno, Brunswick, Levenson y Sanford, 1950, a nuestro juicio, uno de los mejores estudios realizados en torno del prejuicio racial y su relación con la personalidad autoritaria y los regímenes políticos.

39 El entrecomillado tiene aquí como principal objetivo resaltar que dicha catalogación o caracterización obedece a la percepción del entrevistado y es una autoadscripción personal; y que en la mayor parte de ellas, por no decir en todas, no obedece a la realidad, debido al intenso mestizaje que se produjo en América y en particular en Guatemala.

siglos, tal como lo hemos estudiado en el siglo XVI con las familias Castillo, Becerra y De León, que volvemos a encontrar en el siglo XVIII con los Urruela, Aparicio, Arzú y Aycinena, y que aparecerá nuevamente en el estudio de las familias entrevistadas. Esto nos lleva a afirmar que la adscripción étnica supone un elemento diferenciador y, al mismo tiempo, de discriminación socio— cultural. El fantasma de los colores continúa proyectándose en la oligarquía guatemalteca.

2) LOS QUE SE CONSIDERAN "CRIOLLOS"

De los 21 de cada 100 que se consideran criollos, solo 35% aceptan llevar sangre indígena en sus venas; los miembros del grupo restante (61%) se consideran blancos puros. Las principales razones aducidas para considerarse criollos son su ascendencia española (30%) y por haber nacido en Guatemala (30%).

Las razones de su criollismo varían respecto de las razones aducidas por los que se consideran "blancos" y son muy similares a las respuestas de la época colonial. La ideología del criollo colonial estaba sustentada en dos valores por excelencia: *a)* la necesidad de señalar el abolengo, la estirpe, las hazañas y títulos de sus antepasados, y *b)* la necesidad de expresar su admiración y amor por la nueva tierra conquistada y sentirse orgullosos de haber nacido en el Nuevo Mundo (Fuentes y Guzmán, 1967: 15[40]).

Con estas precisiones no queremos decir que la identificación de cada grupo étnico es lo que la define y la posiciona dentro de su clase. Ello sería un error teórico y metodológico grave y se encuentra fuera de nuestro planteamiento general. Queremos dejar constancia de que, entre miembros de una misma clase o de una pequeña élite, como es el núcleo oligárquico, existen matices y diferencias entre el imaginario sociorracial de uno y otro grupo que producen distintas formas de justificar ideológicamente su posición de dominación. Sin embargo, en última instancia, todos estos matices van dirigidos a justificar su superioridad como grupo étnico y como clase frente a la inferioridad étnico-racial y cultural del indígena.

3) LOS QUE SE CONSIDERAN "MESTIZOS"

De los 11 de cada 100 que se consideran como tales, 100% afirman poseer sangre indígena y 92%, que la principal razón es el proceso de

40 Este tipo de razonamientos emitidos por los entrevistados son expresiones que aparecen constantemente en los documentos de los siglos XVI y XVII, especialmente en Fuentes y Guzmán, quien argumentaba estos mismos aspectos para solicitar una encomienda o un título de hidalguía.

mestizaje entre india y español que se produjo a lo largo de la Colonia, El porcentaje de NS/NC es muy bajo comparado con el del resto de los grupos. A pesar del escaso número de mestizos de la muestra, da la impresión de que su identidad está más consolidada que la de los otros grupos y que la conciencia de su ser mestizo se encuentra plenamente asumida.

Este hecho nos parece muy interesante porque, de algún modo, en Guatemala y hasta la fecha, la mayor parte de los científicos sociales han venido equiparando los conceptos de mestizo y de ladino, por considerar que correspondían a la modalidad asumida en Guatemala. No obstante, ni terminológica ni conceptualmente son lo mismo. Son dos grupos étnicos claramente diferenciados desde la Colonia y, a pesar de sus similitudes, poseen algunas diferencias.

4) LOS QUE SE CONSIDERAN "LADINOS"

De la muestra 13 de cada 100 se identifican como "ladinos". De ese porcentaje, 79% creen que tienen sangre indígena y 21% afirman que no la tienen. En el caso de este último grupo, su ladinidad no vendría asumida únicamente por razones de mestizaje, sino que, de ese 21%, 7% justifican su identidad de ladinos en función de *no ser indios y de no llevar sangre indígena en sus venas*. Esta identificación, por contraste, frente al indígena supone una consideración de carácter sociorracial y no simplemente cultural. Así, 28% de los elementos de la muestra se consideran ladinos por no tener sangre indígena, en contraste con el mestizo, que la única razón que aduce es la fusión de dos razas. Ello nos hace pensar que, para este grupo, su ser ladino se da en función de su profundo rechazo del indígena y se define por contraste, en función de no ser indio ni poseer sangre indígena. Esta definición del ladino por exclusión, por lo que no es, sin poder explicitar lo que es, ha llevado a algunos autores a catalogarlo como ser ficticio, carente de identidad. Un ser que se escapa permanentemente del indio y de la realidad y que no posee un proyecto colectivo propio, un "nosotros", porque ese "nosotros" está condicionado por un "ellos". "El ladino es un fugitivo; él intenta realizar una doble fuga: del indio y de sí mismo"[41].

Respecto de la pregunta sobre las diferencias existentes entre el indio y el ladino, en su mayoría los entrevistados valoraron los aspectos raciales y culturales y elevaron la diferencia a rango absoluto. Un hombre que se considera blanco, de 55 años, ingeniero civil, doctora-

41 Sobre el retrato del ladino, el mejor estudio es el de Guzmán Böckler, 1976. Véase también Cojtí Cuxil, 1995; para México, especialmente Chiapas, resulta enormemente sugerente el trabajo de Gall, 1998.

do en los Estados Unidos, empresario y constructor, respondió de esta manera a la pregunta 4: "Las diferencias se manifiestan en todo, pero sobre todo en su sangre india. Yo abriría las puertas a europeos para que se mezclaran y mejoraran la raza, pues esta raza es peor a la de antes"[42]. Un hombre que se considera blanco, y es abogado y miembro de la Real Academia de España, respondió: "La vida de un sujeto está programada por sus genes, los genes determinan su conducta y desarrollo. La transmisión genética de los indios es de una raza inferior. Los genes de la raza blanca son superiores y esa raza superior produjo grandes inventos y artistas; la otra no ha creado nada"[43]. Una mujer de 45 años, que se considera blanca y es ama de casa y esposa de un industrial, respondió: "Existen diferencias claras porque la mezcla del alemán con indio es más pura, más sana, porque la raza española no era pura, por eso el indio mezclado es más perverso y haragán"[44].

Obsérvese que todos los encuestados hacen referencia a la raza indígena y a la inferioridad de la misma. En estos ejemplos el racismo biológico y el mestizaje de razas inferiores son los que confieren a ese grupo social, el indígena, características socioculturales intrínsecamente inferiores. Tal y como afirmaba Fanon (y Memmi), "Detrás de todo racismo cultural, se esconde un racismo biológico" (Fanon, 1973: 43). Estas y otras respuestas indican que la valoración negativa de estas diferencias, elevadas a niveles absolutos y convertidas en una doctrina o cuerpo teórico, es lo que hemos definido como ideología racista[45]. Para Wieviorka existe un racismo de la diferencia y otro de la desigualdad; ambos suelen yuxtaponerse o integrarse, pero en algunas ocasiones aparecen como dos lógicas diferenciadas: un racismo de la desigualdad basado en relaciones de explotación económica deja paso, cuando esas relaciones se disuelven, a un racismo de identidad; una lógica de inferiorización implica un proceso de rechazo y de segregación. Ambas lógicas necesitan complementarse para ser eficaces como ideología y principio legitimador.

---

42 Entrevista Nº 57.

43 Entrevista Nº 45.

44 Entrevista Nº 65.

45 En palabras de Memmi, "El racismo es una de las actitudes mejor compartidas del mundo […] antes de estar en el individuo está en las instituciones *y* en las ideologías, en la educación y en la cultura […] la acusación racista es un hecho psicosocial, porque el racismo es un hecho institucional". De este modo, la ideología racista sería la justificación adecuada de ciertas actitudes y tendencias racistas. Esta ideología vendría a justificar y legitimar la situación de superioridad de la clase dominante frente al dominado. Sobre el racismo como ideología existe una amplia bibliografía, véanse Banton, 1994; Miles, 1993; y Anderson, 1993.

EL ESTEREOTIPO DEL INDIO EN LA
VISIÓN DE LA CLASE DOMINANTE GUATEMALTECA

El estereotipo del "indio" de la oligarquía actual no difiere mucho de aquel que surgió en la Colonia. Recordemos las cartas de los encomenderos al rey, en las que se ponía de manifiesto cómo su haraganería, conformismo y pereza habitual hacían imprescindible continuar con la esclavitud o el servicio personal como únicas formas de obligarlos a trabajar. En el siglo XIX volvemos a encontrar este estereotipo del indio sumiso, conformista e inepto para el trabajo y para el desarrollo de nuevos cultivos. Según la ideología liberal, su habitual tradicionalismo y apego a las costumbres le impedían entrar por el camino del progreso y del desarrollo económico y social. Este tipo de razonamiento, se plasma en una frase de Justo Rufino Barrios, quien opinaba que, para modernizar el país, "250 extranjeros son más útiles que 2 500 campesinos"[46].

No todo prejuicio tiene el mismo carácter ni cumple la misma función. A nosotros nos interesa centrarnos en el prejuicio étnico, es definido por Allport como "una antipatía que se apoya en una generalización imperfecta e inflexible; que puede sentirse y expresarse; que puede estar dirigida hacia un grupo en general o hacia un individuo por el hecho de ser miembro de ese grupo y cuyo fin es colocar al objeto de prejuicio en una situación de desventaja no merecida por su propia conducta" (Allport, 1962: 11).

Conviene señalar que autores como Allport, Young y, desde otra perspectiva, Taguieff[47], utilizan diferentes enfoques para referirse al prejuicio étnico. Los dos primeros consideran que el factor biológico o racial es uno de los elementos que se emplean con mayor frecuencia para marcar la diferencia y valorarla negativamente. Taguieff y Guillaumin consideran que el factor biológico como elemento de racismo se encuentra superado y que la generación del prejuicio se produce hoy en día por la absolutización de la diferencia y la incapacidad de asimilar al otro por razones culturales. En consecuencia, el racismo genético habría dado paso al racismo "diferencialista" o "culturalista".

A nuestro juicio, en Guatemala, muchos estereotipos surgen y tienen relación directa con esa diferencia biológica. "El primer elemento de importancia es la diferencia física, el más evidente de estos rasgos es el color de la piel […] pero también pueden tener importancia otros ras-

46 Carta de Justo Rufino Barrios al cónsul de Alemania, citada en Julio Castellanos Cambranes, 1985.

47 Ver Allport, 1962; Young, 1969: 21; Taguieff, 1988, 1992. 1995; Van Dijk, 1987, Delacampagne, 1983; Guillaumin, 1972.

gos físicos como las características faciales […]. Un segundo elemento está relacionado con los factores psicológicos" (Young, 1969: 21).

En nuestra encuesta son siete los adjetivos más empleados para caracterizar al indígena. Por orden de prioridad nos encontramos con: sumiso, conformista, moreno, bajo, haragán, tradicional e introvertido.

El hecho de que de los siete adjetivos dos sean referentes a rasgos físicos (bajo y moreno) y ocupen el tercero y cuarto lugar nos parece significativo en la configuración del prejuicio. Esta enumeración de rasgos contradice de nuevo las tesis de los antropólogos estadounidenses que afirman: "[…] el poco prejuicio que existe contra los indígenas se expresa no tanto en el menoscabo del carácter, rasgos físicos y sangre india, como en el desprecio al 'atraso' cultural" (Tax, 1964: 105[48]). Coincidimos más con el planteamiento de Memmi, Fanón, Young y Allport[49], quienes afirman que el primer paso para diferenciarse del Otro viene determinado por rasgos físicos y biológicos; posteriormente, por los psicológicos; y finalmente, por los culturales. Un rasgo que no podría pasar inadvertido y que aparece como una constante desde el siglo XVI es el color de la piel. "El indio es moreno, frente a nosotros, que somos blancos", afirma el oligarca. El estereotipo de los colores, la pigmentación, continúa siendo uno de los rasgos diferenciadores entre ambos grupos y en nuestra muestra ocupa el tercer lugar.

Los dos primeros adjetivos que aparecen en el listado, sumiso y conformista, son dos prejuicios indispensables para la clase dominante. Considerar conformista al "indio" parece lógico, pues, de lo contrario, ¿cómo iba a aceptar su situación de pobreza, miseria y carencia de sus derechos más fundamentales, sino es porque al indígena, en el fondo, le da igual vivir así? Severo Martínez (1973), en su análisis sobre el indio colonial, afirma que los tres prejuicios básicos del criollo contra el indio durante toda la Colonia fueron: haragán, conformista y borracho.

Los dos estereotipos que aparecen en sexto y séptimo lugar, con 23 puntos, son el carácter tradicional e introvertido del "indio". Por tradicional entienden muchos de ellos el apego a las costumbres y tradiciones, lo cual no deja de ser cierto como mecanismo colectivo de resistencia para mantener su identidad. Otros definen tradicional como contrapuesto a moderno y progresista, tal y como lo entienden los culturalistas. En este mismo sentido lo emplean los liberales: "El

48 Esta afirmación es compartida no solo por culturalistas, sino por otros antropólogos como Colby, Van der Berghe, así como por la corriente del marxismo tradicional, que negaba las diferencias étnicas *y* las englobaba dentro de un planteamiento clasista.

49 Ver Memmi, 1971; Fanon, 1973; Young, 1969*;* Allport, 1962.

indio es siempre, desde su nacimiento, [refractario] a todo lo que se le llame adelanto […] por más que las autoridades buscan los medios de encauzarlos por [los caminos de] la civilización, se asustan y se desbandan"[50]. El calificativo de tradicional aplicado al indio ha sido acuñado básicamente por la ideología liberal y neoliberal y por algunos marxistas ortodoxos que conciben el apego a la tradición, a las costumbres y a su cosmovisión como atrasado, oscurantista o pequeñoburgués y son partidarios de ladinizar o proletarizar al indígena como forma de sacarlo de su atraso y de su tradición.

El prejuicio en contra del indio, que es además un prejuicio étnico y de clase, está directamente relacionado con la posición de clase de la oligarquía y con la explotación y opresión que esta ejerce sobre él. Este estereotipo del "indio" que posee el núcleo oligárquico, y que además tiene profundas raíces históricas, no hace más que legitimar una situación de dominio para continuar ejerciendo su condición de privilegio.

Para finalizar, coincidimos con Janowitz y Bethelheim cuando afirman que el prejuicio étnico y la identidad son factores que se encuentran estrechamente relacionados. El prejuicio actúa muchas veces como defensa contra la difusión de la identidad. "Cuando coincide con una honda duda acerca de la propia identidad étnica social, personal o sexual, el prejuicio es un probable resultado psicológico" (Bethelheim y Janowitz, 1975: 65). Otras veces, el prejuicio actúa como proyección para afianzar un débil sentido de la identidad del otro grupo. Es interesante observar cómo las dos personas de nuestra encuesta que se consideran "otra cosa", son las que expresan el nivel de intolerancia más alto de toda la muestra. A la pregunta sobre los rasgos más sobresalientes del indígena, uno de ellos responde: "[…] es introvertido, infiel, haragán, sucio, amoral […] me estoy poniendo un poco agresivo contra estos *ishtos* de mierda, ¿no cree?"[51].

---

50 Ver Castellanos Cambranes, 1985*:* 174; y Documento del Ministerio de Fomento, legajo 14865 del 3 de noviembre de 1897.

51 Si realizáramos un modelo, tal y como hacen Janowitz y Bethelheim, sobre la distribución de actitudes racistas frente al indígena, distribuiríamos a la población estudiada en cuatro categorías: tolerantes, estereotipados, abiertos e intensos. Tendríamos en nuestra muestra que aquellos que poseen una identidad más difusa presentan caracteres más racistas y, dentro de esta catalogación, estarían incluidos en el grupo de intenso, abierto y franco, en su desprecio y rechazo frente al indígena. Puesto que el número es poco significativo, no podemos establecer una relación de causa-efecto, aunque consideramos que podría ser objeto de posteriores investigaciones.

Por otra parte están las afirmaciones contrapuestas de sociólogos como Adorno (Adorno et al., 1950) y Wieviorka (1992)[52], quienes consideran que el prejuicio está en razón directa con la personalidad autoritaria y antidemocrática. En su planteamiento, Adorno y Wieviorka dan prioridad a las relaciones sociales e intersocietales. En nuestra investigación, no poseemos suficiente información para confirmar el primer supuesto. No obstante, pudimos intuir que existe una relación entre racismo y autoritarismo, pero no podemos confirmarlo por falta de datos. Lo que sí nos atrevemos a afirmar, en la línea de Wieviorka, Miles y Banton, es que existe relación entre clase dominante y actitudes o tendencias racistas, y entre identidad y racismo. Aquellos que se consideran "blancos" asumen actitudes de mayor intolerancia hacia el indígena y en ellos el estereotipo del "indio" se encuentra más definido en términos biológico-raciales. Su posición respecto del "indio" es de mayor intransigencia que la del resto de los grupos. Todo ello nos permitiría afirmar que existe una clara relación entre prejuicio étnico y clase social, y entre identidad y prejuicio en el caso de nuestro estudio (Grignon, 1988: 3[53]).

FAMILIA Y RACISMO

EL ROCE INTERÉTNICO

Estas preguntas fueron elaboradas para constatar la existencia de marcadas diferencias entre investigaciones acerca del rechazo o la aceptación del contacto interétnico entre la oligarquía y el indígena.

En todas aquellas preguntas en las que aparecía una relación de dominación, subordinación o explotación del ladino sobre el indígena, la respuesta fue afirmativa. Preguntas como ¿aceptaría un sirviente indígena? o ¿aceptaría un ahijado indígena? fueron contestadas positivamente por la muestra. Sin embargo, aquellas preguntas que suponían una proximidad sexual o afectiva —preguntas como ¿escogería a un indígena como padrino de sus hijos? o bien, ¿escogería como esposo a un indígena?— fueron respondidas en su mayoría negativamente. Por lo que se puede deducir que la demarcación étnica continúa sien-

52 Frente a los planteamientos de T. W. Adorno, G. Allport y M. Bethelheim, que dan una gran importancia a la relación entre prejuicio y estructura de la personalidad y consideran que el racismo se convierte en la incapacidad de algunas personas para enfrentarse a la diferencia y, por ende, al Otro o al extranjero, M. Wioverka y R. Miles (1993) proponen situar la teoría del prejuico en el contexto de las relaciones sociales y de la acción social y estudiar más el proceso histórico y al actor social.

53 Para este autor existen dos formas de racismo, el racismo de clase y racismo étnico; ambos poseen las mismas propiedades: estigmatizar, excluir o asimilar al otro. La diferencia radica en que el racismo étnico es más visible y evidente que el de clase. En esta línea se encuentran los trabajos de Mayer, 1990: 17-43.

do muy rigurosa y las relaciones paritarias entre ambos grupos muy poco frecuentes (Tumín, 1952[54]). En relación con la pregunta ¿adoptaría a un niño indígena?, 23% contestaron afirmativamente, 48% lo hicieron negativamente y 29% se abstuvieron de contestar.

De 48% de las respuestas negativas a esta pregunta, 65% corresponden a los "blancos" y 21% a los criollos. Los que se consideran mestizos y ladinos muestran menores niveles de rechazo al roce interétnico. También queremos subrayar que 50% de las preguntas no contestadas corresponden a los "blancos". Entre las razones aducidas para no adoptar a un niño indígena encontramos las siguientes respuestas: por prejuicios, 15%; por ser de una raza inferior, 12%. Las respuestas más comunes fueron: "no son de mi raza", "tengo prejuicios hacia esa raza", "no sabría convivir con ese grupo y sus parientes" o "no son igual a uno".

Stocke y otras autoras procedentes del feminismo como Lagarde y Gordon, plantean la intersección existente entre el género y la raza como dos estructuras diferentes de dominación que afectan a las mujeres. En este contexto, el resurgimiento del racismo se halla vinculado con la discriminación de género y con la xenofobia, de ahí que el género, la clase y la raza jueguen un papel crucial e interrelacionado en la constitución y perpetuación de una sociedad de clases, basada, según Stolcke, en la "naturalización" de las desigualdades sociales en una sociedad de clases. De ahí que resulte lógico que en sociedades permeadas por el racismo, el machismo sea un elemento consustancial en las relaciones de género y se exprese de forma muy virulenta[55].

Una vez más insistimos en la importancia de la unidad familiar como principal agente socializador y transmisor de la ideología dominante. En el caso del núcleo oligárquico, este papel se refuerza dada la endogamia de esta clase y sus ancestrales prejuicios y actitudes racistas en contra del indígena, que tienen su origen en la sociedad colonial. Consideramos que en la familia se manifiesta, de forma predominante y en primera instancia, la ideología racista. Es en la institución familiar en donde se interioriza, se expresa y se reproduce el racismo de la élite Esta ideología penetra, se filtra y se expresa en primera ins-

---

54 Tumín considera que la separación geográfica y el escaso roce interétnico son producidos por resabios de la sociedad colonial o por factores de carácter cultural y social, y llega a afirmar de manera textual, que "el racismo ha desaparecido virtualmente"; opinión que nosotros no compartimos y consideramos que esta clara demarcación territorial y social posee un origen racista y etnocéntrico. Autores como C. Hale y Carol Smith coinciden con estos planteamientos.

55 Sobre este tema véanse, Stolcke, 1992; Gordon, 1977; Collier y Yanagisako, 1987; Lagarde, 1988; Burgos, 1994; Ponce Jiménez, 1998.

tancia por mediación del núcleo familiar —y, en nuestro caso, a través de las redes familiares—, en sus interrelaciones y en su estructura.

HISTORIA Y RACISMO

En relación con la última pregunta de este bloque sobre las ventajas y los inconvenientes que tuvieron los procesos de conquista y colonización española en Guatemala, casi todos los grupos étnicos presentan una respuesta sumamente homogénea, sobre todo en lo relativo a las ventajas. 53 de cada 100 individuos de la muestra afirman que la principal ventaja de la conquista y colonización española fue la mejora de la raza; 32% de las respuestas fueron emitidas por los "blancos", 7% por los "criollos", y 6% por "mestizos" y "ladinos".

La segunda respuesta en importancia consistió en afirmar que los españoles poseían una cultura superior y esto constituyó su mayor aporte a Guatemala. La superioridad cultural ocupa 22% del total de los encuestados. Estas dos respuestas suman alrededor de 75% de las respuestas emitidas. En tercero y cuarto lugar nos encontramos con la aportación de una tecnología más desarrollada (8%) y de la religión (5%). Respecto de los grupos étnicos, sí encontramos diferencias más acentuadas entre unos grupos y otros. De 55% que se consideran blancos, 50% opinan que la mejora de la raza fue la principal ventaja, seguido de 15% de los que dan prioridad a la aportación de una cultura superior. Todas las demás respuestas son poco significativas dentro de este grupo. De 21% que se consideran criollos, 29% afirman que el mayor aporte fue la transmisión de una cultura superior, seguido de 35% que apuntan hacia la mejora de la raza.

Tanto para el mestizo como para el ladino, la mejora de la raza ocupa 58% y 50%, respectivamente, que supone la mitad de la muestra encuestada, seguida de 25% y 21%, respectivamente, que opinan que el mejor aporte fue la cultura. De nuevo observamos cómo en estos cuatro grupos se produce una confluencia de factores biológico-raciales difíciles de diferenciar, pero en los cuales los aspectos estrictamente raciales tienen un gran peso. La religión como ventaja es considerada solamente en 5% y solo los criollos y los blancos la consideran una aportación. El porcentaje de respuestas no contestadas es muy reducido, lo que hace suponer que todos ellos encuentran una u otra ventaja en el proceso de colonización española.

Se confirma el hecho de que existe un profundo complejo en el guatemalteco acerca de su identidad y de su pasado histórico. Constantemente, directa o indirectamente, aparecen alusiones, manifestaciones, juicios de valor y expresiones tendentes a desvalorar todo lo que sea indígena y a valorar todo lo que sea extranjero o español. También aparece un deseo constante de diferenciarse de lo indígena por

considerarlo inculto, despreciable e inferior. El hecho de que para 55% de la muestra de nuestra encuesta la llegada de los españoles supusiera una salvación en todos los órdenes, pero especialmente porque vinieron a mejorar la raza, a traer "sangre pura", "sangre azul", como muchos afirman, resulta muy significativo de su profundo complejo de inferioridad o de la carencia de identidad propia como guatemaltecos.

En cuanto a la segunda parte de la pregunta, acerca de los principales inconvenientes que tuvieron los procesos de conquista y colonización, las respuestas son menos homogéneas pero igualmente significativas. *1)* para 26% de la muestra no existió inconveniente alguno, todas fueron ventajas; *2)* para 17%, el despojo de las riquezas y la destrucción de su cultura fue un inconveniente; *3)* para 14%, la esclavitud fue negativa. De manera que nos encontraríamos con que 31% de los encuestados sí perciben como inconveniente o desventaja los abusos, el saqueo y la esclavitud a la que se vio sometida la población natural. En menor escala, pero muy significativa, son aquellos que afirman que "el mayor inconveniente de la conquista y colonización fue haber sido colonizados por la raza española, en lugar de haber sido conquistados por anglosajones o por alemanes". Ocho de cada 100 encuestados responden en estos términos: entre estos, los blancos, en mayor escala, y los mestizos, son los grupos que emiten dicho juicio.

Para 6% de la muestra, el mestizaje fue un grave inconveniente, pues todo ello no supuso una mejora de la raza, sino, contrariamente, resultó un empeoramiento de la misma, al mezclarse el español con una raza inferior. El mestizaje como inconveniente es una opinión compartida por todas las edades, grupos étnicos y de género, aunque proporcionalmente los "blancos" sostienen más esta opinión.

Resulta curioso constatar la valoración negativa que los ladinos guatemaltecos poseen del mestizaje en comparación con lo que sucede en México, donde la mestizofilia como corriente ideológica y filosófica posee una amplia tradición y es entendida como algo deseable y positivo para la construcción del Estado-nación mexicano. Los estudios de Molina Enríquez, Vasconcelos, y Besave apuntan en esa línea[56].

Sin embargo, en Guatemala no existe una corriente de pensamiento que valore el mestizaje, salvo escasas excepciones que no han logrado calar en el imaginario nacional del guatemalteco; posiblemente este sea uno de los mayores obstáculos que tenemos para la construcción de un Estado-nación. Esta valoración negativa es expresada de forma brillante y muy plástica por el novelista Francisco

56 Sobre este tema véanse Florescano, 1987; Gamio, 1960; Hale, 1985; Molina Enríquez, 1969 y 1981; Besave Benítez, 1992.

Goldman en *La larga noche de los pollos blancos,* donde, refiriéndose a los guatemaltecos, afirma:

> Somos […] una nación que no nació de la primera *Malinche azteca,* sino una nación nacida de una generación de malinches mayas humilladas y violadas a las que dejó embarazadas aquel loco genocida, tramposo con los dados e instigador de la Noche Triste, Don Pedro de Alvarado […]. Al norte una nación mestiza nacida del amor entre la Malinche y un Cortés, pero allá abajo un atolladero malogrado, ni siquiera una nación vos, ciudades ladino-mestizas, montañas indias y una relación no precisamente fraternal entre ellas[57].

Por último, queremos subrayar la afirmación vertida por algunos sobre el que consideran principal inconveniente de la Conquista: que los españoles a su llegada no exterminaran a todos los indígenas, como lo hicieron holandeses e ingleses. "Hubiera sido mejor exterminar al indio, esto habría producido una civilización superior. No exterminarlo fue un grave error y ahora lo estamos pagando"[58]. La teoría del exterminio del indígena, aunque en porcentaje pequeño, de 2 a 5%, es una constante a lo largo de toda la encuesta y aparece reflejada en preguntas diferentes (3, 4, 9 y 16).

Parece como si, en un grupo de la muestra, posiblemente el más intolerante, existiera un deseo inconsciente de negar al indio, de volverlo invisible, incluso de eliminarlo.

Esta necesidad de negación del indio los conduce a la elaboración de una política de exterminio que en momentos de crisis políticas se ha llevado a la práctica, causando masacres y genocidios de la población indígena. Estas eliminaciones masivas de "indios" se producen a lo largo de la historia de Guatemala en los siglos XVI, XVIII, XIX, y, recientemente, en el siglo xx, entre 1981 y 1983, con el exterminio colectivo de más de veinte mil indígenas en menos de dos años, aplicando una política de tierra arrasada, el desplazamiento masivo de más de un millón de indígenas, y la creación de aldeas estratégicas, confinándolos fuera de sus lugares de origen. Todo ello son demostraciones de la ejecución y puesta en práctica de estos planteamientos racistas en extremo y que no se quedan en ideas u opiniones, sino que poseen toda una elaboración ideológica y una ampliación política de carácter contrainsurgente. Para este grupo de personas, pertenecien-

---

57 Resulta enormemente sorprendente encontrar una novela escrita por un guatemalteco-estadounidense que refleje con tanta nitidez, a través de una historia de amor, la situación sociopolítica de Guatemala en los años ochenta (Goldman, 1994).

58 Encuesta Nº 55, véanse todos los gráficos y tablas sobre las preguntas correspondientes a los apartados 3, 3a, 1 y 2.

tes al núcleo oligárquico, en las cuales se concentra el poder político y económico, y que son las que a su vez tienen el acceso al aparato represivo del Estado, el exterminio es algo no solo deseable, sino necesario y conveniente.

Para Foucault, los estados homicidas —nosotros diríamos genocidas— son los más racistas, porque este elemento constituye, tanto en los estados capitalistas como en los socialistas, la razón fundamental para exterminar físicamente al adversario. Según Foucault, "Cuando se trata de eliminar económicamente al adversario o hacerle perder sus privilegios, no se necesita el racismo. Pero cuando hay que pensar que hay que batirse físicamente con él, arriesgar su propia vida y tratar de matarlo, hace falta el racismo" (Foucault et al., 1950*:* 272[59]).

Coincidimos con Wieviorka en la tipificación de tres planos en los que se expresa la violencia racista: en la zona más alejada del Estado y del sistema político, que aparentemente escapa al control del mismo, de forma que es una violencia no consentida ni consensuada por las instituciones; en la violencia vinculada al debilitamiento del control estatal y político, situada en una zona fronteriza entre el espacio de la sociedad civil y del Estado, en la cual se da cierta complicidad entre ambas esferas, por lo menos, un consentimiento; y, por último, en la violencia organizada y programada por el sistema político y sus instituciones e instrumentada por el poder del Estado y de la élite, como un elemento de dominación política y de exclusión económica y social. A nuestro juicio, la violencia racista en Guatemala puede enmarcarse, histórica y políticamente, en este último plano[60].

Por último, queremos subrayar el hecho de que esta encuesta fue aplicada en Guatemala entre 1979 y 1980, momento en que todavía no había estallado abiertamente un proceso de guerra revolucionaria, la aplicación del terrorismo de Estado no se había producido con toda su fuerza, y el indígena no había irrumpido en la escena política como principal protagonista de esta contienda. Creemos que si hubiéramos aplicado esta misma encuesta a la élite de poder actual en 1995, con la

---

59 Para este autor el racismo es un mecanismo fundamental de poder en los estados modernos, basado en el principio de la exclusión del Otro, "si quieres vivir, el otro debe morir", afirma, de forma que el racismo se convierte en una de las tecnologías de poder más eficaces, con la cual se puede ejercer el derecho de matar legitimado por el Estado.

60 Véase el capítulo de la violencia racista en Wieviorka, op. cit.*:* 155-175. Similares conclusiones presenta Carol Smith (1991)*,* la contradicción entre indios y ladinos hay que situarla más allá de las relaciones étnicas o de clase, y enmarcarlas en la polarización histórica entre el Estado ladino y las comunidades indias. Informe de la REHMI, Guatemala, 1998 e Informe de la Comisión de Esclarecimiento Histórico, Guatemala, 1999.

irrupción de los pueblos mayas en la arena política y con las conquistas políticas y sociales que se plasman en las elecciones municipales, con la participación creciente de la sociedad civil y el Acuerdo sobre Identidad y Derechos de las Poblaciones Indígenas, firmado en marzo de 1995, los resultados hubieran sido aún más sorprendentes[61].

CULTURA Y RACISMO

En este apartado pretendemos analizar cómo percibe el núcleo oligárquico la cultura indígena y los problemas de integración existentes entre ambos grupos. Las preguntas más relevantes de este bloque fueron: *a)* ¿Estima usted que los indígenas poseen cultura propia? *b)* Elabore su respuesta, *c)* ¿Qué solución propondría usted para lograr una integración plena del indígena en el desarrollo económico-social del país?

A misma pregunta, 65% respondieron afirmativamente y 35%, negativamente. Las principales razones esgrimidas para afirmar o negar la cultura indígena fueron: *1)* 24% afirmaron que no era una cultura, sino costumbres o creencias; *2)* 18%, que la mayor parte de su cultura fue absorbida por la cultura occidental. *3)* 14% afirman que poseen una cultura diferente de la occidental, *4)* 14%, que perdieron su cultura con la llegada de los españoles porque se encontraban en decadencia o porque fue destruida por los conquistadores; *5)* 8% consideran que la cultura maya-quiché posee profundos contenidos filosóficos. En la misma proporción, otros grupos piensan que es una cultura inferior.

EL ETNOCENTRISMO EN EL NÚCLEO OLIGÁRQUICO

El etnocentrismo surge cuando un grupo social está convencido de que los únicos valores legítimos y verdaderos son los patrones culturales propios. Generalmente, la cultura occidental ha sido el modelo del cual han partido las comparaciones con casi todas las demás culturas, por ello el etnocentrismo y el eurocentrismo han estado casi siempre unidos y se han manifestado en todos los ámbitos, especialmente en las ciencias sociales. A nosotros nos interesa abordar el tema desde la perspectiva del núcleo oligárquico, en donde se evidencia esta actitud etnocéntrica en las respuestas a las preguntas relacionadas con

61 Considero que de no producirse un acercamiento paulatino y un diálogo permanente y constructivo entre los actores principales y de no llevarse a cabo un profundo cambio cultural y educativo de la población en general, especialmente del ladino, y si además no se sientan las bases para la creación de un Estado nacional que incluya a todos los grupos étnicos, los niveles de racismo, la polarización étnico-social y las tesis sobre el exterminio de los indígenas se multiplicarán y los niveles de violencia racista y de discriminación se elevarán sustancialmente. Véanse seminarios, documentos y libros como los editados por Flacso, Solares, 1992; AAVV, 1992. El caso mexicano podemos analizarlo en el libro de Castellanos Guerrero y Sandoval Palacios, 1998.

la autoidentificación y el estereotipo, así como las relacionadas con la cultura y el racismo. Es evidente que este grupo posee una ideología eurocéntrica sumamente pronunciada, lo cual se manifiesta en la consideración de que la cultura occidental es la única que posee valores universales, superiores, por lo tanto, a los de las otras culturas.

Carlos Guzmán Böckler define la ambivalencia y el desdoblamiento de personalidad del ladino, que corresponde al perfil de nuestros encuestados:

> El ladino es al mismo tiempo nacional y extranjero respecto de su propio país. Es nacional porque ocupa parte del territorio, y extranjero porque desconoce a más de la mitad de sus habitantes (la población india) […] El aislamiento del ladino está ligado a su [condición] de intermediario, ya que, en tanto tal, no puede, por definición [perfilar su] identidad […] El hecho de ser discriminado por el extranjero y de ser discriminador de 'indios', le obliga a intentar acercarse al primero y alejarse de los segundos; o sea[,] a ser diferente de los dos[62].

Este intento de fuga del "ladino" (y del "blanco") y esa soledad que él mismo se ha impuesto, lo llevan a tratar de agarrarse, como a una tabla de salvación, de los valores y la cultura del mundo occidental, aunque solo sea por los símbolos externos que le permiten considerarse "heredero de la civilización cristiano-occidental".

La imitación del modelo occidental conduce al "ladino" a una incapacidad para crear un pensamiento propio, lo cual genera una dependencia cultural e intelectual que muchos autores han catalogado de "colonialismo mental". Este etnocentrismo lo conduce al rechazo y la negación de los valores que provienen de la cultura autóctona (Carmack, 1979). Estas actitudes etnocéntricas no solo se expresan en relación con la cultura sino que adquieren cuerpo teórico y social a través de las distintas corrientes de las ciencias sociales y prácticas políticas como la integración, la ladinización, la aculturación y el indigenismo.

Las preguntas anteriormente mencionadas fueron elaboradas para indagar la percepción del núcleo oligárquico acerca de la opinión generalizada de que el indígena no se halla integrado en el desarrollo económico-social del país, o que al menos no se encuentra integrado en los patrones y pautas de comportamiento de la civilización occidental. Parte de la ciencia social guatemalteca comparte estos planteamientos de integración unilateral según los cuales el indígena debe despojarse de su condición de indio para integrarse en la civilización occidental. En esta política integracionista existe un alto grado de et-

62 Ver Guzmán Böckler, 1986; Castellanos Guerrero y Sandoval Palacios, 1998.

nocentrismo, en la medida en que se parte de la base de que el grupo no integrado, tradicional, aislado y de cultura inferior debe integrarse al progreso y a la civilización occidental. En Guatemala, la antropología cultural y, en especial, los antropólogos estadounidenses como Richard Adams y Tumin fueron las instancias que más promovieron las teorías integracionistas en sus distintas modalidades: aculturación, ladinización e indigenismo[63].

En la pregunta sobre la integración del indio, 83% piensan que el indígena no está integrado en el desarrollo económico y social del país. Son los "blancos", seguidos de los "criollos", varones, de edades comprendidas entre los 26 *y* los 65 años, con estudios universitarios y de ocupación industrial, los que opinan de esta manera. 17% consideran que sí están integrados.

Una de las preguntas de la encuesta, ¿Qué solución propondría usted para lograr una integración plena del indígena al desarrollo económico-social de Guatemala?, pretendía conocer cuál era la propuesta del núcleo oligárquico para buscar una salida al problema.

1. 40% opinaron que la mejor alternativa era la educación. Esta respuesta fue común a todos los grupos étnicos, de edad, género, estudios y ocupación;
2. 18%, que la mejor forma de integrarlos era ladinizándolos (fueron los "blancos", industriales de profesión y varones los que más se inclinaron por esta opción);
3. 14% opinaron que la mejor solución era asimilarlos a la cultura occidental y
4. 11% opinaron que había que mejorar sus condiciones de vida.

Las tres primeras contestaciones suman 75% de las respuestas emitidas y todas ellas buscan la solución desde una perspectiva etnocéntrica y unilateral: la educación, la integración y la aculturación, sin buscar el origen del problema en la situación de pobreza, desigualdad económica y discriminación que padece la población indígena.

---

63 Uno de los planteamientos erróneos de la antropología cultural fue el que se refiere a la comunidad indígena y ladina como dos espacios diferentes, aislados y con valores contrapuestos, valorando de este modo las diferencias y contribuyendo con ello a la profundización de un racismo cultural o etnocentrismo. Kendall, Hawkins y Bossen (1986: 322) consideran que el estudio separado de las culturas étnicas basado en diferencias conductuales y con la utilización de un concepto muy restringido de la cultura constituyó una de las grandes limitaciones de la antropología cultural. Para mayor información sobre el tema, véase Díaz Polanco, 1979. Para Guatemala, véanse Guzmán Böckler, 1975 y 1986; y Cojtí Cuxil, 1991.

Diez de cada 100 encuestados opinaron que la mejor solución era no integrarlos y dejarlos como estaban, porque la integración solo conllevaría problemas y mayores conflictos para ambos grupos. Fueron principalmente los "blancos", varones, en edades comprendidas entre los 26 y 45 años, con estudios universitarios y de profesión industriales o agricultores, los que se manifestaron de este modo. Algunas respuestas significativas fueron: "Hay que dejarlos donde están, no integrarlos, cada uno en su mundo y cada cosa en su lugar"; "Educarlos y enseñarles en su ambiente, pero sin integrarlos ni permitir la mezcla, que ha sido un lastre para todos". Uno de ellos, recordando el pasado colonial, afirmó: "Lo mejor sería crear un colegio para indígenas, como hizo el obispo Marroquín, pero sin ladinizarlos ni integrarlos". Esta tendencia de no integración propuesta por la élite pareciera acercarse más al planteamiento diferencialista o "culturalista" planteado por Taguieff, que propugna la no integración dada la incapacidad de asimilación y de conversión que poseen los indígenas. Este racismo sutil parece que pudiera despuntar en la nueva coyuntura sociopolítica del país y habría que investigarlo en las nuevas actitudes de la élite modernizante.

INTEGRACIÓN, LADINIZACIÓN Y EXTERMINIO

LOS PARTIDARIOS DE LA INTEGRACIÓN

Plantean únicamente la integración de orden cultural o educacional, proponiendo para ello distintas políticas integracionistas: la aculturación mediante una acción educativa y alfabetizadora que haga comprender al indígena la necesidad de civilizarse y "convertirse en gente". Esta es la política oficial defendida por los sucesivos gobiernos de Guatemala y por otras instituciones de corte reformista y humanitario de carácter no gubernamental, como el Instituto Indigenista, el Colegio para Indígenas, Caritas y la Cruz Roja.

Estas políticas eminentemente etnocéntricas no parecen haber dado resultado en las últimas décadas por distintas razones: *1)* Porque los distintos gobiernos militares han desatado una fuerte represión en contra del indígena, inculpándolo de colaboración con la guerrilla, y en lugar de integrarlo han tratado de exterminarlo. *2)* Por un fuerte recorte en el presupuesto nacional en el rubro de educación y por destinar gran parte del presupuesto a proyectos contrainsurgentes. *3)* Porque ha producido, en términos absolutos, un mayor crecimiento del analfabetismo en Guatemala, ocupando uno de los primeros lugares en América Latina. A la vez, se ha producido un descenso en el nivel de escolaridad de la población indígena, producto de la represión y del desplazamiento masivo de la misma por efecto de la guerra. *4)* Porque esta misma situación ha generado un mayor fortalecimien-

to de la conciencia colectiva de la población indígena, la creación de mayores mecanismos colectivos para enfrentar la aculturación y un mayor rechazo de los regímenes militares y del ladino, responsables de las masacres y la represión. *5)* Contrariamente a lo que creían los antropólogos culturales de los años cincuenta y sesenta, el proceso de aculturación no ha sido tan acelerado como pensaban, ni la pérdida de identidad del indígena se ha producido con la celeridad y en los términos que ellos habían supuesto y esperado[64].

La política de ladinización, alfabetización y aculturación ha sido considerada por ellos mismos como un completo fracaso, tanto por la falta de interés y el tropiezo de los programas gubernamentales como por la política contrainsurgente y la fuerte resistencia pasiva y constante que el indígena ha demostrado para no perder su cultura e identidad[65]. Tal vez la política más exitosa en el logro de cierto grado de aculturación ha sido la desarrollada por las sectas pentecostales. Aparte del grado de aculturación logrado mediante la desintegración de las comunidades, han confundido a la población para que colabore con la política de contrainsurgencia de los sucesivos regímenes militares. Este hecho se agudiza aún más en los últimos años con el vertiginoso incremento de evangélicos en el país y con el acceso a la presidencia de Serrano Elías, miembro de una Iglesia evangélica protestante y el triunfo del FRG, partido de corte neopentecostal, en las actuales elecciones presidenciales.

EL PROCESO DE LADINIZACIÓN

Ha sido otra constante de los sucesivos gobiernos y de las políticas desarrollistas llevadas a cabo por organismos nacionales y extranjeros —como la AID, los Cuerpos de Paz, el Instituto Lingüístico de Verano, etc.— y aplicadas e implantadas por el Consejo de Reconstrucción Nacional en los polos de desarrollo. Todas ellas están inspiradas en la creencia de que ladinización = desarrollo = modernización = progreso[66].

---

64 Sobre la reformulación de la antropología cultural encontramos la línea del estructuralismo y de la antropología cognitiva entre cuyos representantes cabe citar a los siguientes: Kendall, Hawkins y Bossen, 1986; García Ruiz, 1991; Bastos y Camús, 1991. Richard Adams modifica sus presupuestos iniciales en su libro *Etnias en evolución social. Estudios de Guatemala y Centroamérica* (1995).

65 Consideramos que la antropología cultural estadounidense de los años sesenta y setenta, estuvo vinculada a la política exterior de los Estados Unidos en el área. El Instituto Lingüístico de Verano y los Cuerpos de Paz jugaron un papel importante como agentes de cambio, pero algunos autores observan un nuevo tipo de penetración ideológica. Véanse Schlessinger, 1982; Stoll, 1988; Chomsky, 1985.

66 Este planteamiento fue común en la antropología cultural estadounidense de los años cincuenta y sesenta, y los trabajos de Adams, Tumín, Redfield y Tax son produc-

Para Adams, la ladinización "es un proceso lento y difícil". Sin embargo, de la lectura de sus textos se desprende que es posible e inevitable en el corto plazo. Define la ladinización como un proceso gradual mediante el cual un indígena abandona su cultura y sus costumbres para pasar a convertirse en ladino. El mismo reconoce que con la ladinización no se trata de "elevar, con el cambio, el nivel social del grupo, sino de alterar sus costumbres". No plantea la ladinización en términos de movilidad ascendente, sino que supone la destrucción y desintegración de la organización y las costumbres de los indígenas (Adams, 1956[67]).

LOS PARTIDARIOS DEL EXTERMINIO

Asumen dos posiciones claramente diferenciadas, aunque ambas tendentes a justificar y a continuar una política de segregación física, residencial, racial y cultural. La diferencia estriba en la forma de llevar a cabo la no integración.

En primer lugar, los que consideran que la integración no es una solución, porque conlleva más inconvenientes que ventajas, en el fondo están sugiriendo la continuación de la política de segregación sociorracial y cultural impuesta por la Corona durante la Colonia y seguida por los gobiernos conservadores y liberales del siglo XIX. No en balde, algunos de los encuestados hacen referencia a propuestas como la del obispo Marroquín en el siglo XVI o a la creación de sociedades duales y paralelas que convivan pacíficamente sin mezclarse entre ellas, como es el caso de la teoría de las dos repúblicas.

Tal vez la posición más interesante sea la de aquellos encuestados que consideran que cada persona, grupo o clase social debe estar en el lugar que le corresponde y que "cada *cosa* debe ocupar su lugar". Hemos subrayado la palabra "cosa" porque para la clase dominante el indígena es una cosa, un objeto y, como tal, debe estar en el lugar que le corresponde, allí donde el "blanco lo coloque" o en el lugar que Dios o la naturaleza le hayan asignado, sin que este tenga posibilidad alguna de cambiar de estatus o de forma de vida. Y si esto ocurriere, deberá ser duramente juzgado y castigado por las leyes divinas y humana. Esta tesis fue claramente utilizada por Ríos Montt en su campaña de exterminio del indígena mediante la ecuación indio = comunista = diablo.

---

to de esta corriente. Véase Adams, 1956: 1-32; Tax, 1964, Tumin, 1959.

67 No obstante, Adams evoluciona en sus últimos escritos haciendo una autocrítica del término "ladinización" y planteando el fin de la ladinización en Guatemala. Véase la revista *Foro,* marzo de 1995, y, del mismo autor, *ídem*.

Desde esta perspectiva resulta lógico pensar que al indígena no se le debe integrar. ¿Con qué objeto si su papel en el mundo le viene asignado por Dios, la naturaleza o los blancos? Si el indígena decide sublevarse ante la ley divina, debe ser brutalmente reprimido y castigado. Este hecho, aunque parezca cruel y exagerado, forma parte de la visión de cierto sector de la oligarquía. Con motivo del terremoto de 1976, varias mujeres de la clase dominante comentaban que "afortunadamente no murió casi ninguna gente". Al ser requeridos por dicha afirmación y teniendo en cuenta que el cataclismo había costado la vida a más de treinta mil personas, respondieron: "bueno, esos no eran gente, eran indios". La cosificación o invisibilidad ha sido otro de los mecanismos de negación del indio y ha sido constantemente empleado por la ideología dominante.

En segundo lugar, otro sector que se niega a la integración expone su posición de forma más beligerante y radical, ya que plantea que la única solución es el exterminio del indígena. De los encuestados, 5% se muestran partidarios de esta solución y lo expresan en los siguientes términos: un ingeniero civil, industrial, de 55 años, que se considera "blanco", opina: "Yo no encuentro otra solución más que exterminarlos o meterlos en reservaciones como en Estados Unidos. Es imposible meterle cultura a alguien que no tiene nada en la cabeza, culturizar a esa gente es obra de titanes, son un freno y un peso para el desarrollo, sería más barato y más rápido exterminarlos". Un joven agricultor, de 26 años, con estudios superiores que se considera "blanco" opina: "Integrarlos no sería una solución, tampoco repartirles tierra, ni darles dinero, ni siquiera educarlos merece la pena. En el fondo yo soy un reaccionario, porque algunas veces me dan ganas de exterminar a todos los indígenas del altiplano". Un empresario de 49 años con estudios secundarios opina: "La única solución para esa gente sería una dictadura férrea, un Mussolini o un Hitler que les obligara a trabajar y a educarse, o los exterminara a todos". Estas respuestas son lo suficientemente elocuentes para percibir el profundo desprecio, temor y odio que un sector de la oligarquía siente y expresa hacia el indígena.

A lo largo de nuestra muestra hemos ido observando que, a pesar de que existen algunas diferencias, sobre todo en el caso de aquellos que se consideran "blancos", agricultores y universitarios, en el resto no parece apreciarse una diferencia significativa, en cuanto al género, la edad o el nivel de estudios. Todos ellos parecen emitir juicios eminentemente racistas, e incluso genocidas, contra la población indígena. Probablemente estos juicios de valor que forman parte del imaginario colectivo del núcleo oligárquico se convirtieron en una práctica política de la clase dominante. A partir de 1981, con el apoyo del ejército, lanzaron una de las mayores ofensivas contra la pobla-

ción indígena y ejecutaron un etnocidio contra dicha población que fue calificado por el Tribunal Permanente de los Pueblos como "crimen de lesa humanidad"[68].

El hecho de que el indígena pasara de ser objeto a convertirse en sujeto de su propia historia y se incorporara a la arena política de forma masiva por medio de organizaciones revolucionarias y de movimientos sociales desató y desencadenó en este núcleo todo el inconsciente colectivo de exterminio que llevaría a la muerte a más de treinta mil indígenas en ocho años. El temor a la rebelión del indio y el deseo solapado de exterminarlo se unían en una coyuntura histórico-política que terminaría en un verdadero etnocidio.

PARTIDARIOS DE UNA POSICIÓN INTERMEDIA: LA MEJORA DE LA RAZA

Una posición intermedia a las dos anteriores y no por ello menos racista, es la que sostienen 2 de cada 100 individuos de la muestra en esta pregunta y alrededor de 15% en toda la encuesta. Se trata de aquéllos que opinan que la única solución para integrar al indio es la mejora de la raza. Generalmente, los encuestados que sostienen posiciones encaminadas al exterminio de un grupo étnico las conjugan con posiciones de racismo genético encaminadas a justificar la mejora de la raza como meta deseable Estas respuestas son comunes a lo largo de nuestra encuesta (en las preguntas 3, 5, 6, 8, 9,13 y 16).

Ya hemos expresado en innumerables ocasiones estos hechos y las actitudes que de ellos se derivan. Ahora queremos finalizar este apartado citando textualmente dos respuestas que son elocuentes por sí mismas: "[…] la única solución que veo para integrar al indígena es traer europeos en grandes cantidades aunque fueran pobres y humildes, serían superiores y, al mezclarse, mejorarían la raza y acelerarían el proceso de integración".

Cerramos nuestra investigación con una respuesta que ni siquiera vamos a comentar, pero que resume perfectamente el pensamiento del sector más racista e intolerante del núcleo oligárquico. Lamentablemente, continúa siendo en la actualidad una corriente de opinión muy común entre la clase dominante. Un ingeniero civil, agricultor e industrial, titulado en administración de empresas, de 48 años y que, en nuestra encuesta, racialmente se consideró como "otra cosa", respondió de la siguiente manera: "La única solución para Guatemala es mejorar la raza, traer sementales arios para mejorarla. Yo tuve en

68 Sobre el etnocidio y la violencia ejercidos sobre la población indígena son innumerables los libros e informes disponibles, entre ellos cabe destacar: Carmack, 1991; Le Bot, 1995; Figueroa Ibarra, 1991; Burgos, 1994; Falla, 1992; Bastos y Camús, 1993. Así como los informes de la REMHI y de la CEH, en 1998 y 1999 respectivamente.

mi finca durante muchos años a un administrador alemán, y por cada india que preñara le regalaba 50 dólares por mejorar la raza"[69].

CONCLUSIONES

A lo largo de la investigación hemos observado que el racismo es un elemento histórico-estructural que se inicia con la conquista y colonización de Guatemala, que se inserta en la estructura de la clase dominante como elemento de peso en la estructura social y que pervive hasta nuestros días.

El racismo constituye un elemento justificador de la ideología dominante para asegurar su cohesión como clase y justificar su dominio frente al indígena. De este modo, la oligarquía se afianza en el poder desde la época colonial hasta nuestros días. El racismo constituye un elemento histórico en la ideología de la clase dominante guatemalteca que se manifiesta de diversas formas en las distintas etapas históricas, funciona como mecanismo de legitimación de dicha clase, como factor de diferenciación social, valorando las diferencias reales e imaginarias y como elemento catalizador del prejuicio. El estereotipo del indio varía poco desde la Colonia hasta la actualidad. El prejuicio étnico-racial es a la vez un prejuicio de clase que, poco a poco, a lo largo de la historia, va configurando el estereotipo del indio.

El factor étnico, en función de la discriminación sociorracial, incide profundamente en la estratificación social guatemalteca. Resulta difícil y poco objetivo intentar elaborar un análisis de clase o de estratificación social sin tener en cuenta dicho factor. El racismo ha polarizado a la sociedad guatemalteca en dos grandes grupos sociales: indígenas y ladinos. Dentro de este segundo grupo se ha generado una fuerte pigmentocracia, que valora negativamente el color de la piel y el porcentaje de sangre indígena para diferenciarse del Otro. El patrón del racismo guatemalteco parece obedecer más a un racismo genetista o racial que a un racismo de la diferencia o "culturalista".

Como conclusión general, consideramos, al hilo de nuestra investigación, que el racismo ocupa la región ideológica dominante del núcleo oligárquico, en la medida en que aparece como una constante histórica a lo largo de los siglos y porque en la actualidad esta élite se sigue autodefiniendo en función de un criterio de autoadscripción étnico-racial. En el imaginario de la élite oligárquica, el racismo opera

69 Durante mi breve estancia en Guatemala y por las conversaciones mantenidas con algunos miembros de la élite económica y política, tuve la impresión, por no decir la certeza, de que el racismo se había recrudecido y de que los partidarios del exterminio e invisibilidad del indio eran más numerosos o lo expresaban públicamente con mayor frecuencia y virulencia. Esta percepción se comprueba con los resultados de la Consulta Popular realizada en mayo de 1999 (Casaús Arzú, 1999).

como uno de los mecanismos más fuertes de reconocí— miento de sí misma y de rechazo del Otro. Representa uno de los hilos conductores más importantes y configura una de las estructuras de larga duración de la ideología dominante, siendo uno de los principales mecanismos de supervivencia y de legitimidad de dicha clase. Por ello afirmamos que constituye un elemento histórico-estructural que ocupa un lugar predominante en la ideología y en la praxis de la clase dominante.

CONCLUSIONES QUE SE DERIVAN DE LA ENTREVISTA

1. A lo largo de toda la entrevista se percibe un afán de ocultar, tergiversar o mistificar la existencia del racismo en todas las clases sociales. Así, las manifestaciones racistas del núcleo oligárquico se presentan de forma latente en toda la población entrevistada. Los silencios o las preguntas no respondidas son a veces más significativos que las afirmaciones.
2. Se produce una relación directa entre adscripción étnica y racismo, entre identidad y tendencias racistas. Los sectores "blancos" y "criollos" poseen mayores tendencias racistas o etnocentristas y son más proclives a considerar al indígena como ser inferior, en función de sus rasgos físicos o de criterios raciales. La autoadscripción étnica, por el color de la piel y la pureza de la sangre, está en razón directa con un prototipo de persona más intolerante y radical en cuanto a la concepción del indígena. El estereotipo negativo del indígena no parece guardar relación con edad, género, profesión u ocupación, abarca todo el segmento social entrevistado como parte de la introyección y dispersión de la ideología dominante. Aquellos sectores que poseen su identidad más difusa o bien que se autoadscriben en función de lo que no son, como es el caso del ladino, presentan caracteres de mayor ambivalencia y de cierta intolerancia que se manifiestan en sus respuestas o en sus silencios.
3. El factor biológico o genético, como elemento principal de discriminación del indígena, posee un peso específico en la élite entrevistada y se manifiesta en porcentajes entre 10 y 20% de los encuestados, siendo más recurrente en aquellos que se consideran "blancos", pero abarcando a toda la población entrevistada. Las respuestas en las que se manifiesta mayor tendencia a dar prioridad a factores físicos o raciales son aquellas que están relacionadas con el roce interétnico, en las que se intenta encontrar una solución o alternativa a la integración del indígena. En Guatemala, la construcción de las identidades colectivas pasa por la etnicidad.

4. El estereotipo del indio en la clase dominante actual responde, en gran medida, al mismo estereotipo que históricamente ha tenido dicho sector desde la época colonial. Cuatro de los seis prejuicios manejados en la encuesta han sido utilizados profusamente en los siglos XVI, XVII y XVIII. Merece subrayarse el hecho de que dos de los seis prejuicios estén referidos al aspecto físico y uno de ellos esté relacionado con el color de la piel. Parece existir una relación directa entre prejuicio e identidad y entre prejuicio e intolerancia.
5. Continúa existiendo una fuerte endogamia entre ambos grupos étnicos, fenómeno que en la encuesta se manifiesta en un decidido rechazo al establecimiento de relaciones interétnicas. El mayor rechazo se da en función de la pigmentocracia: cuanto más blanco es el individuo, mayor es el rechazo al roce y a la relación interétnica. La mejora de la raza sigue jugando un papel importante en el imaginario de dicha clase. Más de la mitad de los encuestados otorgan prioridad a esta ventaja y un tercio de ellos lamentan no haber sido conquistados por otras razas "más puras" como los arios o los anglosajones.
6. Las tendencias y manifestaciones racistas parecen comunes a todo el núcleo oligárquico, independientemente de su edad, género u ocupación, no obstante, se percibe una diferencia en cuanto al grado de instrucción. Aquellos que poseen niveles más altos de estudios, reflejan índices superiores de actitudes racistas o intolerantes con el indígena, aspecto que se contrapone a otros estudios realizados sobre el tema.
7. No cabe duda de que el núcleo oligárquico emite constantemente opiniones de carácter etnocéntrico y euro— céntrico respecto de la cultura indígena, al tiempo que considera la suya como universal, única, válida, para el resto del mundo y desprecia todas aquellas culturas que no responden al patrón occidental o europeo. Las cosmogonías maya-quiché y cackchiquel no son consideradas culturas, sino meros compendios de costumbres o simples manifestaciones de la barbarie. El racismo de la diferencia opera como un sofisticado mecanismo ideológico, productor de una metamorfosis del racismo.
8. Para el núcleo oligárquico, las alternativas de cambio y movilidad social del indígena son escasas. La mayor parte de ellas apuntan a soluciones superestructurales, como mayor educación y cultura, pero aplicadas desde una perspectiva etnocéntrica. Consideran que los indios deben asumir los patrones de

vida y comportamiento occidentales, de ahí que recurran a la ladinización, integración y proletarización como procesos de aculturación. Muchos de ellos son partidarios de mantener la segregación sociorracial y de evitar la integración, reforzando los mecanismos propios del *apartheíd*. Otros son partidarios del mejoramiento de la raza mediante técnicas de inseminación artificial, y algunos se inclinan por la limpieza étnica.

9. Por último, es significativo el hecho de que de un segmento de la muestra estudiada (entre 5 y 10 por ciento), a lo largo de toda la entrevista, se inclina por las soluciones drásticas y profundamente intolerantes hacia la población indígena: manifiesta, en diversas ocasiones, ser partidario de su exterminio, de su desaparición cultural y física. A nuestro juicio, estas tendencias xenófobas y profundamente racistas en contra de los pueblos indígenas constituyen una tecnología de poder que legitima al Estado para decidir quién debe vivir y quién morir, y ha servido de fundamento para ejecutar una serie de masacres colectivas contra la población indígena. Estas manifestaciones y actitudes pudieron tener relación con el etnocidio que se produjo en el país a partir de 1981 y, probablemente, fueron conducidas, pensadas y ejecutadas por la élite dirigente que llegó al poder en esos años y que tuvo el control del aparato del Estado durante dicho periodo.

10. Como conclusión última, a modo de predicción, consideramos que el problema del racismo no ha sido estudiado, conocido ni resuelto adecuadamente en la sociedad guatemalteca. Este elemento puede ocasionar fuertes estallidos sociopolíticos de distinta orientación. Por un lado, puede generar el surgimiento de movimientos sociales de carácter nacionalista, vinculados a proyectos etnicistas de corte esencialista que desencadenen conflictos étnico-nacionales. Por otro, puede reforzar movimientos autoritarios y racialistas, de corte religioso y neoconservador, que vuelvan a provocar actos de genocidio como los que se están produciendo en Yugoslavia, Chechenia y parte de África.

BIBLIOGRAFÍA

AAVV 1992 *Guatemala, Estado, clases sociales y cuestión étnico-nacional* (México: CEIDEC).

Adams, R. 1956 "La ladinización en Guatemala" en *Cuadernos del Seminario de Integración Social Guatemalteco* (Guatemala: SISG) Nº 16, pp. 1-32.

Adams, R. 1995 *Etnias en evolución social. Estudios de Guatemala y Centroamérica* (México: Universidad Autónoma Metropolitana).

Adorno, T. W., Brunswick, E.; Levenson, D. y Sanford, R. 1950 *The Authoritarian Personality* (Nueva York: Harper and Bros).

Aguirre Beltrán, G. 1972 *La población negra de México* (México: FCE).

Alda Mejias, S. 1993 "Continuidad y resistencia: la comunidad indígena en Guatemala durante el periodo colonial" en García, P. y Izard, M. (coords.) *Memoria, creación e historia: luchar contra el olvido* (Barcelona: Universidad de Barcelona).

Alda Mejias, S. 1995 "La configuración de la República de Indios" en *Actas del IV Encuentro de latinoamericanistas* (Salamanca; Universidad de Salamanca).

Allport, B. 1962 *La naturaleza del prejuicio* (Buenos Aires: Eudeba).

Anderson, B. 1993 *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo* (México: FCE).

Balibar, E. 1995 "¿Existe un racismo europeo?" en Alvite, J. P. (coord.) *Racismo, antirracismo e inmigración* (Donostia: Gokoa).

Balibar, E. y Wallerstein, I. 1991 *Raza, nación y clase* (Madrid: Iepala).

Balmori, D.; Voss, S. y Wortman, M. 1990 *Las alianzas de familia y la formación del país* (México: Siglo XXI).

Banton, M. 1994 *Racial Theories,* Cambridge, Cambridge University Press).

Barillas, E. 1989 *El problema del indio* (Guatemala: Universidad de San Carlos).

Barth, F. (comp.) 1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras* (México: FCE).

Bastos, S. y Camús, M. 1993 *Quebrando el silencio, Organizaciones del pueblo maya y sus demandas* (Guatemala: FLACSO).

Bastos, S. y Camús, M. 1994 *Sombras de una batalla, los desplazados por la violencia en la ciudad de Guatemala* (Guatemala: Flacso).

Bastos, S. y M. Camús, S. 1991 *Indígenas y mundo urbano, el caso de ciudad de Guatemala* (Guatemala: Flacso, Documentos).

Batres Jáuregui, A. 1893 *Los indios, su historia y su civilización* (Guatemala: s/d).

Besave Benítez, A. 1992 *México mestizo, análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez* (México: FCE).

Bethelheim, B. y Janowitz, M. 1975 *Cambio social y prejuicio* (México: FCE).

Birnbaum, P. 1988 *Un mythe politique: la Republique Juive* (París: Fayard).

Black, G. 1983 *Garrison's Guatemala* (Nueva York: Monthly Review).

Bonfil Batalla, G. 1980 *Utopía y Revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina* (México: Nueva Década).

Brading, D. 1992 *Orbe indiano* (México: FCE).

Bugueda, J. 1970 *Manual de técnicas de investigación social* (Madrid: Instituto de Estudios Políticos).

Burgos, E. 1994 *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* (Barcelona: Seix Barral).

Cantón Delgado, M. 1993 "La explosiva y reaccionaria penetración neopentecostal en Guatemala" en *Cuatro Semanas,* suplemento de *Le Monde Diplomatique* (París) diciembre.

Cantón Delgado, M. 1998 *Bautizados en fuego: protestantes, discurso de conversión y política en Guatemala 1989-1993* (Antigua: CIRMA).

Carmack, R. (comp.) 1991 *Guatemala: cosecha de violencia* (San José de Costa Rica: Flacso).

Carmack, R. 1979a *Evolución del Reino Quiché* (Guatemala: Piedra Santa).

Carmack, R. 1979b *Historia social de los quichés* (Guatemala: SIGS).

Carmagnani, M. 1988 *El regreso de los dioses* (México: FCE).

Casaús Arzú, M. 1999 "En busca de la identidad perdida", ponencia presentada en el III Congreso de Estudios Mayas (Guatemala: Iripaz) noviembre.

Casaús Arzú, M. E. 1992 *Guatemala: linaje y racismo* (San José de Costa Rica: Flacso).

Casaús, M. E. 1988 "La ideología de la clase dominante en Guatemala", tesis de doctorado.

Casaús, M. E. 1992 "Análisis de contenido de documentos pentecostales durante el mandato de Serrano Elías" en *Las sectas evangélicas en América Latina* (Madrid: CEDEAL / Ministerio de Asuntos Exteriores).

Casaús, M. E. 1992 "La estructura social en la sociedad colonial en Guatemala" (Moscú) mimeo.

Casaús, M. E. 1999 "Los proyectos de integración social del indio y el imaginario nacional de las élites intelectuales guatemaltecas, siglos XIX y XX" en *Revista de Indias,* Vol. LIX, Nº 217, septiembre-diciembre.

Casaús, M. E. y García Giráldez, T. 1994 "La crisis de dominación y la remodelación de las élites de poder en Guatemala 1980-1990" en *Centroamérica: balance de la década de los 80, perspectiva por países* (Madrid: CEDEAL).

Castellanos Cambranes, J. 1985 *Café y campesinos en Guatemala, 1853-1897* (Guatemala: Ed. Universitaria).

Castellanos Guerrero, A. y Sandoval Palacios, J. M. (coords.) 1998 *Nación, racismo e identidad* (México: Nuestro Tiempo).

Centro de Estudios Integrados de Desarrollo Comunal (Ceidec) 1992 *Etnia y clases sociales* (México: Ceidec).

Chandler, R. 1988 *Juan José de Aycinena* (Guatemala: CIRMA).

Chomsky, N. 1985 *Turning the Tide, US Intervention in Central America and the Struggle for Peace* (Washington: Pluto press).

Clavero, B. 1994 *Derecho indígena y cultura constitucional en América* (México: Siglo XXI).

Cojtí Cuxil, D. 1991 *La configuración del pensamiento político del pueblo maya* (Quetzaltenango: s/d).

Cojtí Cuxil, D. 1995 *Configuración del pensamiento político del pueblo maya* (Cholsamaj: s/d).

Collier, J. F. y Yanagisako, S. J. (eds.) 1987 *Gender and Kinship: Essays toward a Unified Analysis* (Standford: Standford University Press).

Crowley, J. 1993 "Etnicidad, nación y contrato social" en Delannoi, G. y Taguieff, P. (comps.) *Teorías del nacionalismo* (Barcelona: Paidós).

Delacampagne, C. 1983 *L'invention du racisme* (París: Fayard).

Díaz Polanco, H. 1979 "La teoría indigenista y la integración" en AA.VV. *Indigenismo, modernización y marginalidad* (México: Juan Pablos).

Domínguez, J. 1985 *Insurrección o lealtad. La desintegración del imperio español en América* (México: FCE).

Dunkerley, J. 1990 *Power on the Isthmus. A Political History of Modern Central America* (Londres: Verso).

Dussel, E. 1994 *El encubrimiento del Otro, hacia el origen del mito de la modernidad* (Quito: Abya-Yala).

Epstein, A. L. 1958 *Report of the Ninth Annual Round Table Meeting in Linguistic and Language Studies* (Washington: s/d).

Epstein, A. L. 1978 *Ethos and Ethnicity, Three Studies in Ethnicity* (Londres: Tavistock).

Esquit, E. 1994 "La nación imaginada y la destrucción de la identidad comunitaria indígena, 1871-1940", ponencia

presentada en el II Congreso de Historia Centroamericana, Guatemala, agosto.

Falla, R. 1992 *Masacres de la selva, Ixcán. Guatemala: 1975-1982* (Guatemala: USAC).

Fanon, F. 1973 *Sociología de una revolución* (México: ERA).

Farris, N. 1992 *La sociedad maya bajo el dominio colonial* (Madrid: Alianza).

Figueroa Ibarra, C. 1991 *El recurso del miedo, ensayo sobre el Estado y el terror en Guatemala* (San José de Costa Rica: Educa).

Florescano, E. 1987 *Memoria mexicana* (México: J. Mortiz).

Foucault, M. 1992 *Genealogía del racismo: de la guerra de razas al racismo de Estado* (Madrid: La Piqueta).

Fried, J.; Gettleman, M. E. y Peckenham, N. 1983 *Guatemala in Rebelion: An Unfinished History* (Nueva York: Grove Press).

Fuentes y Guzmán, F. 1967 *Recordación florida* (Guatemala: Pineda Ibarra).

Gall, O. 1998 "Los elementos histórico-estructurales del racismo en Chiapas" en Castellanos Guerrero, A. y Sandoval, J. M. (coords.) *Nación, racismo e identidad* (México: Nuestro Tiempo).

Gamio, M. 1960 *Forjando patria* (México: Porrúa).

García Laguardia, J. M. 1971 *Los orígenes de la democracia constitucional en Centroamérica* (San José de Costa Rica: Educa).

García Ruiz, J. 1991 *Historias de nuestra historia, la construcción de las identificaciones en las sociedades mayas de Guatemala* (Guatemala: IRIPAZ).

Goldman, F. 1994 *La larga noche de los pollos blancos* (Barcelona: Anagrama).

Gordon, L. 1977 *Woman's Body, Woman's Right* (Londres: Penguin).

Grignon, C. 1988 "Racisme et etnocentrisme de classe" en *Bulletin interne de l'Association Critiques Sociales,* Nº 2, Vol. 3.

Gruzinski, S. 1991 *La colonización de lo imaginario* (México: FCE).

Guerra, F. X. 1992 *Modernidad e independencias* (Madrid: Mapfre).

Guillaumin, C. 1972 *L'ideologie raciste* (París / La Haya: Mouton).

Guzmán Böckler, C. 1975 *Colonialismo y revolución* (México: Siglo XXI).

Guzmán Böckler, C. 1986 *Donde enmudecen las conciencias. Crepúsculo* y *aurora en Guatemala* (México: SEP/Ciesas).

Guzmán Böckler. C. y Herbert, J. L. 1976 *Guatemala: una interpretación histórico-social* (México: Siglo XXI).

Hale, C. 1977 *El liberalismo mexicano en la época de Mora, 1821-1853* (México: Siglo XXI).

Hale, C. 1985 *El liberalismo mexicano en la época de Mora* (México: Siglo XXI).

Hernández Chávez, A. 1993 *La tradición republicana del buen gobierno* (México: El Colegio de México/FCE).

Hyman, H. 1968 *Diseño y análisis de las encuestas sociales* (Buenos Aires: Amorrortu).

Jonas, S. 1994 *La batalla por Guatemala* (Guatemala: Flacso/Nueva Sociedad).

Kendall, C.; Hawkins, J. y Bossen, L. 1986 *La herencia de la conquista, treinta años después* (México: FCE)

Lagarde, M. 1988 "La triple opresión de las mujeres indias" en *México Indígena,* Nº 21, año IV.

Le Bot, I. 1992 *La guerre en terre Maya. Communauté, violence et modernité au Guatemala (1970-1992*) (París: Karthala).

Le Bot, I. 1995 *La guerra en tierras mayas, comunidad, violencia y modernidad en Guatemala* 1970-1992 (México: FCE).

Leach, E. R. 1967 "Caste, Class and Slavery, the Taxonomic Problem" en De Reuck, A. y Knigth, T. (eds.) *Caste and Race: Comparative Aproaches* (Londres: Churchill).

Lowell, G. 1987 *Los indígenas en los Cuchumatanes* (Antigua: CIRMA).

Lowell, G. 1990 "Indian Migration and Community Formation. An Analysis of Congregation in Colonial Guatemala" en Robinson, D. J. (ed.) *Migration in Colonial Latinamerica* (Cambridge: Cambridge University Press).

Lutz, C. 1982 *Historia socio-demográfica de Santiago de Guatemala, 1541-1773* (Guatemala: Cirma).

Lutz, C. H. y Lowell, G. 1991 "Core and Periphery in Colonial Guatemala" en Smith, C. (ed.) *Guatemalan Indians and State* (Austin: Austin University Press).

Macleod, M. 1980 *Historia socioeconómica de la América Central española, 1520-1720* (Guatemala: Piedrasanta).

Martínez, S. 1973 *La patria del criollo* (San José de Costa Rica: Educa).

Mayer, N. 1990 "Etnocentrisme, racisme et intolerance" en AA.VV. *L'electeur française en question* (París) pp. 17-43.

McCreery, D. 1991 "State Power, Indigenous Communities and Land in Nineteenth-Century Guatemala, 1820-1920" en Smith, C. (ed.) *Guatemalan Indians and State* (Austin: Austin University Press).

Memmi, A. 1971 *El retrato del colonizado* (Madrid: Cuadernos para el Diálogo).

Memmi, A. 1972 *El hombre dominado. Un estudio sobre la opresión* (Madrid: Cuadernos para el Diálogo).

Memmi, A. 1984 *Le racisme* (París: Gallimard).

Miles, R. 1989 *Racism in Migrant Labour* (Londres: Routledge).

Miles, R. 1993 *Racism* (Londres: Routledge).

Molina Enríquez, A. 1969 *Los grandes problemas nacionales* (México: ERA).

Molina Enríquez, A. 1981 *Antología de Andrés Molina Enríquez* (México: Oasis).

Montúfar, L. 1898 *Memorias autobiográficas* (Guatemala: s/d).

Narroll, R. 1964 "Ethnic Unit Classification" en *Current Anthropology,* Vol. 5, Nº 4.

Pardiñas, F. 1975 *Metodología y técnicas de investigación en ciencias sociales* (México: Siglo XXI).

Piel, J. 1989 *Sajcabajá, Muerte y resurrección de un pueblo de Guatemala, 1500-1970* (Guatemala / México: Sigs / Cemca).

Poliakov, L. (ed.) 1975 *Hommes et bétes. Entretiens sur le racisme* (París / La Haya: Mouton).

Ponce Jiménez, M. 1998 "Raza, clase y género en el Brasil" en Castellanos Guerrero, A. y Sandoval, J. M. (coords.) *Nación, racismo e identidad* (México: Nuestro Tiempo).

Pouticnaty, P. y Streiff-Fenart, J. 1995 *Theories de l'etnicité* (París: PUF).

Pujadas, J. 1993 *Etnicidad, identidad cultural de los pueblos* (Madrid: Eudema).

Quijada, M. 1994 "¿Qué nación? Dinámicas y dicotomías de la nación en el imaginario hispanoamericano del siglo XIX" en M. Quijada y F. X. Guerra (coord.) *op. cit.* p. 32.

Quijada, M. y Guerra, F. X. (coord.) 1994 *Imaginar la nación* (Hamburgo: AHILA).

Remesal, A. 1964 *Historia general de las Indias Occidentales y particular gobernación de Chiapas y Guatemala* (Madrid: Atlas – Biblioteca de autores españoles).

Rex, J. 1970 *Race relations in Sociological Theory* (Londres: Weidenfeld y Nicolson).

Rex, J. 1986 *Race and ethnicy* (Milton Keynes: Open University Press).

Rodinson, M. 1955 "Racisme et civilisation" en *La Nouvelle Critique,* Año VII, Nº 66.

Rodríguez Beteta, V. 1971 *Ideologías de la Independencia* (San José de Costa Rica: Educa).

Rodríguez, M. 1984 *El experimento de Cádiz en Centroamérica, 1808-1826* (México: FCE).

Samandu, L. 1988 *Estrategias evangélicas hacia la población indígena en Guatemala* (San José de Costa Rica: UCA).

Sanchiz Ochoa, P. 1993 "Influencias de las sectas protestantes sobre las comunidades indígenas" en Casaús, M. E. y Castillo, R. (comps.) *Centroamérica: balance de la década de los ochenta, una perspectiva regional* (Madrid: CEDEAL).

Sanchiz, P. 1976 *Los hidalgos de Guatemala* (Sevilla: Universidad de Sevilla).

Sanchiz, P. 1979 "Cambio en la estructura familiar indígena. Influencia de la Iglesia y la encomienda en Guatemala" en *Economía y sociedad de los Andes y Mesoamérica* (Madrid: Universidad Complutense).

Sanchiz, P. 1989 "Relaciones interraciales en Santiago de Guatemala durante el siglo XVI" en *Espacio Iberoamericano* (Madrid: ICI) Vol. II.

Schlessinger, S. 1982 *Fruta amarga* (México: Siglo XXI).

Sherman, V. 1987 *El trabajo forzoso en América Central, siglo XVII* (Guatemala: Six).

Skinner Klee, J. 1971 *Legislación indigenista de Guatemala* (Guatemala: Edit. Universitaria).

Smith, A. D. 1986 *The Ethnic Origins of Nations* (Oxford: Blackwell).

Smith, C. 1991 "Origins of the National Question in Guatemala: A Hypotesis" en Smith, C. (ed.) *Guatemalan Indians and State* (Austin: Austin University Press) pp. 79-96.

Solares, J. 1992 *Estado y nación. Las demandas de los grupos étnicos en Guatemala* (Guatemala: Flacso).

Solomos, J. 1989 *Race and Racism in Contemporary Britain* (Londres: Macmillan).

Solórzano, M. 1987 *Autoritarismo y democracia* (Guatemala: Educa / Flacso).

Stolcke, V. 1992 *Racismo y sexualidad en la Cuba colonial* (Madrid: Alianza América).

Stoll, S. 1988 *Is Latin American Fuming Protestant* (Austin: Austin University Press).

Taguieff, P. 1988 *Le force du prejugé. Essai sur le racisme et ses doubles* (París: La Découverte).

Taguieff, P. A. (dir.) 1992 *Face au racisme* (París: La Découverte).

Taguieff, P. A. 1995 "Las metamorfosis ideológicas del racismo y la crisis del antirracismo" en Alvite, J. P. (coord.) *Racismo, antirracismo e inmigración* (Donostia: Gokoa).

Taracena, A. y Piel, J. 1995 *Identidades nacionales y Estado moderno en Centroamérica* (San José: Editorial Universitaria de Costa Rica).

Tax, S. 1964 *El capitalismo del centavo* (Guatemala: SIGS).

Todorov, T. 1991 *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana* (Madrid: Siglo XXI).

Torres Rivas, E. 1987 *Centroamérica: la democracia posible* (San José de Costa Rica: Flacso).

Torres Rivas, E. 1991 *Interpretación del desarrollo social de Centroamérica* (San José: Flacso).

Tribunal Permanente de los Pueblos 1984 *Guatemala: Tribunal Permanente de los Pueblos* (Madrid: Iepala).

Tumín, M. 1952 *Cultura indígena de Guatemala* (Guatemala: Seminario de Integración Social Guatemalteco).

Tumin, M. 1959 *Cultura indígena en Guatemala* (Guatemala: SIGS).

Van der Bergue, P. 1978 *Race and Racism* (Nueva York: Wiley).

Van Dijk, T. 1987 *Comunication, racism. Ethnic Prejudice in Thought and Talk,* Newbury Park, Sage).

Wieviorka, M. 1992 *El espacio del racismo* (Barcelona: Paidós).

Woodward, R. L. 1985 *Central America: a Nation Divided* (Oxford: Oxford University Press).

Woodward, R. L. 1993 *Rafael Carrera and the Emergence of the Republic of Guatemala, 1821-1871* (Georgia: University of Georgia Press).

Wortman, M. 1982 *Government and Society in Central America, 1680-1840* (Nueva York: Columbia University Press).

Young, K. 1969 *Psicología social del prejuicio* (Buenos Aires: Paidós).

Zamora Acosta, E. 1985 *Los mayas de las tierras altas en el siglo XVI. Tradición y cambio en Guatemala* (Sevilla: Dip. Provincial).

Demetrio Cojtí

EL RACISMO CONTRA LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE GUATEMALA*

EL NUEVO RACISMO CRIOLLO-MESTIZO

EL RACISMO SUFRE modificaciones según las circunstancias de la relación entre el racista y su víctima. Memmi sostiene que el racista configura y reconfigura la imagen de su víctima según sus necesidades y conveniencias, y que esta imagen siempre es negativa para la víctima y utilizable en favor del racista (1994: 70). Wieviorka sostiene que el racismo se modifica en sus manifestaciones según los cambios sociales y políticos que se dan entre la víctima del racismo y el racista (1991: 102-106).

FACTORES DEL NUEVO RACISMO

Desde 1980, ha habido tanto dentro como fuera de las fronteras guatemaltecas, hechos y situaciones que han propiciado el avance directo o indirecto, en el conocimiento y respeto de los derechos de los pueblos indígenas, y consecuentemente, cambios de situación en la relación entre mayas y criollo-mestizos. Así, en el ámbito externo, podemos mencionar el aniversario del *encuentro de dos mundos* (1492 y 1992), el otorgamiento del Premio Nobel de la Paz a Rigoberta Menchú, el

* *Fuente*: Cojtí, D. 2005 "El nuevo racismo criollo-mestizo" en *El racismo contra los pueblos indígenas de Guatemala: El nuevo racismo criollo mestizo* (Guatemala: Consejo Nacional de Educación Maya) pp. 110-122.

Año Internacional y el Decenio de los Pueblos Indígenas proclamados por las Naciones Unidas. Así mismo, está el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, el proyecto de Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas del Mundo, el interés de las agencias de cooperación en apoyó a los pueblos indígenas, etcétera.

En el ámbito local, podemos mencionar la participación de un sector indígena en la guerrilla, el inicio de la democratización del país desde 1985 con una Constitución Política que reconoció positivamente la existencia de indígenas en el país y su derecho a existir, y la aprobación legislativa del Convenio 169. También está el Acuerdo entre guerrilla y gobierno sobre Identidad y Derecho de los Pueblos Indígenas, la creciente participación de las organizaciones indígenas en el debate, proposición y ejecución de soluciones relativas al colonialismo interno y al racismo, la tipificación de la discriminación como delito, y los efectos de la acción internacional pro pueblos indígenas dentro de las fronteras guatemaltecas.

Como consecuencia de estas circunstancias y situaciones, hoy en día, el racista criollo mestizo encuentra un mayor protagonismo indígena:

> Hay indígenas premiados en el extranjero por sus obras artísticas, hay financiamiento para las instituciones y organizaciones indígenas, hay legisladores y algún ministro y viceministros indígenas, hay posibilidades para los indígenas de competir para puestos de elección popular o por designación. Así mismo, hay debates públicos en los medios de comunicación sobre derechos indígenas y hasta medios de comunicación en lenguas indígenas, hay cooperación entre académicos extranjeros y mayas, hay indicios de presencia indígena en las delegaciones representativas del país que viajan al extranjero, hay inserción de participantes indígenas en juntas directivas y comités editoriales diversos, hay pequeños y medianos empresarios que compiten en el mercado, hay microprogramas de becas para favorecer al estudiantado indígena, etcétera. El mismo Estado ha tratado de crear y operacionalizar dependencias con dedicatoria para los pueblos indígenas. (Fondo Indígena, Dirección de Educación Bilingüe, Comisión Presidencial Contra el Racismo, Consejo Asesor de Presidencia en Temas Indígenas)

Todos estos cambios están surtiendo efecto a pesar de ser incipientes y simbólicos, puesto que no representan ningún acceso a la igualdad política, económica y cultural de los indígenas con los criollo-mestizos, y no constituyen alguna amenaza a sus privilegios. Además son cambios más de tipo formal y coyuntural que reales y estructurales. Así lo prueban hechos como los siguientes: durante el período del Pre-

sidente Ramiro de León 1993-1996, hubo un ministro indígena, no en el período 1996-2000, si en los períodos 2000-2004 y 2004-2008. La cantidad de legisladores indígenas no está institucionalizada, y por ello oscila de un período de gobierno a otro, y nunca ha pasado del 10% del total de diputados criollo-mestizos; el financiamiento de las ONG indígenas es temporal y dependiente de la cooperación externa y no reciben subsidios del Estado, etcétera.

Sin embargo, es necesario señalar que hay factores sociales que también contribuyen a hacer más sensible los asuntos indígenas. Entre los factores externos están, el fin del antagonismo entre la Unión Soviética y los Estados Unidos implicando el fin de la fórmula socialista como solución a los problemas sociales, la formación de grandes bloques económicos y el establecimiento de sistemas tecnológicos que facilitan y exigen la globalización. A nivel local, están los Acuerdos de Paz que permitieron la inserción de la guerrilla a la vida política legal, la debilidad del sector sindical y de los sectores sociales como efectos de la persecución, la dificultad de los interlocutores sociales para *participar y negociar* entre sí. Así mismo, la segmentación y polarización entre sectores de la sociedad civil, el desarrollo de las tendencias neoliberales que abogan por la privatización, un desconocimiento de los enfoques de género y étnico y el tratamiento del que deben ser objeto, la ignorancia lisa y llana de lo maya, etcétera.

Esta situación social indica un cambio de parámetros tradicionales de referencia, un debilitamiento del movimiento social y de la sociedad civil, y una confusión con relación a nuevos enfoques y ordenamientos. Esta situación de desplome y duda en el sector social, contrastado con la situación de beligerancia y seguridad crecientes en el sector étnico, hacen que el racismo criollo-mestizo se revitalice y salga al rescate del ordenamiento racial y étnico tradicionales, o a frenar sus modificaciones.

MANIFESTACIONES DEL NUEVO RACISMO POR ESTRATOS SOCIALES

Estos cambios en el ordenamiento étnico tradicional se están desarrollando más en el sector político, académico y desarrollista que económico y social, por ello, afectan más al criollo-mestizo de clase media. Los otros estratos, tienen reacciones diferentes según como les afectan estos cambios: el oligárquico y burgués *la ve venir pero no la tiene encima,* mientras que el ladino pobre, ya fue desbordado.

EL NUEVO RACISMO DEL LADINO POBRE

Ya indicamos que el mestizo-popular o ladino pobre, y que es racista, se realiza y se valoriza en la identidad racial y étnica y no en la iden-

tidad social. Recurre a referencias históricas, culturales y biológicas (su origen parcialmente español, su ubicación ventajosa en la escala pigmentocrática), que le dan elementos de identidad positiva para sí y negativas para el maya.

El ladino pobre, no solo mira el naciente protagonismo y promoción de los indígenas a nivel central, sino lo confirma a nivel local. Ve la pléyade de logros políticos y económicos que van teniendo los indígenas de su localidad: colectivos (tomas de alcaldías por la vía de las elecciones, presencia de sacerdotes indígenas en las parroquias locales, etc.) e individuales (empresarios indígenas exitosos, funcionarios públicos de nivel medio), y que constituyen, a menudo, reflejos y confirmaciones de movimientos que efectúan los indígenas en el gobierno central. Estos cambios hacen que reformule su racismo: torna en indicadores de estupidez, las dificultades y contrastes que han tenido que vivir los indígenas al asumir sus nuevas posiciones y funciones. Y a la vez, monitorea cuantas *metidas de pata* tengan, para confirmar su concepto de que son seres inferiores o menores que él, y que no están aptos para tales puestos. Ya no manifiesta su racismo delante del indígena, y tiene dificultades para ejercerlo.

EL RACISMO DE CLASE MEDIA

El incipiente protagonismo y avance de los indígenas han generado en el racista de clase media un cambio en su racismo hacia el indígena. Hay pavor y miedo ante lo malo que pudiera sucederle *al país* ante tanto desorden, pero sobre todo, hay pérdida de posiciones y privilegios, hay disputa por los recursos y puestos de trabajo, lo que genera un nuevo racismo en él. Este ladino estaba acostumbrado a que, por ejemplo, el espacio académico, la representación política, el manejo del Estado y mundo del desarrollo eran de su incumbencia y le estaban reservados.

Entre los mestizos y criollos afectados están maestros de educación, profesionales, burócratas, estudiantes universitarios, pequeños empresarios, desarrollistas y capacitadores de Organismos No Gubernamentales, funcionarios públicos de alto y mediano rango, y los que se mueven en su entorno (secretarias, contadores, personal de servicio, etcétera).

Su racismo es lo que Wieviorka denomina *simbólico* y sofisticado, pues ya no consideran a sus víctimas como menos inteligentes que ellos, o que deban tener menos oportunidades que ellos. Sin embargo, se consideran superiores a los indígenas por razones étnicas. Esgrimen su etnicidad mestiza como prueba de su superioridad inherente, a pesar del éxito económico o político que pudieran tener los empre-

sarios y profesionales indígenas. A los primeros les dice: *podrá tener plata pero nadie le quitará lo indio*. En la universidad, los estudiantes ladinos pueden expresarse de algún catedrático maya con buen desempeño, así: *"es buen teacher*, lástima que sea indio".

En este estrato es que se ubican los dirigentes sociales que llaman y buscan al indígena para acuerpar movilizaciones y demandas sociales, pero ejercen su racismo contra el mismo cuando se trata de control de recursos, de luchas y cuotas de poder.

EL RACISMO DE LA BURGUESÍA Y OLIGARQUÍA

La poca información de que disponemos indica que entre sus miembros, hay un sector que cree y practica el racismo salvaje o vulgar contra el indígena, tal como lo fue en tiempos del colonialismo español. Este racismo vulgar es una necesidad tan aguda que no permite que la formación de nivel universitario lo permee. Casaús (1992: 209) reporta que, en tal sector, los que tienen mayor formación universitaria, son más intolerantes, racistas y *criollocentristas*, en lugar de ser lo contrario. Su racismo vulgar no significa que no ejecuten obras de caridad para con *los pobrecitos, los inditos*.

Ante el incipiente avance de los indígenas por lograr una mayor participación y representación, el sector racista está atemorizado, sobre todo después de la firma del Acuerdo sobre Identidad y Derecho de los Pueblos Indígenas, y la aprobación del Convenio 169, y el trasfondo de las invasiones de fincas. Les horroriza el ascenso de los mayas, por sus implicaciones que ellos prevén como catastróficas y ligadas al comunismo. De allí los bloqueos que han efectuado contra la institucionalización de los derechos indígenas, la calificación del apoyo financiero otorgado a las entidades indígenas como *dinero perdido*, y el mantenimiento de la imagen del indígena como *parásitos* de la sociedad. Su racismo vulgar se consolida y reafirma.

Por ello, no están preparados para construir una Guatemala sin racismo. Además, tienen un débil concepto de identidad nacional. Ven a Guatemala como propiedad privada: de ahí vienen las expresiones *nuestros indígenas, nuestros recursos*, que mestizos de clase media repiten sin considerar su origen y causa.

Es necesario indicar que no todos los miembros de la burguesía y oligarquía guatemaltecas son racistas. Pues hay empresas y corporaciones, sobre todo en la rama industrial, que están apoyando la formación y calificación profesional de indígenas o invirtiendo en operaciones de rescate de componentes de la identidad nacional pensado en forma pluralista, dando así, ejemplos concretos de discriminación positiva o acción afirmativa.

PERFIL DEL NUEVO RACISMO DEL CRIOLLO-MESTIZO

El nuevo racismo criollo-mestizo tiene más o menos el mismo perfil que tuvo el nuevo racismo de los blancos de clase media de los Estados Unidos ante el ascenso de los negros hacia 1950. Con relación a los derechos y el progreso del indio, el nuevo racista practica un racismo al revés contra el cual quería guarecerse: los indígenas solo son *buenos* en la medida en que encarnan su ideal del indígena. Es lo que Todorov denomina un etnocentrismo inconsciente (1988: 21).

LA VIGENCIA DEL CONTROL SOBRE EL INDÍGENA

He aquí las reacciones y perfil del nuevo racista:

- Rechaza el racismo grosero y vulgar, y se declara enemigo del racismo contra el indio. Para él, tanto el racismo del ladino pobre como el de la oligarquía criolla no son aceptables.
- Acepta un progreso sectorial y limitado del indio. Admite que los indígenas tienen el derecho a progresar pero tiene el sentimiento que están avanzando demasiado rápido y abarcando todos los campos de una sola vez. Cree que están quemando etapas. Para él está bien que avance el indígena pero al ritmo que le marque el mestizo y solo en ciertos campos.
- Acepta una ladinización limitada y controlada del indígena. Acepta que el indígena se occidentalice pero no que lo iguale o rebase en europeización o agringamiento. El sabe como debe ser y hasta donde debe llegar el indio. El indígena agringado desborda su umbral de tolerancia.
- Califica las políticas y medidas compensatorias o acciones afirmativas para favorecer al indígena como medidas o situaciones de racismo indio. Así, las participaciones indígenas en las delegaciones nacionales, y el apoyo que los indígenas recibirían de los organismos internacionales (Año y Decenio Internacionales de los pueblos indígenas) serían actos racistas puesto que implican la exclusión de los ladinos.
- Considera al pensamiento y organización propias de los indígenas como pruebas del sectarismo y racismo indígenas, aunque sean condiciones previas o manifestaciones de autoconciencia y autogestión. Para él, los partidos políticos conformados solo por ladinos no son racistas, pero sí los conformados exclusivamente o predominantemente por indígenas. Al igual que los movimientos sociales dirigidos por ladinos no son racistas pero sí los dirigidos por indígenas. Este racista sabe cómo debe pensar y actuar el movimiento indígena.

NUEVOS ATRIBUTOS NEGATIVOS DEL INDÍGENA

En cuanto a la nueva imagen negativa que construye el racista criollo-mestizo del indígena en ascenso, lo hace de varias maneras: imputándole una agravación de sus tradicionales taras y deficiencias, o atribuyéndole nuevas taras o atributos negativos. He aquí los nuevos rasgos del indígena:

- *Degradador*: El maya degrada las instituciones y espacios nuevos que ocupa, las que pierden el rango que tenían, antes de caer en manos de los indígenas. Así, se acusó al anterior Ministro de Educación, Dr. Alfredo Tay, un indígena k'iche', de degenerar el Ministerio de Educación, y de llevarlo a tocar fondo. Si fuera un ministro ladino, el Ministerio estaría mejor o habría motivos para esperar una mejoría, pero por ser un ministro indígena, no hay esperanza alguna: Todo está perdido.
- *Perversor o pervertidor:* El maya pervierte lo que toca, tal como los valores sagrados de la nación guatemalteca como los símbolos patrios. Las manos y los labios del indígena no serían dignos de hacer juramentos, de tocar y besar la bandera nacional. El *trasero* de los indígenas no sería acreedor de reposarse en las *curules* del Congreso, y en *los despachos ministeriales*.
- *Instrumentalizador:* Los mayas explotan e instrumentalizan las dependencias del gobierno que controlan a su favor. No son capaces de mantener la neutralidad o imparcialidad de las instituciones del Estado. La cooperación internacional es para todo el país y para todos los sectores sociales pero los mayas han logrado tergiversar el sentido de la misma, al hacerla dirigirse solo a los sectores indígenas. De allí que son instrumentalizadores.
- *Explotador:* El empresario maya es más explotador que el criollo o mestizo, por lo que no convendría el desarrollo de un empresariado indígena, el que sería dañino para los mismos indígenas.
- *Egoísmo:* Los mayas no quieren el bien del país y de toda la sociedad sino solamente su propio bien y beneficio. Siempre hay que desconfiar de ellos. Así, sus demandas de autonomía interna, de participación en los organismos del Estado van dirigidas contra la unidad del Estado, y no favorecen la democratización y la descentralización. Sus demandas traen un trasfondo imperialista y de *limpieza étnica*.
- *Incapacidad congénita:* A los indígenas no se les quita la incapacidad natural. Cuando actúan como alcaldes, diputados, mi-

> nistros o profesionales siempre hacen gala de incapacidad. El mismo movimiento maya no existiría si no fuera por el espacio abierto por la guerrilla mestiza, la orientación de los intelectuales ladinos (*indieros*) y el azuzamiento de la cooperación internacional.

En resumen, la clase media criollo-mestiza está reestructurando su racismo antimaya ante el desplome de los parámetros y principios de organización social tradicionales, la dificultad de los movimientos sociales de articularse, los cambios conceptuales y estructurales posibles en el Estado y la nación por motivos étnicos, y ante su propio desplazamiento y descenso. Este nuevo racismo está conectado con la realidad y es de naturaleza racional, lo que lo hace sensible y variable en función de los cambios sociales. En sus adaptaciones a las nuevas necesidades del colonialismo interno, ahora logra revertir su racismo tornando a los indígenas en racistas y a los ladinos en sus víctimas.

El racismo criollo-ladino, como opinión, creencia y como conducta social, es quinto centenario pues arranca desde mucho antes de la invasión española de 1524. Siempre ha sido un virus activo y de alta intensidad pues nunca ha sido considerado como un problema o tara por combatir o atenuar. Los diferentes gobernantes y jefes de Estado que ha tenido el país, lo han perpetuado y aprovechado, tal como lo demostraron los gobiernos de Lucas García y Ríos Montt, entre 1978 y 1984, quienes llegaron a concretar campañas tierra arrasada y genocidio contra los indígenas. Esta permanencia e intensidad del racismo criollo-mestizo es la causa de que Guatemala esté tipificado como uno de los países más racistas de América.

BIBLIOGRAFÍA

Casaus Arzú, M. E. 1992 *Guatemala: Linaje y Racismo* (San José Costa Rica: FLACSO).

Memmi, A. 1994 *Le Racisme* (París: Gallimard).

Todorov, T. 1988 *Cruce de Culturas y Mestizaje Cultural* (Madrid: Ediciones Jucar).

Wieviorka, M. 1991 *L'espace du Racisme* (París: Editions du Seuil).

Carlos Guzmán Böckler

MEMORIA COLECTIVA, IDENTIDAD HISTÓRICA Y CONCIENCIA ÉTNICA EN GUATEMALA*

EN EL PRINCIPIO ERA LA VIOLENCIA

La colonización europea se enraíza en las tierras que hoy conforman Guatemala a partir de 1524. Aún no finalizada la fase militar de la conquista, el desquiciamiento de las organizaciones sociopolíticas prehispánicas (impropiamente llamadas *reinos* o *señoríos* por los españoles) es tan fuerte que hace nugatorio cualquier intento de reagrupación voluntaria de sus poblaciones y, por ende, irrealizable cualquier proyecto de resistencia organizada.

La violencia de la irrupción extranjera, una vez desatada, no solo carecerá de límites, sino, consustanciándose con el sistema al cual da nacimiento, se perpetuará hasta nuestros días, sin más modificaciones que las que impone la sucesión de las épocas y sin perder una sola de sus características esenciales. La violencia de hoy no es más que la prolongación de la de ayer, sin solución de continuidad.

La violencia colonial es, pues, el eje sobre el cual gira desde hace casi cinco siglos la totalidad de la vida colectiva de Guatemala.

Por definición, esa violencia es brutalidad y arbitrariedad, amparada por la impunidad de quienes la ejercen. Su marco social natural

* *Fuente*: Guzmán Böckler, C. 1986 "Capítulo 1: Memoria colectiva, identidad histórica y conciencia étnica en Guatemala" en *Donde enmudecen las conciencias: Crepúsculo y aurora en Guatemala* (Guatemala: CIESAS).

es el de la desigualdad; su razón de ser, el mantenimiento de relaciones jerarquizadas, tanto en el interior de la sociedad como en el trato de esta con el exterior.

Las condiciones materiales que dieron vida a tales formas de actuar y pensar moldearon, asimismo, una estructura social jerarquizada y netamente polarizada en cuyo seno se entrecruzan, al par que se contraponen, intereses e ideologías que reclaman para sí una legitimidad erigida sobre una diferenciación étnica que, a la postre, subtiende a todas las demás diferenciaciones y desigualdades, a saber: la contraposición *indio-ladino*, indudable y profundamente sentida y resentida en la totalidad de la conciencia social.

Ahora bien, conviene esclarecer estos términos partiendo, precisamente, de la realidad social que los engendró. Primero los navegantes y luego los conquistadores europeos del siglo XVI, creyeron que las tierras situadas en las riberas del Atlántico opuestas a Europa formaban parte de la india y, consiguientemente, denominaron *indios* a quienes las habitaban. No fue sino después de los viajes de circunnavegación del globo terráqueo que descubrieron su error, pero el nombre había quedado. Por ello, durante toda la época colonial, los dominios españoles en América se llamaron Las Indias, e india la población autóctona, inicialmente esclavizada y luego encomendada, repartida, sometida a mitas y servicios personales, concentrada en reducciones, haciendas, plantaciones, pueblos de indios, comunidades de indios, etcétera.

Se trataba de la población vencida militarmente y sujeta a la dominación de la potencia colonial, dominación que abarcó por igual los ámbitos económico, administrativo y misionero, basados todos en el uso de la violencia, sea extrema, sea atenuada, pero jamás ausente.

De hecho, todas las formas organizativas del imperio colonial fueron limitativas de la vida, los bienes, la libertad y la dignidad de la población autóctona americana. Cada espacio ocupado por los europeos aparejó un desalojo, un atropello; en fin, un giro tan brutal en la totalidad de la vida de los aborígenes, que estos apenas tuvieron elementos de juicio suficientes para intentar comprender una situación que, vista desde cualquier ángulo, se les presentaba tan aplastante como absurda, máxime si se toma en cuenta que la casi totalidad de sus élites ilustradas fue exterminada por los conquistadores, quienes —además— destruyeron sistemáticamente templos, pirámides, códices y, en general, todo objeto representativo del pensamiento aborigen, al cual, como es sabido, condenaron en globo por anticristiano, vale decir, satánico.

Con instrumentos tomados del derecho de propiedad privada (basado en el antiguo concepto que del mismo creara el derecho roma-

no), los colonizadores legalizaron las depredaciones ya efectuadas, así como las que habrían de realizar. Amparándose en toda la gama de principios jurídicos derivados de ese derecho de propiedad privada, organizaron la expoliación de las colonias y aherrojaron a la población nativa, obligándola a realizar tareas infamantes, en medio de un clima de completa carencia material y espiritual.

¡HÁGASE EL INDIO!

Este intento de bestialización masiva de innumerables grupos humanos culminó, desde el punto de vista ideológico, en la definición del *indio*, ya no como el habitante de un lugar, sino como la síntesis de todas las injurias que dicho habitante había sufrido como consecuencia de la agresión colonial, o sea, un ser sometido, desposeído de bienes y de derechos.

Desde el punto de vista material, tales ideas reproducían el resultado obtenido por la colonización en el colonizado; este, sin embargo, se resistió. Pasado el momento de sorpresa paralizante que significó la conquista, la resistencia fue cobrando cuerpo y sentido. Las rebeliones armadas constituyen hitos de desesperación en el largo e ininterrumpido camino de la liberación, pero no son más que una de las manifestaciones de esta última.

Paralelamente, la población autóctona, desde aquellos aciagos días de la conquista hasta el presente, ha sustentado su resistencia en el legado cultural que dejaran para ella los constructores de una civilización que supo dar a sus miembros una ubicación tal que les permite integrarse, por igual, tanto a la naturaleza como al cosmos, mediante la estructuración del tiempo y del espacio a través de una dialéctica en la que lo real se torna imaginario y lo imaginario se vuelve real.

Este basamento, a la vez firme y sutil, no pudo ser aprehendido por la acción misionera de la colonización, encarnada en la Iglesia católica, apostólica y española, que, al predicar una religión antropocéntrica y al constituirse en el vehículo de la agresión ideológica del colonizador, se cerró todos los caminos que la pudieron haber conducido a la comprensión de la mentalidad del colonizado. Por otra parte, tanto el basamento teológico como el devenir histórico del cristianismo, privaron al conquistador de la capacidad de abstracción y de generalización que habría requerido para adentrarse en la religión y, en general, en el pensamiento cosmogónico americano.

De manera que ante las dificultades (las más de las veces insuperables) que significó la evangelización para el misionero, ya que la población autóctona —sin rechazarla frontalmente— manipuló las enseñanzas, el ritual y el significado de dicha evangelización, el colonizador agregó algunos elementos más a su concepto de indio, a sa-

ber: pagano, idólatra, cultor de ritos del diablo, infiel y además hereje, puesto que habiendo *aceptado* el bautismo cristiano, volvía periódica e irremisiblemente al *paganismo*, hecho que apareaba la traición a Dios con la traición al rey. Visto así, el indio es un ser en quien no se puede fiar, dispuesto siempre, en forma efectiva o potencial, a renegar de la Iglesia y de la autoridad secular con la que ella, íntimamente fusionada, ejercía el gobierno colonial.

La región sudoriental de Mesoamérica no abundaba en los metales preciosos (oro y plata) que tan afanosamente buscaron y explotaron los colonizadores españoles. Empero, los suelos, tanto de las áreas montañosas como de las costas del Caribe y del Pacífico, no solo eran frases, sino que estaban trabajados, conforme a técnicas muy avanzadas, por una mano de obra altamente especializada, la cual, en las épocas que no correspondían al trabajo agrícola propiamente dicho, estaba capacitada para realizar obras complejas de ingeniería y de arquitectura, así como de arte y de artesanía, amén del ejercicio de una actividad comercial extensa y variada. Todo lo anterior no era más que el resultado de varios siglos de experimentación y de sabiduría, cuyos orígenes se pierden en la prehistoria mesoamericana.

En tal virtud, la riqueza colonial la constituyó ahí la tierra y la mano de obra. Con esta no solo se cultivaron los campos; también se edificaron las ciudades del colonizador. Ello significó desplazamientos y encuadramientos de población. Los colonizadores, ejerciendo el derecho de propiedad por ellos traído de Europa, se repartieron las tierras y los solares urbanos. Las *encomiendas*, con el correr de los años, desembocaron en las *haciendas* y en las *fincas* del colonizador, así como en los *pueblos de indios*.

Las ciudades, puestos avanzados en territorio hostil, fueron el reducto de las autoridades civiles, militares y eclesiásticas, así como de los encomenderos. Los indios que ahí vivieron tuvieron que hacerlo en barrios segregados, ya que sus ocupaciones oscilaban entre los servicios personales y el trabajo en la erección de iglesias, conventos, cuarteles, palacios y casas solariegas. Considerados como un elemento necesario al servicio de las ciudades, no fueron —sin embargo— tenidos como habitantes normales de la ciudad; de ahí que tuvieran que restringir sus desplazamientos y que confinarse en áreas específicamente delimitadas.

El espacio colonial concibe al colonizador como urbano y al indio como rural. La ciudad es la trinchera del primero y, a la vez, el puesto de vigía sobre el área rural; pero también es el nexo que une el agro y su producción con el puerto y la metrópoli, ya que es esta última la que determina el tipo y la cantidad de productos que cada colonia debe generar, así como los precios de los mismos. Simultáneamente,

señala el tipo, la cantidad y el precio de los productos metropolitanos que la colonia habrá de consumir.

La producción agrícola destinada a la exportación, a fin de obtener la mayor cantidad de ingresos, ocupa el rango superior. Inmediatamente después viene la producción agrícola destinada a la alimentación de las ciudades, y, por último, la que tiende a subvenir a las necesidades de la población campesina. La primera opera en forma extensiva, sirviéndose de grandes áreas en su mayor parte incultas. Las otras dos corresponden a una forma de operación intensiva, y de ellas, la última se ve constreñida a producir en parcelas cada vez más insuficientes para las necesidades del usuario y de su familia.

La hacienda y la finca quedan contrapuestas a las tierras comunales (tenidas en posesión y casi nunca en propiedad) de las comunidades indígenas, así como a las pequeñas posesiones no necesariamente englobadas en las tierras de alguna comunidad.

Los pueblos de indios no son solo centros de población encuadrada y vigilada, sino viveros de mano de obra para las fincas y haciendas, así como para las obras públicas en ciudades y en caminos. El hecho de estar encuadrada hace que la población no permanezca en los lugares de trabajo más del tiempo necesario para la realización de este último y, consiguientemente, vuelva a su pueblo o a sus cerros al finalizar aquel. Queda así confirmada y ahondada la separación entre el campo y la ciudad como la contraposición y, a la vez, la complementariedad entre el *latifundio* y el *minifundio*, los cuales, a su vez, y a través de la ciudad, enlazan y contraponen a la colonia con la metrópoli. Consecuencia de todo ello: el indio es un ser que vive y trabaja en forma miserable en el campo.

Dentro de la estrategia de resistencia, el colonizado sabotea muchas veces la empresa del colonizador, sea trabajando con lentitud, sea torciendo la dirección de las instrucciones recibidas, etc. Es obvio que no podrá poner entusiasmo en la realización de tareas cuyos frutos no habrán de pertenecerle y por cuyo esfuerzo no recibirá más que lo indispensable para sobrevivir. Ante tales hechos, el colonizador extraerá sus propias consecuencias: el indio es también un ser haragán, estúpido, torpe e ingrato. Esto último porque no agradece a quien le da trabajo y le libra de morir de hambre.

...Y EL MESTIZO SE HIZO...

Ahora bien, la afluencia de europeos, durante toda la época de la dominación española, nunca fue considerable. Los peninsulares fueron siempre una minoría. En las ciudades y en lo que con el correr del tiempo se denominó *cascos de las fincas* (centros de operación rural basados inicialmente en los asientos de las encomiendas y luego des-

tinados a la vivienda del terrateniente o de su representante, el *administrador*) se alzó y, a la vez, se derrumbó —casi siempre por la fuerza— la frontera étnica. En efecto, tanto las ciudades y los pequeños poblados como los cascos de las fincas, fueron los centros de agresión racial y de mestizaje.

Partiendo de ellos, el mestizaje aparece simultáneamente en las áreas urbanas y en las rurales. A la mezcla de indio con peninsular hay que agregar la de ambos con el elemento negro importado de África y empleado en las plantaciones costeras y en los servicios personales en la ciudad. Aun cuando no se cuenta con cifras confiables sobre la población negra, ciertos rasgos físicos existentes a la fecha en determinados grupos de personas hacen suponer que la cantidad de africanos traídos a Centroamérica igualó, por lo menos, a la de los peninsulares llegados a la misma región. En ambos casos, se trata de núcleos minoritarios que, sin embargo, entraron rápidamente al proceso de mestizaje.

Ahora bien, en términos generales, la población india ha sido siempre mayoritaria y la población mestiza se multiplicó a través de cruzamientos llevados a cabo entre sus propios miembros, ya que, por otra parte, la tasa de inmigración extranjera ha sido insignificante desde la época de la dominación española hasta el presente.

El mestizo inicial, colocado sicológicamente en la tierra de nadie, permaneció al lado de los colonizadores tanto en lo que respecta a su emplazamiento físico como en lo tocante a las actividades desarrolladas por los segundos. Sin embargo, su postura fue de subordinación con respecto a estos y de superioridad en sus relaciones con los indios. De hecho, su papel fue de *intermediario* del proceso global de la colonización, al cual se vio fatalmente adherido y, no obstante, relegado a un segundo término.

Pero la débil afluencia de peninsulares y la cercanía física e ideológica a los centros de poder colonial (fundamentalmente las ciudades) unidas a la multiplicación de la propia población mestiza —lograda a través de cruzamientos de sus miembros entre sí— dio paulatinamente al mestizo un lugar cada vez más importante, no solo en la jerarquía colonial española, sino en las formaciones político-administrativas que habrían de suceder a aquella más adelante. En efecto, los grupos independentistas surgieron de sus filas y la creación del régimen republicano correspondió a sus dirigentes, en franca oposición a las autoridades coloniales españolas.

Un hecho por demás significativo es el de las designaciones que la propia sociedad colonial hace de sus divisiones internas, desde el momento mismo de sus inicios. Si bien reconoce y hace suyas las diferenciaciones entre nobles y plebeyos traídas de Europa, en suelo

americano establece una jerarquía cuyas gradaciones corresponden tanto a la riqueza y el poder como al orden en el que la distribución de los mismos genera la propia situación colonial. Así, en el lugar de preferencia ubica a los *peninsulares* (españoles oriundos de la península ibérica), seguidos de los *criollos* (hijos de padre y madre españoles, primero y descendientes de estos, sin mezcla con indios, negros o mestizos, después). En tercer lugar, coloca a los *mestizos*, a quienes, ya a mediados del siglo XVII —según se desprende de algunos documentos existentes en los archivos— denomina *ladinos* (termino que se emplea hasta la fecha). Y en los últimos escalones coloca a la minoría *negra* y fundamentalmente a la mayoría *india* o *indígena*.

La magra afluencia de peninsulares cesó juntamente con la dominación política de España en 1821. Los criollos numéricamente débiles se aferraron a la ficción de su ausencia de mestizaje —aunque de hecho lo realizaron—, con el afán de mantener sus privilegios y, finalmente, se fundieron con el resto de la población mestiza, aun cuando algunos de sus descendientes continuaron disfrutando de riqueza y poder al encabezar a las élites intermediarias de la época independentista y de la actualidad.

La población negra se integró al creciente grupo mestizo, pero en el área costera del Mar Caribe, un conglomerado armónico mantiene su identidad.

La población india, por su parte, a causa de la segregación espacial y, en buena medida, como consecuencia de una estrategia general de conservación y de autodefensa, se replegó sobre sí misma y evitó sistemáticamente el cruzamiento con cualesquiera de los otros grupos, a pesar del asedio al que algunas de sus mujeres se vieron sometidas al ser compelidas a trabajar justamente en los centros de agresión colonial; pero la mayoría de ellas permaneció protegida por el confinamiento rural creado por el sistema y, en este punto, aprovechado por los propios segregados.

Luego de esta descripción, es fácil comprender que las diferencias sociales creadas por la dominación colonial fueron basadas, por ella misma, tanto en el disfrute de la riqueza y del poder como en la pertenencia a un grupo étnico determinado. Así, fundiendo en un solo concepto las circunstancias de hecho con las justificaciones de las mismas, los elementos privilegiados (o con expectativa real o ficticia de serlo) de la sociedad colonial acuñaron los términos racistas antes enumerados, los cuales, más tarde, habrían de cristalizarse en dos, a saber: *indios* y *ladinos*, ya como productos ideológicos acabados de la situación colonial.

En este punto, la contribución de la Iglesia es decisiva. Ella, en tanto que sustentadora y difusora de la ideología de la colonización,

fue la primera en percatarse de que la cristianización no podía ser más que un complemento de la explotación de riquezas y de hombres. Por consiguiente, su prédica igualitaria no tenía cabida allí donde la esclavitud, la encomienda, el repartimiento, etc., constituían el motor del imperio español y del señorío europeo.

Si el infiel —en este caso el indio— bautizado pasaba a ser hermano de fe y, por ende, con iguales derechos que su evangelizador, la dinámica de la explotación lo hundía en el último escalón de la nueva sociedad cristiana. Ante tales hechos, la Iglesia prefirió renunciar a las especulaciones teológicas y participó plenamente en el proceso de la explotación, haciéndose dueña de vastas cantidades de tierra, construyéndose suntuosos templos y conventos, amén del cobro de los diezmos y de las primicias, que extendió a toda la población dominada.

Por ello, ante la imposibilidad de encontrar una justificación teológica a las tremendas desigualdades que ella misma aprovechaba, la Iglesia, por medio de sus *pensadores*, contribuyó a destacar como fundamentales aquellas diferenciaciones que eran al principio más visibles, tales como la apariencia física y el bagaje cultural de los grupos contrapuestos. Partiendo de la base de una supuesta superioridad de los europeos, por ser blancos y cristianos, y de una supuesta inferioridad de los restantes pueblos, por ser de color y *paganos*, se establecieron los cimientos de lo que habría de ser el racismo en América.

A más de la Iglesia, la administración civil española, los propios colonizadores y, en general, la Europa cristiana, hicieron suya esta explicación y la convirtieron en una justificación con todas las características de verdad absoluta e incontrovertible.

Una prueba de su proyección sobre las colonias es la jerarquía económico-racial antes reseñada que, con el correr del tiempo, devendría en una jerarquización étnico-económica, en la que lo económico queda subentendido y lo étnico campea en forma totalizante. Conforme a esta lógica, el ser indio apareja necesariamente el ser pobre —cuando no miserable— y los diversos grados de mestizaje abren los caminos hacia la riqueza, la cual es el patrimonio natural de los blancos. Y, juntamente con la riqueza, marchan la inteligencia, la bondad y la belleza.

En este orden de ideas, la intermediación de los ladinos, en tanto que grupo social, ha sido entre la población indígena y las diferentes metrópolis que en el curso de la historia se han sucedido. A España la reemplaza brevemente la Gran Bretaña (1821-1871), la cual es sucedida por Alemania (hasta 1939) y, desde principios del siglo XX, por Estados Unidos. Conforme a esas hegemonías, los bienes materiales procedentes de la industria, así como las ideas y las instituciones, han

sido importados por los ladinos y adaptados con mutilaciones y retrasos a la vida *nacional*.

Al quedar englobados por el régimen capitalista dependiente, los dirigentes ladinos ahondaron la diferencia económica no solo con respecto a la población indígena, sino en el seno de su propio grupo, prohijando así, para la sociedad global, una marcada división en clases, en cuyo seno una minoría (aproximadamente 20% de la población rural) acapara la riqueza y el restante 80% arrastra una existencia difícil, con claros extremos de miseria. No obstante, desde el punto de vista de la *conciencia social*, en los ladinos pobres, sobre todo, se exacerba el afán de diferenciación con respecto a los indios.

Actualmente, se estima que la población indígena es numéricamente superior a la ladina, aun cuando los censos —hechos por las autoridades ladinas— invierten las proporciones. Pero basta echar un vistazo a los criterios usados al empadronar para darse cuenta de la manipulación de las cifras.

En fin, este cuadro, que resalta los aspectos más importantes de la estructura colonial en lo que atañe a las diferenciaciones étnicas que ella misma generó, es en realidad la mitad de la explicación. Más bien, aquí se ha presentado la *versión ladina* y *occidental* del problema y, si bien se ha moderado con la crítica, esta última no es suficiente si a la par no se coloca la versión india.

...Y EL INDIO NO SE HIZO; SE PERPETUÓ

Uno de los esfuerzos de la ideología ladina —así como de la antropología social norteamericana— consiste en presentar a la sociedad guatemalteca tensada por dos polos: ladinos e indios, con una clara sobrevaloración de los primeros. Ello supone que, desde la conquista hasta el presente, los indios son sujetos pasivos de la colonización y los colonizadores de ayer, al igual que los ladinos de hoy han tenido el rol activo y además progresista.

De ahí que la meta de todos, desde Pedro de Alvarado, el cruel conquistador extremeño, hasta la izquierda ortodoxa contemporánea, se propongan como meta *desindianizar* al indio. Así, se trate de sojuzgarlo y bestializarlo, como pretendieron los encomenderos, de despersonalizarlo y proletarizarlo como intentan los capitalistas de hoy, o de exigirle su autonegación para ingresar a la revolución única y exclusivamente como proletario rural, a fin de que no contradiga una teoría sobrecargada de economicismo y que se reclama marxista (sin aplicar los principios del marxismo), la condición *sine qua non* es que deje de ser indio. O sea, que tanto para ser un buen colonizado como para ser un buen descolonizado, tiene que dejar de ser indio.

Al respecto se ha argumentado que el término indio es un producto colonial y como tal debe desaparecer juntamente con el sistema que lo generó. Eso es cierto a medias. Tendría plena validez tal aserto si el indio hubiese sido efectivamente ese ser pasivo, esa naturaleza muerta que la literatura colonial congeló y estereotipó; si el discurso explicativo de la totalidad de la sociedad atendiera solo al razonar del colonizador y de sus sucesores; si la historia oficial (hecha por los cronistas españoles y por los sedicentes historiadores ladinos) abarcara a ambos sectores sociales por igual y analizara paso a paso la dialéctica permanente que ha unido y separado simultáneamente a los dos. Pero, si algún análisis es antidialéctico, es esa historia oficial, a la cual, no obstante, se le toma como base incontrovertible de todo lo acaecido en casi cinco siglos.

Y es que el concepto *indio* y la contraposición *indio-ladino*, evidentes productos ideológicos del sistema colonial, tienen plena validez dentro del grupo dominante de dicho sistema, pero su contrapartida en el grupo dominado cobra un significado diferente. Y la dialéctica que los envuelve no puede ser tal si no se apoya en la totalidad de la contradicción.

El término *indio*, cuya génesis histórica hemos visto con anticipación, es un concepto racista que da por sentada la explotación económica y que apareja un mecanismo de justificación del colonizador, desde su punto de vista. Pero del otro lado no significa únicamente eso. Involucra también el reconocimiento de la existencia de un pueblo, no mencionado por su nombre, sino designado por un mote, pero real y distinto en tanto que pueblo.

Lo esencial para ese pueblo es que su cohesión al igual que su proyecto de vida o, lo que es lo mismo, su identidad colectiva, no se quebrantó con la conquista ni con la serie ininterrumpida de las infamantes secuelas de la misma. Por el contrario, firmemente enraizado en un pasado milenario, contó con todos los elementos necesarios para sobreponerse a la agresión y para remontarla. Desde luego, no pasó por semejante prueba sin sufrir heridas y mutilaciones graves, en algunos casos irreparables; pero, a diferencia muchos otros pueblos enfrentados a situaciones menos duras y que, sin embargo, fueron aniquilados, la vitalidad india ha sido capaz de ir adelante colocando el pasado de su pueblo en el porvenir, dentro de una temporalidad cuyo ritmo no tiene nada en común con la mentalidad ávida de satisfacciones inmediatas, voraz y egoísta con la que los europeos llegaron a América, ni con la moralidad mercantil, sensual y castradora con la que ahora se presentan sus sucesores.

Si la historia oficial fuera realmente historia, tendría que haber analizado todos los aspectos de la interacción entre los dos actores

sociales involucrados, en vez de magnificar a unos y amontonar en la sombra a otros. Pero, tal como ha sido redactada, es absolutamente incapaz de explicar no solo por qué hay indios, sino por qué son mayoritarios y, además, hoy reclaman para ellos el rango de importancia que se supone perdieron definitivamente hace cinco siglos. Y por qué, ahora que *despiertan*, pretenden seguir siendo indios.

Antonio Pop Caal, en su *Réplica del indio a una disertación ladina* (1981: 145 a 152), publicada inicialmente en Guatemala, afirma con naturalidad:

> El infamante y equivocado termino *indio* lo aceptamos y nos honra más que nos denigra. La población resiste, a pesar de la pobreza porque tiene dignidad; ha rechazado la ladinización y ha alzado la barrera de la endogamia.

Esto no se le ocurrió al paso; lo que hace es dar cuenta de una estrategia centenaria que siempre existió. Más adelante agrega:

> La contraposición conceptual *ladino-indio* es un fetiche que el ladino usa para buscar raíces mayas… Nosotros no estamos dispuestos a ceder un ápice de nuestra identidad. El indio que padece el fetiche 'ladino-indio' es el que ha desertado.

Y después expone algo que en los foros intelectuales ladinos se rechaza desdeñosamente, a saber: "Nosotros no tenemos ningún reparo en hablar claramente de la discriminación racial; es el ladino el que lo hace, por miedo a desatar una lucha nacional." Pero, en el ámbito ladino de la derecha, tal afirmación se califica de mendaz y de antinacional; en el de la izquierda ortodoxa, de reaccionaria y desviacionista, ya que no pone énfasis en la lucha de clases, conforme a los dictados del materialismo histórico. Lo único que no se cuestiona es la historia en que tal materialismo se pretende asentar, historia que, como ya dijimos, no es más que la memoria entrecortada y amañada de los vencedores de ayer y de los *triunfadores* de hoy.

Una pregunta se hace necesaria a estas alturas: ¿por qué un pueblo que ha sido sometido al máximo de la explotación económica y de la humillación, no solo ha sobrevivido, sino ha mantenido su identidad colectiva y, al cabo de casi cinco siglos, ha podido iniciar su recuperación económica y empezado a hacer públicas las bases de su pensamiento histórico?

Si acudimos a la historia oficial ladina no encontramos una respuesta cabal y concluyente. A lo sumo, intentos de explicaciones tendientes a demostrar que lo ganado por los indios es el producto de concesiones ladinas, puesto que, conforme a la lógica *nacional*, el pri-

mero carece de iniciativas y el segundo tiene en sus manos —por definición— la dirección total de las actividades. Y es que, en esa historia, el hacer cotidiano de los indios no es más que una muestra de su atraso. Así, el hecho de hablar de las lenguas autóctonas significa primitivismo; el practicar el culto religioso, un sincretismo de cristianismo y paganismo, prueba de una deficiente espiritualidad; el tener cohesión social, una muestra de gregarismo; el mantener los símbolos en los tejidos y en las danzas, un folclorismo ingenuo y turístico, etcétera.

Por otra parte, tanto las autoridades coloniales españolas como los antropólogos norteamericanos —y sus epígonos ladinos— han alentado el deseo *desindianizar* al indio y, consiguientemente, han querido ver su *ladinización* a través de una supuesta pérdida de rasgos culturales que le conducirían hacia el camino de la occidentalización. Aun cuando en los hechos tales deseos no se han cumplido, el afán de verlos realizados ha conducido a la elaboración de varias teorías sobre la aculturación y sus supuestas consecuencias. Si tales teorías se hubieran confirmado ya no habría indios. Pero, lejos de ello, ahora hay más y su actitud, antes expectante, se convierte en reivindicadora.

Semejantes errores no solo prueban la invalidez de tales teorías, sino la ineficacia de los métodos empleados para elaborarlas. Si tan solo se hubiera concebido al indio como a un actor de primer orden en el proceso de la vida colectiva, las consecuencias extraídas serían radicalmente diferentes. Un estudio de las estrategias sociales del colonizado puede, sin embargo, contribuir a explicar lo que ha sucedido.

Se trata de las estrategias de sobrevivencia, de mantenimiento de la memoria colectiva y de perpetuación de la identidad histórica, sabia y sistemáticamente conducidas por el esfuerzo concertado de todo un pueblo. Un aspecto sobresaliente de dicha actividad ha sido y sigue siendo el uso de la lengua. Pop Caal, lo trae a colación al afirmar que el ladino no puede entender al indio mientras no hable su lengua, ya que la profundidad y la idiosincrasia de un pueblo hace indispensable conocer "el medio más peculiar de su comunicación espiritual, que es su lengua". Con ello evidencia, por una parte, que esta última ha sido un elemento aglutinante de primer orden para su pueblo y, en segundo término, que el desdén del ladino por la misma, lejos de favorecer un posible diálogo, ha cerrado la puerta a la más elemental de las comunicaciones.

El autor citado dice categóricamente: "Sí hay cultura indígena, y afirmar que la existente es mestiza, formada históricamente en condiciones de dominación de cuatro siglos es ignorancia y falsedad. Hay continuidad entre los mayas y los indios actuales." Como prueba menciona expresamente los trabajos de Adrián Inés Chávez, sabio *ki-chè* que ha logrado la única versión verdadera del *Pop Wuj* (erróneamente

llamado *Popol Vuh*), terminada en 1977 y dada a la publicidad dos años después (Chávez, 1979).

La lengua no es sino una forma expresiva de una manera específica de pensar, engarzada directamente con una concepción particular del mundo y de la vida. Los pueblos mayas así lo han comprendido y conforme a ello han actuado. La lengua ha sido el más seguro vehículo de transmisión de las tradiciones y de las verdades ancestrales. Cuando Pop Caal aborda las consecuencias de ese proceder, dice:

> Actitud psicológica, estilo de vida, conservatismo en la tradición, descansan en una cultura formada en moldes míticos inmutables. Estos mitos forman la base subconsciente de nuestro pensamiento y de nuestras tradiciones y satisfacen plenamente nuestros anhelos espirituales y materiales. Del cristianismo, por ejemplo, no hemos asimilado más que aquellos valores que nos interesan y más se adaptan a nuestra manera de ser y pensar.

Con respecto a las prácticas religiosas comenta:

> …hay que ver nuestra espiritualidad en los patéticos coloquios con la divinidad y con los antepasados; la fe profunda entre el dominio de nuestro espíritu y nuestro actuar humano.

Y respecto a los principios que rigen el quehacer cotidiano, resume:

> …convivencia armoniosa, autodominio, altruismo, amor a la justicia, a la verdad, al trabajo, al respeto ajeno, cumplimiento de los deberes, disciplina, obediencia y veneración de los mayores (ancianos, dirigentes, abuelos, padres) no solo en función de la jerarquía, sino sobre todo por ser ellos los transmisores de la educación.

Todo lo transcrito suena muy diferente al discurso del colonizador. Es otro proyecto de vida transitado por derroteros diferentes y encaminado a la consecución de metas propias, sólidamente asentado en un cúmulo de ideas organizadas y estructuradas en torno a una cosmovisión que puede sustentarse a sí misma y, consecuentemente, prescindir del pensamiento occidental, el cual, dicho sea de paso, no tiene nada qué aconsejarle.

En esta cosmovisión, el tiempo y el espacio difieren rotundamente de lo que por tal tuvo el colonizador inicial y —en perspectiva mucho más estrecha— tiene el ladino contemporáneo, para el cual *el aquí* y *el ahora* son lo fundamental, a pesar de ser, de suyo, tan contingente como evanescente. Apoyado en una historia amañada, no puede confiar en el pasado. Seguro de que las iniciativas vienen siempre del

extranjero, ha hipotecado su futuro. Cercado, se debate en el vacío, haciendo del presente una tierra de nadie en la que él es ese nadie. Hasta ese extremo lo ha conducido la colonización y únicamente una ruptura violenta y total podría darle la dimensión humana que aquella le ha negado.

Para que se pueda tener una idea, aunque sea aproximada, de lo que es esa cosmovisión, conviene asomarse a algunos de sus aspectos más abstractos y generales, para luego enlazarlos con ciertas estrategias y manipulaciones sociales. Veámoslos:

A diferencia de los pueblos occidentales y en franca aproximación a algunas cosmogonías de raigambre oriental, la visión espacio-temporal de los mesoamericanos, en general, y de los mayas, en particular, tiene como referentes a la inmensidad y a la eternidad del cosmos. El infinito limitado puede ser un eterno presente y, al mismo tiempo, una vastedad susceptible de ser aprehendida mediante una computación tan inconmensurable como precisa, rigurosamente ajustada por el cálculo matemático, el cual, englobando millones de años, sitúa con exactitud las terminaciones y los recomienzos de las eras, cuyas entrecortadas carencias van señalando, alternativamente, el finalizar y el volver a empezar de la adversidad del bienestar, a un ritmo tan grandioso como inexorable, susceptible únicamente de reproducir las pulsaciones del cosmos mismo.

El tiempo, confundido con el espacio, al par que se escapa se atrapa, y se mide con pasmosa exactitud, pero eso sí, en periodos tan prolongados que la duración de uno solo de ellos rebasa la vida de varias generaciones humanas.

Los ciclos del tiempo, entrecortados y recomenzados, se deshilan en una espiral, en cuyos meandros se acomodan, confundidos, la naturaleza y el hombre, susceptibles ambos a la alternación de la bonanza y de la adversidad. Precisamente en ese plano se encontraba inscrita y predicha la gran desgracia que constituiría la conquista, esperada por igual en México, Guatemala y Perú. Los tiempos adversos, así como llegaron, habrán de concluir, cuando la aurora arrebole el horizonte al dar un paso más en el inexorable devenir del universo.

Ante la adversidad se ha levantado una estrategia de resistencia y se han puesto en práctica manipulaciones sociales que han permitido neutralizar al colonizador en los puntos neurálgicos, teniendo, sin embargo, que ceder en otros, menos importantes en lo que respecta a la máxima finalidad buscada, pero no menos difíciles de sobrellevar. Colocando en lugar primordial la idea de que lo que debe sobrevivir es el pueblo, se ha podido ceder vidas humanas individuales. Manejando ciertas ideas clave y expresándolas a través de un lenguaje propio, oral y simbólico, se ha podido preservar principios y darles cumplimiento.

Esos son precisamente los mitos a los que alude Pop Caal, y la religiosidad que él menciona, uno de los medios para mantenerlos y para revivificarlos.

Desde que el primer despojo tuvo lugar, otra estrategia ha sido puesta en práctica. Se trata de la recuperación de la tierra, aspecto en el cual la experiencia ha sido permanentemente dolorosa. El forcejeo ha desembocado en encuentros y represiones las más de las veces sangrientos, desde la época colonial española hasta nuestros días. A pesar de ello, y sobre todo en las últimas décadas, la reapropiación de la tierra es un hecho bien conocido, llevado a cabo en múltiples ocasiones por medio del mecanismo ladino de la compra-venta. Sin embargo, desde que la burguesía agroexportadora y el ejército han desatado la guerra contra los campesinos indios, será la suerte de las armas la que decida sobre la ocupación de la tierra en el futuro inmediato.

Por otra parte, desde hace unas tres décadas, un movimiento tendiente a controlar las actividades comerciales, de transporte y de pequeña industria, unido a un aumento considerable en la producción de artesanías —sobre todo en los tejidos destinados a la exportación— venía transformando el panorama de las ciudades del noroccidente de Guatemala, en las que la mayoría de la población india es ahora ostensible. Una capitalización lograda fuera de los sistemas crediticios ladinos ha permitido el financiamiento de todas estas empresas y, por decirlo así, la indianización de las más importantes de estas actividades. La adquisición de los conocimientos que transmite la educación ladina —desde la primaria hasta la universitaria— ha hecho que un grupo significativo de jóvenes indios conozca más de cerca las formas de organización y de operación del *Estado* ladino y de la dependencia de este último hacia el extranjero.

Un hecho interesante lo constituyó el impulso masivo que, a la mitad de la década de los setenta, dieron los poderes entronizados a las cooperativas agrícolas y urbanas de producción, de consumo y de servicios. Se trata de la primera vez que el crédito ha afluido a numerosos sectores indios, en los cuales, desde luego, fue aceptado. Si bien las miras gubernamentales eran las de neutralizar a una población crecientemente descontenta y buscar una base política y popular de la cual carecía tanto entonces como ahora, los hechos no confirmaron tales expectativas. Pero el dinero fue empleado y ha empezado a rendir beneficios a un estimable número de personas en forma cooperativa. La ola de represión que se desató posteriormente ha tocado personal y directamente a muchos dirigentes de las cooperativas y ha amenazado la vida de estas últimas.

Empieza a verse que hay diferencias de fortuna en el seno de la población indígena y, en algunas ciudades, se ha consolidado un

núcleo director al cual sería erróneo calificar de *burguesía indígena*, puesto que su nacimiento, su conformación y orientación no tienen similitud con los hechos históricos que en Occidente marcaron el aparecimiento de la burguesía como clase social. El hecho de estar en un país que pertenece a la periferia del sistema capitalista internacional, no es base suficiente para clasificar a los grupos sociales allí existentes o en formación, dentro de los rubros con los que se analizan las diferencias sociales de los países hegemónicos o metropolitanos. En todo caso, el núcleo al cual nos referimos, en vez de considerarse ladinizado, afirma su indianidad y por medio de sus miembros ilustrados la proclama abierta y retadoramente, sin dejar de tremolar sus propósitos reivindicadores de la gran mayoría india castigada por la miseria y la explotación, y sin olvidar que, desde hace veinte años, el *Estado* ladino enfrenta la rebelión y abusa de la represión, sumido en la peor de las crisis que haya vivido hasta ahora.

Pop Caal lo recuerda también y lo trae a cuenta al sentenciar:

> El ladino es el producto de la violación y el estupro de las mujeres indias, se organizó políticamente al servicio de metrópolis extranjeras, su economía es intermediaria, su legislación foránea (copia fiel de códigos extranjeros), sus sistemas de educación son importados.

Y luego de tildar de desafortunada a la castellanización, afirma:

> Nosotros tenemos y exigimos un derecho completo para que se use nuestra lengua en las escuelas, iglesias, tribunales en donde tiene asiento la mayoría indígena. Estamos convencidos de nuestro valer y de nuestro porvenir. Guatemala, como ficción política creada por el ladino, es un país de mayoría india cuyo número crece incesantemente…

Al cabo de cinco siglos de experiencia colonial, dos temporalidades entrecruzadas ven aproximarse el fin de un milenio y con él, el fin de una era. Esa ficción política que es Guatemala languidece atrapada por la violencia que le dio nacimiento y, a pesar suyo, su espacio se dilata para dar paso a un proyecto social que, por haber sabido guardar su memoria colectiva, supo también mantener su identidad histórica, lo cual le permite ahora sostener la llave del porvenir.

BIBLIOGRAFÍA

Chávez, A. I. 1979 *Pop Wuj* (México: Ediciones de la Casa Chata).

Pop Caal, A. 1981 "Réplica del indio a una disertación ladina" en Bonfil Batalla, G. (comp.) *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América latina* (México: Nueva Imagen).

Arturo Taracena

GUATEMALA: DEL MESTIZAJE A LA LADINIZACIÓN, 1524-1964*

INTRODUCCIÓN

El presente artículo es un resumen analítico del debate que en los últimos años se ha dado en el ámbito historiográfico sobre el proceso de *mestizaje*, el surgimiento del *ladino* y la construcción del proyecto nacional en Guatemala a partir de la idea de la *ladinización*. En el se incluyeron una serie cientistas sociales que han hecho trabajo empírico de investigación sobre el tema, sin que por ello sean todos, puesto que los límites del artículo no lo permiten.

Dos preguntas básicas y un propósito se desprenden en la actualidad para el caso de Guatemala a la hora de reflexionar sobre el *mestizaje* como proceso histórico y como contenido ideológico de un proyecto nacional y de una ideología nacionalista, partiendo del mito sobre la mezcla de las razas (especialmente la indígena y la española).

La primera de ellas es saber cómo el *mestizaje* pasó a producir el concepto de *ladino*, sin que este fuese exclusivamente su sinónimo, sino una nueva etapa ideológica del mismo. De hecho, en el sentido de la miscigenación, *ladino* es sinónimo de *mestizo*, pero al final de la Colonia también lo era de *castas* y, en la época actual lo es de *no— indígena*, concepto que ha perdido el primigenio sentido racial

* *Fuente*: Taracena, A. 2002 *Guatemala: Del mestizaje a la ladinización, 1524-1964* (Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica — CIRMA)

del mestizaje. Por eso, se nos impone una investigación histórica de la evolución del término para poder comprender el carácter ideológico que tiene en la Guatemala de hoy.

La segunda pregunta es cómo el *ladino* pasó a ser el actor de la historia nacional guatemalteca y, por ende, cómo su ideología étnica —la *ladinización*— pasó a constituirse en el paradigma de nación en la primera mitad del siglo XX.

En cuanto al propósito, es el de ayudar a reflexionar desde la historia cómo se puede ayudar comprender la crisis en que se encuentra el proyecto de nación en Guatemala.

El punto de partida para ello será el análisis de *La patria del criollo* de Severo Martínez Peláez, cuyos capítulos VI y VIII están enteramente dedicados a hacer un ensayo histórico sobre el *mestizaje* durante la Colonia en el Reino de Guatemala y sobre la permanencia de elementos de la realidad colonial hasta nuestros días. A partir de él, intentare hacer el análisis de los trabajos que han ido dialogando con el tema del *mestizaje* y el proyecto nacional guatemalteco encarnado por la *ladinización* en los años cincuenta y sesenta del siglo XX, exponiendo las ideas fundamentales que los investigadores hemos planteado en las últimas tres décadas, ya sea que confirmen, contradigan, amplíen o innoven las hipótesis iniciales del reconocido historiador guatemalteco.

Considerar la historización del grupo *ladino* exige una visión integral de su formación como grupo social y de los valores que este reproduce. La tarea es imposible si no va articulada al esfuerzo de tratar de entender lo que le ha acontecido desde hace quinientos años. ¿Cuáles fueron las bases de vida que se le ofrecieron, las circunstancias en las que la historia colonial y, luego, la republicana lo colocaron y en las que, a partir de la Revolución liberal de 1871, él mismo se colocó desde el poder nacional? Las etnias o grupos sociales no son esencia, sino historia. Y la historia no está integrada por grupos humanos que encantan o desencantan, sino por realidades extrapersonales (ideologías, procesos económicos y sociales, hechos políticos, etc.).

EL CONTENIDO ÉTNICO DEL MESTIZAJE

Como he advertido, Severo Martínez Peláez es el investigador moderno que primero intento dar una explicación histórica global del fenómeno del *mestizaje* en Guatemala, especialmente durante la Colonia, por lo que es justo comenzar exponiendo sus ideas desarrolladas en *La patria del criollo*, y al mismo tiempo señalar los límites y contradicciones que estas tienen en torno a la comprensión de su evolución en los siglos XIX y XX, que de hecho han sido motivo de reflexión de los historiadores y cientistas sociales que le seguimos.

El hace observar que, hacia finales del régimen colonial, los *mestizos* —las denomina "*capas medias*" por razones de un análisis marxista de clase—, constituían la tercera parte de la población total del Reino de Guatemala, calculada en 1.000.000 de personas. De un inicial mestizaje entre españoles e indígenas, el incremento numérico de los mestizos se dio debido a la multiplicación de los mestizos entre sí y por sus relaciones con otros grupos. Si bien en la etapa inicial este fue un fenómeno relativamente simple —la unión de españoles e indígenas—, poco a poco pasó a ser de una complejidad inextricable, donde lo racial fue cediendo paso a lo económico y a lo cultural.

Los *mestizos* no eran ni querían ser *indígenas*, pues eran trabajadores libres y no estaban obligados a tributar, teniendo libertad de desplazarse a vivir de un lugar a otro, pero con restricciones en los *pueblos de indios* y las *villas de españoles*, debido al orden jurídico de las "dos Españas". Tampoco tenían acceso a cargos públicos y les estaban vedadas ciertas ocupaciones, encontrándose sujetos a penas especiales de acuerdo a su clasificación por *castas*.

Martínez Peláez continúa relatando que provenían de la unión de los tres elementos raciales básicos en la Colonia: *españoles*, *indígenas* y *negros*. De ellos surgieron, a su vez, tres tipos de mestizos básicos: el procreado de español e indígena, al que se llamó propiamente *mestizo*; el de español con negro, que se denominó *mulato* y el de negro con indígena, el *zambo.* Sin embargo, las sucesivas mezclas de españoles, indígenas, negros, mestizos, mulatos y zambos dieron resultado una serie de mezclas étnicas que la Corona terminó por definir como *castas* y, en el caso de Guatemala, a finales de la Colonia, como *pardos* y/o *ladinos*.

Señala, a su vez, que representaban una anomalía para el esquema jurídico político español expresado en la bipolaridad de las "dos Españas en América: una *república de españoles* y otra *república de indios*. De esa forma, el mestizaje era un problema que se veía agravado por tres factores: su incesante aumento poblacional, el lentísimo desarrollo económico de la sociedad colonial —con estancamiento y crisis en su ultima época— y la existencia de una política "*bloqueo*" político-económico para ese nuevo sector social por parte de los grupos hegemónicos.

Como se verá más adelante, si bien es cierto lo de la existencia inicial de un bloqueo a los mestizos —especialmente en el uso de la tierra y el acceso a cargos públicos— por parte de la Corona española y de los grupos dominantes, ya a finales de la Colonia este no era necesariamente total, como tampoco les era igualmente nocivo el estancamiento económico que afectaba al grupo criollo del Reino de Guatemala. Lo que sí es cierto es la lucha por la supervivencia los

obligó a ser un grupo humano que, con su irrupción en la vida social en el campo y las ciudades, causaba molestias tanto a los españoles y criollos, como a las comunidades indígenas, siendo por ello motivo de rechazo y de clara estereotipación social. O sea que, con el tiempo resultaron inútiles las diferentes medidas por aislar a los mestizos de los pueblos de indios y evitar su cada vez mayor presencia urbana.

Paralelamente, Martínez Peláez, consciente de que los documentos coloniales —sobre todo a partir del siglo XVIII— empezaron a usar con más frecuencia el término *ladino*, consideró oportuno aclarar cuál era el uso que le daría con respecto al de *mestizos*. De esa forma, denominó "*mestizos*" a los elementos humanos originados por la mezcla de las razas mencionadas (blanca, india y negra), mientras que para él "*ladinos*" eran —tal como lo designaba el cronista Antonio Fuentes y Guzmán en su *Recordación Florida*—, las personas o conjunto de personas que *no eran indias ni españolas o criollas*. Así, la conceptualización de los segundos es más amplia que la de los primeros, al incluir además de los mestizos a los *negros*. Asimismo, señala, que el término ladino contiene un concepto *negativo*, pues se refiere a todas las personas que en la sociedad colonial *no eran indígenas ni españolas o descendientes de puros españoles*. Al mismo tiempo, el hecho de que existiesen grupos (étnicos) diversos entre los ladinos, excluía "totalmente la posibilidad de que en ningún momento consideremos a la suma de los ladinos como un grupo social" (ibídem: 210)

Seguidamente, el historiador guatemalteco pasa a señalar cómo, si bien a principios del siglo XVII, a la hora de presentar el cuadro social del Reino de Guatemala, la crónica *Nueva relación que contiene los viajes de Tomás Gage en la Nueva España* se refiere con detalle a las diferencias de los distintos tipos de castas y/o mestizos, a finales de dicho siglo Fuentes y Guzmán ya no hacía distinción de matices, empleando la denominación "mestizos y mulatos" para referirse a los grupos sociales producto del *mestizaje y* empezó a usar el termino "ladinos" para designar a los grupos de gente mestiza en distintas localidades del reino. Finalmente, mientras que, en lo referente a la población negra esclava propiamente dicha, a principios del siglo XVII Gage señalaba su importancia numérica comparada con la de los mestizos, Fuentes y Guzmán apuntaba cómo el cuadro demográfico había cambiado radicalmente a finales del mismo, casi desapareciendo estos.

Marcado por un empeño de definir la estructura de clases de la sociedad colonial guatemalteca —y centroamericana—, Martínez Peláez afirmaba que, en ese proceso en el que se fueron borrando los matices étnicos dentro del gran conjunto de ladinos, las diferencias de orden económico y social comenzaron a ser evidentes en su seno.

De esa manera, Fuentes y Guzmán había dado noticias de grupos de mestizos rurales flotantes y muy inadaptados, a quienes acusaba de vagos y ladrones, distinguiéndolos de otros grupos de mestizos y mulatos que trabajaban la tierra, criaban y vendían ganado, poseían pequeños comercios en tiendas o eran buhoneros, y estaban dedicados a las artesanías.

Luego, para tratar propiamente la realidad del *mestizaje* en el siglo XVIII, al historiador guatemalteco se le hace indispensable consultar la *Descripción geográfico-moral de la diócesis de Goathemala, 1768-1770* de Pedro Cortés y Larraz, en la que ya se presenta una visión diferente de los mestizos. El prelado guatemalteco constataba con alarma cómo, al margen de las ciudades de los españoles y de los pueblos de indios, en una zona muy difusa, que escapaba al control de las autoridades coloniales y de la Iglesia, se extendía el mundo de los *ladinos rurales*. Este abarcaba a mestizos y mulatos por igual, imposibilitando establecer diferenciaciones de matices étnicos dentro de una población creciente en haciendas, hatos, rancherías, valles, trapiches, obrajes, salinas y *pajuides*. Gente a la que no alcanzaba la justicia real ni el orden religioso.

Asimismo, el prelado constataba que —a pesar de que les estaba prohibido— los *indígenas* huían de sus pueblos a esconderse en los reductos de ladinos rurales, los que aún siendo explotados vendían libremente la mano de obra, tenían facilidad de movilización en ciertos espacios del territorio provincial del reino y, sobre todo, no tributaban. En resumen, los mestizos y los ladinos eran ya una de las más importantes fuerzas sociales del Reino de Guatemala.

Por último, Martínez Peláez dedicó un espacio en su obra a tratar sobre el desarrollo de los *mestizos* en las ciudades del reino, llegando a la conclusión de que estos configuraron tres "*capas medias urbanas*": la *plebe*, los *artesanos* y la *capa media alta*. La "plebe o vulgo" era gente pobre, mestiza casi toda ella, que se hacía cada día más numerosa e irritable. La constituían mulatos, zambos, negros libres y la multitud de combinaciones que se englobaban en la designación de *pardos*. Así, aunque el término *pardos* se aplicaba a las personas con alguna porción de sangre negra, terminó por designar al conjunto de los *mestizos* y por ser su "sinónimo".

Para ello, el historiador guatemalteco se basó tanto en el *Informe del ministro tesorero de la Reales Cajas de Guatemala sobre el estado deficiente del erario antes y después del 15 de septiembre de 1821, Madrid, 11 de marzo de 1824*, Manuel Vela, quien señalaba cómo los mestizos eran denominados *mulato*, como en el de José de Aycinena, del Consejo de Estado, quien informaba por las mismas fechas que, si bien debía de llamarse propiamente *pardos* a los que eran descendiente

de negros, al haber muy pocos en el Reino de Guatemala, se llamaba vulgarmente *mulatos* a los individuos de la población que había resultado de las mezclas de indios y españoles.

Ello lleva a Martínez Peláez a sentir la necesidad de rectificar la exactitud conceptual del uso de los términos *mestizos*, *pardos*, *mulatos* y *ladinos* en los documentos y autores coloniales citados, señalando, por ejemplo, que si bien el tesorero Vela a inicios del siglo XIX llamaba mulatos a los mestizos —debido a que la infinita variedad de tipos étnicos hacía imposible seguir con la lógica de las *castas*—, había terminado por crear una cierta "informalidad" en uso de las palabras. Lo "correcto, dentro de los criterios coloniales debía de ser lo expresado en el escrito *Diputación Provincial de Nicaragua y Costa Rica al Ministerio de Gobernación de Ultramar, sobre la dificultad de aplicar el sistema electoral constitucional en un medio dividido en 22 castas. 22 de noviembre de 1820*, donde se afirmaba que:

> El blanco con el indio da el mestizo, y si este produce con blanco resulta el castizo, que unido al blanco su prole pasa ya por blanca; siendo salto a tras la mezcla del mestizo o el castizo con cualesquiera otra raza. La blanca con el negro da el mulato, y el negro con en el indio zambo. Estas son las razas calificadas y comúnmente conocidas en el país… Las mezclas subsecuentes de las personas mixtas son inacabables e innominadas, pero generalmente a todas las personas que no son indios puros se les llama *gente de razón* o *Ladinos* y a los blancos españoles. (Ibídem: 253, nota 148; 208, nota 23)

Asimismo, corrige a Fuentes y Guzmán por usar:

> … el término 'ladinos' con cierta *imprecisión* —quizá como consecuencia de los grandes cambios que en su tiempo se estaban operando en las capas medias—. En dos o tres oportunidades habla de 'indios muy ladinos' para indicar que se trata de gente más educada, más pulida que el resto de los indios. Ocasionalmente usa el termino para indicar a todos los que no son indios, incluidos allí también los españoles: 'los españoles y demás ladinos'. Esta ultima acepción —ladino es todo aquel que no es indio— es la que se usa *vulgarmente* en Guatemala (incluso la emplean algunos científicos extranjeros para dividir al conglomerado en dos grandes sectores y ocultar la estructura de clases) y *resulta sorprendente* encontrarla en el cronista, si bien es excepcional. La acepción predominante en la obra es la que designa como ladinos a todos los mestizos, excluyendo a indios, negros y españoles o criollos… Digamos, también, que en siglo XVIII —el subsiguiente a la época del cronista— se generalizo, hasta el final de la Colonia, el uso de la palabra 'ladino' para designar aquel que no era indio ni español o criollo,

> incluidos los negros… (Ídem: 220-221, nota 59. Los subrayados son míos)

Y, finalmente, Martínez Peláez llega a afirmar que:

> Los criollos desplazados, los que perdieron su posición de latifundistas explotadores de indios, naturalmente dejaron por eso mismo de ser criollos, aunque racialmente se hayan conservado como descendientes de familias españolas. (Ídem: 267)

A estas alturas del análisis de *La patria del criollo* en lo referente a las afirmaciones sobre la dinámica étnica del *mestizaje* en el Reino de Guatemala, me parece importante señalar un cierto número de contradicciones en las que incurre Martínez Peláez y que muchos autores han retomado sin reparar en ellas. A mi juicio, estas son las siguientes:

1. No percibir que, si a finales del siglo XVII Fuentes y Guzmán ya empleaba el término *ladino* para incluir a cierto tipo de *indios* y *españoles* que actuaban socialmente dentro del conjunto de los ladinos, especialmente por razones económicas de inserción social o empobrecimiento económico, no era motivo de "imprecisión" conceptual, sino la constatación de que el lenguaje nombraba una realidad social distinta a la del siglo XVI, aunque estuviese usando un vocablo que en sus orígenes tenía una acepción más restringida;
2. Insistir en que a finales del siglo XVIII y a principios del XIX el término *ladino* seguía siendo aquel que, además de nombrar a los *mestizos* y *mulatos* como productos de la miscigenación, incluía étnicamente solo a los *negros*, no así a *indios*, *españoles* o *criollos*, cuando los documentos que él mismo cita dicen lo contrario. Por ejemplo, el aludido de la Diputación de Nicaragua y Costa Rica señalaba que no incluía a "indios puros" ni a "blancos españoles", con lo que dejaba entender que sí incluía a los *indios aladinados* y algún tipo de blancos, los *criollos* por ejemplo. Por su parte, en su *Descripción*, Cortés y Larraz incluía claramente en el mundo de los *ladinos rurales* a los españoles empobrecidos del agro guatemalteco y a los *indígenas fugos* de los pueblos de indios;
3. Afirmar que la condición de "latifundista" era la que determinaba en ultima instancia el ser *criollo* y no el hecho de ser descendientes de españoles, cuando consta que en la memoria colectiva de estos estaba presente —y aún lo está— el valor positivo de ser "*descendientes de familias españolas*", lo que no

necesariamente sucedería con los futuros latifundistas *ladinos*, quienes se vieron obligados a afirmar de forma negativa que ante todo no tenían sangre india en sus venas;

4. Considerar que la acepción *ladino* como equivalente a la de *no-indígena* en la Guatemala del siglo XX no es una construcción histórica y social, sino algo de uso "vulgar", misma que adoptaron los científicos extranjeros para negar las clases sociales. Como se verá más adelante, la realidad presente de Guatemala evidencia que esa evolución es un producto histórico y social, asumido muy oficialmente por parte del Estado.

En conclusión, Martínez Peláez, sin quererlo, terminó por hacer del *mestizo* un sinónimo del *ladino* y viceversa, manteniendo el principio del contenido social-biológico del término tal y como fue al inicio de la Colonia. Y, además, si bien vio en el proceso de *mestizaje* el paso de un contenido racial a uno económico, no se atrevió a aceptar que en Guatemala la categoría étnica jugaba un papel importante en las relaciones de clase. Es decir, aunque admitía lo complejo de la interrelación entre etnia y clase, entre raza y cultura en el proceder social guatemalteco, terminó por simplificarla en sus conclusiones históricas en función de acordarle a las relaciones económicas una preeminencia en la evolución histórica de la sociedad guatemalteca.

EL PROCESO HISTÓRICO-ECONÓMICO DE LA FORMACIÓN DEL GRUPO SOCIAL LADINO

Manuel Vela en el citado *Informe*, que redactó desde su cargo de ministro tesorero estando ya en Madrid el año de 1824, señalaba que la población del Reino de Guatemala en el momento de la Independencia ascendía a cerca de 600.000 indios, 300.000 mulatos, negros y castas, y 45.000 blancos o españoles criollos, siendo muy corto el número de peninsulares. Agregaba que la "casta" de los *mulatos* o *ladinos* se dividía entre los que forman la "parte común del pueblo, que es la más numerosa", y entre los que por la "mejora de fortuna componen otra media", en la cual se encontraban bastantes eclesiásticos, profesionales, maestros, artistas, propietarios, agricultores, tratantes, etcétera.

Los primeros eran, según él, bastante revoltosos y pobres, y los segundos favorables al proceso de emancipación, con el deseo manifiesto de lograr una igualdad con los criollos o españoles americanos, verdaderos líderes del proceso independentista. Entre los ladinos pertenecientes a la "parte media" y los últimos, a pesar de la coincidencia de intereses contra la monarquía, había una "mutua aversión" social, también por razones de poder.

Influido por Vela, Martínez Peláez llegó a la conclusión de que los *mulatos* y *castas* —es decir, los *ladinos*— se clasificaban en dos *"capas"* —pues no podían ser clases en el sentido marxista de la palabra—, y tal separación interna no tenía nada que ver con la formula étnica de su *mestizaje*, sino únicamente con su situación económica.

> Es igual —apuntaba— llamarlos mestizos, mulatos, pardos, castas o ladinos; lo importante es que la mayoría de ellos son pobres y 'forman la parte común del Pueblo', y los otros forman un grupo que goza de mejor fortuna. (p. 278)

Sin embargo, y de forma paradójica, el mismo Martínez Peláez sostenía que lo que separaba a los ladinos o mulatos de *"mejor fortuna"* de los *criollos* era tan solo el hecho de que "no gozan de la posición de los criollos en lo económico ni en lo político", cuando los documentos muestran que en el seno de la sociedad colonial de Guatemala la imposibilidad de gozar de una mejor posición social pasaba por el hecho de la importancia de la adscripción étnica por razones de mezcla racial o de pertenencia a una de las castas. Una adscripción que no era solamente propia, sino también impuesta por los grupos dominantes.

Por otra parte, según Martínez Peláez, los ladinos de *"mejor fortuna"* estaban a si mismos divididos en una *"capa media rural"* y una *"capa media alta urbana"*, mientras lo que formaban la *"parte común del Pueblo"*, estaban a su vez divididos en *ladinos pobres* o *rurales*, *plebe* y *artesanos*.

De los *ladinos pobres* o *rurales*, el historiador guatemalteco señala que fueron estableciendo unas cuantas villas —entre 100 y 200—, sin que por ello tuviesen la libertad para hacerlo, puesto que "hubo siempre *algo* que frustro o dejo en suspenso aquellos ocasionales propósitos" y, en grande medida, ese *algo* estaba determinado por no poder adquirir fácilmente terrenos en concesión pública, resolviendo el apremio de la tierra por medio de la usurpación, el alquiler o la compra privada. Asimismo, se fueron estableciendo como trabajadores en haciendas situadas en las regiones menos densamente pobladas por comunidades indígenas. Es decir, en el Oriente y el Sur de Guatemala.

Con ello, el constante aumento de trabajadores ladinos pobres en el campo permitió el desarrollo de las haciendas, sin que se requiriese un cambio en la condición servil de los indígenas del altiplano guatemalteco. En ellas formaron rancherías estables, fundaron pueblos y empezaron a introducirse masivamente en los *pueblos de indios*, sobresaliendo los casos de Jalapa. Chiquimula, Jutiapa, Esquipulas, Asunción Mita, etc. Al contrario, en comparación, en los *pueblos de indios* del altiplano su número fue muy reducido, a excepción de Quet-

zaltenango, pero no por ello dejó de producir una pugna, un forcejeo, entre los indígenas y ladinos en torno a las tierras de los primeros. Pese a todo, tanto en las *villas de ladinos* como en los *pueblos de indio*s fueron proliferando los agricultores ladinos, pequeños y medianos.

En este punto, Martínez Peláez retoma el argumento del "*bloqueo agrario*" y los datos del deán Antonio García Redondo, quien en 1799 expresaba que en buena parte de las alcaldías mayores de El Salvador y Nicaragua, como en las de Chiquimula y Zacapa en Guatemala, ya predominaba el idioma castellano y que la miscigenación de los indígenas con ladinos y los españoles era ya mayor, confundiéndose "con el resto de las otras castas, y no se distinguen", lo que no sucedía así en el altiplano guatemalteco.

Luego, ya para entender la realidad del XIX a raíz de la Independencia, Martínez Peláez afirma que se formó una *capa media alta rural* (*ladina,* desde el punto de vista étnico y social según se desprende de su análisis histórico a pesar de que no se atreve a escribirlo con letras), en el que sobresale un núcleo de nuevos agricultores, también aprisionados en las limitaciones económico-sociales del sistema colonial. Ya convertida en una clase social en el seno de la República, esta *capa media* daría hombres, dinero, conexiones y otros factores de fuerza al liberalismo. De hecho, afirma él, el estudio de la legislación de tierras durante el período poscolonial pone de manifiesto el peso que tuvieron a raíz de la Independencia las exigencias de todos los agricultores de la *capa media rural* en Guatemala, las que se concretizaron institucionalmente luego de la Revolución de 1871.

Además, estos agricultores, desligados del gobierno durante la "dictadura criolla" de los 30 años, siguieron desarrollándose económicamente y, a su vez, consolidándose como clase, pues estaban estrechamente vinculados a los miembros de la *capa media alta urbana* (también étnicamente *ladina*, según se desprende de su análisis histórico), lo que le imprimió al conjunto del bando liberal un sesgo con respecto a la población indígena no precisamente de corte ideológico liberal. La base económica de ese grupo antes de la llegada del café había sido el hecho de que la cochinilla fue un cultivo "propio de mestizos", produciéndola fundamentalmente en propiedades medianas y pequeñas, cultivo que y no había sido adoptado por los indios ni por las grandes haciendas (es decir, los *criollos*).

Sin embargo, Severo Martínez Peláez apuntaba más adelante que:

> Aunque esta capa media rural estuvo integrada principalmente por mestizos de todo tipo, conviene indicar…, que desde la esfera de los indios y desde la de los criollos también ingresó alguna gente a esta

> capa alta de los pueblos —poca, pero no hay motivo para omitirla-: indios ricos y criollos empobrecidos. (Ídem: 338)

En cuanto a la *capa media urbana* (*ladina*) —que calcula en unos 70.000 miembros para todas las ciudades del Reino de Guatemala—, señalaba que el *bloqueo agrario*, "principio rector de la política de los grupos dominantes frente al desarrollo numérico de los mestizos —y un aspecto velado pero importantísimo de la lucha de clases colonial-", creó nuevas tensiones económico-sociales en la sociedad guatemalteca. En las ciudades, la lucha de social se daba abiertamente entre la *plebe* menesterosa y los sectores de *artesanos* —dos capas bien definidas al final de la Colonia—, así como entre la *capa media urbana (*ladina o mestiza) y la elite, compuesta por criollos y españoles.

Sobre los *artesanos*, indicaba que valía la pena resaltar el hecho de que la destrucción de la ciudad de Santiago en 1773, su consecuente traslado al Valle de la Ermita y la construcción de la Nueva Guatemala, habían facilitado el crecimiento de su sector, pues tal realidad atrajo a los jóvenes mestizos rurales hacia los diferentes oficios artesanales. Claro, la crisis económica y política provocada por el derrumbe del imperio español, la libertad de comercio y los movimientos emancipadores introdujeron un mar de incertidumbres a finales de la Colonia, afectándolo directamente. Además, resaltaba la fuerza que le dio social y económicamente el vincularse con la *capa media rural* a través del elemento humano —descontento y enérgico—, que le fue proporcionaban continuamente a lo largo del siglo XIX los empobrecidos pueblos del interior.

Finalmente, en las ciudades, a inicios del siglo XIX, la *capa media alta urbana* (*ladina* y *mestiza*) estaba a la vez:

> …nutrida por criollos venidos a menos y también por elementos pequeñoburgueses provenientes de la capa artesanal proveedora —comerciantes medios, dueños de talleres manufactureros, etc.—, [y, asimismo] recibió un valioso aporte humano proveniente de la capa alta de los pueblos. Se entiende, por su puesto que dicho aporte no estaba integrado única ni necesariamente por agricultores medianos y pequeños instalados en las ciudades, sino por personas dedicadas a profesiones y empleos de alta calificación —incluidos curas, escribanos, estudiantes, etc.—, que procedían de la capa [rural] alta de los pueblos. (Ídem: 338. Los corchetes son míos)

En conclusión, lo "único que puede decirse —y hay que decirlo-", es que a finales de la Colonia el sector de los *mestizos* se fue acrecentando con tres delgados afluentes: los *criollos empobrecidos*, los *negros liberados* y los *indios enriquecidos*, haciendo crecer de manera con-

tinua el número de personas pertenecientes a las *capas medias* en el momento de la Independencia e inmediatamente después. Dos eran, pues, las únicas clases existentes, la *clase india*, es decir la masa de proletarios y semiproletarios agrícolas, y la *clase criolla*, la oligarquía.

De esa forma, si bien la Independencia permitió que los indígenas quedasen obligados a trabajar solamente para la clase criolla, las dictaduras cafetaleras fueron la realización plena y la radicalización de la *patria criolla*, pues el conjunto de cambios introducidos por una serie de gobiernos surgidos de la Reforma liberal terminaron por acrecentar el poder de la *clase criolla*, ya ampliada con la irrupción en su seno de los *finqueros mestizos* (*ladinos*). Por lo que, más que odio de clase, los liberales sentían una profunda "rivalidad de clase" frente a los *criollos viejos*.

> …debe de enfatizarse —concluye Martínez Pelaéz— el hecho de que nunca fue la sangre española ni el color de la piel lo que configuró y compactó a la clase criolla —según quedó ilustrado con amplitud en este libro— sino la función acaparadora de la tierra y explotadora del trabajo servil. El hecho de que al ampliarse la clase de nuevos terratenientes cafetaleros haya aparecido en ella un sector de criollos mestizos, solo es una más de que la condición de criollidad nunca dependió en absoluto de los factores raciales. (Ídem: 6)

O sea, que es:

> … un error creer que nuestra nacionalidad, obra perfeccionada hasta el nivel de sus símbolos por los gobiernos de la Reforma, es por eso obra de mestizos. Grave error derivado de una visión racista y superficial de aquellos procesos… (Ídem: 485)

Primero, porque los *mestizos* no han representado en la historia de Guatemala una entidad definida, sino que son un contingente humano cuyos miembros están ubicados en las distintas capas y clases, según su función económica; Segundo, Porque la Reforma no fue la toma del poder de los *mestizos*, sino de la clase de los terratenientes medianos y pequeños que se desarrollaron de la *capa media alta rural*; Tercero, porque una enorme mayoría de los *mestizos*, concretamente los pertenecientes a la *capa media baja rural*, no solo no hicieron la Reforma liberal, sino que no recibieron ningún beneficio de ella.

A su vez, el "absurdo" desprecio del ladino pobre hacia el indígena, no fue absurdo en la época en que dicha actitud se gestó durante la Colonia, puesto que la pobreza común de uno y otro obligaba al primero a exagerar su condición de trabajador libre, pero con la llegada de la reforma liberal, esta vino a exacerbar esa circunstancia. Las razones eran

el ascenso al poder de grupos minoritarios procedentes de las capas medias altas, que arrastraron en sentido ascendente a amplios sectores de las capas medias en su conjunto, no solo porque el auge del café había ampliado los campos ocupacionales urbanos en beneficio de los ladinos, sino porque el nuevo Estado contó con sus miembros para organizar la burocracia y la fuerza pública necesarias a la modernización.

Por tanto, para Severo Martínez Peláez no puede ponerse en duda que la *clase criolla* es la que ha dirigido los destinos de la Guatemala republicana durante los siglos XIX y XX. Con la contrarrevolución de 1954, esta lo que hizo fue propiciar el entronque del imperialismo con las bases coloniales conservadas por ella. De esa forma, entre indígenas y ladinos rurales han continuado pesando subjetivamente los recelos y las actitudes coloniales, exacerbadas por los reajustes de la reforma Liberal. La única forma de resolverlos pasaría por el aceleramiento de la compactación del proletariado agrícola —una de las principales tareas de la Revolución—, con el surgimiento de una conciencia de clase común.

De esa forma, por razones de un análisis histórico muy rígido, en el que lo étnico está siempre subordinado indefectiblemente a lo clasista, Martínez Peláez expresa las siguientes contradicciones en torno a la construcción del proyecto nacional guatemalteco:

1. Bifurcación de la pertenencia étnica y cultural del *mestizaje* —tan propia a la sociedad de *castas* colonial y heredada por la República como elemento de *segregación* social y económica—, en dos mundos diferentes. Uno explícito, el del área rural, donde el *mestizaje* se expresa claramente por la pertenencia a cultural al mundo *ladino* y, el otro implícito, el del mundo urbano, donde lo ladino se diluye por la acción de una realidad clasista, con la existencia de las *capas medias*.
2. A su vez, los propietarios de tierra *mestizos*, cuando pasan a conformar latifundios y se vuelven terratenientes, dejan de ser *ladinos* y se convierten en *capa media alta rural*. Dicho ascenso económico y social les permite a sus miembros pasar a formar parte de la *clase criolla*, como *criollos mestizos*;
3. Si bien, entre los *criollos* y los *criollos mestizos* existirá una profunda "rivalidad de clase", esta no se deduce del *mestizaje* debido a que los *criollos* nunca han tomado en cuenta los factores de sangre. Es decir que, implícitamente, se deduce que el fondo de dicha rivalidad son exclusivamente los factores económicos y sociales expresados en el rechazo hacia los nuevos ricos por parte de los criollos viejos.

Finalmente, es necesario terminar con una pregunta más. Si la *patria del criollo* —que terminó por hacer su entronque con el imperialismo con la contrarrevolución de 1954— es la que ha marcado la idea dominante de nacionalidad en Guatemala, ¿qué se puede entender por *ladinización* en tanto que ideología nacionalista? Los investigadores que hemos seguido a la obra de Severo Martínez estamos tratando de responderla.

LO NUEVO EN EL CONOCIMIENTO DEL DESARROLLO DEL MESTIZAJE DURANTE LA COLONIA

En este apartado lo iniciaremos con repertoriar los nuevos ensayos históricos y antropológicos que muestran cómo durante el siglo XVIII e inicios del siglo XIX —el final de Colonia—, los *mestizos*, *ladinos* o *castas* fueron emergiendo social y económicamente y, por tanto, dando pasos hacia el acceso al poder local y regional en Guatemala, siendo de hecho absorbidos poco a poco por la *república de españoles*, como ya lo ha señalado Julio Pinto Soria.

A nivel del fenómeno propiamente cultural del *mestizaje*, en el año 1982 me pareció pertinente hacer un análisis de la evolución histórica del término *ladino*, el cual pudiese completar lo realizado por Severo Martínez Peláez, pero mostrando claramente la evolución de un término que ha ido calificando a diferentes fenómenos histórico-sociales ligados al *mestizaje*. La investigación marcó la importancia social de un elemento cultural como era el uso de la lengua castellana —la *castilla*— en la conformación del mismo y del *ladino*, en particular. Desde el siglo XVI, el castellano estuvo en América ligado al término *ladino* cuando fue aplicado a indios y negros catellanohablantes, considerados como *indios ladinos* y *negros ladinos*, frente a los que no lo dominaban y que eran considerados como *indios y negros bozales*. Tal dominio del castellano les permitiría jugar un papel de intermediarios en la sociedad colonial y, por lo tanto, escapar al trabajo forzado y el tributo, con lo cual resulto ampliado el *proceso de mestizaje*. Luego, el castellano se volvió un vínculo cultural entre las diferentes *castas* en América española, abriéndoles a sus miembros la posibilidad de verse absorbidos poco a poco en la *república de españoles*.

La propia investigación de Michel Frey para el Oriente de Guatemala constata cómo a inicios del siglo XIX, el castellano y muchas costumbres españolas ya eran predominantes en la región de La Montaña (Jalapa, Santa Rosa y Chiquimula), a pesar de la "supervivencia de claros rasgos raciales indígenas". Así, aunque los criollos los veían como "indios", estos eran considerados como *indios ladinizados*.

Paralelamente, en torno al proceso propio de miscigenación y de nomenclatura de *castas*, mi investigación sobre el término *ladino* se-

ñala que los documentos coloniales dejan constancia, por una parte, ya en el siglo XVI del paso de *indios aladinados* hacia el *grupo ladino* y, por la otra, a finales del XVII, la forma en que el *término ladino* ya designaba en los *pueblos de indios* a mestizos y también a españoles, mulatos y negros. Claro, habrá que hacer más investigaciones para saber si este designaba a todos los españoles residentes en ellos o solo a aquellos que se encontraban empobrecidos.

Asimismo, ya en el siglo XVIII, en las *villas de ladinos* la palabra *ladino* designaba a habitantes mestizos, españoles, mulatos y negros, mientras que en los barrios de artesanos de las ciudades del reino, más propensas a marcar las diferencias de *castas*, además de aquéllos muchos indígenas estaban también asimilados al *grupo ladino*. Luego, las investigaciones de Jorge Luján Muñoz y Christopher Lutz sobre las *villas de ladinos* y la ciudad de Santiago de Guatemala, respectivamente, han venido a aclarar con más detalle ese abigarrado proceso de *mestizaje* en la Provincia de Guatemala.

En torno a la cuestión agraria y los mestizos, Julio Castellanos Cambranes ha apuntado que si bien la política del *bloqueo agrario* fue cierta para los siglos XVI, XVII y mitad del XVIII, en 1754 la Corona española se vio obligada a emitir una Real Cédula, por medio de la cual oficialmente se les permitió a ladinos la denuncia y adquisición de terrenos. Empero, ello no contradice la existencia de un cúmulo de tensiones sumadas en torno a la posesión de la tierra entre los indígenas, los ladinos y los criollos, que habrían de marcar no solo la historia agraria guatemalteca de los siglos XIX y XX, sino la carga ideológica con que los gobiernos conservador y liberal —y sus sucesores— manejaron las relaciones interétnicas.

Ese acceso creciente de los ladinos a la tierra a finales del siglo XVIII e inicios del siglo XIX por medio de la usurpación o la titulación ha sido confirmado para el altiplano norte (El Quiché y Baja Verapaz) por las investigaciones respectivas de Michel Bertrand y Jean Piel; para el altiplano central (Chimaltenango) por la tesis de Isabel Rodas; y, en el caso de del altiplano occidental, por la investigación sobre Los Cuchumatanes de George Lovell y la mía sobre Los Altos, dándose dicho fenómeno en el contexto de las reformas borbónicas y de la necesidad de la Corona española de poner a la venta las tierras realengas debido a la crisis económica que se abatía sobre ella.

En Los Altos —el altiplano y la costa del Pacifico occidentales— fueron los *ladinos*, especialmente los integrantes de la elite de la ciudad de Quetzaltenango, los más interesados en la transformación del régimen de propiedad colonial, provocando una expansión de la regionalidad altense con base en un próspero comercio de trigo, maíz,

azúcar, bebidas alcohólicas y manufacturas textiles hacia México y el resto del Reino de Guatemala.

En cuanto a la existencia de otros mecanismos de ascenso social y económico para los *mestizos*, *castas* o *ladinos*, en el caso de Los Altos, queda patente que su emergencia se dio acompañada de otros factores, como fueron el manejo de redes comerciales internas a la Provincia de Guatemala y desde esta hacia México y las otras provincias del reino, el control del contrabando llegado desde el golfo de México y el acceso cada vez mayor a los cargos públicos y a la educación. Asimismo, fundación de *villas de ladinos* y/o la presencia de los *ladinos* en *pueblos de indios* se dan fundamentalmente en torno a ejes carreteros, que unían las principales ciudades de la provincia de Guatemala al virreinato mexicano y a los puertos del Atlántico y el Pacífico. Además, a finales del siglo XVIII e inicios del XIX, se constata —especialmente desde Quetzaltenango y de San Marcos—, una emigración de familias ladinas hacia otros puntos del altiplano occidental, así como hacia la costa del Pacifico (Retalhuleu y Suchitepéquez). Finalmente, los ladinos son quienes integran de las milicias provinciales en el Occidente y el Centro de Guatemala, mientras que en el Oriente y la costa atlántica estas estaban formadas casi exclusivamente por *mulatos* y *negros* (garífunas y caribes), quienes trabajaban además como estibadores en los puertos y bodegas fluviales, lacustres y marítimos.

Los trabajos de Julio Cesar Pinto Soria, Michael Frey y Claudia Dary, que abordan la realidad de la región del Oriente de Guatemala, han demostrado por una parte cómo allí, entre otras cosas, los *ladinos* constituyeron en ciertos casos "comunes" para pelearle las tierras a las *comunidades indígenas*, aunque como lo ha señalado Carol Smith, pocas de estos mantenían a inicios del siglo XIX la dinámica protectora de los intereses comunales tangibles e intangibles que poseían estas en el altiplano. Cabe decir, que los *ladinos* —y *castas* en general— del Oriente también se establecieron a lo largo de vías de comunicación, especialmente en la que se desarrolló ligadas a la red comercial del añil hacia salida marítima por el Atlántico.

Por la otra, la fuerte presencia de comunidades de componente étnico africano, las *villas de mulatos y de negros* (como Gualán) y de garífunas (como Livingston y Santo Tomás), las que tuvieron pugnas con los *pueblos de indios* a causa de la tierra. Sin embargo, la existencia en la región de plantaciones de añil y caña de azúcar, y de haciendas de ganado, fue un elemento favorecedor de la miscigenación entre indígenas, mestizos, mulatos, negros y españoles empobrecidos.

Por mi parte, me permití avanzar la hipótesis de que, el Oriente guatemalteco se vio inmerso en un mundo económico complementario del circuito de la producción del añil en la provincia de El Sal-

vador, proporcionándole mano de obra, ganado y aperos. Realidad que, a raíz del desfondamiento del comercio del añil a inicios del siglo XIX, sumió a esta región en una profunda depresión, lo que explica en parte el levantamiento permanente de La Montaña entre 1837 y 1850.

LO NUEVO SOBRE EL ADVENIMIENTO DE LA REPÚBLICA Y LA EMERGENCIA LADINA

En el proceso de consolidación del mundo mestizo y de castas en el *grupo ladino* a lo largo de la primera mitad del siglo XIX, yo he apuntado a que, mientras el campesinado de las zonas rurales del Oriente guatemalteco —dividido y enfrentado tradicionalmente en *indios* y *mestizos* o *mulatos*— empezó a actuar de manera unificada contra la elite de la ciudad de Guatemala durante el levantamiento de La Montaña debido a la depresión económica y aunado al costo humano de las guerras federales que se desarrollaron fundamentalmente en su territorio, en la región de Los Altos se afirmó la conceptualización del término *ladino* como aglutinador de los *no-indígenas*. Esto por razones de la alianza entre los *criollos* y los *mestizos* en pro del control del poder regional y de su enfrentamiento con la elite de la ciudad de Guatemala. De esa forma, Los Altos pasaron a ser tempranamente una región dividida socialmente en forma bipolar por *indios* y *ladinos*, en tanto que el resto del país continuó estando étnicamente dividido en tres grupos étnicos: *indios*, *ladinos* y *criollos*.

La investigación en curso que realiza CIRMA sobre "El Estado guatemalteco y las relaciones interétnicas" ha demostrado en su primera etapa, que en los discursos y documentos oficiales de los principales dirigentes conservadores y liberales luego de la Independencia, la realidad étnica de Guatemala fue presentada compuesto por una clara mayoría indígena, frente a un creciente y amenazador mundo mestizo y una pequeña elite criolla, más un escaso componente negro (*garífuna*) en la costa atlántica. Así, el componente *negro* de origen colonial en el seno de las *castas* —presente fundamentalmente en los *pardos* y *mulatos*— y el componente *blanco español* —representado por los peninsulares— desaparecieron de golpe del lenguaje étnicosocial guatemalteco a raíz de la Independencia. Luego, con las primeras emigraciones de europeos (especialmente de alemanes, ingleses, franceses y belgas), el elemento *blanco* volvió a estar presente, pero diferenciado del *criollo* y visto como *extranjero*.

Por su parte, los *ladinos* heredaron en los inicios de la República la misma connotación negativa que tenían las *castas* durante la Colonia. A saber, fueron considerados ignorantes, miserables, susceptibles de manipulación, individualistas, propensos a la embriaguez, el juego y las disputas y, no estaban preparados para asumir el poder nacional.

En 1863, el economista conservador Enrique Palacios —perteneciente al *grupo criollo*— consideraba que solo para el Estado de Guatemala, los *ladinos* eran en numero de 200.000 a 3000 sobre una población de 900.000 habitantes, mayoritariamente indígena, los presentaba desde el punto de vista del *mestizaje*, como la "raza mezclada de blanco e indio". Afirmación que se generalizaría después por el claro peso de la miscigenación entre españoles e indígenas en el caso guatemalteco y por la invisibilización del componente negro de origen colonial a la que hemos hecho referencia.

Los historiadores sobre Guatemala han coincidido en que la Independencia en sí misma fue producto de las maniobras políticas de los *criollos*, interesados en tomar en sus manos las riendas del futuro Estado soberano de Centroamérica. Pero, la primera investigación en reparar en el papel y las contradicciones que la ciudadanía trajo en el seno de la sociedad guatemalteca fue la de Jean Piel, la cual demostró que, salvo el breve periodo entre 1823 y 1829, cuando esta tuvo una concepción universal, pronto se vio reducida a una dimensión censitaria por razones económico-políticas, especialmente por motivos de tributación, de legalización de la propiedad y de existencia abrumadora del analfabetismo.

Seguidamente, las investigaciones de Ralph Lee Woodward Jr., Julio Cesar Pinto Soria y la mía misma, han demostrado cómo, durante el periodo conservador (1839-1871), la ciudadanía fue oficialmente reducida por razones fundamentalmente de orden étnico, recreándose la política *segregacionista* de la época colonial expresada en las Leyes de Indias. Con tal medida, el Estado de Guatemala pasó a estar dividido en una *república de indios* y en otra *república de no-indios* —compuesta por criollos y ladinos—, siendo sus miembros los que podían ostentar a la calidad de ciudadanos, mientras que los indios debían de aceptar una ciudadanía de segundo grado. Además, yo concluí que quienes abrazaron con mayor energía el tema ciudadanía fueron los *ladinos*, a quienes esta les permitió lograr la legitimidad jurídica que la Colonia les negaba frente al sistema de las "dos repúblicas", la india y la española. Así, se fue haciendo realidad su asalto al poder local, regional y, finalmente, nacional por medio del acceso a los diferentes puestos de la burocracia y al ejercicio de la política.

En ese intervalo, la creación del Estado de los Altos (1838-1840 y 1848) por los *ladinos* del Occidente de Guatemala fue percibida por la *elite criolla* de la ciudad de Guatemala y por las *comunidades indígenas* de Occidente, como una amenaza mayor para sus intereses particulares. En el caso del primero, por la secesión territorial y la eventualidad de su incorporación a México, así como por la perdida de poder político y económico en general, y en el de las segundas, por la realidad de

una mayor tributación, el acaparamiento de tierras y el uso forzado de la mano de obra por parte de aquéllos. Tal hecho los movió hacia alianzas mutuas, facilitadas por el liderazgo campesino de Rafael Carrera —como ex líder del levantamiento de La Montaña y, luego, como comandante en jefe de las fuerzas militares del Estado de Guatemala. Esto se tradujo en acciones militares y represión hacia las fuerzas y población ladinas altenses involucradas en la experiencia separatista.

Es decir, Carrera advirtió que, los poderes regionales pretendidos por los *ladinos* de las regiones de Los Altos y de La Montaña era el fenómeno político con más riesgo para el poder central del nuevo Estado guatemalteco, por su capacidad de desmembrarlo. Análisis que compartían la *elite criolla*, la que después del triunfo militar las castigaron económicamente, sobretodo a la región altense. Para combatirlas era necesario movilizar el descontento de que las *comunidades indígenas* sentían frente a la nueva experiencia republicana, que al imponer la ciudadanía individual, atacaba de frente el corporativismo de estas surgido desde la época colonial y fuente de reproducción de su etnicidad.

La experiencia mexicana en Yucatán y Chiapas le dio a la elite criolla guatemalteca la pauta de que el precio a pagar por la introducción indiscriminada de la ciudadanía sería el levantamiento de ladinos e indígenas, llegándose a la posibilidad de una *guerra de castas*. Para evitarlo, el proyecto de nación conservador implemento la diferenciación étnica de la ciudadanía por medio de la adaptación de las antiguas *Leyes de Indias*, favoreciendo con ello el corporativismo de las *comunidades indígenas*, aunque tal medida las marginaba de los asuntos de la conducción del Estado. Sin embargo, les garantizaba un espacio de acción propio al margen de las guerras por del poder central por más de tres décadas.

En el ámbito de la economía de exportación del nuevo Estado de Guatemala, las recientes investigaciones han demostrado el impacto que en las relaciones interétnicas tuvo el hecho que la grana pasase a sustituir al añil como principal vínculo con los mercados internacionales entre 1820 y 1860. La concentración de la producción de cochinilla en la región central, advertía Julio Castellanos Cambranes permitió la preservación de tierras y la reproducción de las antiguas instituciones culturales y religiosas de las *comunidades indígenas* del altiplano, siendo a la vez una fuente relativa de enriquecimiento para los pequeños productores ladinos y real para los financieros y comerciantes extranjeros (alemanes e ingleses) y criollos.

En torno a la problemática de la tierra y la *emergencia mestiza o ladina*, Castellanos Cambranes fue a su vez el primer investigador en dar datos concretos sobre la idea avanzada por Martínez Peláez

de que el desarrollo agroexportador del café en Guatemala permitió a los *ladinos* colocarse en una situación privilegiada frente a los indígenas como propietarios de la tierra, llevándolos a integrar la incipiente burguesía agraria, conformada por terratenientes nacionales y extranjeros no ligados a la vieja oligarquía criolla de origen colonial. De hecho, la promoción de la caficultura en tierras baldías y de las comunidades indígenas en la Bocacosta favoreció el asentamiento de nuevos agricultores —mayoritariamente *ladinos*—, para desarrollar fincas privadas. El propio gobierno conservador intento democratizar la producción comercial cafetalera mediante la entrega principalmente a estos de tierras de su propiedad.

Luego, la amplia investigación de David MacCreery completó la información sobre el proceso que legal e ilegalmente abrió de forma sistemática las tierras comunales a la producción de café para la exportación, haciendo que al poco tiempo ya existiese una dinámica de parte de ladinos, criollos y extranjeros en busca de tierras, tanto en términos políticos, económicos como poblacionales. Ello produjo pleitos por la legalización de la propiedad a nivel local y regional ya no solo en la Bocacosta, sino también en la región de Alta y la Baja Verapaz.

Es más, en la historia de la región de Los Altos, yo pude constatar que la lucha política económica de la elite ladina altense por su soberanía frente a la elite criolla de la ciudad de Guatemala entre 1808 y 1848, fue una experiencia que preparó la emergencia de un nuevo sector de empresarios: los cafetaleros. El café les dio la dimensión nacional, que hizo que el separatismo de sus padres (comerciantes de trigo, maíz y textiles) ya no tuviese razón de ser, lo que a su vez les permitió el salto de elite a clase social y, así, pasar a formar parte de la burguesía terrateniente de Guatemala.

La aparición del cultivo intensivo del café como elemento base de la economía de exportación guatemalteca conllevó a su vez, por un lado, que las *comunidades indígenas* se vieran pronto asediadas en diversos frentes por individuos e instituciones habidos de sus tierras y de los brazos de sus habitantes y que la elite ladina altense se viese catapultada hacia la condición de conductora de los destinos económicos y políticos del país con la Revolución liberal de 1871. Esta estaba conducida ideológicamente por uno de los suyos, Justo Rufino Barrios, un cafetalero, quien comandaba un ejercito compuesto fundamentalmente por campesinos y artesanos ladinos altenses e integró sus gabinetes esencialmente con empresarios, terratenientes y profesionales surgidos del Occidente del país.

Sin embargo, hay una polémica sobre el papel de los *ladinos* en las relaciones interétnicas y, particular, económicas y políticas en

Guatemala. Recientemente, el mismo McCreery y Carol Smith, retomando una vieja idea expresada por la antropología norteamericana desde los años treinta de este siglo, apuntan que los *ladinos* o *mestizos* ocupaban (y ocupan) cargos intermediarios entre el patronazgo *blanco* —representado por guatemaltecos de origen *extranjero* (alemán, norteamericano, etc.) y *criollo*— y la mano de obra campesina esencialmente indígena. De esa forma, los ladinos ocupan los puestos de administradores en las fincas y la burocracia intermedia en el Estado. En resumen, los *blancos* ejercen el poder central, los *ladinos* el regional y municipal, y los *indígenas* las funciones de subordinación.

Varios investigadores guatemaltecos apoyan actualmente dicha visión del *ladino*. Por ejemplo, para Pinto Soria, la especificidad del *grupo ladino o mestizo* ha sido la de tener un estatus parcial intermedio entre la minoría criolla y la mayoría indígena, lo cual ha provocado resentimientos hacia el mismo en ambos grupos. A su vez, para Isabel Rodas, los criollos son la elite nacional, los ladinos las elites pueblerinas y los sectores medios de la capital, y los indígenas los trabajadores.

Tres décadas antes, justo cuando apareció *La patria del criollo* de Severo Martínez Peláez en el año 1970, la investigación de Jean-Loup Herbert y Carlos Guzmán Böckler, planteó que a nivel de las relaciones interétnicas el *ladino* era un intermediario del colonialismo blanco y sus sucesivas metrópolis. Sus características consistían en se esencialmente urbano, latifundista, patrono, acumulador de capital, pues estaba inserto dentro de la producción de exportación y tenía poder, mientras que el indígena era esencialmente rural, minifundista, asalariado, carecía de capital y producía para su subsistencia. Así, las relaciones sociales que se formaban a través de la tenencia de la tierra —expresada en la estructura latifundio/minifundio—, determinaban objetivamente la identidad histórica de indígenas y ladinos. De esa forma, la *ladinización* era una política de agresión racista, basada en la dualidad superior-primitivo, muy cómoda para el ladino. Paradójicamente, Guzmán Böckler concluía que el *ladino* no existía como ser colectivo dotado de un proyecto propio, por lo que no era aun historiable.

Isabel Rodas, por su parte, considera que el término *ladino* se enmarca dentro de la estrategia de la elite criolla para asegurar el control de los recursos regionales (incluyendo el de las *comunidades indígenas*), partiendo de la creencia de que la elite rural, subordinada a sus intereses, representa a todos los *no-indígenas*.

Por mi parte, he planteado que la dinámica emergente del *grupo ladino* llevó a jugar a su elite el papel de clase dominante y, por tanto, a compartir el poder económico con la elite blanca de origen crio-

llo o extranjero y, inmediatamente después de la Revolución de 1871, a ejercerlo en tanto que vencedora del régimen conservador criollo. No me parece correcta, entonces, la óptica que ve a los ladinos cumpliendo tan solo la función mediadora entre los dueños blancos de las plantaciones y los trabajadores indígenas, o la que los ve exclusivamente en los puestos intermedios del Estado. Los grandes caficultores guatemaltecos han sido, en gran medida, ladinos, así como la gran mayoría de los oficiales del Ejercito y miembros de los gabinetes de Gobierno desde la Revolución liberal de 1871, y los profesionales del país, condiciones que permitieron desde el manejo de los asuntos estatales diseñar un proyecto de comunidad imaginada que reprodujese su proyecto político liberal triunfante y echase a andar desde el Estado la política de la *ladinización*. Es decir, a través de la actoría política y económica es que se consolida y se proyecta la categoría misma.

Por su puesto, no todos los ladinos han compartido el poder económico y la dirección del Estado. Hay ladinos pobres y marginados, igualmente oprimidos por los grupos hegemónicos, pero que sin embargo en el universo de las relaciones interétnicas comparten la identidad de no ser indígenas y las manifestaciones de *racismo* hacia el "indio". Esto nos lleva a la siguiente pregunta: ¿Son o no los *ladinos rurales o departamentales* quiénes mejor expresan la ideología ladina? Una respuesta afirmativa —como de hecho la hace implícitamente Martínez Peláez en obra— no explica el por qué el Estado guatemalteco sigue tan permeado por esa ideología, ya no solo en el seno de su burocracia sino de los diferentes gobiernos y gabinetes que lo han venido conduciendo. Una muestra de ello es el fracaso del gobierno del PAN en la campaña por el "sí" durante la consulta popular por las reformas constitucionales del año 2000. La respuesta de está en la cuestión de cómo se creó el proyecto de nación ladino en el Estado guatemalteco.

LOS LIBERALES Y LA "REPÚBLICA DE LADINOS"

En las conclusiones de *Invención criolla, sueño ladino pesadilla indígena*, yo afirmaba que el hecho de que la base social y la dirigencia de la Revolución del 71 fuese esencialmente ladina altense, le permitió al proyecto liberal establecer la visión "bipolar" que la sociedad guatemalteca conoció oficialmente hasta los Acuerdos de Paz de 1996. Guatemala pasó a ser, así, un país dividido por el Estado en *ladinos* e *indígenas*. Tal hecho, abrió las puertas a una política de *ladinización*, entendida esta más como un intento de homogeneizar al dispar *grupo ladino*, que como la asimilación sistemática de todos los indígenas. Por tales razones, este grupo pasó poco a poco a asumir la connota-

ción de *no-indígena* y, por tanto, a incluir a criollos, blancos europeos, chinos, negros, árabes, etcétera.

Es decir, perdió su connotación racial de *casta* y adquirió la cultural de *antiindígena*, que no necesariamente es la de *blanco*, sino que puede ser la genérica de *occidental*, de *civilizado*. En el ámbito de la sociedad, tal tipo de homogeneización partía de los privilegios que el ejercicio de la ciudadanía les daba a los *ladinos* y, en general, a todos los *no-indígenas*, exonerándolos del trabajo forzado y la tributación, y de la *segregación* política y educativa que se aplicaba a los *indígenas*. A partir de ello, el Estado guatemalteco empezó a diseñar una comunidad imaginada nacional, donde *lo ladino* pasó a ser sinónimo de *lo guatemalteco*.

La investigación en curso de CIRMA está demostrando que, para lograr la efectividad de la *segregación* sin aparentemente alterar la prescripción de los liberales del respeto a la ciudadanía universal y a la igualdad de derechos y obligaciones de todos los habitantes de Guatemala, esta fue (y ha sido) legitimada por el poder a través de leyes secundarias (decretos, reglamentos, códigos, etc.). De esa forma, por necesidad económica —más de mano de obra que de tributación—, los liberales mantuvieron de forma solapada la política *segregacionista* aplicada por el Estado conservador y la terminaron de legitimar con políticas educativas y de servicio público.

En materia de las relaciones interétnicas, al dividir binariamente a la población guatemalteca en *indios* y *ladinos*, el Estado liberal simplificó por obvias razones políticas la complejidad del sistema de *castas* heredado de la Colonia, el que, como se ha dicho, los conservadores habían reducido a un esquema esencialmente trinitario de *criollos*, *ladinos* e *indios*. De esa suerte, pasó a convivir en las esferas estatales una política de *segregación* hacia las comunidades indígenas y una de *asimilación* hacia individuos indígenas que negaban su realidad comunitaria. Con ello, el Estado guatemalteco tendió a buscar más la homogeneización ciudadana y cultural de los integrantes del *grupo ladino*, que a plantear un proyecto de universalidad ciudadana y, por tanto, nacional, de tal forma que indígenas y ladinos fuesen representantes de la nacionalidad guatemalteca. Y, en su defecto, que el nacionalismo "chapín" tomase la dirección del *mestizaje* propuesta por México e impulsada en otros países centroamericanos como Nicaragua y El Salvador.

En esa dirección, las investigaciones de Greg Grandin, Isabel Rodas y Edgar Esquit, Lina Barrios, Sergio Tischler, Todd Little y Richard N. Adams han demostrado cuánto y cómo el Estado liberal favoreció el incremento del poder local *ladino* por medio, entre otros mecanismos, de la proliferación de alcaldías mixtas después de la In-

dependencia, la promoción de alcaldes primeros ladinos a lo largo del siglo XIX y la creación de la figura administrativa de los intendentes en 1934, etc. El uso de la tierra municipal fue uno de los puntos de disputa y, por lo tanto, el manejo de las comisiones de ejidos, caminos, trabajo, bosques, etc. Desde 1871 hasta 1944, los jefes políticos y comandantes locales representaron en los departamentos al poder central, basados en el uso de la fuerza militar y en la asignación de la mano de obra indígena para las cosechas de café y el mantenimiento de la infraestructura vial.

Asimismo, las investigaciones de Adams y de CIRMA demuestran que solamente hasta finales del siglo XIX se dio inicio al reclutamiento de soldados indígenas, en un Ejército hasta entonces compuesto esencialmente por ladinos, producto de la política colonial de milicias, la realidad social de las guerras civiles decimonónicas y la voluntad política de la Revolución liberal de 1871 de construir una "*república de ladinos*".

Y durante la crisis económica de 1929, los limites estructurales de la economía agroexportadora basada en el monocultivo del café quedó, en evidencia. El Estado actuó para superarla buscando, por una parte, renovar las formas de alianza con las *comunidades indígenas* por medio de una serie de medidas a favor de la liberación del sistema forzado de trabajo desde lo privado (abolición de trabajo por deudas, libreto de jornalero, etc.), aunque manteniéndolo desde lo público (ley contra la vagancia) y, por la otra, profundizando el control del poder político ladino a nivel local (nominación de intendentes). Luego, cuando los sectores medios urbanos, impulsores de la Revolución de Octubre de 1944, se plantearon la caída del régimen liberal, las tensiones étnicas aparecieron bruscamente, mostrando la fragilidad de un proyecto nacional construido en torno a la *segregación* solapada de los indígenas.

La investigación de CIRMA muestra, asimismo, cómo los debates de la Constituyente de 1945 —al igual que los de las de 1956, 1965 y 1985—, reflejan cómo ha actuado la dinámica de las relaciones interétnicas desde el Estado, marcada por una falta de autonomía frente a los intereses de clase de los sectores dominantes y por el peso ideológico alcanzado por la "bipolaridad" *ladino-indígena*. Así, los ladinos fueron vistos como impulsadores de una modernidad democrática —civilizadora— y los indígenas defensores de un poder central autoritario —oscurantista-.

Los gobiernos surgidos de la Revolución de Octubre lanzaron una política estatal basada en una concepción propia del *indigenismo* —por medio del Instituto Indigenista Nacional—, la cual reforzaba la *línea segregadora* del Estado con base en el mantenimiento de los espa-

cios diferenciados entre ladinos e indígenas. En ese sentido, la política indigenista guatemalteca se separó de la experiencia mexicana por el peso del pasado histórico que se viene relatando. Así, reforzó aún más la idea de que *lo guatemalteco* era *lo ladino* y viceversa.

Las bases estaban sentadas para que, luego, con la contrarrevolución de 1954, el Estado guatemalteco impulsase la política de *ladinización* desde el Seminario de Integración Social Guatemalteca, dejando claro que —en medio de la "guerra fría"— este necesitaba continuar diferenciando a los grupos étnicos por necesidad de debilitar a los opositores y de poner un alto a la contaminación política comunista de las *comunidades indígenas*, a las que la Revolución de 1944 había trastornado innecesariamente con la apertura del sistema de partidos, la reforma agraria, la autonomía municipal, etc. De esa forma, la nueva línea en el manejo de las relaciones interétnicas desde el Estado guatemalteco, que pasó a denominarse *integración social*, planteó la política de integrar a los indígenas a la modernidad, al desarrollo económico y al Estado nacional ladino, pero haciéndolo de forma paulatina y aplicando políticas que de hecho lo mantenían separado del sector *no-indígena*.

EL FRACASO DE LA LADINIZACIÓN

Una certitud hay y es que el proyecto de nación en Guatemala, contrariamente a los de El Salvador, Honduras y Nicaragua, y también de su vecino del norte México, no se orientó hacia hacer del *mestizaje* su ideología. El peso de la *segregación* como política de Estado hubo de ser definitorio. Sin embargo, hay una polémica en cuanto que si el mismo, que se define como *ladino* y, por tanto, excluyente del indígena, conlleva una carga ideológica surgida del triunfo político de los ladinos o si más bien es una imposición de la vieja elite criolla y de los grupos económicos surgidos a finales de siglo de la emigración europea y norteamericana.

Fue Steven Palmer quien inició el camino sobre este aspecto, señalando que, desde la Revolución de 1871, el contenido del proyecto de nación guatemalteco era *progresista* y *mestizo*, producto del pensamiento político liberal guatemalteco, influido por el paradigma mexicano. Sin embargo, Palmer concluye que, mientras en Costa Rica los intelectuales ligados a la construcción del Estado-nación adoptaron los supuestos del darvinismo social y la eugenesia, los guatemaltecos rechazaron la legitimidad de la eugenesia ortodoxa y le apostaron a la asimilación biológica y cultural.

En el plano de las diversas políticas de eugenesia impulsadas por el Estado guatemalteco desde el siglo XIX y toda la problemática del *blanqueamiento* entre los sectores dominantes del país, la investiga-

ción de Marta Casaús expuso por primera vez cómo el *grupo criollo* guatemalteco ha sobrevivido con una identidad étnica propia a la política homogeneizadora de la *ladinización* planteada por desde el Estado a partir de 1871. Es más, llega a la conclusión de que la oligarquía guatemalteca está formada por familias de origen criollo y alemán, las que solo tangencialmente se mezclan con los *ladinos*. Por ello, afirma, el blanco es aún más racista en su ideología. De hecho, considera que el *racismo* ha servido para desestabilizar a las clases subalternas, abriendo y profundizando el divorcio entre los indígenas y los ladinos o mestizos.

Por su parte, en sus más recientes investigaciones, *Jean Piel* y la misma Casaús, concluyen, el primero, que si bien hubo promoción de ciertos sectores de la elite ladina hacia el estado central, esta no llegó a eliminar definitivamente la hegemonía criolla en el mismo y tampoco su legitimidad cultural dominante, expresada en el deseo de *blanqueamiento*; la segunda, que la razón por la que el Estado guatemalteco no pudo imaginar un Estado-nación homogéneo basado en el *mestizaje* es porque necesitaba del *blanqueamiento*, blanqueando al ladino por medio de la creación de una nación a imagen y semejanza de la elite criolla, con algunas incorporaciones ladinas.

Por mi parte, yo concluí que, a diferencia de lo argumentado primigeniamente por Palmer, el proyecto de *blanqueamiento* de los liberales guatemaltecos buscaba más bien blanquear al grupo *no-indígena* —especialmente a su componente *mestizo*—, como una forma de darle coherencia a la transformación de la categoría *ladino* en la de *no-indígena*. Es decir, el proyecto *ladino* no fue entendido a partir de la noción racial y aún cultural del *mestizaje*, sino de la *antítesis cultural y social de lo propiamente indígena*. De esa forma, con la Reforma liberal el *blanco* —criollo o extranjero— pasó a asumirse como *ladino* en su comportamiento público, aunque en el privado hiciese valer su rechazo de ello. Los intereses cafetaleros y el triunfo liberal determinaban la predominancia de esa realidad ideológica y, por tanto, la de la línea *segregacionista* hacia el *indígena*, que dominó la política del Estado guatemalteco en materia de relaciones interétnicas hasta los Acuerdos de Paz de 1996.

La investigación de CIRMA ha llegado a conclusiones complementarias, evidenciando como los proyectos eugenésicos que el Estado guatemalteco impulsó en el siglo XIX y las primeras décadas del XX, sin bien plantearon el *blanqueamiento* de la población indígena con el propósito de "civilizarla", estuvieron sobre todo destinados a blanquear a los *ladinos* y también a los *criollos*. De ahí, la estrategia de alianzas matrimoniales y económicas con los emigrantes extranjeros que ha predominado en la elite guatemalteca. Empero, en los

discursos privados, la *blancura* es presentada de diferente forma por los *blancos* europeos y norteamericanos, que por los *criollos* o por los *mestizos*. Es decir, que las referencias lo *blanco* y a lo *occidental* son diversas y relativas en sus contenidos según sea el sector de los *no-indígenas* que lo evoca. Con lo cual queda evidente que persisten las nociones raciales en esta nueva definición.

Sin embargo, la investigación de Ramón González Ponciano introduce un matiz que mantiene abierto el debate. Él considera que la ideología del *blanqueamiento* de la sociedad guatemalteca ha provocado en el seno de los *ladinos mestizos* una inferiorización, donde la *pigmentocracia* juega un papel muy importante. Por una parte, los *ladinos* con poder económico y político han inferiorizado a los ladinos pobres, apoyándose en prejuicios de clase y culturales (semejantes a los utilizados en contra la población indígena) y, por la otra, que ese factor fue alimentado por los *blancos nacionales* y los *extranjeros euronorteamericanos*, predominantes en el sector agroexportador guatemalteco. Por ello, la elite guatemalteca en su conjunto no ha tenido interés en crear un espacio de unidad política nacional al cual pudieran adherirse no solamente los *indígenas*, sino también los *ladinos pobres*.

A su vez, José Alejos plantea que el uso del termino *ladino* ha sido una estrategia de la *clase dominante criolla y extranjera* para nombrar a la gente *no-india* en general. Por un lado, esta oculta la connotación étnica de las relaciones interétnicas en Guatemala con el objeto de adoptar una impostura nacional y, por la otra, niega la etnicidad propia de los *ladinos* basada en su *mestizaje*.

En su tesis doctoral, Santiago Bastos concluye que, si bien la línea simbólica que divide a la sociedad guatemalteca en *indígenas y ladinos,* y los contenidos ideológicos asociados a ella han ido evolucionando desde los cambios que se producirían en el país a partir de 1944, no por ello desaparecieron, de tal forma que tal línea está presente y permea la vivencia cotidiana de los guatemaltecos. Así, el discurso étnico —oficial y privado— mantiene la dualidad de adscripciones y estereotipos, aunque estos ya no correspondan con la realidad sociocultural de Guatemala de hoy. En primer lugar, por la diversidad intrínseca de los *no-indígenas* y, en segundo, por las consecuencias de la vida comunitaria en la concepción de las relaciones sociales entre los indígenas.

Finalmente, hay que decir que, aunque las preguntas más sutiles en torno al *mestizaje* en Guatemala hoy expresan la inseguridad con que manejamos el tema, ellas nos plantean la duda de sí el fondo del proyecto de nación en Guatemala, convulsionado de raíz por el conflicto armado interno y la emergencia del Movimiento Maya, ha sido un *proyecto ladino o mestizo* o un *proyecto blanco*, que usa lo ladino como una impostura.

A su vez, esta duda nos exige, ya no solo seguir respondiendo la pregunta de ¿quiénes son y qué representan los *ladinos*?, sino también poder responder claramente a la pregunta de ¿quiénes son y qué representan los *blancos* en Guatemala? Solo así sabremos si el proyecto de nación guatemalteco es *criollo*, como lo afirmaba Severo Martínez Peláez. Más trabajos empíricos son necesarios para la aprehensión total de este fenómeno histórico y político.

Pero, como lo señalan las conclusiones del proyecto de CIRMA, lo que sí parece claro es que, detrás del proyecto nacional en Guatemala, subyace un proyecto económico y político que se ha beneficiado del mantenimiento y recreación desde el Estado de las diferencias étnicas. Esto explica que el Estado y la clase política no hayan+ tenido la voluntad de construir una nación homogénea y que la construcción del *ser guatemalteco* la haya planteado de forma excluyente, lo cual se traduce actualmente en la dificultad para asumir oficialmente la línea de acción intercultural acordada en los Acuerdos de Paz de 1996.

BIBLIOGRAFÍA

Martínez Peláez, S. 2006 *La patria del criollo: Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca* (México: FCE).

Aura Marina Arriola

LA IDENTIDAD: PROBLEMÁTICA DEL MUNDO CONTEMPORÁNEO*

EL TEMA DE LA IDENTIDAD, de la búsqueda de raíces, de la nueva necesidad de pertenencia, parece ser el elemento distintivo de la era de la globalización económica. Podría parecer una simple paradoja, sin embargo, es la reflexión que mejor interpreta las contradicciones de un mundo que contemporáneamente celebra la apertura de los mercados planetarios, el derrumbe de los muros y fronteras, la extinción del antiguo papel que desempeñan los estados-nación. Asimismo, representa el surgimiento de nuevos muros, de odios que dividen y matan, síntomas de un "desorden mundial" producto del mismo mercado, el cual está poniendo en crisis permanente al capitalismo que contribuyó al derrumbe del "socialismo real". Al lenguaje neoidentidario de fin de siglo, aunque con excepciones importantes, le hace falta un adecuado vocabulario, que pueda definir las relaciones entre los micronacionalismos y el sistema económico mundial: entre el dato comunitario y el de la complejidad, y las "diferencias" que emergen en sociedades cada vez más interrelacionadas entre sí. Un lenguaje que tome en cuenta las múltiples raíces o identidades que tienen muchas personas hoy día. Si se considera el sentido de identidad como un lu-

* *Fuente*: Arriola, A. M. 2001 "La identidad. Problemática del mundo contemporáneo" en *Identidad y racismo en este fin de siglo* (Guatemala: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales / Magna Terra) pp. 13-33.

gar donde siempre se ha estado, se vuelve a la idea de raíces, de usar un tipo de lenguaje que se tiene en común y un tipo de convenciones sociales. Pero sucede que los emigrantes pierden estas tres dimensiones: pierden el sitio, pierden el lenguaje y pierden las convenciones sociales, y se encuentran en un nuevo sitio, con un nuevo lenguaje. Y por ello es por lo que deben reinventar el sentido de identidad, construírselo. Es ese el motivo por el que abordamos el tema de la identidad y vamos a intentar dar algunos elementos de lo que pensamos se está debatiendo en la praxis y en la teoría de fin e inicio de milenio.

PENSAR LA IDENTIDAD

En su acepción popular, como se expresa en la cultura de masas, la identidad, y en especial la identidad étnica, tiene un valor objetivo, pues se le considera basada en datos concretos e irrefutables, a pesar de que antropólogos y sociólogos ya tienen una amplia bibliografía crítica al respecto. En el uso cotidiano, por consiguiente, la identidad y la identidad étnica o la identidad nacional es algo "que se tiene", con la que se nace, algo definido de una vez por todas (aunque muy rara vez se explicite), inmutable como el lugar de nacimiento o los rasgos somáticos (a los cuales es en parte asimilada). No se explica qué se entiende realmente por identidad étnica o cultural —se da como un hecho *per se*— y, cuando se pide se la defina, esta se limita a la suma de elementos diferenciados (lengua, tradiciones, costumbres, universo de relaciones). Aunque es evidente que no todas las diferencias constituyen elementos de la identidad.

La bibliografía antropológica pone en discusión el valor objetivo, esencialista, de la identidad étnica y de otros conceptos a ella relacionados, como el de cultura, etnia, tribu, raza, conceptos también en crisis. Se subraya que la identidad, y sobre todo la identidad étnica, no se basa en datos concretos, "objetivos", sino que está vinculada a una realidad histórico-relacional y a la escala de valores que esta implica: no se es negro sino en relación con los blancos: no se es indio sino en relación con los criollos o los mestizos. La identidad no es por lo tanto entendida como algo dado y fijo, que caracteriza de manera unívoca y perpetua a un individuo o a un grupo, sino más bien como un proceso, una imagen de sí que viene construyéndose en la interacción con el "otro".

Según Barth (1981), cuando hay confrontación entre dos grupos, las características que se toman en consideración no son la suma de las diferencias objetivas, sino solamente las diferencias que los sujetos mismos consideran significativas en un contexto específico. Al modificarse el contexto social, o cuando existe interacción con grupos dife-

rentes, puede modificarse también la identidad étnica. Esto depende de factores internos o externos al individuo o al grupo. Fabietti señala:

> Si es verdad que la identidad étnica es fruto de un doble proceso, interno y externo, es también verdadero que esta duplicidad es un resultado dinámico y dialéctico. En efecto [...] la identidad étnica (como otras formas de identidad) no se puede pensar sino de manera contrastante y contextual. Ello significa que para poder pensar en mí mismo debo ponerme en oposición a otro. Lo mismo cuando defino a "los otros". Por lo que cualquier identidad [...] tomada en un momento dado es fruto de esta interacción entre un "interior" y un "exterior". La producción de la identidad étnica es por consiguiente, debemos concluir, el producto de una serie de procesos complejos. (Fabietti, 1995: 43-44)

La identidad constituirá por lo tanto un valor "negociable", ligado en gran medida al contexto en el que el individuo o el grupo se introduce, y es influido por factores económicos, sociales y de auto/heteropercepción.

Isidoro Moreno (1991: 604-605) considera que no es el sistema de clases el único principio estructurante a partir del cual se generan todas las demás divisiones, contradicciones y conflictos sociales. Tampoco piensa que la lista de principios generadores de identidades básicas es ilimitada, ni son equivalentes en su importancia. Analiza tres principios fundamentales, que actúan sobre cada individuo tendiendo a generar, cada uno de ellos de manera autónoma, una identidad globalizadora. Mi identidad como persona posee estos tres componentes nosotros-ellos: pertenezco a —o me siento parte— o soy considerado como de una etnia en contraste con otras etnias; un género, como diferente al otro o a los otros géneros y, estoy inmerso en un proceso de trabajo concreto, bajo unas específicas relaciones sociales de producción, que me hacen tener una posición distinta y opuesta a la de otros en el sistema de clases.

En este punto pienso que también juegan un papel primordial los componentes nacionales (la identidad nacional es fuente de prejuicios, xenofobia y racismo, independientemente de los otros factores; por la "nación" hay una exacerbación de la identidad vista como "pura", "no contaminada", "esencia de la cultura de un pueblo") y los componentes generacionales. La edad es un factor que juega un papel muy importante en cómo somos percibidos por los otros y cómo nos vemos a nosotros mismos. La infancia, la adolescencia y la vejez son vulnerables a los estereotipos creados en las culturas para excluir y marginar. Actualmente, podríamos hablar también de los factores de sedentarismo y nomadismo en la producción de nuevas identidades híbridas. Las migraciones masivas de nuestro fin de siglo están transformando al mundo y con ello la identidad de los pueblos. Se discrimi-

na también por causa del nomadismo. Los "sedentarios" rechazan a los "nómadas", como se vio en el antisemitismo y en el racismo contra los gitanos, los nuevos "judíos" de Europa, pero esta vez no acaudalados sino miserables, acusados de ser sucios, ladrones, vagabundos y, por lo tanto, estigmatizados como diferentes y "nocivos" para los pueblos sedentarios y opulentos de Europa.

Sin embargo, esto debe verse en su vínculo y en su interrelación con el pasado histórico, la memoria colectiva, ya que es precisamente el pasado —la tradición cultural— lo que define en gran parte la identidad (Pellicani, 1992: 108-113). Somos en función de nuestras prácticas y del significado colectivo que ellas adquieran.

Pero para tener una cabal comprensión del proceso no basta el reconocimiento de la propia especificidad en contraste con el "otro". Es necesario estudiar cómo se construye y se recrea dicha especificidad.

LA IDENTIDAD DE LOS MIGRANTES

En el caso de las migraciones, la construcción de variaciones en la identidad del migrante depende tanto de la sociedad de origen como de la sociedad adonde llega: el acontecimiento que significa el mismo desplazamiento, la nueva posición adquirida (la mayoría de las veces en la base de la pirámide social), así como los estereotipos existentes, producirán en el migrante cambios en la identidad que tienen como objetivo la adaptación —oponiéndose o conformándose— a la nueva realidad. Se asiste así a un proceso de continua reformulación de la identidad.

Por su condición, el migrante adquiere una identidad múltiple (multivariada): ejerce —lo quiera o no— un papel de "traducción", de elaboración y de mestizaje (Clifford, 1993), entre dos o más realidades culturales. Por otra parte, con su presencia, obliga a los habitantes del país que lo recibe a plantearse una serie de preguntas sobre su/sus identidades, sobre la interculturalidad y sobre la convivencia entre grupos heterogéneos.

Según Rosental (Rosental, 1990) la reducción del hecho de la migración al simple desplazamiento entre dos espacios (el de salida y el de llegada), implica por un lado la rigidez de la oposición entre estos dos polos, por el otro la valorización sistemática de uno o del otro; se establece de hecho una especie de oposición estructural entre espacio de salida y espacio de llegada. Para Rosental la migración constituye en cambio una situación experimental que presenta dos caras, la de la identidad y la del arraigo. En la migración los individuos y los grupos pondrían de hecho un bricolage cultural (lo híbrido según Canclini), influido tanto por la situación social y económica encontrada en el lugar de llegada, como por la influencia del origen o por algunos as-

pectos de ella. Por consiguiente, es necesario determinar lo que los emigrados pierden de su contexto cultural, lo que adquieren del nuevo contexto y lo que rechazan.

Rosental previene contra la tendencia a sobrevalorizar en sentido determinista uno de los dos polos de referencia: dándole más importancia al lugar de llegada se tiende a "deshistorizar" al migrante, considerado como sujeto pasivo, carente de raíces y de vínculos sociales; en el segundo caso —agrega Ottavia Schmidt de Friedberg (1998: 323-330)— se tiende en cambio a "etnizarlo", dejándole sí la libertad de iniciativa, pero dentro de aquellas que serían sus posibilidades "étnicas" o "culturales" (predeterminadas por el observador). En el primer caso se esperará del migrante la adaptación y la asimilación, en el segundo, en cambio, que "manifieste su identidad", que "se manifieste como africano", "indígena", "exótico", "buen salvaje". Se producirá así estupor mezclado a desilusión en el caso que se demuestre "no auténtico". Por ello, es necesario dejar de pensar en la identidad como un fetiche, al que hay que sacrificar la razón en nombre de los fantasmas de la "autenticidad", o sea rechazar lo que no se ajusta a los estereotipos usualmente aceptados. Es la desilusión "romántica" la que hace creer que los otros viven la "pérdida de la identidad", aunque esta muchas veces se manifiesta en el mismo nacional "integrado" y "puro", por la crisis de valores que están produciendo las transformaciones del mundo globalizado.

Se plantea así la cuestión de los juicios de valor que se atribuyen a un proceso histórico, juicios que ponen en la parte del "bien" a las culturas "auténticas" (originales, tradicionales), y en la parte del "mal" a las culturas "mestizas" "híbridas" (Clifford, 1993). Cuando hoy todas las culturas, aun las tradicionales, han sufrido un largo proceso de relaboración y de restructuración por medio del impacto colonial, la mezcla de los grupos étnicos debida a las migraciones internas, la introducción de los sistemas educativos y de las relaciones capitalistas y, en vísperas del nuevo milenio, de las transformaciones neoliberales. Lo que nos parece importante preservar —para decirlo con las palabras de Lévi-Strauss (1967: 143)— no es tanto la autenticidad de una cultura, es decir el contenido de las diferencias que ella expresa, sino el hecho de que las diferencias continúan existiendo y tienen el derecho de manifestarse. Más que la preservación, con frecuencia artificial, de algunos aspectos de la cultura y de las costumbres tradicionales con carácter de museo etnográfico, nos parece fundamental la capacidad del inmigrado de elaborar síntesis originales, en algunos casos produciendo nuevas identidades, lo que implica una notable capacidad inventiva.

La "identidad cultural" del migrante no sería por consiguiente algo construido de una vez por todas, sino algo que cambia y se desarrolla con el tiempo y las circunstancias, sujeto a continuo reexamen y confrontación, algo que él negocia cada día (con frecuencia con sufrimiento) con el contexto social en el que interactúa. Ello se produce también a través de un equilibrio, vivido de manera diferente por cada quien, que se establece entre el espacio vivido y el espacio invertido (Rosental, 1990). El espacio vivido es el contexto físico en el que se realiza la existencia material cotidiana del migrante (es el lugar de llegada), mientras el espacio invertido es aquel en el que se encamarían sus objetivos y sus expectativas. Hay correspondencia entre espacio vivido y espacio invertido cuando "el migrante contempla todos sus proyectos en el marco del lugar de llegada" (migración de ruptura). Se tiene en cambio desfase y separación entre espacio vivido y espacio invertido cuando "el migrante continúa refiriéndose al lugar de proveniencia en relación con sus expectativas principales, el lugar de migración no representa otra cosa sino un espacio neutro, dotado de un estatuto secundario, estrechamente instrumental, el del espacio—recurso" (migración de conservación).

Tal distinción permite evidenciar algunas tipologías de adaptación y de elaboración de la identidad, sin por otra parte atribuir a los migrantes características fijas ("los indígenas son así") que no tomen en cuenta las experiencias y los recorridos individuales. Es, sin embargo, evidente que las presentadas por Rosental son dos situaciones límite y que, en la mayoría de los casos, el migrante oscila entre los dos polos y experimenta distintas formas de equilibrio entre espacio invertido y espacio vivido. La migración, en efecto, tiene esencialmente un carácter dinámico: por medio del análisis de los proyectos de los inmigrantes se puede descubrir, en el curso el tiempo, que se produce un cambio de perspectiva y que el mismo individuo (o grupo) ha pasado de una actitud "de conservación" a una actitud "de ruptura".

Sin embargo, esas experiencias cotidianas, creencias, maneras de entender la vida, formas de hacer y de actuar, se recrean, se resignifican, se conservan o se transforman desde espacios "móviles", que marcan continuamente nuevas (o refuerzan las viejas) fronteras simbólicas de pertenencia.

LAS FRONTERAS DE LA IDENTIDAD

En términos de elaboración de la identidad se pueden plantear tres hipótesis, según el punto donde el inmigrado decide poner una frontera (Barth, 1969) entre él y los otros: a) el inmigrado hace referencia continua a su país de origen, se tiene por consiguiente una especie de "congelamiento" de la identidad; b) el inmigrado adopta la cultura del

país de recepción, se tiene por lo tanto la caída de la frontera y el asumir una nueva identidad; c) el inmigrado se refiere en algunos aspectos a la cultura de origen y en otros a los del país que lo acoge: elabora una nueva identidad mestiza, híbrida, desplazando la frontera.

Ottavia Schmidt de Friedberg (1998: 327-328) se pregunta: ¿cuáles son los factores que conducen al inmigrado a orientarse hacia una identidad de conservación, de ruptura o de mestizaje? ¿A exaltar, o no, las diferencias existentes entre sí y los "otros" en relación con las características étnicas? Según varios autores (Cohen, 1974; Rothschild, 1981) esta "opción" dependería en cierta medida de la situación económica y política en la que los inmigrados tienen que introducirse. Por lo tanto, la elaboración identitaria tiene un valor eminentemente práctico, ligado al acceso de los recursos y al poder: en situaciones de exclusión o de marginación, ella puede convertirse en un modo para establecer o reforzar formas de solidaridad, para actuar como grupo de presión o como fuerza política, pero también para avergonzarse de su cultura e "integrarse" o "asimilarse" de manera artificial y forcivoluntaria a otra cultura que por lo demás no se conoce ni se acepta plenamente.

Es decir, concebimos a la identidad como un proceso social, complejo, contradictorio, cuyas "relaciones están mediatizadas por el poder" (Pérez Agote, 1986: 76-91), pero, a la vez están en continua rebelión-subordinación con ese poder.

Ello debe verse también en el contexto de este fin de milenio caracterizado por lo que denominamos globalización y neoliberalismo, pero también por las transformaciones producidas por el capitalismo y su fase superior el imperialismo, así como su fase de expansión previa, el colonialismo.

Marshall Berman plantea que:

> Los entornos y las experiencias modernas atraviesan todas las fronteras de la geografía y la etnia, de la clase y la nacionalidad, de la religión y la ideología: se puede decir que en este sentido la modernidad une a toda la humanidad. Pero es una unidad paradójica, la unidad de la desunión: nos arroja a todos a una vorágine de perpetua desintegración y renovación, de lucha y contradicción, de ambigüedad y angustia. Ser modernos es formar parte de un universo en el que, como dijo Marx, "todo lo sólido se desvanece en el aire". (Berman, 1994: 1)

Varios autores se hacen la misma pregunta que Néstor García Canclini, ¿dónde reside la identidad y con qué medios se la produce a finales del siglo XX?, y contestan que hoy la identidad es políglota, multiétnica y migrante, hecha con elementos de varias culturas. Dice García Canclini:

> […] identidad cultural no como entidad espiritual y ahistórica, sino como un conjunto complejo de procesos cambiantes que dependen de inversiones financieras y condiciones materiales de producción […] de tecnologías costosas, como las industrias de audiovisuales […] De este modo, nos alejamos de cualquier visión fundamentalista, sustancialista y atemporal de identidad. (García Canclini, 1992: 32-39)

Es decir, por una parte, tenemos identidades "híbridas multinacionales", formadas por los migrantes que en el nomadismo se han abierto a todas las corrientes, pero a la vez están en lucha porque sea reconocida su diversidad. Por la otra, una cultura de exclusión al diverso que lleva al fantasma de las identidades "puras", "encerradas en sí mismas", que rechazan con miedo y odio todo lo que es "mezclado", "híbrido", "mestizo".

Iain Chambers nos habla de la primera clase de identidad:

> Vivir "en otra parte" significa estar constantemente inmerso en una conversación en la que las diferentes identidades se reconocen, se intercambian y se mezclan, pero no se desvanecen. En este sentido, las diferencias funcionan no necesariamente como barreras, sino más bien como signos de complejidad. Ser extranjeros en tierra extranjera, estar perdido [en italiano *spaesato*: "sin país"], constituye quizás una condición típica de la vida contemporánea. A las migraciones forzosas de esclavos y campesinos, de los pobres y del mundo ex colonial que configuran tantas de las historias ocultas de la modernidad, podemos agregar el creciente nomadismo del pensamiento moderno. Ahora que la vieja morada de la crítica —la historiografía y la certidumbre intelectual— están en ruinas, todos nos encontramos en el camino. Enfrentados a la pérdida de raíces y al debilitamiento consiguiente de la gramática de la "autenticidad", nos desplazamos hacia un paisaje más vasto. Nuestro sentido de pertenencia, nuestro lenguaje y los mitos que llevamos en nosotros permanecen, aunque no ya como "orígenes" o signos de autenticidad, capaces de garantizar el sentido de nuestras vidas. Ahora, subsisten en huellas, voces, recuerdos y murmullos que se mezclan con otras historias, otros episodios, otros encuentros. (Chambers, 1995: 37)

Pero, por otra parte, está el "horizonte de exclusión del otro", verdadero mito esencialista, que se arraiga en los pueblos por medio de los prejuicios y los estereotipos, o sea que el etnocentcismo, el culturacentrismo, la xenofobia, el clasicismo, el particularismo localista, configuran un complejo y articulado "síndrome del otro" (concepto elaborado por Marcella delle Donne).

Sin embargo, no existe el Otro, categoría omnicomprensiva de toda posible alteridad; existen los Otros en su variado cambio histórico y a estos otros, no a un mítico Otro, debemos dirigirnos.

Cualquier discurso sobre la ídentidad-alteridad, nos plantea la pregunta radical: ¿quién es el otro? Es significativo que la noción de identidad y de identidad cultural se plantee de preferencia en coyunturas de conflicto o de crisis. La identidad nunca es adquirida con tranquilidad según dice Balibar (1991: 13-34), es reivindicada como una garantía contra una amenaza de aniquilamiento que puede ser representada por "otra identidad" (una identidad ajena) o por una "cancelación de la identidad" (una despersonalización). Es conocido ampliamente por sociólogos y antropólogos o por el psicoanálisis que toda identidad proclamada (en voz muy alta o en secreto) es elaborada en función del Otro en una situación de respuesta a su deseo, a su poder, a su discurso (que ya representa un poder sobre el deseo).

La persona tiene una percepción monolítica de sí misma, de su cultura, de su grupo de adscripción, que tiende a excluir todo lo que es diverso, aunque sea la persona o el grupo étnico o nacional, muchas veces, en todo o casi todo idéntico a ella. En ese aspecto es necesario analizar el horizonte de lo colectivo y lo social, indicado por Freud como un ámbito no despreciable de la alteridad. De tal manera se puede decir que tanto los fenómenos de la identidad como los fenómenos mentales presentan un doble aspecto o una doble cara, cada una de las cuales se manifiesta en dos campos opuestos y al mismo tiempo vinculados, el de las relaciones individuales y el de las relaciones del grupo.

¿Qué significado tiene la violación étnica realizada sobre las mujeres bosnias, en la cual por parte de los serbios ha sido puesta, con violencia absoluta, la propia semilla para producir en el otro la duplicación de sí? Es necesario reducir la alteridad hasta confundirla en nuestra identidad. Producción-asimilación del otro que se realiza en el odio, como símbolo de una supuesta "limpieza étnica", que nunca se logrará en la práctica, pero que implica la búsqueda delirante de la "pureza" de su propia identidad étnica, de su identidad individual, de su mito-verdad.

Porque a la pregunta de ¿quién es el otro? yo respondo junto con Julia Kristeva:

> El psicoanálisis, después de Rimbaud, nos hace admitir que "yo soy otro", y aun varios otros. Esta transformación de la noción tradicional de "identidad" de la persona va en el mismo sentido que el movimiento "deicida" que yo evoqué en relación con mayo del 68. Si Dios se convierte en un Valor estable, si la Persona se fija en una identidad estable, ¡oh bien! todo el vigor de la cultura moderna va al encuentro

> de esa homogeneidad, de esa tendencia al estancamiento, y revela su fragmentación. No solamente nosotros estamos divididos y nosotros resguardamos en "nosotros mismos" a "extranjeros" con frecuencia insostenibles, sino que esa polifonía nos hace gozar. ¡He allí que hay que refutar la moral fácil, los conjuntos compactos! No es sorprendente, como consecuencia, que muchas personas se escapen de la cultura del siglo XX, no quieran abrir los ojos sobre las verdades, en efecto apabullantes, que ellas descubren. Por lo tanto, en reconocimiento a esa extranjería intrínseca a cada uno de nosotros, nosotros tenemos más oportunidades de tolerar las extranjerías de los otros. Y de ensayar crear, por consiguiente, comunidades menos monolíticas, más polifónicas. (Kristeva, 1998: 77)

LA IDENTIDAD, EL CENTRALISMO, EL REGIONALISMO

Por lo general se considera que la identidad negra, la indígena, la aborigen, tienen un sentido autónomo de identidad, que se manifiesta en la resistencia y en la lucha. Lo cual es cierto, pero a la vez incompleto porque en ese modo de percibir la identidad yace asimismo un confinamiento insoportable, como si dichas culturas estuvieran separadas, cortadas de otras condiciones que simultáneamente afectan a todos por igual. Porque como señala Chambers, "también existe un sentido del ser y de la pertenencia que incluye no solo la etnicidad y la raza, sino también la sexualidad, el género, el lenguaje, la nación y el viaje" (Chambers, 1995: 65).

Para los "blancos", ese confinamiento supone ser los únicos depositarios de lo universal. Porque aquellos que se designan "negros", "indios", son incluidos y traducidos a la especificidad problemática de una cuestión de "minorías": "un objeto en medio de otros objetos". Porque la misma idea de etnicidad es utilizada solo para referirse a "grupos minoritarios" y nunca al poder y hegemonías blancos. Pero la etnicidad no solo pertenece al "otro", sino que también es parte del ser blanco. Las nociones no cuestionadas de nación, raza y etnicidad, tanto negras, indias como blancas, se desplazan y se abre el cuestionamiento: ¿qué significa hoy ser "negro", "indio", "blanco", "inglés", "italiano" o hasta "europeo"? El centro se desplaza y se evidencia la vitalidad de lo regional, de lo local, de lo individual, en su plena especificidad— universalidad.

Aparece hoy un lenguaje que relabora y reúne los fragmentos, un lenguaje que aparece cada vez menos investido de una esencia estable que garantice su "autenticidad".

Un *unicum* fijo ha sido transformado, traspuesto y traducido en un conjunto de huellas, recuerdos, mitos, historias, sonidos y lenguaje que se encuentran en Occidente y que, sin embargo, a la vez, no pertenecen del todo a Occidente. Hemos decidido llamar identidad a esta

herencia —históricamente específica pero ligada en última instancia a un destino mundial y étnico común— que se articula en cambiantes configuraciones de coherencia transitiva, surgida de la historia de la esclavitud racial moderna y su estremecedora vinculación con "la razón y el terror racial" (Chambers, 1995: 67).

Ciudades como Londres, París, Nueva York y Los Ángeles siguen siendo centros, hasta el punto de convertirse en multicentros de diferentes historias, culturas, memorias, experiencias. Al mismo tiempo tienen que enfrentarse cada vez más con las que hoy, quizá, sean las ciudades más "típicas" del mundo, como El Cairo, Bombay, México, Lagos, Shangai, San Pablo, donde la cultura occidental es traducida, reelaborada y adaptada a los contextos y circunstancias locales para luego ser retransmitida a sus supuestos "orígenes" en Occidente.

No se pueden aceptar las "verdades" sustentadas por la historia del centro, la historia colonial, porque esta es una historia escrita por los opresores del Primer Mundo, pero por otra parte, los pueblos autóctonos, vernáculos, han sido modificados por el proceso histórico y el impacto del colonialismo, y dado que el Tercer Mundo es a la vez un elemento de resistencia al Primer Mundo el problema es, ¿cómo hablar el lenguaje del colonizador que sin embargo represente los intereses y posiciones de los colonizados? ¿Cómo los subalternos pueden encontrar un lenguaje y una praxis capaz de expresarlos, de hablar o representar adecuadamente su posición?

[…]

IDENTIDAD Y DESOCUPACIÓN

Por eso, es necesario hoy día, en esta era poscolonial o de nuevas formas de colonialismo, hablar de identidad y pluralidad del yo, dominio y resistencia, marginalidad y redefinición de un centro múltiple y siempre en distinto lugar. Pero a la vez debemos hablar de un elemento que modifica la identidad como la movilidad: el creciente desempleo de nuestra sociedad, el llamado trabajo "flexible", inestable, que constituye la gran tragedia de la sociedad actual. No solo por la pérdida de ese elemento de dignificación que es tener una ocupación sino por las consecuencias que tiene sobre las redes de solidaridad social, por las pérdidas de capital humano, por la crisis de las identidades que produce. El gran problema es la tremenda incertidumbre que existe sobre la capacidad de generar empleo u ocupación, y sobre cómo los seres humanos, por medio de una ocupación, se realizan.

Esa desocupación está produciendo una identidad, sobre todo en los jóvenes, marcada por una ausencia de vida afectiva intensa, o de relaciones sexuales, o de cualquier otro tipo de compromiso individual o social. Más que una inadaptación o una rebeldía, lo que

aparece es un estado de indolencia extrema, de indiferencia total hacia la sociedad, que apenas los toma en cuenta. Esa apatía ha sido presentada en películas como *Kids return,* de Takeshi Kitano, *La vida de Jesús,* de Bruno Dumont, y tantas otras películas europeas, estilo *La vida en el abismo (Trainspotting),* que señalan un estado de ánimo generacional de rechazo a los valores de pragmatismo social y de la meritocracia, pero desde el ángulo de una profunda frustración moral que puede conducir a la violencia (los skinheads), al racismo, al apoyo de políticas fascistas, neonazis, al acentuar el aspecto peyorativo de la palabra extranjero, es decir de la identidad del "otro", de la "identidad diferente", haciéndolo ver como "un extranjero pernicioso", al que se debe temer y por consiguiente odiar.

LA IDENTIDAD DE GÉNERO

Simone de Beauvoir fue la primera que enfocó con gran audacia la cuestión de la identidad de género en su famoso libro *Segundo sexo* y, en su planteamiento, que dio la vuelta al mundo, de que "mujer no se nace, se convierte uno en ella". Pero esta filósofa no negó nunca la especificidad biológica entre hombre y mujer, lo que rechazó fue toda forma de biologismo que tenga la pretensión de asignar un destino a la mujer. Uno de los principios básicos de su vida y de su obra es que nada de lo que le sucede al ser humano es natural. No existe una naturaleza femenina, aquello que es definido como tal es la asignación de un papel social. La especificidad biológica es el punto de partida del cual toda mujer podrá hacer la propia opción rechazando un destino que no le pertenece.

Precisamente la libertad es la capacidad de decir "no", de discutir, de contradecir toda imposición. El ser humano tiene la facultad de negarse sin que esto lo transforme en inhumano, no existe una esencia de la humanidad que lo circunscriba determinando sus elecciones. El dato biológico va superado, el ser humano, como decía Nietzsche, es un ser contra-naturaleza. Se trata de desplazar siempre más allá los límites de lo que es humano para poder hacemos espacio y convertimos en lo que somos. Somos nosotros los que hemos creado los límites, solo nosotros podemos remover todo tipo de obstáculo.

Precisamente fue por medio de la crítica sistemática de los papeles impuestos a las mujeres en nombre de su diferencia sexual, que Beauvoir contribuyó ampliamente a indicar el camino de la igualdad de los sexos. Lo hizo denunciando la trampa de las diferencias "naturales".

El recorrido del *Segundo sexo* busca delinear una visión filosófica femenina. La filosofía ha sido —es todavía— la visión del mundo realizada por una racionalidad masculina. Para la historia de la filosofía la mujer es, en el mejor de los casos, un objeto de análisis, un objeto

de segundo orden o más precisamente un elemento "perturbador", como escribía Pitágoras: "Hay el principio del bien que ha creado el orden, la luz y el hombre, y hay el principio del mal que ha creado el caos, las tinieblas y la mujer". La reflexión filosófica es casi exclusivamente masculina, no hay espacio para la palabra de las mujeres, cuya voz ha sido ignorada a través de los siglos. La apuesta de Simone de Beauvoir fue romper ese muro de silencio con una visión filosófica de lo femenino al femenino.

El pensamiento feminista ha abierto brechas en el estudio de la otredad: alteridad, extrañeza, extranjería, esbozando la necesidad de una antropología de la democracia y de la política que además sean ética de la multiculturalidad y de la solidaridad.

Lo que está en juego es la manera en que los seres humanos interpretan la diferencia. La primera evidencia incontrovertible de la diferencia humana la encontramos en la diferencia sexual, manifiesta en el cuerpo. Este hecho biológico, con toda la carga libidinal que conlleva, es materia básica de la cultura y locus de la discriminación. La primera diferencia del cuerpo, que cualquier grupo, por pequeño y aislado que sea, tiene que confrontar es la diferencia sexual. De ahí que la mujer sea el eterno Otro, como lo señaló Simone de Beauvoir hace ya casi cincuenta años.

Por otra parte, la antropóloga feminista Marcela Lagarde (1993) creó el concepto de cautiverio, que denota rasgos diferenciales dentro de la interpretación tradicional de la condición femenina de opresión, y en esa medida la distinguen, en su especificidad, de otras opresiones tales como las de raza, grupo marginado y otras. Para este propósito sigue dos ejes de análisis: el sexo y el poder que estructuran el sujeto femenino y que impiden, en la condición actual, su autonomía.

El cautiverio es una opresión valorada positivamente, porque la dependencia, la sujeción, la subordinación, la impotencia y la servidumbre son virtudes femeninas y no dimensiones políticas. La opresión adquiere corporeidad vivida cuando, pasivas, nos limitamos a esperar todo de los otros. Lo es también cuando mantenemos intactas las normas de nuestra cultura.

El impulso que mueve a la existencia y que da sentido a la vida de las mujeres es la realización de la dependencia: establecer vínculos con los otros, lograr su reconocimiento y simbiotizamos. Estos procesos confluyen en una enorme ganancia patriarcal: la sociedad dispone de las mujeres cautivas para adorar y cuidar a los otros, trabajar invisiblemente, purificar y reiterar el mundo, y para que lo hagan de manera compulsiva por deseo propio.

> Este complejo de fenómenos opresivos que articula la expropiación, la inferiorización, la discriminación, la dependencia y la subordinación, define la sexualidad, las actividades, el trabajo, las relaciones sociales, las formas de participación, en el mundo y la cultura de las mujeres. Y además define los límites de sus posibilidades de vida. (Lagarde, 1993: 17)

> Las mujeres estamos sometidas a la opresión, porque, para establecer vínculos y ser aceptadas, con nuestra anuencia o contra nuestra voluntad, vivimos la reificación sexual de nuestros cuerpos, la negación de la inteligencia y la inferiorización de los afectos, es decir, la cosificación de nuestra subjetividad escindida. (Ibídem)

Marcela Lagarde trata de desentrañar las múltiples maneras en que las mujeres intervienen en la conformación de las identidades genéricas de mujeres y hombres. Se interna en la comprensión de lo que las mujeres tenemos en común y de lo que nos hace diferentes a unas de otras, muchas veces enemigas, muchas veces des identificadas como mujeres para sobrevivir en el medio patriarcal.

Por otra parte, ella no acusa a los hombres. No son ellos la causa directa de los cautiverios de las mujeres, ni quienes en exclusiva las mantienen cautivas.

Aunque contribuyan a hacerlo, se enseñoreen en los cautiverios y se beneficien de ellos, los cautiverios se originan en los modos de vida y en las culturas genéricas. Las mismas mujeres están obligadas a reproducir las condiciones y las identidades genéricas en su propio mundo. En cumplimiento de la feminidad, las mujeres actuamos dobles papeles y tenemos dobles posiciones: como sujetos de opresión y como vigías del cumplimiento del designio patriarcal, femenino y masculino (Lagarde, 1993: 19-20).

BIBLIOGRAFÍA

Balibar, É. 1991 "Cultura e Identitá" en AAVV *Identitá Culturad, Problemi del Socialismo* (Milán: Francoangeli).

Chambers, I. 1995 *Migración, cultura, identidad* (Buenos Aires: Amorrortu).

Fabietti, U. 1995 *L'ldentitá étnica. Storia e critica di un concetto equivoco* (Roma: La Nuova Italia Scientifica).

García Canclini, N. 1992 "Museos, aeropuertos y ventas de garage. La cultura ante el Tratado de Libre Comercio" en *La Jornada Semanal* (México) 14 de junio.

Lévi-Strauss, C. 1967 "Razza e storia" en *Razza e storia e altri studi di antropología* (Turín: Einaudi).

Moreno, I. 1991 "Identidades y rituales" en Pratt, J.; Martínez, U. y Contreras, J. (comps.) *Estratificación social y relaciones de poder* (Madrid: Taurus).

Pellicani, L. 1992 "La guerra cultural entre Oriente y Occidente" en *Nueva Sociedad* (Caracas) Nº 119, mayo-junio.

Barth, F. 1969 *Etnhic Groups and Boundaries* (Boston: Little Brown).

Cohen, A. 1974 *Two-Dimensional Man. An Essay on the Anthropology of Power, and Symbolism in Complex Society* (Londres: Routledge & Kegan).

Barth, F. 1981 *Process and Form in Social Life. Selected Essays* (Londres: Routledge & Kegan).

Rothschild, J. 1981 *Ethnopolitics. A Conceptual Framework* (Nueva York: Columbia University Press).

Pérez Agote, A. 1986 "La identidad colectiva, Una reflexión desde la sociología" en *Revista de Occidente* (Madrid: Fundación Ortega y Gasset) Nº 561.

Rosental, P.-A. 1990 "Maintien/Rupture: Un nouveau couple pour l'Analyse del migrations" en *Anales ESC* (París) Nº 6, noviembre-diciembre.

Lagarde, M. 1993 *Los cautiverios de las mujeres: Madresposas. monjas, putas, presas y locas* (México: UNAM).

Clifford, J. 1993 *l frutti puri impazziscono. Etnografía, letteratura e arte nel secolo XX* (Turín: Bollati Boringhieri).

Berman, M. 1994 *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad* (México: Siglo XXI).

Kristeva, J. 1998 *Contre la dépression nationale* [entrevista con Philippe Petit] (París: Conversaciones para un Mañana Textual).

Schmidt de Friedberg, O. 1998 "L'identitá negoziabile: Considerazioni sull'inmigración africana en Italia" en Delle Donne, M. (coord.) *Relazioni etniche. Estereotipi e pregiudizi* (Roma: EDUP / Collana / L'Ufficio Speciale Inmigrazione del Comune di Roma).

Irma Alicia Velásquez

LA PEQUEÑA BURGUESÍA INDÍGENA COMERCIAL DE GUATEMALA*

DESIGUALDADES DE CLASE, RAZA Y GÉNERO

REFLEXIONES FINALES

En este trabajo he intentado demostrar que a pesar de que el 90% de la población Maya de Guatemala vive en condiciones de pobreza y un 76% en pobreza extrema, existe una pequeña burguesía indígena comercial que a lo largo de su historia ha estado inmersa en una lucha constante por recrear su identidad cultural. Esta pequeña burguesía no solo ha alcanzado un significativo poder económico sino también religioso, social y político. Las mujeres y los hombres de este sector tienen una larga historia como actores sociales en la construcción de su ayer pero fundamentalmente en la construcción de su presente y han desempeñado diferentes roles a nivel local, regional y nacional.

Una de las interrogantes principales que este trabajo trató de responder es: ¿cómo están entrelazados los sistemas de opresión de raza, clase y género dentro de la pequeña burguesía indígena comercial de la ciudad de Quetzaltenango? En base a los datos empíricos provenientes de entrevistas combinados con diferentes teorías sociales, planteo que existen tres tendencias dentro de esta pequeña burguesía

* *Fuente*: Velásquez, I. A. 2002 "Reflexiones finales" en *La pequeña burguesía indígena comercial de Guatemala: desigualdades de clase, raza y género* (Guatemala: Avancso).

comercial, las cuales pueden ser entendidas como una fragmentación de clase. Precisamente, un primer fragmento de esta clase esta conformado por un sector k'ichee' minoritario que esta preocupado por mantener su ascenso de clase y que no manifiesta interés en solidarizarse con las luchas económicas y sociales del resto de mayas de escasos recursos de Guatemala. Su prioridad son sus intereses económicos, por eso no tienen problema en hacer alianzas con partidos de extrema derecha o de derecha moderada. Este sector no apoya la idea de que los mayas de esta pequeña burguesía y los mayas de escasos recursos compartan algunos elementos culturales, por el contrario, su actitud es la de poner distancia con las mayorías de mayas pobres y el de estar dispuestos a integrarse al Pueblo Ladino.

Imagen Nº 1



Uno de los retos de esta clase social K'ichee' es conocer, comprender y apoyar las diversas luchas por justicia que los mayas de escasos recursos mantienen.
Fotografía del archivo de la Editorial Cholsamaj.

Imagen Nº 2



La "negociación" que mantiene la pequeña burguesía K'ichee' con los mayas de escasos recursos económicos deberá incluir, en el futuro, un apoyo público y orgánico a las demandas históricas de esta mayoría. Fotografía del archivo de la Editorial Cholsamaj.

En la segunda tendencia encontramos a un sector consciente y crítico de esta pequeña burguesía k'ichee' que esta orgulloso de afirmar que comparten elementos culturales con el resto de mayas de Guatemala y de otras regiones de Mesoamérica. Este sector afirma que se tienen objetivos en común y que deben establecerse alianzas, a pesar de las diferencias de clase que puedan existir internamente. Además, se solidarizan y trabajan en las luchas y demandas que los mayas de escasos recursos mantienen frente al estado guatemalteco que es manejado por un sector europeo ladino desde su formación. Este sector de la pequeña burguesía k'ichee' mantiene una relación de constante negociación con los mayas de escasos recursos para lograr niveles de representación y de liderazgo en espacios políticos, sociales, religiosos, legales y económicos, pero al mismo tiempo mantiene una postura de distancia crítica con el Pueblo Ladino que controla el país.

Las dos tendencias señaladas arriba son pequeñas. Y es la tercera tendencia de esta pequeña burguesía indígena la mayoritaria. Una característica de este sector es que sus miembros no participan activamente en las luchas que las mayorías de mayas mantienen en Gua-

temala, muchas veces porque las desconocen, porque no poseen toda la información necesaria, porque conociéndolas no les interesan o no las apoyan porque no les convienen. Consideran que estas demandas van en contra de sus intereses. Por eso se mantienen inmersos en sus negocios, en sus pequeños y medianos talleres, atendiendo sus profesiones técnicas o universitarias. Sin embargo, este es un sector que en época eleccionaria toma partido y es activo políticamente. Y así como puede inclinarse por tendencias de derecha lo puede hacer por tendencias de izquierda, esto va a depender del bagaje de información que manejen, de la concientización que logre desarrollar cualquiera de los candidatos que participen y de la coyuntura histórica que viva la ciudad y el país.

Lo interesante es que este sector mayoritario esta consciente de su identidad como k'ichee's de Quetzaltenango y de su posición de pequeña burguesía y no pierden oportunidad para mostrar a través de actividades sociales y religiosas su procedencia económica y su origen k'ichee'.

Dadas estas tres tendencias que conforman la pequeña burguesía k'ichee' y ante una clara fragmentación de la misma, una de mis conclusiones es que esta clase social no ha estado unificada ni ha actuado políticamente como un bloque a lo largo de su historia.

En este estudio también he argumentado que, a pesar de la interna heterogeneidad, los miembros de esta pequeña burguesía k'ichee' comparten ciertas experiencias con el resto de mayas del país. La primera, es el racismo histórico y cotidiano con el que se enfrentan en su ciudad y a nivel nacional. Por ser este racismo tan tenaz y agresivo se convierte en una de las razones por las cuales la mayoría de esta pequeña burguesía a pesar de poseer casi todos los elementos sociales, económicos y educativos para ladinizarse se niega a hacerlo. Contrario a lo esperado, el racismo termina convirtiéndose en un puente que une a la pequeña burguesía con el resto de mayas de escasos recursos. Porque para un significativo sector ladino conservador de Guatemala no importa que pueda tener fuertes afinidades de clase con los miembros de esta pequeña burguesía comercial, "para ellos" —como dijo uno de los nietos de la familia Cotom-Soch— "aunque nosotros tengamos pisto [para la elite ladina] no dejamos de ser indios". Y no es que el racismo sea positivo, pero contradictoriamente en este caso ha provocado que dos sectores del Pueblo Maya: la pequeña burguesía k'ichee' y los mayas de escasos recursos sostengan luchas en común.

En este trabajo, también he señalado que un elemento que tienen en común los diferentes sectores masculinos de esta pequeña burguesía k'ichee' y el resto de mayas es el sistema patriarcal bajo el cual viven y sobre el cual han estructurado sus relaciones sociales. Precisamente, la opresión de género la analicé en el capítulo tres a través de

las historias de vida de algunas mujeres k'ichee's de esta pequeña burguesía. En ese apartado se evidencia cómo las luchas de estas mujeres por alcanzar equidad están inmersas en un círculo de contradicción, porque a la vez que demandan igualdad, ellas continúan asignando al hombre la responsabilidad de la mayoría de los roles públicos. Además, dentro de sus hogares ellas continúan realizando y reproduciendo las tareas domésticas de servir casi simultáneamente a los padres, a los esposos, a los hijos y hasta a los suegros. Esto ocurre a pesar de que la mayoría de ellas posee una independencia económica porque son mujeres propietarias de pequeños, medianos y grandes comercios o empresas. En el caso de estas mujeres k'ichee's la propuesta de Patricia Zavella de "que las mujeres pueden enfrentar efectivamente al sexismo cuando ellas son económicamente independientes de sus esposos" no parece confirmarse en este grupo, por el contrario, muestra que existen excepciones, y este sector es uno de ellos.

Además, las historias de vida aquí presentadas evidencian el doble estándar de vida que vive este sector. El primero tiene que ver con todo lo que esta sociedad les permite y les acepta a los hombres k'ichee's y el segundo estándar, con los límites hasta los cuales las mujeres k'ichee's pueden llegar. O sea, existen en este sector diferentes reglas para ambos sectores y la casi totalidad de prohibiciones se aplican solo a las mujeres. Varias mujeres narraron cómo han sido oprimidas y traicionadas en diferentes formas por sus esposos y al mismo tiempo cómo les ha sido negado una serie de derechos que sus esposos disfrutan. Esta doble moral de la mayoría de hombres k'ichee's en particular y de mayas en general, sin duda, tiene repercusiones en las demandas que ellos mantienen a nivel nacional e internacional por justicia social y porque se respeten los derechos humanos. Ante esta compleja realidad que viven estas mujeres mayas la pregunta que emerge es: ¿puede ser un buen líder político, religioso, social o gremial aquel hombre k'ichee' o Maya que engaña y miente a su esposa y a sus hijas o hijos? Desde mi posicionamiento la respuesta es no. Y sustento mi postura en las contribuciones teóricas de las mujeres feministas de color, quienes han sido críticas de cómo los hombres encubren su poder categorizando ciertas de sus acciones como "asuntos personales". Las feministas de color, por el contrario, han argumentado que lo "personal también es político"[1].

No cabe duda que la vida de las mujeres k'ichee's es compleja, por un lado, ellas desean libertad para ellas, para sus hijas y para el resto de mujeres de su comunidad. Pero, por otro lado, ellas están

1 Véase "Una declaración feminista negra" por *La Colectiva del Río Combahee,* en *Esta puente, mi espalda,* 1998.

conscientes de que la libertad debe ser colectiva y por lo tanto debe incluir a todos los hombres y mujeres k'ichee's. Y esta lucha requiere de cierta unidad cultural, pero al aceptar ellas la unidad actual que ha sido creada por los hombres de su grupo k'ichee' implica que están aceptando y reproduciendo los patrones patriarcales que precisamente ellas quieren romper y a los que ellas se oponen. Por eso, mientras las mujeres k'ichee's están conscientes de que son oprimidas y que al mismo tiempo están resistiendo cotidianamente, ellas también se acomodan a ese sistema. Además, si la mujer k'ichee' de esta pequeña burguesía solo piensa en el bienestar particular de ella y de su familia ¿qué tipo de compromiso político puede desarrollar con las luchas de otras mujeres de su comunidad? Si ellas mismas no ayudan a deconstruir el mito de ver como "malas madres" o "malas mujeres", a quienes sí participan en el espacio público, si ellas no deconstruyen estos estereotipos sin duda que ningún otro sector lo va hacer por ellas. No hay discusión que el trabajo de activismo político es un sacrificio y no un privilegio, pero la mayoría de mujeres k'ichee's pareciera que aún no están muy convencidas de que este es un camino para desarticular el patriarcado y para no permitir que este siga imponiéndoles los parámetros de vida y de moralidad sobre los cuales deben vivir.

Imagen Nº 3



Las mujeres K'ichee's de este sector social han empezado a romper el silencio y a derribar muy lentamente los muros de la opresión patriarcal. El reto es seguir ampliando y fortaleciendo esa brecha. Fotografía del archivo de AMUTED.

A pesar de estas contradicciones en las mujeres k'ichee's, encontré en ellas un grado crítico de agencia social. Ellas están conscientes de su situación de desigualdad y de cómo el poder relativo que posee la pequeña burguesía indígena, a la cual ellas pertenecen, no es distribuido equitativamente entre los hombres y entre las mujeres que componen este sector. Por eso, el reto para los hombres y las mujeres k'ichee's reside en tratar de construir una sociedad que culturalmente se fortalezca, pero no a costa de continuar con la opresión femenina.

Finalmente, intentar describir, entender o interpretar la realidad histórica de la pequeña burguesía indígena comercial de la ciudad de Quetzaltenango durante una parte del siglo XX en un espacio limitado es un serio atrevimiento. Pero he tratado de presentar en este trabajo evidencia empírica que demuestre que el protagonismo político —no así el comercial— que poseía esta pequeña burguesía indígena durante el siglo XIX es severamente desmantelado durante las primeras décadas del siglo XX. Los centros políticos del poder ladino abolieron la alcaldía indígena en 1894, e iniciaron un ambicioso proyecto asimilacionista. Y aunque la Revolución de 1944 permitió que los k'ichee's se reorganizaran políticamente no es sino hasta 1995 que los k'ichee's de esta ciudad logran una significativa representación política a través de la victoria electoral del comité cívico Xel-Jú.

A lo largo del último siglo los k'ichee's de esta pequeña burguesía comercial han luchado y han negociado intensamente por mantener espacios de representación política y social, aunque lo que nunca han perdido ha sido su poder y su protagonismo económico. Los desafíos en la era de la globalización son, entre otros, ¿si esta pequeña burguesía será capaz de seguir manteniendo y multiplicando los lazos de solidaridad con el resto de mayas de Guatemala? ¿qué nuevas estrategias de negociación utilizará con la elite ladina? ¿podrá este sector reconocer sus privilegios relativos que como pequeña burguesía posee? ¿estará esta clase dispuesta a invertir en instituciones que garanticen no solo su futuro cultural sino el rescate de su memoria histórica? ¿lograrán que la opresión racial en Guatemala sea discutida seriamente a través de sus intelectuales? Y ¿podrán finalmente heredar a las nuevas generaciones de hombres y mujeres k'ichee's una sociedad en donde las discusiones y eliminaciones de las opresiones de clase y de género no se continúen posponiendo, sino que se luche no solo cotidianamente sino organizada y colectivamente por cambios institucionales y estructurales?

Metafóricamente el pasado reciente puede verse como un espejo que sigue reflejando que los desafíos heredados siguen presentes. Sin embargo, estos desafíos pueden asumirse a través de procesos de concientización y de acción, en donde el sector k'ichee' de la ciudad

de Quetzaltenango —por los privilegios relativos de los que ha gozado históricamente— tiene la responsabilidad moral de asumir un rol determinante. Y por sus características particulares —este sector— seguirá enfrentando el desafío de comprometerse con luchas específicas y definidas que busquen la construcción social de un futuro equitativo, que los siga beneficiando a ellos, pero fundamentalmente que repercuta en la colectividad y en la vida cotidiana de los, aproximadamente, ocho millones de mujeres y de hombres que conforman el actual Pueblo Maya de Guatemala.

Aura Estela Cumes

LA "INDIA" COMO "SIRVIENTA"*

SERVIDUMBRE DOMÉSTICA, COLONIALISMO Y PATRIARCADO EN GUATEMALA

LA SERVIDUMBRE DOMÉSTICA COMO INSTITUCIONAL COLONIAL

"La supremacía blanca y la supremacía masculina
que siempre hicieron buena pareja, se abrazaron
abiertamente y consolidaron su aventura"
Angela Davis

En febrero del 2013 asistí a una actividad en que se analizaría la "Importancia del Convenio 189 de la OIT" para hacer valer los derechos laborales de las trabajadoras de casa particular. Varias instancias estaban convocadas para conversar con la idea de comprometerse políticamente a establecer mecanismos que lleven a Guatemala, a ratificar este convenio[1]. Un poco antes de la hora prevista para iniciar había

1 Las organizaciones que convocaron a esta actividad son: Asociación de Trabajadoras del Hogar a Domicilio y de la Maquila (ATRAHDOM); Casa San Benito; Centro de Derechos Laborales (CDL); Organización de Mujeres en Superación; Comité de

* *Fuente*: Cumes, A. E. 2014 "Cap. 1: La servidumbre doméstica como institucional colonial" y "Conclusiones: Pensar la casa como forma política" en *La "india" como "sirvienta" Servidumbre doméstica, colonialismo y patriarcado en Guatemala* (México: CIESAS).

escaso público, así que mientras esperé pude apreciar la dinámica que se generaba alrededor de este foro. Me senté en las sillas del centro, los asientos a mi derecha estaban ocupados por personas organizadoras y trabajadoras de casa particular que llegaron a la actividad como invitadas o como parte de las instancias convocantes. Al igual que otras veces, se me hizo imposible cerrar los ojos frente a lo evidente, la presencia de mujeres mayas, vestidas como tales, sobresalían en el grupo de trabajadoras de casa. Podía también advertirse que había quienes siendo mayas, por las razones que fueran, vestían ropas "occidentales"[2], y asumo que algunas más, no siendo indígenas[3], compartían este lugar común.

Mi atención fue capturada por los cuerpos de estas mujeres; pieles morenas en estructuras óseas empequeñecidas no deben ser fruto de la casualidad. Muchas de ellas habitan cuerpos que parecen haber sido esculpidos en el trabajo rudo, en el hambre y en la férrea voluntad de existir. Pero no tengo ante estos cuerpos una sorpresa folklórica o una curiosidad morbosa, menos me inquieta una conclusión genetista y eugenésica al estilo Miguel Ángel Asturias[4]. Tampoco me cautivan estos cuerpos porque sean ajenos a mí; capturan mi atención porque me reconozco en ellos. Esas anatomías, esas pieles y esas figuras pueblan Guatemala, no son exclusivas de las mujeres de las que ahora hablo. Son estos también los cuerpos que se piensan socialmente disponibles para el servicio de quienes poseen anatomías contrarias: blancas o blanqueadas y físicamente grandes o engrandecidas.

Estos cuerpos tan insultados cotidianamente, tenidos por grotescos y viles por muchos que a la vez se alimentan de ellos, encarnan la dignidad, la valentía y acaso un desafío a la muerte. Son estas mujeres quienes llegan a los recovecos íntimos de los hogares, las que ponen

---

Mujeres Itzapecas Semillas de Mostaza; Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado (ODHAG); Catholic Relief Services (CRS).

2 Se argumenta reiterada y simplificadamente que la razón principal porque las mujeres dejan de usar el traje maya es económico, "los trajes son caros". Si así fuera serían escasas las mujeres que lo usarían, y fueron solo quienes tendrían posibilidades económicas. Lejos de ello la opción por dejar de usar los trajes mayas están vinculados a una serie de factores en donde lo económico es tan solo una variable más, y no siempre la más sobresaliente.

3 Utilizaré maya e indígena indistintamente.

4 Muy acorde con la obsesión por la teoría eugenésica en Latinoamérica, en su tesis de licenciatura "Sociología Guatemalteca. El problema Social del Indio", el Nobel de Literatura hace un retrato grotesco de la morfología, psicología e idiosincrasia "del indio" para sostener que "la raza indígena" está en "decadencia y degeneración" y solo una mezcla racial con europeos blancos podría salvarla. Su teoría la fundamenta teniendo como ejemplo el cruce hecho con animales (Asturias, 1923).

en peligro sus vidas al habitar espacios privados en una sociedad hondamente violenta. Nombrarlas solamente como trabajadoras, es definirlas desde una neutralidad engañosa y ahistórica. Ellas son mujeres, en su mayoría jóvenes, madres solteras o viudas, indígenas, mestizas, rurales y empobrecidas. Así, ¿puede acaso separarse la historia de estas mujeres de los sistemas de dominación colonial, patriarcal y capitalista? Pienso que estos cuerpos hablan de una historia, pero también es la historia transformada en cuerpos. Entonces es crucial preguntarnos ¿cómo fueron producidos estos cuerpos de la manera en que son ahora; qué procesos históricos y sociales lo permitieron? ¿Qué relación tienen los cuerpos de estas mujeres con una historia de racialización y de racismo? ¿De qué manera el racismo en Guatemala fue haciendo síntesis en las pieles y en las estructuras óseas? ¿Si hay una separación entre "cuerpos viles" y "cuerpos decentes" no representan estas anatomías con inscripciones coloniales?

Aprovecharé este foro como una entrada etnográfica que me permitirá describir un panorama concreto de algunas dinámicas alrededor del trabajo doméstico en Guatemala. Me ha parecido importante este caso por la interacción que se genera entre distintos actores, tal como lo describo a continuación.

TRABAJO DOMÉSTICO Y RACIONALIDAD PATRONAL CRIOLLA

A propósito de rememorar la historia, una imagen de cuerpo entero del sanguinario invasor Pedro de Alvarado, decoraba el centro del lugar que nos reunía[5]. Al sentarnos quedamos frente a la imagen de este hombre que con una mano en la cintura y su pose de amo sigue inspirando un violento y jerarquizado orden colonial de la vida en Guatemala. Las trabajadoras de casa particular, demandaban derechos mínimos teniendo como sede el Club Guatemala, un recinto señorial, antes solo ocupado por la élite criolla y extranjera blanca. Arquitectura, decoración y estética hacen de este lugar un espacio de memoria colonial que representa una frontera, un hito demarcatorio, un lugar de disfrute y de protección de "los cuerpos decentes" respecto a "los cuerpos viles".

5 No es mi intención hacer una crítica a la selección del lugar de la actividad. La estética colonial está tan presente en los espacios urbanos, en las instalaciones donde las organizaciones sociales realizamos nuestros eventos, que una posición práctica ha sido ignorarlos, pero en otros casos se ha optado por desafiarlos. Las organizadoras del II Encuentro Mesoamericano de Estudios de Género y Feminismos, decidieron colocar fotografías y nombres de mujeres destacadas sobre las imágenes de hombres "conquistadores" con que se nombran los salones del hotel en que se desarrolló el Encuentro.

La actividad empezó, las sillas disponibles para el público estaban casi llenas, Brenda Cabrera del Consorcio de Organizaciones Sociales y Sindicales de la Mujer en la Economía (COSME), abrió el evento recordando que el trabajo doméstico es una labor imprescindible, pero en Guatemala no se le ha llegado a considerar como un trabajo productivo. Esto es reforzado por Nery Rodenas, de la Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado (ODHAG), para quien el trabajo doméstico es el sector más productivo de Guatemala, por lo mismo merece ser no solo respetado sino ejercido en condiciones dignas y justas. Apeló a un cambio de actitudes y un trato más humano a las trabajadoras de casa. Los discursos que se han escuchado son el piso común de las reivindicaciones alrededor del trabajo de casa particular en este momento.

Dentro del programa de la actividad también se destinó un espacio, previo al foro, para que trabajadoras de casa particular y activistas pudieran hablar de sus historias y vivencias. Son poderosas la presencia y las palabras de las trabajadoras de casa particular, pero sus experiencias dejan al desnudo la crudeza de una labor que se ejerce por la fuerza de la repetición de códigos histórica y socialmente instalados, mediados por la reproducción de relaciones de poder entre dos sujetas ubicadas en los extremos de las experiencias de la desigualdad social, de género y étnica/racial. La voluntad de las empleadoras tiene un peso decisivo en la definición del salario, del tipo de trabajo que se realice, de los horarios, del trato, de la disciplina del cuerpo de las trabajadoras.

Ana Maribela Acabal, una joven maya que viste un traje de San Antonio Palopó Sololá, dibuja en el relato de su experiencia esta forma de dictadura de las empleadoras sobre sus trabajadoras, "La señora me maltrataba y la hija me pegaba. No me daban comida. Me levantaban a las 4:00 de la mañana y dormía a las 11:00 de la noche. La señora ofreció pagarme Q.1000,00 ($128,00) pero al final del mes solo me dio Q.800,00 ($102,00)". Otra joven, María Chumil Xaper, que también viste traje de algún municipio de Sololá se dirigió al público hablando castellano con dificultad, quizás por esto habló poco, pero sus palabras fueron potentes. En su relato dijo "Trabajé en una casa en Carretera a El Salvador[6]. Me levantaban a las 5:00 de la mañana y podía dormir hasta las 11:00 de la noche, todos los días. Sufría de hambre y de cansancio. Para el desayuno me daban solo dos tortillas con un poco de frijol. Cuando hacía la limpieza sentía que no tenía fuerzas, estaba muy débil". Ella ganaba Q.800,00 al mes. Ambas, Ana

6 *Carretera a El Salvador*, es una zona conocida por ser habitada por gente con poder económico.

Maribela y María Chumil dejaron el trabajo, se refugiaron en Casa San Benito[7] hasta esperar encontrar un mejor lugar.

En el entorno privado de la casa los empleadores reinan y su poder encuentra contrapeso en las respuestas de las trabajadoras que están igualmente mediadas por las condiciones sociales que definen su estatus o lugar. Por ejemplo, la opción de irse de las casas que es muy frecuente frente a la falta de pagos, malos tratos y jornadas extenuantes de trabajo; es una forma de protestar y de ponerle fin a procesos de sufrimiento. Pero la empleadora muchas veces, usando su poder retiene salarios, pertenencias de las trabajadoras o ellas son echadas en horarios nocturnos sin importar si tienen adonde ir. ¿Cómo luchar contra estas desventajas? Una de las maneras ha sido buscando regular legalmente esta labor que por ahora funciona por arreglos sociales, y revistiendo de derechos a las trabajadoras de casa particular. Este es el trabajo de dos activistas que intervinieron también en este foro.

Suleima Ojer es una mujer adulta; viste saco y falda; por sus apellidos y fisonomía asumo que tiene orígenes indígenas. Narra brevemente toda una experiencia de vida, pues inició a trabajar a los ocho años. Reparó en lo que han dicho las otras trabajadoras, "casi en todos los trabajos, me levantaba a las 5:00 de la mañana y me dormía a las 11:00 de la noche." Lo que hace diferente su discurso es el aprecio que expresa por este trabajo, una posición política ligada a su activismo, "Es un trabajo digno, sino no hubiera salido adelante. Es un trabajo decente que me ayudó a sacar a mis hijos adelante. Yo sufrí mucho pero no me arrepiento, porque allí están mis hijos. ¡Que vivan las trabajadoras del hogar!, ¡que viva el trabajo doméstico!", dijo con alegría. Sus palabras son reforzadas por Susana Vásquez, una joven sindicalista y dirigente, ex trabajadora del hogar, promotora laboral e integrante de ATRAHDOM. A Susana se le ve vistiendo pantalones de lona y una playera blanca con alguna demanda plasmada. Lee al público un escrito que reivindica el trabajo de casa particular como un quehacer que posibilita que los empleadores y empleadoras puedan ejercer sus profesiones sin tener que verse limitados por los quehaceres cotidianos de la casa. A cambio de este trabajo imprescindible para muchas familias las trabajadoras piden garantía de sus derechos.

---

7 La Casa San Benito ubicada en la ciudad capital es una organización católica, que recibe, orienta y acompaña a las Trabajadoras de Casa Particular. Tiene como objetivo "Acoger, orientar, capacitar, asesorar, organizar y acompañar a Trabajadoras en Casa Particular; mediante la generación de espacios de participación, organización, involucramiento, autogestión y fortalecimiento de actitudes humanas y cristianas… para que sean líderes, organizadas y agentes de cambio para la transformación del sistema de inequidad, explotación, servidumbre y paradigmas del trabajo doméstico asalariado" (Trifoliar de Casa San Benito)

"Soy trabajadora doméstica y trabajo para su hogar, para que usted pueda ejercer su trabajo profesional… quiero que a cambio usted me garantice derechos", se lee en parte del escrito.

Lo anterior se ha desarrollado como preámbulo al foro. Seguidamente Maritza Velásquez coordinadora de ATRAHDOM, dirige la mesa en que están presentes: Carlos Mancía de la Confederación Sindical de Guatemala; Ivette González de la Secretaría Presidencial de la Mujer (SEPREM); Alejandro Ceballos representante del Comité Coordinador de Asociaciones Agrícolas, Comerciales, Industriales y Financieras (CACIF); María Eugenia Solís de la Procuraduría de Derechos Humanos de Guatemala (PDH). Estaban invitados y no asistieron los representantes del Ministerio de Trabajo, Ministerio de Relaciones Exteriores, la Comisión de la Mujer del Congreso de la República y el sector patronal, entes clave para la aprobación del Convenio 189.

Al iniciar el foro, Maritza Velásquez ofrece un análisis amplio sobre la situación de las trabajadoras de casa particular en Guatemala. Empieza diciendo que "este trabajo tiene raíces en la colonia, pues las trabajadoras no solo son trabajadoras, sino son trabajadoras indígenas y pobres en su mayoría". También dio un panorama general de la historia de la situación legal que rige actualmente el trabajo en casa particular[8]. Quienes le siguieron en el uso de la palabra, a excepción

8 Marco laboral que respalda los derechos de las mujeres trabajadoras de casa particular. "Artículo 161. Trabajadores domésticos son los que se dedican en forma habitual y continua a las labores de aseos, asistencia y demás propias de un hogar o de otro sitio de residencia o habitación particular, que no importa el lucro o negocio para el patrono". "Artículo 162. Salvo pacto en contrario, la retribución de los trabajadores domésticos comprende, además del pago en dinero, el suministro de habitación y manutención". "Artículo 163. El patrono puede exigir al trabajador doméstico antes de formalizar el contrato de trabajo y como requisito esencial de este la presentación de un certificado de buena salud expedido dentro de los 30 días anteriores por cualquier médico que desempeñe un cargo remunerado por el Estado o por sus instituciones, quien lo debe extender en forma gratuita". "Artículo 164. El trabajo doméstico no está sujeto a horario ni a las limitaciones de la jornada de trabajo ni tampoco le son aplicables los artículos 126 y 127. Sin embargo, los trabajadores domésticos gozan de los siguientes derechos: a) Deben disfrutar de un descanso absoluto mínimo y obligatorio de 10 horas diarias, de las cuáles por lo menos ocho han de ser nocturnas y continuas, y dos debe destinarse a las comidas; y b) Durante los días domingos y feriados que este Código indica deben forzosamente disfrutar de un descanso adicional de seis horas remuneradas. "Artículo 165. Los casos de enfermedad se rigen por las siguientes reglas: a) Toda enfermedad contagiosa o infecto-contagiosa del patrono o de las personas que habitan la casa donde se presentan los servicios domésticos, da derecho al trabajador para dar por terminado su contrato a menos que se trate de afecciones para las que existen y hayan sido tomada medidas de prevención de probada eficacia. Igual derecho tienen el patrono respecto al trabajador doméstico afectado por enfermedad infecto-contagiosa, salvo que esta haya sido contraída en los términos del inciso d; b) Toda enfermedad del

del representante del CACIF, parecieron tener una posición similar. Carlos Mancía de la Confederación Sindical en un largo discurso en que contó su experiencia como trabajador doméstico, se pronunció a favor del convenio. Ivette González de la Secretaría Presidencial de la Mujer, dijo que el convenio era necesario pues el trabajo doméstico a pesar de su contribución no se contabiliza en la economía nacional; junto al Instituto Nacional de Estadística (INE), buscan reflejar las cifras de desigualdades entre hombres y mujeres. Hizo mención también de la política Nacional de Promoción y Desarrollo Integral de las Mujeres y el Plan de Equidad de Oportunidades 2008-2023, que tiene como objetivo ampliar la protección y cumplimiento de los derechos laborales de las mujeres de los cuatro pueblos (maya, ladino, garífuna y xinca). María Eugenia Solís de la Procuraduría de los Derechos Humanos, al posicionarse a favor de la ratificación del Convenio dijo que la situación de las trabajadoras de casa particular, no es un asunto que se solucione exclusivamente con la ley. "Si este problema ha sido generado desde un modelo racista y patriarcal de la sociedad guatemalteca, las soluciones tienen que venir desde un cambio de la forma en que el país está estructurado y de las mentalidades construidas a partir de allí". Opinó que las dificultades legales solo evidencian los intereses y los privilegios que no quieren ser removidos.

---

trabajador doméstico que sea leve o que lo incapacite para sus labores durante una semana o menos, obliga al patrono a suministrarle asistencia médica y medicinas, c) Toda enfermedad del trabajador doméstico que no sea leve y que lo incapacite para sus labores durante más de una semana, da derecho al patrono, si no se acoge a las prescripciones del artículo 167, a terminar el contrato, una vez transcurridos dicho término sin otra obligación que la de pagar a la otra parte un mes de salario por cada año de trabajo continuo, o fracción de tiempo no menos de tres meses. Esta indemnización no puede exceder del importe correspondiente a 4 meses de salario; d) En los casos del inciso anterior si la enfermedad ha sido contraída por el trabajador doméstico por contagio directo del patrono o de las personas que habitan la casa, aquel tiene derecho a percibir su salario íntegro hasta su total restablecimiento y a que se le cubran los gastos que con tal motivo deba hacer; e) En todo caso de enfermedad que requiera hospitalización o aislamiento, el patrono debe gestionar el asilo del trabajador doméstico en el hospital o centro de beneficencia más cercano y costear los gastos razonables de conducción y demás atenciones de emergencia y dar aviso inmediato a los parientes más cercanos; y f) Si como consecuencia de la enfermedad el trabajador doméstico muere en casa del patrono, este debe costear los gastos razonables de inhumación. En todos los casos que enumera el presente artículo queda a salvo de lo que disponga los reglamentos que dicte el Instituto Guatemalteco de Seguridad Social, siempre que el trabajador doméstico de que se trate esté protegido por los beneficiarios correlativos del mismo". "Artículo 166. Son también justas causas para que el patrono ponga término al contrato, sin responsabilidad de su parte, la falta de respeto o el maltrato notorio del trabajador doméstico para las personas que habitan la casa donde se prestan los servicios y la desidia manifiesta de este en el cumplimiento de sus obligaciones".

Las instancias gubernamentales presentes se movían en la ambigüedad; hasta el momento del foro, han sido renuentes a apoyar el convenio 189, de allí la ausencia de otros entes clave. Solo una voz desentonó radicalmente en la mesa; el sector patronal no se hizo presente, pero asistió un miembro de Comité Asociaciones Agrícolas Comerciales y Financieros (CACIF), un viejo sector económico poderoso e influyente en Guatemala. Alejandro Ceballos aclaró que no representa al sector empleador de trabajadoras de casa, sino es propietario maquila. Llegó a la actividad "no porque esté convencido de que las cosas deben hacerse de esta manera" sino por el aprecio que le tiene a la coordinadora de ATRAHDOM, porque "a nadie [del CACIF] le gusta participar en este tipo de foros".

Según el representante del CACIF el sector de las maquilas es el que más ha apoyado a las trabajadoras de casa particular, porque la maquila abrió otra opción laboral para las mujeres que antes solo tenían posibilidades de trabajar en casa. En este sentido "les hemos quitado trabajadoras domésticas a las patronas". Como quien tiene la razón, las soluciones y una incuestionable autoridad moral, señaló que "no es a través de las leyes que las cosas van a cambiar, sino a través de la concientización… hay que ser más estratégicos e inteligentes; se logra más así en vez de [generar] leyes…" Desde su lógica empresarial, centrada en los intereses y el bienestar de los patronos, le parece difícil comprender como una empleadora no es capaz de apreciar a su empleada pues si la empleada está bien, hará bien su trabajo y esto resulta en beneficio para la familia, pero si está mal, resulta perjudicando en primer lugar al empleador.

Yo no necesito de una trabajadora doméstica porque soy divorciado y vivo solo, pero, quien si tiene dos empleadas es mi exesposa quien vive con mis dos hijos… Para que ella [su esposa] esté de buen humor le pago lo que sea necesario; si yo le doy Q.700,00 me dice que no le alcanza ¿Por qué necesitamos ser más estratégicos y más inteligentes? Tener a mis hijos con alguien que por no pagarle le va a echar chile a su comida o le va a pellizcar, no me conviene… Me cuesta entender cómo pueden suceder cosas como las que relató la joven [María Chumil], yo pensaba: 'si a mí me dan tortillas y al niño le dan pacha, yo me hubiera tomado la pacha de Cerelac del niño para no sufrir de hambre'. Los empleadores saben que para que los empleados estén contentos hay que tratarlos bien. Por ejemplo, si una empleada no está contenta con su trabajo le puede meter un desarmador a la máquina y la rompe, y si yo no le pongo atención y solo arreglo la máquina, le puede meter otra vez el desarmador. Pero si ya hablando con ella, la cosa no se arregla, le tengo que decir 'mirá mija no vengás a trabajar porque me hacés daño'. Si un empleado no está contento

con una máquina le digo 'mirá mijo hay 100 máquinas más'. Si los empleados están bien, si ganan más, más gana el empleador.

Seguramente sin quererlo el representante del CACIF refleja en su discurso un paternalismo que describe los más viejos códigos de servidumbre antes que signos de una relación laboral moderna en donde el empleado es en efecto un trabajar con derechos, no un siervo. Pero precisamente la idea de derechos parece estar alejada de esta racionalidad patronal, que finca sus acciones a partir de una lógica de concesiones personales basada en un estatuto moral de "bondad", como una conducta humana superior. En este marco, habló sus experiencias familiares, colocando ejemplos de "cómo se puede ayudar a la gente". En el siguiente relato narró que Juana [la trabajadora de su familia] llegó con un bebé sin tener adonde ir. Su familia la acogió y le dio trabajo. "Éramos todos iguales, Leonel [el hijo de Juana] era el portero de la chamusca. Cuando uno es niño no hay esas barreras [seguramente se refiere al racismo]. Leonel ahora es auditor del banco G&T. Pero un día [Juana] me dijo 'me voy porque el trabajo es muy aburrido', yo le entendí".

Para seguir insistiendo que no se necesitan de las leyes para cambiar las cosas que están mal, el representante del CACIF, dijo que en las manos de los empleadores están muchos cambios, por ejemplo, refirió que a las trabajadoras en casa de su exesposa e hijos, él las inscribió en el Instituto Guatemalteco de Seguridad Social (IGSS) bajo el paraguas de su empresa, "yo siento aprecio por los empleados por eso lo hago, yo sé que ellas necesitan de servicios como esos y si puedo hacerlo, ¿por qué negarme?". A su juicio, no solo las trabajadoras de casa afrontan el incumplimiento de sus derechos, sino es un asunto generalizado en el país. Pone como ejemplo cómo su hija, quien es psicóloga trabaja en una universidad privada y no tiene prestaciones. En diciembre solo le pagaron medio mes, el tiempo que trabajó, "la situación es generalizada y a todo nivel, pero las cosas no cambian por regularizarlas", finalizó.

Las palabras del represente del CACIF desafiaron la manera de pensar del público que lo escuchaba. Él sabía que así sería, por eso dijo al inicio que a nadie del CACIF le gustaba participar en este tipo de foros. Organizaciones de Derechos Humanos, sindicatos, universidades, organizaciones de trabajadoras de casa particular, algunas organizaciones de mujeres formaban parte del público. No logré identificar a ninguna organización del movimiento maya. Por la historia de este país, el CACIF representa el sector apuesto a las organizaciones sociales y de derechos humanos. A pesar de ser varios las y los ponentes, el público se enfocó a la intervención del CACIF, cuestionando los bajos salarios, las largas jornadas laborales y la represión a las formas

de organización en las fincas y en las fábricas. Esto provocó una desviación del tema central. La coordinadora de ATRAHDOM, oportunamente llamó a recordar que la actividad era para analizar el convenio 189 y no para hablar de la situación laboral del país. Al notar la crítica del público recordó que el CACIF no es del sector empleador de trabajadoras de casa, "el representante asistió porque a pesar de no pensar igual está a favor del Convenio 189", es decir no sería el CACIF quien pone límites a la aprobación del convenio hasta ahora, sino el Ministerio de Trabajo, ausente en este foro. Pero agregó (la coordinadora de ATRAHDOM) algo sumamente controversial, al decir que de acuerdo a investigaciones realizadas por la organización que representa, el sector laboral de clase media viola los derechos laborales en un 90%; el sector de clase alta, viola menos los derechos laborales.

Se podía interpretar que existía una visión más o menos común, del público, respecto a que el sector económicamente poderoso es responsable del incumplimiento de derechos laborales pues es el sector que más emplea en el país. El representante del CACIF invitó al público a "desmitificar" el poder del CACIF y de sus integrantes, pues está integrado por personas de todo nivel económico, dijo "si alguien quiere jalón verá que mi carro es como cualquier otro, y como yo hay muchos". Sin embargo, el público no estaba magnificando el poder de esa instancia, que evidentemente tiene gran influencia en las decisiones de país y se puede ver en ejemplos concretos como la presión pública ejercida para la anulación del juicio por genocidio contra el general Efraín Ríos Montt, en mayo del 2013, solo unos meses después de esta actividad. Instancias como estas son dominantes no solo por su capital sino por su peso ideológico conservador.

El discurso del representante del CACIF respecto a que los derechos no se cumplen con más leyes, es contradictorio con la posición institucional de esta entidad tremendamente legalista cuando se trata de defender sus intereses a partir invocar el Estado de derecho y el cumplimiento de la ley. El gobierno y el sector patronal, mantienen una oposición a la aprobación del Convenio 189, bajo el argumento de que no es con leyes que la situación de las trabajadoras de casa va a cambiar, sino a través de la dinámica del libre mercado y de la ley de la oferta y la demanda. Es el movimiento natural del mercado y la decisión libre del patrono y del trabajador lo que estaría regulando las condiciones. Pero esta posición no ve las condiciones sociales ni las relaciones de poder asimétricas que median la supuesta libertad de elegir. Como vimos en el lenguaje de autoridad que usa el representante del CACIF, las trabajadoras y los trabajadores no son vistos como ciudadanos, trabajadores y sujetos

políticos, sino son tratados como "gente necesitada", como menores de edad bajo la tutela de un patriarca.

Bajo esta lógica, la trabajadora tendría calidad de *sirvienta*, y el trabajo modalidad de *servidumbre*. La trabajadora o el trabajador aquí están despojados de la libertad y del derecho de protestar, de conquistar derechos, de insubordinarse; si lo hacen se les verá como desobedientes, desconsiderados, injustos, violentos o terroristas. Así, los cambios solo pueden venir de la buena voluntad del patrón en respuesta al buen comportamiento o a la actitud de obediencia de la trabajadora o el trabajador. La negativa de regular el trabajo doméstico obedece a que amenaza esta comodidad o confort material que provee la tradición de disponer de una trabajadora doméstica tratada al antojo de las y los empleadores.

El trabajo doméstico es un sistema establecido y reconocido socialmente con normas, pautas y conductas tácitas y con un gran nivel de consenso social, por esto mismo lo comprendo como una institución. Aquí incluiré una variante más, en el imaginario social cuando se piensa en trabajadora de casa particular, se piensa en sirvienta, y cuando se piensa en sirvienta se piensa en una mujer indígena mucho más que en una mujer pobre, aunque no todas las trabajadoras de casa son indígenas, ni todas las indígenas son trabajadoras de casa. Además, se da por hecho que las mujeres indígenas son rurales. La equiparación ocupacional de las mujeres indígenas con el servicio doméstico me permite pensar que el trabajo doméstico en Guatemala está ligado a la servidumbre colonial producto de la forma en que se fundó este país. Equiparar sirvienta con mujeres indígena no es solamente un estereotipo, sino puede leerse en este imaginario, un deseo de sometimiento. Insultar y ningunear a las mujeres indígenas nombrándolas bajo el genérico "maría" como se hace cotidianamente en el área urbana y más aún metropolitana es una expresión de este deseo de sometimiento.

La racionalidad patronal criolla no es exclusiva de las élites económicas. A menudo he escuchado que empleadores de clase media se piensan a sí mismos como "más justos" que los "más ricos" y que los "más pobres". Frente a esto se necesita poner en diálogo los datos expresados por la coordinadora de ATRAHDOM respecto a que las clases económicamente poderosas respetan más los derechos laborales y las clases medias los violan en un 90%. Lo que mi investigación ha reflejado es que el imaginario social que ve a la trabajadora como una sirvienta y al trabajo doméstico como servidumbre, es una racionalidad compartida por la sociedad en su conjunto, esta lógica le otorga sentido al trabajo doméstico como institución de servidumbre. Es decir, cualquier empleador puede disfrutar y por ello defender esta ins-

titución de servidumbre porque está configurada en su beneficio. La forma en que se piensa a los sirvientes, es también la forma de pensar a los indígenas. Ser sirviente no es ya solo una situación laboral sino una condición social. Si a eso se le suma que el sirviente o la sirvienta pertenecen a un sector subordinado de la sociedad en tanto colectivo (como los pueblos indígenas o como pobres) y los patrones pertenecen al sector que gobierna (criollos, blancos, extranjeros y mestizos), debe pensarse en cuáles son los mecanismos por los que los sirvientes son también los gobernados. Es allí donde la racionalidad patronal debe cuestionarse a la luz de cómo el sistema colonial organizó no solo el Estado, sino la sociedad y la vida misma.

COLONIALISMO, ORDEN SOCIAL DE LA VIDA, MUJERES Y TRABAJO DOMÉSTICO

Aquí retomo las preguntas planteadas al inicio ¿quiénes son las trabajadoras de casa particular?, ¿cómo han llegado a ser lo que son? Los datos muestran que son mujeres necesitadas de ingresos, empobrecidas, con ninguna o poca escolaridad, madres solas, viudas, indígenas pero también mestizas y ladinas rurales y urbanas. Más allá del debate entre las fuentes que por un lado sostienen que la gran mayoría de trabajadoras de casa particular son indígenas (ATRAHDOM, 2010) y otras que piensan que esta solo es una creencia popular (Cabrera y otros, 2010), en el imaginario social especialmente metropolitano se equipara servicio doméstico con mujeres indígenas y se piensa a las mujeres indígenas como trabajadoras domésticas. Mi posición es que, más que descartar este imaginario popular, por ser popular, es necesario problematizarlo a la luz de la historia indagando cómo esto se conecta con los sistemas de dominación que se viven en este país.

¿Por qué se piensa a las mujeres indígenas como trabajadoras domésticas cuando no son las únicas que realizan este trabajo? Como he dicho arriba este imaginario expresa un deseo de sometimiento, pero también refleja el lugar que la historia ha impuesto a las mujeres indígenas. Siendo así, las mujeres indígenas han sido construidas con una identidad de sirvientas; paralelamente los hombres indígenas son pensados como mozos (Esquit, 2010). La vida de las mujeres y los hombres indígenas ha sido intencionalmente destinada para la servidumbre a partir de su involucramiento forzoso en la economía política colonial. Haciendo un paralelismo a la forma en que Silvia Federici (2013) entiende el capitalismo, podría definirse la economía política colonial como un proceso de acumulación originaria. Esto solo pudo lograrse con un máximo de violencia, de manera que la violencia misma se transformó en la fuerza productiva (Mies, en Federici, 2013). De

modo que ocupación de territorios, expropiación recursos y medios de vida y despojo de los cuerpos, hicieron posible la vida colonial.

El colonialismo organizó una forma particular de sociedad explotando radicalmente las diferencias entre españoles e indios, entre nobles y plebeyos, entre ricos y pobres, entre mujeres y hombres. La separación entre españoles e indios fue tajantemente legalizada a partir de la segregación territorial y humana entre la República de Españoles y la República de Indios, complejizada posteriormente con los procesos de mestizaje entre españoles, indios y negros, estos últimos traídos como esclavos durante los primeros años de la colonia. Con el paso del tiempo, la obsesiva estratificación producida por los colores del mestizaje, fue difuminándose, y la población mestiza y no indígena se fue reconociéndose bajo el genérico "ladinos", para diferenciarse de la gente y de la población indígena. Esta separación y jerarquías territoriales, de orígenes, colores y de cuerpos van conformando la estructura entre la clase de gobernantes-propietarios y gobernados-dependientes. La relación que se va fraguando posteriormente entre patrones y sirvientes, es también la relación entre colonizadores y colonizados, entre libres y esclavos, entre ricos y pobres, entre mujeres y hombres. Ver esto es fundamental, pues si el análisis de la condición de las trabajadoras domésticas se realiza únicamente desde la generación de empleo o desde los procesos de migración, puede concluirse fácilmente que la colonización posibilitó oportunidades de civilización y de complejización a las sociedades indígenas "simples" al integrarlas al estilo de vida producidas en este contexto. Así, una perspectiva funcionalista, no da cuenta de los mecanismos de despojo, de violencia, de tortura y de muerte usados para desarticular la resistencia de mujeres y hombres al someter sus vidas a los procesos de producción coloniales.

Partir del análisis de lo colonial también me permite observar que el trabajo doméstico no responde exclusivamente a una dominación patriarcal, pero una dominación colonial es a la vez patriarcal y viceversa. Este modo de poder replantea violentamente las estructuras familiares y las relaciones entre mujeres y hombres. Pero la historia colonial escrita a menudo deja por fuera este análisis, es androcéntrica en el sentido de colocar en el centro la experiencia de los hombres y generalizarla para las mujeres y las y los niños. Son escasos y dispersos los datos en que las mujeres son protagonistas. Seguramente observar el proceso colonial desde la experiencia de las mujeres bajo el colonialismo junto a la de los hombres arrojaría nuevas luces. Sin embargo, coincido con Angela Davis (2005) quien propone que la historia de las mujeres esclavas no tiene sentido separarla tajantemente de la de los hombres esclavos, pues el sistema de

esclavitud solo funcionó por la opresión de ambos; más aún, ocultar el trabajo y el provecho extraído de la vida de las mujeres sirvió para encubrir su voracidad y perversidad.

De acuerdo con la misma autora, la idea de que las mujeres esclavas eran típicas empleadas domésticas son estereotipos que se apresuran a imponer una esencia a las mujeres negras, cuando siete de cada ocho esclavos tanto mujeres como hombres estaban en el campo trabajando la tierra, recogiendo algodón, cortando caña, recolectando tabaco (Davis, 2005: 14). El destino de la mayoría de mujeres y hombres desde la niñez, juventud y edad adulta era el trabajo forzoso de sol a sol en los campos (Davis, 2005: 14). Respecto al trabajo, la fuerza y la productividad, la opresión de las mujeres era idéntica a la opresión de los hombres. Pero las mujeres sufrían de otros modos distintos, al ser víctimas del abuso sexual y de otras formas brutales de maltrato que solo podían infligírselas a ellas (Davis, 2005: 15). "La actitud de los propietarios de esclavos hacia las esclavas estaba regida por un criterio de conveniencia: cuando interesaba explotarlas como si fueran hombres, eran contempladas, a todos los efectos, como si no tuvieran género; pero, cuando podían ser explotadas, castigadas y reprimidas de maneras únicamente aptas para las mujeres, eran reducidas a su papel exclusivamente femenino" (Davis, 2005: 15).

El planteamiento de Ángela Davis (2005) tiene sentido para explotar las lógicas de explotación colonial, mediante las instituciones tributarias legalizadas, como la encomienda y el repartimiento, aunque la explotación no se redujo a lo legalmente establecido. La encomienda no era una concesión de tierras, sino concesión de derecho a recibir tributos por derecho de conquista (Lovell, 1990: 100). El repartimiento consistió en la explotación de la capacidad de trabajo, ya fuera en fincas o en minas, en el servicio doméstico o comunitario, en proyectos que podría durar horas o años (ibídem: 112). Un "indio tributario", equivaldría a un hombre junto a su esposa e hijos que representaban una unidad familiar. El tributo consistía en la provisión de alimentos (granos, trigo, aves, pescado, especias, cacao, miel, sal, chile) telas, algodón, petates, entre otros, e indios de servicio (Lovell, 1990). Aunque los estudios no lo especifican, no es difícil concluir que gran parte de la producción de alimentos, crianza de animales y tejidos estuvo a cargo de mujeres niñas y niños. Los hombres además eran forzados a realizar otro tipo de trabajos relacionados a la construcción de obras, a la producción de las haciendas particulares, a abrir caminos, o a cualquier trabajo que el patrón le exigiere en tanto sirviente. Se explotó la fuerza de los hombres y de las mujeres, colocándolos en calidad de sirvientes, reprimiendo con violencia las formas de escapatoria. Las mujeres indígenas no fueron solo trabaja-

doras domésticas, pero el estilo de vida de los colonizadores requirió que gran parte de ellas, como también de mujeres negras, mestizas y españolas empobrecidas lo fueran.

Para Elizabeth Kuznesof (1993: 25) la estructuración del servicio doméstico en la América hispana[9], en las lógicas en que lo conocemos actualmente, coincide con el comienzo de la colonización española. Su historia ha estado determinada por factores como la visión corporativista del Estado, el papel del hogar patriarcal y el papel de las mujeres en la sociedad. Además, el "desarrollo" de la tecnología doméstica, de los servicios en las ciudades y del sistema de fábricas influyó sobre las oportunidades de empleo de las mujeres en general y afectó la dinámica del servicio doméstico visto generalmente como un quehacer femenino. Las familias numerosas frente a la tecnología de la vida colonial requerían que la mayoría de los artículos de consumo doméstico, incluyendo vestidos, harina, velas, pólvora y muchos utensilios y muebles fueran producidos dentro del hogar. Además, el agua y la leña tendrían que ser provistos diariamente. En el siglo XVI los sirvientes domésticos eran visibles no solo en la casa de los encomenderos sino también en las de los mercaderes y artesanos o en casi todas las casas de españoles. Estudios del siglo XVI revelan que en ciudades de lo que ahora es México, Chile y Perú los hogares españoles podían incluir desde uno hasta más de cuarenta sirvientes (Kuznesof, 1993: 27). Una situación similar observa el cronista Tomás Gage (1979) para Guatemala. El origen de los sirvientes variaba, pero en su mayoría eran indígenas, esclavos liberados, mestizos o pertenecientes a "castas" y algunas mujeres blancas pobres. Las mujeres indígenas eran las más comunes como sirvientas y a quienes se les pagaba menos (Kuznesof, 1993: 27).

Según esta misma autora, mientras en la España medieval el linaje o el clan frecuentemente determinaban la posición social de la gente, en la América colonial el hogar patriarcal pronto se convirtió en la base primaria de la identidad jurídica y del control social de los colonizadores que construyeron una unidad política, sino homogénea, si sólida a partir de su origen. Los nuevos pueblos españoles fueron centros administrativos y también, por ley, residencia principal de la nueva aristocracia a quienes, como encomenderos, se les confió la protección, educación, tributo y trabajo de la población indígena de las zonas cercanas. Se les requirió que sus casas incluyeran una esposa española, lugar para por lo menos cuarenta huéspedes y partidarios armados, esclavos negros, una servidumbre compuesta

9 Modificando las palabras de la autora, en adelante no utilizaré "América hispana" sino "América Latina".

por españoles, mestizos e indígenas y un establo de por lo menos de 16 caballos (Braman, 1975; Lockhart, 1968; cita en Kuznesof, 1993: 26). No hay que olvidar que en toda América Latina el papel colonial del indio como mano de obra y como productor y abastecedor de diferentes productos para las ciudades forma parte de su inserción subordinada al sistema colonial español. En Santiago de Guatemala los poderes principales y las casas de los españoles se ubicaban en el centro: a su alrededor estaban los barrios de indios que cumplían como proveedores de mano de obra para el servicio doméstico, la construcción y la elaboración de ciertas artesanías, y, circundando la ciudad estaban unos setenta pueblos de indios que la surtían con artículos (Camus, 2002: 96).

Los españoles y sus descendientes (criollos) eran un grupo consumidor (Martínez Peláez, 1985: 306) que dictaba precios, fijaba jornales, elaboraba reglamentos de trabajo para indios y mestizos en la ciudad, aprobaba o rechazaba las calidades de los productos, supervisaba pesas y medidas, presidía exámenes de oficio y, en definitiva, tenía en sus manos a todos los proveedores (ibíd.: 305). No se trataba solo de un trasplante de funciones del municipio medieval europeo porque "las relaciones entre el Ayuntamiento de la ciudad colonial y los proveedores de bienes y servicios… eran, tratándose de los indios, unas relaciones de señores y siervos" (ibíd.: 305, 306). La posición de los españoles les permitía adueñarse de la mano de obra indígena, en el caso de las mujeres esclavizándolas dentro de las casas. Kuznesof (1993: 28) plantea que, en fuerte contraste con la situación europea, una vez que la mujer indígena comenzaba a trabajar en una casa española, era a menudo esclavizada y se le impedía dejar el trabajo o casarse. Su situación se diferenciaba de los esclavos manumisos —hombres y mujeres, españoles, mestizos y negros libres) que eran altamente valorados y mejor pagados. Huérfanos, hijos ilegítimos o familiares pobres ocupaban también una posición de sirvientes en casas de españoles, los que eran tutelados a partir de la lógica de la caridad. Por su lado, las mujeres blancas pobres podrían tener una posición transitoria como sirvientas si lograban casarse.

Por lo que puede verse existía una jerarquía racial en donde las mujeres indígenas ocupaban el lugar más bajo; era destinado para ellas el trabajo más despreciable dentro de las casas bajo la justificación de que necesitaban ser tuteladas y civilizadas. Sin embargo, para Kuznesof (1993: 28), en México se aplicaron leyes que protegieron a las mujeres indias de los abusos de españoles. Por esta circunstancia, las mujeres negras tanto libres como esclavas y posteriormente las mestizas ocuparon esta posición durante la época colonial. Este argumento es compartido por María Elisa Velásquez

(2006). En Guatemala la gente negra, tanto mujeres como hombres, son un grupo pequeño para la época colonial; fungieron como capataces y servían en las casas grandes con mayores privilegios sobre los indígenas (Martínez Peláez, 1982) Con todo, la jerarquía racial entre sirvientes también fue importante, y se les valoraba de acuerdo a su "raza" y "color". En México, mujeres que buscaban empleos como nodrizas a veces ponían avisos en los diarios, sosteniendo que tenían sangre española, probablemente a causa de la idea de que un bebé tomaría a través de la leche las características de un grupo (Kuznesof, 1993: 28). No obstante, la mayoría de nodrizas eran indígenas y negras, quienes, descuidando a sus propios hijos, o habiendo estos, muerto, eran obligadas por la fuerza o por las circunstancias a amantar a otros niños que no eran los suyos. En Guatemala existió una práctica de captura o rapto de mujeres indígenas para amantar a hijos de criollos sin importar el abandono de sus propios hijos (Álvarez, 1996; Webre, 2002; Chivalán, 2013). Es el equivalente del rapto de los hombres para los repartimientos.

Por lo anterior, comparto el argumento de Kuznesof (1993), cuando plantea que la casa poblada fungió como la base para la "civilización española" en el "nuevo mundo". Los nuevos poblados eran pequeñas colonizaciones. La corona delegó gran autoridad y responsabilidad al propietario hombre para supervisar y controlar los recursos y personas bajo su propiedad. El hogar patriarcal del colonizador no solo llegó a ser la unidad central de control social en el período colonial, sino que las autoridades españolas en general consintieron en que las mujeres debían ser mantenidas en una posición de tutelaje. Esta política se hizo cumplir tanto como fue posible mediante su residencia dentro del hogar patriarcal y por medio de las leyes de matrimonio y herencia que permitía a los hombres tener autoridad sobre las mujeres españolas de las élites. Sin embargo, la política fue también instrumentada —y este aspecto tuvo particular importancia para mestizos, castas, indígenas y negros libres— a través de excluir sistemáticamente a las mujeres de la vida económica que les permitiera ejercer algún control sobre los recursos. Las mujeres que se ocuparon de las artesanías o el comercio tenían una participación marginal, informal o mediada a través de su relación con un pariente de sexo masculino. El empleo disponible para las mujeres en las colonias era frecuentemente doméstico (Kuznesof, 1993: 26). Pero, a las mujeres indígenas y negras se les imponía otras ocupaciones de acuerdo a las circunstancias, tal como lo describo detalladamente en el capítulo 2.

El servicio doméstico continuó siendo una importante categoría de empleo, particularmente para mujeres, a lo largo del período colonial en lugares como México, Argentina, Perú, Chile y Ecuador según

refiere Kuznesof. Pero, comprendiendo la forma en que fue constituido planteo que más que una categoría de empleo, para el caso de Guatemala se fue convirtiendo en una relación social. Las leyes que regulaban este oficio especificaban que los sirvientes debían estar bajo la autoridad y responsabilidad del jefe del hogar en el cual trabajaban. En la mayoría de los casos, los salarios de los sirvientes eran pagados en especie: cuarto, alimentos, ropa, ayuda médica y protección general, una característica del servicio doméstico que dificultaba los esfuerzos para la regulación incluso en nuestros días (Kuznesof, 1993: 29). Al igual que lo muestran los estudios sobre la Europa preindustrial, según esta autora, la importancia de los sirvientes domésticos en América Latina durante la época colonial es más evidente en estudios de composición de hogares. El hecho de que muchos de los sirvientes fueran familiares condujo a una relación personalizada, paternalista, muchas veces reforzadas por lazos de parentesco ritual. La característica paternalista y familiar de la relación entre patrono y sirviente habría disminuido en el siglo XIX de acuerdo a Kuznesof (1993: 29). Al mismo tiempo, la asociación del servicio doméstico con el nivel más bajo del sistema de clase, casta y color que dominó la sociedad hispanoamericana causó una alienación gradual entre patrones y sirvientes, así como también una pérdida de posición para la ocupación del servicio doméstico (ibíd.).

Con la independencia de casi todas las colonias españolas en América entre 1815-1825, el servicio doméstico como empleo para mujeres fue alterado, pero continuó absorbiendo una proporción sustancial de la mano de obra femenina, como continuación de relaciones sociales y productivas preindustriales y como un reforzamiento del hogar patriarcal. La casa privada fue vista como "un lugar protegido para el trabajo de la mujer", un "guardián de la virtud moral" (Kuznesof, 1993: 29). En México una ley de 1834 determinó que los sirvientes domésticos estarían sujetos a una estricta vigilancia y control personal de sus patrones. En Argentina, mujeres pobres consideradas "vagabundas" eran colocadas con familias "respetables" para trabajar como sirvientas domésticas. La renuencia del Estado a interferir en el trabajo hecho en casa como un lugar de respeto, también dio a los empleadores poder sustancial sobre la vida de las sirvientas domésticas (Kuznesof, 1993: 29).

En Guatemala, esta época es crucial pues las clases gobernantes criollas con sus ideologías conservadoras y liberales se disputaron la fundación y modernización de esta nueva república independiente, bajo la retórica de superar el pasado colonial. Pero esta fue otra tortuosa etapa de expropiación para los indígenas, porque a la par de despojarles de las tierras comunales en que habían organizado su vida en

los trescientos años de la colonia, sus cuerpos también fueron sometidos a intensivas formas de trabajo y sus vidas fueron controladas por medio de las leyes de trabajo forzado en las fincas o en obras públicas. La modernización de la economía en este país, quitó a los indígenas sus tierras y no creó para ellos un régimen de ciudadanía (Cambranes, 1985). Una importante mayoría de familias indígenas fue condenada a vivir errante recorriendo fincas y poblados en busca de tierra y de trabajo, durmiendo en la calle, los mercados, los mesones o las plazas, y criando a sus hijos sin casa y sin escuela (Gonzáles-Ponciano, 1999: 16). Las mujeres indígenas también se convirtieron en trabajadoras en las fincas de café a la par de los hombres, además preparaban alimentos para las cuadrillas de trabajadores, y otras siguieron laborando como empleadas domésticas.

Por otro lado, la migración rural-urbana que caracterizó el final del siglo XVIII y el principio del siglo XIX en Latinoamérica, obligó a que más mujeres del campo vinieron a la ciudad para servir en casas a cambio de comida y un techo para sobrevivir. Esta situación perpetuó eficazmente la condición del servicio doméstico en una posición de casi absoluta subordinación no regulada hacia el jefe del hogar, como ocurre en el caso de Guatemala. Gobiernos como los de México y Argentina, eran conocidos por ubicar arbitrariamente a mujeres como "vagabundas" en posiciones como sirvientas domésticas para proteger su moral y darles una educación. El servicio doméstico continuó siendo un área importante de empleo, reforzado por los bajos niveles de servicios urbanos, poca tecnología, las persistentes actitudes "paternalistas" y patriarcales demostradas en acciones del gobierno hacia las mujeres, y los altos niveles de mujeres migrantes solteras desempleadas y dispuestas a aceptar cualquier forma de empleo y sustento (Kuznesof, 1993: 34).

De 1895 a 1930, la tecnología ahorradora de mano de obra en la industria y más altos salarios para hombres resultaron en una reducción del número de sirvientas domésticas. Cambios en los servicios de la ciudad tales como provisión de agua, gas y recolección de basuras en zonas residenciales; la expansión de las escuelas; el mayor énfasis puesto sobre la maternidad y la crianza de los niños, y el desarrollo de la privacidad como un valor familiar, también influyó en el empleo de un menor número de domésticas. Quienes empleaban de siete a diez domésticas en el siglo XIX comenzaron a emplear de una a tres y en algunos casos ninguna. Para Jelin (1977) dado que la labor doméstica no genera un producto esta tiene una curva de demanda altamente elástica, y la caída económica en los años treinta sin duda convenció a muchas familias de que el servicio era un lujo del cual podían prescindir (Kusnesof, 1993: 35).

El empleo femenino se expandió dramáticamente a través de toda América Latina en el período 1940-1970, en respuesta a mejores condiciones económicas y a cambios sectoriales que favorecían a las mujeres. Las mujeres de clase alta y media fueron capaces de ir a trabajar sin que fuera amenazada la organización tradicional del hogar. Esta condición amplió el "mercado" de servicio doméstico para las mujeres pobres. El incremento del trabajo doméstico desde 1940 puede ser también parcialmente explicado por la reducción del mercado de trabajo para la fuerza laboral femenina no calificada con excepción del servicio doméstico (Kuznesof, 1993: 35).

Elsa M. Chaney y Mary García Castro (1993: 14), apoyándose en los datos de la CEPAL 1982, plantean que las empleadas domésticas representaban para aquel entonces, por lo menos el 20% de las mujeres que pertenecen a la fuerza de trabajo remunerado en América Latina y el Caribe, aunque hay un sub-registro considerable. Para el caso de Guatemala y más concretamente analizando algunas ocupaciones de las mujeres indígenas, Juan Pablo Pérez-Sáinz, Santiago Bastos y Manuela Camus, registraron en un estudio publicado en 1991, que el empleo doméstico ocupaba a un 25% de las mujeres indígenas.

En el siglo XX, la relación empleada doméstica-patrones tiende a ser menos personal, con menos posibilidades de crear relaciones ficticias de parentescos y de ayuda a la empleada doméstica y su familia como se hacía anteriormente (Smith, 1971, en Kuznesof 1993). En otras palabras, el servicio doméstico como ocupación ha mantenido cuantitativamente una posición importante en las sociedades latinoamericanas, pero la dimensión personal del mismo parece haber disminuido, principalmente cuando las empleadoras no permanecen dentro de sus hogares. Sin embargo, la estructura básica patriarcal de herencia colonial en las sociedades latinoamericanas permanece y continúa apoyando una norma de dominación dentro de los hogares individuales. Esto dificulta que el servicio doméstico sea considerado, aún hoy día, como un trabajo como lo han venido demandando las mismas trabajadoras del hogar.

Si bien, la falta de protección laboral, las largas jornadas laborales y el aislamiento residencial de las mujeres, entre otras condiciones, ha dificultado su organización, ellas han estado presentes en los sindicatos y otros movimientos organizativos. En los últimos treinta años, en América Latina, han surgido organizaciones particulares de trabajadoras del hogar. Sus principales demandas tienen que ver con el ser reconocidas como "trabajadoras" y ya no como "sirvientas", "muchachas", "criadas". Exigen un trato digno, salarios más justos y en ley, horarios más regulados, prestaciones de ley, seguro social, entre otras cosas. En Guatemala las organizaciones en que actualmente

participan las mujeres trabajadoras del hogar son el Centro de Apoyo a las Trabajadoras de Casa Particular (CENTRACAP), la Fundación Conrado de la Cruz, la Asociación de Trabajadoras del Hogar, a Domicilio y de Maquila (ATRAHDOM) y la Casa San Benito, todas ubicadas en la ciudad capital. A través de estas organizaciones se pide establecer un salario mínimo para las trabajadoras del hogar, se demanda un horario regulado, espacios dignos dentro de los hogares y un seguro social y actualmente se promueve la aprobación del Convenio 189. Por el trabajo de estas organizaciones, junto con la alianza realizada con la Secretaría de Obras Sociales de la Esposa del Presidente (SOSEP) y el Instituto Guatemalteco de Seguridad Social (IGSS) firmaron en julio del 2009, un convenio que permite a estas trabajadoras acceder a algunos servicios prestados por ese instituto, pero los servicios que cubren son solamente de maternidad, no abarca enfermedades comunes ni accidentes. Es decir que, se ve a las mujeres en su papel de madres y no como personas. Esto implica que las mujeres sin hijos o ancianas están fuera de los beneficios del seguro social. Otra organización de reciente fundación es la Asociación por los Derechos de la Trabajadora de casa Particular, Madre Soltera y Mujer Rural (ASOCASA ONG), que funciona con el apoyo de ONU Mujeres.

La lucha de las trabajadoras del hogar por sus derechos ha sido cuesta arriba porque los patrones, el Estado y la sociedad misma no las respalda como lo plantean Oliveira, Conceição y Pereira de Melo (1993) para el caso de Brasil. La primera confrontación la encuentran con las patronas lo que vota la idílica idea de la solidaridad femenina por sí misma (Pereira de Melo, 1993). Además, instituciones que históricamente han buscado gobernar la conducta de los pobres, como algunas líneas de la iglesia católica tratan de persuadir a las trabajadoras domésticas de contentarse con su destino en esta vida. La organización conservadora española conocida como Opus Dei ha hecho incursiones sistemáticas entre las trabajadoras domésticas capacitándolas para soportar su condición (Castro, 1993) y demeritando el trabajo organizativo. A pesar de ello, la orientación singular de los sindicatos de las trabajadoras domésticas en países como Colombia y Brasil, entre otros, ha permitido un espacio para la educación política y el campo en que se gestan las demandas por un reconocimiento legal. Al mismo tiempo, las organizaciones representan "la nueva familia" donde las trabajadoras del hogar encuentran apoyo y solidaridad para sus problemas personales, de la misma manera, es a través de las organizaciones que se busca el campo de empleo o la posibilidad de movilidad social (Chaney y García Castro, 1993).

Estas redes sociales que las trabajadoras del hogar han construido, también ha sido motivo de varios estudios realizados especial-

mente en México. Adela Díaz (2009) ha analizado cómo la Alameda de Monterrey es un espacio estratégico de encuentro entre mujeres migrantes indígenas de la Huasteca, en especial las mujeres dedicadas al empleo doméstico, quienes hicieron suyo este espacio durante los fines de semana ante la ausencia de espacios que pudieran considerar propios en la ciudad. En este sentido, se "apropiaron" de la Alameda. Pero, su presencia junto a la de los paisanos varones ha conllevado a la estigmatización de la Alameda como un espacio de los "fuereños", "rancheros", "chachas" y "albañiles de San Luis". Esto mismo ha ocurrido en Guatemala, el Parque Central, frente al palacio nacional los días domingos es concurrido por empleadas del hogar y otras trabajadoras y trabajadores que ocupan así sus horas libres frente a la imposibilidad de viajar a sus pueblos. Sin embargo, este lugar es visto como un espacio insano, degradado y antiestético para un centro tan importante en la ciudad capital (Amanda Pop, 2000).

El enfoque histórico planteado por Kuznesof, me parece fundamental porque se enlaza a la perspectiva que utilizo en este proyecto al explicar los inicios del trabajo doméstico —en América Latina— en un contexto de colonización que en gran medida se fundamenta en el patriarcado como forma de organización social. La diferencia es que la autora observa el proceso de colonización como una etapa histórica superada. Esto implica que lo que ocurre posteriormente alrededor del trabajo doméstico llega a tener otras explicaciones que se van desligando paulatinamente de las condiciones que le dieron origen, dejando de explicar aquellas situaciones que tienen una continuidad en el tiempo o explicándolas bajo otras categorías como "preindustrial" como lo observa Saffioti (1978). Sin embargo, no es lo mismo decir que el trabajo doméstico es "preindustrial" a que tiene lógicas coloniales, porque en el primero de los casos, se hace referencia a su origen feudal europeo, mientras que en el segundo caso se estaría centrando en la característica particular que toma en los países de Latinoamérica que se estructuran a partir de la colonización española.

LA SERVIDUMBRE DOMÉSTICA COMO INSTITUCIÓN COLONIAL: UN MARCO DE COMPRENSIÓN

El peso de lo colonial en el sustrato del ser *sirvienta* y *patrona* en Latinoamérica ha sido tratado de forma marginal y escéptica en los análisis sobre trabajo doméstico. Incluso, la variable étnico-racial no es comúnmente problematizada. Margo L. Smith (1993: 389) quien en los años ochenta., del siglo pasado realizó una base de datos sobre la bibliografía y los enfoques de los estudios relacionados al trabajo doméstico, encontró que, "…examinar la problemática del servicio doméstico desde la perspectiva racial o étnica es más común en otras

partes del mundo que en América Latina" (ibíd.). Para las décadas de los setenta y ochenta, el análisis de la dimensión estructural del trabajo doméstico, se hizo principalmente a partir de la teoría de la clase social y en algunos casos en cruce con los estudios de género, aportando valiosos trabajos que se han convertido en clásicos para la actualidad (Chaney y García Castro, 1993).

De estar en boga en un tiempo, los estudios que analizaron las dimensiones estructurales del trabajo doméstico, bien sean desde la clase social o el género, fueron decayendo. Sin embargo, los enfoques antiguos, que han mantenido continuidad, con sus respectivas actualizaciones, son aquellos que ubican como centro de su atención los procesos de migración, el mercado laboral, las condiciones de pobreza o precariedad, el análisis de los derechos, el aspecto jurídico de este quehacer y su alcance global o transnacional, sin necesariamente ligarse en términos analíticos con las dimensiones estructurales de clase social, de género o etnia que se supone estarían en la base del trabajo doméstico. De hecho, algunos parten de cuestionar la tendencia del análisis estructural argumentando que no todo es determinado por la estructura y que esta visión restringe la observación de la agencia de los sujetos (Blanco, 2012). Un análisis estructural puede ser totalizador. Un estructuralismo totalizador tiene limitaciones para encontrar esas fisuras —en las estructuras— que permiten un grado de autonomía para los sujetos, desde donde podrían estar surgiendo alternativas (Thomson, en Rivera, 2011). Por este argumento, el análisis estructural puede verse como un eufemismo que no permite dar cuenta de las transformaciones al interior de los procesos estudiados.

Partir de problematizar lo colonial y lo étnico/racial como una condición estructurante del trabajo doméstico en Guatemala, no resulta tan fácil como lo pensé en un principio. Enfrentarme a dos posiciones distintas, me hicieron pensar en lo complejo de este abordaje. Por un lado, cuándo explicaba mi trabajo a intelectuales y académicos indígenas y no indígenas estudiosos de las relaciones coloniales, no solo de Guatemala sino de otros países de Latinoamérica, les parecería tan obvio el hecho de vincular el trabajo doméstico con relaciones coloniales. Algunos, por lo mismo, no encontraron novedad en el trabajo. Y por el otro, la literatura y los expertos académicos en este tema, en América Latina, con excepciones, ven lo colonial como un asunto lejano, ambiguo o quizá superado por la modernidad y la industrialización. Dominique Vidal (2012) al comentar un apartado del libro "Dimensiones del servicio doméstico latinoamericano"[10] se pregunta "¿Cómo caracterizar históricamente el servicio doméstico,

10 Este libro se encuentra en etapa de edición.

actualmente, en América Latina?". Y se responde que es importante caracterizar el servicio doméstico y sus paradojas porque los casos analizados dan cuenta de situaciones que recuerdan las transformaciones que vivieron las sociedades europeas a finales del siglo XIX.

> Encontramos una misma trama: la llegada de mujeres provenientes del mundo rural a trabajar a ciudades y que sufrieron una urbanización acelerada en su descubrimiento del mundo urbano, la pobreza masiva de las capas populares y la importancia de los vínculos de dependencia personal. Por otro lado, son evidentes los elementos propios de la modernidad contemporánea: la existencia de derechos laborales, los intentos de regulación jurídica del servicio doméstico por parte del Estado, las transformaciones de las relaciones de género, la utilización de las nuevas tecnologías, patronas más o menos sensibles a las ideas del feminismo y de la igualdad democrática, así como la especificidad del trabajo en espacios como los *conjuntos cerrados*. (2012: 142)

Ahora bien, sigue diciendo Vidal, el estudio de las relaciones entre empleadores y trabajadores domésticos en América Latina, tiene que ir más allá de la oposición entre tradición y modernidad. "Si bien hay muchos aspectos del servicio doméstico que recuerdan los tiempos de la Colonia y de la servidumbre, el marco geográfico y el contexto socio-histórico en el cuál se desempeñan actualmente los trabajadores domésticos ha cambiado profundamente (2012: 143). Esto le lleva también a preguntarse cuál es el vocabulario más apropiado para nombrar las relaciones laborales en el trabajo doméstico ¿es el campo semántico de la esclavitud?, o ¿de la servidumbre? ¿Se puede decir que la relación entre empleadores y trabajadores domésticos en América Latina evocan la esclavitud o bien estas se inscriben en una "cultura de servidumbre" cuya dinámica se encuentra en un pasado colonial? esto último planteado por Manuela Camus y María Eugenia de la O, en el caso de los nuevos ricos de la Guadalajara (2012). Vidal encuentra dos posturas, la primera, según él, es compartida por gente cercana a ONGs, para quienes el régimen servil es evidente debido a las semejanzas con el pasado. "Para otros en cambio, se trata de un anacronismo que no permite dar cuenta de la especificidad del servicio doméstico en el mundo contemporáneo, incluso en el caso de las situaciones de explotación y de la dominación más extrema" (Vidal, 2012: 143).

En esta misma línea para, Félicie Drouilleau en el imaginario popular el trabajo doméstico es visto como "una esclavitud moderna" lo que contrasta con los análisis académicos. Drouilleau, fundamentándose en varias autoras y autores plantea que "…en América Latina, emplear a una trabajadora doméstica recuerda los tiempos remotos de la Colonia, aun cuando se ha comprobado que este tipo de traba-

jo es totalmente moderno e integrado en una economía globalizada" (2012: 152).

Interpreto que tanto Vidal como Drouilleau y las/los autores que citan, hacen suya la idea que "lo colonial", es un hecho "remoto", es pasado, en tanto que la modernidad lo desplaza y sepulta bajo nuevas normas, relaciones sociales y laborales en este caso. Descifro también, que, para estos autores, es importante comprender que no solo dentro de un sistema colonial (arcaico) se posibilita el trabajo doméstico, sino la modernidad (como hecho actual) da lugar a ello dentro de su propia lógica. Sin embargo, aquí se presentan el colonialismo y la modernidad como dos etapas distintas y contrapuestas ¿Puede acaso hablarse de una ruptura o fractura radical entre colonialismo y modernidad en América Latina? Si es así ¿Qué es lo que dio lugar a esa ruptura y que define las diferencias?

De acuerdo a esta lógica, un elemento primordial de ruptura es el aparecimiento del Estado. Según Vidal (2012: 144) "…El análisis (sobre el trabajo doméstico) debe, obviamente, tener en cuenta la herencia histórica y, al mismo tiempo, no olvidar que existen también momentos de transformación profundas, en particular, cuando el Estado media las relaciones entre empleadores y trabajadores domésticos con el desarrollo de derechos laborales y de leyes cuya finalidad es proteger a las mujeres". Seguramente la acción más o menos efectiva del Estado en la creación de leyes, mediación y protección de las trabajadoras particulares puede verse en algunos países de Latinoamérica, pero no en todos. En otros, como en el caso de Guatemala, las demandas de las trabajadoras de casa particular organizadas y la acción de la regulación internacional, son resistidas por el mismo Estado. Es decir, el Estado no siempre ha fungido como mediador, ni protector, sino, en gran medida como parte del mismo problema; esto puede comprobarse en la oposición del Estado guatemalteco al Convenio 189.

Indiscutiblemente, es importante comprender cómo la regulación laboral (moderna) convierte una actividad "esclavizante" y "servil" en un trabajo pagado; cómo se va pasando de "amos" y "sirvientes" a "empleadores" y "empleados". Pero ¿Cómo subvierte el Estado la división social, sexual y racial del trabajo organizado bajo las estructuras de dominación colonial? Dicho de otra manera, ¿Cómo redefine el Estado las estructuras coloniales que produjeron una división del trabajo en base a nociones biológicas como sexo y raza? ¿No puede acaso una legalización mimetizar estas condiciones sociales al dar un tratamiento individual a lo que sometió como colectividad? Karen Spalding citada por Maruja Barrig (2001: 34) en alusión a la realidad peruana, plantea que la urdimbre de la dominación colonial no se

tejió entre individuos sino entre sociedades. De esta manera se sella la estructura jerárquica entre "los indios" y "los no-indios", fijando la imagen de los indígenas con los trabajos serviles. "Quiénes sino los cholos son nuestra mano de obra, nuestros obreros, cocineras, lavanderas". Estas palabras contenidas en la novela "No se lo Digas a Nadie" del autor peruano Jaime Bayly, ilustran según Barrig (ibíd.) lo dicho por Spalding. Esta imagen latinoamericana "indio igual sirviente", trasciende los datos estadísticos, pues no es solamente desde allí que se logra captar la complejidad y profundidad de las relaciones de dominación producidas por la historia.

En países como México, donde los indígenas son un 10%, de acuerdo con Mary Goldsmith, se cree erróneamente que todas las trabajadoras domésticas son indígenas, pero para 1990, representaban un 20% (2007b). Sin embargo, es en esa creencia donde se puede observar que el trabajo doméstico tiene un carácter etnizado, como lo afirma Severine Durin (2012). Esta última autora llega a una conclusión estadística diferente cuando hace un análisis localizado. Afirma que "la servidumbre tiene rostro indígena" y muestra a partir del caso de Monterrey, la tercera ciudad más grande de México que en el trabajo doméstico de planta las mujeres indígenas son el 90% (ibíd.: 519, 150). Servidos y servidores están étnicamente marcados y se posicionan de manera asimétrica en el campo social (ibíd.: 50). A través de esta relación de servicio, se reproduce el esquema jerárquico y la herencia colonial de la sociedad (ibíd.).

En países como Bolivia donde los indígenas son mayoría (62%) las Trabajadoras Asalariadas del Hogar, no solamente son etnizadas, sino en su mayoría son indígenas, según lo analiza Lidia López Ángel (2010). En Guatemala, donde la mitad de la población es maya, hay controversias alrededor de las estadísticas con diferencias extremas. La Encuesta Nacional de Condiciones de Vida (ENCOVI) concluyó para el 2006 que el 28% del total de trabajadoras de casa particular son indígenas, mientras que organizaciones como la Asociación de Trabajadoras del Hogar a Domicilio y de Maquila (ATRAHDOM) en un estudio publicado en el año 2010, asegura que más del 82% de trabajadoras son indígenas. Las estadísticas oficiales en Guatemala son poco confiables; además de dar un tratamiento simplificado a la realidad configurada por las relaciones étnicas han sido señalas de tener una intención de tergiversar, ocultar y anular "lo indígena". Esto último ha sido denunciado permanentemente por las organizaciones mayas. No obstante, con o sin estadísticas, la idea de asociar india con sirvienta es un asunto cotidiano evidente.

Frente a esta realidad ¿De qué manera una regulación laboral moderna no solo desafía sino rompe con estas ideologías que dan

sentido a las estructuras? ¿Qué sucede al salarizar condiciones laborales estructuradas en la devaluación; no se salariza acaso las condiciones coloniales?, ¿Cómo entender la acción de quienes por subvertir estas condiciones son reprimidos por el mismo Estado?, ¿Cómo el Estado se relacionó y se ha relacionado con las colectividades indígenas socialmente convertidas como "sirvientes" por el carácter mismo de la colonización?

Estas preguntas no son respondidas —por lo general— desde las posiciones que leen el comportamiento del trabajo doméstico mediante etapas evolutivas teniendo como parámetros las sociedades europeas. Así, la postura de Vidal (2012) para quien la importancia de caracterizar el servicio doméstico en Latinoamérica se debe a su parecido con las sociedades europeas de finales del siglo XIX, es interesante si se entra al cuestionamiento de por qué hay tales parecidos; pero si se deja sin cuestionar esta idea, puede ser interpretada como que en América Latina se está viviendo una etapa ya superada por Europa en su proceso de "evolución interna" ¿Cómo entonces entender la nueva división internacional del trabajo en que, gran parte de migrantes de los países colonizados entran etnizados o racializados como sirvientes en las economías políticas de Europa y Norteamérica? ¿Cómo se relaciona esto con su condición de excolonias? Por otro lado, si bien, no se puede negar que los procesos sociales tienen ciertos comportamientos transterritoriales, y que Europa, primero y Norteamérica, después, han influenciado de muchas maneras en la producción de la realidad latinoamericana, una lectura evolutiva eurocéntrica tiene limitaciones para observar cómo los procesos de colonización externa se convirtieron en la base de un colonialismo interno, y juntos le dan forma a la economía política de los países latinoamericanos.

En Latinoamérica, el Estado —como institución— fue conformado en un marco de rearticulación de lo colonial y promovió procesos de re-colonización que hicieron de la modernidad misma, una modernidad colonial (Rivera, 2011), desde el hecho que, en vez de crear ciudadanía universal, renovó la ciudadanía jerarquizada en donde, si no se logró su exterminio, el *indio* junto al *negro* entran como inferiores, como subalternos y como *sirvientes* (Esquit, 2010). En este caso, los indios no solamente fueron sometidos a procesos de explotación (económica) sino a formas de dominación y de gobierno, en tanto colectivos. Para Esquit, en Guatemala ha habido un proceso neocolonial:

> Lo neocolonial es la forma en que se entretejieron el capitalismo, el nacionalismo, y los discursos de la inferioridad de los indígenas y del proyecto para civilizarlos. Pero también es la manera en que se organizó el gobierno y la violencia pensada como formas de control sobre

> grupos jerarquizados, racializados y etnizados. Todo ello finalmente fue vinculado a una economía política que estableció formas concretas de opresión en el tiempo y el espacio, pero que afectó profundamente a los indígenas. (2010: 31)

El neocolonialismo es pensado aquí como una forma de estructurar discursos sobre la carencia del otro o en su capacidad de autodefinición política, social, cultural e incluso en su humanidad. Es mediante el consentimiento del Estado, que se institucionaliza la condición del indio como *mozo* y la india como *sirvienta* (ibíd.). Por esto, la modernidad no puede verse como una evolución del colonialismo, o una forma de vida social más elevada e igualitaria, la modernidad en vez de proveer una alternativa a la servidumbre estructurada sobre indígenas, negros, mujeres y pobres, lo que hizo fue depender de ella para existir, al igual que el capitalismo ha dependido del feudalismo como lo señala Silvia Federici (2013).

De manera que el proceso de colonización dio lugar a la conformación de formas específicas de economías políticas en Latinoamérica. Esta estructura no se entiende del todo si las condiciones coloniales se explican como residuos del feudalismo, o de situaciones precapitalistas o preindustriales, y las contractuales como modernas y avanzadas sin considerar su enlace dependiente. La etnización y racialización del proceso de dominación colonial sigue teniendo una función central en el proceso de acumulación capitalista actual. Esto no deviene solo en paternalismo y maternalismo como explica Vidal (2012)[11], sino en una suerte de renovación de las formas de dominación y gobierno en muchos casos, cargadas de una violencia explícita. Los conceptos "paternalismo" o "maternalismo", tan usados en el análisis del trabajo doméstico, me parece que tienen dificultades para captar la densidad del trato, especialmente cuando este está contenido de racismo y esconde

11 Un punto en que Vidal (2012) lee la dominación como continuidad de las relaciones coloniales, es cuando observa reproducción de conductas paternalistas. Afirma que las relaciones donde los empleadores pretenden ejercer una función paternal o maternal frente a sus empleadas, la dominación de los patrones se ve como el resultado de su incapacidad para convencer a la empleada doméstica, de que debe ser fiel y obedecer porque ella se beneficia de su protección. Por lo tanto, ella debe mostrarles gratitud. El consentimiento de la dominación reside aquí en la capacidad del dominante para volver legítima su representación del orden social. El consentimiento del empleado doméstico se explica como resultado de la interiorización de las normas del empleador, es decir donde el dominado acepta la dominación del dominante y su representación de la jerarquía social. Vidal, comparte con Geneviève Fraisse (1979) que el conflicto en este tipo de empleos no se inscribe en el esquema de la dialéctica entre amo y esclavo, donde cada uno accede al reconocimiento a través del reconocimiento del otro. Más bien conduce a un "juego de oposición sin salida" donde la intensidad del cara a cara conlleva riesgos de aplastamiento (Vidal, 2012).

una intención de despojo, apropiación y acumulación. Más que nombrar como "maternalismo", el trato entre trabajadoras y empleadoras se observa es un trato explícito entre *patrona* y *sirvienta*, no siempre como dos seres individuales que se encuentran en el espacio privado del hogar, sino como representantes de identidades sociales, étnicas y raciales, forjadas en la historia colonial de larga duración.

Mientras he hablado de mi trabajo en distintos espacios, me he enfrentado al escepticismo, pero también, al cuestionamiento sano de esta perspectiva que elijo. Hablo aquí, de algunas interrogantes y críticas que me han invitado a pensar con más detenimiento mis argumentos teóricos y metodológicos. En reiteradas ocasiones investigadoras de esta temática me han preguntado qué particularidades arrojan los resultados de un análisis que parte de lo colonial e indaga en lo étnico/racial, si las condiciones que narro, de las trabajadoras indígenas de casa particular en Guatemala, son muy parecidas —sino iguales— a los resultados de otras investigaciones que no necesariamente hacen esta precisión. Este cuestionamiento me hizo dudar de la especificidad de mi investigación, pero al mismo tiempo, el vacío en la indagación de lo colonial ligado a lo étnico/racial me producía curiosidad e insatisfacción. Me preguntaba cómo siendo la colonización un hecho fundacional en las sociedades latinoamericanas modernas, este análisis suele descartarse con facilidad. Como explicar entonces, las jerarquías sociales, étnicas y raciales, que junto a las sexuales y de género, entre otras, organizan las sociedades latinoamericanas en la actualidad ¿no responde esto a la captura que el sistema de dominación colonial hizo de las diferencias y jerarquías para ponerlas al servicio de un proyecto de despojo y acumulación?

Desde esta lógica encuentro que el cuestionamiento dirigido a mi investigación puede revertirse. O más bien, ambas posturas, las que no analizan lo étnico/racial y las que, si lo hacen, pueden o deben interrogarse mutuamente. Así, cuando preguntaba a mis interlocutoras por qué dejaban sin analizar las variables étnico/raciales, comúnmente me respondían que se debía a que las trabajadoras no se identificaban como indígenas. De modo que, mientras las trabajadoras de casa particular no se definan como indígenas, el análisis de lo étnico carece de sentido. De esa manera, lo étnico/racial está asociado al ser indígena y por lo tanto reducido a una lectura sobre la "identidad étnica", más que comprendido como un campo de relaciones de poder y de dominación. Sin embargo, el hecho que la condición de las trabajadoras de casa particular sea parecida, independientemente de indagar en lo étnico/racial o no, podría indicar que esta condición es más general que específica. Por otro lado, el ser indígena o no, sí refleja experiencias distintas que responden justamente a la formación social.

Como iré mostrando a lo largo de la investigación, unas de las particularidades más importantes en el trato hacia las mujeres indígenas es el ataque a los referentes étnicos/raciales, principalmente en momentos de conflicto. Estas experiencias son vividas desde las mujeres indígenas como formas de humillación, y analíticamente las consideraré como mecanismos de racismo. Por otro lado, al interior del trabajo doméstico, se observan jerarquías, trazadas por lo étnico/racial. Y, aunque las trabajadoras no se asuman indígenas, hay, en muchos casos, una tendencia a etnizarlas o racializarlas porque de esta manera se enfatiza su devaluación. Por esto mismo, el ser sirvienta en Latinoamérica, independientemente de la adscripción étnica, se inscribe en la experiencia colonial de la servidumbre. Es decir que se reproduce en las mujeres no indígenas, trabajadoras de casa particular, las formas coloniales de trato.

Por estos motivos, procuraré que la discusión de lo colonial y de lo étnico/racial no sea para analizar las condiciones de las trabajadoras indígenas como sustancia, sino para dar cuenta de las relaciones que se establecen cuando está presente una organización y jerarquización social basada en lo étnico/racial. Además, hablar de lo colonial y de lo étnico racial no significa que lo coloque como una dimensión exclusiva, pero innegablemente la veo como fundamental. Para analizar el caso de las mujeres indígenas, entenderé que lo étnico/racial no son categorías autónomas a las de género y clase social, sino se contienen. Las estructuras de clase, racismo, género y sexualidad no pueden tratarse como 'variables independientes' porque la opresión de cada una está inscrita en las otras, es constituida por y es constitutiva de las otras (Brah, 2004). Pero este entramado fácilmente puede desvanecerse si no se precisa la forma en que son constituidas y aprovechadas las diferencias por el o los sistemas de dominación. Por esto, me parece relevante tener presente ¿Cómo se forma a las sirvientas desde la etnicidad?, ¿Cómo se forma desde la clase?, ¿Cómo se forma el género? y qué sucede cuando la dominación colonial aprovecha todas estas diferencias.

Por lo anterior, y compartiendo el concepto acuñado por Ray y Qayum (2009) propongo que, en sociedades como la guatemalteca, el trabajo doméstico, más que solo una ocupación, pueden ser explicado como una institución de servidumbre. La estructura colonial instauró un orden social en que la vida de los indígenas, no en tanto pobres, sino en tanto indígenas, tendrá un lugar y una función como siervos de los colonizadores y sus descendientes. Esta institución de servidumbre no está relacionada exclusivamente al control del trabajo indígena, sino de la vida misma. Es decir, no es una estructura exclusivamente económica.

Por lo anterior, la identidad de sirvientas construidas sobre las mujeres indígenas, no está relacionado exclusivamente a su labor en el trabajo doméstico, sino al sistemático sometimiento para forzarla junto a los hombres, o como familias, comunidades y pueblos, a ocuparse del trabajo de reproducción de la vida de los españoles, criollos y luego ladinos e indígenas de élites económicas. Es decir, la identidad de sirvientas responde a la dominación colonial, que volcó el trabajo manual y de reproducción sobre la vida de mujeres y hombres indígenas empobrecidos, pero en el imaginario social urbano, no eran solo los indígenas empobrecidos los sirvientes, sino cualquier indígena. También los hombres indígenas, tienen identidad de sirvientes, mozos, peones, o son pensados como cuerpos sin mentes. El racismo anuló la historia de sometimiento y creo un imaginario científico y popular sobre la inferioridad natural de las mujeres y los hombres indígenas mediante el cual se ha defendido que solo son aptos para el trabajo manual y productivo si son sujetos de mando. El trabajo intelectual es destinado para las élites blanqueadas no indígenas, que a la vez se les considera aptos para gobernar y para dirigir la vida de las mujeres y hombres indígenas, negros, pobres. La institución de servidumbre responde entonces a la separación del trabajo manual como degradante y el trabajo intelectual como decente. El destino de las mujeres y hombres indígenas, fue forzado para realizar el trabajo degradante. Mujeres y hombres indígenas fueron destinados a ser sirvientes.

CONCLUSIONES: PENSAR LA CASA COMO FORMA POLÍTICA

¿En qué relaciones sociales las mujeres indígenas fueron convertidas en sirvientas? ¿Qué mecanismos de poder lo posibilitaron? La colonización-patriarcal fue el sistema que produjo a las mujeres indígenas como sirvientas, no en tanto pobres, ni en tanto mujeres solamente, sino en tanto mujeres indígenas. El modo de dominación colonial precisó de organizar y acomodar los cuerpos utilizando criterios de sexo, raza y posición social, para asignarles funciones de privilegios o de servidumbre. De esta manera, el orden colonial para funcionar en el tiempo fabricó sistemáticamente "razas de patrones" y "razas de sirvientes". Esta forma de organizar el privilegio y la servidumbre, no se tejió entre individuos sino entre sociedades. Los indios fueron sometidos no como personas individuales sino como colectivos, y reconfigurados bajo una identidad de masa-sirvientes o colectivo-sirvientes como base de la economía política colonial. Para esto fue preciso eliminar sus formas de autogobierno y homogenizar sus condiciones mediante su sometimiento en calidad de mozos, como los negros en su calidad de esclavos.

Para construir a las mujeres como una masa homogénea e indiferenciada con identidad de sirvientas, fue necesario subordinarlas legalmente como sexo y raza, y eliminar su poder a partir de: a) sujetarlas a los hombres, b) no reconocerlas como propietarias; c) devaluar y expropiar su contribución económica invisibilizando su trabajo; d) anular su participación en la vida política comunitaria; e) eliminar su poder espiritual al perseguirlas y criminalizarlas como brujas; f) reducirlas al trabajo doméstico y reproductivo para garantizar la vida de los colonizadores. Así, las mujeres fueron legítimamente reconocidas como seres carentes, peligrosas y necesitadas de tutelaje. Puesto que el sometimiento de las mujeres no se logra de forma fácil ni automática, la violencia, la ley y la religión fueron los mecanismos que forjaron estas formas de disciplinamiento. Es a partir del despojo que se produce su vida —junto a la de los hombres y a la de sus familias— en condiciones de precariedad.

La identidad y la condición social de sirvientas que las mujeres indígenas adquieren con la colonización son re-funcionalizadas en la etapa republicana mediante las nuevas lógicas del trabajo forzado. En esta etapa surge la finca o la plantación que, junto a la casa, serán los lugares destinados para las mujeres indígenas. Así, la etapa republicana reproduce las formas coloniales de la organización del poder. Pero no todas las mujeres indígenas han sido sirvientas a pesar de ser pensadas como tales. Ni la historia de sometimiento ha logrado anular su participación económica, política y cultural en la vida de sus comunidades, pueblos y del país en general. En cada época hay mujeres rebelándose contra el lugar que se desea para ellas y quebrando los imaginarios homogeneizadores, tal como lo hacen en la actualidad muchas mujeres mayas en sus luchas políticas en todo el territorio guatemalteco. Sin embargo, por la fuerza de la colonización, sobre el cuerpo de las mujeres indígenas se inscribieron los privilegios de raza, de clase y de género de los grupos dominantes.

Españoles, europeos, criollos y ladinos han acumulado riqueza y prestigio disponiendo de la vida de los indios y de las indias, como parte de su estilo de vida. Sin esto, el sistema colonial no hubiera sido posible. Por esto, el trabajo doméstico realizado por mujeres indígenas no empezó como un empleo remunerado, sino como parte de las obligaciones tributarias de los indios en tanto colonizados. Este es el núcleo alrededor del cual se convierte luego en un trabajo precariamente remunerado, visto como degradante y con escasas regulaciones. Por esto planteo que en Guatemala el trabajo doméstico, más que una labor responde a una institución de servidumbre inscrita en lo colonial. Es una institución de servidumbre porque refleja la normalización de un orden social histórico y jerárquico que ha adquirido

vida propia. Su reproducción se realiza mediante códigos y acuerdos tácitos sumamente efectivos para reforzar las formas de dominación. Imaginar a las mujeres indígenas como sirvientas, llamarlas "maría", y ofrecerles empleo doméstico en la calle refleja el funcionamiento de esta institución de servidumbre.

Las mujeres ladinas y mestizas que llegan al trabajo doméstico, comparten con las mujeres indígenas, las formas coloniales de trato normalizadas en la institución de servidumbre. Salarios y condiciones, han sido decididos, no solamente sobre la devaluación de las mujeres indígenas, sino sobre su concepción como cuerpos despojables. Así, cuando en Guatemala se legaliza el trabajo doméstico, en 1947, el Código de Trabajo, más que desechar la servidumbre de este oficio la convierte en ley. Seis horas de descanso los domingos, un trabajo no sujeto a horarios ni a limitaciones, ni asuetos con goce de salarios, eran los códigos sociales ya establecidos para las trabajadoras de casa antes del establecimiento de la ley. Las demás ramas laborales hay sufrido modificaciones a lo largo de los años, con excepción del trabajo doméstico, a pesar de la larga lucha de las trabajadoras de casa particular organizadas. La negativa desde el gobierno actual de aprobar el Convenio 189, refleja una defensa de los privilegios patronales. Aunque no lo es todo, modificar la ley es vital, pues el orden jurídico actual muestra el rol del derecho en el mantenimiento de la servidumbre.

Pensar el trabajo doméstico, no solo como un empleo, sino como un problema social que necesita ser interrogado, me llevó a problematizarlo como una institución de servidumbre. Por lo mismo, argumento que el lugar donde se ejerce, tampoco es un espacio laboral solamente. La casa patronal es una esfera del poder colonial-patriarcal. Allí interactúan sujetos que mantienen una distancia en la vida pública. Las mujeres indígenas llegan no solo como trabajadoras sino como representante de las "razas inferiores". Su formación como sirvientas en estas casas, no se reduce a un aprendizaje técnico, sino a uno ideológico a la vez. Las maneras en que se reproduce la vida de los patronos se vincula a la idea de que son seres civilizados frente a la trabajadora que representa lo contrario, por esto muchas veces la trabajadora llega a despreciar sus propias formas de vida y a verlas como el resultado de la indolencia de los indígenas y los pobres. Por lo tanto, la casa se convierte en un espacio de civilización, como disciplina de servicio orientado al respeto de las jerarquías establecidas. Una buena sirvienta debe ser educada, honrada, silenciosa y respetuosa de la jerarquía; una mala sirvienta es la que desafía las jerarquías o está inconforme con ellas. Por su lado, aunque las empleadoras no se piensen a sí mismas como reproduciendo una estructura; y en sus discursos desvanezcan retóricamente las jerarquías, hay códigos sociales

y estructuras dentro del hogar, que se reproducen sin nombrarlas. Un lenguaje de autoridad y mecanismos distinción marca la relación entre ambas, a pesar de las luchas genuinas de algunas empleadoras por lograr establecer vínculos de igualdad y de horizontalidad.

La casa patronal también llega a ser para las mujeres indígenas un lugar de dominación privada, pues está fuera del ojo social y de la ley. Por lo tanto, se convierte en un espacio peligroso considerando los terribles niveles de violencia contra las mujeres en este país. Pero las trabajadoras no son seres absolutamente carentes de la posibilidad de ejercer poder. Su lugar dentro de la casa, le otorga cierto poder. La idea tan repetida de ver a las trabajadoras como "la enemiga interna" podría reflejar su posibilidad de ejercer poder, de utilizarlo de diversas maneras incluso dañando la vida de sus empleadores. Así la casa un espacio de dominación privada, pero es también un lugar donde esta dominación es desestabilizada mediante acciones cotidianas. Por esto mismo, la ideología civilizatoria busca mantener la estabilidad de la servidumbre y de la dominación frente a los mecanismos que lo desafían. No obstante, la estructura social, ha colocado a empleadores, empleadoras y empleadas en los lados opuestos del poder. En estas condiciones me pregunto ¿pueden las trabajadoras de casa romper las estructuras que las producen? ¿Cómo ello podría hacerse?

Pensar la casa como forma política es pensarla no exclusivamente como un lugar de trabajo, sino como un núcleo de reproducción las estructuras de la sociedad. Lesley Gill (1995: 16) plantea que, en el trabajo doméstico, de hecho, la esfera privada de la empleadora y el empleador, es la esfera pública de la trabajadora. La casa es un espacio de lucha. Allí las trabajadoras mediante diversos actos, subvierten la autoridad, desestabilizan la comodidad de los empleadores al disponer de ellas, se rebelan contra los deseos de los patrones, usan los recursos de sus patrones, procuran usar la ley a su favor o son los espacios cuya dureza las inspiran a dejar de ser sirvientas. Estas son maneras de golpear la estructura reproducida en las casas. Sin embargo, todas estas acciones no parecen golpear la dimensión macro de la estructura, pues las acciones políticas de las trabajadoras no siempre se ven como políticas, sino como actos de desobediencia y de insolencia que merecen ser castigados o criminalizados. Las trabajadoras indígenas en las casas no son vistas como sujetas políticas, como tampoco son vistos los indígenas a nivel del país.

Esta estructura colonial convertida en un estilo de vida que provee privilegios para quienes pueden disponer de las mujeres indígenas como sirvientas, no es solamente algo disfrutado por las élites criollas, es un sistema defendido por la sociedad en su conjunto. Los patrones indígenas pueden también beneficiarse de esta forma de organización

de la servidumbre. Por lo mismo, es el sistema el que ha de cuestionarse y desestabilizarse. Pensar en mejorar las condiciones laborales y los salarios es importante pero insuficiente teniendo en cuenta la historia que dio lugar a esta institución de servidumbre. Es fundamental revisar y detener las condiciones que siguen produciendo masivamente a las mujeres indígenas como sirvientas. Si la colonización fue el lugar donde las mujeres indígenas se convirtieron en sirvientas, es la descolonización y la despatriarcalización de la sociedad lo que puede interrumpir este lugar impuesto por la historia.

De la estructura y de la abstracción puede llegarse también a mecanismos concretos. Necesitamos revolucionar la intimidad de nuestras propias casas, sacudiendo la cultura de servidumbre que por muchos siglos ha venido justificando los violentos mecanismos expropiatorios. Las luchas por estas trasformaciones no corresponden solamente a las trabajadoras de casa particular, sino a cualquier persona u organización inconforme con las estructuras que hemos heredado.

Si la servidumbre doméstica se transforma en un empleo revestido de derechos, es posible que no se tenga tanta disposición de sirvientas como se tiene ahora. No tener disposición de sirvientas podría llevar a los individuos a democratizar su vida cotidiana, ocupándose de su propio cuidado. Para Pierrette Hondagneu-Sotelo (2011: 13), abolir el trabajo doméstico en el sentido de que cada individuo se ocupe de sí mismo, no importando su sexo, raza, edad o posición social, suena justo, pero es utópico; no es factible a su juicio. Acabar con el empleo doméstico no es una solución; mejorarlo y reclamar la dignidad tanto de las patronas como de las empleadas es una cuestión mucho más apegada a la realidad (ibíd.). No comparto la solución de Hondagneu-Sotelo, debido a que en Guatemala la estructuración de los privilegios se asienta sobre la abundancia de sirvientas indígenas, ubicadas en este lugar por la fuerza de la historia de dominación. Aunque me aferre a una utopía, estoy más cerca de la posición de Hildete Pereira de Melo (1993: 231) quien opinó hace más de dos décadas, que, al darle la responsabilidad del trabajo doméstico a las trabajadoras de casa, las mujeres evitan el enfrentamiento con los hombres sobre estas tareas que forman parte de la vida. Pero el individuo que cuida de sí mismo, que se alimenta, lava su ropa y limpia lo que ensucia, está más cerca de su realidad y por lo tanto será confrontado por esta. Cuando cada quien se considere responsable de su propio cuidado, se dejará de pensar a las mujeres indígenas como las sirvientas colectivas de este país. Solo considerando a las mujeres indígenas como sujetas políticas podrían frenarse los mecanismos de expropiación y de despojo que siguen produciendo sus vidas como sirvientas.

BIBLIOGRAFÍA

Álvarez Aragón, R. 1996 "Amas de Leche" en *Estudios. Órgano de Divulgación de la Escuela de Historia-IIHAA* (Guatemala: Escuela de Historia, Instituto de Investigaciones Históricas, Antropológicas y Arqueológicas. Universidad de San Carlos de Guatemala) Nº 3/96.

Barrig, M. 2001 *El mundo al revés: imágenes de la mujer indígena* (Buenos Aires: CLACSO).

Brah, A. 2004 "Diferencia, diversidad y diferenciación" en AAVV *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras* (Madrid: Traficantes de sueños).

Cabrera, N.; Uluán, I.; Marqués, S. y Monterroso, A. *La Institucionalización Sociocultural y Jurídica de la Desigualdad: el trabajo doméstico remunerado en Guatemala* (Guatemala: Agenda Económica de las Mujeres / UNIFEM / AECID / COMMCA / SICA).

Camus, M. 2002 *Ser indígena en Ciudad Guatemala* (Guatemala: FLACSO).

Chaney, M. E. y García Castro, M. 1993 *Muchacha/ cachifa/ criada/ empleada/ empregadinha/ sirvienta/ y. más nada. Trabajadoras domésticas en América Latina y el Caribe* (Caracas: Nueva Sociedad).

Chivalan Carrillo, M. 2013 *Nodrizas e infantes a finales del siglo XVIII en Guatemala o biotanatopolítica en la familia, el parentesco y la casa habitacional* (Guatemala: AVANCSO) en prensa.

Davis, A. 2005 *Mujeres, raza y clase* (Madríd: Akal).

Díaz Meléndez, A. 2009 *Migración indígena y apropiación del espacio público en Monterrey. El caso de la Alameda* (Monterrey: CIESAS).

Durin, S. 2012 "Etnización y estratificación étnica del servicio doméstico en el área metropolitana de Monterrey" en Durin, S.; De La O, M. E. y Bastos, S. (coords.) *Trabajadoras en la sombra. Dimensiones del servicio doméstico latinoamericano* (Monterrey: CIESAS / EGAP Tecnológico de Monterrey).

Durin, S.; De La O, M. E. y Bastos, S. (coords.) 2012 *Trabajadoras en la sombra. Dimensiones del servicio doméstico latinoamericano* (Monterrey: CIESAS / EGAP Tecnológico de Monterrey).

Esquit, E. 2010 *La superación del indígena: la política de la modernización entre las élites indígenas de Comalapa, siglo XX* (Guatemala: Instituto de Estudios Interétnicos Universidad de San Carlos de Guatemala).

Federici, S. 2013 *Calibán y la Bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria* (México: Pez en el Árbol / Tinta Limón).

Gill, L. 1995 *Dependencias Precarias. Clase, género y servicio doméstico* (La Paz: ACDI/COTESU).

Goldsmith, M. 2007b "De sirvientas a empleadas del hogar. La cara cambiante del servicio doméstico en México" en Lamas, M. (coord.) *Miradas feministas sobre las mexicanas del siglo XX* (México: Fondo de Cultura Económica).

González Ponciano, J. R. 1999 "Esas Sangres no están limpias: modernidad y pensamiento civilizatorio en Guatemala. 1954-1997" en Arenas, C.; Hale, Ch. y Palma, G. (eds.) ¿Racismo en Guatemala? Abriendo del Debate sobre un tema tabú (Guatemala: AVANCSO).

Hondagneu-Sotelo, P. 2011 *Doméstica. Trabajadoras Inmigrantes a cargo de la limpieza y el cuidado a la sombra de la abundancia* (México: Miguel Ángel Porrúa).

Kuznesof, E. 1993 "Historia del servicio doméstico en la América hispana (1492-1980)" en Chaney, M. E. y García Castro, M. *Muchacha/ cachifa/ criada/ empleada/ empregadinha/ sirvienta/ y. más nada. Trabajadoras domésticas en América Latina y el Caribe* (Caracas: Nueva Sociedad).

Lovell W., G. 1989 "Trabajo forzado de la población nativa en la sierra de los Cuchumatanes, 1525-1821" en Webre, S. (ed.) *La sociedad colonial en Guatemala: estudios regionales y locales* (Antigua: CIRMA, Serie Monográfica Nº 5).

Martínez Peláez, S. 1985 *Motines de indios. La violencia colonial en Centroamérica y Chiapas* (Guatemala: F&G Editores).

Pereira De Melo, H. 1993 "Feministas y empleadas domésticas en Rio de Janeiro" en Chaney, M. E. y García Castro, M. *Muchacha/ cachifa/ criada/ empleada/ empregadinha/ sirvienta/ y. más nada. Trabajadoras domésticas en América Latina y el Caribe* (Caracas: Nueva Sociedad).

Pérez Sáinz, J. P.; Camus, M. y Bastos, S. 1991 *…todito, todito es trabajo. Indígenas y empleo en Ciudad de Guatemala* (Guatemala: FLACSO).

Pop, A. 2000 "Racismo y machismo: deshilando la opresión" en *Identidad Rostros sin máscara. Reflexiones sobre cosmovisión, género y etnicidad* (Guatemala: Oxfam-Australia).

Ray, R. y Qayum, S. 2009 *Cultures of Servitude. Modernity, Domesticity and Class in India* (California: Stanford University Press).

Rivera Cusicanqui, S. 2011 *Ch'ixinakax utxiwa Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Retazos* (Buenos Aires: Tinta Limón).

Saffioti, H. I. 1978 *Emprego doméstico e capitalismo* (Petrópolis: Vozes).

Smith, L. M. 1993 "El servicio doméstico en una perspectiva transcultural: una base computarizada de datos" en Chaney, M. E. y García Castro, M. *Muchacha/ cachifa/ criada/ empleada/ empregadinha/ sirvienta/ y. más nada. Trabajadoras domésticas en América Latina y el Caribe* (Caracas: Nueva Sociedad).

Velásquez, M. E. 2006 *Mujeres de origen africano en la capital novohispana, siglos XVII y XVIII* (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género).

Vidal, D. 2012 "Relaciones ambiguas: las patronas y el servicio doméstico. Presentación" en Durin, S.; De La O, M. E. y Bastos, S. (coords.) *Trabajadoras en la sombra. Dimensiones del servicio doméstico latinoamericano* (Monterrey: CIESAS / EGAP Tecnológico de Monterrey).

Webre, S. 1989 "Antecedentes económicos de los regidores de Santiago de Guatemala, siglos XVI y XVII: una élite colonial" en Webre, S. *La sociedad colonial en Guatemala: estudios regionales y locales* (Antigua: CIRMA, Serie Monográfica Nº 5).

EJE 4
Cuerpos, género, feminismos, sexualidades, violencia, mujeres

.gt

Alaíde Foppa

EL FEMINISMO Y LA IZQUIERDA*

SE HAN PLANTEADO ya en este ciclo las contradicciones que existen entre feminismo y socialismo, entre liberación de la mujer y lucha de clases, entre la problemática femenina y los programas de la izquierda en sus partidos. Las contradicciones, en el terreno teórico, quizá no tengan una solución total y satisfactoria, ya que la principal contradicción deriva del hecho incuestionable de que las mujeres no constituimos una clase, mientras la condición de mujer hermana de alguna manera a las mujeres de todas las clases. Un movimiento feminista que no tome en cuenta esta contradicción de base está destinado a enfrentarse con las continuas objeciones de la izquierda. Recuerdo que Betty Friedan, en una de sus intervenciones en la Tribuna del Año Internacional de la Mujer invitó a la unión y solidaridad entre las mujeres, "por encima de clases, ideas políticas, religión" y no sé que más. Dijo, por ejemplo "ricas y pobres", "católicas y comunistas", "blancas y negras". Por supuesto, las objeciones entre las mujeres del público fueron muchas: ¿Qué une a la sirvienta con su patraña? ¿Qué une a la obrera con la esposa del dueño de la fábrica? Yo he señalado alguna vez que si, para la mujer del gerente de una empresa su "feminismo"

* *Fuente*: Foppa, A. 1981 "El feminismo y la izquierda" en *Revista FEM*, Vol. 4, Nº 17, febrero-marzo.

puede consistir en aspirar a ser ella gerente de otra empresa (o hasta de la misma…), además de compartir con el marido el trabajo doméstico, el cuidado de los niños y tomar la iniciativa en el terreno sexual, no hay duda alguna de que a la hora de que sus obreras le hagan una huelga, su solidaridad feminista de ninguna manera le va a impedir ponerse en contra de ellas. Un "mujeres del mundo uníos", paralelo a "Proletarios de todos los países", no tendría la misma eficacia: los proletarios, en todos los países del mundo, viven en condiciones similares y se enfrentan con iguales conflictos; las mujeres, según la clase a la que pertenezcan sufren diferentes limitaciones y opresiones; o, por lo menos, sus problemas no tienen la misma dimensión.

Esto que, me parece, es muy claro, no ha sido, sin embargo, suficientemente debatido en la teoría del feminismo, y por lo tanto, como lo dijo el otro día Teresita De Barbieri, no existe "un cuerpo teórico que explique la desigualdad de la mujer y de su especificidad. No se ha creado aún una teoría totalizadora, coherente, global de la cuestión femenina en las sociedades capitalistas —ni para el capitalismo avanzado ni para el tardío, tal como se presenta en América latina. No tenemos aún una teoría que nos permita conocer la realidad para transformarla".

Por otra parte, la discriminación y opresión de la mujer —que se verifica particularmente y casi sin excepción en lo doméstico, o que parte de lo doméstico— se da en el seno de familias, que podríamos llamar de izquierda; y las mujeres en el interior mismo de los partidos de izquierda, se han sentido relegadas o desplazadas por el solo hecho "de ser mujeres". No es casual que muchas de las iniciadoras de los Movimientos de Liberación de los 60 en los Estados Unidos, eran miembros decepcionados de la New Left, o de otras agrupaciones liberales, en donde sintieron que sus compañeros solo las tomaban en cuenta para servir el café, escribir a máquina y ser fugaces o permanentes compañeras de cama (ver cita en Las Mujeres).

Para encaminar una argumentación, cabría preguntarse: ¿El feminismo es un movimiento de izquierda? ¿Responde a un pensamiento al menos genéricamente considerado como "de izquierda"? Y finalmente, para situarnos en la historia: ¿Nació el feminismo dentro de la izquierda y ha tenido una trayectoria de izquierda?

Empecemos por lo último, cuya eventual respuesta, lo sería también en parte para las primeras preguntas. No voy a hacer, por supuesto, la historia del feminismo, pero el recordar algunas fechas y algunas circunstancias puede ayudar a esclarecer un poco la cuestión.

El feminismo nace con la Revolución Francesa y creo que es su más lógico nacimiento: tanto hablar de libertad, de igualdad, de fraternidad, debía despertar en algunas mujeres la pretensión de que el

lema en algo habría de servirles a ellas también. Por lo demás, las mujeres en Francia están más capacitadas que en otras partes del mundo para manejar ideas: su formación intelectual, en las clases privilegiadas, les permite compartir —y aun estimular— las preocupaciones políticas de sus maridos y amigos. Y a nivel popular, sabemos que las mujeres participaron activamente en la revolución, mientras algunas burguesas la alimentaban en sus salones. Las mujeres estuvieron en la toma de la Bastilla el 14 de julio 1789; Théroigne de Méricourt, entre ellas, quien estuvo también en la insurrección del 10 de agosto 92 que precedió la caída de la monarquía; la actriz Rose Lacombe, quien fue condecorada por el valor demostrado en la toma de las Tulle rías, y Olympia de Gouges quien nos deja el primer manifiesto del feminismo; que pretendió ser el paralelo a la Proclamación de los Derechos del hombre, emitida por la Asamblea Constituyente en agosto de 1789, declaración que, evidentemente, no comprendía a la mujer dentro del concepto de hombre. De ahí que Olympia de Gouges sintiera la necesidad de publicar (septiembre del '91) —aún antes de que el rey firmara esa primera constitución "reformista" que la revolución le había arrancado— su folleto titulado Los derechos de la mujer y de la ciudadana. Ella es autora también de una frase célebre: "Si a las mujeres se nos ha dado el derecho de subir al cadalso, que no se nos niegue el de subir a la tribuna". Ella misma, por lo demás, subió al cadalso… Su cabeza cayó, por orden de Robespierre, dos años después de haber publicado su manifiesto, cuando, por lo demás, estaba cerca también el final de Robespierre. Olympia de Gouges no fue condenada, sin embargo, por su feminismo, sino por sus simpatías monárquicas: en política, no era radical. Por razones opuestas, es decir, por su extremismo revolucionario, el Comité de Salud Pública, o sea Robespierre, a fines también del 93, decide la clausura de todos los clubes femeninos, medida dirigida en particular contra la Sociedad de Republicanas Revolucionarias.

La aparición del feminismo en la Revolución Francesa, o la presencia de las mujeres en la lucha (no todas fueron específicamente feministas) puede significar que el feminismo es revolucionario, o nace revolucionario. Pero también podemos ver que las mujeres se sitúan tanto en el ala izquierda como en el ala derecha de la revolución. Rose Lacombe, a la hora en que su grupo es perseguido por escandaloso y extremista (entre otras cosas porque en una manifestación contra los Girondinos, las mujeres llevan pantalón y pistola) exclama resentida ante la Asamblea: "Ah, nosotras somos más generosas que los hombres. Nuestro sexo solo ha producido un monstruo (Carlota Corday), mientras desde hace cuatro años somos traicionadas, asesinadas, por los innumerables monstruos que ha producido el sexo masculino.

Nuestros derechos son los del pueblo y si se nos oprime sabremos oponer la resistencia a la opresión" (este "escándalo" es el que decide la clausura de la Sociedad de Revolucionarias Republicanas).

Lo que pasa en esos cuatro años de revolución —89-93— en lo que concierne la lucha de las mujeres merece un análisis más agudo de los que hasta ahora se han hecho: los franceses, desde Michelet para acá acentúan lo anecdótico; los extranjeros, como Clara Zetkin, exaltan genéricamente el valor de esas mujeres. Las diferencias de pensamiento, las diferentes motivaciones, las contradicciones y los malentendidos, no han sido suficientemente analizados.

Lo que importa señalar, en todo caso, para la historia del pensamiento feminista, es que de la Revolución Francesa parte la corriente del feminismo liberal que se enfrentará después al feminismo socialista.

Como es bien sabido, en el periodo napoleónico las conquistas obtenidas por las mujeres durante la revolución se pierden una a una: las ciudadanas dejan de serlo, el divorcio es abolido y la mujer vuelve en todos los aspectos jurídicos a su condición de menor de edad. Pero las ideas de la revolución caminan. Estados Unidos, antes que Francia aunque no ajeno al pensamiento francés, también había hecho su revolución, y, como Olympia de Gouges se inspiró en la declaración de los derechos del hombre para sus Derechos de la mujer y de la ciudadana, las primeras norteamericanas que se reúnen —precisamente en julio de 1848 en Seneca Falls. Nueva York— para iniciar su campaña por la emancipación de la mujer, reproducen la Declaración de Independencia ante Inglaterra, refiriéndola al hombre opresor. Si bien el pensamiento feminista nació con la revolución francesa, puede decirse que la primera organización feminista nace en Seneca Falls (los clubes de las revolucionarias francesas fueron efímeros y además no eran específicamente feministas).

El feminismo de Seneca Falls (por los derechos de la mujer), como el feminismo inglés, que surgirá un poco más tarde, es típicamente liberal: habla de derechos civiles, de igualdad jurídica con el hombre y como resumen de todo esto, se centra en la lucha por el sufragio. (Setenta y dos años les costó a las norteamericanas conseguirlo, y fueron de las primeras…) Se habla mucho de injusticia, de opresión, incluso de esclavitud (como en el famoso ensayo de Stuart Mill que equipara la condición de la mujer a la del esclavo), ya que el tema de la liberación de los esclavos es de actualidad; pero no se habla de explotación, ni de derechos laborales, y mucho menos, de sexualidad. ¿Camina así el feminismo con el pensamiento revolucionario? Seguramente no; y si fuera necesario confirmarlo, basta ver que los socialistas lo definen como "feminismo burgués". Con los cambios inherentes a la época, puede decirse que la misma línea sigue el feminismo de NOW (Natio-

nal Organization Women), que encabezó Betty Friedan desde 1966: no se trata de cambiar la estructura social, sino de darles a las mujeres un mejor lugar dentro de esa estructura.

Ya en la época de Seneca Falls existía sin embargo otro feminismo: no tan combatiente como el de la Revolución Francesa, pero mucho más audaz en sus planteamientos. Me refiero a las concepciones de algunos socialistas utópicos. Mientras Napoleón pensaba acabar con "la novela de la revolución", y premiaba a las mujeres mártires que habían resistido a tantos horrores, mientras renacía el culto a la belleza, la dulzura y demás encantos femeninos (en armonía, por lo demás, con el ideal romántico de la época), algunos pensadores anticipaban en su fantasía el curso de la historia e incluían en las imaginarias transformaciones a la mujer. Fourier (1772-1837) le da un lugar de igual en sus falansterios, se atreve a concederle el pleno goce de su sexualidad y hasta habla de la "inutilidad de las virtudes maternas" (enfrentándose directamente a Rousseau, que casi las había inventado). Saint Simon (1760-1825), pero sobre todo sus discípulos Enfantin (1796-1849) y Considerant (1808-1871), declaran la igualdad de los sexos y —los saintsimonianos, establecen una secta que requiere la presencia de una Madre (y no solo de un padre). Robert Owen (1771-1859) y William Thomson (1783-1833) su discípulo en Inglaterra, no solo incluyen a la mujer dentro de la teoría de "la felicidad para el mayor número" (utilitarismo de Bentham), sino que —en el caso de Thomson— insurgen contra las injusticias de las que las mujeres son víctimas. Y finalmente, Flora Tristán (1803— 1844) que parte también del saintsimonismo —sin olvidar lo que importa su experiencia personal— va más allá que todos al asociar por primera vez la condición de las mujeres a la condición de los obreros y aliar el feminismo al socialismo activo. Algunas afirmaciones suyas —y posiciones— se anticipan a Marx y Engels. "El más oprimido de los hombres —escribe— puede oprimir todavía a otro ser, su esposa. Ella es la proletaria del proletario". Por otra parte, al organizar la Unión Obrera concibe claramente, cuatro años antes del manifiesto feminista, el "Proletarios del mundo, uníos".

"Obreros, ya lo veis, si queréis salvaros, no hay más que un medio, tenéis que UNIROS". Así escribe en la Unión Obrera, en 1843. Y así iba diciendo en esa gira por las ciudades francesas, que fue interrumpida por su muerte.

Pero no todos los socialistas utópicos fueron feministas. Sabemos que Proudhon (1809-1865), fue precisamente un antifeminista declarado. Simone de Beauvoir dice que él "rompe la alianza entre feminismo y socialismo."

Cabe preguntarse si esa alianza realmente existía o hasta qué punto fue explícita (tampoco en todos los socialistas utópicos es consciente la situación de la clase obrera). Lo que sí puede deducirse es que un principio de justicia como el que anima el socialismo no podía ignorar la condición injusta en que vivían las mujeres. Marx, desde la época de los Manuscritos, se conmueve ante la situación de las obreras en Inglaterra, que es peor que la de los obreros, y en el Manifiesto se alude al trabajo de las mujeres y los niños. Pero quien plantea claramente el estado de opresión de las mujeres es Engels en "El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado": "El primer antagonismo de clases que aparece en la historia coincide con el antagonismo entre el hombre y la mujer en la monogamia: y la primera opresión de clases en la del sexo femenino oprimido por el masculino". Y curiosamente, Engels les da a las mujeres condición de clase…

Esto se dijo hace casi un siglo. Un desarrollo coherente de los planteamientos de Engels no se ha dado. El marxismo ha empezado a analizar algunos aspectos de la condición femenina (el trabajo doméstico, por ejemplo, del que se revela el carácter indirectamente productivo), pero muchos aspectos culturales escapan obviamente a un análisis economicista.

Algunos piensan todavía que el feminismo está implícito en el socialismo y, por lo tanto, que, con el triunfo de la revolución, la problemática femenina se resolverá automáticamente. Son los que piensan que el feminismo es una desviación de la lucha de clases. El mismo Lenin no se mostraba muy inclinado a considerar el feminismo como un capítulo aparte: de ahí sus divergencias con Alejandra Kollontay, con Inés Armand, con Clara Zetkin, a quien reprochaba su excesivo interés por la cuestión femenina, desde el momento que "todo estaba ya dicho por Bebel".

En cuanto a nuestro siglo, no puede negarse que la condición de las mujeres ha cambiado más en el curso de estos decenios —y quizá en los últimos sesenta años— que en toda la historia de la humanidad ¿Ha seguido el feminismo el mismo camino de la izquierda? Creo que no. El feminismo ha seguido caminando en dos corrientes, que a veces se han encontrado. El movimiento sufragista, que parte de Seneca Falls, no está vinculado con el socialismo. Eso no excluye que las batallas de las sufragistas, que hasta pueden parecemos desproporcionadas con su objetivo, manifiestan hoy su importancia histórica: también las mujeres socialistas incluyeron el voto entre sus demandas, y la constitución soviética del 17, naturalmente, lo concede. En cuanto a la última ola del feminismo, que nace en los Estados Unidos en los 60, no ignora a Engels pero se apoya sobre todo en Marcuse y en W. Reich (Revolución sexual), y los Movimientos de liberación han sido

vistos con sospecha y desconfianza de parte de las izquierdas tradicionales: el hecho de incluir en lo político, lo personal, como se ha dicho, el hecho de encontrar la opresión y la explotación no solo en el sistema de propiedad y en los bajos salarios sino en la cama y en la cocina, desconcierta sin duda a los teóricos tradicionales del marxismo.

Por otra parte, la presencia de las mujeres es cada vez más visible en las luchas populares. Que se definan o no feministas, las mujeres están en la resistencia y en la insurgencia: la revolución de Nicaragua, las guerrillas de Guatemala y El Salvador: la resistencia de las argentinas, de las uruguayas, de las chilenas, con modalidades diferentes, lo demuestran claramente. Así como en la guerra del 14-18 las mujeres se ganaron el voto, es presumible que se están ganando ahora un lugar más justo en la sociedad futura, aunque nos falte teoría adecuada para explicarlo.

Este texto nos llegó cuando el número ya estaba impreso. La madre de Alaíde mandó los papeles que ella estaba trabajando en Guatemala la semana de su secuestro. Es la ponencia que dio en el CAS. Tal vez ella le hubiera hecho algunas correcciones, pero preferimos dejar el borrador tal cual.

Ana Lorena Carrillo

INDIAS Y LADINAS*

LOS ÁSPEROS CAMINOS DE LAS MUJERES EN GUATEMALA

ETNIA, CLASE Y OPRESIÓN DE GÉNERO

Guatemala no puede entenderse sin la cabal comprensión de cuatro rasgos estructurales: el carácter predominantemente autoritario del Estado, la inclinación a la insubordinación de importantes sectores de la sociedad, el agudo conflicto social y el problema étnico. La peculiar combinación de estos factores y su magnitud dramática son esenciales para explicar lo que más adelante se dirá de las mujeres guatemaltecas indias y ladinas.

Una vez planteados esos cuatro rasgos, se hace necesario detenerse en uno solo de ellos: el problema étnico, particularmente en lo que se refiere a la discriminación.

En Guatemala los mundos indio y ladino se reúnen preferentemente en espacios de desigualdad y opresión sobre la base de una discriminación étnica que se sobrepone incluso a una supuesta homogeneidad de clase, la cual tiene su origen en la historia del despojo y expoliación que la población india ha sufrido desde los inicios de la dominación española hasta la actualidad.

* *Fuente*: Carrillo, A. L. 1991 "Indias y ladinas, Los ásperos caminos de las mujeres en Guatemala" en *Nuso*, Nº 111, enero-febrero.

La existencia multidimensional de las etnias en la sociedad guatemalteca no fue objeto de una investigación sistemática sino hasta en los años cincuenta, desde una perspectiva antropológica. En la década de los sesenta y principios de los setenta, esta pasó a los campos de la historia y la sociología en el ámbito académico y se convirtió en objeto de discusión y estrategia política dentro de la izquierda revolucionaria del país. Con esas discusiones se cerraba finalmente un ciclo de utopías revolucionarias que, de modo más o menos explícito, habían ignorado la "cuestión indígena" pese a su abrumadora presencia. Desde los años treinta de este siglo, cuando el Partido Comunista de Guatemala hablaba de un "gobierno de la colectividad obrero-campesina", hasta fines de los sesenta, los sucesivos proyectos revolucionarios plantearon diversas versiones de una revolución social sin considerar a fondo el problema de los pueblos indios (Taracena Arriola, 1984: 71-91[1]).

Paralelamente al desarrollo de dichas discusiones las comunidades indígenas habían sufrido una lenta transformación desde la década de los cincuenta, particularmente a partir de la derrota de la revolución de 1944-54. Aunado a los cambios de orden económico inducidos por las nuevas políticas agrarias y la orientación del desarrollo económico del país, las comunidades indígenas fueron paulatinamente penetradas no solo por la presencia de investigadores sino de modo más constante por el despliegue estatal hacia el campo, en el marco del proyecto económico de desarrollo acelerado que a mediano plazo se planteaba para los países de la región.

Todo ello implicó la apertura de múltiples comunidades indígenas a formas de organización, trabajo y funcionamiento, así como a nuevas temáticas de estudio y discusión. Aunque ese no era obviamente el propósito a largo plazo, estos cambios crearon condiciones para que surgiera un fuerte movimiento campesino indígena en los últimos años de la década de los setenta. Para entonces las condiciones del país eran ya propicias para que —como efectivamente ocurrió— los pueblos indios se incorporaran masivamente a los procesos sociales y políticos a través de su inserción en un poderoso movimiento popular en pleno auge (Bran, 1985: 9-27[2]).

---

1 Un importante estudio histórico sobre los orígenes del Partido Comunista y del movimiento obrero en Guatemala; incluye las consideraciones que entonces se hicieron sobre el problema étnico en el contexto de la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana de 1929. Una mayor sensibilidad de los grupos anarquistas hacia el problema entre las etnias indígenas y la necesidad de incorporarlas a su proyecto se desprende del trabajo del mismo autor: Taracena Arriola, 1988: 1-23.

2 Aquí se puede estudiar el movimiento campesino de los últimos años, sus orígenes, organizaciones y planteamientos. Es importante, para el mismo tema, el estudio realizado por Fernández Fernández, 1988.

En 1977 y 1980 dos hechos evidenciaron un importante proceso de confluencia de la etnia y de la clase: la marcha de los mineros de Ixtahuacán y la huelga de los trabajadores agrícolas de la Costa Sur. La primera, una marcha de mineros en su mayoría indígenas que caminaron 300 kilómetros hacia la capital y que fueron recibidos a su paso por más de 150.000 personas; la segunda, una movilización de 80.000 hombres y mujeres que duró 17 días y paralizó 14 ingenios azucareros y 70 grandes fincas. Ambas movilizaciones señalan en el movimiento popular el inicio de esa confluencia, cuyo mayor descubrimiento fue que los indígenas guatemaltecos tenían reivindicaciones propias, que eran un movimiento dentro del movimiento popular y que estas no se agotaban en el movimiento reivindicativo de clase.

En términos del movimiento popular, este descubrimiento inicial resulta decisivo para explicar la posterior presencia de demandas de género dentro del mismo, aun cuando se trata de manifestaciones muy primarias. Por otra parte, en medio de la precariedad con que se expresan todavía estas reivindicaciones de género, la presencia de las mujeres indígenas es muy importante. La incorporación del problema étnico al espectro de las luchas populares en el país, así como el incipiente despertar de los contenidos de género en las luchas de las mujeres guatemaltecas, han sido ya analizados como elementos que caracterizan a los nuevos sujetos políticos en el país (Aguilera, 1984). Hace falta, sin embargo, ahondar en lo que aquí se propone como un nexo fundamental, es decir, el que va de lo étnico a lo genérico.

En un mundo dividido, como es el de la sociedad guatemalteca, los caminos de las mujeres ladinas y de las mujeres indias han sido más bien divergentes, pero en el momento en que los indios guatemaltecos reclaman su condición étnica y este reclamo se inserta en el movimiento popular parece abrirse un camino de convergencia para las mujeres indias y no indias, porque tanto las mujeres como las etnias parten del reconocimiento de su "ser otro" y del reconocimiento de esa "otredad". Por lo demás, en Guatemala la presencia de las etnias es lo que le ha dado dimensión nacional a las luchas populares y esa presencia es la que puede —de igual manera— darle también esa dimensión a las luchas de las mujeres. Esa es la importancia estratégica de dicha confluencia.

LA DIFÍCIL RECONSTRUCCIÓN

Concretamente, los cambios históricos recorridos han sido distintos para las mujeres indias y para las mujeres ladinas a lo largo de la historia de este siglo hasta la década de los ochenta. A partir de entonces parece verse una mayor, más contundente y más permanente presen-

cia de las mujeres indias y, además, un proceso de convergencia con las mujeres ladinas en algunos espacios de lucha común.

Esta mayor presencia de las mujeres indias y su parcial encuentro con mujeres ladinas en algunos espacios es, evidentemente, el reflejo de lo que en el último decenio ha ocurrido en general con los pueblos indios; pero en términos de mujeres existe una sugerente posibilidad de que del encuentro emerja una conciencia y movimiento de género que, al surgir por vía del movimiento étnico, haga nacional lo que hasta ahora había sido una preocupación marginal de sectores urbanos de la clase media ilustrada.

Para reconstruir históricamente a las mujeres de Guatemala haría falta un sistemático propósito investigativo de amplio espectro[3]. Los ámbitos públicos, como el trabajo remunerado o la política, solo son los más accesibles y en ellos no se agota la búsqueda de la presencia femenina en la historia y la sociedad guatemalteca. Sin embargo, es necesario ahondar en ellos.

A lo largo de este siglo las mujeres guatemaltecas han tenido una presencia política que ha transitado por varias etapas. Abundar en esas etapas, buscar a las mujeres en las distintas fases de la historia del país, es casi un trabajo de arqueología. Las mujeres están soterradas por la historia. Esto es una realidad generalizada que se ha hecho evidente a medida que el feminismo ha pasado de la etapa de la victimización a la etapa de la búsqueda de la identidad (Kanousse, 1989: 9-23[4]). Guatemala no es en ello la excepción.

DAMAS, MUJERES E INDIAS

Los primeros 40 años de este siglo fueron años de dictaduras y dictadores, de oscurantismo y represión. Pero fueron también los años de la vinculación del país al mercado mundial, de la penetración del capital extranjero y del desarrollo del capitalismo agroexportador. Si se busca a las mujeres en los espacios visibles de esa época se las encuentra en ámbitos de la reproducción de la vida material, de la reproducción de la ideología y la cultura y en la revuelta popular, expresión de diversas contradicciones en la sociedad. Es decir, en los mismos

3 El interés por las mujeres como objeto de investigación es creciente en Guatemala. Aproximadamente siete tesis de licenciatura se elaboran con ese tema en la Escuela de Ciencia Política de la Universidad de San Carlos de Guatemala (USAC) y otra investigación de tipo histórico que se realiza en la Escuela de Historia de la misma universidad. Otros estudios se hacen paralelamente en entidades como FLACSO (Guatemala).

4 El trabajo restituye al feminismo su lugar en la cultura occidental, entendiéndolo como paradigma para el análisis social de inagotables posibilidades teóricas y filosóficas. Lo identifica, además, como entidad histórica que es con sus etapas y estado actual.

espacios en que se las encontrará en otros momentos, con la particularidad de que su carácter y el modo en que las mujeres se articulaban a ellos estaban fuertemente vinculados a las condiciones de la economía y la cultura del momento.

Las mujeres indígenas, que formaban parte del amorfo sujeto "indios", eran un componente de la fuerza de trabajo en el campo y del trabajo artesano. Algunas de ellas se enganchaban como cuadrilleras en el corte de café y ocasionalmente solían hacerlo de manera voluntaria, en contraste con el procedimiento usual, según el cual la mayor parte de esta fuerza de trabajo era reclutada forzosamente. Además del trabajo agrícola contratado o familiar, las mujeres indígenas eran además artesanas y, al igual que algunas ladinas pobres, hacían ropa, cerámica, velas y utensilios de cocina para la venta o consumo familiar. Sin duda eran también parte importante de las trabajadoras domésticas, uno de los rubros de trabajo femenino no agrícola (Stoltz Chinchilla, 1976). El Estado patrimonial y la sociedad fuertemente segmentada e ideologizada por el racismo no veían en la pobreza e ignorancia de los indios sino una "lacra", y en su existencia social la fuerza de trabajo necesaria para la agricultura de la que el país dependía. La política social del Estado, con límites imprecisos respecto de la simple beneficencia, escasamente alcanzaba a algunas mujeres pobres de la ciudad mediante programas de maternidad y lactancia, pero como norma general olvidó a las mujeres indias. El reclamo social por una mayor atención estatal para las mujeres procedía de sectores de la intelectualidad, y su preocupación por la ampliación de derechos y prestaciones relativos a participación política, laboral, de seguridad social, etcétera, parecía estar dirigida a mujeres cultas de clase media y a mujeres trabajadoras urbanas, más que a las mujeres indígenas. En una tácita distinción de carácter social y cultural, estas mujeres quedaban despojadas de todo elemento con que era construido el arquetipo femenino.

Fue en la Guatemala de los primeros 40 años del siglo cuando tuvo lugar el advenimiento de las mujeres a las actividades públicas. Esto se advierte en las distintas publicaciones que circularan en el país. Desde publicaciones científico-académicas como *Studium* hasta revistas de divulgación como la *Gaceta de la Policía,* las de cultura política como *Vida,* o las propiamente femeninas como *Nosotras,* se ocuparon recurrentemente del tema de la mujer en los ámbitos públicos en que eran ya tan notorias, aunque las referencias eran, básicamente, acerca de las mujeres ladinas urbanas[5]. La sociedad urbana, más cosmopo-

5 Los títulos de los artículos publicados en estas revistas entre los años veinte y treinta señalan un marcado interés por el trabajo femenino en fábricas, los proble-

lita, recibía de modo más directo el impacto de la modernización de principios de siglo. Por ello, los temas favoritos en relación con las mujeres eran los relativos al sufragio, el trabajo en fábricas o talleres y oficinas, la educación y la cultura y la emancipación económica.

Las mujeres ladinas urbanas que trabajaban por un salario lo hacían en oficinas o como obreras y artesanas en fábricas y a domicilio. Algunas de estas últimas llegan a organizar los primeros sindicatos de mujeres en beneficios de café, fábricas de cerillos, textiles y otras. Su mayor inserción en la estructura económica y social del país otorgaba a estas mujeres una mayor capacidad de negociación frente a situaciones de adversidad. Así, por ejemplo, en la huelga del beneficio de café "La Moderna", del empresario alemán, Fernando Gerlach (noviembre, 1925), las mujeres, en la primera huelga del país con esa característica, plantean un pliego petitorio con demandas económicas propias de su condición de explotadas, pero incluyen otras que atañen a su condición de mujeres. La huelga, además, fue resuelta favorablemente a las trabajadoras.

Las mujeres obreras eran, como el resto de sus compañeros de clase, pobres, aunque en su caso el hecho se agravaba por recibir salarios inferiores. Tenían doble jornada, en su mayoría no gozaban de prestaciones especiales por maternidad y en general esta se interponía en su condición laboral. Algunas de ellas encontraban la manera de evitar la concepción y posiblemente hayan recurrido aun al aborto. La necesidad del trabajo las obligaba a encerrar a sus hijos o a dejarlos al cuidado de vecinos, y es muy probable que la mayoría no supiera leer ni escribir. Pese a todo, el reconocimiento social a su participación productiva se traducía en una errática y parcial política de beneficencia que cubría medianamente parto y lactancia, algunos institutos de artes y oficios femeniles y los beneficios de la organización gremial y sindical, que entonces se desarrollaba con fuerza desigual según la coyuntura política. A las obreras se les celebraba sobre todo la honradez para diferenciarlas de las prostitutas. Honradas y laboriosas, las mujeres obreras mal que bien acomodaban mejor en el imaginario social que construía a "la mujer", que era preferentemente blanca o cuando menos mestiza, delicada, maternal, hogareña y, en el colmo del modernismo, relativamente educada e independiente (Quintana, 1926).

Algunas mujeres obreras, junto a otras de la clase media, se sumaron al movimiento antidictatorial que en 1920 derrocó a Estrada Cabrera. La presencia pública de las mujeres en este proceso, sobre todo en su etapa insurreccional, fue bastante notoria pero sus resultados fueron magros en términos de beneficios políticos para las propias

---

mas de la mujer y la legislación, el feminismo, el voto y la educación de las mujeres.

mujeres; así, a pesar de esta importante presencia no lograron obtener el derecho al sufragio en la reforma constitucional de 1921 (García Laguardia y Vásquez Martínez, 1984: 78). Esa incursión en la vida política del país habría requerido el respaldo de la figura ciudadana y las mujeres de entonces no la tenían. De este modo sus esfuerzos eran reconocidos socialmente, sobre todo por los criterios de la figura moral que sí tenían. Su papel en aquellos acontecimientos fue el de un arbitraje moral, pues su participación parecía ser entendida solo como un factor de equilibrio, moderación y preservación de valores en medio de una contienda que no las involucraba plenamente.

Por lo demás, las mujeres cultas, escritoras, poetisas y feministas formaban una curiosa estirpe de unas cuantas que, sin embargo, lograban tener alguna presencia en los círculos de la intelectualidad.

Las damas que editaban periódicos femeninos y libros de poesía o dirigían instituciones de educación eran, sin duda, las que mejor representaban el conjunto de virtudes que formaban la ficción de lo femenino ideal. Salvo las virtudes económicas del ahorro y frugalidad en el gasto, que eran atribuidas con mayor solvencia a las mujeres de condición obrera o de clase media pobre, estas damas reunían belleza, un valor que era altamente apreciado, inteligencia y desenvoltura, como exigían los tiempos. Todo ello equilibrado con decoro, discreción y recato, considerados proverbiales en las mujeres guatemaltecas. El feminismo de entonces estaba representado por ellas y sus planteamientos no solían rebasar los cánones socialmente aceptados. Con todo, su discurso apelaba a la apertura de espacios para las mujeres: educación, trabajo y voto, fundamentalmente. El paternalismo que regían las relaciones entre gobernantes y gobernados se traducía para estas mujeres en la complacencia con que eran vistos sus esfuerzos. Los excesos que pudieran cometer las feministas de entonces habrían puesto en peligro un sólido referente moral e intelectual que era basamento —junto a otros— del régimen autoritario y patriarcal de entonces. Por eso abundan, con los saludos, las advertencias.

A pesar de todas las mujeres avanzadas de esta clase, aunque hablaban muchas veces en nombre de las otras mujeres del país, nunca intentaron seriamente acercarse a estas. De cualquier manera, ni estas ni aquéllas, representaban entonces un verdadero desafío.

"MUJER QUE SABE LATÍN..."

La revolución democrática de 1944-1954 trajo a las mujeres la figura jurídica que requerían para ser reconocidas en el mundo público: la ciudadanía. Pero, de nuevo, las mujeres indígenas y las ladinas caminaron por rumbos distintos. En 1954 el derecho al voto fue la gran conquista, concedido a las mujeres que supieran leer y escribir,

y todos los hombres, aun los analfabetos. Las mujeres analfabetas no pudieron votar, y la condición ciudadana así establecida dejó fuera a prácticamente todas las mujeres indígenas y a un alto porcentaje de mujeres ladinas (ib*ídem:* 93). La reforma agraria transformaba la vida de los campesinos en general y en esa medida las campesinas indígenas, al igual que las ladinas, recibían indirectamente los beneficios de la revolución[6]. Pero la construcción de un estado social, viniendo de un pasado dictatorial tan reciente, en un proceso lleno de acechanzas y de corta duración, fue a todas luces insuficiente.

Las mujeres ladinas de la ciudad y de las regiones más desarrolladas del país fueron tocadas más directamente por la revolución. Además de la reforma agraria, la revolución creó beneficios como la Ley del Inquilinato, las guarderías y comedores infantiles, el Seguro Social, el reconocimiento del matrimonio de hecho y otras medidas que beneficiaron a las mujeres. Sin embargo, fue notoria la debilidad, cuando no la ausencia, de políticas concretas hacia las mujeres indígenas, lo cual expresaba la desatención hacia las mujeres y los indios en el proceso revolucionario (Wassertrom, 1977: 25-64[7]).

Las trabajadoras resultaron beneficiadas ampliamente con el Código de Trabajo recién creado, tanto en lo que respecta a la organización gremial como a protección y seguridad social. El sindicalismo femenino creció y tuvo mayor peso en la vida sindical del país, pero no se encuentran fácilmente referencias que indiquen que lo mismo ocurría en el campo, en el sentido de que las mujeres rurales —mayoritariamente indígenas— tuvieran una presencia importante en las ligas campesinas y comités agrarios.

La falta de una política específica para las mujeres indígenas se manifestaba también en el carácter y composición de las organizaciones femeninas alentadas por la revolución, como la Alianza Femenina Guatemalteca, constituida básicamente por ladinas. Por otra parte, en análisis hechos en la actualidad por mujeres indígenas se consigna que fue a partir de los años cincuenta, es decir, tardíamente en el

---

6 Está aún por hacerse un estudio de la reforma agraria guatemalteca desde la perspectiva de la mujer rural, aunque es posible que al igual que en otras experiencias latinoamericanas esta no haya sido neutral con respecto al género. En cuanto a estas experiencias regionales, sin incluir a Guatemala; León y Deere, 1986.

7 La reforma agraria, por ejemplo, no contempló debidamente los conflictos sociales y económicos que su aplicación podía activar entre los propios indios y entre estos y los ladinos; en parte por insuficiencia para percibir el problema étnico en toda su complejidad. Afirmaciones en el mismo sentido respecto a las mujeres indígenas se encuentran en Jonas, 1976.

proceso revolucionario, cuando las mujeres indias empiezan a incorporarse a proyectos y actividades que contribuyeron a su desarrollo[8].

En cuanto a las mujeres ladinas obreras y de clase media, la revolución de 1944-1954 significó una mayor apertura en relación con su vinculación a la estructura productiva, política y educativa del país. Sindicalismo femenino, reforma educativa y creación de espacios para formación académica fueron iniciativas ligadas o directamente impulsadas por ellas. En cuanto al derecho al voto, las mujeres no ejercieron una presión social significativa. Algunos núcleos de mujeres intelectuales organizaron un "Movimiento Pro Ciudadanía Femenina", que probablemente no tuvo amplia repercusión. Por otra parte, el derecho al voto para la mujer no parece haber sido una demanda vinculada al espíritu de la revolución democrática de modo particular. Hasta los partidos políticos más reaccionarios que participaron en la contienda electoral de 1945 lo proponían en sus programas, y muchas de las mujeres que organizaron el Movimiento Pro Ciudadanía Femenina tuvieron después un claro distanciamiento del régimen revolucionario y una posición abiertamente proclive a la contrarrevolución.

El derecho al voto fue sin duda la más importante conquista para las mujeres, pero, como ya se vio, fue un derecho concedido a medias y bajo un espíritu de desconfianza hacia la capacidad femenina para ejercerlo y con recelo respecto a la tendencia conservadora que su voto pudiera tener[9]. Está por confirmarse si en efecto —como parece ser— muchas de las mujeres que votaron lo hicieron en ese sentido, como podría desprenderse del hecho de que las mujeres cumplieron un papel no desestimable en diversas actividades del régimen revolucionario.

A partir de la revolución, las mujeres fueron ciudadanas reconocidas en la Constitución y trabajadoras con derechos especiales reconocidos en el *Código de Trabajo*. A pesar del voto discriminatorio, la revolución diluyó parcialmente antiguas diferencias entre las mujeres al crear sistemas estatales que las abarcaban en un amplio espectro. Tuvieron organizaciones, se afiliaron a partidos políticos, atendieron

---

8 Ponencia presentada al Taller Ja C'amabal I'b. (Casa de la Unidad del Pueblo). En *Memorias del Taller mujer centroamericana, violencia y guerra,* México, 1987.

9 Graciela Quan, la segunda abogada del país, propone en 1944, en su tesis de grado, la ciudadanía opcional de la mujer alfabeta como un primer paso en un proceso gradual de adjudicación de la ciudadanía plena a las mujeres, argumentando incapacidades formativas y cívicas en la mayor parte de las mujeres guatemaltecas. Por otra parte, el carácter optativo y no obligatorio del voto femenino, tal como quedó sentado en la Constitución de 1945, podría indicar algún recelo político en relación al voto de las mujeres. En este sentido resulta significativo que el voto femenino se hace obligatorio en la Constitución de 1956, bajo el impulso del régimen contrarrevolucionario.

sus partos en el Seguro Social, contaron con algunas guarderías y comedores para sus hijos, ingresaron a la universidad y votaron. El paso, en medio de sus limitaciones, era trascendental.

La democracia y la revolución dieron a las mujeres lo que ningún otro régimen les había dado. Así como dio a los obreros libertad sindical y Código de Trabajo, y a los campesinos tierra y créditos, a las mujeres les dio voto, igualdad legal y protección. Al igual que en los otros casos la democracia de entonces se quedó corta, pero aún así cumplía con la titánica tarea de remontar todo el pasado en función de un futuro que, finalmente, no pudo ser como entonces se pretendió.

LA FRACTURA HISTÓRICA Y LOS NUEVOS CONTEXTOS DE LAS MUJERES

El Estado contrarrevolucionario, necesitado de una base social que legitimara su imposición por la fuerza, y necesitado también de reorientar la política económica del país, atendió especialmente el área rural, donde debía desmontar la reforma agraria e implantarse bajo nuevos criterios.

Las mujeres del campo, entre ellas una gran proporción de mujeres indígenas, sintieron cerca la presencia estatal a través de programas como el Socio Educativo Rural, pilar importante del nuevo gobierno, destinado a crear mínimos beneficios sociales para la población rural. En él se contemplaron rubros en el área doméstica y con estos se entró en contacto directo con las mujeres campesinas. El impulso "modernizador" de estos proyectos de claro origen estadounidense se proponía dar soluciones cosméticas a la miseria rural y hacer de cada rancho campesino un "hogar", y de cada mujer del campo guatemalteco, india o ladina, calzada o descalza, un "ama de casa" organizada en un club. Este acercamiento a las mujeres rurales, sobre todo indígenas, no ocultaba su sentido político contrarrevolucionario ni su ausencia de neutralidad respecto al género. En tales programas a las mujeres se les encasillaba en un papel estrictamente familiar y doméstico, y se les adoctrinaba más o menos sutilmente de acuerdo al nuevo carácter político del Estado.

Para un gran número de mujeres indias es esta la etapa que marca el inicio de cambios sustanciales en su modo de vida y en las representaciones que teman de la misma.

En las ciudades, entre 1955 y 1960, las mujeres, en su mayoría ladinas, empezaron a ser integradas a la población económicamente activa proporcionalmente más rápido que los hombres, tomando en cuenta la diferencia de acumulación anterior entre ambos sectores. Sin embargo, como tendencia general las trabajadoras continuaron

siendo mayoritariamente empleadas domésticas, lo que enfatiza los límites de esta mayor participación (Stoltz Chinchilla, 1976[10]).

El Estado en la Constitución de 1956 reconoció en las mujeres un importante sector susceptible de influencia política, que podría traducirse en apoyo electoral a regímenes de derecha. Estableció, pues, el voto obligatorio para la mujer, confiando en el carácter conservador de sus inclinaciones políticas (García Laguardia y Vásquez Martínez, 1984: 134). Es notorio un amplio apoyo estatal a mujeres destacadas, al igual que el respaldo a revistas y publicaciones femeninas, incluso aquellas que se editaban en el periodo revolucionario, pero que acentuaron su orientación progobiernista bajo el régimen de Castillo Armas. En este periodo, mujeres guatemaltecas obtuvieron representaciones internacionales y también en el Congreso.

La movilización de importantes sectores de mujeres se inició en la revolución. y continuó, bajo otras formas, en el periodo siguiente. Algunos sectores femeninos fueron tocados más de cerca por la revolución, y otros por la contrarrevolución. Las maestras y sindicalistas del periodo anterior bajaron su perfil público después de 1954; las intelectuales, locatarias y las indígenas lo elevaron.

A partir de la década de los sesenta los rasgos dictatoriales y represivos se acentúan, a la vez que los años de relativo auge económico llegan como consecuencia de la puesta en marcha de proyectos de integración económica regional. Esto último significó para las mujeres —como ya se dijo— una mayor incorporación al trabajo, aunque esta no se haya traducido en una inserción favorable en la estructura ocupacional. Por otra parte, ni siquiera en los rubros básicos de seguridad social las mujeres obtuvieron beneficios que eran de esperarse en el marco de una mejoría económica[11]. El Estado guatemalteco enfrentó en esa década la contradicción de implementar simultáneamente políticas de desarrollo económico que favorecieran la extensión y ampliación numérica de los trabajadores, y políticas destinadas a reprimir sus expresiones y la de todo el movimiento popular.

Fueron años de explosividad social, fundamentalmente urbana, en la que las mujeres de clase media y los sectores populares partici-

---

10 Esta tendencia continúa y se profundiza en un sentido general si se toma en cuenta el progresivo vuelco de las mujeres hacia el sector servicios que se observa en la década de los ochenta. Sobre el impacto de la crisis en las mujeres centroamericanas y en general sobre su inserción en la PEA desde los años cincuenta (García y Gomáriz, 1989).

11 Al final de la década de los sesenta, de relativo auge económico, los afiliados al Seguro Social en Guatemala seguían siendo mayoritariamente los trabajadores agrícolas (60.3%), pero el radio de sus beneficios no abarcaba los servicios de maternidad para sus esposas u otros familiares (BID/INTAL, s/f).

paron activamente, Maestras, obreras y estudiantes fueron vistas de nuevo en las calles y renació brevemente la organización femenina Dolores Bedoya, émula de la desaparecida Alianza Femenina. Sin embargo, en estas nuevas manifestaciones públicas las mujeres actuaban con un sentido gremial y clasista similar al de los años cuarenta, y cuando actuaban como mujeres no sabían hacerlo más que con el ropaje tradicional de madres, amas de casa y esposas. Al parecer, en ese momento y hasta bien entrada la década siguiente, el progresivo deterioro económico y político obligó a la sociedad civil a cerrar filas en tomo a las necesidades más urgentes y perentorias, por lo que reivindicaciones no económicas como las étnicas no podían surgir y la identidad de género era, por lo mismo, poco menos que imposible.

Si la identidad de género propiamente dicha, como etapa superior del feminismo, surge una vez que el Estado social ha asumido buena parte de las funciones que eran propias de la familia, en un país como Guatemala, donde tal Estado social no logra estructurarse, donde las mujeres están, en ese sentido, en la indigencia política, no hay espacio posible para la búsqueda de una identidad de género a través de esa vía (Kanousse, 1989).

Esta búsqueda de identidades se inicia en la década de los setenta por los ásperos caminos de un Estado en guerra con la sociedad. Son los caminos de las luchas populares y los movimientos de masas, que en esa década alcanzaron un importante punto de concentración. Son también los caminos de la represión cotidiana y de la guerra que viene después. Esta es también una explicación del feminismo latinoamericano, cuyas raíces clasistas y étnicas no son una limitación sino solo una cualidad histórica.

MUJERES, GUERRA Y DEMOCRACIA

Hacia los años ochenta las mujeres indígenas han recorrido un largo y aleccionador camino de organización. Los campesinos indígenas —que han transitado por el movimiento cooperativista, que han formulado a sus líderes comunales y que se organizan a fines de los setenta en el movimiento campesino— se enfrentan entonces a la represión genocida y etnocida del ejército. Las mujeres jugaron un papel importante en este tipo de organización campesina, al igual que los ancianos y los niños. El movimiento campesino indígena adquirió fuerza y acudió al movimiento popular con valor cuantitativo y con cualidades propias; con formas de organización, lenguaje y estructura que tenían en su base la composición étnica.

Las familias y los pueblos enteros se incorporaron, y con ellos, las mujeres, masivamente, como nunca antes, se instalan en el amplio

movimiento de masas. Posteriormente, habrían de "alzarse" de nuevo en colectivo.

La guerra produjo cambios drásticos. Los indios, en general, y las indias, en particular, no pueden ser ya los mismos. La guerra quitó los trajes a las mujeres, les dio uniformes. Les hizo empuñar armas, les mostró una clase de poder. La osadía fue pagada a un alto precio. La guerra también les mató a los hijos, las dejó viudas, les desapareció para siempre a un ser querido. Les incendió las casas, las obligó a desplazarse y a buscar refugio en otros países. Pero la guerra tocó a todos en Guatemala de una u otra forma, y después del momento culminante de 1980-1982 miles de mujeres ladinas e indígenas se encontraron en los nuevos espacios que eran saldos de la guerra misma. Se encontraron buscando a sus familiares desaparecidos o haciendo gestiones que nunca habían hecho, pero que ahora, viudas, tenían que afrontar. Se encontraron también en el exilio urbano y en campamentos de refugiados. Si bien esos espacios no son exclusivamente femeninos, hay en ellos una importante presencia de mujeres y en algunos casos es francamente mayoritaria. Los dispares recorridos de indias y ladinas empiezan a ser uno solo. Lo significativo de esa confluencia es que ocurre en el contexto de una revalorización de la conciencia étnica, que se suma a una incipiente construcción de la conciencia de género.

El feminismo, como concepción del mundo, aún no tiene fuerza en Guatemala. De las múltiples organizaciones recientemente creadas, muy pocas incorporan la problemática de género entre sus objetivos y estrategias. La identidad de género apenas empieza a intuirse en estas mujeres que vienen de la exclusión, de la discriminación, del exterminio, de la guerra y el exilio. Pero, a partir de la violencia con que ha sido martillado su mundo más cercano, su casa, su familia, su identidad cultural, las mujeres han convertido el dolor privado en demanda política. La unidad clase-etnia-género parece ser, por ahora, en Guatemala, la vía posible por la que se puede llegar a una mayor vinculación futura entre lo femenino y lo político.

Un nuevo reordenamiento estatal, expresado en el proyecto reformista de transición a la democracia, tiene lugar en Guatemala desde 1982. Sus más grandes debilidades son la continuación y profundización de políticas económicas que no incluyen la resolución del conflicto social y su cuestionable postura en relación con el difícil y aún vigente problema de los derechos humanos. En este contexto, amplios sectores de mujeres campesinas y de clase media urbana están siendo sensibilizados en cuanto a su condición de género, como resultado de la proliferación de nuevos programas estatales descentralizados.

Los nuevos procesos que tienen lugar en Guatemala incluyen este renacer del feminismo en una etapa de mayor desarrollo comparativo. El elemento étnico y el de género son dos cualidades que ahora presenta.

Con las limitaciones y características ya mencionadas, las mujeres guatemaltecas han centrado significativamente su presencia social desde la década pasada. Paz y democracia —problemas aún no resueltos en el país— se plantean ahora como condiciones para la continuación de ese proceso. Aquéllas, a su vez, requieren de esa mayor presencia para afianzar sus posibilidades en el país.

BIBLIOGRAFÍA

Aguilera, G. 1984 "El nuevo sujeto de la lucha en Guatemala" en *Polémica* (San José de Costa Rica) Nº 13, enero-febrero.

BID/INTAL s/f *El desarrollo integrado de Centroamérica en la presente década* (s/d: BID/INTAL, Política Social) Tomo 7.

Bran, A. 1985 "Guatemala: Organización popular y lucha de clases en el campo (notas para su estudio)" en *Historia política de los campesinos latinoamericanos* (México: Editorial Siglo XXI) vol. II, pp. 9-27.

Fernández Fernández, J. M. 1988 "El Comité de Unidad Campesina: Origen y Desarrollo", en *Cuaderno* (Guatemala: Centro de Estudios Rurales Centroamericanos – CERCA) Nº 2.

García Laguardia, J. M. y Vásquez Martínez, E. 1984 *Constitución y orden democrático* (Guatemala: Editorial Universitaria, Universidad de San Carlos de Guatemala – USAC).

García, A. I. y Gomáriz, E. 1989 *Mujeres centroamericanas ante la crisis, la guerra y el proceso de paz* (San José: FLACSO-CSUCA / Universidad de la Paz).

Jonas, S. 1976 "La democracia que sucumbió" en Jonas, S. y Tobis, D. *Guatemala: una historia inmediata* (México: Siglo XXI).

Kanousse, D. 1989 "La crítica feminista de la Cultura" en *Memoria, Revista del Centro de Estudios del Movimiento Obrero y Socialista (CEMOS)*, septiembre-octubre, Nº 28.

León, M. y Deere, C. D. (eds.) 1986 *La mujer y la política agraria en América Latina* (Bogotá: Siglo XXI).

Quintana, E. 1926 "Intelectualizándose, ¿la mujer se desfeminiza?" en *Revista Vida* (Guatemala) enero.

Stoltz Chinchilla, N. 1976 "La industrialización, el capitalismo y el 'trabajo' femenino en Guatemala" en *Journal of Women in Culture and Society* (Chicago: Universidad de Chicago) Tomo 3, Nº 1.

Taracena Arriola, A. 1984 "El Primer Partido Comunista de Guatemala (1922-1932). Diez años de una historia nacional olvidada" en *Revista Araucaria de Chile,* Nº 27, pp. 71-91.

Taracena Arriola, A. 1988 "Presencia anarquista en Guatemala entre 1920 y 1932" en *Mesoamérica* (Guatemala: CIRMA) junio, año 9, cuaderno 15, pp. 1-23.

Wassertrom, R. 1977 "Revolución en Guatemala: campesinos y políticos durante el gobierno de Árbenz" en *ESCA, Estudios sociales centroamericanos* (San José de Costa Rica) septiembre-diciembre, pp. 25-64.

Yolanda Aguilar

DE LA VIOLENCIA A LA AFIRMACIÓN DE LAS MUJERES*

LA VIOLACIÓN SEXUAL

VIOLANDO CUERPOS Y DIGNIDADES

Las violaciones sexuales, tanto individuales como colectivas, aparecen en el relato de los testigos como una forma específica de violencia contra las mujeres, ejercida en muy distintas situaciones: en casos de secuestros y capturas, en masacres, operativos militares, etc. Las violaciones no han sido un hecho aislado, sino que —en esta guerra y en otras muchas— han permeado todas las formas de violencia contra las mujeres.

En el interminable listado de vejaciones, humillaciones y torturas que las mujeres padecieron, la violación sexual ocupa un lugar destacado, por ser uno de los hechos crueles más frecuentes, y que reúne unos significados más complejos en cuanto a lo que representa como demostración de poder para el victimario, y de abuso y humillación para quien la sufre. En muchas ocasiones las mujeres pueden sufrir otras consecuencias como embarazos secundarios a la violación y transmisión de enfermedades.

* *Fuente*: Aguilar, Y. 1998 "Capítulo quinto: De la violencia a la afirmación de las mujeres" en REMHI *Informe Final del Proyecto Interdiocesano de la Reconstrucción de la Memoria Histórica en Guatemala "Guatemala Nunca Más"* (Guatemala: ODHAG / Imprenta Diocesana Huehuetenango).

> Unos soldados estaban allí enfermos, tenían gonorrea, sífilis, entonces él ordenó que esos pasaran, pero de último, ya cuando hubiéramos pasado todos verdad. Relaciones sexuales con prostitutas, como una forma de control psicosexual. (Caso 1871, victimario, varios lugares, 1981-1984)

En los testimonios de REMHI, las violaciones sexuales son atribuidas a los elementos del Ejército, a los patrulleros o a las fuerzas paramilitares.

> Seis soldados violaron a la mujer de un amigo suyo, delante del esposo. Fueron muy frecuentes las violaciones a las mujeres por parte del Ejército; a la mujer de otro conocido y a su hija las violaron 30 soldados. (Caso 7906, Chajul, Quiché, 1981)

LAS VIOLACIONES SEXUALES MASIVAS

Las violaciones sexuales realizadas por soldados fueron masivas en el caso de masacres o capturas de mujeres. La violación formó parte de la maquinaria de la guerra, siendo frecuentes las agresiones sexuales a las mujeres delante de sus familias.

> Un día logré escapar y escondida, vi a una mujer, le dieron un balazo y cayó, todos los soldados dejaron su mochila y se la llevaron arrastrada como a un chucho a la orilla del río, la violaron y mataron, también un helicóptero que sobrevolaba bajó y todos hicieron lo mismo con ella. (Caso 11724, Victimario, Xecojom, Nebaj, Quiché, 1980)

> "Entregá a tu marido, si no aquí mismo te morís". Y la agarran y la forzaron y le hacía falta poco para dar a luz. Dice que ella pensaba: "Estos hombres a saber qué van a hacer conmigo". Eran como 20, y entonces hicieron lo que quisieron con ella. (Caso 1791, El Juleque, Santa Elena, Petén, 1984)

La expresión pública y abierta del acto sexual violento ejercido contra las mujeres y realizado por varios hombres, alentaba el espíritu de complicidad machista, estimulando la exaltación del poder y la autoridad como valores adscritos a su "masculinidad".

> El violó a la pequeña y después la dejó para que la siguieran violando los demás, a mí no me gustaba participar en esas mierdas porque después de hacer uno eso, se queda todo débil, no muy con ganas de nada, pero aquellos pelaban y después entre los mismos buzones las mataron. (Informante Clave 027, Victimario, 1982)

LOS SIGNIFICADOS DE LA VIOLACIÓN

UNA DEMOSTRACIÓN DE PODER

La violación sexual es, en primer lugar, una demostración de poder y dominación de los victimarios hacia sus víctimas mujeres, como parte del terror. La pertenencia a estructuras militares otorgó, a quienes eran miembros del Ejército o las PAC, las condiciones de violencia e impunidad para evidenciar su poder sobre las mujeres.

> Las PAC y el Ejército violaron algunos niños y mujeres, los mataron con balazos y los ahorcaron del pescuezo y les patearon el estómago. (Caso 8385, Saacté 1, Quiché, 1980)

Esta utilización del cuerpo femenino es la característica principal de la violencia ejercida contra las mujeres, expresión que al mismo tiempo pretende dejar claro quién debe dominar y quién subordinarse. Las diferentes circunstancias y momentos en que se manifiesta esta violencia, reflejan una concepción y una práctica social que trasciende el conflicto armado mismo.

> El Ejército bajaba a la zona patojonas naturales con chongos grandes en su pelo y aretes de lana. Las traían porque decían que eran guerrilleras, las violaban y las desaparecían. (Caso 769, San Juan Ixcán, Quiché, 1982)

EXPRESIÓN DE VICTORIA SOBRE LOS OPONENTES

A pesar de que las mujeres fueron consideradas objetivos militares directos por la posibilidad de que participaran en estructuras o actividades de apoyo a la guerrilla (correo, información, alimentación, etc.), también fueron utilizadas para evidenciar una victoria sobre los oponentes: en muchas ocasiones las mujeres fueron consideradas valiosas en función de lo que representaban para los otros.

La violación ha sido considerada en muchos lugares como una forma para controlar y humillar a las comunidades y familias: los soldados violaban a las mujeres "enemigas" igual que incendiaban sus casas, como expresión de desprecio y victoria.

> Había también una pareja, apartaron a ella en un cuarto a la par donde estábamos el señor y nosotros. Dijeron los soldados no tenga pena, vamos a cuidar a su esposa. El pobre señor tenía que estar mirando todo lo que le hacían a ella, torturando la pobre mujer ya no aguantaba. Los soldados pasaban uno a uno para violarla. Después de esto fueron a pedir dinero al esposo para comprar pastillas porque estaba muy mala. (Caso 710, Santa María Tzejá, Ixcán, Quiché, 1982)

UNA MONEDA DE CAMBIO

La violación se constituyó también en moneda de cambio: algunas víctimas fueron violadas y, a cambio, lograron sobrevivir ellas mismas o sus hijos, o simplemente evitar que el violador les acusara de "guerrilleras". En otros casos, pese a ello perdieron la vida. En muchos casos se dio así una unión de la violencia sexual con la violencia contrainsurgente, en donde las acusaciones de "guerrilleras" fueron la justificación de las violaciones contra las mujeres.

> Si tenés una hija joven te dejamos en libertad, dijeron. Me tenían amarrado con una soga en la garganta y una en el cuello. (Caso 6042, San Miguel Acatán, Huehuetenango, 1981)

BOTÍN DE GUERRA

El hecho de violar mujeres se consideraba, además, como una especie de "premio" o compensación para los soldados, como una forma de "recompensar" su involucramiento en la guerra. En un contexto en el que la violencia se concibió también como un medio para adquirir poder y propiedades, el cuerpo de las mujeres fue considerado una propiedad más.

> Encontramos a una señora, llamé a un soldado y le dije: hágase cargo de la señora, es un regalo del subteniente. Enterado mi cabo, me dijo, y llamó a los muchachos y dijo: hay carne, muchá. Entonces vinieron y agarraron a la muchacha, le quitaron al patojito y la violaron entre todos, fue una violación masiva, luego les dije que mataran a la señora primero para que no sintiera mucho la muerte de su hijo. (Informante Clave 027. Victimario, 1982)

OTRAS TORTURAS QUE ACOMPAÑAN A LA VIOLACIÓN

La violación sexual es una forma de tortura frecuente contra las mujeres, pero no fue la única forma de ultrajarlas y violentarlas. La tortura sexual extrema, como la mutilación, fue una forma de matar a las mujeres como expresión de máximo desprecio, crueldad y terror.

> Hay mujeres colgadas, pues se va el palo adentro de sus partes, y sale el palo en su boca, colgado la tiene así como una culebra. (Testimonio Colectivo, Huehuetenango)

Estas prácticas atroces tuvieron como objetivo la degradación de las mujeres desde su identidad sexual, un desprecio extremo de su dignidad como personas, y una dimensión de terror ejemplificante para el resto de la población utilizando la intimidad de las mujeres.

> Antes de asesinarla la clavaron en una cruz que hicieron, le metieron unos clavos bien grandes en las manos y en el pecho, después la metieron a la casa para que se quemara, la encontraron quemada todavía en la cruz; su niño estaba a su lado, también quemado, bien quemado. (Caso 1319, Parraxtut, Sacapulas, Quiché)

UNA PRÁCTICA CONTRAINSURGENTE

Del análisis de las informaciones recogidas por el Proyecto REMHI, no puede deducirse que hubiera una planificación previa de estrategia de violencia específica contra las mujeres. Sin embargo, los testimonios muestran que la práctica contrainsurgente que el Ejército llevó a cabo contra ellas, fue similar en distintos contextos y momentos y se constituyó en parte de una estrategia de destrucción masiva.

Esta violencia contrainsurgente adquirió caracteres genocidas al atentar contra las bases del tejido social de las comunidades, puesto que supuso un intento de exterminio de las mujeres y los niños como factores de continuidad de la vida y transmisión de la cultura.

> Yo creo que sí había una intencionalidad en el tratamiento de las mujeres, a partir de la violencia sexual, una política dirigida a afectar a las mujeres y a las comunidades: la violación masiva, la introducción de estacas, el tratamiento hacia las mujeres embarazadas, también cuando fueron capturadas. Toda la violencia. Yo siento que mucho eran receptoras las mujeres, desde mamás, desde mujeres; inclusive la actitud de los esposos, la cuestión de los desaparecidos era algo que tenía mayor impacto social. Hubo cosas pensadas para las mujeres, para las familias, porque son las mujeres las que preservan a la familia y cuidan a los demás. (Entrevista 0803)

Es evidente que, aunque no hubiera un objetivo claro en la contrainsurgencia que fuera específico contra las mujeres, sí existía la intención de destruir el tejido social de las comunidades, un tejido enlazado y sostenido fundamentalmente por ellas. Sin embargo, fueron también las mujeres las que reestablecieron los lazos sociales destruidos, asumieron el mantenimiento de las estructuras familiares aún en las condiciones más adversas y tuvieron capacidad para mantener esos mínimos indispensables para reproducir la vida en los núcleos sobrevivientes.

> Yo pienso que la contrainsurgencia era una política muy elaborada, pensada y calculada en el caso de la mujer, porque definitivamente las mujeres son un símbolo, el símbolo de la vida, el de la perpetuidad de la vida. O sea, matar a la mujer era matar a la vida. Así como en el caso de los ancianos era matar la sabiduría de la gente, su memoria histórica, sus raíces. (Entrevista 0165)

LAS CONSECUENCIAS DEL DESPRECIO
IMPACTO DE LAS VIOLACIONES

> No miraban edades, no les importaba si eran niñas, jovencitas, señoras o ancianas. Ellas siempre les tocaba más duro, porque ellas no podían defenderse. (Testimonio Colectivo, Huehuetenango)

En los testimonios se describen los hechos de violencia contra las mujeres, pero se encuentran pocas referencias a la vivencia de las propias mujeres que sufrieron esas vejaciones. Esa ausencia puede ser en buena parte consecuencia del estigma y la dificultad de hablar de la experiencia de violación o sus consecuencias.

Además de la humillación personal y el aislamiento familiar que puede sufrir la mujer, los esposos, hermanos y padres pueden a la vez sentirse impotentes y responsables por la violación de su familiar. Mientras los hombres y las mujeres que sean heridos o asesinados se les considera "héroes" o "mártires", no hay un status similar asignado a las mujeres violadas: como ocurre en los casos de las personas desaparecidas en donde el sufrimiento de la persona y la familia no puede ser validado. También el valor cultural o religioso de la "pureza" e intimidad sexual pueden hacer que las mujeres afectadas o sus familias se sientan más golpeadas por esa experiencia.

Otras consecuencias frecuentes de la violación son el temor al embarazo y los dilemas éticos que siguen a un embarazo no deseado producido por la violación. Muchas mujeres pueden vivir posteriormente cambios en la relación con su cuerpo, tener sensación de "suciedad" o disgusto, o incluso un sentido de "estar habitada por un espíritu maligno". La preocupación por la higiene íntima, la angustia en la sexualidad y el temor a los hombres son frecuentes problemas que las mujeres que han sufrido violaciones tienen que enfrentar.

CONSECUENCIAS FAMILIARES
LOS DATOS

En el momento de los hechos, predominan las pérdidas de uno o varios miembros de la familia, junto con las dificultades económicas y una sobrecarga de roles en los sobrevivientes, especialmente para las mujeres. Posteriormente, con frecuencias medias, aparece un conjunto de efectos asociados al impacto traumático: hostigamiento familiar, desintegración y separación forzada.

En la actualidad las consecuencias familiares más importantes son las dificultades económicas y la sobrecarga de roles. A pesar de que los esfuerzos para sacar adelante a las familias fueron muy importantes en los años siguientes a los hechos, en la actualidad en mu-

chas familias y especialmente en el caso de las viudas, la sobrecarga afectiva y social es importante. Por cada dos testimonios que relataba sobrecarga de roles y dificultades económicas muy importantes en el momento de los hechos, uno lo describe aún en la actualidad.

Los efectos mencionados tienen una relación entre sí, mostrando tres patrones de consecuencias asociados en los testimonios: las pérdidas de distintos miembros de las familias, muchas veces múltiples —pérdida del esposo (21%), de los padres (22%), de los hijos (12%) y de otras personas (21%)-; un acoso familiar, al hostigamiento en contra de la familia se une la ruptura del desarrollo familiar; una crisis familiar debido a la sobrecarga de roles, las dificultades económicas y la desintegración familiar dado que las familias afectadas han tenido que enfrentar una crisis global de carácter económico (pobreza), social (de roles) y afectivo (división) que, en gran medida, se prolonga hasta la actualidad. Ese impacto ha sido especialmente importante en la experiencia de las mujeres.

Del cónyuge, manifiestan mayores dificultades económicas, conflictos familiares, sobrecarga y multiplicación de roles e imposibilidad de rehacer la vida. Además de un patrón de pérdidas familiares que afecta más a las mujeres sobrevivientes, esto sugiere que las consecuencias familiares de la guerra han recaído en mayor medida en las ellas. Especialmente nuestros datos confirman la necesidad de apoyar psicológica y socialmente a las viudas.

LA RESISTENCIA DE LAS MUJERES

ARTICULANDO LA VIDA: LOS ROLES DE LAS MUJERES Y EL TEJIDO SOCIAL

Sobreponerse al dolor y a la muerte ha sido una actitud vital de los sobrevivientes: es el caso de la mayor parte de las mujeres. Mujeres de todas las edades y etnias, desde diversas condiciones sociales y diferentes puntos geográficos, con vivencias más o menos similares de pérdidas de seres cercanos por causa de la violencia, han compartido algunas experiencias similares. Tuvieron que dedicarse a buscar a los desaparecidos y preservar la vida de los que quedaron y garantizar la sobrevivencia personal y familiar. Y todo ello, añadido al gran desgaste emocional que supone el impacto de la violencia y sus efectos en las mujeres, como la soledad, la sobrecarga y la valoración negativa de sí misma.

LA VIOLENCIA Y LOS CAMBIOS DE ROLES

La guerra ha impactado en la vida de las mujeres de un modo terrible. Durante los largos años del conflicto armado, las mujeres han sido la columna vertebral de la estructura familiar y social. Sin embargo, el conflicto armado ha cuestionado ese papel tradicional de las mujeres,

quienes se vieron confrontadas con su propio rol dentro de la familia y de las comunidades: afrontar las consecuencias de la violencia supuso muchas veces asumir la función de único sostén económico de su familia; las situaciones de emergencia social hicieron que muchas mujeres tuvieran un mayor protagonismo público en sus comunidades o en la sociedad; como consecuencia de la violencia en contra de ellas o sus familias, muchas mujeres cambiaron su percepción sobre sí mismas o el mundo.

> El nacimiento de bebés y la atención a mamás durante los doce años (1982-1994) bajo la montaña en Ixcán fueron muy difíciles por la persecución del Ejército y por culpa del Gobierno. Sin medicinas ni lugares adecuados, las mamás se acostaron encima de hojas para dar a luz a sus niños. A veces tuvieron que huir con dolor y sangrando. Las comadronas utilizaron hilo de monte para amarrar el cordón umbilical y se quemó el ombligo con cuchillo. A veces la mamá descansó dentro de la raíz de un árbol. Ellas comieron frutas y monte crudo en tiempos de bombardeos. A veces comieron raíz de palo molido y cocido. (Caso 888. Comadrona, CPR Ixcán, 1982)

Aun en medio de condiciones de peligrosidad extrema y huida, la vida cotidiana de las mujeres estuvo marcada por la preocupación por sus hijos: llevarlos cargados durante el desplazamiento, hacerse cargo de la alimentación, utensilios etcétera.

> Cuando el Ejército llegó yo estaba embarazada, pero nos fuimos con mi familia a la montaña para defendernos, allí nació mi hijo, pero de nuevo llegó el Ejército y nos corrimos, llegamos a un río, para atravesar solté a mi hijo, tenía un día de haber nacido y yo caí sobre una piedra, pero alcancé todavía a mi hijo pero casi se moría porque cayó en la pura agua. (Caso 3618, Aldea El Desengaño, Uspantán, Quiché, 1982)

A pesar de las penurias y las presiones, la responsabilidad maternal fue más fuerte que la necesidad y muchas mujeres lucharon por sus hijos, conservándolos a su lado.

> [Hablando de seis hijos] …Yo soy la que ha estado con ellos, no los he abandonado por ningún dinero, porque es mi obligación estar a su lado. (Caso 5334, Aldea Pozo de Agua, Baja Verapaz, 1983)

En el caso de las masacres, muchas mujeres ayudaron a salvar la vida de los niños y niñas de sus comunidades, aunque no fueran sus hijos.

> Una señora los trajo y los llevó para su casa. Lo que hizo la señora fue meterlos en un horno de "sheca" para esconderlos. Después ella

> decidió cambiarles el traje y vestirlos de Cunen, solo así se salvaron los niños. (Caso 2442, Cunén, Quiché, s.f.)

SER MUJER SOLA: "COMO UN PÁJARO ENTRE UNA RAMA SECA"

> Mataron a mi esposo. Y de ahí me quedé sufriendo entonces como una niña. Yo no podía manejar dinero, ni trabajo, ni como dar gasto a la familia. Ya ve, la vida de una mujer cuesta entre los hombres y peor la vida de una mujer sola con los hijos. Me dejaron como un pájaro entre una rama seca. (Caso 8674, Malacatán, San Marcos, 1982)

Así, las mujeres tuvieron que vivir en soledad el afrontamiento y la sobrevivencia económica y emocional de sus familias. Ese sentimiento de soledad está presente todavía en muchas mujeres que no han podido reconstruir su vida.

> Eso es lo que me duele, porque cuando vivía mi esposo, juntos caminábamos, juntos buscábamos qué hacer, qué comer, pero me quedé sola, sola tengo que pensar. Eso es lo que me duele en mi corazón y no me pasa. Se me pasa hasta que me muera. Mi esperanza es donde esté mi esposo, allá voy yo, lo voy a ir a encontrar, porque yo no quiero vivir con otro señor aquí en la tierra. He decidido sufrir, pero primero dios, si me muero lo voy a encontrar y así me voy a contentar. (Caso 5057, San Miguel Chicaj, Baja Verapaz, 1982)

LA AFIRMACIÓN DE LAS MUJERES

Sin embargo, en otros casos estas duras circunstancias han hecho que las mujeres se reconozcan con mérito y autoridad como cabezas de familia. Esa revalorización de su condición muestra la fuerza de las mujeres para enfrentar las consecuencias de la violencia. A pesar de las dificultades, eso ha permitido a muchas mujeres tener una mayor autoestima.

> Yo me veo como cabeza de hogar, soy cabeza también del hogar de mis padres, porque ya ellos están grandes. O sea que prácticamente yo soy el eje de la vida familiar. (Caso 8674, Malacatán, San Marcos, 1982)

EN BUSCA DE QUIEN SE AMA: ENCONTRAR A LOS DESAPARECIDOS

La búsqueda de los familiares que han sido desaparecidos ha constituido una de las luchas más angustiosas que se han dado como consecuencia de la represión política, y ha sido impulsada, sobre todo, por las mujeres. La eterna duda sobre lo que pasó, el lugar donde estarán, si están vivos o muertos o si es posible encontrarlos, son algunas de las infinitas interrogantes de quienes día a día han recorrido todos los

caminos, buscado en todas partes y esperado encontrar a sus seres queridos.

Esta lucha incansable de las mujeres no midió costos, ni los sacrificios que fueran necesarios, con tal de saber el paradero de los ausentes. Cuando las mujeres vieron que no tenían ya nada que perder, se involucraron con mayor intensidad en estos procesos. La fuerza para la búsqueda y la denuncia estaba en el valor que para ellas tenían esas víctimas. Confrontadas a este tipo de situaciones extremas, las mujeres han demostrado una gran capacidad de sobreponerse al desaliento, recuperarse e implicarse en proyectos nuevos.

> El dolor era tan grande, que creo que no nos dábamos cuenta de lo que estábamos haciendo; solo había que rescatar al ser querido, había que rescatarlo. Eso era lo único que pensábamos, en la otra persona, que según nosotros estaba siendo torturada. Hay que hacer cualquier cosa para rescatarlo. (Entrevista 015)

La búsqueda se convirtió en la única alternativa para enfrentar al Ejército y desafiar el terror que provocaron las desapariciones y se constituyó en la actitud más firme de defensa de los derechos humanos durante algunos de los peores años del conflicto armado. Las madres, esposas, hijas y hermanas de los desaparecidos, fueron quienes se atrevieron a enfrentar la situación de violencia que se vivía. Nunca antes habían sido consideradas importantes en la vida política del país y, sin embargo, dieron infinitas muestras de valentía, firmeza y esperanza.

> Yo les dije a mis compañeras:
> —Miren, yo traigo noticias de quiénes fueron, ¿ustedes más o menos conocen a esas personas?
> —Sí —me dijeron.
> —¿Y por qué no lo decimos? —les dije.
> —Pero viera que aquí no puede hablar uno nada porque lo matan —me dijeron.
> —Obliguémoslos, porque de todos modos, si no, nos van a seguir matando, y si nos matan aquí terminamos.
> —Sí, le damos el apoyo —dijeron— pero si las demás no quieren ir, ¿qué vamos a hacer?
> —Pero ya con una, dos o tres, se hace algo.
> Entonces me dijeron: 'pues yo sí voy', 'yo también'. Total que así fue como nos organizamos. (Caso 1791, El Juleque, Santa Ana, Petén, 1984)

Buscar a los desaparecidos se convirtió, entonces, en el objetivo central de un movimiento social que reclamó, investigó, manifestó y se

organizó en contra de esta práctica inhumana. Las mujeres encabezaron este movimiento y construyeron espacios nuevos de lucha contra la impunidad. Especialmente a partir de los años setenta, los grupos de familiares comenzaron a realizar numerosas protestas y acciones concretas para saber el paradero de sus seres queridos. Posteriormente, cuando fue aumentando la represión política en el área rural, las mujeres hicieron gestiones y acciones colectivas de búsqueda de sus familiares. Sin embargo, fue a partir de mediados de los años ochenta cuando esas gestiones y denuncias se fueron articulando en movimientos más organizados que realizaron manifestaciones y acciones de protesta organizada en la capital.

> Después cuando íbamos a Guatemala, al GAM, llegamos e íbamos a gritarle a Mejía Víctores, que entregara a los desaparecidos, porque él sabía, él era el gobernante que estaba allí y que qué le pasaba con su Ejército que no investigaba lo que estaba haciendo, pues si él no lo sabía que lo investigara porque estaban matando gente injustamente. Entonces fuimos a la catedral y allí estuvimos como ocho días. Pero lo que sí, al año, nos dijeron que se los habían llevado de Poptún, un muchacho que estaba allí dijo que un año los habían tenido allí y que se los habían llevado a Casa Presidencial y hasta allá fuimos nosotras y cuando nos miraron nos decían:
> —Pero ¿cómo vienen a reclamar señoras, si aquí no hay nada?
> —Pues sí, nosotras venimos a reclamar para que hagan investigaciones y busquen en las cárceles, tal vez allí los tienen detenidos, lo que queremos es que declaren si ya los mataron o qué los hicieron. (Caso 1791, El Juleque, Santa Ana, Petén, 1984)

LA CONSTRUCCIÓN DE NUEVOS ESPACIOS:
EL COMPROMISO DE LAS MUJERES

El aporte de las mujeres en la construcción de nuevos espacios sociales por el respeto a los derechos humanos, significó la muestra más importante de la participación activa de las mujeres en los procesos de cambio social durante y después del último período de violencia política en Guatemala. Como resultado de la violencia, muchas mujeres asumieron la dirección de sus familias. Muchas otras, desde la firmeza de sus convicciones, afrontaron con valentía la violencia y dieron a luz nuevos espacios de participación social.

> Cuando las mujeres empezamos a reclamar por nuestros familiares desaparecidos, por la vida, la libertad, contra dictaduras militares que tienen al país totalmente dominados, la participación de las mujeres empieza a ser más evidente. Incluso hay sorpresa por parte del Ejército. Es increíble que estas mujercitas, ahí chiquitías, todas endebles, se enfrenten a un Ejército que siempre ha sido temido, ¿me enten-

> dés? Ahí es donde yo siento que se empiezan a dar cuenta de que la participación de la mujer es efectiva, que la mujer es valiente. Porque nadie podía creer que nosotras nos pudiéramos enfrentar y perseguir y correr al Ejército y por lo menos así salió, literalmente salió: Mujeres corren al Ejército. No era que se pudiera, es que nos atrevíamos a hacerlo. (Entrevista 0151)

Posteriormente, la evolución de la situación política, las crisis de liderazgos o las distintas visiones sobre la lucha por los derechos humanos han conllevado la aparición de nuevos grupos como FAMDEGUA. Las acciones también fueron cambiando, pasando de la denuncia y apoyo mutuo a la investigación de masacres y acompañamiento a exhumaciones y demandas de justicia y resarcimiento.

Ha habido también mujeres que se constituyeron en líderes de la lucha por los derechos humanos y cuya voz ha jugado un papel muy importante, tanto en el conocimiento internacional de la situación de Guatemala como en la lucha contra la impunidad, tales como Rigoberta Menchú Tum, Hellen Mack, Rosalina Tuyuc y Nineth Montenegro, entre otras.

Otros grupos como CONAVIGUA, pusieron de manifiesto la preeminencia de la problemática de las viudas, como un gran sector social afectado por la violencia y han planteado reivindicaciones que trascendieron la búsqueda de sus familiares, como la lucha contra la militarización en el área rural y especialmente contra el reclutamiento forzoso. Entre las mujeres refugiadas también se dieron procesos de organización y reflexión sobre su situación como mujeres. Por fin, otras muchas mujeres participaron en organizaciones sociales o políticas más amplias.

La confluencia de los esfuerzos de las mujeres a través de distintos movimientos sociales con los grupos de mujeres afectadas por la violencia, ha propiciado una revitalización de muchos grupos y ha contribuido a un mayor reconocimiento social de sus demandas. Muchas de esas variadas experiencias no han estado exentas de problemas y contradicciones políticas o incluso de limitaciones en la participación por luchas de poder.

Sin embargo, para algunas mujeres, ese proceso de participación logró una propuesta: las mujeres que por mucho tiempo fueron invisibles para la sociedad deben ser ahora reconocidas como sujetas de cambio, así como respetado y valorado su aporte como ejemplo de dignidad y defensa de la vida.

Lily Muñoz

EL FEMICIDIO EN EL MARCO DE LOS ESTUDIOS DE LA VIOLENCIA CONTRA LAS MUJERES EN LA REGIÓN CENTROAMERICANA*

LA VIOLENCIA CONTRA LAS MUJERES ha sido y es uno de los dispositivos de poder más claros y contundentes de la dominación masculina en el sistema patriarcal. Si bien ha adquirido diferentes expresiones y matices en cada sociedad y período histórico, es un hecho que, como política de dominación, también ha estado relacionada con la historia económica, política y social del patriarcado, como sistema de opresión de las mujeres en todo el mundo.

Y aunque la violencia contra las mujeres ha sido una realidad consustancial al patriarcado, que por largos siglos ha afectado seriamente las vidas de la mitad de la población mundial, no fue sino hasta el siglo XX cuando las organizaciones de mujeres, el movimiento de mujeres y el movimiento feminista, lograron —a través de sus luchas en distintas regiones geográficas— que la violencia "de género" fuese vista finalmente como un problema político serio para las mujeres en todo el mundo, *atravesando clases sociales, grupos étnicos y etarios, y niveles educativos* (Sagot, 2000).

* *Fuente*: Muñoz, L. 2018 "El femicidio en el marco de los estudios de la violencia contra las mujeres en la región centroamericana" en Monzón; A. S.; Tubin, V. et al. (comps.) *Abriendo brechas, enfrentando muros y avizorando futuros: Mujeres y feminismos en las Ciencias Sociales en Guatemala* (Guatemala: USAC / ECP) pp. 147-172.

Ese reconocimiento de la violencia contra las mujeres como un problema universal, dio lugar a una gran cantidad de investigaciones sobre las diferentes dimensiones y particularidades del problema en distintos lugares del planeta, tanto en el marco de los estudios sobre las mujeres, como desde los estudios de género y, finalmente, desde los estudios feministas.

Entre estos últimos, cabe mencionar que el feminismo radical hizo aportes importantísimos a la lucha feminista por la erradicación del problema, mostrando cómo la violencia de género se constituía en un mecanismo político de control que garantizaba simultáneamente la dominación masculina y la reproducción de dicha dominación. En la década de los setenta, el feminismo radical se dio a la tarea de construir toda una tipología de la violencia "de género", que ubicaba a la violación sexual y a la agresión[1] física, como las formas más extremas de violencia contra las mujeres. Fue hasta la década de los noventa cuando algunas teóricas feministas consiguieron colocar al femicidio en la agenda política y académica, ubicándolo como la forma más extrema de la violencia contra las mujeres.

La importancia que han adquirido los estudios de violencia contra las mujeres en el mundo, radica en el hecho de que a través de ellos se han generado diversas interpretaciones del problema, que han dado lugar a la construcción de estrategias de lucha del movimiento de mujeres y del movimiento feminista frente a esa realidad que vivimos las mujeres en nuestra cotidianeidad. Así mismo, de esas interpretaciones se ha desprendido una serie de acciones, estrategias de intervención, proyectos, programas, políticas y acciones de las organizaciones e instituciones que trabajan en la prevención y en la atención al problema, tanto a nivel gubernamental como no gubernamental.

En ese sentido, dichos estudios tienen una función social relevante, pues construyen los fundamentos teóricos de todo el trabajo que se realiza —desde distintos frentes— para la erradicación del problema en la sociedad. De ahí que quienes producimos conocimiento en torno a la violencia contra las mujeres, tenemos una cuota de responsabilidad en la forma como se aborda el problema. Obviamente, realizo esta afirmación desde una posición crítica del conocimiento, que parte de la premisa de que las interpretaciones teóricas de los problemas sociales se realizan desde una posición epistemológica, política e ideológica determinada, que en última instancia no es imparcial, sino que apuesta por la transformación radical, por la reforma parcial o por la reproducción del sistema que lo sostiene, en este caso, del sistema

1 Entendiendo la agresión en su acepción jurídica.

patriarcal. En otras palabras, lo que se piensa sobre el problema, tiene consecuencias en lo que "se hace" en relación a él.

Todo lo planteado anteriormente, debe llevarnos a reflexionar con seriedad sobre cómo estamos pensando el problema de la violencia contra las mujeres en todas sus expresiones y, en consecuencia, en qué estamos haciendo al respecto, desde dónde y para qué lo hacemos. Esa reflexión pasa necesariamente por la revisión de lo producido y por la comprensión de los distintos enfoques teóricos que se han privilegiado para la construcción de las diversas interpretaciones del problema. A fin de cuentas, cada uno de esos enfoques teóricos, tiene efectos políticos en la producción de la realidad, concretamente en la construcción social del problema y, para el pensamiento crítico, esos efectos constituyen los principales indicadores de la utilidad social de los estudios en torno al problema que nos interesa.

Este artículo constituye un esfuerzo en esa dirección, aunque un esfuerzo parcial e incipiente. Parcial porque se enfoca única y exclusivamente en el femicidio como acto que condensa el *súmmum* del *continuum* de violencia contra las mujeres, que funciona como dispositivo del poder patriarcal[2]. Incipiente porque debo advertir que las páginas que aparecen a continuación, fueron escritas entre el año 2008 y el año 2010, en el marco de los congresos centroamericanos de sociología celebrados en San Salvador y San José Costa Rica, en los cuales tuve la suerte de ser invitada a participar como conferencista magistral. De hecho, la mayor parte de este trabajo, lo presenté en San Salvador, el 13 de noviembre del 2008, bajo el título "El femicidio como la máxima expresión de la violencia contra las mujeres. Aportes para el debate en la región centroamericana", durante el XI Congreso Centroamericano de Sociología, celebrado en la Universidad de El Salvador (UES). Hago esta salvedad porque ya han transcurrido diez años desde entonces, por lo cual, este texto debe ser considerado como un aporte histórico al debate sobre el femicidio en la región centroamericana, quedando pendiente su actualización, puesto que la última década ha atestiguado una importante producción académica y feminista sobre el problema de la violencia contra las mujeres y del femicidio, y de la instauración de leyes nacionales específicas para enfrentar el problema del femicidio, lo que ha conducido a un mayor

2 La focalización en el femicidio en aquella conferencia, se debió fundamentalmente al hecho de que en aquel momento el femicidio apenas empezaba a introducirse en los debates políticos y jurídicos en la región y yo me encontraba realizando mis estudios de doctorado, trabajando mi tesis en torno a las interpretaciones sociales del femicidio, por lo cual esta conferencia pretendía llenar un vacío en la academia centroamericana.

debate social sobre el problema, aunque aún insuficiente. Espero en los próximos años poder actualizar estas reflexiones.

En un primer apartado presento algunos esfuerzos de feministas de diversos rincones del mundo por definir el femicidio, en un momento de mucha confusión, porque no se comprendía cómo estos crímenes estaban vinculados a la misoginia, o quizá la definición de la misma misoginia no era suficientemente clara para un público que la había naturalizado. La idea de que las mujeres son asesinadas "por ser mujeres" también era sumamente polémica; el hecho de que los victimarios de cualquier femicidio son siempre hombres, no era algo aceptado por todas las autoras tampoco. Estos y otros debates, aparecen someramente en este primer apartado.

En el segundo apartado presento varios argumentos estadísticos, legales, históricos y teóricos para mostrar la importancia de la investigación sobre el femicidio en este lado del mundo, puesto que en el momento en que dicté la conferencia en San Salvador, el femicidio como hecho social y como objeto de estudio, solo era reconocido como tal por algunas feministas, mientras la mayoría de personas del mundo académico, todavía no lograba identificar su importancia en la región, supongo que porque no se captaba su especificidad y sus enormes dimensiones, pues faltaban evidencias empíricas cuantitativas.

Una aproximación al debate sobre el femicidio en el mundo académico internacional, constituye el contenido del tercer apartado, pues mi trabajo de tesis me había obligado a adentrarme en esas discusiones y me pareció importante compartir con mis colegas de la región ese debate que precisamente mostraba la existencia de algunos acuerdos globales, pero también la polisemia y la dispersión de propuestas taxonómicas, de actores sociales, de dinámicas, de escenarios y de racionalidades en torno al femicidio en aquel momento. Desde luego que queda planteado el reto de actualizar los avances de este debate en la segunda década del siglo XXI.

El cuarto apartado está dedicado a reflexionar sobre los principales enfoques teóricos que, hasta la primera década del siglo en curso, se habían utilizado para estudiar el problema del femicidio en la región. Este apartado fue construido a partir de una revisión "a vuelo de pájaro" que realicé de las publicaciones existentes sobre el tema y que estuvieron accesibles para mí, en ese momento. Quizá lo más valioso del ejercicio, fue la posibilidad de establecer las principales tendencias teóricas y, sobre todo, pensar en las implicaciones políticas de cada una de esas propuestas de interpretación. Sería interesante actualizar este ejercicio, que podría significar un nuevo esfuerzo de síntesis en la producción intelectual sobre el femicidio.

Por último, presento unas reflexiones finales, apenas para mostrar los enormes desafíos que se nos plantean ante la necesidad de ir generando mayor inteligibilidad del problema, para realizar aportes encaminados a la transformación social de la violencia contra las mujeres y del femicidio en la región y a nivel global.

HACIA UNA DEFINICIÓN DEL CONCEPTO DE FEMICIDIO

El femicidio es una práctica social que ha existido desde tiempos remotos, aunque no había sido nombrada sino hasta hace pocas décadas, por algunas feministas que dieron la voz de alarma en relación a la existencia y magnitud de este intolerable fenómeno que, en pleno siglo XXI, continúa cegando las vidas de miles de mujeres alrededor del mundo y se cierne como un peligro inminente para las mujeres en su cotidianidad. En varios de los países empobrecidos, solo hace falta leer los periódicos con cierta regularidad, para entender que el femicidio es un problema social relevante, que merece ser analizado, explicado y resuelto, con la seriedad y urgencia que merecen las vidas de las mujeres, que además constituyen aproximadamente el 50% de la población mundial.

En contextos violentos como los que se observan actualmente en algunos de nuestros países, particularmente en aquellos que se encuentran en un período posconflicto, los asesinatos de personas no son fenómenos aislados, sino parte de la realidad cotidiana, reflejada diariamente por los medios de comunicación. La nota roja es producto de consumo cotidiano para la población de nuestros países y, paradójicamente, en casos como el de Guatemala, las estadísticas demuestran que, en la actualidad, hay más asesinatos al día que durante la guerra. Y las cifras estadísticas también demuestran que el número de hombres que mueren víctimas de asesinato, es sin lugar a dudas, superior al número de mujeres asesinadas. De ahí que sea válido preguntarse, ¿por qué estudiar los asesinatos de mujeres como un fenómeno aislado, cuando las cifras no parecen justificarlo? ¿Y por qué estudiar el femicidio en contextos de violencia generalizada? ¿Qué de particular tienen estos tipos de asesinatos como para merecer estudios específicos?

Holly Johnson, en una ponencia presentada en el *X Congreso de Naciones Unidas sobre la Prevención del Crimen y el Tratamiento de los Agresores*, celebrado en Viena en el año 2000, afirmó:

> Los crímenes por violencia ocurren en grados variables en todos los países alrededor del mundo. Sin embargo, un patrón consistente es que las experiencias de violencia ocurren bajo diferentes circunstancias para hombres y para mujeres. La violencia para las mujeres es

> un problema de violencia íntima y violencia masculina. La violencia para los hombres es también predominantemente un problema de otros hombres, pero ocurre más frecuentemente bajo situaciones que involucran conocidos no muy cercanos y extraños, y mucho menos frecuentemente, parejas íntimas. (Johnson, 2000)

Esa afirmación reveladora de Holly, ha llevado a autoras como Ana Carcedo y Monserrat Sagot a concluir que, el femicidio como manifestación extrema de la violencia de género ejercida por los hombres contra las mujeres, es un problema que no tiene paralelo en la población masculina. Sin embargo, creo importante aclarar que cuando Johnson afirma que los crímenes de violencia contra las mujeres, son un problema *de violencia íntima*, que involucra como perpetradores a *hombres conocidos y/o cercanos*, se está refiriendo, específicamente, a los femicidios íntimos.

Y es que cuando hablamos de femicidio no estamos aludiendo al total de mujeres víctimas de homicidio registradas en las estadísticas oficiales que dan cuenta de las víctimas de crímenes cometidos en un período determinado —con independencia del móvil y del sexo del perpetrador—, cifras que desde luego incluyen a víctimas de femicidio, pero también a otras víctimas de crímenes delincuenciales, políticos, y otros crímenes de mujeres que no se inscriben en el marco de la "economía simbólica patriarcal" (Segato, en Belausteguigoitia y Melgar, 2008: 37).

Antes de proponer una definición para el femicidio, es importante mencionar que, tradicionalmente, los crímenes contra la vida de las mujeres han sido nombrados a través de las mismas figuras jurídicas que clasifican las muertes violentas de cualquier ser humano, sin distinguir el sexo de la víctima ni del perpetrador, sin especificar el móvil del crimen y sin tener en cuenta el análisis de género. Por ello, los crímenes contra la vida de las mujeres —tan cotidianos en países como Guatemala, México y El Salvador— son nombrados en los periódicos con figuras como el asesinato, el homicidio, el parricidio y el infanticidio, y son incluidos entre las cifras estadísticas que muestran las distintas expresiones de la situación de violencia generalizada que viven nuestros países, la cual es generalmente interpretada en algunos casos como "normal", debido a que estamos atravesando por un período posconflicto[3].

No obstante, Rita Laura Segato llamó la atención sobre el hecho de que en varias ciudades latinoamericanas estuviera aumentando la cantidad de mujeres víctimas de muertes violentas, mencionando que ade-

3 Esta afirmación cobra más sentido si recordamos que fue hecha en el año 2008.

más, puede haber ciertas semejanzas en las características de esos asesinatos, lo cual hace "sospechar que una variedad de crímenes de género se esconde detrás de las cifras homogéneas" (Belausteguigoitia y Melgar, 2008: 36) presentadas por los periódicos y por los registros policiales.

Sin embargo, desde hace algunos años, tanto en Guatemala como en muchos otros países del mundo, el término "femicidio" se ha venido utilizando cada vez más, para nombrar un fenómeno específico que tiene que ver con crímenes contra la vida de mujeres a manos de hombres, y que tiene como telón de fondo —y como condición de posibilidad—, unas relaciones asimétricas de poder, en términos de género, construidas y naturalizadas por el pensamiento patriarcal imperante.

Russell y Harmes han señalado que el femicidio es el acto brutal cometido por algunos *hombres que matan a mujeres por el solo hecho de ser mujeres* (2001: 58), y que cobra características particulares que llevan al femicidio a constituirse en la forma más extrema de la violencia de género en nuestras sociedades, por lo que es entendido como la última fase del *continuum* de violencia contra las mujeres. En ese marco de análisis, y a partir de la consideración de que la violencia de género funciona como un *dispositivo de poder* que permite la continuidad del orden patriarcal que estructura nuestras sociedades a todos los niveles (ideológico, económico, político, cultural, social, judicial, religioso, etc.), el femicidio puede ser entendido como el acto que condensa y consagra dicho orden. Desde mi perspectiva, en esto radica fundamentalmente, la importancia del femicidio como concepto, como práctica y como problema social.

De ahí que, de acuerdo con las feministas que se han ocupado del análisis del problema del femicidio, la utilidad del concepto radica en que dirige la atención hacia un tipo específico de crímenes contra la vida que amenaza a las mujeres, debido a que las estructuras genéricas de poder vigentes en nuestras sociedades, constituyen las condiciones de posibilidad para que así suceda. De ahí que Segato afirme contundentemente que "los crímenes del patriarcado o […femicidios] son, claramente, *crímenes de poder*, es decir, asesinatos cuya doble función es […] simultáneamente, la retención o conservación del poder [masculino] y su reproducción" (citada en Belausteguigoitia y Melgar, 2008: 38). Esta es la razón por la que algunas autoras feministas han desarrollado el concepto y la razón por la que yo lo considero de utilidad para los propósitos analíticos en la investigación social, periodística y criminalística de las muertes violentas de mujeres, desde una perspectiva feminista, la cual busca no solo interpretar y explicar la genealogía, la producción y la reproducción del problema, sino que

además, apuesta deliberadamente por contribuir a la erradicación de estos crímenes ignominiosos.

IMPORTANCIA DE LA INVESTIGACIÓN SOCIAL SOBRE EL FEMICIDIO EN LA REGIÓN

En Guatemala, el femicidio, como categoría sociológica, empezó a utilizarse desde hace varios años, debido al incremento en la cantidad de crímenes contra la vida de las mujeres a partir del año 2001 —que sumaron más de 3000, según cifras proporcionadas en el Encuentro Latinoamericano: ¡No Al Femicidio!, realizado en la Ciudad de Guatemala— y a la influencia del debate sobre el tema en Ciudad Juárez, México. Las organizaciones de mujeres en el país, a través de sus múltiples estrategias de lucha, lograron que finalmente el Congreso de la República de Guatemala, aprobara el 08 de abril de 2008, la *Ley Contra el Femicidio y Otras Formas de Violencia Contra la Mujer*, la cual tipifica y sanciona las distintas formas de violencia de género contra las mujeres, entre ellas, el femicidio.

Según el *I Informe Regional del Consejo Centroamericano de Procuradores de Derechos Humanos*, en torno a la *situación y análisis del femicidio en la región centroamericana*, publicado en agosto del 2006, para el período 2003-2005, en Guatemala se registró un total de 1398 femicidios; en El Salvador, para el período 20012005, se registraron 1320 casos de femicidio; en Honduras, entre los años 2002 y 2005, se reportaron 613 femicidios; para el caso de Nicaragua, en el período 2000-2006, se registraron 269 femicidios; en Costa Rica, entre el año 2000 y el 2004, se reportaron 134 casos de femicidio y, en Panamá, entre el 2000 y el 2005, se indica un total de 188 femicidios (CCPDH, 2006: 107). Con todo y las posibles imprecisiones de las cifras citadas, debido a las distintas categorías bajo las cuales se registraron estos asesinatos en cada país, es claro que el femicidio ha alcanzado una magnitud importante en los países de la región y que su tendencia va en ascenso.

Esto debe ser motivo de preocupación para los gobiernos centroamericanos, para distintos actores sociales relacionados con el tema, y desde luego, para la sociedad en general. Las cifras estadísticas del fenómeno, en países como Guatemala, también constituyen un indicador del terror al que cotidianamente se encuentran sometidas las mujeres en nuestras sociedades, privándolas de su derecho a una vida libre de violencia —como lo establece la *Declaración de Naciones Unidas para la Eliminación de la Violencia Contra la Mujer* (1993) y la *Convención Belem Do Pará* (1994)—, y restringiéndoles su derecho a la libre locomoción; en suma, "afectando su habilidad para […] ejercer la democracia… [al interferir] con sus necesidades más básicas de se-

guridad: personales, comunitarias, del medio ambiente, económicas y políticas" (CCPDH, 2006: 22).

Por otro lado, varias organizaciones del movimiento de mujeres y del movimiento feminista de los distintos países centroamericanos, han venido haciendo esfuerzos invaluables por visibilizar el fenómeno ante la sociedad y por presionar a los gobiernos a tipificar el femicidio como delito[4], encontrando grandes barreras a su lucha, porque las instituciones del Estado y la opinión pública, no solo se niegan a conferir al problema la importancia que merece, sino que además, ha habido una tendencia impresionante a culpabilizar a la víctima, con argumentos claramente discriminatorios en términos genéricos, que no solo favorecen la benevolencia en la aplicación de la justicia a los perpetradores —en caso de ser juzgados—, sino que además posibilitan la reproducción del pensamiento y la dominación patriarcal.

Los medios de comunicación tampoco están exentos de responsabilidad en esta situación, pues muchas veces, las noticias sobre muertes violentas de mujeres son tratadas con sensacionalismo y con prejuicios de género, contribuyendo con ello, no solo a reforzar aquellos imaginarios sociales del femicidio que producen y reproducen la re-victimización de las víctimas, sino también fomentan el miedo y el sentimiento de angustia e indefensión que acompaña a las mujeres rutinariamente en estos países, por el solo hecho de ser mujeres.

Todos los elementos anteriormente planteados, nos muestran la importancia, la necesidad y la urgencia de la investigación social sobre el tema del femicidio en estas sociedades, para tratar de interpretarlo adecuadamente en su complejidad y en sus múltiples dimensiones, abriendo con ello la posibilidad de construir políticas y estrategias acertadas de intervención y de solución al femicidio, como problema social que amenaza a la mitad de la población centroamericana en la actualidad. Pero además, personalmente considero que si partimos de que el femicidio es el culmen, el momento más álgido de todo un *continuum* de violencia contra las mujeres como dispositivo de poder del orden patriarcal, cuyo efecto de poder por excelencia es el mantenimiento y la consagración del *statu quo*, entonces es imperativo entender al femicidio como nudo estratégico que habría que "desatar" y deconstruir, porque indudablemente, en él están contenidas y condensadas algunas de las claves fundamentales para entender y explicar el *modus operandi* de la violencia contra las mujeres y de la utilización del miedo, como recurso para la reproducción de ese *establishment* patriarcal. En otras palabras, el femicidio puede ser una ventana de

4 Estos esfuerzos fueron fructíferos porque en la actualidad ya en todos los países centroamericanos el femicidio es un delito reconocido legalmente.

acceso a la develación de toda una estructura diseñada para el mantenimiento del orden imperante. Y creo que el proceso de desmantelamiento de dicho orden, constituye una condición de posibilidad *sine qua non* para la construcción de la utopía feminista: un mundo libre de todas las formas de discriminación contra las mujeres; un mundo no patriarcal.

Tomando en cuenta que el debate sobre el femicidio es un debate reciente, que fue puesto sobre la mesa por las feministas de distintos países del mundo hacia finales de la década de los noventa, la investigación sobre el tema es todavía incipiente. En los últimos años, ha habido intentos por aproximarse analíticamente al fenómeno en varios países latinoamericanos. La mayor parte de los estudios existentes son de carácter cuantitativo, buscando dar cuenta de la magnitud del fenómeno; otros se circunscriben al análisis empírico de los datos, excluyendo cualquier referente teórico y varios de ellos se limitan a estudiar solo un tipo de femicidio, como el *femicidio íntimo* que ha sido objeto de varias investigaciones en nuestros países. También se han realizado diversos informes de derechos humanos y otros reportes periodísticos sobre el femicidio.

Sin embargo, es evidente que los esfuerzos por explicar el fenómeno, desde distintas perspectivas, son todavía insuficientes y tal vez, inadecuados. No obstante, es innegable que tanto la información como la producción intelectual que se han generado sobre el tema, han tenido efectos de poder en nuestras sociedades, creando, recreando y difundiendo representaciones sociales que hoy día podrían estar configurando el pensamiento social dominante sobre el tema, con todas las consecuencias derivadas de este último en la construcción social de la realidad que enfrentan las mujeres en su día a día. Por eso considero importante que se realicen investigaciones sobre la producción intelectual e informativa generada por distintos actores sociales sobre el tema en la región, utilizando distintas vías analíticas para identificar los imaginarios sociales o las representaciones sociales que se han creado y difundido sobre el problema y para acceder a los distintos sentidos que se han construido sobre el fenómeno.

Además, debido a que el femicidio es un problema universal, cuya "naturaleza universal no solo se la confiere el hecho de estar presente en la mayoría de las culturas, sino porque además se erige como patrón cultural que se aprende y se manifiesta en las relaciones humanas" (CCPDH, 2006: 18), considero que otra veta investigativa a explorar, serían los estudios comparativos entre diferentes contextos, que pueden ser de mucha utilidad, para desentrañar las claves de ese problema universal y para ubicar recursos analíticos y teóricos que puedan enriquecer las investigaciones regionales en el tema, pues tal

como sugiere la Relatora Especial de la ONU sobre la Violencia Contra la Mujer, "El cuadro de asesinatos de mujeres en Guatemala muestra similitudes con los casos comunicados en El Salvador, Honduras y México. [… Aunque] la tasa de asesinatos de mujeres en Guatemala es mucho más elevada. Mientras que 370 mujeres fueron asesinadas en Chihuahua (México) durante un período de 10 años (de 1993 a 2003), casi el mismo número de mujeres fueron asesinadas en Guatemala únicamente en 2003" (Ertük, 2004: 19)[5].

No me cabe ninguna duda en relación a la importancia y a la necesidad de impulsar la investigación social sobre el femicidio en la región, pero debo advertir que el hecho de que se trata de un problema social en construcción —con un debate teórico bastante incipiente—, hace de la investigación una tarea difícil, porque se trata nada menos que de enfrentar el reto de construir mayor inteligibilidad sobre el problema. Ya Ana Carcedo y Monserrat Sagot ponen en evidencia una de las enormes dificultades que quienes investigamos en este ámbito nos encontramos a la hora de acceder a la realidad del femicidio en nuestros países, debido a que las formas en que se recoge, registra, categoriza y analiza la información acerca de los homicidios de mujeres en las fuentes oficiales (Carcedo, 2000), invisibiliza su especificidad, al registrar dichos crímenes como meros "homicidios", "crímenes pasionales", "crímenes por problemas conyugales", "violencia doméstica que termina en muerte", "muertes por violencia intrafamiliar", etcétera[6].

APROXIMACIÓN AL DEBATE TEÓRICO GLOBAL SOBRE EL FEMICIDIO

Las luchas impulsadas por las organizaciones de mujeres y por el movimiento de mujeres en distintas regiones geográficas durante el siglo XX, lograron que la violencia de género fuese vista como un problema político que afecta a las mujeres a nivel mundial.

Dicho reconocimiento de la violencia contra las mujeres como un problema universal, dio lugar a una prolífica cantidad de estudios sobre las diferentes dimensiones y particularidades de este problema en distintos lugares del mundo, con valiosos aportes para la lucha feminista contra la "violencia de género", tal y como lo señala la re-

5 En el contexto en que se publica este artículo, esto tiene mucho más sentido, pues las dinámicas económicas y políticas de la región, han desembocado en el surgimiento de lo que Rita Laura Segato (2013) nombra como "la segunda realidad", en la cual los nexos entre los crímenes contra las vidas de las mujeres en la región, se muestran con mayor nitidez.

6 Al momento de esta publicación, ha habido algunos avances en este sentido, pero aún son insuficientes.

conocida feminista mexicana, Marcela Lagarde al afirmar: "A través de investigaciones científicas diferenciamos las formas de violencia, erradicamos conceptos misóginos no científicos, como el de crimen pasional, y definimos jurídicamente la violencia sexual —la violación, el estupro, el incesto, el acoso—, la violencia conyugal y familiar, la callejera y otras formas de "violencia de género": laboral, patrimonial, psicológica, intelectual, simbólica, lingüística, económica, jurídica y política" (Russell y Harmes, 2001: 15).

El feminismo radical estuvo a la vanguardia de toda esta producción intelectual, que mostraba cómo la "violencia de género" se constituía en un mecanismo político de control que garantizaba simultáneamente la dominación patriarcal y su reproducción. Sin embargo, el feminismo radical de los setenta, al reconocer toda una tipología de la "violencia de género", ubicaba a la violación sexual y a la agresión como las formas más extremas de violencia contra las mujeres.

Aproximadamente desde la década del setenta, proliferaron los estudios sobre los crímenes mortales de mujeres en varios contextos, aunque una buena parte de ellos tuvo un enfoque criminológico, otros fueron dedicados a los asesinos en serie, varios de ellos enfatizaron en los supuestos perfiles psicopatológicos de los perpetradores —y ubicaban el problema en el ámbito de lo privado— y solo unos cuantos se atrevieron a nombrar al femicidio. En otras palabras, la mayor parte de este tipo de estudios no fue realizada desde un "análisis de género" que explicara el fenómeno en el marco de la violencia contra las mujeres.

No fue sino hasta la década de los noventa cuando los denodados esfuerzos de algunas teóricas feministas como Jane Caputi, Diana Russell, Jill Radford, Jacquelyn Campbell, Carol Runyan, Karen Stout, María Crawford, Rosemary Gartner, Myrna Dawson, Sharon Hom, Roberta Harmes y algunas más, lograron colocar en la agenda política y académica, el tema específico del femicidio, entendido como la expresión máxima de la violencia contra las mujeres.

En 1990, Jane Caputi y Diana Russell definieron al femicidio como "el asesinato de mujeres realizado por hombres, motivado por odio, desprecio, placer o un sentido de propiedad de las mujeres" (citados en Russell y Harmes, 2001: 77). Dos años después, en 1992, la misma Diana Russell junto a Jill Radford, lo definieron como "el asesinato misógino de mujeres por hombres" (ibíd.). Sin embargo, para el año 2001, Russell simplificó su definición anterior, apuntando que el femicidio es "el asesinato de mujeres a manos de hombres *debido* a que son mujeres" (p. 58), basada en la necesidad de dar un salto cualitativo de la motivación misógina a la motivación sexista de los asesinatos realizados por varones, "motivados por un sentido de tener derecho a ello o superioridad sobre las mujeres, por el placer o deseos sádicos hacia

ellas, o por la suposición de propiedad sobre las mujeres" (p. 77). A este respecto, cabe mencionar que muchas veces se caracteriza a los femicidios como "crímenes misóginos" o "crímenes de odio", partiendo de la premisa de que dichos crímenes son motivados básicamente por la "infracción femenina a *las dos leyes del patriarcado: la norma del control o posesión sobre el cuerpo femenino y la norma de la superioridad masculina*" (Segato, en Belausteguigoitia y Melgar, 2008: 37).

Otras autoras, entre las cuales figuran Jacquelyn Campbell y Carol Runyan (1998)[7], definieron al femicidio como "todos los asesinatos de mujeres, sin importar el motivo o la situación del perpetrador", definición cercana a la afirmación de Ellis y DeKeseredy (1996), quienes sostenían que "los sociólogos feministas diferencian el asesinato intencional de varones (homicidios) del asesinato intencional de mujeres por varones (femicidios). Incluso hay algunas autoras hindúes que con la voz femicidio, hacen alusión al 'asesinato intencional de mujeres por hombres y de mujeres por otras mujeres, por intereses de hombres' (Russell y Harmes, 2001: 70).

Como puede observarse en los ejemplos mencionados anteriormente, el femicidio es todavía hoy día, una categoría en construcción, pues el vocablo se ha construido como un término polisémico que merece ser sometido al debate, para generar el consenso necesario para que surta un efecto verdaderamente movilizador en la lucha feminista global, por el derecho de las mujeres a una vida libre de violencia y a una sociedad sin privilegios de género.

Como bien señala Rita Laura Segato,

> La intención de […] todos los linajes del feminismo que incorporaron [la] categoría [de femicidio] es encomiable: desenmascarar el patriarcado como una institución que sustenta el control del cuerpo y la capacidad punitiva sobre las mujeres, y mostrar la dimensión política de todos los asesinatos de mujeres que resultan de ese control y capacidad punitiva, sin excepción. [En ese sentido,] La relevancia estratégica de la politización de […] los homicidios de mujeres […] es indudable, pues enfatiza que resultan de un sistema en el cual poder y masculinidad son sinónimos, e impregnan el ambiente social de misoginia: odio y desprecio por el cuerpo femenino y por los atributos asociados a la femineidad. (Segato, en Belausteguigoitia y Melgar, 2008: 37)

Considero necesario también dejar constancia de que, desde hace varios años ha existido una polémica entre las teóricas de habla hispana, en relación a la categoría más adecuada para nombrar el fenómeno al que aquí hacemos referencia. Algunas propugnan por el uso de la

7 Citadas en Russell y Harmes, 2001: 78.

voz "femicidio", que es la traducción literal del concepto en su versión inglesa "femicide", pero otras, como Marcela Lagarde, plantean que es mejor utilizar el término "feminicidio", puesto que — desde su perspectiva— femicidio podría ser entendido de una manera simplista, como un vocablo homólogo a homicidio, que alude a los asesinatos de mujeres, en general. Este último grupo de autoras, aducen que la categoría "feminicidio" incluye el supuesto adicional, de que estos crímenes se producen debido al hecho de que existe una fractura del Estado de derecho que favorece la impunidad, por lo que el feminicidio puede ser considerado un "crimen de Estado" (CCPDH, 2006: 37). No obstante, en los trabajos académicos de la región latinoamericana, ha habido una clara tendencia a privilegiar el uso de la categoría "femicidio".

En otro orden de ideas, pienso que también es importante resaltar que la noción de *continuum* de la "violencia de género", aportada por Liz Kelly (1988) constituye una de las claves para entender el femicidio como el extremo final de ese *continuum*, que acompaña a las niñas, a las jóvenes y a las mujeres a lo largo de toda su vida, como forma de control de los hombres sobre las mujeres, para asegurar la continuidad del patriarcado. Esta noción también contrarresta la dispersión impuesta por la tipificación jurídica de los delitos de violencia sexual, tales como la violación, el hostigamiento sexual, la pornografía, el abuso físico, etc. (Radford y Russell, 1992: 34).

En cuanto a las tipologías de femicidios que han sido propuestas, es importante mencionar en un primer momento, que la mayor parte de estudios que se han realizado sobre el femicidio hasta ahora, se ha limitado a estudiar el femicidio íntimo, el cual es entendido como "el asesinato de mujeres por sus parejas íntimas masculinas, es decir, esposos actuales o anteriores, parejas en unión libre, o novios" (Dawson y Gartner, 1998, en Russell y Harmes, 2001: 84). Sin embargo, Russell propone una tipología que identifica varios tipos de femicidio, tales como: femicidio en serie, femicidio con violación, femicidio racista, femicidio de esposa, femicidio de conocida, femicidio de amante, femicidio de cita, femicidio de prostituta, femicidio relacionado con las drogas, femicidio de honor, femicidio lesbofóbico, femicidio relacionado con el abuso sexual a menores y femicidio en masa (ibídem).

Además, Russell agrega el femicidio social o encubierto, para referirse a otras "formas encubiertas de asesinar a las mujeres, como que se permita su muerte a causa de actitudes o instituciones sociales misóginas" (ibíd.: 85). En esta categoría, la autora incluye las muertes de mujeres a causa de abortos mal practicados, debido a las restricciones impuestas a las mujeres en varios países en relación a sus derechos sexuales y reproductivos; también se refiere a las muertes de mujeres por causas "innecesarias", tales como algunas histerectomías,

la mutilación de genitales, la experimentación en cuerpos de mujeres, las prácticas matrimoniales peligrosas (como el coito forzoso entre hombres viejos y mujeres adolescentes), la preferencia por los hijos varones en varias culturas (que en algunos casos es causa de infanticidio femenino), etcétera (ibíd.: 86).

Desmond Ellis y Walter DeKeseredy (1996), proponen la siguiente tipología basada en la relación entre víctimas y perpetradores: femicidios íntimos, femicidios relacionados, femicidios de conocidos y femicidios de extraños. En el año 2001, Russell reformula dicha tipología, proponiendo las siguientes categorías: femicidios de pareja íntima, femicidios de familiares, femicidios por otros perpetradores conocidos y femicidios de extraños (ibíd.: 88).

Personalmente, considero que son valiosos todos los esfuerzos que se han hecho hasta ahora, por explicar teóricamente el fenómeno del femicidio y por construir diversas tipologías para el análisis específico de los casos, los cuales son evidentes en las antologías que he consultado hasta ahora, cuyos aportes provienen de varios países del mundo. No obstante, me parece que todavía falta mucha investigación, mucha reflexión y mucho debate para tratar de unificar criterios para la comprensión y explicación del fenómeno, así como para construir tipologías políticamente útiles y adecuadas a cada contexto.

En este sentido, quisiera referirme al caso de Ciudad Juárez, en México, en donde —por cierto— la magnitud del fenómeno del femicidio —en términos estrictamente cuantitativos—, es inferior al de Guatemala. Sin embargo, gracias al trabajo impulsado por las feministas, varias organizaciones de mujeres, organismos nacionales e internacionales de derechos humanos, organizaciones de familiares y amigos de las víctimas y a la cobertura de los medios de comunicación, el caso ha sido ampliamente conocido a nivel mundial.

Esta estrategia hizo que el debate sobre el fenómeno específico de Ciudad Juárez se ampliara más allá de las fronteras, y que otras académicas, como la antropóloga Rita Laura Segato, de Brasil, se solidarizaran con las mujeres de dicha provincia mexicana, enfocando sus esfuerzos investigativos en la búsqueda de explicaciones más certeras para el fenómeno específico de Ciudad Juárez, en donde es claro que no podemos hablar de "femicidios íntimos", porque los crímenes son cometidos por perpetradores no identificados, y los cadáveres de mujeres entre los 14 y los 30 años, son encontrados en sitios públicos, con señales de haber sido objeto de tortura y violación sexual, y en muchos casos, mutilados. Además, como una constante, está el hecho de que casi todos los crímenes quedan impunes, pues las autoridades no suelen investigarlos y en muchas ocasiones, incluso manipulan la información, con el fin de minimizar los femicidios y en última instan-

cia, culpabilizar a las víctimas. En otros casos, se han buscado "chivos expiatorios" que sin estar vinculados a los crímenes, han sido condenados por la justicia mexicana, tal como lo señaló en Guatemala el español Carlos Castresana, quien fungió como Fiscal Anticorrupción en México y luego como jefe de la Comisión Internacional contra la Impunidad en Guatemala (CICIG).

Segato identificó los elementos comunes de los asesinatos de mujeres para establecer el patrón y luego trató de internarse en el "código", es decir, no se enfocó en la búsqueda de causas y consecuencias del fenómeno, sino más bien apuntó a la comprensión del "universo de sentidos entrelazados y motivaciones inteligibles" (Nuestras Hijas de Regreso a Casa, 2005), encuadrada en el contexto específico de Ciudad Juárez, con todas sus características económicas, políticas y sociales, y sus respectivas significaciones. Este camino le llevó a plantear la tesis de que los femicidios de Ciudad Juárez no son crímenes comunes de género, sino crímenes corporativos, cometidos por grupos de poder paralelos (derivados del narcotráfico y el crimen organizado y con vínculos estratégicos en las instituciones del Estado) que controlan el territorio en Ciudad Juárez y que ven en los cuerpos de las mujeres, una extensión de dicho territorio (Segato, 2006: 42).

Segato, al reconocer la carencia de un arsenal teórico suficiente para enfrentar el problema del feminicidio en Ciudad Juárez, afirmó que "sería necesario crear nuevas categorías jurídicas para encuadrarlos y tornarlos jurídicamente inteligibles, clasificables […] podrían ser llamados de segundo Estado o crímenes de corporación. [Entendiendo] 'corporación' como el grupo o red que administra los recursos, derechos y deberes propios de un Estado paralelo, establecido firmemente en la región" (Segato, 2006: 42-43).

En una publicación posterior, Segato afirmó que "hay crímenes cuyo sentido pleno solo se vislumbra cuando se piensa en el contexto de poder patriarcal" (Belausteguigoitia y Melgar, 2008: 37). Y ese sería el caso de los crímenes de Ciudad Juárez, pues aunque según la tesis de Segato, esos crímenes no tienen un carácter instrumental, sino expresivo, en tanto que el fin último de las violaciones tumultuarias y los asesinatos de las mujeres, no es el placer sexual sádico *per se*, sino que más bien, se trata de tributos que exhiben y alimentan "la potencia, cohesión, reproducción e impunidad de las facciones mafiosas. [Pues] En las marcas inscritas en estos cuerpos, los perpetradores hacen pública su capacidad de dominio irrestricto y totalitario sobre la localidad ante sus pares, ante la población local y ante los agentes del Estado, que son inermes o cómplices" (ibíd.: 43). Por eso, los crímenes de ciudad Juárez no deben ser tipificados como meros crímenes sexuales, porque eso ocultaría su verdadera naturaleza y complejidad.

Quizá uno de los aportes más importantes que Rita Laura Segato ha realizado al debate teórico sobre el femicidio, fue su argumentación en torno a la necesidad de tipificar rigurosamente los "crímenes mafiosos" contra las mujeres, como condición *sine qua non* para la inclusión de este tipo de femicidios como crímenes afines al genocidio, en la Corte Penal Internacional de La Haya, aduciendo que en este tipo de femicidios, se trata del asesinato de la mujer *genérica*, de un tipo de mujer que cumple con la única condición de ser mujer y de pertenecer a ese tipo, al igual que el genocidio es una agresión genérica y letal a todos los que pertenecen al mismo grupo étnico, racial, lingüístico, religioso o ideológico. Y que, en los dos casos, los crímenes se dirigen a una categoría, no a un sujeto específico. Y precisamente, este sujeto se despersonaliza como tal, porque predomina en él la categoría a la que pertenece, por encima de sus señas biográficas y de personalidad. Por lo tanto, no hay relación personal ni motivación personalizada que vincule al perpetrador y a la víctima. El procedimiento entonces sería, el de la eliminación con y por la despersonalización (Belausteguigoitia y Melgar, 2008: 46).

En esa línea de argumentación, Segato sugiere que lo que ella llama "crímenes corporativos" o "crímenes de Segundo Estado", "se presentan como crímenes sin sujeto personalizado, realizados sobre una víctima despersonalizada, donde un poder secreto rapta a cierto tipo de mujer, victimizándola, para exhibir, reafirmar y revitalizar su capacidad de control", características que permiten realizar un parangón con los crímenes de Estado y con los crímenes de lesa humanidad, en tanto que prevalecen en ellos la dimensión expresiva y la dimensión genocida de la violencia (ibíd.: 47). No cabe duda de que esta iniciativa despertó muchísima polémica entre distintos sectores sociales de nuestra región, debido fundamentalmente, a su potencial para trastocar y golpear duramente a los poderes paralelos transnacionales, con todo lo que ello implica. De ahí su importancia en el debate contemporáneo.

PRINCIPALES ENFOQUES TEÓRICOS[8] DE LOS ESTUDIOS SOBRE EL FEMICIDIO EN LA REGIÓN

Una rápida revisión de publicaciones sobre el problema del feminicidio, realizadas en la región durante la primera década del siglo XXI,

8 Para aproximarme a los enfoques teóricos del femicidio, en este trabajo utilicé una propuesta que había elaborado en el marco de mis estudios de doctorado y que posteriormente fue publicada por la Universidad de San Carlos de Guatemala y el Ministerio de Educación, en el año 2009, bajo el título: *Crítica feminista a los principales enfoques teóricos que explican la violencia de género contra las mujeres* en la compilación "Mujeres, Ciencia e Investigación", de Ana Silvia Monzón.

me ha permitido observar que la mayoría de ellas se inscribe en el marco teórico de los *Derechos Humanos*, lo cual puede observarse a partir del recurso a toda la normativa legal nacional e internacional disponible para definir la "violencia de género" y sus distintas expresiones, incluyendo al feminicidio.

Entre las categorías utilizadas desde esta perspectiva figuran: derechos humanos, impunidad, Estado de derecho, seguridad ciudadana, sistema de justicia, derecho a no ser objeto de violencia y discriminación.

La mayor parte de estas publicaciones señala la responsabilidad del Estado en el aumento de los "feminicidios", debido a que los sistemas de administración de justicia no están respondiendo adecuadamente al problema, en los países de la región, lo que produce un porcentaje altísimo de impunidad entre los perpetradores. Cabe señalar que la categoría "feminicidio" precisamente busca resaltar la responsabilidad del Estado en el incremento de este tipo de crímenes. Esa es la razón por la cual, algunas autoras lo nombran "feminicidio", mientras que otras utilizan la categoría propuesta inicialmente para nombrar el problema, es decir, femicidio. En mi opinión, en ambos casos, estos crímenes tienen un carácter estructural, por lo que la responsabilidad del Estado en su comisión, es insoslayable.

El enfoque de los Derechos Humanos ha sido de mucha utilidad para visibilizar la magnitud del problema en los países de la región, pero al igual que en las otras dimensiones de la violencia contra las mujeres, se circunscribe a la denuncia pública y a la exigibilidad de los derechos humanos de las mujeres, particularmente a su derecho a una vida libre violencia y de sus derechos fundamentales como persona. Todas las publicaciones realizadas desde este enfoque, coinciden en señalar las debilidades de los sistemas de administración de la justicia para sancionar a los responsables y se limitan a exigir a las autoridades de gobierno que se cumplan los compromisos derivados de las convenciones internacionales suscritas, tomando las medidas necesarias para viabilizar la efectividad de la justicia en estos casos.

Otro enfoque que tiene mucho peso en las publicaciones revisadas, es el del *feminismo institucional*, enfatizando en el hecho de que los femicidios son crímenes perpetrados por hombres contra mujeres, debido a las características misóginas y patriarcales de la cultura. En mi opinión, el problema de responsabilizar a la cultura *per se* de la violencia contra las mujeres, es que las propuestas derivadas de este análisis se orientan a la realización de acciones de carácter formativo con perspectiva de género, encaminadas a la eliminación de los estereotipos sexistas que refuerzan la desigualdad entre las mujeres y los

hombres, pero sin que dichas acciones formen parte de una estrategia de transformación radical de las estructuras del sistema patriarcal.

Igualmente se denuncia que el femicidio es resultado de una sociedad que cotidianamente atenta contra la integridad, la salud, las libertades y las vidas de las mujeres, por lo que rechazan el reduccionismo de equiparar a los feminicidios con los homicidios. Desde mi perspectiva, el riesgo de esta mirada del problema es que podría limitarse a difundir en la sociedad un discurso "políticamente correcto", sin potencial transformador.

Desde este enfoque se define al femicidio como la muerte de mujeres de todas las edades, producidas por la violencia específica que las mujeres vivimos por ser mujeres, derivada de las relaciones de poder desiguales entre mujeres y hombres y se señala que el feminicidio corresponde a la misma definición, pero remarca la particularidad de que los crímenes se dan en un contexto de impunidad. En esto último coincide con el enfoque de derechos humanos, al exigir a los gobiernos la efectividad de la justicia, dejando intacta la naturaleza patriarcal de los sistemas de justicia, pues en todo caso, se suelen recomendar cursos formativos para los operadores de justicia, para lograr que sean "sensibles al género".

En ese marco analítico, se refieren al ciclo de violencia contra las mujeres, ubicando al feminicidio al final del mismo, lo cual es importante, porque con ello se realizan aportes a la visibilización del *continuum* de violencia contra las mujeres.

Entre las categorías utilizadas desde este abordaje, destacan: femicidio, feminicidio, violencia de género, opresión, perspectiva de género, condición de género, estereotipo sexista, relaciones de poder, derechos de las mujeres, derecho a una vida libre de violencia, impunidad, víctimas, empoderamiento.

También se realizan algunas tipologías del femicidio, relacionadas fundamentalmente con el vínculo de los perpetradores con la víctima y con los espacios donde se comete el crimen: femicidio por pareja íntima, femicidio por familiar, femicidio por conocidos, femicidio por extraños, femicidio íntimo, femicidio no íntimo, femicidio por conexión, femicidio en espacio público y femicidio en espacio privado. Aunque estas tipologías todavía son insuficientes para el análisis del problema, aún no hay avances significativos en el debate, que permitan dar un salto cualitativo importante en la definición de tipologías que den cuenta de la compleja multidimensionalidad del problema del femicidio. Sin embargo, algunas de estas tipologías están siendo utilizadas por las leyes que tipifican el delito en la región.

En términos generales, vale la pena mencionar que el feminismo institucional ha logrado que se creen nuevas instituciones guberna-

mentales para velar por el cumplimiento de los derechos de las mujeres en nuestros países y, en algunos casos, hasta se han instituido tribunales específicos para dar seguimiento a los casos de feminicidio.

En unas pocas publicaciones se observa la utilización del *feminismo marxista*, que privilegia categorías como: la lucha de clases, los grupos sociales dominantes, la correlación de fuerzas, el modelo económico que genera marginación, el modelo de dependencia, etc. En algunas de ellas, el *análisis parte de la tesis de que es el capitalismo y no el patriarcado la causa fundamental de la opresión de las mujeres* (De León, 2010), sin embargo, otras reconocen la interseccionalidad que se produce entre ambos sistemas de opresión.

Desde este enfoque también se suele denunciar la "feminización de la pobreza" en nuestros países, lo cual ha sido de mucha utilidad para mostrar la exclusión de las mujeres, aun dentro de la exclusión y ha llevado a ver con mayor claridad lo que se ha nombrado como la "triple exclusión" de miles de personas por ser mujeres, indígenas y pobres.

El *enfoque sociológico* también ha sido utilizado por algunas publicaciones en la región, ubicando a los femicidios como asesinatos de mujeres, pero en el contexto de la violencia generalizada, de la violencia común, invisibilizando de este modo el carácter estructural y sistémico de la violencia de género y del feminicidio.

Algunas de las categorías que privilegian estas publicaciones para el análisis del problema son: violencia, delincuencia, criminalidad permitida y globalización.

Este enfoque relaciona los efectos de la globalización con el aumento de los crímenes contra las mujeres, a partir de su incorporación a la vida laboral, indicando que el control masculino se incrementa frente a la independencia económica y sexual de las mujeres trabajadoras. Desde luego, considero importante una mayor discusión de esta tesis, porque si bien es cierto que la incursión de las mujeres en el mercado laboral puede significar en algunos casos una cierta independencia económica que puede ser percibida como una amenaza para la dominación masculina, el análisis puede ser muy limitado, por varias razones.

Por un lado, pareciera que la solución es que las mujeres permanezcan en el espacio doméstico que les ha sido asignado socialmente, como si ese fuera un espacio seguro para ellas. Por otro lado, habría que cuestionar la idea de que es la globalización, como tal, la que ha favorecido la incorporación de las mujeres al mercado laboral, puesto que despojaría nuevamente a las mujeres de su condición de sujetas sociales con capacidad de decidir sobre sus vidas y sobre su capacidad productora e invisibilizaría toda la lucha generada desde los movimientos de mujeres y feministas para modificar estas condiciones; en

todo caso, es un hecho que el empobrecimiento resultante de la globalización económica ha requerido de las mujeres la implementación de nuevas estrategias para su sobrevivencia y la de sus hijas e hijos.

En algunas de las publicaciones de corte sociológico, también se puede observar que existe la tendencia a establecer un perfil de víctima muy asociado a la pobreza, cuando se identifica a las víctimas únicamente como trabajadoras de maquila o de pequeños comercios y residentes en las áreas marginales de las ciudades. Esta afirmación es parte de una tradición de las ciencias sociales modernas, que tienden a vincular la violencia con la pobreza, por lo que suelen estudiar las manifestaciones de la violencia entre las personas empobrecidas, lo que resulta en una lectura muy limitada del problema. Más allá de eso, es verdad que, en algunos casos, las víctimas responden a este perfil, pero la violencia contra las mujeres y el femicidio en particular, son crímenes que amenazan a las mujeres de todas las clases sociales y son cometidos por hombres de todos los estratos, sin distinción.

El *enfoque de la psicología clínica* también ha sido utilizado por algunas publicaciones, lo que salta a la vista con la utilización de categorías como: historia de abuso del victimario, perfil de la víctima, perfil del victimario, estado temporal de trastorno y desorganización, Síndrome de Estocolmo Doméstico, personalidad antisocial, desviación social, psicopatología, trastorno disocial, etcétera.

Desde este enfoque se encuentran algunas publicaciones que utilizan los conceptos de violencia intrafamiliar y violencia doméstica para referirse a la violencia contra las mujeres, relacionando ambos conceptos con la celotipia masculina que conduce a algunos hombres a cometer "crímenes pasionales". Evidentemente, este tipo de análisis tiende a reforzar estereotipos bastante extendidos y legitimados en nuestras sociedades, a la vez que provee de argumentos a la defensa de los femicidas en los tribunales de justicia, logrando —al menos— una reducción de la pena, ante tales "atenuantes".

Este enfoque también construye perfiles de las víctimas y de los victimarios, psicopatologizando a las unas y a los otros; revictimizando a las primeras y eximiendo de responsabilidades a los segundos.

Una de las publicaciones, desde un *enfoque psicosocial*, se refiere a los femicidios de Ciudad Juárez como "asesinatos sexuales seriales", cometidos por hombres que ven en los cuerpos de las mujeres un campo de control y placer sexual; señalando que los responsables de los crímenes tienen historias de vida marcadas por el abuso. Desde mi perspectiva, esta tesis es bastante discutible porque nuevamente se adjudica a los perpetradores una serie de características personales que hace que la sociedad los vea como enfermos mentales y no como delincuentes, como víctimas y no como victimarios. Indudablemente

existen algunos asesinos en serie, pero la mayoría de victimarios no lo son.

Tanto la psicología clínica como el enfoque psicosocial plantean soluciones de carácter individual, relacionadas con la atención psicológica para el cambio de actitudes de los victimarios.

El *feminismo radical* también fue utilizado por una minoría de publicaciones, a partir de categorías como: disparidad de género, jerarquización política por género, opresión de género, orden social genérico de poder, *continuum* de violencia y cuerpos para otros.

Este abordaje denuncia la utilización de la violencia contra las mujeres como una forma de control social ejercida por los hombres, particularmente en contra de las mujeres que han transgredido las normas tradicionales impuestas a las mujeres y que, por lo mismo, son percibidas como una amenaza al sistema patriarcal, al poner en cuestión el orden masculino, lo que lleva a algunos hombres a violentarlas para impedir que su autonomía compita con el poder que históricamente ha sido hegemonía de los hombres.

En este sentido, aborda la violencia contra las mujeres como una violencia de carácter estructural y sistémico, que se expresa en los cuerpos de las mujeres como territorios sobre los cuales se ejerce la dominación masculina a través de un *continuum* de violencia que muchas veces termina en el femicidio.

REFLEXIONES FINALES

1. Son muchos los retos de la investigación científico social en torno al femicidio en la región centroamericana. Tal vez podríamos decir que, el mayor reto está planteado por la necesidad de transformar el pensamiento patriarcal, tan arraigado y naturalizado en nuestros países. Las distintas representaciones sociales que existen del femicidio y/o de los crímenes de género contra la vida de las mujeres en nuestras sociedades, constituyen una clara evidencia de esa afirmación, pues varias de ellas tienden a justificar al victimario y/o a re-victimizar a la víctima, con argumentos claramente discriminatorios hacia las mujeres, argumentos a todas luces patriarcales. De ahí la importancia de entender las representaciones sociales del femicidio dominantes en nuestros países y sus implicaciones en la configuración de la realidad de las mujeres en la región.
2. Dada la afirmación anterior, considero que es necesario realizar un esfuerzo por trascender las tesis feministas del femicidio íntimo y del móvil sexual *per se*, que han tenido mucho peso en los estudios centroamericanos. Con ello, no estoy negando

la importancia de profundizar la investigación sobre el femicidio íntimo en la región, pero estoy sugiriendo que también debemos impulsar mayor investigación para la comprensión de ese otro tipo de crímenes de mujeres que queda excluido de la categoría "femicidio íntimo" y que queda constreñido a lo que la legislación guatemalteca nombra "femicidio no íntimo", como un cajón de sastre a donde se confina un variopinto abanico de crímenes de mujeres que sencillamente, no caben en el cajón del femicidio íntimo, ni del femicidio por conexión, que es aquel que hace alusión a las mujeres que son asesinadas por estar en la "línea de fuego" de un hombre tratando de matar a una mujer, como en el caso de las mujeres que trataron de intervenir o que simplemente fueron atrapadas en la acción del femicida.

3. Considero que en los países de la región que tienen antecedentes de un conflicto armado interno en su historia reciente, es importante que la investigación sobre el femicidio indague sobre la posible relación de la ola de crímenes contra las vidas de las mujeres que se ha observado en los últimos años y los crímenes que el Ejército cometió contra las mujeres del movimiento revolucionario y de la sociedad civil, como parte de sus estrategias contrainsurgentes, sobre todo, en lo que se refiere al *modus operandi* de los perpetradores, pues tal como afirma un estudio: "La manera como hombres matan a mujeres en Guatemala actualmente tiene muchos elementos en común con los métodos empleados por el Ejército durante el conflicto armado interno: la tortura, la mutilación y la violación formaron parte de la estrategia contrainsurgente y la violencia extrema fue empleada especialmente contra las mujeres" (Svendsen, 2007: 92). De ahí la importancia de escudriñar en el período de la guerra, tratando de ubicar elementos explicativos del fenómeno en la actualidad, pero también la importancia de analizar los crímenes contra la vida de las mujeres en ese período, desde la interpretación teórica del femicidio.
4. Por último, aunque en la década más reciente ha atestiguado el surgimiento de normativa específica para sancionar los crímenes contra las mujeres y, particularmente el femicidio, me parece que dichos avances son todavía bastante tímidos, pues aunque la investigación científico social ha arrojado mucha luz para identificar el femicidio íntimo, todavía falta desenredar la madeja del llamado "femicidio no íntimo", pues quizá por la tradición intelectual que ubica a las mujeres en el espa-

cio doméstico, ha sido mucho más sencillo identificar el delito femicida en ese espacio, pero el espacio público es demasiado vasto y diverso. Sin duda, estudiar los femicidios que se producen en ese universo, constituye todo un reto y nos faltan todavía herramientas teóricas y metodológicas para enfrentar ese reto. Lo mismo diría del desafío de estudiar los femicidios que se gestan y se producen en la "segunda realidad" propuesta por Segato.

BIBLIOGRAFÍA

Belausteguigoitia, M. y Melgar, L. (coords.) 2008 *Fronteras, violencia, justicia: nuevos discursos* (México: UNAM, Programa Universitario de Estudios de Género, Colección Seminarios).

Carcedo, A. 2000 *Femicidio en Costa Rica 1990-1999* (San José de Costa Rica: Organización Panamericana de la Salud, Programa Mujer, Salud y Desarrollo, Instituto Nacional de las Mujeres, Colección Teórica Nº 1).

Consejo Centroamericano de Procuradores de Derechos Humanos – CCPDH 2006 *I Informe regional: situación y análisis del femicidio en la región centroamericana* (San José de Costa Rica: Instituto Interamericano de Derechos Humanos – IIDH).

De León, C. 2010 *Documento de apoyo pedagógico del módulo I: Genealogía Feminista. Reconstruyendo nuestra historia. Escuela Política Feminista* (Guatemala: Mesa Feminista).

Ertürk, Y. 2004 "Integración de los derechos humanos de la mujer y la perspectiva de género: la violencia contra la mujer", Informe de la Relatora Especial sobre la Violencia contra la Mujer en su misión a Guatemala, 9 al 14 de febrero.

Johnson, H. 2000 "Enhancing Knowledge on Violence Against Women", ponencia presentada en el Tenth United Nations Congress on the Prevention of Chrime and the Treatment of Offenders, Viena.

Kelly, L. 1987 "The continuum of sexual violence" en Jalma, H. y Maynard, M. *Women, violence and social control* (Londres: MacMillan) pp. 46-60.

Muñoz, L. 2009 "Crítica feminista a los principales enfoques teóricos que explican la violencia de género contra las mujeres" en Monzón, A. S. (comp.) *Mujeres, Ciencia e Investigación* (Guatemala: Universidad de San Carlos de Guatemala / Ministerio de Educación).

Sagot, M. 2000 *La ruta crítica de las mujeres afectadas por la violencia intrafamiliar en América Latina. Estudio de caso en diez países*

(S/d: Organización Panamericana de la Salud / Organización Mundial de la Salud). Disponible en <http://www.paho.org/spanish/ad/ge/rutacritica.pdf>.

Segato, R. 2013 *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de segundo Estado* (Buenos Aires: Tinta Limón).

Segato, R. 2008 "¿Qué es un feminicidio? Notas para un debate emergente" en Belausteguigoitia, M. y Melgar, L. (coords.) *Fronteras, violencia, justicia: nuevos discursos* (México: UNAM, Programa Universitario de Estudios de Género, Colección Seminarios).

Radford, J. y Russell, D. E. 1992 *Feminicide: The Politics of Woman Killing* (Nueva York: Twayne Publishers).

Russell, D. E. y Harmes, R. A. (eds.) 2001 *Femicide in global perspective* (Nueva York: College Press and Columbia University, Serie Athene).

Svendsen, K. 2007 *Por ser mujer. Limitantes del sistema de justicia ante muertes violentas de mujeres y víctimas de delitos sexuales* (Guatemala: Instituto de Estudios Comparados en Ciencias Penales de Guatemala – ICCPG).

Ana Lucía Ramazzini

HACIA LA DEMOCRACIA COGNITIVA EN LA ACADEMIA*

CRÍTICA A LOS SABERES SEXISTAS Y ANDROCÉNTRICOS

INTRODUCCIÓN

En la construcción de las ciencias modernas, las mujeres hemos sido despreciadas como productoras o como sujetas de conocimiento: este ha sido producido por hombres, para los hombres y tuvo como sujeto a ellos mismos, lo cual sigue siendo una constante en la vida académica. A las mujeres se nos ha vedado el derecho a participar en la construcción del conocimiento del mundo o se han ocultado nuestros aportes, ya que este ha sido moldeado desde la ideología patriarcal, con una visión androcéntrica y basado en prácticas sexistas. Esto ha implicado una grave amputación de la historia de la humanidad y un vacío importante en el discurso intelectual y científico.

La ciencia, desde sus orígenes, se ha caracterizado por la hegemonía del hombre en la construcción del conocimiento y por la exclusión de las mujeres de este proceso cognitivo. En otras palabras, "…el pensamiento moderno se construye permeado por ambigüedades […]. La verdad de las Luces, el iluminismo de la racionalidad masculina, dejó

* *Fuente*: Ramazzini, A. L. "Hacia la democracia cognitiva en la academia: crítica a los saberes sexistas y androcéntricos" en AAVV *Mujeres, ciencia e investigación: Miradas críticas* (Guatemala: Universidad de San Carlos de Guatemala / Ministerio de Educación) pp. 37-66.

en las sombras a la mitad de los seres humanos, las mujeres" (Siqueira y Bandeira, 1999).

Se utiliza la expresión *androcentrismo* en la ciencia para explicar que su construcción se basa exclusivamente en el punto de vista masculino (Ídem). Y *sexismo*, como la relación de opresión de un sexo sobre otro.

> Las consecuencias negativas que el sexismo comporta para todos los individuos, se doblan para las mujeres, porque —en una sociedad como la actual, en la que el género femenino está devaluado— las sitúa en una posición de inferioridad y dependencia. Para los hombres, en cambio, el sexismo tiene consecuencias negativas porque también limita sus posibilidades como personas, pero les proporciona más poder sobre su entorno. Por esta razón, muchos hombres tratan de mantener las formas del sexismo, presentándolas como hechos naturales e indiscutibles, y ridiculizan a las mujeres que luchan para eliminarlo de las relaciones sociales. (Subirats Martori, 1994)

Es así como el sesgo de género en el conocimiento se expresa de dos maneras: Como sexismo o ideología de la inferioridad de uno de los sexos, históricamente el femenino, y como androcentrismo o punto de vista parcial masculino que hace del varón y su experiencia la medida de todas las cosas (Puleo, 2000).

Estos sesgos sexistas y androcéntricos de las ciencias modernas, se apuntalan en la vida académica, y los valores masculinos se constituyen en norma, modelo y centro de la construcción teórica. Así, por ejemplo en la sociología, A. Comte, M. Weber, E. Durkheim y K. Marx, son reconocidos como "los padres" de esta ciencia, "los precursores"[1]. Pero, ¿Dónde están "las madres" de la sociología? ¿"Las precursoras" de la política, de la economía, de la filosofía? ¿Por qué se les negó a las mujeres el derecho de ser visibilizadas y reconocidas como constructoras de conocimiento? ¿Dónde están registradas las mujeres que interpretaron la realidad social y la ordenaron teóricamente? ¿que establecieron categorías? ¿que integraron y estimularon los procesos de producción de conocimiento?

---

1 Augusto Comte, el *padre* de la sociología, llegó a afirmar que *la inteligencia de la mujer se localizaba en su útero y que de allí derivaría su incapacidad para cuidar de la casa y del pensar, simultáneamente*[15]. Así también, Juan J. Rousseau, uno de los *padres* de la Revolución Francesa y de la pedagogía moderna, planteó que *"una mujer letrada sería soltera toda la vida, mientras hubiese hombres sensatos en la tierra"* (Loi, 1990: 37), por su parte, W. Friedrich Hegel, *padre* del idealismo objetivo, aseguró que *"la mujer puede, naturalmente, recibir educación pero su mente no es adecuada a las ciencias más elevadas, a la filosofía, y a algunas artes* (Loi, 1990: 40).

Construir conocimiento es teorizar sobre la realidad, el problema fundamental es ¿Cómo se construye? ¿Desde dónde?, ¿Quiénes lo construyen?; ¿Qué se deja a un lado en su construcción? ¿A quiénes se margina? ¿Quiénes controlan la selección del conocimiento? y ¿Por qué?

En este sentido, se podría seguir problematizando: ¿Qué efectos tiene para las personas que han sido marginadas de procesos cognitivos cuando su propia experiencia no corresponde con las tipificaciones sociales establecidas? ¿Podemos mantenernos dentro de las categorías establecidas de la disciplina para describir y explicar el mundo, o debemos crear nuevos conceptos para describir y explicar el mundo desde el punto de vista de aquellos de sus miembros que permanecen subordinados, en desventaja y, con frecuencia en la oscuridad? (Ritzer, 1993: 355).

Así pues, se hace imprescindible hacer una profunda reflexión sobre la forma como se ha construido el conocimiento; y también la manera como se ha ido reproduciendo, con sesgos sexistas y androcéntricos, a través de las diferentes instituciones sociales, entre ellas, la educación formal. Y más amenazador aún: la educación formal universitaria.

En el ámbito educativo el androcentrismo se manifiesta sobre todo en los contenidos de las diversas materias, y el sexismo es especialmente evidente en la relación, trato y forma de expresarse entre las personas de la comunidad escolar (Las Dignas, 1998: 156). Históricamente, la misma estructura universitaria y los contenidos académicos se han configurado a partir de la experiencia e intereses de los hombres; mientras que los conocimientos e intereses de las mujeres han sido ignorados o infravalorados.

El presente ensayo es la síntesis de un estudio exploratorio en el que se parte de la reflexión sobre los sesgos sexistas y androcéntricos que permean la construcción del conocimiento (Ramazzini, 2004). Los resultados se agrupan en tres apartados:

1. *Siglos de oscuridad: entre el olvido y la invisibilización*, que pretende dar una idea general sobre la construcción del conocimiento en el contexto de la ideología patriarcal y su evidencia en los sistemas educativos formales.
2. *Las luciérnagas aparecen*, con el objetivo de "dar luces" a través de una propuesta metodológica que permita visibilizar los sesgos sexistas y androcéntricos para sentar las bases de una educación alternativa.

1) *Y la danza de las luciérnagas sigue alumbrando*, que es una invitación para asumir los retos que implica la transformación curricular universitaria.

Estoy convencida de que, en la actualidad, ya no solo se trata de analizar los condicionantes para el acceso de las mujeres a espacios educativos universitarios, se trata más bien de cuestiones de trascendencia epistemológica en los contenidos de la propia ciencia y esto implica un salto cualitativo. Como señala la feminista Marina Subirats Martori, la desaparición de la subordinación de las mujeres no se consigue con que este grupo mejore en sus posiciones o titulaciones (tendencia actual), sino que es necesario un cambio del concepto mismo de cultura, de "qué" se enseña, de "cómo" se enseña y "para qué".

En este sentido, la universidad en general y el profesorado en particular pueden optar entre actuar con una neutralidad, más aparente que real, o adquirir consciencia de la discriminación e intervenir para eliminarla (Las Dignas, 1998: 149). La carencia de análisis sobre el currículo universitario, lleva a reproducir acríticamente contenidos y comportamientos patriarcales, y estos se legitiman por medio de papeles, funciones, tratos, características y cualidades que modelan las relaciones desiguales entre hombres y mujeres en el ámbito educativo. Por lo tanto, la alternativa es una educación no sexista ni androcéntrica, que desarrolle capacidades y personalidades de unas y otros, teniendo en cuenta sus intereses y necesidades.

El desafío, en el ámbito de la educación formal universitaria, es la democratización de la producción y difusión del conocimiento para contribuir a que las mujeres avancemos en el proceso de conquista del status epistémico como sujetas en la sociedad actual, teniendo acceso como productoras, críticas y difusoras al proceso de construcción de conocimiento. Este proceso, más equitativo, permitirá abrir nuevas perspectivas en diversos campos del saber.

> Las relaciones sociales equitativas son posibles en una sociedad que se atreve a plantear los problemas y a buscar alternativas viables para su transformación. (Colectivo Feminista Las Dignas)

La crítica a los saberes hegemónicos es una tarea urgente. Asimismo, el desarrollo de nuevas perspectivas y nuevas problemáticas, la renovación del conocimiento y de las maneras de conocer. Esta propuesta se lanza a la mesa de discusión ante una nueva generación de universitarios y universitarias para que contribuyan a la deconstrucción del sexismo y androcentrismo, ejes de la dominante tradición intelec-

tual masculina. Se necesita redefinir el panorama, y como lo establece Marcela Lagarde:

> Las mujeres no somos una minoría más. Somos la mitad de la humanidad. El nuevo concepto de humanidad no puede seguir siendo androcéntrico, no puede ser masculino y el contenido de la condición filosófica de la humanidad no puede ser patriarcal. (Lagarde, 1990)

Esta es una invitación a "mirar de nuevo", a poner bajo la lupa el conocimiento resultante de una visión androcéntrica y las prácticas sexistas que lo perpetúan estableciéndolo como certeza y referente universal. Es plantear una "visión nueva" repensando las viejas concepciones excluyentes y revisando la construcción de los saberes hegemónicos, que están tan firmemente interiorizados. La búsqueda se dirige hacia su deconstrucción, desnaturalización y deslegitimación, para que exista una verdadera liberación cognitiva.

La esperanza radica en que si el sexismo y el androcentrismo son construcciones sociales que han sido adquiridas mediante el currículum explícito y el currículum oculto, estas se pueden des-educar, de-construir. La tarea pendiente es dejar de vernos con ojos ajenos.

Es necesario hacer un esfuerzo pedagógico que devele y cuestione, tanto en la estructura educativa como en los agentes y sujetos de la misma, los sesgos sexistas y androcéntricos, para promover prácticas educativas donde se reconozca no solo lo que han aportando las mujeres al conocimiento, sino aquello que como estudiantes y/o catedráticas se cuestionan, saben, y les interesa. Además, cuestionar desde quién, por quién y para quién se viene desarrollando el conocimiento.

La propuesta implica repensar la construcción del conocimiento, urgente reivindicación para las mujeres en general, y para las estudiantes universitarias en particular; cuestionar el sexismo y el androcentrismo, como barreras que han perpetuado un "status epistémico" inferiorizado para las mujeres.

SIGLOS DE OSCURIDAD: ENTRE EL OLVIDO Y LA INVISIBILIZACIÓN

LA EPISTEMOLOGÍA TRADICIONAL

Una preocupación constante en el campo de la filosofía y teorías del conocimiento se centra en torno a la interrogante: *¿Qué conocemos?* Las personas simplemente *conocen*, sin percibir que su forma de conocer se deriva del ambiente, de la posición social (de clase, etnia, género) y de la ideología vigente, sin pensarla ni haberla escogido. Por esto, muy pocas veces la interrogante se centra en: *¿Cómo conocemos lo que conocemos?* En otras palabras, la sociedad actual estimula el

conocer, pero no el interrogarse cómo se conoce lo que se conoce y cuáles son las condiciones existentes para alcanzar el conocimiento de la realidad. La epistemología se encarga de buscar respuestas a estas interrogantes. Y ha sido la epistemología tradicional la que durante siglos ha ido respondiendo a esta inquietud.

La epistemología tradicional ha tratado de entender los diferentes aspectos de la vida, pero sin percibir la presencia de las mujeres como referentes y realidades sin las cuales el propio conocimiento no es posible. Las mujeres no eran consideradas elementos constitutivos del conocimiento explicitado. Esto significa que el conocimiento se limitaba a una perspectiva sobre lo real, a partir de un grupo determinado de personas: los hombres, quienes formulaban este conocimiento. Es así como las epistemologías elaboradas a partir de la tradición occidental, en su descripción del conocimiento humano tienen la gran limitación de referirse específicamente a la experiencia de una parte de la humanidad, presentándola como si fuera universal.

Como afirma la teóloga feminista Ivone Gebara:

> Hoy, con el avance del feminismo, percibimos que la función de conocer según la manera llamada científica se desarrolló a través de los seres humanos masculinos, de los andros, de aquellos que universalizaron el saber a partir de su propia sabiduría y poder. Esto hizo que cuando se habla de conocimiento científico, filosófico, teológico, o aun de conocimiento verdadero, la referencia es siempre el realizado y divulgado por los hombres. A las mujeres y al pueblo pobre les quedaría el llamado conocimiento empírico, basado en la experiencia cotidiana, que no es reconocido espontáneamente como verdadero. (Gebara, 2000)

Es decir que, en la ideología patriarcal, la jerarquización del conocimiento corresponde a la jerarquización de la sociedad y esta se funda en la exclusión de la mayoría a favor de una élite masculina que posee el poder y el saber, a través del monopolio del conocimiento divulgado y socialmente aceptado. Y este es el conocimiento que la humanidad termina adoptando como propio, sin percibir su limitación. La jerarquización social también se expresa en la jerarquización del saber, y marca la manera de conocer.

Interpretando a Ivone Gebara en su libro *Intuiciones Ecofeministas*, esta autora describe varias características de la epistemología tradicional que muestran su profundo carácter sexista y androcéntrico al estar construida sobre los valores de dominación y control típicamente masculinos:

- *Carácter esencialista.* Se busca siempre lo esencial constitutivo de cada cosa. Es como si el conocimiento debiera conformarse

a la voluntad de una realidad superior o natural constitutiva. Hay una especie de predefinición, que hasta cierto punto permanece inaccesible al conocimiento, al mismo tiempo que lo regula. Además, en la epistemología tradicional, el sujeto es una abstracción con facultades universales e incontaminadas de razonamiento y sensación.

- *Las verdades eternas*. La epistemología tradicional reposa en premisas que son indiscutibles, las que siempre fueron así y siempre lo serán. De ahí que sean consideradas la sustancia en la cual reposa el conocimiento. Son verdades absolutas y universales.
- *Es dualista y jerárquica.* Se introduce la dualidad entre naturaleza y sociedad, materia y mente, esclavo y amo, mujer y hombre, espíritu y cuerpo. En esta epistemología se identifica el principio masculino con el espíritu, con la mente y con la razón, y sobre todo con el acto. Se reserva para el principio femenino la identificación opuesta, con la materia, con la parte inferior del cuerpo y la pasión, y sobre todo con la potencia (en contraposición al acto). Desde esta visión del mundo profundamente dualista, lo masculino es a lo femenino lo que la autonomía a la dependencia, la fuerza a la debilidad y el dinamismo a la pasividad.
- *Con base androcéntrica.* El centro de todo conocimiento se sitúa en la experiencia de los hombres. Sobre todo, cuando se trata de las ciencias sociales e históricas, siempre coloca en primer plano las acciones, el pensamiento y los hechos de los hombres. Esto significa que en la manera de conocer está presente la ideología patriarcal que la condiciona. Nuestra manera de conocer está marcada por el esquema jerárquico androcéntrico.

En la manera de conocer, está presente la ideología patriarcal, que condiciona la construcción de los conocimientos. Estos son eminentemente antropocéntricos, androcéntricos, blancos y occidentales, en los que las mujeres han sido invisibilizadas.

La epistemología tradicional ha generado formas de abordaje que apuntalan la miopía de una visión unilateral que ha recogido en su cuerpo teórico únicamente el pensamiento del hombre y lo ha utilizado como referente universal, y ha excluido a las mujeres como si no fueran parte activa de la realidad y de la construcción del conocimiento.

EL SESGO SEXISTA Y ANDROCÉNTRICO DEL CONOCIMIENTO

La acriticidad hacia la epistemología tradicional ha desembocado en la naturalización de los sesgos sexistas y androcéntricos del conocimiento, ocultando y negando el orden social de géneros que delimita las relaciones jerárquicas entre mujeres y hombres.

La feminista Sandra Harding afirma al respecto:

> En cada área, hemos llegado a descubrir que lo que solemos considerar problemas, conceptos, teorías, metodologías objetivas y verdades trascendentales que abarcan todo lo humano no llegan a tanto. Son, en cambio, productos del pensamiento que llevan la marca de sus creadores colectivos o individuales y, a su vez, los creadores están marcados de forma característica por su género, clase social y cultura. (Harding, 1996)

Incluso los métodos tradicionales han sido insuficientes para cuestionar los vacíos en el conocimiento de todos los grupos menos el dominante.

Así también, la falta de identificación de las manifestaciones sexistas y androcéntricas ha contribuido a concebir la ciencia como objetiva y neutral, resistente a cargas valorativas.

En otras palabras:

> Frente a la apariencia sólida e impresionante de la ciencia de hoy, de la ciencia por antonomasia, el recuerdo del pasado nos permite ver la construcción paulatina de la obra, dejar al aire sus cimientos y explicar por qué es así y no de otra manera: quiénes la hicieron y a costa de qué y de quiénes. Este ejercicio de imaginación permite recuperar para la lucidez una oscura memoria colectiva: la de los excluidos de la ciencia, la de quienes nunca intervinieron en su proceso de construcción ni fueron sus destinatarios. (Durán, 1993)

Y son las mujeres a quienes no se les permitió intervenir en el proceso de construcción de conocimiento, o bien fueron invisibilizadas en sus aportes. Esta supuesta neutralidad esconde la mutilación milenaria que se ha ensañado con las mujeres y las ha marginado de ser productoras y sujetas de conocimiento. Hay consenso entre las feministas en que la ciencia no es neutral, pues valores e intereses culturales/políticos constituyen la base en la epistemología, la metodología, los cuerpos teóricos y la práctica.

Frente a esto, es necesario reconocer que la parcialidad oculta detrás de la "neutralidad, imparcialidad, objetividad" de la ciencia limita la posibilidad de conocimiento del mundo. La ciencia está constituida por criterios de valor como producto de la sociedad masculina. Y el

sujeto masculino, productor de saberes, ha sido equiparado al sujeto universal. La ciencia se constituye en un soporte central y conceptual de la ideología patriarcal. En la construcción del conocimiento se ha dado la supremacía de un sexo mediante la estrategia de totalizarlo. Es decir, ocultos entre una aparente neutralidad de la ciencia, se esconden dos aspectos de la ideología patriarcal: el androcentrismo y el sexismo; esenciales y unidos dialécticamente.

Elena Simón Rodríguez afirma que el conocimiento es androcéntrico, por tanto, también lo son la ciencia, la filosofía, el lenguaje, la política, la tecnología, la historia, la cultura y la economía. El conocimiento se articula sobre un eje androcéntrico, desde el punto de vista del sujeto y del objeto de ese conocimiento. Quienes hacen la ciencia, la filosofía, la política, la economía y la cultura son hombres en su mayoría, porque a ellos se les da por supuesta la competencia o la destreza y se les permite la dedicación plena a ello. Las mujeres han desaparecido de estos ámbitos aun cuando hayan estado en ellos. Silenciadas o apartadas, tratadas al margen del sistema imperante o consideradas heterodoxas o irrelevantes, no han tenido la oportunidad de crear escuela ni genealogía, maestría ni autoridad.

Hasta el siglo XX casi se desconocen los hallazgos, inventos o creaciones de las mujeres, salvo honrosas excepciones. Cuando estos se han producido, están firmados con nombre de hombre o pseudónimo o simplemente han circulado en circuitos muy reducidos, casi privados. Raramente se ha reconocido públicamente la autoría de una mujer o su autoridad en alguna materia.

> Esta narración sesgada, rota e incompleta de la historia y de los logros y fatigas de la humanidad en su conjunto, produce una consideración de las mujeres como genérico subordinado e incompetente para todo aquello que trasciende. […] El objeto de conocimiento también ha sido el hombre, el varón, así es que también es androcéntrico. Cuando se conceptualiza, se planea, se describe, se nombra, se observa o se experimenta, se hace mirando al hombre, al macho-varón como paradigma de la especie. La mujer siempre fue lo otro, lo carente, lo oscuro, lo desconocido, lo imperfecto, pero necesario para la especie. (.) Las ciencias no las han descrito, el lenguaje no las nombra adecuadamente, el arte y la literatura las encasilla, las religiones las utilizan para modelar y controlar a las familias y la sociedad. (Rodríguez, 1999: 52)

El androcentrismo se entiende como un punto de vista, una determinada y parcial visión del mundo: es la consideración que lo que han hecho los hombres es lo que ha hecho la humanidad o que todo lo que ha realizado el género humano lo han realizado solo los hombres; es pensar que lo que es bueno para el hombre es bueno para la humani-

dad; es considerar que el hombre es el centro del mundo y el patrón para medir a cualquier persona. El sexismo es más bien una postura caracterizada por el menosprecio y la desvalorización de lo que son o hacen las mujeres (Las Dignas, 1998: 156).

Continúa señalando María Ángeles Durán, que la ciencia se ha construido desde el poder y que este ha puesto la ciencia a su servicio; afirma también que se ha construido de espaldas a la mujer y a menudo en contra de ella (ídem). Es por esto que se considera al conocimiento como androcéntrico y sexista. Androcéntrico al tomar el punto de vista parcial masculino como referente; y sexista al considerar inferiores a las mujeres, en la producción del conocimiento. Cynthia Fuchs Epstein afirma que no solo se conceptualizaron las características de las mujeres para validar su status de subordinación y así legitimar el poder masculino, sino que, además, los estudios en las ciencias sociales las ignoraron. Las investigaciones de Fuchs se basaron en las de Alice Rossi, quien sugirió que la omisión de las mujeres en los estudios de las ciencias sociales provenía de problemas analíticos básicos en la estructura misma de las ciencias sociales (Fuchs Epstein, 1986: 207).

Por eso es urgente cuestionar los conocimientos sexistas y androcéntricos establecidos y desarrollar una nueva forma de racionalidad, repensar el modo en que se viene abordando, desarrollando y haciendo ciencia. Adquirir una nueva red conceptual que favorezca una concepción diferente sobre el saber. Para hacerlo, es fundamental analizar un espacio donde cotidianamente se reproducen estos sesgos sexistas y androcéntricos: La educación formal universitaria.

LA PEDAGOGÍA DE SUBORDINACIÓN DE LAS MUJERES

El proceso de socialización es el camino y el mecanismo por el cual a través de distintas instancias y/o ámbitos se reproducen, perpetúan y legitiman las condiciones materiales e ideológicas que predominan en el sistema social. Dichas instancias son, entre otras: La familia, la educación, la religión, los medios de comunicación o difusión social, los partidos políticos, el mercado laboral, las asociaciones y grupos de iguales; su función es conformar, transmitir, mantener y perpetuar valores, creencias y actitudes que influyen y determinan la manera de pensar y actuar de las personas (Las Dignas, 1998: 44). Es así como la educación formal se convierte en una institución social en la que el sexismo y el androcentrismo están presentes, universalizando los modelos masculinos y perpetuando los estereotipos sexuales, de tal modo que lo femenino se desvaloriza o se oculta.

La historia pone de manifiesto cómo las oportunidades de las mujeres han variado con el tiempo y con las barreras estructurales e

institucionales existentes desde el nacimiento de la ciencia moderna. Hoy en día, la discriminación por razón de sexo no existe explícitamente en las instituciones científico-tecnológicas occidentales, pero esta abolición es muy reciente. En opinión de Eulalia Pérez Sedeño (2000), gran parte de la historia del acceso de las mujeres al conocimiento es la historia de una ilusión: conseguir el saber y el acceso a las instituciones que 'certifican' qué es conocimiento. Y esa historia, para ella, tiene tres momentos importantes:

El primero que iría desde el Renacimiento hasta el triunfo de la revolución científica, en el que se plantea el acceso de las mujeres a la educación elemental. Ante la consideración tradicional que los pensadores medievales tienen de la mujer, ciertos humanistas, como Erasmo de Roterdam, consideran que es recomendable que las mujeres sepan leer y escribir, pues no hay que olvidar que los hijos están en sus manos durante muchos años y el que puedan hacer lecturas piadosas las ayudará en la buena crianza de sus vástagos. No se cuestiona la *manifiesta* inferioridad de la mujer, pero se aboga por una cierta educación para que el mal sea menor. Esto tuvo diversas consecuencias. Una de ellas fue la aparición de mujeres educadas entre mujeres de la aristocracia y el hecho de que algunas mujeres comenzaran a alzar la voz a favor de su educación, e incluso afirmaran la igualdad en capacidad intelectual con el hombre. Este es el caso, por ejemplo, de Christine de Pisan, quien en su obra *La Ciudad de las Damas*, publicada en 1405, afirmaba que "*si fuera costumbre mandar a las niñas a las escuelas e hiciéranles luego aprender las ciencias, cual se hace con los niños, ellas aprenderían a la perfección y entenderían las sutilezas de todas las artes y ciencias por igual que ellos…*".

El segundo momento histórico en la lucha de las mujeres para lograr el acceso al conocimiento se produce en la segunda mitad del siglo XIX, cuando se plantean en diversas partes del mundo occidental, no ya el acceso a la educación elemental, sino a las instituciones educativas de más alto nivel, a las universidades y las academias. No hay que olvidar que, a lo largo de la historia, las mujeres no podían acudir a los centros del saber. En Grecia solo se las admitía en algunas escuelas filosóficas; durante la Edad Media, únicamente ciertos conventos permitían una educación limitada. Ni siquiera el ideal ilustrado pudo conseguir que las mujeres accedieran, sin trabas y como iguales, al saber; aunque fueron muchas las ilustradas, conocedoras y practicantes de la ciencia. De hecho, el acceso a las universidades es muy reciente. Algunas, excepcionalmente, lograron entrar a la educación superior, a finales del siglo XIX.

El tercer momento, coincide con lo que se denomina la segunda ola del feminismo y se caracteriza por la reflexión acerca de por qué

hay tan pocas mujeres estudiando ciencias, trabajando como científicas y, menos aún, en los puestos de responsabilidad. En este tercer momento, se puede decir que hay dos fases. En la primera, las preguntas se refieren solo a la ciencia; en la segunda, se amplía a la tecnología, un terreno tradicionalmente masculino. Para ello, se ha analizado, cómo se enseña la ciencia y la tecnología desde la escuela y el contenido de los diferentes curriculum. Las estrategias han sido varias: unas se han centrado en el contenido de las materias, en la selección de materiales didácticos, en la inclusión de información que generalmente no se contempla en los cursos estándar o en las actitudes y expectativas que se tienen hacia la ciencia, así como las actitudes y expectativas que el profesorado manifiesta (consciente o inconscientemente) hacia sus alumnas.

Eulalia Pérez Sedeño, junto a Marta I. González García (2002), mencionan que en la actualidad ya no se puede hablar de exclusión explícita de las mujeres de las universidades y centros de investigación. Ni siquiera del peso ideológico de la convicción de que las mujeres sean intelectualmente inferiores al hombre. Sin embargo, existen mecanismos más sutiles, implícitos, que contribuyen a mantener y legitimar la segregación y subordinación de las mujeres. Diversos estudios han identificado dos formas de discriminación: la territorial y la jerárquica.

En la discriminación territorial, se relega a las mujeres a ciertas áreas de la actividad científica, áreas marcadas por el sexo. Eso se traduce, entre otras cosas, en que determinadas carreras sean más "femeninas" que otras y que, a ciertos trabajos, "feminizados", se les asigne menos valor que a otros. O también que determinados trabajos se consideren "rutinarios" o no se estimen "teóricos", por el hecho de ser realizados por mujeres.

En la discriminación jerárquica, científicas capaces y brillantes son mantenidas en los niveles inferiores de la escala de la comunidad o topan con un "techo de cristal" que no pueden traspasar en su profesión. La historia muestra que esto no es un fenómeno reciente. Disciplinas nuevas admitieron en su seno a las mujeres hasta que se profesionalizaron, como en el caso de la medicina en general y de la obstetricia en particular. Finalmente, se reconoce que las mujeres están excluidas *de facto* de las redes informales de comunicación, cruciales para el desarrollo de las ideas. Es decir, soportan formas encubiertas de discriminación que siguen pautas muy sutiles.

Era lógico, entonces, plantearse la pregunta acerca de las consecuencias de la exclusión de las mujeres, en los contenidos y las prácticas científico-tecnológicas. Los enfoques feministas analizarán los sesgos sexistas y androcéntricos en el propio contenido de las ciencias

y los significados sexuales en el lenguaje y la práctica de la investigación científica. "Ya no se trata únicamente de reformar las instituciones y de alfabetizar en ciencia y tecnología a las mujeres, sino de reformar la propia ciencia" (ídem).

La discusión feminista sobre la ciencia parte de visibilizar a las mujeres y asciende hacia cuestiones epistemológicas, cuestionándose sobre la posibilidad y justificación del conocimiento y el papel del sujeto cognoscente. "Las preguntas a las que se intenta responder son básicamente dos: en qué medida han hecho ciencia los dos sexos o, por el contrario, la ciencia es cosa de hombres; y por otra parte, cuáles son las razones que justifican la respuesta a la pregunta anterior" (ídem).

Ante una pedagogía que subordina a las mujeres, se intenta deconstruir una serie de argumentos basados en la naturaleza de lo femenino y de lo masculino, que fueron y siguen siendo utilizados para negar el derecho a la educación de las mujeres, pero sobre todo para reconocerlas como sujetas y constructoras de conocimiento. Ya no se trata solo de lograr un aumento cuantitativo de la presencia de las mujeres en la ciencia, sino de hacer un cambio cualitativo que develе los sesgos sexistas y androcéntricos en los currícula de los procesos educativos formales.

EL CURRICULUM SEXISTA Y ANDROCÉNTRICO

En el libro "Hagamos educación… para un mundo en cambio", se define curriculum como: "El conjunto de ideas, conceptos, sentimientos, acciones, experiencias, vivencias, conocimientos, aspiraciones del conjunto de personas que decide transformar la realidad mediante la educación, con el propósito de lograr el desarrollo integral de la persona, su participación activa y crítica en la sociedad" (Azmitia, 1995: 28). El curriculum no se reduce únicamente a programas de materias o cursos que constituyen una parte de este, se refiere a elementos ideológicos y psicológicos, así como a otros factores pedagógicos (planes, programas, actividades, material didáctico, edificio y mobiliario escolar, ambiente, relaciones profesor/a-alumnos/as, horarios.) organizados en un sistema para lograr situaciones y experiencias educativas en un ambiente determinado.

Con relación al sexismo y al androcentrismo, estos se reproducen y se legitiman por medio de los elementos que conforman el curriculum y que presentan papeles, funciones, características y cualidades que establecen una relación desigual entre niñas y niños, mujeres y hombres; es decir, los denominados estereotipos sexistas. Asimismo, tanto el sexismo como el androcentrismo traen consecuencias negativas para todos los individuos, hombres y mujeres,

porque limita sus posibilidades como personas y les niega determinados comportamientos.

El sexismo y el androcentrismo no son, la mayoría de veces, explícitos. Son parte de la cultura, de la visión del mundo y se reproducen en las relaciones cotidianas. Es por esto que resulta fundamental clarificar qué es curriculum, y la diferencia entre el curriculum explícito y el curriculum oculto.

Por *curriculum explícito* se entiende el conjunto de contenidos y procedimientos que conforman las actividades educativas de las diferentes áreas curriculares; es lo que se enseña: materias y áreas curriculares, planificaciones, controles, exámenes, actividades, materiales didácticos de apoyo, etc. (Las Dignas, 1998: 136)

Marina Subirats Martori afirma que una de las funciones básicas de la educación escolar es la transmisión de conocimientos y saberes acumulados a través de los tiempos; conocimientos y saberes que han sido adaptados a las necesidades de cada momentos histórico, es decir, seleccionados unos, rechazados otros, en función no solo de su validez científica —también el concepto de ciencia varía de una época a otra—, sino incluso de las necesidades de dominación política e ideológica (Subirats Martori, 1994).

Las consecuencias del carácter sexista y androcéntrico de la ciencia sobre el saber transmitido en la escuela son diversas. En primer lugar, la herencia cultural que se sigue transmitiendo excluye al sexo femenino de la historia y del saber en general, y no muestra ejemplos de mujeres que hayan contribuido a mejorar las condiciones de la vida colectiva (ídem).

El sistema educativo no solo transmite y evalúa el aprendizaje de las nociones culturales aceptadas y establecidas, es decir, todo aquello que constituye el curriculum oficial; también transmite, a través de la interacción, un conjunto de normas y pautas de comportamiento y de relación muy importantes en la modelación de actitudes posteriores que configuran un aprendizaje paralelo. Algunas de estas pautas y normas están explícitas en el sistema escolar. Sin embargo, existe una serie de nociones y pautas no explícitas que influyen decisivamente; es lo que se ha denominado el curriculum oculto.

Por *curriculum oculto* se reconoce el conjunto de actitudes, normas y valores que la persona educadora manifiesta en su relación educativa diaria con sus educandas y educandos. También es la interrelación entre el profesorado. Son aquellas facetas y/o aspectos de la vida escolar de las que se aprende, muchas veces, sin que las y los docentes sean conscientes que las transmiten (Las Dignas, 1998: 137).

Ann Lovering Dorr y Gabriela Sierra definen al *curriculum oculto de género* como el conjunto interiorizado y no visible, oculto para

el nivel consciente, de construcciones de pensamiento, valoraciones, significados y creencias que estructuran, construyen y determinan las relaciones y las prácticas sociales de y entre hombres y mujeres (Lovering Dorr y Sierra, 1998): Lo que no se dice, los gestos, las frases, los mensajes diferenciados a los hombres y las mujeres, las normas, los comportamientos, los premios, la forma como se refuerzan las definiciones de masculinidad y feminidad, a través de la visión y expectativas del profesorado sobre el comportamiento del alumnado y a través de la interacción y la organización de las actividades en el aula y fuera de ellas, etc., constituyen el curriculum oculto.

La mayoría de estudios sobre la situación y condición de las mujeres en los diversos países europeos muestra que, en la práctica, las relaciones sociales siguen manteniendo muchas formas de discriminación que están aceptadas porque se consideran "normales", dado que forman parte de unas pautas culturales profundamente arraigadas en los individuos y en el conjunto de la ideología social. Por ello, varios estudios se han encaminado al análisis del curriculum oculto, es decir, de las pautas de carácter no formal y sobre todo ideológico que se transmiten en la práctica escolar (Las Dignas, 1998: 137).

Tanto en el curriculum explícito como en el curriculum oculto subsisten formas de sexismo y androcentrismo, tan aceptadas e interiorizadas que es necesaria una profunda reflexión para tomar conciencia de ellas. Los retos pedagógicos se han centrado en la develación de los mecanismos discriminatorios, no solo en la estructura formal, sino también en la ideología y prácticas educativas, ya que si bien el proceso de enseñanza-aprendizaje se presenta como no sexista, siguen existiendo trabas y dificultades para uno de los dos sexos, por lo que es fundamental tomar conciencia de las prácticas sexistas y de la visión androcéntrica del curriculum, tanto el explícito como el oculto. "Observar la realidad escolar con "otra mirada" y desde "otras voces" nos puede permitir conocer, a través del análisis del curriculum oculto, las contradicciones internas con relación a la transmisión de valores" (CEAPA, s/f).

Ese sería el primer paso en la construcción de procesos educativos formales más equitativos, no sexistas ni androcéntricos. Esta "otra mirada" es propuesta por la epistemología feminista.

LAS LUCIÉRNAGAS APARECEN

PROPUESTA METODOLÓGICA

Para identificar las formas de sexismo y androcentrismo que permean las relaciones y prácticas sociales entre mujeres y hombres, en el ámbito educativo, se propone el análisis de las siguientes variables en las diferentes unidades académicas universitarias:

1. *El organigrama*, para analizar los cargos y posiciones de las mujeres profesionales en la estructura de la misma[2].
2. *Las mujeres egresadas de la carrera*, para analizar la cantidad de mujeres egresadas y evidenciar sus experiencias con relación al sexismo y androcentrismo en su proceso educativo formal universitario.
3. *Las tesis*, para analizar los temas que se han abordado y cuantificar las que ubiquen a las mujeres como sujetas de investigación.
4. *El pensum y las guías programáticas de los cursos*, para analizar la organización de los contenidos y las autoras que se presentan como referencia[3].
5. *Interacción didáctica*, para analizar la cotidianidad en el salón de clases a través de: Lenguaje verbal y gestual (mensajes sexistas, alusiones a la feminidad y masculinidad, uso de términos descalificativos y prejuiciosos hacia las mujeres, lenguaje androcéntrico); contenidos de los cursos (omisión de temas, problemáticas, aportes de las mujeres, referencias prejuiciosas y estereotipadas a las autoras planteadas, utilización del masculino genérico en material escrito proporcionado, desvalorización de las mujeres a través del material didáctico utilizado); agrupaciones y actividades (distribución de funciones y cargos en los grupos de trabajo de acuerdo a roles diferenciados por sexo, asignación de trabajo "secretarial" a las mujeres).

---

2 Por ejemplo, en el año 2004, en la Escuela de Ciencia Política el cuerpo docente estaba conformado por 47 docentes en dos jornadas, matutina y vespertina. De estos, 41 eran catedráticos. En la jornada nocturna los datos eran extremos, ya que se contaba solo con 3 catedráticas y 30 catedráticos; es decir, el 9% eran mujeres y el 91% hombres. Además, cabe mencionar que en la jornada nocturna las catedráticas se ubicaban principalmente en el pensum introductorio, mientras que los años de especialización de la carrera estaban copados por los catedráticos.

3 Por ejemplo, en el año 2004, en la Escuela de Ciencia Política, entre las temáticas que presentaban los contenidos de las guías programáticas relacionadas específicamente con las mujeres solo habían 5, establecidas en 4 de los 50 cursos que comprende la carrera de Sociología. Además, con relación a la bibliografía obligatoria y complementaria de cada curso, se realizó un recuento que evidenció la infravaloración de los saberes de las mujeres. De 661 referencias bibliográficas establecidas, solo 66 correspondían a autoras, incluso tomando en cuenta aquellas obras creadas en parejas (hombre-mujer), el resto correspondía a autores. En otras palabras, el 91% de la bibliografía referida era de autoría masculina y apenas un 9%, femenina.

Relación del catedrático/a hacia las estudiantes (descalificación a las preguntas y/o comentarios de las mujeres, expresión de chistes o comentarios descalificando a las mujeres, menor atención a las intervenciones de las mujeres, diferenciación en los niveles de exigencia según sexo, uso privilegiado de los nombres de los hombres sobre las mujeres, tendencia a dar la palabra más a los hombres que a las mujeres, reacciones negativas frente a quienes se pronuncian en contra de pautas sexistas y/o visiones androcéntricas, asignación a las mujeres de perspectivas o proyectos de futuro inferiores que a los hombres, demostraciones de abuso de poder hacia las mujeres); y relación entre las estudiantes y los estudiantes.

SEXISMO EN LA INTERACCIÓN DIDÁCTICA:

Por ejemplo, en el estudio exploratorio que se llevó a cabo en 2004, en la Escuela de Ciencia Política, varias estudiantes expresaron lo siguiente: "El comentario más fuerte que he escuchado fue en el primer semestre, cuando un profesor dijo en la clase: 'Si no estudian las mujeres, solo van a encontrar trabajo de prostitutas'".

Otra estudiante expresó: El Lic. de… comentó "habiendo tanto prostíbulo, no sabe qué hacemos aquí las mujeres" (Quinto semestre, 26 años, jornada matutina). Además, algunos catedráticos insisten en la "feminidad" y hacen mención sobre que las estudiantes son delicadas y frágiles.

Hay catedráticos que asumen a la mujer en un futuro como ama de casa, por ejemplo: "Usted señorita, como ama de casa, cómo administraría su hogar…" (Tercer semestre, 22 años, jornada nocturna). "Algunos hacen referencia a la maternidad, la menopausia o el período de la menstruación para descalificar o hacer chistes de algún comentario que hacen las mujeres" (Quinto semestre, 23 años, jornada nocturna).

Además, la descalificación y los prejuicios se expresan al cuestionar el acceso de las mujeres al ámbito universitario, a la esfera pública. Por ejemplo: "En lugar de estar aquí (en la Escuela), deberían de estar en sus casas" (Séptimo semestre, 36 años, jornada matutina).

Una estudiante mencionó: "Hemos tenido experiencias, como mujeres, de ese tipo. Un catedrático, para darnos puntos, nos pidió ser edecanes y llegar en falda corta a un foro" (Séptimo semestre, 37 años, jornada nocturna).

El 60% de las estudiantes encuestadas expresó que a veces se hacen comentarios descalificando a las mujeres y el 20% que siempre: Un ejemplo de este tipo de comentarios es: "…que en lugar de estudiar vayamos a lavar platos" (Quinto semestre, 20 años, jornada matutina).

BASES PARA UNA EDUCACIÓN NO SEXISTA NI ANDROCÉNTRICA

Este apartado constituye una propuesta de principios pedagógicos alternativos para una transformación curricular en la que se viva una educación que fortalezca la conciencia democrática de género. Para esto, es necesaria una transformación curricular que impulse una educación no sexista ni androcéntrica.

La propuesta que se presenta a continuación parte de esta nueva visión y se fundamenta en aportes de teóricas feministas que han contribuido a develar el sexismo y el androcentrismo en diversos ámbitos, particularmente en la construcción y difusión de conocimientos.

Los principios pedagógicos alternativos que se proponen son:

- La epistemología feminista.
- La construcción y recreación de categorías.
- El lenguaje inclusivo.
- Los materiales didácticos alternativos.
- La visibilización de las innombradas.
- La construcción de nuevas relaciones sociales.

LA EPISTEMOLOGÍA FEMINISTA

Ante la necesidad de una reflexión profunda sobre cómo se ha construido el conocimiento a través de la epistemología tradicional, caracterizada por el sexismo y el androcentrismo, surge la epistemología feminista, cuya propuesta es un conocimiento diferente, que capte los aspectos fundamentales de la vida, excluidos del campo cognitivo, a partir de referentes más amplios o diferentes de aquellos que caracterizan el mundo patriarcal.

La epistemología feminista implica asumir una postura reflexiva para pensar en todos los niveles de nuestro conocimiento y en el propio modo en que pensamos. Como lo señala Ivone Gebara, esta reflexión impide que la capacidad cognoscitiva sea entorpecida por los dogmatismos que se han construido a lo largo de la historia. Además, invita a prestar atención al otro lado de las cosas, que no aparece en la ciencia oficial, y a captar la importancia de su influencia en nuestras formas de conocer.

El término epistemología feminista se aplica a un conjunto heterogéneo de trabajos que abarca una gran diversidad de posturas, que conciernen tanto a la epistemología como al feminismo. Lo que tienen en común, sin embargo, es su crítica a ciertas presuposiciones básicas de la epistemología tradicional; de ahí, por ejemplo, la afirmación de que no es posible una teoría general del conocimiento que ignore el contexto social del sujeto cognoscente. Es así como la epistemolo-

gía feminista defiende que el sujeto del conocimiento es un individuo histórico particular cuyo cuerpo, intereses, emociones y razón están constituidos por su contexto histórico concreto, y son especialmente relevantes para la epistemología (Pérez Sedeño y González García, 2002). Esto significa que el conocimiento es siempre "situado"; es decir, que está condicionado por el sujeto y su situación particular. Esta especificidad de la epistemología feminista se presenta en contraposición a la característica de esencialidad de la epistemología tradicional.

Cabe clarificar que no se trata de sustituir, de forma simplista, una epistemología por otra, sino más bien de abrir una problemática y un desafío actual:

> Se trata de sacudir nuestras seguridades para percibir hasta qué punto ellas reposan en construcciones que pueden haber sido muy válidas en un tiempo y menos en otro. Se trata de pensar la vida como un proceso a partir del cual las modificaciones son progresivas o bruscamente introducidas, y que buena parte del presente y del futuro dependen de las opciones cognitivas que hagamos. (Gebara, 2000: 50)

En otras palabras, se propone una apertura epistemológica para ver de una manera diferente al mundo, desestabilizar las verdades eternas y poner de manifiesto su carácter parcial y referencial universalizador.

Ivone Gebara afirma:

> Trabajar la epistemología significa influir no solo en los procesos de transmisión de conocimiento, sino intentar cambiar la propia estructura jerárquica de poder que continúa reproduciéndose en las bases de nuestra sociedad y por tanto de nuestro conocimiento. (Gebara, 2000: 40)

Por esto, se necesita construir nuevas formas de conocer que se relacionen con la experiencia de las mujeres y salir de las diferentes dominaciones de la verdad sustentadas por el mundo occidental.

Para concretar esta propuesta, esta autora parte de que el acto de conocer es contextual, situado y fechado. Interpretando a esta teóloga feminista, esta epistemología posee las siguientes características:

- *Es contextual*. Significa que es una exigencia del momento histórico en que se vive, y que se desenvuelve a partir de contextos locales, aunque se conecte y se abra hacia una perspectiva global. Contextuar no significa absolutizar la forma de conocer hoy, sino admitir su provisoriedad histórica y la necesidad de estar siempre abiertas y abiertos a los nuevos y más amplios referentes. Una epistemología contextual toma el contexto vital de cada grupo humano como primera referencia básica. Es

a partir de ese contexto que son formuladas sus preguntas y sus tentativas de respuesta. Además, supone la valorización del propio contexto donde la experiencia y el conocimiento se desarrollan.

- *Carácter experimental, vivencial*. Implica que el discurso racional no es el primer plano, ni el privilegiado en el acto de conocer. Se propone experimentar primero, y estar claras que no siempre se consigue traducir en palabras lo que se experimenta. Lo que se dice de lo que se experimenta es apenas una traducción limitada de lo experimentado. Por eso, lo que se experimenta no consigue ser pensado por la razón de manera completa, ni ser expresado con palabras en forma exhaustiva.
- *Invita a vivir la unidad*. En contraposición al carácter dual y jerárquico de la epistemología tradicional, estas separaciones y divisiones entre las cosas del cuerpo y las cosas de la mente o del espíritu desaparecen.
- *Es holística*. Acoge el hecho de que no solo se es un todo, sino que el todo está en "nosotras-os" y por eso se vive en la interdependencia; es decir, en la relación con los otros seres humanos y también con la naturaleza.
- *Postula el conocimiento como un proceso, no es un saber acabado*. "El conocimiento es de hecho diversificado por los diferentes condicionamientos que nos atraviesan. Sobre todo, es preciso recordar que el conocimiento es movimiento a partir de una determinada cultura, de un grupo históricamente dado. No se puede establecer un conocimiento cultural como el punto central paradigmático a partir del cual todos los conocimientos deberían ser juzgados. Por eso, en esta perspectiva se reafirma que todo conocimiento es siempre relativo al mundo a partir del cual se conoce y a las personas que realizan el acto de conocer. Una vez más la palabra proceso, con múltiples y variadas formas, parece no solo expresar mejor la experiencia humana cotidiana, sino también la estructura cognitiva que nos caracteriza" (Gebara, 2000: 60).
- *Introduce la afectividad en el conocimiento*. Abre hacia el universo de las emociones como fuente de conocimiento y no como el lado oscuro de la razón. La razón humana pierde su fuerza en la medida en que la disociamos de las pasiones, de la seducción, de la atracción, de la emoción, de la admiración, del encantamiento. "De ahí que ya no se puedan aceptar las antiguas distinciones que afirmaban que el hombre, ser mas-

culino, es más razón, y la mujer, ser femenino, es más emoción. Ya no se puede decir que la razón es de lo masculino y la intuición y la emoción de lo femenino. Estas son divisiones impuestas al ser humano a partir de la propia visión de la estructura patriarcal y presentadas como simplemente naturales" (Gebara, 2000: 87).

- *Es inclusiva*. Esto significa que no impone límites rígidos al conocimiento. En esta perspectiva no hay un único patrón o criterio para establecer el conocimiento verdadero. El carácter inclusivo toca también los diferentes saberes, acogiendo la multiplicidad de experiencias.

La epistemología feminista propone abrir la percepción para captar los elementos básicos de la vida que fueron excluidos del campo cognitivo, denunciando el carácter sexista y androcéntrico de la ciencia patriarcal, para salir de la universalización y la sobregeneralización de lo masculino sobre lo femenino en los diferentes campos del saber; y además, develando sus límites al manejar lo masculino como sinónimo de humano e histórico.

Afirma la lucha por la democratización de la construcción social del conocimiento, introduciendo referentes más amplios que los establecidos por la epistemología patriarcal.

> El feminismo levanta sospechas sobre las adquisiciones inmutables de la tradición patriarcal, cuestiona la objetividad de la ciencia y su carácter aparentemente asexuado, para reafirmar que el conocimiento humano parte de nuestra realidad social, cultural y sexual. El conocimiento pasa a ser un caminar a tientas, en el cual cada hipótesis, cada percepción se corrige, se precisa, se modifica, se completa a medida que avanzan las generaciones. (Gebara, 2000: 82)

En esta perspectiva la epistemología feminista implica emprender procesos deconstructivos de conceptos abstractos que no son neutros, que están cargados de ideología y que corresponden a construcciones socioculturales; es decir, desmontar, desaprender los mandatos de género, desestructurar la concepción del mundo sexista y androcéntrica, para dar paso a la construcción y recreación de categorías que tomen en cuenta la experiencia de las mujeres.

LA CONSTRUCCIÓN Y RECREACIÓN DE CATEGORÍAS

La negación de las mujeres, como productoras y sujetas de conocimiento, ha perpetuado su status epistémico inferior. Y desde la epistemología tradicional se han creado categorías que silencian y olvidan

las experiencias de las mujeres. En este sentido, Marina Subirats Martori afirma:

> el androcentrismo puede llevar a formulaciones absurdas, cuando en el análisis de la realidad se tiene únicamente en cuenta aquello que han producido los varones: por ejemplo, en el análisis económico el concepto "trabajo" queda definido a partir de las características del trabajo considerado masculino en nuestra sociedad, de tal manera que el trabajo doméstico no es valorado como productivo, e incluso, a menudo, se pone en duda si realmente es trabajo. En todas las ciencias, incluidas las matemáticas y las ciencias naturales, se puede comprobar cómo la centralidad de la figura masculina ha impedido la comprensión de algunos fenómenos estudiados. (Subirats Martori, 1994)

En esta línea de pensamiento, Sandra Harding agrega que las feministas de otros campos de investigación han empezado a formular objeciones claras y coherentes contra los marcos conceptuales de sus respectivas disciplinas. Al situar la perspectiva de la mujer sobre el simbolismo de género, la estructura de género y el género individual en el plano central de su pensamiento, han podido concebir de otro modo los fines de los programas de investigación en antropología, historia, crítica literaria, etcétera. Han comenzado a teorizar de otra forma los objetos de conocimiento propios de su disciplina (Harding, 1996). En otras palabras, ya se ha empezado a reformar los marcos conceptuales sexistas androcéntricos. La pregunta que surge es ¿cómo deconstruir el sexismo y el androcentrismo imperante en la vida académica?

Al respecto Marcela Lagarde plantea que

> si algo han hecho las feministas intelectuales ha sido la síntesis y la crítica epistemológica de los saberes hegemónicos. Lo fundamental de sus contribuciones es que con ellas las feministas han desarrollado nuevas dimensiones y conocimientos, han planteado nuevos problemas y han realizado una verdadera ruptura de renovación en todos los campos en que han intervenido. Los conocimientos, las teorías y las metodologías, la práctica investigativa, las maneras de conocer, los saberes y los poderes se han trastocado con la emergencia identitaria y política de las mujeres. (Lagarde, 1990: 28)

Y continúa Lagarde, "colocadas en un estrato social jerárquico más abajo que los hombres y en un círculo periférico del androcentrismo, las mujeres fuimos invisibilizadas como "sujetas de la historia" en la medida en que fuimos veneradas y exaltadas como "seres de la naturaleza". Siempre deshumanizadas. El aporte de la sabiduría feminista y de sus esfuerzos epistemológicos —como la perspectiva de género—,

han contribuido a humanizar a las mujeres y a feminizar lo humano en las esferas del conocimiento, la ciencia y la academia. Los conocimientos nuevos han permitido fundamentar en lo político y argumentar con rigor inequívoco la urgencia de revocar las viejas concepciones excluyentes sobre el desarrollo y la democracia (Lagarde, 1990: 28).

Actualmente, se está viviendo una crisis epistemológica. Esta es una oportunidad para reflexionar sobre el conocimiento construido desde el sexismo y el androcentrismo. La crisis representa una oportunidad de construir y recrear nuevas categorías desde las mujeres. Bajo esta concepción, Marcela Lagarde plantea que los ejemplos son varios:

DESDE LA ECONOMÍA...
Disciplina que tradicionalmente se ocupa del Homo Economicus, cambia al considerar a mujeres y a hombres inmersos en procesos productivos y de reproducción social. Hoy se reconoce, además, la problemática de la feminización de la pobreza.

DESDE LA HISTORIA...
Desde visiones androcéntricas y prácticas sexistas, se ha negado la participación de la mujer en procesos históricos. Desde la teoría feminista se visibiliza a la mujer y se ha recuperado parte de la historia perdida e innombrada.

DESDE LA PSICOLOGÍA...
Esta ciencia teorizó el psiquismo masculino como universal y analizó a las mujeres con base en este referente androcéntrico. Actualmente varias corrientes psicológicas reconocen el psiquismo de las mujeres y los efectos de la construcción identitaria de su sexualidad femenina.

DESDE LA SOCIOLOGÍA...

> Con la perspectiva feminista ha cambiado la sociología al develar un orden social negado, invisibilizado: "el orden social de los géneros", que delimita las relaciones entre mujeres y hombres y los estructura en relaciones jerárquicas y políticas sin que medie la conciencia de que este es un orden social. Se reconoce que se vive en sociedades patriarcales por su contenido, sus relaciones y sus tendencias. Lo esencial es el reconocimiento de que los géneros son construcciones históricas. (Lagarde, 1990: 29)

Además, el pensamiento feminista ha creado en el ámbito de la sociología nuevas temáticas referidas a la sexualidad, la masculinidad, el

erotismo y el cuerpo, cuestiones que eran pensadas fundamentalmente por la medicina o por la iglesia.

Actualmente, el feminismo tiene la particularidad de ser al mismo tiempo diverso y plural, y cuestionar simultáneamente también el orden establecido o el status quo. Ha abierto nuevas perspectivas y ha traído nuevas cuestiones para diversos campos disciplinarios, como se estableció anteriormente, para la producción del conocimiento y de la ciencia. La producción intelectual feminista tiene un potencial crítico-reflexivo de la teoría social, posibilitando un saber innovador. Es decir, una mirada y una concepción diferente sobre el saber.

El feminismo aporta al nuevo paradigma humano la construcción de un mismo piso simbólico y político para mujeres y hombres y una relación en la que no haya centralidad de ningún sujeto ni jerarquía de superioridad/inferioridad. *La equidad es el principio que permite construir el piso compartido, el poderío para la vida y el desarrollo personal y colectivo* (Lagarde, 1990: 29).

EL LENGUAJE INCLUSIVO

El lenguaje es un producto social e histórico que influye en la percepción de la realidad; es un sistema de códigos portadores de significados que permiten la comunicación entre las personas.

Para Marina Subirats Martori (1994), el lenguaje verbal y escrito, patrimonio de los seres humanos, constituye uno de los medios de comunicación más importantes en las relaciones sociales. Las lenguas, que han ido tomando forma a lo largo de los siglos, están en continua evolución; expresan, a través de sus distintas codificaciones, las concepciones del mundo propias de cada época y cultura. Si el carácter androcéntrico de los saberes pone en evidencia lo no nombrado, lo excluido, lo discriminado, forzosamente el análisis de uso del lenguaje revelará este tratamiento androcéntrico de la realidad.

Continúa afirmando que algunas formas sexistas del lenguaje se inscriben directamente en la práctica docente y suponen una exclusión sistemática de las mujeres. En concreto, el uso regular —y normativo— del masculino para designar colectivos que incluyen a personas de ambos sexos, incluso cuando la mayoría de estas personas son mujeres o niñas, o cuando en el grupo hay únicamente un hombre. En este caso, el uso y abuso del masculino tiene un efecto claro sobre el colectivo: silenciar la diferenciación sexual e ignorar la presencia y especialidad de personas del otro sexo, contribuyendo a diluir la identidad femenina.

Agrega, que otra manifestación del sexismo en el lenguaje —quizás uno de los aspectos que están modificándose más rápidamente en el uso social— consiste en que la denominación de muchas pro-

fesiones presupone que las personas que las ejercen son exclusivamente hombres o mujeres, limitando así las perspectivas de acceso a las personas del otro sexo. La mayoría de profesiones prestigiosas adopta formas de expresión que hacen suponer que son propias de los hombres.

En esta perspectiva Marcela Lagarde también afirma: La operación ha sido sencilla. Primero, por androcentrismo se ha considerado al hombre, a los hombres y lo masculino, emblemáticos de lo humano. Segundo, se ha establecido como dogma que las mujeres y los hombres somos naturalmente humanos, al tiempo que en la práctica se ha negado la humanidad de las mujeres. Tercero, si mujeres y hombres somos iguales, unos pueden ser representativos de las otras. Cuarto, cuando se enuncia "el hombre", "el ciudadano", "el campesino", "el niño", se nos hace suponer que de manera implícita se nombra a todos y a todas y no solo a los hombres; en cambio, al decir, "la mujer", "la ciudadana", "la campesina", "la niña", la referencia es exclusiva a las mujeres e inaceptable como universal. Así, el androcentrismo simbólico y discursivo expresa el desplazamiento social y la subsunción de las mujeres en los hombres, en el hombre, en lo masculino. Por eso las mujeres no podemos identificarnos con nuestro género y los hombres no pueden identificarnos en nuestra especificidad de manera igualitaria. Al negar la genericidad de las mujeres se da por aceptado e incuestionable que lo emblemático humano es lo genérico masculino. Se impone como universal lo que solo es expresión de una particularidad (Lagarde, 1990: 30).

El lenguaje es un producto social e histórico que influye en la forma como se percibe la realidad, la cual está permeada por una visión androcéntrica y por prácticas sexistas. La alternativa, desde el lenguaje, implica la visibilización y el reconocimiento de las mujeres. Es por esto que para Lagarde, el reconocimiento de la *a* es fundamental para la transformación del imaginario social:

> Aparece la *a*, la incómoda *a* que en estos tiempos de género irrumpe donde menos se la espera. Esa *a*, reclamada en los momentos menos oportunos, hace crecer los renglones y las páginas, y para ahorrar tanto desperdicio de quienes hoy la subsumen de buena voluntad con la arroba @. La *a* y otras formas del femenino en el lenguaje solo son la gota de agua del manantial de la identidad positiva de las mujeres y la exigencia de ser reconocidas como tales. La *a* expresa simbólicamente la constitución de las mujeres en un sujeto histórico. La ardua lucha por esa *a* ha durado siglos y abarca por lo menos desde el renacimiento europeo trasladado también a tierras americanas. Sin embargo, con toda su parafernalia humanista, la modernidad no resolvió la enajenación previa patriarcal. La modernizó y construyó maneras de vivir e

> ideologías que hicieron perder la *a* y la identidad propia de las mujeres en el lenguaje, tras los velos de una supuesta igualdad humana que solo abarcaba la igualdad entre los hombres y no incluyó en su ecuación la igualdad entre hombres y mujeres. (Lagarde, 1990: 26)

Esta feminista cuestiona:

> ¿Para qué queremos ser nombradas las mujeres, si ya son nombrados los hombres y ellos representan en su simbólico "el hombre" a toda la humanidad?, ¿Para qué queremos ser nombradas las mujeres como protagonistas en nuestras acciones, pensares y sentires en femenino, si en masculino se mejora nuestra condición al trasvestirse con la *o* del sujeto? Desde la ideología igualitarista que encubre la real desigualdad entre mujeres y hombres, la femenina *a* es extraña. ¿Por qué la *a*? Y la pregunta se formula en castellano, lengua que por cierto enuncia géneros. Sus hablantes hemos aprendido a identificar géneros, a enunciarlos, a diferenciar y especificar las personas y sus asuntos, marcadas por su género. Luego hemos recibido una segunda castellanización para aprender a transformar en masculinos los asuntos femeninos. Las mujeres hemos aprendido a hablar correctamente y a enunciarnos en masculino y hasta a sentirnos mal si al referirnos a un colectivo usamos el nosotr*a*s y al referirnos al singular usamos el un*a* mism*a*. (Lagarde, 1990: 26)

Y finalmente concluye:

> Por eso y mucho más, desde el feminismo reconvertimos al humanismo androcéntrico mutilante y recolocamos la *a* en su sitio del que ha sido desplazada como lo han sido la presencia, las historias y los derechos humanos de las mujeres. Asumimos la *a* genérica para que las mujeres dejemos de estar transterradas cada una de sí misma y para que el mundo nos sea propio. (Lagarde, 1990: 26)

El uso de la *a*, de esa famosa *a* que a tantos molesta e incomoda, es una opción política reivindicativa.

> Un uso del lenguaje que representa a las mujeres y a los hombres y que nombra sus experiencias, es un lenguaje sensato:
> NO OCULTA
> NO SUBORDINA
> NO INFRAVALORA
> NO EXCLUYE
> NO QUITA LA PALABRA A NADIE…
> (Colectivo Nombra, 1998)

LOS MATERIALES DIDÁCTICOS ALTERNATIVOS

Es necesario que las personas que trabajan en el ámbito educativo conozcan a fondo el material didáctico, ya que estos transmiten parte de la cultura. Los materiales didácticos, se caracterizan por una ausencia casi total de imágenes o contenidos elaborados por mujeres, o la presentación de estas en los roles tradicionales "decorativos" o "maternales", volviéndose su presencia más escasa a medida que se avanza en el nivel educativo. Los contenidos que se transmiten dan la sensación de que las mujeres históricamente no salieron de las cocinas y que los grandes progresos son exclusivamente masculinos fortaleciendo la idea de que el género humano es exclusivamente masculino.

Los libros de texto contienen patrones sexistas y androcéntricos, tanto en las ilustraciones como en los contenidos y en el lenguaje. "Dichos patrones, que a través de las imágenes y los textos nos presentan los libros, a fuerza de repetirse suelen imponerse impidiendo otra manera de ver las cosas, de verse a sí mism@ y de valorarse en relación con l@s demás" (Las Dignas, 1998: 166).

Subirats Martori señala que, en un trabajo, centrado en el análisis de libros de texto de ciencias sociales de las editoriales más importantes del Estado Español, se pone de relieve cómo la ausencia de mujeres en el curriculum de ciencias sociales es casi absoluto. Asimismo, cuando aparecen personajes femeninos en el texto, estos se ajustan a un modelo de comportamiento masculino. Es decir, solo se destacan mujeres que se ajustan al arquetipo viril o, lo que es lo mismo, cuya labor contribuye a algún aspecto de la vida pública (ídem).

Sobre este tema, Las Dignas, colectivo feminista salvadoreño, opinan que el modelo masculino-femenino que los libros presentan, no depende ni de la mayor o menor cantidad de personajes que aparecen en un libro, ni de la materia impartida, ni de las personas responsables de la autoría y la edición, ni del nivel al que se dirige. Son modelos que subyacen en el discurso, forman parte del mundo cultural en el que se producen estos libros y trascienden el texto escolar. Puede haber matizaciones, pero el modelo se mantiene y se reproduce a lo largo de los niveles educativos y de las distintas materias.

Agregan que en la mayoría de los países "desarrollados" y en bastantes de los países en vías de desarrollo, cada vez hay menos libros de texto que presenten la discriminación de la mujer de manera explícita, por estar reconocido a un nivel "formal" el derecho a la igualdad entre los géneros. Ningún editor o autor de libros de texto se atrevería hoy en día a publicar o escribir un libro abiertamente machista/sexista. Sin embargo, la mujer sigue siendo discriminada por mecanismos más sutiles tanto en los dibujos como en los textos. Esto es una conse-

cuencia directa de la realidad social ya que aún no se ha logrado en la práctica, la igualdad que se postula "teóricamente".

Este colectivo feminista cita a Montserrat Moreno quien señala que de la misma manera que no se concede permiso para publicar un libro de texto que contenga faltas de ortografía, ni que sustente ideas anticonstitucionales o constituya una ofensa para grupos o personas, no se deben tolerar textos que menosprecien implícita o explícitamente a la mujer, ni libros de Historia que la ignoren, ya que este hecho produce en las mujeres un sentimiento colectivo de inferioridad que las sitúa en considerable desventaja frente al hombre y las aboca hacia la idea de que las acciones de las mujeres tienen tan poco valor que no pueden influir en la marcha de la Historia.

Además, añaden, la aprobación en 1979, de la "Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación hacia la Mujer", introdujo un instrumento jurídico fundamental, porque, en uno de sus artículos (5.a.) se insta a todos los gobiernos firmantes "a procurar por todos los medios la eliminación, en los materiales de enseñanza, de todos los niveles, los estereotipos en el sexo". Este mandato tiene fuerza de ley para cada uno de los países que lo firmaron y ratificaron. En el caso de Panamá, Guatemala[4] y El Salvador, al tener el aval del Congreso o la Asamblea Legislativa, es una ley que prevalece sobre las disposiciones jurídicas nacionales por ser un Tratado Internacional (Las Dignas, 1998: 166).

LA VISIBILIZACIÓN DE LAS INNOMBRADAS

Desde la epistemología tradicional, se ignora el papel de la mujer en el quehacer sociohistórico y se reproducen los roles asignados. Ante esto, es necesario rastrear en el pasado y recuperar los nombres y aportes de mujeres silenciadas y olvidadas, así como las tradiciones típicamente femeninas. La historia de las diferentes ciencias exige una reescritura para recuperar del olvido mujeres que han sido eliminadas sistemáticamente o silenciadas de la historia oficial.

Como menciona Luisa Ruiz Higueras:

> Sabemos que, desde los primeros tiempos, hubo mujeres que contribuyeron al desarrollo científico, aunque la gran mayoría siguen siendo hoy en día desconocidas, ya que los libros de historia las han ignorado y, no cabe duda, de que miles de científicas quedarán olvidadas para siempre. El redescubrimiento de la historia de las mujeres en la ciencia es un deber de justicia hacia la memoria de tantas y tantas científicas cuya vida y aportaciones han sido ignoradas y no reconocidas. Su obra

4 En Guatemala, esta Convención fue ratificada en 1982.

> científica ha sido suprimida o expropiada de muy diferentes maneras, sin embargo, todas ellas han constituido los pilares sobre los que hoy en día podemos vislumbrar un futuro diferente. (Cruz Rodríguez y Ruis Higueras, 1999: 19)

Sobre esto, la Licenciada en Filosofía, Claudia Samayoa señala: "Si uno lee los libros de historia, pareciera que la mujer empieza a tener un papel en las actividades de la esfera pública hasta este siglo. La historia oficial escrita desde la postura del hombre ha relegado a un segundo plano o invisibilizado nuestro papel durante la historia" (Samayoa, 2000: 11). Además, agrega que esto responde a una estrategia de dominación en la que se afianza la idea de la incapacidad del subordinado a tener una participación activa en el juego del poder, por lo que ignorar la participación activa y propositiva de la mujer en la vida pública y relegarla a la esfera privada es una expresión de esta estrategia.

Otras estrategias han consistido en asignarle a la mujer un carácter divino o diabólico, convirtiéndolas en santas o brujas, o bien, se ha minimizado su importancia en la historia, aduciendo la segura influencia de un hombre que decidía por ellas. De esta manera, Samayoa establece que un sin fin de mujeres han sido excluidas de la historia porque su papel protagónico en la lucha por las mujeres a través del desarrollo teórico de sus posturas atenta contra la hegemonía masculina.

La historia de la humanidad ha sido escrita, interpretada y definida desde la ideología patriarcal, que ha asignado a los hombres los aspectos más interesantes y heroicos, y a las mujeres les ha atribuido un rol de apoyo pasivo. Ante esto es fundamental reivindicar la experiencia histórica de las mujeres como agentes protagónicas de cambios sociales.

LA CONSTRUCCIÓN DE NUEVAS RELACIONES SOCIALES

Esta es una propuesta que rompe con el paradigma de las tradicionales relaciones dominantes patriarcales. Las nuevas relaciones sociales solo pueden llevarse a cabo desde una nueva conceptualización de mundo, a partir de la resignificación de la sociedad misma desde y con las mujeres. Y en esto, los procesos educativos formales son fundamentales, junto con el resto de instituciones sociales, para transformar el orden de los poderes entre hombres y mujeres y con esto la vida cotidiana, los roles, los status y jerarquías.

En estas nuevas relaciones se reconoce la diversidad, pero esta diferencia no es sinónimo de desigualdad. Mientras haya dominación y opresión de un género sobre el otro, esto no es posible. Solo se construyen relaciones sociales diferentes redistribuyendo los poderes

y transformando los mecanismos de creación y reproducción de esos poderes para deconstruir la opresión. Este es el ejercicio fundamental para construir una democracia genérica.

La democracia genérica parte del reconocimiento no inferiorizante de las diferencias y semejanzas entre mujeres y hombres.

> La democracia genérica, amplía la concepción misma de la democracia al centrarse en la democracia entre los géneros e incluir en la cultura la necesidad inaplazable de construirla, ampliarla y consolidarla. Las condiciones históricas de mujeres y hombres, el contenido diferente y compartido de sus existencias, las relaciones entre los géneros y la problemática vital resultante, son ámbitos de la democracia genérica. Es un objetivo democrático impulsar los cambios necesarios para arribar a la igualdad entre los géneros y la formación de modos de vida equitativos. La democracia genérica se basa en la igualdad entre los diferentes, implica un pacto abarcador en lo privado y en lo público. (Lagarde, 2001: 190)

Las nuevas relaciones sociales se basan en construir modos de vida y concepciones del mundo que no vuelvan a estar basadas en la opresión de género y en ninguna otra forma de opresión.

En estas nuevas relaciones, las mujeres acceden a poderes y recursos que les permiten participar sin mediaciones, intervenir en los asuntos sociales y no solo los que tradicionalmente se les asignan. En estas relaciones la base es la igualdad, que significa tener las mismas oportunidades. Las mujeres son reconocidas como iguales. "Es el principio de la igual valía de las personas, que es uno de los derechos humanos universales fundantes" (Lagarde, 2001: 207).

En todos los ámbitos de la sociedad es fundamental la reivindicación de la igualdad como principio de las relaciones sociales. Y específicamente en el ámbito académico es urgente acceder a esto. Como plantea Marcela Lagarde: "…implica igualdad en la convivencia, en la competencia y en la participación, y requiere reconocer la desigualdad real y simbólica de las mujeres en relación a los hombres y la inferiorización de las mujeres en relación con los jerarquizados hombres. Es preciso también reconocer que la participación, la acción, el pensamiento, el saber y todos los recursos que se utilizan e intercambian, son poderes, la mayoría de los cuales son monopolizados por los hombres y las instituciones en detrimento de las mujeres" (Lagarde, 2001: 208).

Y LA DANZA DE LAS LUCIÉRNAGAS SIGUE ALUMBRANDO…

La tarea pendiente es una transformación curricular que favorezca relaciones sociales equitativas. Esto es posible a partir de una reflexión

profunda, abierta y continua sobre la forma como se ha ido construyendo el conocimiento y la manera como se ha ido reproduciendo, con sesgos sexistas y androcéntricos en el ámbito educativo formal universitario.

En este sentido, la Universidad en general y las unidades académicas en particular tienen grandes retos:

- Establecer la formación docente sistemática y continua sobre las características y los efectos de la ideología patriarcal.
- Propiciar espacios de reflexión y debate para desarrollar una conciencia genérica, identificando los elementos sexistas y androcéntricos que están enquistados en al ámbito académico universitario.
- Incorporar los contenidos y cursos necesarios en el pensum de estudios sobre esta temática y abordar desde la perspectiva de género los contenidos establecidos.
- Aplicar prácticas educativas y formas de hacer y organizar la educación donde se valore y se reconozca a las mujeres como productoras y sujetas de conocimiento, no solo como consumidoras, para avanzar en la construcción teórica desde, con y para las mujeres.
- Incluir y analizar las propuestas de mujeres intelectuales en los distintos cursos, y tener referencia bibliografía de autoría femenina.
- Recuperar la memoria de las mujeres olvidadas y silenciadas y reflexionar sobre la exclusión de las mujeres en las ciencias.
- Abrir más espacios para estimular la participación de las mujeres en las instancias de poder.
- Favorecer la inclusión de las mujeres en la estructura docente, administrativa e investigativa, y evaluar la misma desde la perspectiva de género.
- Estimular investigaciones que tengan como sujeto de estudio a las mujeres, sus condiciones de vida, problemáticas e intereses, posición subalterna y discriminada en la sociedad; así como la difusión, divulgación y discusión de los procesos y resultados de los estudios.
- Favorecer una metodología alterna que permita la problematización de la construcción de la misma ciencia, y no solo su recepción como verdades únicas. Esto implicaría cuestionar la estructura misma de las ciencias sociales y repensar la forma

como se viene desarrollando y haciendo ciencia, cuestionando su supuesta objetividad y su carácter aparentemente asexuado.

- Buscar los mecanismos que garanticen los espacios para la discusión de estos temas.
- Estimular esfuerzos pedagógicos por realizar la transformación curricular desde la perspectiva de género.
- Democratizar el conocimiento, entregando a las personas el poder de conocer los mecanismos de su conocimiento a partir de su propia experiencia.
- Potenciar la investigación desde la perspectiva de género y reconocerla como parte constitutiva de los modos humanos de conocer.
- Propiciar intercambios con centros de investigación nacionales y extranjeros que se dediquen a la investigación sobre temas de género.

El mayor reto es hacer un profundo análisis de la forma como se ha venido "haciendo" universidad, y a partir de esto apoyar los procesos educativos que superen las desigualdades genéricas reconociendo que la supremacía de un sexo sobre otro es un atentado al desarrollo de la democracia, y particularmente de la democracia cognoscitiva.

> La universidad está llamada a realizar con otras instituciones y fuerzas, con otros actores y protagonistas, una profunda crítica de la cultura hegemónica, de los mitos, las ideologías y las instituciones desde una perspectiva científica e ilustrada de avance y eliminación de mentalidades y prácticas sexistas, racistas y clasistas o supremacistas de cualquier signo. (Marcela Lagarde)

BIBLIOGRAFÍA

Aldana Mendoza, C. 1993 *Pedagogía general crítica (tomo I)* (Guatemala: Serviprensa Centroamericana).

Aldana Mendoza, C. 1996 *Pedagogía general crítica (tomo II)* (Guatemala: Serviprensa Centroamericana).

Alfaro, M. C. 1999 *Develando el género: elementos conceptuales básicos para entender la equidad* (San José de Costa Rica: Absoluto, Serie Hacia la Equidad).

Azmitia, O. et. al. 1995 *Hagamos educación para un mundo en cambio. El currículum y la readecuación curricular* (Guatemala: Departamento de Educación Hermanos de La Salle).

Carrera, A. (comp.) 2002 *Un paso hacia la equidad. Género y cultura; Tkub'el b'e tu'n qten junelnix* (Guatemala: Editorial Saqil Tzij).

Cruz Rodríguez, M. y Ruiz Higueras, L. 1999 *Mujer y ciencia* (Jaen: Universidad de Jaén).

Déleon Meléndez, O. C. et al. 2000 *Mujer e historia: Hallazgos significativos para comprender su participación en los movimientos sociales del siglo XIX* (Guatemala: USAC-CEFOL).

Díez Celaya, R. 1999 *La mujer en el mundo* (Madrid: Acento Editorial).

Figueroa Ibarra, C. 1986 "Ciencias sociales y sociedad en Guatemala" en *Revista de Ciencias Sociales* (San José: Universidad de Costa Rica) Nº 33, septiembre.

Fuchs Epstein, C. 1986 "La mujer en la sociología: Nuevas pautas de estudio y viejas concepciones" en AAVV *La actuación femenina en el mundo académico* (Buenos Aires: Fraterna).

Gebara, I. 2000 *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión* (Madrid: Trotta).

Giddens, A. 1997 *Sociología* (Madrid: Alianza).

Izquierdo, M. J. 2001 *Sexismo: poder, placer y trabajo* (Madrid: Ediciones Bellaterra, La Biblioteca del Ciudadano, Sin vuelta de hoja).

Lagarde, M. 1990 "Feminismo y humanismo en el umbral del tercer milenio" en *Revista USAC*, abril-junio.

Lagarde, M. 1992 "Enemistad y sororidad: Hacia una nueva cultura feminista" en *Fin de siglo, género y cambio civilizatorio* (Madrid: Isis Internacional, Ediciones de las Mujeres Nº 17).

Lagarde, M. 2001 *Género y feminismo, desarrollo humano y democracia* (Madrid: Horas y Horas).

Las Dignas 1998 ¿Yo sexista? Material de apoyo para una *educación no sexista* (El Salvador: s/d).

Loi, I. 1990 *La Mujer* (México: Grupo Editorial Diana).

Paniego, J. Á. 1999 *Cómo podemos educar en valores; Métodos y técnicas para desarrollar actitudes y conductas solidarias* (Madrid: Editorial CCS).

Pratt Fairchild, H. 1997 *Diccionario de sociología* (México: Fondo de Cultura Económica).

Ritzer, G. 1993 *Teoría sociológica contemporánea* (México: McGraw-Hill).

Rodríguez Illescas, A. 2001 "La teoría feminista: Una interpretación crítica de la teoría política", ponencia en el 1º Encuentro

Mesoamericano de Estudios de Género. Mesa de trabajo: Teoría Feminista. Antigua, julio.

Samayoa, C. 2000 "Mujer e historia, una relectura crítica" en *Revista de Espiritualidad y Teología Cardoner*, Nº 2 (Guatemala: Universidad Rafael Landívar, Facultad de Teología) octubre.

Sartori, D. 1998 *La autoridad en cuestión en Autoridad científica, autoridad femenina* (Madrid: Horas y Horas).

Sau Sánchez, V. 2000 *Reflexiones feministas para principios de siglo* (Madrid: Horas y Horas).

Simón Rodríguez, E. 1999 *La democracia vital. Mujeres y hombres hacia la plena ciudadanía* (Barcelona: Narcea).

Solís García, M. E. 2000 "La pedagogía de género" en *Revista La Cuerda, una mirada feminista de la realidad* (Guatemala) Año 3, Nº 27, septiembre.

Torres Rivas, E. 1983 *Introducción al pensamiento sociológico* (San José: Editorial Universitaria Centroamericana).

Vázquez, N. 2001 *El ABC del género* (El Salvador: Equipo Maíz).

TESIS

Aguilar Theissen, A. L. 1994 "Caracterización de las organizaciones de mujeres que conforman la Coordinadora de Agrupaciones de Mujeres Guatemaltecas", COAMUGUA, Universidad de San Carlos de Guatemala, Escuela de Ciencia Política.

Castillo Chacón, A. M. 1996 "Discriminación y subordinación de género. Estudio sobre las actitudes de los(as) estudiantes de primer ingreso a la Universidad, frente a la participación de las mujeres en la sociedad", Universidad de San Carlos de Guatemala, Escuela de Ciencia Política.

Guzmán Maldonado, H. R. 1998 "La influencia ideológica en la teoría y práctica sociológica en la educación superior de la Escuela de Ciencia Política de la Universidad de San Carlos de Guatemala", Escuela de Ciencia Política.

Soto Barrios, J. R. 1989 "La enseñanza de la sociología en la Universidad de San Carlos de Guatemala", Escuela de Ciencia Política.

DOCUMENTOS DE LA ESCUELA DE CIENCIA POLÍTICA DE LA UNIVERSIDAD DE SAN CARLOS DE GUATEMALA:

Catálogos de Estudios de la Universidad de San Carlos de Guatemala.

Libro de Oro de la Escuela de Ciencia Política.

Propuesta de Reestructuración de los Pensa de Estudios de la Escuela de Ciencia Política 1998-1999.

Reglamento de Evaluación y Promoción de Estudiantes de la Escuela de Ciencia Política.

Reglamento General de la Escuela de Ciencia Política.

Resultados del Taller de Análisis Institucional de la Comisión de Planeación Estratégica (septiembre de 2000).

Tesauro del Centro de Documentación de la Escuela de Ciencia Política.

ARTÍCULOS LOCALIZADOS EN INTERNET

Álvarez, A. de M. s/f "Movimiento feminista y redefinición de la realidad". Disponible en <http://www.nodo50.org/mujeresred/feminismo.htm>.

Bustos Romero, O. 1989 "Los sujetos de la educación superior". Disponible en <http://www.unam.mx/ceiich/educacion/Bustos.htm>.

CEAPA s/f "Educación no sexista" (s/d). Disponible en <https://www.europrofem.org/White-Ribbon/06.contributions/3.contrib_es/13.contrib_es.htm>.

Cob, G. s/f "Identidad, juventud y sexismo". Disponible en <http://www.cosmovisiones.com/habitacionpropia/cont/identidad.html>.

Durán, M. Á. 1993 "Liberación y utopía. La mujer ante la ciencia" en AAVV *Liberación y utopía* (Madrid: Akal) Disponible en <http://digital.csic.es/bitstream/10261/98367/1/Liberacion%20y%20utopia%20la%20mujer%20ante%20la%20ciencia_AKAL_1981.pdf>.

Flores, F. s/f "La femineidad como perspectiva filosófica: de regreso a las fuentes de la humanidad". Disponible en <http://www1.1doc.lu.se/latinam/virtual/mujer/Femini2.htm>.

González García, M. I. y Pérez Sedeño, E. 2002 "Ciencia, tecnología y género" en *Revista Debate*, Nº 2, enero-abril. Disponible en <https://www.oei.es/historico/revistactsi/numero2/varios2.htm>.

González Olmedo, G. s/f "Los estudios de género en la universidad de La Habana". Disponible en <http://rehue.csociales.uchile.cl/genero/mazorka/debate/ggonzalez.htm>.

González Pérez, T. s/f "La segregación del poder". Disponible en <http://www.eldia.es/2000-09- 14/criterios/criterios5.htm>.

Harding, S. 1996 "Del problema de la mujer en la ciencia al problema de la ciencia en el feminismo" en *Ciencia y Feminismo*

(Morata: Madrid). Disponible en <http://pdfhumanidades.com/sites/default/files/apuntes/Harding%20cap%201.pdf>.

Hierro, G. s/f "Epistemología, ética y género". Disponible en <http://rehue.csociales.ucchile.cl/genero/mazorka/dbae/ghierro.htm>.

Lagarde, M. s/f "Aculturación feminista". Disponible en <http://www.geocities.com/guatertulia/200103.htm>.

Letelier, C. L. s/f "La validación del género en las ciencias sociales y en las academias latinoamericanas y caribeñas (desde 1980 al 2000)" (s/d).

Lovering Dorr, A. y Sierra, G. 1998 "El currículum oculto de género" en *Revista de Educación* (México). Disponible en <https://www.educandoenigualdad.com/2014/02/28/el-curriculum-oculto-de-genero/>.

Pérez Sedeño, E. 2000 "¿El poder de una ilusión?: Ciencia, género y feminismo" en López de la Vieja, M. T. (ed.) *Feminismo: del pasado al presente* (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca). Disponible en <https://www.oei.es/historico/salactsi/sedeno2.htm>.

Puleo, A. H. 2000 "Filosofía, género y pensamiento crítico". Disponible en <http://www5.uva.es/catedraestudiosgenero/IMG/pdf/filosofiaygenero.pdf>.

Siqueira, D. y Bandeira, L. 1999 "La perspectiva feminista en el pensamiento moderno y contemporáneo" en *Boletín de Antropología Americana*, Nº 34. Disponible en <http://www.memoria.com.mx/130/siqueira.htm>.

Subirats Martori, M. 1994 "Conquistar la igualdad: la coeducación hoy" en *Revista Iberoamericana de Educación*, Vol. 6, Nº 6. Disponible en <http://red.pucp.edu.pe/ridei/files/2011/08/110416.pdf>.

Francisca Gómez Grijalva

LAS UNIVERSIDADES: REPRODUCTORAS Y ACUMULADORAS DE VIOLENCIA EPISTÉMICA PATRIARCAL / MODERNA / COLONIAL*

EN ESTE ESCRITO REFLEXIONO cómo el sistema universitario ha legitimado las relaciones desiguales de dominación con el recurso de la violencia epistémica. Desde la colonia el sistema educativo universitario direccionado por las élites políticas y económicas criollo-oligárquicas[1] ha perpetuado ideologías e ideas sobre la superioridad/inferioridad racial y de género, como estatuto heredado y enclavado en la cultura masculina blanca europea.

La politóloga Marta Casaús Arzú analiza que en América el concepto de sangre se utilizó para justificar las supuestas igualdades y privilegios de los peninsulares y criollos para subordinar a los Pueblos que colonizaron y posteriormente al pueblo mestizo (Casaús, 2007: 27). Esta tesis es compartida por la antropóloga Pilar Sánchiz Ochoa

1 Con mayor o menor fuerza según las etapas históricas correspondientes. La colonia es el período de máxima influencia. El de menor el período comprendido de la década de setenta a la actualidad.

* *Fuente*: Gómez Grijalva, F. 2018 "Las universidades: Reproductoras y acumuladoras de violencia epistémica patriarcal/moderna/colonial" en Monzón; A. S.; Tubin, V. et al. (comps.) *Abriendo brechas, enfrentando muros y avizorando futuros: Mujeres y feminismos en las Ciencias Sociales en Guatemala* (Guatemala: USAC / ECP) pp. 265-270.

cuando explica que pocos años después de la [invasión española][2], la sociedad guatemalteca fue jerarquizada a partir del factor racial que dividió a la población en dos grupos cerrados, con derechos y deberes, penas y castigos perfectamente establecidos para cada uno de ellos (1989: 41).

Los sistemas de parentesco y raza analizados por las autoras, entretejidos con el género y la clase social son mecanismos centrales para la perpetuación de la jerarquización y dominación criolla en Guatemala. Jerarquización que las universidades han reproducido en la construcción, acumulación y transmisión de conocimientos en las aulas universitarias y han creado carreras que han legitimado la segregación racial, de género y clase social. De esa manera, han contribuido y contribuyen a naturalizar y normalizar la división social, racial y sexual del trabajo, herencia colonial que hizo de la educación universitaria privilegio para criollos y algún sector privilegiado del pueblo Ladino/mestizo. Si a las mujeres criollas y ladinas/mestizas se les negó este privilegio blanco masculino, las mujeres mayas, garínagus y xinkas y sus pueblos estaban muy lejos de ser consideradas merecedoras del derecho a la educación universitaria. Al respecto, la historiadora Ana Lorena Carrillo Padilla argumenta que en el periodo colonial en Latinoamérica:

"… la educación para las mujeres se impartía en casa y los conventos era la opción intelectual para quienes pertenecían a las clases acomodadas con mayores exigencias. Las indígenas, en su mayoría, prácticamente no recibían educación alguna, aunque se fundaron conventos y casas de instrucción y recogimiento para ellas (2011: 262).

En la memoria del II Encuentro Mesoamericano de Estudios de Género y Feminismos, realizado en el 2011, se deja noticia que en 1942 egresa de la Facultad de Medicina de la Universidad Nacional de Guatemala María Isabel Escobar Quintana, la primera mujer ladina/mestiza graduada como médica. Y más de tres décadas después, Flora Otzoy Cutzal, una mujer maya-kaqchikel obtiene el título de médica en la Universidad de San Carlos de Guatemala en 1976.

Como señala la historiadora Isabel Morant, la visibilización de las mujeres que nos antecedieron en sus luchas académicas a nivel internacional solo fue posible cuando las teorías feministas empezaron a consolidarse a finales de los años setenta en Europa y en América, momento en que pocas historiadoras empezaron a notar que la mitad

2 Incorporé esta frase en sustitución del término conquista utilizado por la autora. Y los términos y frases que aparecen en corchetes en el cuerpo de este escrito son agregados míos.

de la población no había merecido un lugar en la historia, pues esta había silenciado sus nombres y más aún sus vidas (2005: 7).

También, la científica social María Ángeles Querol, plantea que en este periodo el movimiento feminista en Europa y en América debatió y analizó en sus investigaciones cómo los idiomas que utilizamos para comunicar nuestros pensamientos y deseos no suponen una cuestión neutral. En este sentido, cita a (García Mesegue, 1998; Lozano Domingo, 1995 y Fernández de la Torre *et al.* (eds.), 1999) quienes analizan cómo en los idiomas eurocéntricos se asumen el uso universal del nombre masculino para hacer referencia a mujeres y hombres (Querol, 2005: 35 y 36).

Con relación a lo anterior, el idioma eurocéntrico que se habla en Guatemala es el español, el artículo 143 constitucional lo reconoce como el idioma oficial, mientras que a los idiomas Mayas, Garífuna y Xinka les da el estatus de lenguas vernáculas y parte del patrimonio cultural de la nación. Aunque en el 2003, el Estado guatemalteco aprobó la Ley Nacional de Idiomas y se reconoce que en todas las comunidades lingüísticas de todo el territorio guatemalteco podrán ser utilizados los idiomas Mayas, Garífuna y Xinka, en todas sus formas, sin restricciones en el ámbito público y privado, en actividades educativas, académicas, sociales, económicas, políticas y culturales (Art. 8). Este reconocimiento es de papel, porque existen pocos esfuerzos para promover el aprendizaje y el uso de dichos idiomas en los espacios públicos.

En las universidades, las autoridades universitarias siguen mostrando indiferencia y falta de compromiso para impulsar la revitalización y el ejercicio de la multietnicidad y el multilingüismo en las aulas universitarias y en los espacios académicos. Antes que revitalizar la fuerza social y política de los idiomas mayas, garífuna y xinka en las universidades se ha preferido fomentar el aprendizaje de idiomas extranjeros.

En el Centro de Aprendizajes de Idiomas (CALUSAC) de la Universidad de San Carlos, se enseñan los idiomas inglés, francés, alemán, italiano, portugués, japonés, coreano, mandarín, ruso y hebreo. Mientras que únicamente ofrecen cursos de los idiomas k'iche', q'eqchi' y kaqchikel, cuando en todo el territorio guatemalteco se hablan veintidós idiomas mayas. Aparte, en las facultades y escuelas de esta universidad, no se exige el aprendizaje de un idioma maya como requisito de graduación. En los últimos años, se tiene conocimiento que solo las y los estudiantes de la carrera de Sociología tienen como requisito el dominio de un idioma maya a la par del idioma inglés para graduarse.

En materia de oportunidades y derechos laborales, en las universidades privadas y en la universidad de San Carlos, se mantienen

prácticas de segregación laboral hacia las académicas y académicos mayas, xinkas y garínagus, de ahí que muy pocas o pocos profesionales trabajen en docencia e investigación. A pesar que hay profesionales mayas con formación en disciplinas técnicas, científicas, administrativas, ambientales, en ciencias sociales y humanidades.

La única excepción para ejercer profesionalmente parecería ser en las humanidades, en específico: pedagogía, lingüística, trabajo social, educación bilingüe. Esto refleja la continuidad de lógicas e ideas patriarcales/colonialistas/sexistas/racistas/clasistas que tienden a pensar que las y los profesionales mayas solo pueden ejercer profesionalmente en áreas de investigación y docencia donde se abordan temas específicos sobre multiculturalidad, interculturalidad y derechos de los Pueblos Mayas, Garífuna y Xinka. Y hay tendencia a abordar el multiculturalismo y la interculturalidad con enfoque neoliberal que reduce la defensa de los derechos culturales y lingüísticos en un sentido culturalista y folklorista, sin cuestionar la instrumentalización, exotización y mercantilización de la identidad y la cultura maya, garífuna y xinka, así como sin interpelar a las políticas de discriminación estructural que siguen siendo hegemónicas, excluyentes y discriminatorias en Guatemala.

Por otro lado, cuando analizamos nuestra situación y posición como mujeres étnica, social y lingüísticamente diversas y deferentes, nos damos cuenta que la academia sistemáticamente ha silenciado, negado y desautorizado nuestras voces y nuestros conocimientos. Como argumenta la socióloga y comunicadora feminista Ana Silvia Monzón "[s]on diversos los obstáculos, que históricamente han limitado a las mujeres el ejercicio del derecho a la educación superior y a participar en la construcción de las ciencias en condiciones de igualdad con los hombres. Unas barreras son derivadas de su condición de género, otras de su condición étnica y de clase (2009: 172)". A la fecha, se han realizado pocos estudios para visibilizar y denunciar cómo la educación universitaria desde sus inicios fue pensada para legitimar los paradigmas del sistema patriarcal euro y androcéntrico en las universidades de este país.

En esta misma línea de análisis, la socióloga y educadora Ana Lucía Ramazzini Morales, analiza que los hechos históricos demuestran que a las mujeres se nos ha vedado el derecho a participar en la construcción del conocimiento o se ha invisibilizado nuestros aportes porque han sido moldeados por la ideología patriarcal con una visión androcéntrica y basado en prácticas sexistas [racistas y heterosexistas] (2009: 43).

En 2004 realizó un estudio exploratorio en la Escuela de Ciencia Política de la Universidad de San Carlos donde varias estudiantes

compartieron su experiencia sobre actitudes sexistas y misóginas por parte de algunos catedráticos. Por ejemplo, una estudiante de tercer semestre relató que, en una clase, uno de sus catedráticos le dijo: *Usted señorita, como ama de casa, cómo administraría su hogar.* Y otro comentario fuertemente misógino, es el de un profesor que en una clase expresó: "*si no estudian las mujeres, solo van a encontrar trabajo de prostitutas*" (2009: 61). Los resultados de esta investigación nos muestran cómo en las aulas universitarias algunos catedráticos, en sus discursos y actitudes, reproducen múltiples formas de violencia epistémica patriarcal que contribuyen a legitimar la subordinación y discriminación de las mujeres.

Por otra parte, la Universidad Rafael Landívar, ejecutó entre 19861993 el Programa para el Desarrollo Integral de la Población Maya (PRODIPMA) y entre 1998-2004 el Programa de Educación Maya (EDUMAYA), financiados por el gobierno estadounidense a través de la USAID (Lima, 2013: 232). Estos programas apoyaron a jóvenes mayas con becas para Profesorados en Pedagogía, Ciencias Naturales, Matemática, Educación Bilingüe, Trabajo Social, Intérprete Legal, Enfermería, licenciaturas en Trabajo Social y licenciaturas y maestrías en Educación Bilingüe Intercultural. Estas son formas simbólicas de violencia académica y epistémica; en cierto sentido se limitó el derecho de las y los estudiantes mayas a elegir una carrera que no necesariamente respondía a sus motivaciones e intereses profesionales.

Frente al continuum de la violencia académica y epistémica, como dispositivo de poder que reproduce y legitima las relaciones desiguales de poder entre mujeres y entre pueblos, comparto la preocupación de teóricas y teóricos que apuestan por la decolonización de las subjetividades, las ideas, la historia, la economía, la política, las ciencias duras, entre otros. Para tal efecto, es fundamental deconstruir las epistemologías, las metodologías de enseñanza-aprendizaje y los métodos de investigación en las aulas universitarias y en los centros de investigación. Situación que implica poner en marcha proyectos de transformación social y política más allá de los límites impuestos por los Estados-nación modernos en complicidad con las empresas nacionales y transnacionales en el actual contexto de la globalización neoliberal.

Como argumenta la Asociación para los Derechos de la Mujer y el Desarrollo (AWID), "[L]a manera en que pensamos determina qué hacemos y cómo." (2004: 5). De ahí la importancia de destejer las clásicas formas de enseñar y hacer investigación en las ciencias sociales y en las llamadas ciencias "duras o exactas". Para AWID, todas las personas tenemos y vivimos identidades múltiples, como resultado de las

relaciones sociales, la historia y las estructuras [asimétricas] del poder patriarcal [mundial]. Así es como afrontamos formas cruzadas de discriminación y subordinación. En efecto, argumenta que el análisis interseccional permite "estudiar, entender y responder a las maneras en que el género se cruza con otras identidades y cómo estos cruces contribuyen a experiencias únicas de opresión y privilegio" (2004: 1-2).

El análisis interseccional es una contribución del Black Feminism o feminismo negro, que permitió a las mujeres negras de los Estados Unidos develar cómo el cruce del género, la raza y la clase, en tanto factores de discriminación y subordinación, constituyen dispositivos patriarcales que subordinan a las mujeres negras a partir de su corporalidad. Ello les ayudó a entender y a responder a los encuentros y desencuentros que encontraron en sus esfuerzos por articularse con el movimiento de mujeres estadounidenses blancas y con el movimiento antiesclavista (Davis, 2004).

En sintonía con lo anterior, concuerdo con la propuesta de la académicas y feministas M. Jacqui Alexander y Chandra Talpade Mohanty (2004: 142) sobre la necesidad de "cartografiar intencionalmente los caminos específicos por los que las comunidades, las organizaciones y movimientos de mujeres y movimientos feministas [y organizaciones y movimientos de Pueblos Indígenas, organizaciones estudiantiles] recurrimos sobre algunos momentos de nuestras historias colectivas, [para entretejer alianzas estratégicas para fortalecer] nuestras luchas por las autonomías [y pluralidad epistémica, política, económica, social, artística, entre otros].

En esta misma línea de análisis, las intelectuales chicanas y feministas negras en Estados Unidos como Moraga y Anzaldúa (1983); Collins (1990), así como intelectuales del Sur de Ab'ya Yala (Dussel, 1977 y Mignolo, 2000) dentro y fuera de los Estados Unidos, argumentan que siempre hablamos en un lugar particular en las estructuras del poder [patriarcal], y no escapamos a la clase, lo sexual, [la religión], lo lingüístico, lo geográfico, las jerarquías de género y raciales en el contexto del "sistema mundo moderno/colonial capitalista/patriarcal". Y la feminista Donna Haraway (1988) afirma que "nuestros conocimientos siempre están situados"[3].

Para finalizar concuerdo con la feminista y científica social Maya K'iche', Dorotea Gómez Grijalva (2010) que "aunque cuestionemos y rechacemos la educación patriarcal, sus mecanismos y contenidos, difícilmente lograremos nuestros objetivos de transformarla, si no incluimos en nuestras agendas investigativas la comprensión a profundidad y detallada de su estructura, particularidades y funciona-

3 Los autores y autoras son citados en Grosfoguel (2006: 21).

miento en el contexto guatemalteco, para identificar con precisión, herramientas que nos permitan conocerla a fondo […]".

BIBLIOGRAFÍA

Alexander, M. J. 2004 "Genealogías, legados y movimientos" en Bell Hooks, A. B. *Otras inapropiables* (Madrid: Traficantes de Sueños) pp. 137-183.

AWID, A. P. 2004 *Interseccionalidad: una herramienta para la justicia de género y la justicia económica. Derechos de las mujeres y cambio económico* (Canadá: s/d).

Carrillo Padilla, A. L. 2011 "De letras y letradas" en Cofiño, A. M. y Hernández Alarcón, R. (eds.) *Nosotras las de la Historia. Mujeres en Guatemala (Siglos XIX y XXI)* (Guatemala: SEPREM / La Cuerda).

Casaús Arzú, M. E. 2007 Guatemala: *Linaje y racismo* (Guatemala: F&G Editores).

Davis, Á. Y. 2005 *Mujeres, raza y clase* (Madrid: Akal).

Gómez Grijalva, D. A. 2010 "Una aproximación a la crítica de la Educación en Guatemala", ponencia presentada en la *Primera Asamblea Feminista. Miradas y estrategias políticas desde Guatemala* (Guatemala) inédito.

Grosfoguel, R. 2006 "La descolonización de la economía, política y estudios postcoloniales: Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global" en *Tabula rasa*, pp. 17-48.

Guatemala, C. D. 1985 *Constitución Política de la República de Guatemala. Asamblea Nacional Constituyente. Edición actualizada, 2010* (Guatemala: Librería Jurídica).

Guatemala, C. D. 2003 *Ley de idiomas nacionales. Decreto 192003* (Guatemala).

Lima Soto, R. E. 2013 "Diversidad y Diálogo. Voces Emergentes de Graduados Indígenas en Guatemala" en Casillas Muñoz, M. D. (comp.) *Reflexiones y experiencias sobre educación superior intercultural en América Latina y El Caribe: Tercer encuentro regional* (México: Secretaría de Educación Pública, Coordinación General de Educación Bilingüe e Intercultural) pp. 227-249.

Monzón, A. S. 2009 "Se hace camino al pensar los estudios de la mujer, género y feminismo en Guatemala. Balance, perspectivas y retos" en Monzón, A. S. (comp.) *Mujeres, ciencia e investigación: Miradas críticas* (Guatemala: Megaediciones) pp. 167-211.

Monzón, A. S. 2011 *Memoria Segundo Encuentro Mesoamericano de estudios de género y feminismos* (Guatemala: FLACSO-Guatemala).

Morant, I. 2005 "Mujeres en la Historia" en Querol, M. Á. (comp.) *Historia de las mujeres en España y en América Latina. De la prehistoria a la Edad Media. Volumen I* (Madrid: Cátedra).

Querol, M. Á. 2005 "Las mujeres en los relatos sobre los orígenes de la humanidad" en Querol, M. Á. (comp.) *Historia de las mujeres en España y en América Latina. De la prehistoria a la Edad Media. Volumen I* (Madrid: Cátedra).

Ramazzini Morales, A. L. 2009 "Hacia la democracia cognitiva en la academia: crítica a los saberes sexistas y androcéntricos" en Monzón, A. S. (comp.) *Mujeres, ciencia e investigación: Miradas críticas* (Guatemala: Megaediciones) pp. 43-84.

Emma Delfina Chirix García

LOS CUERPOS Y LAS MUJERES KAQCHIKELES*[1]

A PESAR DEL PENSAMIENTO biomédico occidental impuesto en la cultura maya, las mujeres kaqchikeles han sabido conservar un pie en la modernidad y otro en sus raíces histórico-culturales para mantener y legitimar creencias y prácticas culturales que les permiten reproducir el *principio de cuidado* de los cuerpos. Es importante recordar que la construcción del sentido de los cuerpos y de lo sexual no es el mismo en las diversas culturas.

CUERPO Y LENGUAJE

A través del lenguaje y en su idioma, las mujeres kaqchikeles[2] dan cuenta de las percepciones, experiencias y sentimientos que se articu-

---

1 Este artículo corresponde a uno de los capítulos de la investigación *Una aproximación sociológica a la sexualidad kaqchikel de hoy*, estudio que fue resultado de la Maestría en Ciencias Sociales cursada en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso), Guatemala.

2 Es importante emprender un análisis que vaya más allá de la visión de género para mostrar otras identidades y realidades presentes no solo en Comalapa (municipio donde se realizó la investigación), sino en la sociedad guatemalteca en general.

* *Fuente*: Chirix García, E. D. 2009 "Los cuerpos y las mujeres kaqchikeles" en *Desacatos* (México) Nº 30, mayo-agosto.

lan en torno a la construcción de la sexualidad heterosexual. El vehículo que les permitió hablar abiertamente fue la confianza. A partir de este elemento se logró el diálogo y se establecieron buenas relaciones personales.

El lenguaje coloquial plasmado en el texto, conformado por palabras femeninas, es vertido en forma de historias, y da cuenta de particulares formas de expresión a través de metáforas y bromas por medio de las cuales se logra transmitir la experiencia de sentimientos como el amor, el dolor, el sufrimiento o el deseo.

Este lenguaje transmite una diversidad de ideas y de distintos modos de ver la vida y de expresar la sexualidad. La lengua kaqchikel impone otras categorías y, la mayoría de las veces, otro modo de ver el mundo. Implica también un modelo de apropiación por medio de las palabras que denota una concepción de la sexualidad y de la corporeidad humana ligada a la naturaleza y a la cultura. El lenguaje hablado por la comunidad kaqchikel prioriza la colectividad. Asimismo, comunica los saberes solo si están asociados a la posibilidad de la experiencia. Por ejemplo, los niños y jóvenes adolescentes no deben saber de sexo, porque si llegan a saber sobre este tema seguramente lo practicarán. Por esta misma razón se teme que, al hablar de sexualidad con los jóvenes, estos vayan a disponer de una información que necesite ponerse a prueba. Por otra parte, en la actualidad las y los comalapenses[3] acostumbran expresar sus ideas en dos idiomas: kaqchikel y castellano. En ambas lenguas son patentes las redes de poder que se plasman en palabras y que corresponden a la ideología dominante, con lo cual se mantienen los discursos, los estereotipos y la normalización de la sexualidad heterosexual. Esta última es identificada como un sistema político que puede ser cuestionado para descolonizar los cuerpos y la sexualidad de las mujeres indígenas y, además, porque el sistema de dominación patriarcal se sostiene precisamente en la sujeción de las mujeres a través de la heterosexualidad obligada.

Para transmitir su idea de la corporeidad humana, la lengua kaqchikel cuenta con signos, símbolos y sentimientos específicos, pero ante todo concibe al cuerpo como un todo, cuyas partes están interconectadas. Una de las formas para comprender al ser humano es mediante una trilogía que interrelaciona cuerpo, mente y espíritu. Estos tres elementos forman una unicidad y si se fragmentan provocan un desequilibrio en la vida de la persona. Esta cosmovisión indígena percibe al cuerpo como un ser viviente, con energías y sentimientos, y con necesidades, básicamente las relacionadas con la nutrición y la salud física y

3 San Juan Comalapa es un pueblo kaqchikel ubicado en el municipio de Chimaltenango, departamento que se encuentra en el centro de Guatemala.

mental, y muy poco se habla sobre los deseos del cuerpo. Para algunas mujeres mayas profesionales el significado del cuerpo está vinculado con la autoestima, porque para ellas cuidar su cuerpo "es una forma de recuperar la autoestima, porque sienten la necesidad de quererse y de cuidarse", que también consiste en "dejar el dolor y el sufrimiento y aprenden a amarse" (Chirix García, 2003: 184).

Al retomar el cuerpo y el lenguaje en Comalapa, encontré que aún existe una abundante terminología para denominar al cuerpo y la sexualidad. Cuando se dice *jari ruch'akul*, significa "su cuerpo", y *jari rutiyojil* se refiere a "la gordura". En la identificación de las partes íntimas del cuerpo se emplean términos indirectos relacionados con la naturaleza: al órgano genital masculino (pene) se le identifica como *tzik'in* (pájaro) o *rab'aj achin* (órgano del hombre). Al órgano genital femenino (vulva) se le llama de varias maneras: *rab'aj ixoq*, *meske'l* (gato) o *ru tutz'*. Existen también expresiones duales sobre algunas partes del cuerpo; por ejemplo, en broma o metafóricamente, la vagina se relaciona con la boca; es posible decir *ri jun ixok' k'o ka'i' ruchi'*, que significa "la mujer tiene dos bocas".

Uno de los centros importantes del cuerpo humano que se privilegia es el corazón: representa a la persona y se le nombra *ranima*. Al corazón se le identifica como sede principal de la razón y los sentimientos, por lo que es común escuchar frases como *kan k'i nuna'ri wanima* (está contento mi corazón), *chke' nubìj awanima* (qué dice tu corazón) o *noqa' pa awanma chke xin bij apochawe* (recordá en tu corazón lo que te dije esa vez). El dolor de corazón no se localiza físicamente en el lugar en que este órgano se encuentra, sino en la boca del estómago, puesto que se maneja una concepción de la anatomía y de la fisiología distinta a la occidental. En esta concepción, las cosas o las plantas también tienen su alma o su corazón: *ruk'u'x kem* se traduce como "corazón del tejido, esencia, el nawal", y *ruk'u'x che'* se refiere a "corazón del árbol, la esencia, el centro del árbol".

Generalmente, hablar sobre sexualidad entre mujeres, entre hombres, o en espacios mixtos —mujeres y hombres— provoca risa y nervios, lo cual denota que se suscita placer al tratar el tema[4]. Lo que se ha podido observar es que algunas mujeres sienten placer al hablar sobre este tabú. En grupos de mucha confianza se aborda este tema en las pláticas, los chistes y bromas. Así, entre broma y broma van expresando sus sentimientos, sus emociones y sus experiencias. La broma se construye sobre aquello que se parece al falo o a la vulva. Algunas

4 La expresión de la risa se puede observar en conversaciones informales entre personas y, especialmente, en el *q'ejelonik* (reunión colectiva y festiva).

mujeres y jóvenes bromearon, expresando libertad y deleite, y dieron rienda suelta a su imaginación y al sentimiento de alegría.

Para referirse en tono jocoso al sexo se usan analogías: *mes* (gato), *saq'ul* (banano), *ki'* (rico), *ik* (chile). A lo largo del trabajo registré muchas frases de doble sentido o bromas con connotación sexual. Por ejemplo, cuando las mujeres cocinan el chile algunas dicen: *"Ay kan chix wa'an, tzawi ri ik kan poralgo kan kiäq' jajaja"* (Ay qué feo es, ¡ay, este chile es tan grande y rojo! jajaja), y la frase invita a reír a todas. Ante esta broma, las mujeres con pensamiento conservador reaccionan con cara larga y regaños. Dos de ellas se expresaron así: "¡Ay *chix* tan asquerosas, ya son grandes y miren lo que están enseñando!" Otra señora anciana agregó: "¡Venimos a trabajar, no a reírnos! ¡Aquí debe haber respeto!", pero una señora del grupo no conservador le respondió tranquilamente: "Solo estamos haciendo chistes".

Las mujeres se ríen y, pasado un momento, alguna retoma el tema y le agrega una expresión jocosa más, vuelven a reírse y continúan la conversación con nuevas bromas, hasta que alguien cambia de tema. Las mujeres más atrevidas, con mayor experiencia y con sentido del humor, son quienes hacen comentarios jocosos y guían la conversación en el grupo, durante la cual ocurre un proceso de retroalimentación de la broma.

Existe una gran riqueza de significados al hablar en kaqchikel sobre el cuerpo vinculado a la sexualidad, lo cual prueba el interés que este tema despierta. Estas expresiones, que se comunican en contextos cotidianos, son muestras de las formas colectivas y culturales que el lenguaje adopta para referirse, en tono informal y festivo, a la sexualidad.

Para ahondar en lo dicho, presento otras frases de esta índole captadas en el trabajo de campo:

- Sobre el plátano. Una mujer invita: *"Qa ch'olo' ri saq' ulk'a"* (pelemos el banano, pues), y otra le contesta: "A saber si este banano aguanta", mostrando un banano aguado. Una tercera sugiere: "Sería bueno que le pasaras un poco de *pom*, así se componen", y sueltan la risa.
- Con el tamalito. Una mujer pide este favor: *"Tiba'na' utzil nib'anta nim rak'än ri suba'n, kan rak'än tzik'in nib'anche' jaja"* (haga el favor de hacer largo el tamalito como el tamaño del pene, ja, ja), y con el movimiento de la mano al hacer el tamalito dice: *"Kan na sirisape"* (cómo lo redondeás o cómo lo estás boleando); las demás se sueltan a reír y otra agrega: *"Ay rat la' utz nana' lo que nib'an chawe"* (¡ah!, vos te gusta lo que te hacen), y así continúan riendo.

Los ejemplos anteriores, extraídos del lenguaje coloquial, expresan los gustos, una relación con el cuerpo y el placer de la sexualidad.

Para referirse a la actividad sexual propiamente existen distintas expresiones, algunas son: *nab'än achk na'* (algo estás haciendo) y *nak'än apo ruwäch jun achin* (te estás metiendo con un hombre; esta frase la dice una madre a una hija, o una mujer a otra mujer). La frase *xa yiq'ojoman* (estoy tocando música) fue dicha por un hombre.

Entre las expresiones que invitan a la actividad sexual están: *yatin roqij pa ch'at* (te tiro en la cama) y *yatin chop* (te voy agarrar). Estas expresiones las dice generalmente el hombre. Según las mujeres, cuando las invitan a tener relaciones les dicen *jo' pa awän* (vamos a la milpa) o *jo' chuwa xan* (vamos a la pared). Esta última frase es utilizada por los jóvenes. Una forma de expresarlo respetuosamente es *tasipaj jub'a chuwä* (regálame un poco). Las mujeres también hablan sobre los ofrecimientos atrevidos de algunos hombres; entre estas frases están *ninb'än jub'a chawä* (te van hacer un poco). Cuando se refieren a la actitud de las mujeres dicen *xb'an kan chre ixoq'* (le hicieron a la mujer); cuando ella tiene deseos, *nrajo' jub'a ri ixoq cha'* (quiere algo la mujer) o *tasipaj jub'a chwä* (regálame un poco).

CAMBIOS EN EL CUERPO Y CÓMO CUIDARLO

En el caso de las adolescentes, el cuerpo cambia, nacen diversos sentimientos e inicia la conexión con la sensualidad. Una de las entrevistadas refiere cómo dos situaciones fuertes en su vida —el terremoto y la violencia— apagaron su memoria y los sentimientos acerca de los cambios en su cuerpo. Victoria nos cuenta su situación:

> Ay, yo no recuerdo por tantas tensiones que tuvimos, el terremoto, la violencia, yo solo recuerdo cuando me vino la menstruación y me asusté mucho porque no tenía qué usar, no había ropa interior, casi no usaba. No me di cuenta cuando me crecieron los pechos, no sentía vergüenza porque casi nadie me decía nada, nunca nos prepararon para eso.

Marta, al contrario, fue consciente de sus cambios y esto le permitió hacer comparaciones: "Ah, de todos modos uno dice *xinok wa läq ixöq re, xeki'iy pe nutz'um,* así es esto, me crecieron mis pechos, ya no soy niña". El crecimiento de una parte de su cuerpo marcó esa transición de niña a adulta.

En la adolescencia, son las madres quienes socializan la prohibición, el miedo y la negación. ¿Qué hay detrás de lo prohibido y el miedo? ¿Cuáles son las instituciones que crean y reproducen el miedo y lo prohibido? Cuando ya no se puede dar alguna argumentación se

opta por el NO, y negar se traduce en rechazo, en exclusión, desestimación, barrera, lo cual produce más ausencias, separa lo que está unido, traza fronteras. En las relaciones de poder la negación es importante porque impide abrir las bases de la libertad tanto para conocer el tema de la sexualidad como para adquirir los conocimientos sobre su práctica.

A esta edad se refuerzan, por parte de la madre, las recomendaciones basadas en el peligro:

> "Tienes que cuidar de tu cuerpo, que no te vaya a tocar ninguno, es peligroso si te va tocar una vez, peor si ahorita pasa su menstruación. Rápido se queda embarazada. Peor si ahorita se pasa de esa cosa [se queda embarazada]". Ella me dijo así, si a una mujer le toca, rápido se queda embarazada. Así como uno ahora con experiencia se queda, ya con tres o cuatro se queda con experiencia, se aprende.

La madre y algunas prácticas culturales han sido las responsables de la normalización de la conducta de las mujeres, pero a veces en los mensajes que transmiten pueden identificarse posturas contradictorias, por ejemplo, es común escuchar frases como estas: "ningún cerote se va aprovechar de mi hija", y por otro lado: "la mujer tiene que obedecer a su marido, no debe levantarle la voz, él es el que manda". Estas frases de doble adscripción ilustran las direcciones a seguir en su conducta por las mujeres indígenas: o se convierten en las eternas sirvientas de sus maridos o marcan el paso para revolucionar el dominio patriarcal.

Las madres, la cultura, la iglesia, socializan pautas de conducta que conducen a la prohibición. Es común escuchar las siguientes frases: "no debés ver", "no debés tocarte allí", "no debés beber", "no debés sentir cosquillas", "no debés estar sola con un hombre ni con familiares y menos aún con desconocidos", "no debés hacer caso al ladino porque él nunca se casará con vos", "tené cuidado con los bolos, se hacen los bolos para manosearte".

El poder también aplica la ley de prohibición. La iglesia y las leyes refuerzan la vigencia de las prohibiciones para mantener el *status quo* porque su establecimiento implica mantener las relaciones de dominación. En el marco de la moralidad, lo prohibido se convierte en sinónimo de temor, de peligro, y se le asocia al pecado, por lo tanto, el principio de cuidado, que impulsa la salud y la vida de la persona, se transforma en un mecanismo de control que congela la libertad y los sentimientos de placer y de amor.

Estela, la más joven de las mujeres entrevistadas, nos comparte su experiencia: cuando empezó a sentir los cambios en su cuerpo, le

comenzó a dar importancia al cuidado del pelo, los pies y las uñas porque "le gusta que se miren bien". Ella es una de las entrevistadas que tiene una alta autoestima y lo demuestra en la valoración hacia su cuerpo:

> Me gusta cuidarme toda y como a veces yo molesto con mis amigas y les digo: "yo soy bien bonita", entonces yo les digo: "yo tengo autoestima". A mí me gusta cómo soy, porque la mayoría de mujeres dicen: "no me gusta esto, no me gusta lo otro", pero yo me siento bien, me quiero como soy. Acepto mi cuerpo tal y como es. Yo miraba que mi cuerpo estaba bonito [risas], pero cuando uno es niña es normal que el cuerpo esté recto y yo empecé a notar las curvas, las caderas se ensanchan, solo eso recuerdo.

La capacidad para apreciar el cuerpo y aceptarlo es una motivación para ser positiva en la vida. Otro elemento que la ayudó a despejar su curiosidad es que no le ocultaron el tema de la sexualidad. La censura en este tema motiva, aún más en la niñez y la adolescencia, a recurrir a otros medios que no forman sino que desinforman. Generalmente, las mujeres que pertenecen a familias pobres y que realizan múltiples actividades para sobrevivir no se dan cuenta de los cambios que experimentan sus hijas, mientras que a otras sus madres les prohíben arreglarse para evitar la mirada de los hombres. Las historias y las experiencias son múltiples, y es necesario visibilizarlas para comprender la realidad de las mujeres indígenas.

MUJERES CUIDADORAS DE LOS CUERPOS

Las comadronas o especialistas del cuerpo femenino siguen siendo reconocidas. En muchas familias su palabra sigue siendo escuchada y, por lo mismo, es reconocida como la autoridad ancestral que da atención especializada para los cuerpos femeninos.

Todas las comadronas rezan antes de iniciar su trabajo en el *tuj* (temascal)[5]. Invocan a la dueña del *tuj* y también al fuego para que le den salud al cuerpo de la mujer y para evitar complicaciones, como podría ser un desmayo.

Para el baño de mujeres se sigue utilizando el "doblador o tusa", que tiene que ser grande para llamar el vapor, y el *tol*[6], que sirve para cubrirse la cara y protegerse del calor. Las comadronas siguen usando también el jabón de coche o jabón negro, con el cual no solo enja-

5 Sobre el temascal o baño de vapor en Guatemala véase Virkki, 1962.

6 Recipiente hecho de morro que tiene varios usos en la cocina y el temascal. Lo utilizan las mujeres.

bonan el cuerpo, sino que, gracias al efecto del movimiento circular, estimulan la circulación de la sangre en los lugares del cuerpo que están fríos o tensos.

Victoria cuenta su experiencia:

> Yo lo he usado, me he bañado con varias comadronas, porque recuerdo que me dijeron que me habían bajado la matriz, y como al bajar eso cómo duele, y me recomendaron el temascal, pues, porque alivia un poco el dolor y probé pues, casi como seis o siete comadronas. Todas bañan diferente. Tuve la oportunidad de conocerlas a ellas, por pura necesidad.

Las comadronas detectan la caída de la matriz por los siguientes síntomas: dolor en el vientre, a veces se presenta dolor de espalda y al caminar casi se duerme el pie, además de presentar dificultades para caminar. La caída de la matriz se dice en kaqchikel *xq'a apam*, o *xuya' vuelta a pam* o *rob'olqotin ri' ruk'u'x apam* (se te cayó el bajo vientre, se te volteó la matriz).

En los temascales[7] se acostumbra poner bancos largos donde uno puede sentarse o acostarse. La mujer que toma el baño recibirá su tratamiento acostada, posición adecuada para que la comadrona la sobe o le dé masajes. La mujer, al finalizar el baño, puede aprobar o desaprobar el trabajo de la comadrona, pero generalmente la expresión que emite es: "Esta señora sí sabe bañar".

El encuentro de los cuerpos femeninos, el cuidado del cuerpo de una mujer por otra es una de las expresiones del principio del cuidado: "nos bañábamos juntos con ella, para mí no era tan extraño, de vernos como mujer, tal vez porque ya somos maduras", "no hay vergüenza, no, nada, y lo que hacía ella pues ella sabía bañarse bien, el primer temascal, me cayó bien, me calentó".

En las entrevistas pude identificar los conocimientos y las técnicas que siguen aplicando las comadronas actualmente:

- Entrada: rezan a la abuela o *nawal* del *tuj* y al fuego.
- Cuando echan agua a las piedras se levanta el vapor; en ese momento la comadrona coloca un trapo mojado o un *tol* en la cara a la mujer que recibe el cuidado.
- Momento del masaje: la comadrona da masaje utilizando el jabón de coche. Inicia con los pechos, el estómago, el vientre y

7 En los últimos años el temascal ha sufrido un proceso de extinción por factores espaciales, económicos y culturales. las familias no cuentan con espacio para construir un temascal ni con recursos para invertir en su construcción, además de que el personal de salud con ideas "modernizantes" desacreditó el uso del temascal.

las piernas. Eleva las piernas de la mujer y golpea la planta de los pies con el puño o con el jabón. También le da golpes en las manos. Sopla en algunas partes del cuerpo con el objetivo de sacar el aire frío y que entre aire caliente.

- Salida: se recomienda acostarse, "es importante descansar, acostar y dormir un rato". En el proceso de relajamiento se comparten bebidas calientes o cerveza.
- Sensación: "Me siento como mujer nueva."

Las comadronas recomiendan tomar bebidas y té de plantas medicinales. Si la enfermedad es fría es aconsejable tomar algún té caliente. A las niñas y los niños que orinan en la noche, si no es un problema psicológico, si tienen frío en el estómago, se les recomienda utilizar el *tuj*. Se sabe que otro beneficio del *tuj* es que estimula la producción de leche materna. El masaje en el pecho tiene este objetivo. La más anciana de las entrevistadas refiere que tuvo abundante leche, se le regaba, a veces trataba de sacar para evitar que se le formaran *bodoques* (bolas duras alrededor de los pechos) y prevenir una mastitis o infección del pecho. Ella se pregunta:

> ¿Por qué las mujeres ya no tienen suficiente leche y por qué el uso de las pachas [biberones]? antes las mujeres tenían mucha leche, pero ahora saber por qué ya no tienen, qué hicieron estas mujeres digo yo, están utilizando la pacha. Yo antes de ir al monte le daba leche a mi hijo y cuando regresaba, me dolían mis pechos, un día de trabajo en el monte, yo ayudaba al hombre al trabajo, me sobraba la leche.

Entre las mujeres que eran madres antes se solía regalar leche a algún niño que la necesitara. A veces se ausentaba la madre y otras mujeres se solidarizaban y le daban pecho a la niña o el niño que lloraba por hambre. En las últimas tres décadas, las mujeres indígenas que han optado por un trabajo asalariado se ven obligadas a alimentar a sus bebés con pacha.

También son relevantes los elementos que corresponden a la parte subjetiva de los beneficios del *tuj* y la relación que mantiene con los cuerpos. La reunión entre una comadrona y una mujer que recibe un cuidado especial es el encuentro entre una sanadora y una mujer que es sujeto de sanación, el encuentro de dos cuerpos femeninos. Los cuerpos desnudos expresan una forma de comunicación. Las mujeres valoran la experiencia de la mujer sanadora, y esconden o entierran la vergüenza, dejándose cobijar por la confianza y la seguridad que inspira la comadrona. Las mujeres que reciben el cuidado de estas experimentan una sensación de bienestar y de libertad. Las comadronas

tienen la capacidad de identificar la geografía del dolor o del bienestar en el cuerpo. Limpian las energías negativas y refuerzan las energías positivas. Por eso al temascal se le considera como el lugar que contribuye a la limpieza espiritual, mental y física de las personas.

Las niñas y los niños que han tenido la oportunidad de experimentar el temascal construyen el sentido del cuerpo y la desnudez sin morbosidad. Adquirir un concepto del cuerpo muy humano a partir del descubrimiento de sí mismo y de la percepción de otros cuerpos constituye una base para la construcción del respeto hacia los cuerpos femeninos o masculinos. El *tuj* es un espacio donde se puede observar la diferencia humana, en cuanto a cuerpos masculinos y femeninos, y también la diferencia generacional, cuerpos infantiles, adolescentes, jóvenes y ancianos. Captar esta diversidad es comprender que los cuerpos son diferentes en tamaño, color, y también en olor. Este conjunto de elementos constituye la materia básica para la construcción de conceptos y relaciones más humanas y ricas en las sociedades, no solo en la cultura maya sino en otras culturas que sacralizan el dolor y han sepultado el placer.

Si la percepción de los niños sobre el cuerpo femenino es estimulada en el *tuj* a temprana edad, estos podrán desechar los estereotipos y otras ideas falsas que inducen a la objetivación del cuerpo de la mujer. En el *tuj*, sin mayor discurso, los cuerpos comunican, lo cual permite aclarar dudas y prejuicios, e invita a reflexionar sobre la urgente necesidad de saber quiénes somos, sin ropajes que nos escondan, para fortalecer nuestras identidades. La construcción social del cuerpo suele reflejar la diferencia y cuando este es percibido desde el modelo dominante, las desigualdades e injusticias sociales quedan plasmadas en el discurso y en las actitudes, por ejemplo, cuando se valora a los cuerpos grandes en detrimento de los cuerpos pequeños, o los cuerpos blancos frente a los cuerpos de color. Bajo este paraguas se ha construido la superioridad de algunas culturas.

La salud del cuerpo de las mujeres mayas comalapenses depende de algunas prácticas sociales humanizantes que promueven la vida y el bienestar de las personas pero, ante todo, del cuidado prodigado por las manos, el conocimiento y la sabiduría de las comadronas. Ellas han sido quienes han fortalecido el principio de cuidado entre las mujeres. El trabajo de las cuidadoras del cuerpo es más una expresión de resistencia que un mantenimiento de la "tradición", tal como ha sido percibido por los antropólogos modernistas. Esta resistencia reside en la reproducción y vivencia de prácticas ancestrales que promueven la vida.

En relación con el uso del temascal, varias informantes guardan recuerdos positivos acerca de este. Victoria relata su experiencia al respecto cuando era niña:

> Recuerdo cuando nos bañábamos, así de pequeñas. Yo llegaba a espiar allí en el temascal, como solo ponía un poncho así ve, qué bueno que taparan así todo, sino medio colgado. Llegaba a espiar a los que se estaban bañando. Mi mamá o mi abuelita así eran sus pechos (así de grandes), se colgaban sus pechos y bañándolos a todos ahí, y cuando salían, uno por uno los sacaban.

Generalmente son las mujeres, sobre todo las madres, quienes se encargan de bañar a los pequeños. La temascaleada es otra actividad femenina; las responsables de bañar a las niñas y los niños son las madres. a esa edad las entrevistadas, siendo niñas, vieron como algo normal el baño colectivo femenino. Desde niña marta ha utilizado siempre el *tuj*, siempre ha confiado en sus beneficios. Actualmente se temascalea con sus hijos.

Cuando las mujeres tienen vida de pareja, por lo general entran los dos al *tuj*. En la primera temascaleada hay un poco de vergüenza, pero poco a poco esta desaparece: "lo mira el cuerpo de uno y es diferente al otro cuerpo, al principio cuando uno se mete con un hombre no es igual, se siente mal, pero ya después no". En el *tuj* aprenden a practicar la reciprocidad, la mujer enjabona y raspa la espalda del hombre y él hace lo mismo con ella: "Porque uno no puede raspar la espalda uno con su propia mano, no se puede". Esta práctica en kaqchikel se dice *ninjos a wij* (te rasco la espalda).

El *tuj* es considerado como un espacio para apreciar los cuerpos, los olores y la desnudez. Respecto a la apreciación de la desnudez los hombres dicen que no sintieron vergüenza: "Casi no siente nada, mirás tu cuerpo, mirás el otro, casi no sentís nada". Lo mismo refiere la más anciana del grupo de entrevistadas. Jesusa se casó a los 20 años aproximadamente, en 1942, y nos cuenta: "Sí lo bañé pues, ¿qué tiene eso? Como vivimos juntos, le lavo la espalda, lo baño con *paxte*, le hecho jabón, y él me hacía lo mismo, no teníamos vergüenza. Si entra alguien entonces sí se siente uno mal, como solo los dos, entonces no".

El *tuj* ha sido un lugar donde las personas se bañan, donde aprecian los cuerpos, donde la pareja puede tener relaciones íntimas, donde se puede preguntar sobre el cuerpo y donde las mujeres son atendidas por las comadronas después del parto.

Un punto que deseo ampliar aquí es sobre los beneficios del *tuj*. Las diversas generaciones han transmitido, a través de la narración oral, conocimientos y prácticas culturales acerca del *tuj*. Entre las

familias kaqchikeles se aconseja el temascal no solo para la higiene personal, sino como remedio para las enfermedades que tienen un origen frío o cuando a alguien "le ha pegado el aire". Sirve para calmar contracturas musculares y dolores de cuerpo causados por el estrés emocional o por el frío; corrige problemas en la circulación; previene y corrige várices y presión baja; acelera el proceso de cicatrización de una herida; alivia los problemas respiratorios; es útil durante el embarazo y el posparto. Es un espacio que cura, limpia y purifica el cuerpo y el espíritu, y es propicio para tener relaciones sexuales.

Acercarse a la corporalidad a través del lenguaje implica estar atento a las historias de vida, las percepciones, las vivencias, las relaciones de poder, los signos, los símbolos, las metáforas, las bromas, la desnudez, las transformaciones del cuerpo, la violencia, los placeres; y permite acercarse a los lugares donde otras formas de percibir son posibles y donde el cuerpo es aceptado sin sobresaltos.

La corporalidad expresada en el lenguaje propio, conectada con la naturaleza, con la lógica de la temperatura —frío-caliente— e interrelacionada con la intimidad y el respeto son factores y valores que se expresan cotidianamente, a pesar del sexismo, la violencia y la cosificación de los cuerpos y de los pueblos presentes en las familias.

Entre los kaqchikeles se guardan y se practican ideas, valores y creencias ancestrales que estimulan la asistencia de los cuerpos, y son las mujeres quienes sostienen el mantenimiento de estas ideas y prácticas sociales. Desde la niñez y bajo el principio de cuidado se aprende a velar por el cuerpo y los cuerpos. El *tuj* o temascal es percibido como un espacio físico y social que contribuye a satisfacer las necesidades corporales. Las mujeres legitiman su utilidad porque este sigue otorgando vida y bienestar a las personas y los pueblos. Las mujeres, el *tuj*, el lenguaje, las comadronas y el análisis crítico son elementos que dinamizan la cosmovisión indígena y que constantemente retan el pensamiento modernista del cuerpo.

¿PIEZAS ARQUEOLÓGICAS O HISTORIA DE LOS CUERPOS?

Una forma de acercarse al conocimiento ancestral del cuerpo es a través de las "piezas arqueológicas", como las denominan la arqueología y la antropología occidental. Estas disciplinas dan cuenta de la concepción que se tenía del cuerpo en la época prehispánica. Las piezas encontradas y salvadas de la destrucción general de que fueron víctimas los libros y documentos indígenas son una muestra objetiva de cómo las culturas prehispánicas miraron la figura humana, pero también son representaciones corporales que nos retrotraen al pasado para comprender el presente. Las antiguas culturas maya, nahua, tolteca, teotihuacana, huasteca nos han legado expresiones artísticas en

las que es posible apreciar la figura humana. Lo mismo sucede en el antiguo Perú con las culturas salinar, vicús, virú y mochica[8]. Muchas de estas expresiones no solo muestran la figura humana, sino signos e imágenes eróticas, sin un sentido negativo ni pecaminoso. Las imágenes y figuras humanas ofrecen distintas lecturas del universo y del cuerpo. Cada una de las partes corporales expresa relaciones y tensiones con el cosmos. A nivel subjetivo, estas figuras humanas invitan a movilizar la conciencia étnica y genérica porque permiten analizar no solo la historia y la cultura, sino también la identidad individual y colectiva. En mi caso personal, estas figuran reflejan mi estado de pertenencia, y forman parte de mi cultura, pues esos hombres y mujeres representados fueron mi gente. Son mis semejantes, mis antepasados, pues desciendo de ellos, soy una mujer maya. Estas figuras nos llevan a reflexionar y articular el pasado, o nuestro pasado, con el presente, o nuestro presente.

Otra manera de enriquecer el conocimiento sobre el cuerpo es a través de la historia. Es importante anotar cómo algunas historiadoras están aportando en la comprensión acerca del sentido del cuerpo. Elvira Sánchez-Blake[9] analiza la imagen del cuerpo y lo que representa históricamente:

> La escena inaugural de Américo Vespucio ante una mujer desnuda que se incorpora de su hamaca es el punto del que parte Michel de Certeau para desarrollar su teoría de la escritura de la historia. Esta imagen prefigura el discurso de la colonización, la representación del Nuevo Mundo, américa, como el cuerpo de mujer desnudo —la página en blanco— donde se escribe la historia, y la conformación del estado nación a partir de ese texto-cuerpo. Se establece así la relación entre cuerpo-texto-nación, base del estudio literario e historiográfico. En el caso concreto de Latinoamérica, por su circunstancia histórica y geográfica, y el efecto de la colonización, estos factores jugarán un papel decisivo en su desarrollo político y social. (Sánchez-Blake, 2001: 7)

Analizar el cuerpo desde el punto de vista histórico y político permite traer a la memoria la invasión del nuevo mundo. Este hecho impuso

---

8 Para ilustrar el sentido del cuerpo de las culturas prehispánicas me basé en *Elogio del cuerpo mesoamericano*, revista-libro número 69 de *Artes de México* (2004), y en *El arte erótico en el antiguo Perú* (Larco Herrera, 1998), editado por el Museo Arqueológico de ese país. Muchas de las piezas arqueológicas expuestas en el número mencionado de *Artes de México* se encuentran actualmente en el Museo Regional de Guadalajara, el Museo Nacional de Nayarit y el Museo Nacional de Antropología de México. El Museo de Antropología de Guatemala guarda también varias piezas de la figura humana de los mayas.

9 Comunicadora social colombiana.

un modelo sexual y un modelo de belleza. Al respecto, Miguel Güémez Pineda señala: "Se han impuesto modelos de belleza occidental y sus prototipos masculino y femenino están regidos por los rasgos físicos europeos como la piel blanca, el cabello rubio y los ojos claros" (Güémez Pineda, 2000: 314). Esta influencia occidental, que Güémez Pineda define como "la colonización del cuerpo", implicó para las mujeres indígenas silencio, atropello, su uso como mano de obra barata, y vivir atadas a la servidumbre y al esclavismo, a la monogamia y a la construcción de la ideología del mestizaje, ideología que "se hizo con base en la explotación y violación de las mujeres indígenas y negras. Las mujeres fueron siempre instrumentalizadas para satisfacer el apetito sexual del hombre blanco y así asegurar la mezcla de sangres para mejorar la raza. Política de blanqueamiento alimentada y promovida por los Estados incipientes" (Curiel, 2007: 98) para legitimar la explotación, la servidumbre y el trabajo doméstico.

Sobre la concepción del cuerpo es importante recordar cómo los españoles se escandalizaban por la desnudez de los indígenas, cómo Colón se sintió "escandalizado por la desnudez del otro" (Todorov, 1989: 47). Se establecieron instituciones responsables del adoctrinamiento sobre el cuerpo, que tenían como fin convertir a las personas en un ser social moralizante y que motivaban a racionalizar el dolor, la culpa, el castigo, la explotación, la doble moral y el temor al dolor.

El primer cuestionador de la desnudez de los indios fue el pequeño grupo de españoles que invadió el territorio, pero los más moralistas fueron los curas españoles, que cuestionaron el hecho de que los indios llevaran tan escasa ropa. Colon narra su encuentro con los habitantes de estas tierras: "Esta gente es muy mansa y muy temerosa, desnuda como dicho tengo, sin armas y sin ley", "los indios se asemejan porque todos están desnudos, privados de características distintivas", "particularmente los pertenecientes a estratos sociales más bajos" (Todorov, 1989: 44) (pues debe recordarse que el atavío era otro signo de la posición social). El cronista dominico tomás de la torre asentaba que en el pueblo tzotzil de Zinacantán, Chiapas, los hombres andaban desnudos, y cuando el frío o la fiesta los forzaban a vestirse, se ponían tan solo una manta anudada sobre los hombros. Por su parte, su correligionario Ximénez señalaba que en Guatemala, los vestidos "eran tan pocos que casi no pueden llamar tales" (Ruz, 1996). Ejemplos más recientes de reprobación ante la desnudez e imposición ideológica son el de las mujeres de Cahabón (Guatemala), quienes antes no se cubrían los pechos y ahora la única que se viste así es una abuela; y el de las mujeres poqoman de Palín, quienes solían usar un huipil corto que les cubría únicamente los pechos hasta que

el general Ubico ordenó que usaran huipiles largos[10]. Frente al dilema que desata la desnudez, en el que por un lado persiste el deseo y la libertad de mostrar el cuerpo, al final, en esta sociedad tan opresora resulta más fácil apagar la libertad con la cosificación del cuerpo de las mujeres, tanto indígenas como mestizas. Para los hombres indígenas la desnudez genera una ambivalencia que fluctúa entre el deseo de ver y a la vez ocultar el cuerpo. En los hombres ladinos provoca una ambivalencia racial que, unida a la ansiedad, es expresada en chistes en los que subyace un fondo burlesco que deja entrever una autotraición que pone en causa su parte india. Según Diana Nelson, los chistes:

> […] ayudan a entender la diversidad de formas complejas en las que se apoyan en el género los cuerpos políticos étnicos y nacionales. El traje tradicional de las mujeres mayas ocupa un lugar destacado en los chistes y parece marcar un espacio de particular ambivalencia o desafío a las nociones de identidad étnico nacional […] por eso el corte (la larga falda envolvente de las mujeres mayas) es tema de interés particular en los chistes, en muchos de ellos con la idea de "desenvolverlo". (Nelson, 2006: 298[11])

En la ambivalencia racial, continúa Nelson, "permiten que los ladinos satisfagan sus instintos contrarios" (Nelson, *ídem*). Existe el simbolismo de desnudar a las mujeres indígenas con el fin de enviar el siguiente mensaje: "miren, ella no lo 'tiene'". Esto también refleja el "miedo ladino", el miedo a ver lo que no quieres ver. En la ambivalencia racial se conjugan dos ideas, por un lado, el simbolismo de desnudar a las mujeres indígenas para afirmar que tienen un cuerpo deseable, pero qué lástima que ese cuerpo sea el de una india.

El pensamiento opresor, conservador y moralista ha obligado a las mujeres indígenas cristianas a cubrirse y vestirse "como la Virgen maría", pero otras mujeres, sobre todo las más jóvenes, han transgredido esas formas de vestir conservadoras con el objetivo de mostrar un cuerpo asumido con libertad. Algunas mujeres han impuesto la moda de usar huipiles con cuello más escotado, o subir el corte para mostrar los "camotes" o pantorrillas. Las mujeres del pueblo q'eqchi',

---

10 Esta historia la cuentan actualmente las mujeres poqoman de Palín. Una mujer joven relata cómo ocurrió este cambio. Las mujeres poqoman solían vender fruta a las camionetas que iban a la costa sur, y al ofrecer sus frutas en canastos sobre la cabeza, se les levantaba el huipil, dejando descubiertos los pechos. En una de sus giras, el general Ubico observó esta expresión de desnudez, no le pareció bien y ordenó que las mujeres se cubrieran los pechos.

11 Diana M. Nelson hace un análisis profundo del tema del género en la cuestión étnico-nacional en su libro *Man Ch'itïl. Un dedo en la llaga: cuerpos políticos y políticas del cuerpo en Guatemala del Quinto Centenario* (2006).

que viven en un clima cálido, se quitan el huipil y dejan expuestos sus cuellos y hombros. Otra manera de exponer con libertad el cuerpo es al amamantar mostrando el pecho, pues las mujeres mayas no se cubren ni ocultan a sus criaturas con "mantillas"[12].

Las y los indígenas aprendieron a verse con ojos moralistas y a someterse. La implantación de esta mirada cambió el concepto del desnudo y de la sexualidad. Se aplicó otra visión, otro sistema de valor, otra forma de vestir[13]. Se los instruyó a vivir la sexualidad como pecado, como sucia e impura, como algo privado y como una actividad vergonzosa: "así, sobre el deleite sexual se vaciaron los conceptos de transgresión e inmoralidad" (Ruz, 1996: 6). Se consideró que el cuerpo humano es indigno de disfrutar del placer.

Otro elemento de análisis en la percepción de los colonizadores hacia los indígenas es el siguiente: ellos vieron al indio como cosas, "porque después de todo, ellos también forman parte del paisaje" (Ruz, 1996: 26). Este pensamiento sigue vivo y lo reproducen los criollos, algunos mestizos y algunas instituciones del Estado. El instituto Guatemalteco de turismo (Inguat) y el Museo Ixchel, específicamente, continúan viendo los trajes de las mujeres mayas y los cuerpos con traje indígena como parte del paisaje[14]. Por eso es importante revelar la historia de la sexualidad, porque revelarla implica desnudar la historia y confrontar una realidad de sometimiento hacia los pueblos indígenas por parte del Estado, la iniciativa privada y las ONG que trabajan con perspectiva folclórica y tutelar.

No obstante, pese a la invasión, la evangelización, la vida colonial, la modernidad y el capitalismo, la cosmovisión indígena y la resistencia de las mujeres indígenas cobran vida en la construcción de la autonomía y la autodeterminación de los pueblos y de los cuerpos. El cuerpo humano que hoy se menciona en los idiomas mayas está interrelacionado con la naturaleza y el cosmos, pero no ha sido asociado al territorio, porque el hacerlo implica ver al cuerpo como cuerpo político y al territorio como cuerpo de mujer, pues en las guerras y en el proceso de colonización, la última muestra de invasión ha sido la penetración o la violación sexual de las mujeres, en este caso de las

---

12 Recomiendo leer la *Historia del pecho* de Marilyn Yalom (1997).

13 Esta afirmación no se realiza con el afán de legitimar la versión de la dominación ladina que señala que los trajes indígenas actuales los impusieron los españoles porque este argumento, y parafraseando a Diana Nelson, es para despojar al indígena de su traje y que el cuerpo muestre la igualdad nacional. Es posible que los encomenderos uniformaran a sus indios, pero no crearon los diseños mayas.

14 En la junta directiva del Museo Ixchel no participa ninguna tejedora indígena, todas sus integrantes son mujeres "blancas" que viven del arte maya.

mujeres indígenas. Es preciso recordar cómo "en la cultura patriarcal, las mujeres son vistas como propiedad de los hombres, y, en el contexto de la guerra, como propiedad del enemigo, la cual, como todas las otras propiedades, es expropiada y destruida a fin de debilitar a ese enemigo" (Consorcio actoras de Cambio, 2006: XIV).

Hasta el momento, el movimiento indígena y las organizaciones de mujeres indígenas no han profundizado en este tema a partir de la invasión en los procesos de asimilación y en la guerra reciente en Guatemala[15], y no hay que olvidar la violencia sexual a la que siguen siendo sometidas cotidianamente las mujeres indígenas por parte de hombres indígenas, mestizos y blancos.

Rescatar el sentido del cuerpo a través de las figuras humanas desde una mirada crítica permite rescatar la memoria, no para quedarnos en el pasado sino como una forma de engarzar ese pasado con el presente para así comprender la diversidad de las culturas, pero también la diversidad de conocimientos y verdades acerca de los cuerpos. Los grupos sociales, especialmente los indígenas, por medio de su cosmovisión, han definido la corporalidad, y esta ha sido el lugar privilegiado para expresar la comunicación con el mundo[16].

BIBLIOGRAFÍA

Artes de México 2004 "Elogio del cuerpo mesoamericano" en *Artes de México* (México) Nº 69.

Chirix García, E. D. 2003 *Alas y raíces. Afectividad de las mujeres mayas. Rik'in ruxik' y ruxe'il ronojel kajowab' al ri mayab' taq ixoqi'* (Guatemala: Nawal Wuj).

Consorcio Actoras de Cambio 2006 *Rompiendo el silencio. Justicia para las mujeres víctimas de violencia sexual durante el conflicto armando en Guatemala, la lucha de las mujeres por la Justicia* (Guatemala: Instituto de Estudios Comparados en Ciencias Penales de Guatemala).

Curiel, O. 2007 "Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista" en *Nómadas*, Nº 26, abril (Bogotá: Universidad Central) pp. 92-101. Disponible en <www.ucentral.edu.co/NOMADAS/nunme-ante/26-30/nomadas26/7-Cr%CDTICA%20OCHY.pdf>.

15 Existe un aporte significativo que ha sido escrito por mujeres mestizas guatemaltecas en el libro *Rompiendo el silencio. Justicia para las mujeres víctimas de violencia sexual durante el conflicto armado en Guatemala* (Consorcio Actoras de Cambio, 2006).

16 Sobre este tema véase también García, 2000.

García, R. 2000 *Micropolíticas del cuerpo: de la conquista de América a la última dictadura militar* (Buenos Aires: Biblos).

Güémez Pineda, M. 2000 "La concepción del cuerpo humano, la maternidad y el dolor entre mujeres mayas yucatecas" en *Mesoamérica* (Guatemala: CIRMA) Nº 39, pp. 305-332.

Larco Herrera, R. 1998 *El arte erótico en el antiguo Perú* (Lima: Australis).

Nelson, D. M. 2006 *Man Ch'itil. Un dedo en la llaga: cuerpos políticos y políticas del cuerpo en Guatemala del Quinto Centenario* (Cholsamaj: s/d).

Ruz, M. H. 1996 "El cuerpo. Miradas etnológicas" en Szanz, I. y Lerner, S. (eds.) *Para comprender la subjetividad. Investigación cualitativa en salud reproductiva y sexualidad* (México: El Colegio de México) pp. 89-136.

Sánchez-Blake, Elvira 2001 "Cuerpo-patria en la escritura de américa" en *otras palabras… Mujeres, cuerpos y prácticas de sí* (Bogotá: Grupo mujer y Sociedad, Programa de Estudios de Género, Universidad Nacional de Colombia) pp. 7-16.

Todorov, T. 1989 *La conquista de América. El problema del otro* (México: Siglo XXI).

Virkki, N. 1962 "Comentarios sobre el baño de vapor entre los indígenas de Guatemala" en *Guatemala Indígena*, Vol. II (Guatemala: Instituto Indigenista Nacional).

Yalom, M. 1997 *Historia del pecho* (Barcelona: Tusquets).

La Cuerda

SEXUALIDADES DE ACTIVISTAS EN IXIMULEW*

LA VIDA ENTRE VIOLENCIAS, TRANSGRESIONES Y PLACERES

INTRODUCCIÓN

Para esta investigación consideramos dos matrices de análisis, una para la imbricación de las opresiones, y la otra para la metodología de construcción de sujetas políticas.

Entendemos la sexualidad como las normas, prácticas, sentimientos y relaciones sociales y políticas, históricamente construidas, que se derivan de la experiencia en relación con la capacidad erótica y creativa. En el marco del sistema heteropatriarcal, colonial y neoliberal, las sexualidades han sido constreñidas y vinculadas, única y exclusivamente a la capacidad reproductiva, limitando con ello el significado y la potencialidad de la reproducción humana y la responsabilidad colectiva con el cuidado de la vida.

El marco interpretativo parte de la propuesta decolonial, ya que nuestro análisis busca comprender cómo operan las opresiones en nuestros territorios. ¿Qué regímenes hemos internalizado? ¿Qué dispositivos se activan o activamos a partir de nuestras propias acciones?

* *Fuente*: La Cuerda 2019 "Introducción" (extractos) en *Sexualidades de activistas en Iximulew. La vida entre violencias, transgresiones y placeres* (Guatemala: Asociación Civil La Cuerda) pp. 23-34.

Esta sistematización de conocimientos ha implicado complejizar nuestras experiencias y sabidurías con el hilo atravesado de los contextos personales y colectivos. Nos hemos emocionado al encontrar prácticas de resistencias y acciones que, desde los pueblos, las abuelas y ancestros han vivido. El reto ha sido evidenciar cómo los sistemas de opresión están conectados con cada ámbito de nuestras vidas.

En los movimientos políticos que integramos las activistas, las discusiones, cosmovisiones o marcos interpretativos fluyen permanentemente. Las reflexiones sobre la recuperación de los saberes y los idiomas, el intercambio de concepciones y formas de percibir la vida, la elaboración de nuevas categorías que contribuyen a comprender las formas de relacionamiento, estuvieron presentes en el marco interpretativo de esta investigación.

Decidimos retomar los saberes desde Abya Yala, la metodología y la propuesta teórica feminista decolonial; consultamos las propuestas de feministas negras y antirracistas: Angela Davis, Audre Lorde, Patricia Hill Collins, bell hooks. También profundizamos con los aportes de teóricas desde los pueblos originarios como: Aura Estela Cumes, Silvia Rivera Cusicanqui, Emma Chirix, Sara Álvarez, Sariah Acevedo, Gladys Tz'ul, Francisca Gómez; Grupo de Mujeres Mayas Kaqla. Fue fundamental el aporte de algunas feministas como Claudia Acevedo, Gabriela Miranda, Carla De León y Cecilia Pérez. Fue relevante la consulta de teóricas y metodólogas como Patricia Castañeda Salgado, Rita Segato, Norma Cacho, Alejandra Bolaño, Yuderkys Espinosa, Ochy Curiel, Xiomara Carballo, Celenis Rodríguez, así como los diálogos con nuestras compañeras de La Cuerda: María Dolores Marroquín, Verónica Sajbín, Andrea Carrillo Samayoa, Mercedes Cabrera, Rosalinda Hernández, Ana Silvia Monzón, Teresa Sanie, Angélica Zapeta, Ana Cofiño; y por supuesto las participantes de esta investigación quienes, sin sus saberes y experiencias, este proceso no hubiera sido posible.

COLONIALISMO HETEROPATRIARCAL NEOLIBERAL: IMBRICACIÓN DE LAS OPRESIONES

Durante la elaboración de la metodología, desarrollamos la matriz de análisis de la imbricación de las opresiones, con la intención de interpretar cuáles son las normas, estructuras y relaciones que se imponen desde los grupos de dominio.

Los sistemas de opresión son configurados por medio de ideas y relaciones, y al mismo tiempo, la interrelación entre ellos desarrolla una imbricación complementaria para recrear las estructuras de dominio, y así lograr la acumulación de capital y condiciones de esclavitud, despojo y exterminio que los caracterizan. La idea de raza, junto

a la de sexo, se complementan con las relaciones y modos de producción y acumulación, son sistemas instalados globalmente, por eso su importancia geopolítica.

Desde el análisis y la construcción de pensamiento feminista decolonial, la imbricación de las opresiones es una cuestión central. Patricia Hills Collins (2012) analiza cómo esta matriz afecta la vida cotidiana de las mujeres negras en Estados Unidos y plantea que posee dos características: 1) Cada matriz de dominación tiene una particular disposición de los sistemas de intersección de la opresión; y 2) La intersección de los sistemas de opresión está específicamente organizada a través de cuatro dominios de poder interrelacionados: a) dominio estructural (Ley, política, religión y economía); b) dominio disciplinario, expresado en la burocracia que controla y organiza el comportamiento humano, a través de la rutinización, racionalización y vigilancia; c) dominio hegemónico, que vincula lo estructural con lo disciplinario y lo interpersonal, se compone de lenguaje, imágenes, valores e ideas y se produce a través de los planes de estudio, libros de texto, imágenes de los medios y enseñanzas religiosas; d) dominio interpersonal: inicia con lo intrapersonal y se expresa en las relaciones personales que mantenemos en las diferentes interacciones que conforman nuestra vida diaria.

Este marco de análisis ayuda a considerar la realidad, tanto desde las relaciones sociales dominantes, como desde las resistencias para eliminar todo tipo de opresión. Señala que, "la raza está lejos de ser el único indicador de diferencia grupal —la clase, el género, la sexualidad, la religión y el estatus de ciudadanía son también muy importantes […]" (Collins, 2012: 102).

Así lo anunció La Colectiva del Río Combahee, el primer colectivo de activistas lesbianas y mujeres negras en Estados Unidos que enunció en su primera declaratoria, en 1977, la importancia de considerar la simultaneidad de opresiones en sus luchas:

> Nosotras creemos que la política de la sexualidad bajo el sistema patriarcal se adueña de las vidas de las mujeres negras, tanto como la política de clase y raza. También encontramos difícil separar la opresión racial, de clase y de sexo porque en nuestras vidas las tres son una experiencia simultánea. (1988: 175)

Por su parte Ochy Curiel afirma:

> Una posición decolonial feminista implica entender que tanto la raza como el género han sido constitutivas de la episteme moderna colonial; no son simples ejes de diferencias, sino que son diferenciaciones

> producidas por las opresiones que, a su vez, produjo el colonialismo, y que continúa produciendo la colonialidad contemporánea. (2014: 55)

En ese sentido, la colonialidad se configuró a partir del nuevo orden mundial producto de las invasiones, y el despojo de las tierras y la población. Es un sistema que se instala en la subjetividad de las personas, operando en nosotras desde lógicas impuestas por la colonización e instaladas a través del tiempo; encierra relaciones globales en un patrón de poder moderno/ colonial. Yuderkys Espinosa y Celenis Rodríguez, feministas decoloniales señalan:

> Tiene que ver con la forma en que el proceso de conquista y colonización configura un nuevo momento histórico liderado por Europa como lugar de donde emana la matriz de superación y progreso a donde ha de llegar todo grupo humano. (Espinosa y Rodríguez, 2014: 4)

Es un proceso que no acaba con la configuración del Estado-nación y la democracia, sino se acomoda y rediseña según las nuevas formas de organización y relaciones sociales. Un ejemplo claro es el Estado-nación de Guatemala, pues todavía están establecidas las estructuras y organización colonial, a pesar de las ilusiones democráticas. Es posible visibilizar esto al encontrar todavía reglas del colonato y la finca, el trabajo forzado de la mayoría de las personas y el pensamiento único de la clasificación según la raza, sexo y clase. Todo esto ha impregnado el discurso de la paz, la modernidad, la democracia y la multiculturalidad para cubrir la continuación de las relaciones coloniales, el despojo y el empobrecimiento.

Este ir y venir de las relaciones globales, económicas y políticas hacia las estructuras territoriales, influye en la postura de los grupos económicos en la localidad, en la definición de los productos a exportar, la organización en el Estado-nación, la espiritualidad —robada por las religiones— y las redes de cuidado (obligatoriedad de papá-mamá-hijos). Empresas coloniales a nivel global dependen de la apertura y disposición para abrir el territorio y otorgarles facilidades en la localidad. Todo este movimiento económico y político, a través del dominio o el régimen colonial, está presente desde las diferentes invasiones (española, estadounidense, alemana, belga) y la presencia de transnacionales con capitales rusos, canadienses y colombianos.

Tanto la colonialidad contemporánea como el colonialismo, se reproducen a través de la configuración de una "ideología" que corresponde a este sistema. Dominan y diseñan un conocimiento y un conjunto de ideas como únicas verdades, y estas imponen normas a partir de las cuáles se define la organización política y las relaciones

sociales. La producción de este conocimiento "legítimo" constituye la episteme moderna/colonial (Curiel, 2014).

El profesor Nelson Maldonado habla de la colonialidad del ser como la experiencia vivida en el colonialismo, conformando el lenguaje con el cual nos comunicamos. Menciona la no-ética de la guerra, como el conjunto de acuerdos o normas que favorecen la colonización de unos sobre otros, en específico los conquistadores españoles ante los pueblos originarios. Esta no-ética de la guerra fue constituida por los invasores y es a partir de allí que conformaron la justificación, por medio de la construcción del "otro", de la idea de raza, las epistemologías coloniales, el sistema de género y la dominación del ser para conformar "América", avasallando al "otro" conquistado para cumplir sus reglas. La colonialidad del ser o del alma, es un aspecto inseparable del patrón de poder, pues es allí donde nuestras vidas son dominadas y somos construidas para reproducir toda norma, con lo cual nuestras prácticas-saberes operan en función del conquistador/invasor (Maldonado-Torres, 2000).

En ese sentido, el Grupo de Mujeres Mayas Kaqla, en un trabajo para generar condiciones dignas de vida para las integrantes de este grupo, ha desarrollado metodologías y saberes alrededor de su ser maya. Ellas plantean:

> Venimos de muchos contextos históricos que nos han llevado a aceptar señoríos y jefaturas, creyendo que ese es el orden natural de las cosas y que la población necesita un patrón duro, abusivo y protector. Eso se llama internalizar la opresión. (2011: 30)

En una reflexión similar, Aura Estela Cumes, pensadora maya kaqchikel, en su trabajo por describir la historia colonial, argumenta cómo se constituyó la anulación del autogobierno en los pueblos y la capacidad para producir la vida de los habitantes que fueron definidos como indios, es decir que desde el colonialismo se "Codifica una forma de autoridad fundamentada en la violencia, la religión y la ley, como métodos legítimos para ordenar a los indios y su relación con sus gobernantes españoles" (Cumes, 2014: 49).

La pensadora aymara, Silvia Rivera Cusicanqui, analiza las estructuras sociales desde la implementación del colonialismo, y cómo forjan relaciones para la dominación. Ella define el colonialismo interno como esa reproducción dominante para que las sociedades solo vivan, piensen y hablen en función de los patronos y su sistema colonial (Rivera-Cusicanqui, 2014).

Para nosotras como investigadoras, es necesario visualizar esas formas coloniales incrustadas en todo tipo de relaciones y estructuras,

aquí en Guatemala. Al igual que Cumes y Rivera-Cusicanqui, pensamos que el colonialismo junto con el neoliberalimo, devoran las tierras y la vida de los pueblos originarios; son parte fundamental en la organización de esta sociedad; y a partir de la invasión, el colonialismo ha sido moldeado y re-diseñado según las características para acumular más riqueza.

Al hablar del colonialismo interno, es necesario analizar la idea de raza, base de la episteme colonial. Esta idea ha marcado a pueblos enteros al ser clasificados como inferiores, pues no son parte del grupo social blanco, esto a su vez genera la condición de no-humano. Compartimos con Ochy Curiel la comprensión del término raza como "una categoría de poder construida socialmente, no como característica biológica de clasificación humana" (2013: 18) sino como idea que clasifica. A su vez, Aníbal Quijano (2000) menciona que la dominación es el requisito de la explotación, y la raza es el más eficaz instrumento de dominación que, asociado a la explotación, sirve como el clasificador universal en el actual patrón mundial de poder capitalista. Esta idea configura el racismo como la relación desigual, como comentan Ochy Curiel y Xiomara Carballo:

> El racismo es parte de una matriz de opresión que ha generado violencia real y simbólica, xenofobia, discriminación y exclusión. Tiene diferentes dimensiones, niveles y expresiones. Puede entenderse en su forma estructural e interpersonal, y es histórico y particular de acuerdo con las realidades donde se concretiza. (2014: 11)

Entendemos por racialización el proceso social y político por el cual una ficción como la raza, a través de procesos como la internalización, la objetivación y externalización, produce clasificaciones sociales, definidas por esa idea y las estigmatizaciones, desigualdades y exclusiones que de allí surgen, sobre todo para los pueblos originarios y afrodescendientes. En ese sentido, reflexionamos sobre nuestra propia condición de ladinas/mestizas. Para ello ha sido útil leer los cuestionamientos que realiza Rita Segato sobre el mestizaje etnocida en su texto *Los cauces de la raza en Latinoamérica:*

> Suprimir memorias y cancelar genealogías originarias, cuyo valor estratégico para las elites se ve, a partir de ahora, progresivamente invertido para hallar en el rostro mestizo, no-blanco, indicios de la persistencia y la posibilidad de una reatadura con un pasado latente, subliminar y pulsante, que se intentó cancelar. (2010: 20)

El concepto de patriarcado colonial de Aura Cumes (2014) acuñado en su tesis doctoral, ilustra el entrelazamiento entre racismo, sexismo

y colonialismo. En entrevista realizada en 2017, Cumes explica que este tipo de patriarcado:

> Es formado en la aniquilación de las mujeres como sujetas políticas en Europa durante cerca de trescientos años, su máxima expresión fue la caza de brujas. En un momento en el que las mujeres tenían más control de su cuerpo, sobre la tierra, más participación política —junto con otros grupos de herejes— y el feudalismo necesitaba reducir a estas mujeres a la autoridad de los hombres, porque de ese modo las sociedades serían mejor controladas. Esta misma idea la retoma el capitalismo, la inquisición, el protestantismo para reducir y disciplinar a las mujeres — a costa de una extrema violencia— en el ámbito del hogar. Este es un patriarcado genocida, femicida, si usamos los términos de ahora. Y ese patriarcado perseguidor de las mujeres es el que llegó a estas tierras… El patriarcado que llegó respondía al modelo capitalista que había sido ensayado sobre el mismo feudalismo. Aquí no había un modelo capitalista anterior. El capitalismo constituye un tipo de hombre como sujeto despojante, ese hombre que se fue constituyendo en la encarnación del "ser humano". Por eso, en la epistemología "occidental" hombre es igual a ser humano. Este "hombre", "ser humano" se fue haciendo a sí mismo en base a la dominación de otros hombres: moros, judíos, negros, pobres, herejes y en base a la dominación y domesticación de las mujeres. Este "hombre" "ser humano" que luego se convierte en patriarca, se piensa a sí mismo como sujeto de razón, superior a la naturaleza, contrario a los otros hombres a quienes domina y a las mujeres a las que somete. Este tipo de patriarcas se establecerán en los nuevos gobiernos de estas tierras. La gran mayoría de los hombres indígenas —exceptuando quienes tuvieron privilegios por pertenecer a linajes altos— fueron sometidos a trabajo esclavo y de servidumbre, al igual que las mujeres. (Cumes, 2017: s/n)

Esta categoría nos interpela a todas. El colonialismo patriarcal o el patriarcado colonial, enfatiza el análisis en las estructuras coloniales y su combinación con el patriarcado, para evidenciar los procesos diferenciales de acuerdo con el lugar que ocupamos en la idea de raza y sexo. De esta cuenta, tomamos la categoría colonialismo heteropatriarcal con el objetivo de evidenciar cómo se entrelaza el régimen colonial y patriarcal, y al mismo tiempo, cómo se fusiona con la obligación heterosexual. Aunque ha significado un proceso epistemológico, más que todo ha sido un proceso emocional, complejizar estos regímenes y sus ideas hegemónicas significa sacudir los cimientos sobre los cuales hemos desarrollado nuestra vida.

Uno de los resultados de este proceso es la confrontación con nuestra comprensión de la subordinación y opresión de las mujeres. Esta comprensión fue cambiando conforme tuvimos oportunidad de

conocer reflexiones y propuestas de feministas a quienes leímos o con quienes hemos intercambiado reflexiones en la región. Es así que, en la década de los noventa, muchas de nosotras asumimos la propuesta de Gayle Rubin (1996) escrita en 1975, en la que define el sistema de sexo-género como:

> El conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas (1986: 37) y […] un conjunto de disposiciones por el cual la materia prima biológica del sexo y la procreación humana son conformadas por la intervención humana y social y satisfechas en una forma convencional, por extrañas que sean algunas de las convenciones. El reino del sexo, el género y la procreación humana ha estado sometido a, y ha sido modificado por, una incesante actividad humana durante milenios. El sexo tal como lo conocemos —identidad de géneros, deseo y fantasías sexuales, conceptos de la infancia— es en sí un producto social. (1986: 44, 45)

Si bien con esta propuesta obtuvimos argumentos para desnaturalizar el género y nos quedó clara la necesidad de "desarrollar conceptos para describir adecuadamente la organización social de la sexualidad y la reproducción de las convenciones de sexo y género" (Rubin: 47), quedó en nuestro imaginario que el género se construía sobre el sexo, concebido como esa "materia prima biológica", como algo estático e inamovible, una tabla sobre la cual la cultura esculpe el género de acuerdo con su organización social particular.

Es recientemente que hemos tenido acceso al análisis feminista que permite complejizar y comprender que la distinción entre sexo y género es artificial y empezamos a tratar de trascender el binarismo de la formula inicial (Castañeda, 2008).

El sexo no es un dato dado, es una construcción social e ideológica, como ha analizado Monique Wittig (1992), la ideología de la diferencia sexual ha instalado la idea de la existencia de dos sexos, lo cual ha tenido efectos no solo a nivel de lo simbólico y la significación del mundo, sino efectos materiales —económicos y políticos— en la vida de quienes son definidos por la relación heterosexual como varones y mujeres. Para Wittig, la categoría sexo, aunque es abstracta, produce materialidad, en tanto define una relación jerárquica entre los sujetos de esta relación. En esta línea, la categoría mujer como clase de sexo, desarrollada por las materialistas francesas, contribuye a cuestionar la construcción social "mujer", funcional al sistema heteropatriarcal y neoliberal.

La clase de sexo "mujer" asegura la apropiación de los cuerpos feminizados, lo cual sucede a través de la usurpación del tiempo, los productos del cuerpo, la obligación sexual, la carga física de los miem-

bros de las familias para la generación de ganancias, necesarias para el sistema neoliberal (Guillaumin, 2005). La Alianza Política Sector de Mujeres[1] (2013) agrega que lo espiritual y lo erótico también son dimensiones expropiadas.

En 1970, Christine Delphy plantea que la clase de las mujeres se produce en la relación de explotación del trabajo doméstico de las mujeres, en el marco de la institución del matrimonio y de la explotación familiar. Por su lado, Colette Guillaumin afirma que las mujeres constituyen una clase apropiada, individualmente a través de la institución del matrimonio, y colectivamente en el contexto de las relaciones de clase a las que nombra sexaje, equiparándolas a las relaciones de servidumbre que se producen en el marco del sistema económico de dominación. Mujeres como clase de sexo, es una relación que se produce cuando se construye la ideología naturalista que legitima la apropiación de las mujeres, así se da un proceso de cosificación por medio de la sexualización, igual que con la esclavitud se cosifica y naturaliza a través de la racialización y se asume como un proceso natural y biológico (Wittig, 1992; Curiel y Falquet, 2005; y Guillaumin, 2005).

Para Wittig (1992), la heterosexualidad es un régimen político en el que las mujeres se fabrican, pasan por un proceso de heterosexualización y se ven sometidas a una economía heterosexual. En este régimen se impone la reproducción de la especie, esta explotación es lo que permite a los hombres apropiarse de todo el trabajo de las mujeres, como es la crianza de los hijos y las tareas domésticas. "Por lo tanto para Wittig como para Delphy la opresión crea al sexo y no al revés" (Curiel, 2013: 52).

Adrienne Rich (1980), en *La heterosexualidad obligatoria y la existencia lesbiana,* asume que esta es una institución política que va en contra de nuestro poder como mujeres y se da a través del control de los hombres. Ella enuncia que las instituciones que tradicionalmente han controlado a las mujeres son: maternidad patriarcal, explotación económica, familia nuclear, los ocho mecanismos del poder masculino[2] y explica las implicaciones políticas que ello conlleva para las mujeres. Rich (1996) sostiene que cualquier teoría o creación política

---

1 Esta alianza empezó con las negociaciones de la paz a mediados de los noventa, aglutina a más de 36 organizaciones en Guatemala. Su objetivo es generar acciones políticas para transformar la vida de las mujeres mayas, xinkas, garífunas y mestizas.

2 Poder de negar a las mujeres [su] sexualidad, poder de imponerles [la sexualidad masculina/heterosexual], poder de reclutar y explotar su trabajo para controlar su producción, poder de controlar y robarles sus criaturas, poder de encerrarlas físicamente e impedir sus movimientos, poder de usarlas como objetos de transacciones masculinas. Poder de aniquilar su creatividad, de marginarlas de grandes áreas del conocimiento y de los logros culturales de la sociedad.

cultural que trate la existencia lesbiana como algo marginal o menos natural, o solo como una preferencia o algo de la otras, no cuestiona las relaciones heterosexuales y no se concentra en el verdadero problema, no lo ubica. Al respecto, la feminista de Iximulew, Miriam Cardona ha señalado que, "Cuando como feministas no profundizamos sobre la heterosexualidad obligatoria, es porque consideramos que esta tiene que ver con las mujeres lesbianas únicamente y no como algo que afecta nuestras propias vidas (Agenda Feminista: 261).

De esta manera, no solo no logramos identificar la complejidad de ese control sobre nuestras formas de pensar, sino que también dejamos de ver posibles intersticios y salidas. Esta lógica heterosexual implica imponer el dominio como forma de relacionamiento, significa que se implanta un pensamiento universal que pone como referente al hombre blanco, heterosexual y rico, ubicando al resto de la población como inferior, en función de satisfacer la forma de vida y el deber ser definidos para satisfacer los intereses y preservar los privilegios de ese ser constituido en el centro de la vida. Ese ser masculino, imperialista, colonizador, oligarca y militar define las relaciones económicas y políticas en el planeta y tiene sus expresiones en los diversos territorios. Asimismo, este poder masculino asume como únicos interlocutores a los hombres subordinados con quienes disputa, intercambia y negocia, incluso a las mujeres. Desde este análisis, interpretamos que el poder de dominio se expresa de los hombres hacia las mujeres y se ejerce entre pueblos y clases. A esto le llamamos el proceso de sexualización.

Otra de las dominaciones que atraviesan nuestros cuerpos es el capitalismo neoliberal. Ya hemos hablado de cómo se entrelaza con otros sistemas, sin embargo, apuntamos varias ideas que nos ayudan a visualizar y evidenciar las acciones relacionadas con la sostenibilidad, la sexualidad y cómo impulsamos el cuidado de la red de la vida. Y es allí donde ataca este sistema, al legitimar el consumismo, la lógica mercantilista como reguladora de las relaciones sociales, el empobrecimiento de la población y la depredación de la naturaleza para la acumulación (despojo y extractivismo).

El neoliberalismo, como sistema de dominación para la acumulación de riquezas, ha mercantilizado la vida, sus significados y sus sentidos. Asimismo, la naturaleza, sus elementos, incluido el mismo cosmos. El saqueo de territorios, no solo deviene en despojo a pueblos enteros, sino en despojo de vínculos, de memoria histórica, de creencias, pensamientos, sentimientos. La acción política de resistir y rebelarse a este saqueo ha sido criminalizada y perseguida.

Desde la lógica de acumulación que instala la empresa colonial en el mundo y en Guatemala, se concretiza la división sexual y racial del trabajo. La clasificación de las personas a través de la sexualización y

racialización, operativiza las opresiones y asegura el cuidado y el trabajo servil para la producción de ganancias para la acumulación. Sin explotación no funciona el capitalismo.

Matilde González-Izas (2014), socióloga historiadora de Iximulew, hace un recorrido por doscientos años en la historia de este territorio, para desmenuzar la constitución de la modernización capitalista; en su investigación *Modernización capitalista, racismo y violencia. Guatemala (1750-1930)* estudia el proyecto cafetalero/agroexportador que vinculó "de manera desventajosa los espacios finqueros del declive Pacífico" y los pueblos k'iche', mam, ixil, chuj (2014: 21). La autora habla del sistema de dominación Anquera sobre el que se desarrolló la economía de plantación de café que continúa siendo parte de la base económica de Guatemala. Analiza el circuito cafetalero como una imagen para visualizar las relaciones, tanto locales como globales y los diferentes procedimientos sobre las tierras: despojo, siembra, cosecha, venta en el mercado internacional y el consumo. Por último, vincula la modernidad y la constitución del Estado-nación como un poder disciplinario, las relaciones hegemónicas del sistema capitalista, los sistemas de conocimiento y la producción de las diferencias sociales.

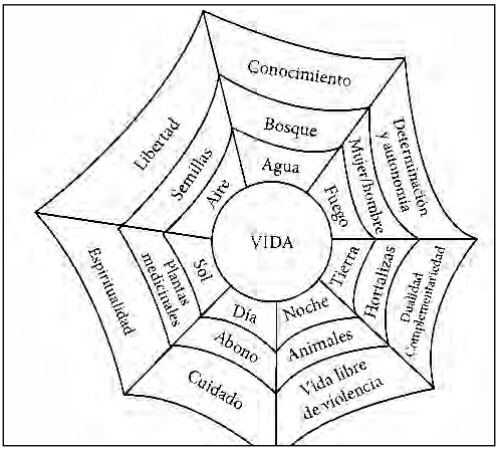
Las integrantes de las organizaciones Asociación Femenina para el Desarrollo de Sacatepéquez —AFEDES— y Alianza Política Sector de Mujeres —APSM— han reflexionado sobre las políticas neoliberales actuales, en la estructura social, política y económica. Tanto en AFEDES como en APSM, en los últimos diez años han realizado esfuerzos en la lucha contra el Tratado de Libre Comercio. Desde la APSM se generó un espacio de reflexión sobre experiencias y conocimientos de mujeres mayas y economistas feministas. Aquí se cuestionó el uso del tiempo, el ocio, la reproducción y el trabajo no remunerado del cuidado.

Por su lado, AFEDES, organización con treinta años de existencia, dio un giro importante cuando sus integrantes cuestionaron las acciones en el ámbito económico que realizaban en los años ochenta y noventa, período en el que los ajustes estructurales afectaron sus vidas, porque en el territorio Kaqchikel, como seguramente en otros, significó cambiar la producción diversa y para el autoconsumo, a la lógica monetarizada, implantándose los monocultivos de exportación, poniendo en riesgo el equilibrio que garantizara la sostenibilidad y la soberanía alimentaria, provocando desnutrición. Para ellas, las políticas neoliberales han arrebatado la cosmovisión maya, a través de la iglesia y la militarización, e intentan borrar de la memoria prácticas de sostenibilidad de los pueblos. Ellas, al retomarlas, han evidenciado las múltiples formas de resistencia ante estas políticas y su imbricación con otras opresiones. Milvian Aspuac, participante en esta investigación, argumenta que ha sido una experiencia de autodeterminación y

ha encaminado sus acciones políticas a recuperar la agroecología, los saberes ancestrales, la posición de mujeres kaqchikeles y la defensa de los tejidos y de su territorio (AFEDES, 2012).

Posteriormente, AFEDES, pasa por un proceso de diálogos y articulaciones con otras organizaciones, lo que les permite diseñar su propuesta política, la Red de la Vida / Utz' K'aslemal, la relación de todos los elementos de la vida y su cuidado.

Figura Nº 1



Fuente: AFEDES (2012).

Como respuesta a diferentes acciones de resistencia y rebeldía, los regímenes disciplinarios han intentado instalar en la subjetividad de los pueblos, la legitimidad de la opresión. Por ello, en este trabajo se analizan mecanismos como el militarismo (la obediencia debida, no deliberante y el uso extremo de la violencia), la religión, el amor romántico y el consumismo.

En los territorios de Iximulew existe esa articulación estratégica de opresiones que ha hecho posible la sostenibilidad criminal del Estado-nación nombrado Guatemala, el cual responde a los intereses históricos de los criollos. Los vínculos políticos, militares, empresariales, religiosos han operativizado el despojo territorial, y han acordado la persecución de toda disidencia a esos vínculos, que en términos de la actualidad política, se nombra, como "pacto de corruptos"[3].

3 Los reacomodos de las élites políticas, empresariales y militares que se han develado desde 2015, han sido nombradas así por comentaristas y analistas en los medios

Hablar de militarismo en Guatemala implica no solamente analizar la historia del país atravesada por invasiones, despojos, dictaduras, masacres y genocidio. Implica develar un sistema de dominio que va más allá de la presencia militar. Una lógica que ordena la realidad desde jerarquías militarizadas construidas en el pensamiento para la obediencia y no deliberancia, las instituciones, las políticas, las leyes e incluso la forma de "enfrentar" los problemas "nacionales". Los discursos de las autoridades constituyen un despliegue de vocablos derivados de la lógica militar, lo cual algunas veces explica la imposibilidad de otras formas de diálogo y entendimiento social.

El militarismo es el régimen político que legitima la presencia simbólica y concreta de lo militar en las relaciones sociales. En estos contextos señala Rita Segato:

> Estamos frente a crímenes de guerra, de una nueva forma de la guerra. La violación y la tortura sexual de mujeres y, en algunos casos, de niños y jóvenes, son crímenes de guerra en el contexto de las nuevas formas de la conflictividad propios de un continente de para-estatalidad en expansión, ya que son formas de la violencia inherente e indisociable de la dimensión represiva del Estado contra los disidentes y contra los excluidos, pobres y no-blancos; de la para-estatalidad propia del accionar bélico de las corporaciones militares privadas; y de la acción de los sicariatos constituidos por pandillas y maras que actúan en las barriadas periféricas de las grandes ciudades latinoamericanas y, posiblemente, en el contexto subterráneo de la interconexión entre todos ellos. (2014: 15)

La lógica militar instala la obediencia y la no deliberación. A lo largo de la historia ha forjado planes militares contrainsurgentes, cuerpos paramilitares, todos ellos operando para convertir cualquier escenario social en un escenario de guerra, construyendo enemigos en todas partes. Esa lógica militar no se restringe a la institucionalidad (el ejército), sino que se extiende a la sociedad para internalizar el control social; opera en los enfrentamientos de grupos, que convertidos en fratrías, utilizan la violencia sexual como parte de sus estrategias de dominación de territorios.

Otro de los regímenes más influyentes en la vida social en Iximulew, y actor principal durante la configuración del régimen colonial/moderno/patriarcal, lo constituye la Iglesia, cuyas doctrinas son herramientas disciplinarias que facilitan la introyección de mandatos y creencias religiosas que operativizan el control social hacia la población en general, y las mujeres en particular. Se trata de un análisis

---

de comunicación, tanto alternativos como masivos.

del peso que las activistas dan a estas creencias en el relato de sus trayectorias. Ellas han nombrado las formas como las han elaborado desde sus subjetividades, los momentos cuando las han reconfigurado o definitivamente desechado. A pesar de que el Estado de Guatemala es laico, la presencia de esta institución tiene un peso dominante en el poder político y económico.

El catolicismo constituyó una especie de cable dinamizador de la colonización. El peso de sus configuraciones ha hecho complejo el rescate de la espiritualidad de los pueblos originarios, que hasta donde han podido recuperar pensadoras y pensadores de esos pueblos, estaba vinculada a la Red de la Vida y a su pluralidad de expresiones, más que a la existencia omnipresente de un solo creador.

Las interpretaciones de los códices mayas, o de textos como: *Popol Vuh, Rabinal Achí y Anales de los Kaqchikeles,* por parte de los liderazgos sociales e intelectuales mayas, han profundizado esta parte de la cosmovisión. A pesar de ello, existe una tendencia a la folklorización y manipulación de la espiritualidad maya.

Sylvia Marcos, al analizar los escritos producidos en la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas, celebrada en Oaxaca, México en diciembre del 2002, señala que ha profundizado en las características epistémicas de las religiones originarias y que sus particularidades "las ubica radicalmente aparte del cristianismo contemporáneo, revelando las iniciativas y las expresiones que actualmente emergen desde el movimiento de las mujeres indígenas" (Marcos, 2014: 143).

La iglesia católica ha facilitado la introyección de mandatos y culpas a lo largo de la historia: durante la invasión, el proceso de colonización, la manipulación de la independencia en 1821, el liberalismo en 1871, la contrarrevolución en 1954. Esto ha generado un estrecho vínculo con las élites de poder dominante.

Posteriormente, durante la guerra contrainsurgente, varias religiosas y religiosos católicos, principalmente de la Teología de la Liberación, fueron víctimas del terrorismo de Estado, que intentó extirpar la "amenaza comunista" del territorio guatemalteco.

Por su lado, las iglesias evangélicas, y especialmente las pentecostales, tuvieron un protagonismo en la contrainsurgencia desde 1981. En este período se construye la figura del "enemigo interno" para diseñar la política de "Seguridad Nacional". Desde ese momento hasta hoy, los Pueblos Indígenas han sido considerados parte de ese "enemigo interno", y esa construcción ha constituido la legitimación para su eliminación. En la actualidad, los fundamentalismos enquistados en las instituciones del Estado han ampliado e intensificado el control

social y la represión en contra de todas aquellas personas disidentes de la sexualidad heterosexual.

Emma Chirix (2010) en su texto sobre la sexualidad kaqchikel en San Juan Comalapa, analiza tres instituciones vinculadas a la construcción de imaginarios, normas y mandatos en este tema: la Familia, la Iglesia y el Estado.

Para la doctora Chirix, el modelo colonial que se impuso a los pueblos originarios, estaba basado en el "honor". Su texto explica la imposición del modelo conyugal, que suprime el concepto de familia extensa, así como la convivencia colectiva y comunitaria. Las uniones conyugales, mandatadas por la iglesia, no solo tenían la función de dictar normas en términos de la sexualidad en cuanto a qué se puede hacer y con quién, sino que tenía fines económicos, en el sentido de que cada núcleo conyugal tributara a la corona (2010: 118).

El control sobre los cuerpos, las prácticas y normas sexuales se realizó extendiendo la colonización a las mentes de las personas, penetrando sus imaginarios y creencias e instalando la culpa como dispositivo de control.

En esta investigación también ha sido relevante considerar el amor romántico definido como un dispositivo que garantiza la sujeción de las mujeres a través de vínculos "amorosos", y que, articulado con otros dispositivos de poder, impactan en la configuración de los sujetos políticos.

En nuestra matriz de análisis, hemos considerado otras instituciones sociales, que también han sido debatidas en la Asamblea Feminista (2013) como: Matrimonio/pareja; familia; escuela; academia/ciencia; medios de comunicación; organizaciones sociales; partidos políticos; y grupos represores.

El Estado-nación configura lo "guatemalteco" a través del proceso de ladinización con la intención de homogenizar a la población. Esa configuración se establece a través de normas impuestas sobre la sexualidad de las personas y los pueblos, constituyendo instituciones que velan por la continuidad de relaciones coloniales/modernas/serviles.

Esta configuración fue producto de la disputa entre grupos sociales, los criollos (conservadores) y ladinos de clase alta (liberales), para otorgar el poder, según las necesidades de los grupos. Una de las estrategias utilizadas fue consolidar aún más la idea de "raza" para apropiarse de la producción de los grupos sociales diferenciados, cerrar toda posibilidad de condiciones dignas para la mayoría, y así seguir con el servilismo para sus ganancias y acumulación. El historiador Arturo Taracena (2002), en *Etnicidad, Estado y Nación en Guatemala* identifica cómo el Estado se sirve de instrumentos (ciu-

dadanía, educación, prensa, historiografía, burocracia, ejército, etcétera) para una proyección descendente de las ideas oficiales con respecto a los sectores sociales.

Del mismo modo, el Estado es utilizado para normar como "deben ser" las relaciones en el ejercicio de la sexualidad. Las leyes, políticas, programas gubernamentales, acuerdos gubernativos, y otros mecanismos son usados para mantener el conservadurismo en la sociedad. La imposición de este "deber ser" sucede en la regulación de la "legalidad" y de la violencia, legitimando la represión a través de entidades de "seguridad" como el ejército, policía y cuerpos clandestinos de la guerra que siguen operando.

La legitimación del control social sobre la sexualidad de las mujeres ha tenido diferentes expresiones a lo largo de la historia. En años recientes el peso de la política contrainsurgente, puso énfasis en culpar a las víctimas de la violencia ejercida contra ellas. Así por ejemplo ante la desaparición forzada de personas, y en la actualidad de jóvenes y niñas, funcionarios y servidores públicos justifican el hecho declarando "de seguro se fue con un su novio".

Tanto las instituciones como los regímenes disciplinarios, son los cimientos donde se imbrican los sistemas de opresión que sostienen la acumulación de fuerza y las políticas de exterminio.

BIBLIOGRAFÍA

AFEDES 2012 *Sistematización de experiencias sobre las alternativas económicas emancipadoras* (Santiago Sacatépequez: Alianza Política Sector Mujeres)).

Alianza Política Sector de Mujeres 2013 *Criterios para las Alternativas Económicas Emancipadoras* (Guatemala: Alianza Política Sector de Mujeres).

Asamblea Feminista 2016 *Síntesis de memorias de la Asamblea Feminista 2015-2016* (Guatemala: Asamblea Feminista).

Castañeda, M. P. 2008 *Metodología de la investigación feminista* (México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEIIHC) / Guatemala: Fundación Guatemala. Primera Edición).

Chirix, E. 2010 *Ru rayb´äl ri qach´akul. Los deseos de nuestro cuerpo* (Antigua: Ediciones del Pensativo).

Cumes, A. E. 2014 *La "india" como "sirvienta". Servidumbre doméstica, colonialismo y patriarcado en Guatemala* (México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología).

Cumes, A.; Zamora, T. y Cholotío, M. 2017 *Prácticas Ancestrales de Comadronas y Terapeutas Mayas para la Salud Integral desde el Buen Vivir* (Chimaltenango: Asociación de Servicios Comunitarios de Salud – ASECSA).

Curiel, O. 2014 "Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial" en Luxan, M.; Guzmán, G. et. al. (ed.) *Otras formas de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista* (Bilbao: Hegoa).

Curiel, O. y Carballo, X. 2014 "Racismo y régimen heterosexual". *Documentos para el debate X Encuentro Lésbico-feminista de Abya Yala* (Bogotá: s/d).

Curiel, O. y Falquet, F. (comps.) 2005 *El patriarcado al desnudo. Tres feministas materialistas. Colette Guillaumin, Paola Tabet, Nicole Claude Mathieu* (Buenos Aires: Brecha Lésbica).

Gonzáles-Izás, M. 2014 *Modernización capitalista, racismo y violencia. Guatemala (1750-1930)* (México: Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos).

Grupo de Mujeres Mayas Kaq'la' 2001 *La palabra y el sentir de las mujeres mayas de kaq'la'* (Guatemala: Cholsomaj).

Guillaumin, C. 2005, 2012 "Práctica del poder e idea de Naturaleza" en Curiel, O. y Falquet, J. (comp.) *El patriarcado al desnudo. Tres feministas materialistas. Colette Guillaumin, Paola Tabet, Nicole Claude Mathieu* (Buenos Aires: Brecha Lésbica).

Hill Collins, P. 2012 *Black feminist thought: knowledge, consciousness, and the politics of empowerment* (Nueva York: Routledge).

La Colectiva del Río Combahee 1988 "Una declaración feminista negra" en Castillo, A. y Morraga, C. *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas de Estados Unidos* (San Francismo: Ism Press).

Maldonado-Torres, N. 2000 "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto" (Duke University) en <https://bit.ly/2NojAHC>.

Marcos, S. 2014 "La espiritualidad de las mujeres indígenas mesoamericanas: descolonizando las creencias religiosas" en Espinosa Miñoso, Y. (comp.) *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (Popayán: Universidad del Cauca).

Quijano, A. 2000 "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina" en Lander, E. (ed.) *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales* (Buenos Aires: CLACSO).

Rich, A. 1996 "Heterosexualidad obligatoria y existencia lésbica" en *Revista DUODA d'Estudis Feministes* (Barcelona) Nº 11.

Rivera Cusicanqui, S. 2014 *Sociología de la imagen: Miradas ch'ixi desde la historia andina* (Buenos Aires: Tinta Limón).

Rodríguez, C. y Espinosa, Y. 2014 "Las políticas neoliberales y neocoloniales y el régimen heterosexual" en EKIPA *Documentos para el debate X Encuentro Lésbico-feminista de Abya Yala* (Bogotá).

Rubin, G. 1986 "El tráfico de mujeres: notas sobre la "economía política" del sexo" en *Revista Nueva Antropología* (México) Vol. VIII, Nº 30.

Segato, R. 2010 "Los cauces de la raza en Latinoamérica" en *Crítica y Emancipación. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales* (Buenos Aires: CLACSO) Año II, Nº 3, Primer Semestre.

Segato, R. 2014 *Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres* (Puebla: Pez en el Árbol).

Taracena, A. 2002 *Etnicidad, Estado y nación en Guatemala, 1808-1944. Vol. 1* (Guatemala: CIRMA).

Wittig, M. 1992 *El pensamiento heterosexual y otros ensayos* (Madrid: EGALES).

Luz Méndez y Walda Barrios

CAMINOS RECORRIDOS: LUCHAS Y SITUACIÓN DE LAS MUJERES A TRECE AÑOS DE LOS ACUERDOS DE PAZ*

INTRODUCCIÓN

El 29 de diciembre de 1996 el Gobierno de Guatemala y la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG), con la moderación de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), firmaron el Acuerdo de Paz Firme y Duradera. Ese día terminó formalmente el conflicto armado interno que duró más de 30 años y entró en vigencia un conjunto de acuerdos que fueron suscritos desde el inicio de las negociaciones, en 1991. Trece años después de la firma de los acuerdos, estos mantienen su validez histórica, ya que constituyen una plataforma básica para impulsar cambios que conduzcan al desarrollo socioeconómico, la democracia plena, la conformación de la nación pluricultural y multiétnica.

Además, una importante característica de los Acuerdos de Paz es que incluyen compromisos específicos dirigidos a la eliminación de la discriminación contra las mujeres. Para el efecto, el gobierno se comprometió a impulsar reformas legales, creación de mecanismos institucionales y acceso a bienes sociales. La incorporación de la di-

* *Fuente*: Méndez, L. y Barrios, W. 2010 "Introducción" (extractos) y "Reflexiones y conclusiones" en *Caminos recorridos: Luchas y situación de las mujeres a trece años de los acuerdos de paz* (Guatemala: UNAMG — Unión Nacional de Mujeres Guatemaltecas) pp. 13-19 y pp. 94-100.

mensión de género en los Acuerdos de Paz es una experiencia pionera en Guatemala, que cualitativamente agregó un significativo valor a dichos acuerdos.

INCLUSIÓN DE LOS DERECHOS DE LAS MUJERES EN LOS ACUERDOS DE PAZ

La agenda y el formato de las negociaciones de paz conformaron un marco favorable para la inclusión de los derechos de las mujeres en los acuerdos. Por un lado, la concepción integral que permeó el proceso de negociaciones quedó plasmada en la agenda de los temas de negociación, la cual incluyó la democratización, los derechos humanos, la situación socioeconómica y agraria, los derechos de los pueblos indígenas, el reasentamiento de las poblaciones desarraigadas. Esto permitió trascender la temática tradicional de las negociaciones de paz, como el cese al fuego, el desarme, la desmovilización y la reintegración. Por otro lado, el formato abrió la oportunidad para la participación de diversas organizaciones sociales y políticas, por medio de la Asamblea de la Sociedad Civil (ASC). Esta asamblea, agrupada en su interior en forma sectorial, se constituyó en una mesa de diálogo que aportó importantes recomendaciones para los Acuerdos de Paz, y le dio mayor legitimidad al proceso de negociaciones y los acuerdos firmados[1].

En ese contexto, factor fundamental para la inclusión de la dimensión de género en los acuerdos fue la participación de las propias mujeres en el proceso de paz, tanto a través de la Asamblea de la Sociedad Civil, como de la mesa de negociaciones. En relación con el primer espacio, por iniciativa del movimiento de mujeres se conformó un sector específico al interior de la ASC, el cual elaboró propuestas sobre los temas de la agenda de la paz, y logró que importantes demandas del movimiento de mujeres fueran incluidas en las recomendaciones que la ASC hizo llegar a las partes negociadoras. En la mesa de negociaciones de paz las mujeres estuvieron subrepresentadas y, en su mayoría, participaron durante cortos períodos. No obstante, delegadas de la URNG, quienes a su vez formaban parte de organizaciones de mujeres, promovieron la incorporación de los derechos de las mujeres en los acuerdos. Es necesario también reconocer la influencia favorable de la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer de la ONU. La inclusión de compromisos a favor de las mujeres en los Acuerdos

1 En la ASC, fruto del Acuerdo Marco del 19 de enero de 1994, participaron organizaciones agrupadas en los sectores indígena, de mujeres, religioso, académico, sindical, y de partidos políticos.

de Paz es resultado de la conjunción de múltiples esfuerzos realizados desde diversos ámbitos.

En el espacio que significó la Asamblea de la Sociedad Civil, representaron a las organizaciones de mujeres: Mariel Aguilar, María Eugenia Mijangos, Fermina López, Sonia Escobedo, María Dolores Marroquín, María Eugenia Lemus, Olivia Pelicó, Maritza Velásquez, Yolanda Pérez.

En el ámbito de la mesa de negociaciones de paz, aportaron, desde diversos roles, representaciones y tiempos: Teresa Bolaños, integrante de la Comisión Nacional de Reconciliación (1991-93); Raquel Zelaya, integrante de la Comisión de Paz del Gobierno (1996); Luz Méndez, integrante del Equipo Político Diplomático de la URNG (1991-96); Arlena Cifuentes, asesora del conciliador (1991); Aracely Conde, asesora de la Comisión de Paz del Gobierno (1992); Rosa María Wantland, Margarita Hurtado, Judith Erazo y Olga Pérez, asesoras de la delegación de la URNG (1996).

Los compromisos sobre los derechos de las mujeres quedaron plasmados en cinco acuerdos: Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas, Acuerdo para el Reasentamiento de las Poblaciones Desarraigadas por el Enfrentamiento Armado, Acuerdo sobre Aspectos Socioeconómicos y Situación Agraria, Acuerdo sobre el Fortalecimiento del Poder Civil y Función del Ejército en una Sociedad Democrática y Acuerdo sobre Crono— grama para la Implementación, Cumplimiento y Verificación de los Acuerdos de Paz. Esos compromisos fueron recalendarizados en dos ocasiones. La primera corresponde al período 2000-2004 y, la segunda, al período 2008-2012.

Durante los últimos trece años, los temas incorporados en los acuerdos han sido profundizados y ampliados por el movimiento de mujeres y la institucionalidad del Estado para el adelanto de las mujeres. Más allá de su cantidad o profundidad, la inclusión de estos compromisos específicos en los acuerdos tiene una relevancia simbólica y política, ya que el mensaje que trasciende es claro: la condición social y las necesidades específicas de las mujeres deben ser incluidas en los procesos políticos dirigidos a poner fin a los conflictos armados y construir la paz. Además, los compromisos sobre las mujeres incluidos en los acuerdos han servido de sustento para buena parte de las luchas impulsadas por estas a favor de sus derechos.

El impacto para las mujeres derivado del proceso de paz, no se circunscribe solamente a los compromisos específicos dirigidos a la equidad de género. La situación de vida de las mujeres está íntimamente vinculada a la democratización, el desarrollo socioeconómico, así como la construcción de la nación multiétnica. Los Acuerdos de

Paz en su conjunto siguen siendo una plataforma indispensable para avanzar hacia tales objetivos.

LA ETAPA POSCONFLICTO ARMADO

La etapa posconflicto armado en Guatemala ha sido sumamente compleja y contradictoria. Con la firma de los Acuerdos de Paz terminó completamente el conflicto armado interno, se dio la apertura de condiciones y espacios para la participación social y el pluralismo político y se puso fin a la violencia política sistemática como herramienta del Estado. Ese contexto fue particularmente aprovechado por actores sociales históricamente excluidos, como los indígenas y las mujeres. También ha habido algunos avances en el ámbito del desarrollo social, tal como la disminución del analfabetismo, particularmente entre las mujeres.

No obstante, la tendencia generalizada a lo largo de estos años ha sido de claro incumplimiento de los Acuerdos de Paz. Las reformas más significativas de los acuerdos dirigidas a enfrentar la desigualdad y exclusión social históricas no se han puesto en práctica. El compromiso de elevar la recaudación tributaria en un 12% respecto al producto interno bruto no se ha alcanzado. Las reformas jurídicas necesarias para impulsar el desarrollo rural no han sido aprobadas por el Organismo Legislativo. En su conjunto, los compromisos relacionados con el desarrollo social han quedado rezagados. Todo ello ha dado como resultado el deterioro de las condiciones de vida para la mayoría de la población. En esto tienen gran responsabilidad el grupo oligárquico dominante, que se ha negado radicalmente al aumento de la tributación, así como los partidos políticos que han ejercido el poder y los que han estado mayoritariamente representados en el Congreso de la República, los cuales no han asumido la responsabilidad que les corresponde en el impulso de los Acuerdos de Paz.

La puesta en práctica de políticas neoliberales ha constituido un revés para la agenda de la paz. Especialmente durante los primeros años después de la firma de los acuerdos, el Gobierno adoptó medidas de reducción del Estado, en contradicción con el contenido y espíritu de los acuerdos, que llaman a fortalecer el papel del Estado en el desarrollo económico y social.

Por otro lado, durante los últimos años Guatemala ha sido escenario de una violencia creciente, que tiene como la más grave expresión el aumento en la cantidad de homicidios, creando un sentimiento generalizado de inseguridad ciudadana. Tales niveles de violencia son resultado no solo de los viejos problemas no resueltos, como la concentración de la riqueza y exclusión social, que da como resultado la delincuencia común y el crecimiento de las pandillas juveniles conocidas como "maras". A ello se añade el crecimiento desbordante del

crimen organizado, particularmente el narcotráfico; la proliferación de armas de fuego; el mantenimiento de los cuerpos ilegales y aparatos clandestinos de seguridad; así como la impunidad, elemento que contribuye especialmente a la reproducción de la violencia.

Durante los primeros años después de la firma de los Acuerdos de Paz se dieron importantes avances en cuanto a desmilitarización y fortalecimiento de la institucionalidad democrática en materia de seguridad y justicia. Pocos años después, sin embargo, desde las estructuras gubernamentales y los poderes paralelos se inició un proceso deliberado de debilitamiento de la institucionalidad civil de seguridad y el reforzamiento de la lógica de la militarización. Esta tendencia se ha consolidado en los últimos dos años, con la reapertura de bases militares y la expansión desmedida del presupuesto al ejército, en clara violación de los Acuerdos de Paz.

La violencia contra las mujeres, particularmente el creciente feminicidio, es uno de los mayores problemas sociales que existen actualmente en Guatemala. Sobre ello se hace un amplio análisis en esta investigación.

ALGUNOS ELEMENTOS DEL CONTEXTO INTERNACIONAL

Durante los últimos años, internacionalmente se ha dado una tendencia dirigida a la militarización, como parte de la política global de seguridad de Estados Unidos después del 11 de septiembre de 2001. Esto indudablemente ha influido en las políticas gubernamentales en Guatemala, a contrapelo de lo planteado en los Acuerdos de Paz respecto a la desmilitarización del Estado y la sociedad.

América Latina durante la última década ha sido escenario del arribo de fuerzas progresistas y de izquierda a los gobiernos en una buena cantidad de países, modificando significativamente la correlación regional de fuerzas. Al mismo tiempo, la región latinoamericana es la que más altos índices de desigualdad social tiene a nivel mundial. Además, Centroamérica es en la actualidad la región más violenta de América Latina y una de las zonas más violentas del mundo. En efecto, la inseguridad en Centroamérica ha aumentado de manera alarmante, teniendo como una grave expresión el incremento de los homicidios, especialmente en Honduras, El Salvador y Guatemala.

Por otro lado, durante el período que se analiza en este estudio ha habido progresos significativos en la legislación internacional relacionada con las mujeres y los conflictos armados. En el Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional las violaciones sexuales en las guerras fueron tipificadas como delitos contra la humanidad, crímenes de guerra y actos constitutivos del delito de genocidio. Al mismo tiempo, dos importantes resoluciones del Consejo de Seguridad de la

ONU sobre mujeres, paz y seguridad fueron aprobadas: la Resolución 1325, en la cual se remarca la necesidad de poner fin a la violencia sexual y la impunidad sobre estos crímenes cometidos contra las mujeres en los conflictos armados, así como promover la participación equitativa de las mujeres en los espacios de adopción de decisiones en situaciones de conflicto y posconflicto; y la Resolución 1820, en la cual se reconoce que la violencia sexual ha sido utilizada como táctica de guerra y se demanda que los Estados respondan a las necesidades de las sobrevivientes de estos crímenes.

[…]

REFLEXIONES

Durante los últimos trece años las luchas del movimiento de mujeres y feminista han tenido importantes avances en la construcción de un marco jurídico e institucional dirigido a prevenir, sancionar y eliminar la violencia contra las mujeres. Es necesario también valorar todos los esfuerzos realizados para concientizar y organizar a las mujeres sobre su derecho humano a vivir libres de violencia, así como a visibilizar y deslegitimar socialmente la violencia contra las mujeres. Igualmente constituyen un aporte muy valioso el acompañamiento a las víctimas y sus familiares en sus luchas por obtener justicia y recuperar sus vidas.

Sin embargo, la violencia contra las mujeres no ha disminuido: todo indica que se ha incrementado. La magnitud del problema es tan grande que requiere no solo fortalecer los actuales esfuerzos, sino a la vez repensar las estrategias y formas de lucha que impulsamos, teniendo en cuenta tanto las causas estructurales como el contexto social en su conjunto.

Es indispensable tener en cuenta que para eliminar la violencia contra las mujeres no hay una solución única. Se requiere una visión integral, compuesta de diversas líneas estratégicas. No cabe duda que tenemos que seguir luchando por la transformación del Estado, particularmente dirigido al fortalecimiento de la institucionalidad responsable de la seguridad y la justicia, así como el elevamiento de su función para promover el desarrollo socioeconómico. Al mismo tiempo, es necesario encontrar los caminos que nos permitan elevar el impacto de la lucha por la transformación de la ideología y la cultura, así como las normas sociales que desvalorizan a las mujeres y legitiman la violencia contra ellas. Parte importante de esta lucha son los múltiples esfuerzos que desde diversos ámbitos se encaminan a romper con la estructura de poder que asigna un lugar de superioridad a los hombres e inferioridad a las mujeres.

Sigue siendo necesaria la realización de investigaciones y estudios que nos permitan profundizar en el conocimiento y la comprensión de cómo se ha desarrollado y cuáles son los múltiples factores que han incidido en el incremento de la violencia contra las mujeres en Guatemala durante los últimos años, particularmente el feminicidio. Partiendo del análisis del sistema patriarcal, es necesario tener en cuenta el contexto socioeconómico, político y de seguridad, así como el orden internacional tan complejos que han caracterizado la etapa post-conflicto armado en Guatemala.

CONCLUSIONES

Un avance notable durante los trece años transcurridos desde la firma de los Acuerdos de Paz es el desarrollo de la conciencia de género oprimido, así como los mayores niveles de organización y protagonismo social de las mujeres, en la búsqueda del ejercicio de sus derechos humanos y por su emancipación. Resalta particularmente el desarrollo del empoderamiento y visibilidad de las mujeres indígenas.

La presente publicación permite hacer un breve recorrido por el amplio espectro de las causas que ha abanderado el movimiento de mujeres y feminista en estos últimos años: por el derecho a decidir sobre sus cuerpos y el ejercicio de derechos sexuales y reproductivos; por una educación no sexista; por el derecho a la vivienda, la propiedad de la tierra y el desarrollo rural; por el respeto a los derechos laborales de las mujeres; por el ejercicio de ciudadanía y la participación equitativa en los cargos de elección popular; por la prevención, la sanción y la eliminación de la violencia contra las mujeres; por el fin de la impunidad sobre los crímenes ocurridos durante el conflicto armado; por dignificación, resarcimiento y justicia para las mujeres sobrevivientes de violencia sexual en la guerra.

Como resultado de la acción política de las mujeres, se ha avanzado considerablemente en la configuración de un marco legal e institucional a favor de los derechos de las mujeres y la democratización del país. Ante el bajo nivel de implementación de las leyes y la debilidad institucional, un desafío significativo es lograr la difusión y operativización de la legislación aprobada, así como el fortalecimiento de la institucionalidad creada.

Es también importante que se hayan abierto espacios de diálogo entre las organizaciones de mujeres y las instituciones del Estado. Ahora el reto es fortalecer la capacidad de interlocución, elevando la articulación de alianzas y el impulso de la acción coordinada del movimiento de mujeres.

Durante los últimos trece años se han abierto nuevos espacios para la participación social y se ha incrementado el activismo político

de las mujeres en un sentido amplio, particularmente en el ámbito comunitario. Esto contrasta sobremanera con la tendencia de marginación política de las mujeres en los cargos de elección popular y altos órganos de toma de decisiones en el Estado. En el Organismo Legislativo solo hay un 12% de mujeres, encontrándose Guatemala en uno de los niveles más bajos de América Latina en cuanto a representación política de las mujeres. Además, en el Gobierno actualmente no hay una sola mujer ocupando el cargo de ministra de Estado.

Una característica de los trece años transcurridos desde la firma de la paz ha sido el incumplimiento de las principales reformas incluidas en los acuerdos, especialmente aquellas que tienen que ver con los problemas estructurales del país. La elite económica dominante ha rechazado sistemáticamente el cumplimiento de esos compromisos. Como resultado de ello, las condiciones materiales de vida de las mujeres y de la sociedad en su conjunto no han mejorado.

Múltiples iniciativas han emprendido las mujeres para lograr el ejercicio de sus derechos económicos y sociales. Entre ellas destacan aquellas dirigidas al acceso a la tierra y el desarrollo rural, la vivienda, la salud integral y la educación. Hay algunos avances como el régimen de copropiedad de la tierra, la eliminación de ciertos estereotipos sexistas en los textos educativos, así como la disminución del analfabetismo entre las mujeres. No obstante, el incumplimiento de las reformas de carácter socioeconómico ha reducido los avances sustantivos de las mujeres en este ámbito. Las mujeres indígenas continúan siendo el grupo humano con los mayores niveles de marginación social.

Es indispensable lograr la aprobación de las propuestas dirigidas al desarrollo rural, con inclusión de las necesidades específicas de las mujeres. Es urgente que se declare de emergencia nacional y se impulse una multiplicidad de políticas articuladas dirigidas a disminuir sustancialmente la mortalidad materna, que sigue siendo una de las más altas de América Latina. Asimismo, retomar el rumbo de la reforma educativa para que el sistema educativo elimine completamente las pautas sexistas y discriminadoras hacia las mujeres y las niñas.

En Guatemala la violencia contra las mujeres constituye uno de los más graves problemas sociales. Agudas manifestaciones de este problema son el incremento del feminicidio y la violencia sexual. El sistema patriarcal encuentra en Guatemala las mejores condiciones para ejercer la violencia contra las mujeres, en un contexto social marcado por la creciente violencia, el narcotráfico, la impunidad, la debilidad del Estado y la persistencia de las agudas desigualdades socioeconómicas. Ello genera un clima de inseguridad y temor entre las mujeres, a la vez que restringe de manera sustancial el ejercicio de sus derechos ciudadanos.

Han sido múltiples las estrategias dirigidas a eliminar la violencia contra las mujeres: concientización y organización de las mujeres; promoción de normas legales y creación de institucionalidad; acompañamiento a las víctimas y sus familiares en cuanto a protección, apoyo psicosocial y justicia para que los crímenes no queden en la impunidad; sensibilización a la sociedad, así como capacitación a funcionarios públicos. Se desarrollan también varios esfuerzos dirigidos a dar visibilidad y al empoderamiento de las mujeres sobrevivientes de violencia sexual durante el conflicto armado, en su búsqueda de justicia y resarcimiento. Todas estas iniciativas merecen tener seguimiento. A la vez, es indispensable velar por el fortalecimiento de la institucionalidad del Estado responsable de la seguridad y la justicia.

Este estudio refleja que, entre las líneas estratégicas utilizadas por el movimiento de mujeres, ha sido priorizada la incidencia política hacia el Estado. Hay importantes resultados, que se expresan en la creación de leyes, políticas públicas e instituciones dirigidas a eliminar la discriminación basada en el género. Sin embargo, vale la pena reflexionar colectivamente sobre cómo fortalecer otras líneas estratégicas y otras formas de lucha. Lugar privilegiado merece la construcción de la fuerza social consciente y organizada de las mujeres, desde lo local hasta lo nacional, a fin de avanzar hacia esa sociedad en donde mujeres y hombres puedan vivir en igualdad y con respeto a su integridad, con libertad y dignidad humana.

Glenda Joanna Wetherborn

UNA OLA NEGRA EN LA MAREA

ME PARECIÓ FANTÁSTICA la invitación a escribir en esta edición de la *Revista Marea*. ¡Enhorabuena por este primero de los muchos años que espero alcancen! Pues es un esfuerzo colectivo y emancipador que felicito y que personalmente me emociona por su política editorial posicionada contra lo que algunas han denominado despojo epistémico y que por tanto busca experiencias narradas en primera persona, que partan desde los lugares de enunciación (actuales o históricos) de las autoras.

Como dijo Mary Wollstonecraft en "El último hombre" (1826): "¡Qué otra cosa sino un mar es la marea de pasión cuyas fuentes se hallan en nuestra propia naturaleza!"

MI LUGAR DE ENUNCIACIÓN

Tomando como referencia el conocimiento y análisis situado desarrollado conceptual y epistemológicamente por Donna Haraway en "Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinvención de la naturaleza" (1991); en este escrito integro algunas experiencias, comprensiones, alcances

* *Fuente*: Wetherborn, G. J. 2019 "Una ola negra en la Marea" en *Revista Marea*, en línea. Disponible en <https://revistamarea.com/2019/05/23/una-ola-negra-en-la-marea/>.

y expectativas de cara a los procesos e implicaciones de reconocimiento y participación activa de la población afrodescendiente y particularmente, de las mujeres afrodescendientes.

Soy una mujer afroguatemalteca creole o de ascendencia jamaiquina, feminista negra, académica, comunicadora y activista. En mi país Guatemala, existimos afrodescendientes, garífunas, creole, afromestizas, afroguatemaltecas, tenemos el derecho a autoidentificarnos, a autonombrarnos con estas y otras denominaciones que han emergido. Defendemos nuestras culturas e identidades con mucho orgullo.

Figura Nº 1



En una reivindicación metodológica y política, redacto en primera persona y desde un enfoque afrocentrista, que si bien no excluye las miradas, interpretaciones de la realidad y aportes de otras identidades, prioriza las de las mujeres negras y afrodescendientes. Es parte del reconocimiento de que no somos una masa homogénea, pero sí tenemos puntos comunes para articular una lucha política internacional y global contra el sexismo y el racismo. No como una posición excluyente hacia otras mujeres, sino para aplicar la perspectiva de

género desde la dimensión intercultural de la afrodescendencia y su relación con el acceso y la gestión del desarrollo como eje central.

La negritud y la afrodescendencia se asumen como una identidad histórica, cultural, social, simbólica y particularmente política, porque reivindican no solo la presencia, sino los múltiples aportes e influencias en América Latina y El Caribe. Soy afrocentrista. Significa que hablo desde mi experiencia y el conocimiento heredado e indagado de la sabiduría, oralidad y experiencias de vida de mis antepasadas/os y ancestras/os. Lo cual no me hace desconocer las otras vivencias, voces y experiencias, simplemente no me diluyo en ellas al enmarcar la construcción y acción política de resistencia, resiliencia y transformación social.

Sabemos que nuestra historia y nuestros aportes en los distintos ámbitos, han sido negados, invisibilizados y mal contados en la sociedad. Por ello, insistimos en la importancia de recordar y reconocer los aportes que hacemos al país, cultural, social, económica y políticamente.

Tenemos largo rato cuestionando y criticando las jerarquías sociales que se basan en el color de la piel, que significan roles impuestos por la sociedad hacia las personas de color de piel oscuro, personas negras, garífunas y afrodescendientes. Por eso buscamos incidir para que se implementen medidas para eliminar y sancionar el lenguaje discriminatorio y los elementos simbólicos que ridiculizan, humillan, estereotipan y agreden a las mujeres de las culturas garífuna y afroguatemaltecas, tanto en espacios públicos y privados como en los medios de comunicación en general.

Desde las responsabilidades que asumimos en las familias, en el hogar, en las comunidades, espacios organizativos y desde los distintos roles sociales que asumimos, demostramos diariamente nuestra lucha contra los estereotipos y prejuicios. Contribuimos al entendimiento de que NO provenimos de esclavas/os. Somos descendientes de PERSONAS que fueron esclavizadas. Nuestras/os ancestras/os se resistieron SIEMPRE al régimen esclavista y lucharon por su liberación.

Por ello en nuestras prácticas, ceremonias y actividades, recordamos, reconocemos, nombramos y honramos los aportes de cada una y cada uno de nuestras/os ancestras/os. Aun cuando la mayoría jamás pasó por salones de aulas ni educación superior, sus enseñanzas de vida y experiencias motivan y dan fuerza a nuestro accionar.

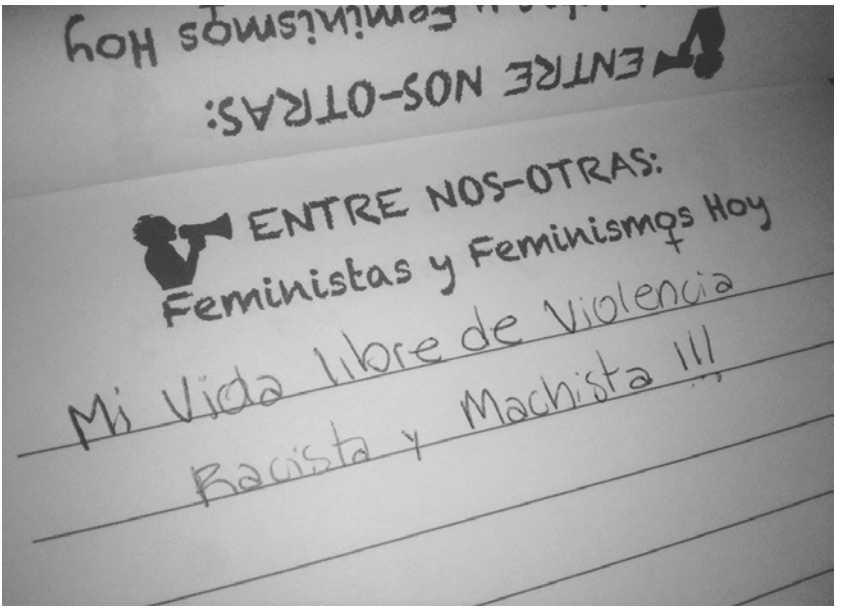
Hacemos énfasis en que la Afrodescendencia y la identidad no se limitan únicamente al color de la piel o rasgos físicos. Involucra elementos históricos, culturales y ancestrales que marcan nuestro diario vivir, nuestras cosmovisiones, espiritualidad, formas de concebir y habitar el mundo, así como nuestra comprensión de la vida y la

muerte. Luchamos cotidianamente por la preservación de la cultura y los valores ancestrales. Las mujeres garífunas y afroguatemaltecas no queremos ser reducidas a lo exótico o folklórico. Somos personas completas, con talentos y capacidades que aportamos diariamente al desarrollo del país.

Nuestros bailes, ritmos, costumbres y tradiciones son más que folklore. Son piezas de historia que dan cuenta de nuestra resiliencia, sobrevivencia y defensa de la libertad de nuestros cuerpos y territorios. Además, contribuimos al desarrollo de la economía, del turismo, del deporte, de las artes y de las ciencias. Estamos presentes en el trabajo formal y en el informal.

Con todo y los desafíos y obstáculos para nuestra participación política y protagonismo, continuamos conquistando estamos en puestos y cargos de toma de decisiones y creando el cambio que queremos ver en la sociedad desde espacios organizativos y comunitarios.

Figura Nº 2



CONTRA LA VIOLENCIA Y LA INJUSTICIA EPISTÉMICA

Yo tengo como apuesta personal, feminizar los espacios y ennegrecer los feminismos y movimientos sociales en los que participo y aporto. Quienes también han asumido este desafío no me dejarán mentir: no

es fácil. Significa tener que ser más crítica de lo normal, identificar esas ausencias en la representación y en el nombramiento y además, señalar y cuestionar los prejuicios racistas, coloniales y sexistas tan instalados en la cotidianidad. Caemos mal al no quedarnos calladas frente a las opresiones menos visibilizadas históricamente.

Es lo que se conoce como Violencia epistémica, la cual constituye en una forma de ejercer poder simbólico. La violencia epistémica es un concepto que Belausteguigoitia toma de Gayatri Spivak, del artículo: "Can the subaltern speak?" (1988), y que consiste en: "La alteración, negación y en casos extremos como las colonizaciones, extinción de los significados de la vida cotidiana, jurídica y simbólica de individuos y grupos". Estas formas de ninguneo, alteración de una experiencia o ausencia de mediación, traen como consecuencia silencios (Belasteguigoitia, 2001: 237 y 238).

La violencia epistémica es una forma de invisibilizar al otro, expropiándolo de su posibilidad de representación:

> La violencia se relaciona con la enmienda, la edición, el borrón y hasta el anulamiento tanto de los sistemas de simbolización, subjetivación y representación que el otro tiene de sí mismo, como de las formas concretas de representación y registro, memoria de su experiencia […]. La violencia epistémica se relaciona con la pregunta hecha por Edward Said "¿Quién tiene permiso de narrar?". (Belasteguigoitia, 2001: 236 y 237)

Existe una deuda histórica en términos del reconocimiento y oposición a las opresiones invisibilizadas, como aquellas con origen racial. *Por eso, decididamente proclamamos y demandamos justicia epistémica.*

Montserrat Aguilar Ayala escribió para *Afroféminas* un artículo titulado "Justicia epistémica", en el que afirma que "ya van cientos y cientos de años que la humanidad dentro de su imaginario colectivo moldea lo que debe ser o no conocimiento, específicamente aquí, en el Abya Yala, territorio aparentemente salvaje antes de ser colonizado, los sujetos opresores han cometido millones de injusticias que van desde la violencia física como lo fue y lo es la esclavitud hasta la mutilación del pensamiento."

Montserrat también plantea:

> La violencia colonizadora prioriza una epistemología que subestima la oralidad. Lo que no está escrito no cuenta, se invisibiliza y se ignora. El testimonio y la memoria son las formas más importantes de hacer justicia, por eso al sistema no le interesa dar estos espacios, a parte de que también paulatinamente esas voces harían que muchas situaciones se desmantelaran […]. por eso es tan importante luchar por mantener todas las formas de producir conocimiento, por eso es tan

importante que nuestra voz, testimonio y memoria resuene, ¡hagamos justicia epistémica!

Como dice Toni Morrison, escritora afroamericana: "No hay que tener miedo de mirar al pasado porque solo así se sabe quiénes somos. Si no se reconoce el propio pasado ¿De dónde se van a sacar los valores?".

Figura Nº 3



LOS FEMINISMOS NEGROS Y AFROFEMINISMOS EN EL CONTEXTO DE RACISMO CONTEMPORÁNEO

Cabe anotar que existen generaciones de pensadoras, activistas y lideresas negras en todo el mundo que han tejido pensamientos feministas que definen sus opresiones y emancipaciones, diseñando estrategias políticas transformadoras, que critican abiertamente al feminismo hegemónico por despojar de su propia historia a los otros feminismos.

El Feminismo negro es una corriente de pensamiento que teoriza intelectual y políticamente las interpretaciones de la realidad y las relaciones de poder, desde la mirada, experiencia y epistemología de las mujeres negras, africanas, afrodescendientes, afroamericanas,

afrolatinas, afrocaribeñas. Tantas o más como identidades y formas de autoidentificación existentes.

Comparte con el afrofeminismo y el feminismo decolonial la reconfiguración del paradigma de desarrollo humano, al identificar cómo las jerarquías sociales heredadas de los regímenes esclavistas y procesos de colonización de hace medio siglo, continúan determinando jerarquías sociales basadas en la idea de raza y de castas humanas, en la pigmentocracia y en estereotipos y prejuicios que inferiorizan la humanidad y la femineidad de las personas de raíces africanas, indígenas y mestizas.

La palabra raza aparecerá entrecomillada, porque como categoría humana no existe. El género humano es uno solo, sin divisiones. No obstante, el racismo es una construcción simbólica, social, cultural y fundamentalmente política, basada en supremacías fenotípicas, que establecen una clasificación racial desde "lo blanco". En consecuencia, todo lo "no blanco" ocupa posiciones desventajosas para su desarrollo y la garantía de sus derechos humanos.

La incorporación del pensamiento, las experiencias y las acciones políticas de mujeres negras que dieron contenido al feminismo negro, sigue siendo un aporte para los feminismos y los movimientos de mujeres, así como para las organizaciones sociales, porque contribuye a develar el racismo en las relaciones intragénero, y el sexismo/machismo de las mujeres negras en relación con los hombres de sus familias y comunidades.

No hace mucho tiempo, un amigo me hizo una pregunta que he respondido otras veces desde distintos espacios, Me dijo: "Joa, me gustaría saber tu opinión sobre la crítica por racismo que ha tenido el hashtag #MiércolesNegro en el marco de la acción #NiUnaMenos?".

Mi respuesta: La verdad, desde hace ya bastante rato al menos las afro hemos hecho esa crítica y no acuñamos ni adherimos los días como "miércoles negro" o "día x negro", sino como día x "DE LUTO", porque eso es lo que es. Precisamente porque estamos hartas de la constante vinculación que se hace entre "lo negro" (que se arrastra también hacia a las personas de piel oscura) y lo negativo.

Pero solo entre nosotras hubo eco, como siempre la comodidad pesa más aún dentro de los movimientos de mujeres y feministas y ha habido resistencia a nombrar estos días de movilización de otra manera. Sé que muchas personas ladino-mestizas de nuestros países asocian el color negro con el luto, pero aquí también vivimos personas negras e indígenas para quienes la muerte y el luto también se representan con el rojo, el amarillo, EL GRIS, el blanco… ¡¡¡en fin!!!

Por eso yo utilizo distintos colores para representar el luto desde mis publicaciones y mi presencia en las manifestaciones. NO, no me

estoy victimizando, ni mucho menos estoy deslegitimando la protesta ni la causa ni a mis compañeras y hermanas feministas. Las estoy invitando a dar un paso para despojar nuestro lenguaje y nuestras prácticas del racismo tan arraigado, que ni se cuestiona.

Otro ejemplo de que necesitamos ennegrecer los feminismos y luchas sociales, es una noticia que se hizo viral en el marco de este 8 de marzo de 2019, sobre un grupo de mujeres negras a quienes se quiso expulsar de la marcha en Madrid, España por ir en un bloque no mixto denunciando el racismo como una de las opresiones que afrontan las mujeres negras, afrodescendientes y africanas.

Fueron agredidas verbalmente por parte de feministas blancas, al extremo de llegar a la violencia física con empujones y jalones. La justificación para las agresoras fue que "El 8 de marzo no es día para hablar del racismo que sufren las racializadas".

Me recuerda a Sojouner Truth y su discurso ¿Acaso no soy yo también mujer?, pronunciado en diciembre de 1851 convención de mujeres, Akron, Ohio, Estados Unidos. Al menos unos 168 años desde que una mujer negra interpela audiencias públicamente, distinguiendo la esencia racial de las relaciones desiguales de poder entre mujeres y hombres. Cuestionó la indiferencia, la falta de humanidad y la relatividad de la indignación ante hechos atroces cuando estos se ejercen hacia cuerpos negros, hacia cuerpos femeninos racializados como negros, como afrodescendientes, como indígenas.

Sojouner propuso hitos recuperables hoy en día, para analizar y cuestionar el orden social predominante, con su racismo colonial y colorismo; con su sistema económico basado en la explotación humana y de los recursos naturales; con su androcentrismo, sexismo y misoginia; con sus fundamentalismos… Más de siglo y medio después, siguen siendo debates abiertos y cuestiones sin resolver.

NUESTRAS PRÁCTICAS, ACTIVISMO Y LUCHAS SOCIALES DEBEN SER INTERSECCIONALES

Para no seguir reproduciendo modelos hegemónicos de relacionamiento (consciente o inconscientemente, por acción o por omisión), es necesario vincular los conceptos con las experiencias de vida concretas de las mujeres en nuestras diversidades. Es el planteamiento de la teoría de la Interseccionalidad desarrollada por Kimberlé Crenshaw, quien además asegura que el feminismo debe oponerse explícitamente al racismo y que las luchas antirracistas deben incorporar la oposición al patriarcado y a las discriminaciones basadas en género.

La interseccionalidad en tanto sociológica, propone y examina cómo diferentes categorías de discriminación u opresión construidas

social y culturalmente, interactúan en múltiples, frecuentes y simultáneos niveles, contribuyendo a una sistemática desigualdad social.

Iris. M. Young asegura que la opresión se refiere también a los impedimentos sistemáticos que sufren algunos grupos y que no necesariamente son el resultado de las intenciones de un tirano. La opresión así entendida es estructural… Sus causas están insertas en normas, hábitos y símbolos que no se cuestionan, en los presupuestos que subyacen a las reglas institucionales y en las consecuencias colectivas de seguir esas reglas. […] la opresión se refiere a las grandes y profundas injusticias que sufren algunos grupos" como consecuencia de presupuestos y reacciones a menudo inconscientes de gente que en las interacciones corrientes tiene buenas intenciones.

La raza es una construcción social, no es un asunto biológico o fenotípico. El Género es una construcción social y se cruza con la etnicidad y las identidades. La noción de clase ha sido fundamental para perpetuar desigualdades. La abolición de la esclavitud no significó el fin del régimen esclavista ni del racismo, pues cimentó ideas, percepciones y prácticas vigentes en la actualidad, sobre la supuesta superioridad de determinados grupos y la supuesta inferioridad en otros, estar jerarquías, son las que hay que cuestionar desde la politicidad de nuestros cuerpos. Sigamos diciendo y haciendo, pues como dijo Audre Lorde: "Tu silencio no te protegerá".

BIBLIOGRAFÍA

Belasteguigoitía, M. 2001 "Descarados y deslenguadas: el cuerpo y la lengua india en los umbrales de la nación" en *Debate Feminista*, Año 12, Vol. 24.

SOBRE LA COMPILADORA

ANA SILVIA MONZÓN (1960)
Socióloga, investigadora y comunicadora social feminista guatemalteca. Doctora en Ciencias Sociales por el Programa Centroamericano de Post-Grado, FLACSO-Guatemala. Ha sido docente e investigadora en la Universidad de San Carlos de Guatemala, en la Universidad del Valle de Guatemala, en FLACSO-sede Guatemala, en la Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe, Nicaragua, y en otros espacios académicos. Consultora en organismos internacionales. Actualmente es co-coordinadora y profesora/investigadora del Programa Académico "Género y Feminismos" en FLACSO-Sede Guatemala, e integrante de los grupos de trabajo "Feminismos emancipatorios" y "Economía Feminista" de CLACSO.

Es fundadora y coordinadora del Centro de Estudios de las Mujeres y Feminismos, y autora del proyecto de la maestría "Sexualidad, género y políticas públicas", Escuela de Ciencia Política-USAC, 2017-2018. También es integrante de la Mesa de Educación Integral en Sexualidad, 2015-2019. Asimismo, fue cofundadora del Instituto Universitario de la Mujer (USAC) en 2004, y actualmente es presidenta de la Asociación Centroamericana de Sociología (2018-2020).

En 2010 su tesis doctoral "Mujeres, ciudadanía y migración en el contexto de la migración internacional hacia Estados Unidos" fue

premiada por la Universidad Centroamericana-UCA y el PNUD de El Salvador (2010). En 2013 fue acreedora del 2º Lugar en el Premio Simone de Beauvoir, nominada por la Liga por el Derecho Internacional de las Mujeres (Francia).

Ha sido pionera en comunicación feminista y cofundadora del programa radiofónico "Voces de Mujeres" transmitido a través de Radio Universidad desde 1993, de "Red Mujeres al Aire" (2002), "Mujeres Abriendo Caminos" (Los Ángeles, California, 2007) y "Mujeres Convocando" (TV Maya, 2011). También ha estado ligada desde su creación en 1998 a *La Cuerda*, el primer periódico mensual feminista de Guatemala, y desde el 2007 es integrante de su Consejo editorial.

Entre sus publicaciones más recientes se encuentran: *Abriendo brechas, enfrentando muros, avizorando futuros. Mujeres y feminismos en las ciencias sociales en Guatemala* (Guatemala, Escuela de Ciencia Política-CEFEM/USAC. 2018); *De la normativa a la práctica: política y currículo en educación en sexualidad en Guatemala* (en coautoría) (Guatemala, Instituto Guttmacher/FLACSO-Guatemala, 2017); y *Las mujeres, los feminismos y los movimientos sociales en Guatemala: relaciones, articulaciones y desencuentros* (Guatemala, FLACSO, 2015).

SOBRE LAS AUTORAS Y LOS AUTORES

GUILLERMO TORIELLO (1911-1997)
Abogado, canciller y embajador guatemalteco. Se graduó de abogado y notario en 1941 en la Universidad Nacional de Guatemala. En Madrid y Barcelona efectuó cursos de postgrado en derecho penal y derecho internacional público.

En el período 1944-1954 ocupó diversos puestos públicos, fue ministro de Relaciones Exteriores, embajador extraordinario y plenipotenciario de Guatemala en Estados Unidos de América, y embajador de Guatemala en la Organización de los Estados Americanos (OEA). Fue miembro fundador del Tribunal anti-imperialista de Nuestra América, con sede en La Habana, Cuba. Regresó a Guatemala el 29 de diciembre de 1996 para presenciar la firma de la paz entre la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca —URNG— y el gobierno de Guatemala.

Entre sus obras se destacan: *La Batalla de Guatemala* (México, Cuadernos Americanos, 1995); *¿A dónde va Guatemala?* (México, América Nueva, 1995) y *Tras la cortina de banano* (México, Fondo de Cultura Económica, 1976), entre otras.

EDELBERTO TORRES RIVAS (1930-2018)
Sociólogo centroamericano que goza de gran reputación en América Latina, es reconocido por sus estudios latinoamericanos de sociología política referente a las estructuras sociales, formación de Estados, cambios sociales y especialmente procesos democráticos en Guatemala. Fue director de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), consultor del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) y coordinador de los seis volúmenes de la *Historia General de América Central*.

Entre sus obras se destacan *Las clases sociales en Guatemala; Interpretación del desarrollo social Centroamericano* y *La crisis política en Centroamérica*.

MATILDE GONZÁLEZ-IZÁS (1960)
Historiadora y socióloga con experiencia en el diseño, gestión, coordinación e implementación de programas de investigación asociados a la formación del Estado, la conflictividad social y la violencia desde una perspectiva socio-territorial. Docente universitaria a nivel de licenciatura, maestría y doctorado. Posee práctica de trabajo de campo con comunidades y organizaciones sociales en el Altiplano Noroccidental, Alta Verapaz, la Boca Costa Pacífica, el Nororiente y el Área Metropolitana de Guatemala.

Entre sus obras se destacan: *Se cambió el Tiempo: Conflicto y Poder en Territorio Quiché 1880-1996 (Tomo I)* (2002); *Se cambió el Tiempo: Historias de Vida y Memoria Colectiva de San Bartolo (Tomo II)* (2002); *La Explotación Sexual Comercial de Niñas, Niños, Adolescentes en Guatemala ¿Un problema nuestro?* (2006) y *Modernización capitalista, racismo y violencia en Guatemala (1730-1930)* (2014).

GLADYS TZUL
Mujer k'iche' (Totonicapán, Guatemala). Doctora en Sociología por el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Maestra en Estudios Latinoamericanos, Universidad Alberto Hurtado. Posgrado en Estudios Árabes, Centro de Estudios Árabes de la Universidad de Chile. Es autora de diversas publicaciones académicas. Se dedica a la docencia, investigación, peritaje histórico y acción social. Ha sido profesora invitada en la Universidad de Costa Rica, Center for Latin American, Caribbean and Latino Studies (Clacs), University of Massachusetts, South Asian Program at Cornell University, Nueva York; Programa Universitario de Estudios de Género, UNAM y Universität Gießen, Alemania. También fue conferencista magistral en el Latin American Studies Asociation (LASA), 2015. Es cofundadora del Amaq' (Instituto de Investigación y

Asesoría Jurídica a Comunidades Indígenas), y del colectivo de fotógrafas indígenas "Con Voz Propia".

Entre sus obras se destaca *Gobierno comunal indígena y formas no estatales de la política* (2015).

CLAUDIA DARY (1960)

Antropóloga social, egresada de la Universidad de San Carlos de Guatemala. Realizó estudios de maestría (Universidad de Pittsburgh) y de doctorado (Universidad Estatal de Nueva York) en la misma disciplina. Ha trabajado en FLACSO desde 1991 hasta el 2012 en las áreas de estudios étnicos y de medio ambiente y recursos naturales. Se ha desempeñado como profesora de Metodología Cualitativa y de Teoría de la Etnicidad y el Nacionalismo en el Postgrado Centroamericano de Ciencias Sociales de esta misma facultad. Trabaja como investigadora en el Instituto de Estudios Interétnicos-IDEI/USAC.

Entre sus obras se destacan: *Mujeres Tradicionales y Nuevos Cultivos*; *Entre el hogar y la vega. El papel de las mujeres ladinas en la agricultura de El Progreso* y *Unidos por nuestro territorio. Identidad y organización social en Santa María Xalapán.*

ALFREDO GUERRA BORGES (1925-2016)

Catedrático, político, investigador, historiador y economista guatemalteco. Fue líder de la Revolución de Octubre de 1944. Fue un experto en historia económica de Guatemala y en integración latinoamericana. Se graduó de la Facultad de Economía de la Universidad de San Carlos de Guatemala (USAC), fue maestro y doctor en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), donde trabajó como profesor e investigador titular del Instituto de Investigaciones Económicas por esta misma universidad. Fue uno de los fundadores del Partido Comunista de Guatemala (PCG) y del Partido Guatemalteco del Trabajo (PGT) en 1949, del que fue parte importante de su mando y además uno de sus principales ideólogos hasta 1963.

Entre sus obras se destacan: *Guatemala: 60 años de historia económica (1944-2004)*; *Fin de época*; y *Panorama contemporáneo de la integración latinoamericana y caribeña.*

GUSTAVO PALMA

Doctor en Historia por la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París (Francia), investigador de AVANCSO, profesor de la Universidad de San Carlos de Guatemala en las Escuelas de Ciencia Política e Historia, ex profesor de la Maestría Centroamericana de Ciencias Sociales de FLACSO Guatemala. Entre sus obras se destaca:

Índice *General del archivo del extinguido Juzgado privativo de Tierras depositado en la escribanía de cámara del Supremo Gobierno de la República de Guatemala* (México, CEMCA-CIESAS, 1991).

PATRICIA CASTILLO
Feminista guatemalteca. Licenciada en Desarrollo Sostenible de la Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense. Magíster en Políticas Públicas, Universidad Rafael Landívar. Magíster en Estudios de Género y Feminismo, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Guatemala). Doctoranda en Ciencias Sociales, USAC. Integrante y cofundadora de AGTER.

Entre sus obras se destacan: *Las Mujeres y la Tierra en Guatemala: entre el colonialismo y el mercado neoliberal*; y *Mujeres rurales y campesinas: la reproducción social ante los desafíos del contexto actual*.

GABRIEL AGUILERA
Politólogo. Fue coordinador del Área de relaciones internacionales y estudios de seguridad de FLACSO, programa Guatemala. Fue catedrático de la Universidad de San Carlos de Guatemala. Ha escrito sobre temas relacionados con el proceso de negociación en Guatemala. En el campo público ha sido Viceministro de Relaciones Exteriores y Secretario Presidencial de la Paz.

Entre sus escritos destacados se encuentran: *Guatemala entre la paz posible o la paz deseable*; y *El proceso de paz en Guatemala: análisis desde la perspectiva del Peacebuilding*.

JORGE ROMERO IMERY
Politólogo guatemalteco. Fue secuestrado y asesinado en marzo de 1981 por la dictadura de Lucas García, cuando era director de la Director de la Escuela de Ciencia Política y decano en funciones de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad de San Carlos de Guatemala. Su libro *Dialéctica del terror en Guatemala* (San José Costa Rica, EDUCA, 1981), junto al politólogo Gabriel Aguilera, es una obra de referencia obligada para entender la represión de los años setenta y ochenta en Guatemala.

MARIO PAYERAS (1940-1995)
Escritor y poeta guatemalteco, que participó como miembro activo de la guerrilla durante el Conflicto Armado Interno que se llevó a cabo en Guatemala desde 1960 hasta 1996. Fue crítico severo del movimiento insurgente, al reconocer que el esfuerzo por llevar a Guatemala hacia una real democratización había prácticamente fracasado. Por eso

hizo un llamamiento a los altos cuadros guerrilleros, para priorizar la lucha ideológica y la política.

Entre sus obras se destacan: *Los días de la selva* (testimonio); *El trueno en la ciudad* (testimonio); y *Latitud de la flor y el granizo* (ensayo ecológico).

RICARDO FALLA (1932)
Sacerdote jesuita y antropólogo guatemalteco. Obtuvo la licenciatura en Humanidades Clásicas y Filosofía en la Universidad Católica de Quito y luego realizó estudios de Teología en Innsbruck (Austria). Asimismo, es doctor en Antropología por la Universidad de Texas. Ha sido profesor en las universidades jesuitas de Guatemala, Nicaragua y El Salvador, así como en la estatal de Guatemala.

Entre sus obras se destacan: *La conversión religiosa: Estudio de un movimiento de conversión religiosa, rebelde a las creencias tradicionales en San Antonio Ilotenango, Quiché (1948-1970)*; *Quiché Rebelde*; *Masacres de la finca San Francisco, Huehuetenango (Guatemala)* y *Masacres de la selva: Ixcán, Guatemala (1975-1982)*.

CARLOS FIGUEROA IBARRA (1952)
Sociólogo y profesor e investigador en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla en México. Especialista en estudios de procesos políticos y violencia de Guatemala en conjunción con procesos políticos de México.

Entre sus obras se destacan: *El proletariado rural en el agro guatemalteco* (1980); *El recurso del miedo (Ensayo sobre el Estado y el terror en Guatemala)* (1991); y *Los que siempre estarán en ninguna parte. La desaparición forzada en Guatemala* (1999)

YOLANDA COLOM (1947)
Revolucionaria y educadora guatemalteca con experiencia en la docencia no oficial entre sectores sociales marginados y explotados. Durante once años militó en el Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) y durante otros nueve, en Octubre Revolucionario. Ha impartido conferencias y escrito numerosos artículos e informes. Actualmente trabaja con Ediciones del Pensativo, compilando la obra del que fue su compañero, el también líder en el EGP y ya fallecido, Mario Payeras.

Entre sus obras se destaca: *Mujeres en la alborada: guerrilla y participación femenina en Guatemala, 1973-1978* (testimonio).

ANA MARÍA COFIÑO (1955)
Investigadora, antropóloga, editora e historiadora guatemalteca. Fundadora y coeditora de la revista feminista *La Cuerda* y de la librería

El Pensativo. Es una destacada activista a favor de los derechos de las mujeres, la igualdad de género y la defensa de las comunidades indígenas por la expropiación que sufren del estado y las empresas extranjeras.

Entre sus publicaciones se destacan: *Nosotras, las de la Historia. Mujeres en Guatemala (siglos XIX-XXI)* (Autoras varias), y *Emma Chirix conversa con Ana Cofiño*.

JULIO CASTELLANOS CAMBRANES

Historiador guatemalteco de origen maya itzaj. Realizó estudios de Agronomía en la Universidad de San Carlos y en el Instituto Agronómico "Nicolae Balcescu" de Bucarest, Rumania, y de Historia económica y Sociología rural en la Universidad de Leipzig, Alemania, en la que obtuvo su licenciatura en 1971 y el doctorado en 1977. De 1975 a 1980 impartió clases de Historia agraria de Guatemala en la Universidad de San Carlos. Entre sus obras se destacan: *500 años de lucha por la tierra* (2004); *Dos revolucionarios en la historia de Guatemala* (1997); y *Café y campesinos* (1996).

MIGUEL ANGEL ALBIZÚREZ

Ha ocupado diversos puestos de liderazgo en las organizaciones guatemaltecas de derechos humanos y laborales, entre ellas el Director del Frente Democrático Contra la Represión (FDCR) de Guatemala, el Director del Comité Nacional para la Unidad Sindical (CNUS) y el Secretario General de la Central Nacional de Trabajadores (CNT). También se desempeñó como Presidente de la Asociación de Familiares de Detenidos y Desaparecidos de Guatemala (FAMDEGUA). Es autor de *Una mirada al sindicalismo; Tiempo de sudor y lucha* y ¿Por qué Ellas y Ellos? en coautoría con Edgar Ruano Najarro.

EDGAR RUANO NAJARRO

Sociólogo e historiador guatemalteco. Maestro en Ciencias Sociales por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), sede México. Se ha desempeñado en la docencia universitaria, como docente de tiempo completo en la Universidad Autónoma de Chiapas, México y como docente horario en la Universidad Rafael Landívar, Guatemala. Ha publicado diversos títulos cuya temática ha estado relacionada con la historia política de Guatemala del siglo XX. En la administración pública ha sido Subsecretario de Asuntos Administrativos y de Seguridad de la Presidencia (SAAS), embajador de Guatemala en Nicaragua y cónsul general de Guatemala en Chiapas, México. Es coautor junto a Miguel Angel Albizúrez del libro ¿Por qué Ellas y Ellos?

KAJKOJ (MÁXIMO) BA TIUL
Maya Poqomchi, antropólogo, con estudios de Filosofía y Teología. Realizó una Maestría en Ciencias Sociales en FLACSO (Ecuador). Ensayista, columnista y analista de temas relacionados con movimientos sociales y pueblos indígenas. Ha sido docente universitario; además funge como coordinador de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica y asesor del Centro Educativo para el Fortalecimiento Político Maya en Cunil, Quiché. Fue columnista de *Prensa Libre*, investigador, escritor y analista desde la perspectiva maya.

Es autor de *Pueblos indígenas, cooperación internacional y desarrollo en Guatemala* (2009).

SARÍA ACEVEDO
Socióloga e Investigadora social guatemalteca. Licenciada en Sociología por la Universidad de Costa Rica. Maestra en Trabajo Social con mención en Gestión de Desarrollo por la Universidad Nacional Autónoma de Honduras. Egresada del programa de formación de investigadores del área de Estudios de Pobreza de FLACSO Guatemala.

Entre su obra se destaca el libro *Aun hay tiempo para el sol pobrezas rurales y programas sociales Brasil-Venezuela-Guatemala, una mirada desde lo local* (2008); y *Acoso sexual en Guatemala. Análisis de casos* (2006).

SEVERO MARTÍNEZ PELÁEZ (1925-1998)
Historiador guatemalteco cuya obra más famosa fue *La patria del criollo: Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*. Formó parte del Partido Guatemalteco del Trabajo y salió exiliado de Guatemala en dos ocasiones, ambas a México.

Además de la mencionada, entre sus obras se destacan: *Motines de Indios*; y *La violencia colonial en Centroamérica y Chiapas*.

MARTA ELENA CASAÚS
Socióloga, historiadora, catedrática y escritora guatemalteca. Es doctora en Ciencias Políticas y Sociología, profesora titular de Historia de América en la Universidad Autónoma de Madríd. Ha sido investigadora principal en múltiples proyectos relacionados con el desarrollo intelectual centroamericano.

Entre sus obras se destacan: *Guatemala: linaje y racismo; La metamorfosis del racismo en Guatemala;* y *Genocidio:* ¿la máxima expresión del racismo en Guatemala?

DEMETRIO COJTI (1948)
Catedrático universitario maya kaqchikel, consultor y conferencista internacional. Es uno de los pocos mayas que escribe sobre la situación colonial de su Pueblo, es autor de varios libros y numerosos artículos. Cursó su estudio de licenciatura en Comunicación Social en la Universidad Católica de Lovaina en Bélgica (1970-1974). Posteriormente cursó su doctorado en Comunicación Social en la misma universidad (1974-1980), siendo la primera persona autoidentificada maya en obtener el grado de doctor. En la Universidad del Valle de Guatemala cursó la Maestría en Desarrollo (1998-2002).

Entre sus obras se destacan: *La Opinión Política: la Dinámica de su Formación y Expresión en el Campesinado Maya; Ri Maya'Moloj pa Iximulew;* y *La Configuración del Pensamiento Político del Pueblo Maya.*

CARLOS GUZMÁN BÖCKLER (1930-2017)
Fue un abogado y doctor en Sociología guatemalteco, graduado en el extranjero. Su carrera en ambas profesiones estuvo ligada de cerca a la Universidad de San Carlos de Guatemala, donde también fue docente y fundador del Departamento de Estudios de Ciencias Políticas de esa casa de estudios. Su trayectoria como sociólogo es reconocida internacionalmente.

Entre sus obras se destacan: *Donde enmudecen las Conciencias: Crepúsculo y Aurora en Guatemala; Cuando se quiebran los silencios*; y *Guatemala, una interpretación Histórico-Social.*

ARTURO TARACENA (1948)
Ha sido docente en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales de México y de Guatemala, en la Escuela de Historia de la Universidad de Costa Rica, profesor invitado en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, en la Universidad Paris VII de París, y en la Universidad Toulouse-Le Mirail, de Francia, profesor en el Doctorado en Ciencias Sociales y Humanísticas de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas y de la Maestría y el Doctorado en Historia del CIESAS-Peninsular, en Mérida, Yucatán. Consultor externo de la Asociación de Investigación y Estudios Sociales de Guatemala; investigador en el Equipo de Historia de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico de Guatemala de la Naciones Unidas; coordinador de investigación histórica en el Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica Antigua Guatemala, Guatemala y experto del Proyecto ALBAN de la Comisión Europea en Bruselas, Bélgica.

Entre sus obras se destacan: *De héroes olvidados: Santiago Imán, los huites y los antecedentes* bélicos de la Guerra de castas; *Invención criolla, sueño ladino, pesadilla indígena: Los Altos de Guatemala de re-*

gión a Estado (1740-1871); y Guadalupanismo en Guatemala. Culto mariano y subalternidad étnica.

AURA MARINA ARRIOLA (1937- 2007)
Antropóloga y guerrillera guatemalteca, se formó en México en los años cincuenta, en la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Entre sus obras se destacan: *Lineamientos de clase social en un pueblo ladino rural de Guatemala; Secuencia de la cultura indígena guatemalteca*; y *La política indigenista y las organizaciones indias en Guatemala*; y *Ese obstinado sobrevivir. Autoetnografía de una mujer guatemalteca.*

IRMA ALICIA VELÁSQUEZ
Antropóloga social, periodista y escritora maya-k'iche' de Guatemala. Obtuvo el titulo de periodista profesional y luego una licenciatura en Ciencias de la Comunicación por la Universidad de San Carlos de Guatemala. En el año 2000 obtuvo un master en Antropología Social y en 2005 se doctoró como antropóloga en la Universidad de Texas, Austin, Estados Unidos. Fue la primera mujer k'iche' en obtener un doctorado en Ciencias Sociales.

Entre sus obras se destacan: *Pueblos indígenas, Estado y lucha por la tierra en Guatemala: estrategias de sobrevivencia y negociación ante la desigualdad globalizada*; y *La pequeña burguesía indígena comercial de Guatemala. Desigualdades de clase, raza y género.*

AURA ESTELA CUMES
Nacida en Chimaltenango. Investigadora y docente maya-kaqchikel. Sus intereses de investigación y de acción política giran en torno al análisis de las relaciones de poder, principalmente aquellas generadas en la imbricación del colonialismo y del patriarcado como sistemas de dominación. Realizó la Maestría en Ciencias Sociales en FLACSO/Guatemala y posteriormente el Doctorado en Antropología Social en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) en la ciudad de México. También es Diplomada en Estudios de Género y Feminismo por la CEIICH/UNAM y la Fundación Guatemala. Gran parte de sus esfuerzos los ha centrado en la lucha contra el racismo y el sexismo, a los cuales comprende como problemas producidos por dos grandes sistemas de dominación fusionados en la historia de Guatemala y de América Latina: el colonialismo y el patriarcado.

Ha publicado numerosos libros en coautoría, entre ellos: *La encrucijada de las identidades: Mujeres, feminismos y mayanismos en diálogo* (compiladora junto con Ana Silvia Monzón, 2006); *Mayanización*

y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca. Volumen 1: Introducción y análisis generales (coordinadora junto con Santiago Bastos, 2007) y *La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca* (2007).

ALAÍDE FOPPA (1914-1980)
Poetisa, escritora, activista feminista, crítica de arte, profesora y traductora de ascendencia guatemalteca por parte de madre y argentina por la vía paterna. Vivió como exiliada en México donde escribió gran parte de su obra poética. En 1976 fue cofundadora de la revista feminista *Fem* con importante repercusión en América Latina. Publicó varios libros de poesía, numerosos artículos y ensayos como crítica de arte. Fue defensora de los derechos humanos y en particular de los derechos de las mujeres.

Entre sus obras se destacan: *El ave Fénix: Las palabras y el tiempo*; *La sin ventura; Los dedos de mi mano* y *Aunque es de noche.*

ANA LORENA CARRILLO
Historiadora por la Universidad de San Carlos de Guatemala. Actualmente es profesora e investigadora del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Doctora en cultura, literatura y estudios latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Su línea de trabajo es la narrativa histórica, con énfasis en la historia de Guatemala y la participación política de las mujeres.

Entre sus publicaciones se destacan: *Luchas de las guatemaltecas del siglo XX. Mirada al trabajo y la participación política de las mujeres* (2004) y Árbol de historias. Configuraciones del pasado en Severo Martínez y Luis Cardoza y Aragón (2009).

YOLANDA AGUILAR (1963)
Antropóloga, terapeuta, formadora e investigadora feminista. Creadora y coordinadora del Centro de Formación-Sanación e Investigación Transpersonal Q`anil. Sus reflexiones e investigaciones parten de su experiencia personal vinculando la memoria histórica de la guerra y la sanación. Entre sus obras más destacadas se encuentra *Identidades políticas feministas en Guatemala* (2003) y *Femestizajes. Cuerpos y sexualidades racializados de ladinas-mestizas* (2019).

LILY MUÑOZ
Feminista. Socióloga egresada de la Escuela de Ciencia Política de la Universidad de San Carlos de Guatemala. Realizó estudios de Maes-

tría en la Universidad de Santiago de Compostela, España, y de Doctorado en el Bødo University College, Noruega. Fungió como Presidenta de la Asociación Centroamericana de Sociología (ACAS) durante el período 2006-2008. Ha ejercido la docencia universitaria por casi 10 años. Se ha dedicado a la investigación social durante 20 años en diversos espacios académicos, en temas como la violencia, la violencia contra las mujeres, el femicidio, la migración de menores, la educación no formal, el VIH Sida, entre otros.

ANA LUCÍA RAMAZZINI (1976)
Feminista. Educadora y socióloga con Maestría en Investigación (USAC). Cuenta con estudios sobre mujeres, género y feminismos en México, Corea e Italia. Docente con experiencia de más de dos décadas. Investigadora del Programa de Estudios de Género y Feminismos de FLACSO-Guatemala. Integrante de la Asociación de Mujeres para Estudios Feministas AMEF. Ha desarrollado investigaciones sobre la necesidad de repensar la construcción del conocimiento y los saberes sexistas y androcéntricos; la refuncionalización del patriarcado capitalista-neoliberal-racista y sus expresiones curriculares; teoría feminista y academia universitaria; y sobre temas relacionados con pedagogía, sexualidades, masculinidades hegemónicas y violencias contra niñas y mujeres (particularmente la sexual y la epistémica). Actualmente cursa el Doctorado en Ciencias Sociales en la Universidad de San Carlos.

FRANCISCA GÓMEZ GRIJALVA
Maya-k'iche' académica, comunicadora/investigadora social y feminista decolonial. Licenciada en psicología y Magister en Educación Bilingüe Intercultural por la Universidad Rafael Landívar. Obtuvo la maestría en ciencia política y de la administración en la Universidad de Granada, España. Comprometida con la investigación social con enfoques teóricos, epistemológicos, metodológicos y políticos de los feminismos decoloniales, multiculturales, multilingües e interculturales. Entre sus principales líneas de análisis destacan: Libertad de expresión, derechos de las Mujeres mayas, xinkas, garífunas y ladinas/mestizas, filosofía y pensamiento Maya, resistencia de las mujeres maya, garífuna, xinka y sus pueblos frente al extractivismo neoliberal, derechos de la niñez y adolescencia, justicia transicional, participación ciudadana y derechos sociales, políticos, jurídicos y económicos.

EMMA DELFINA CHIRIX GARCÍA
Nació en San Juan Comalapa, Guatemala, es una maestra, enfermera, socióloga y catedrática maya cakchiquel. Ha trabajado en varias

ONGs, así como en la Universidad de San Carlos de Guatemala, específicamente en el IDEI —Instituto de Estudios Interétnicos— como coordinadora académica del Proyecto pueblos indígenas, género y participación política. Además, es cofundadora de la organización del Grupo de mujeres mayas Kaqla.

Entre sus obras se destacan: *Cuerpos, poderes y políticas: mujeres mayas en un internado católico*; *Identidad masculina entre los kaqchikeles*; y *Los deseos de nuestro cuerpo*.

LA CUERDA

La Asociación La Cuerda se fundó en 1998 con el propósito de producir una publicación feminista que contribuyera al fortalecimiento de la democracia, luego de la firma de los Acuerdos de Paz. Su objetivo es dar a conocer y hacer visible el quehacer, sentir y pensar de las mujeres en Guatemala, al mismo tiempo que divulgar las propuestas políticas feministas para la sociedad: ampliación de espacios de participación, equidad, distribución justa de los recursos, reconocimiento de las diversidades, lucha contra la impunidad, educación no sexista, eliminación de las discriminaciones y contra el racismo, a favor de la justicia y por los derechos humanos de las mujeres y de todas las personas.

LUZ MÉNDEZ

Investigadora y activista social, cuyo trabajo se enfoca en la erradicación de la violencia contra las mujeres y la plena participación de las mujeres en procesos de justicia y paz. Tiene una maestría en administración pública y especialización en estudios de género. Actualmente coordina el proyecto de investigación "Acceso a la justicia para mujeres indígenas y campesinas en Colombia y Guatemala", una iniciativa colaborativa entre el Equipo de Estudios Comunitarios y Acción Psicosocial —ECAP—, en Guatemala, así como la Universidad Javeriana y el Instituto de Estudios Regionales de la Universidad de Antioquia, en Colombia.

WALDA BARRIOS

Licenciada en Ciencias Jurídicas y Sociales por la USAC; magister en Sociología Rural por la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE) y doctora ex tesis en Sociología de la Pontificia Universidad de Salamanca. Forma parte del movimiento de mujeres guatemalteco, actualmente como parte de la academia integra el Grupo Asesor de la Sociedad Civil (GASC) de ONUmujeres. Ha recibido la medalla ONAM y el sello Vilma Espín, a mujeres que se han destacado por la defensa de los derechos de las mujeres. Ha ejercido la docencia universitaria,

desde 1980. Fue candidata a la vicepresidencia de la República en las elecciones del 2007.

Entre sus obras se destacan: *La antropología feminista actual:* ¿Qué sucede en *nuestros países? El Caso de Guatemala Mujeres y Estado de bienestar*; *La violencia como negación de la historia de vida*; y *Suicidios en niñas y adolescentes con motivo embarazo.*

GLENDA JOANNA WHETERBORN

Periodista egresada de la Universidad de San Carlos de Guatemala, cuenta con una maestría en Género, Equidad e Igualdad en Desarrollo por la Universidad de Cataluña, en España. Comunicadora social feminista. Actualmente es Coordinadora de comunicación y divulgación en la Red de mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora.

COLECCIÓN **ANTOLOGÍAS DEL PENSAMIENTO SOCIAL LATINOAMERICANO Y CARIBEÑO [GUATEMALA]**

La tarea de elaborar una antología del pensamiento social crítico en Guatemala ha supuesto un esfuerzo en varios sentidos. En primer lugar, delimitar qué se entiende por pensamiento crítico, y luego, decidir qué período abarcar, cuáles autoras y autores incluir, y cuáles los textos pertinentes […].

Para acotar la búsqueda se comprendió como pensamiento social crítico al conjunto de ideas elaboradas desde perspectivas divergentes, a contracorriente de los discursos y las historias oficiales, que han sido el resultado de la investigación, análisis, sistematización y reflexión sobre la realidad de la sociedad guatemalteca, con el propósito de desentrañar las estructuras de poder que sostienen un orden desigual, de raíces coloniales, que niega derechos y limita el desarrollo humano de la mayoría de la población, particularmente de las mujeres, y los pueblos indígenas.

En la antología que ahora se presenta, se incluye a treinta y cinco autoras y autores, mujeres y hombres, de diversas identidades, y generaciones. Algunos con una producción muy vasta y otros que inician sus reflexiones. Se trató de mostrar una polifonía de voces y perspectivas, y para efectos de una mejor comprensión se establecieron cuatro ejes que dan cuenta de las principales preocupaciones sociales, intelectuales y políticas que han predominado en las décadas de finales del siglo veinte e inicios del veintiuno: “Estado, política, sociedad y economía” (Eje 1); “Violencia política, movimientos sociales, memoria e historia” (Eje 2); “Etnicidad, relaciones interétnicas, racismo” (Eje 3); y, por último, “Cuerpos, género, feminismos, sexualidades, violencia” (Eje 4). […]

Considero este texto como un aporte más en el conocimiento de la producción intelectual en Guatemala, una invitación a profundizar en el pensamiento social crítico, a identificar autorías, temas y problemáticas que ahora no fueron incorporadas. Una motivación para continuar indagando y construyendo la historia de los aportes intelectuales en el país, ampliando miradas y ejes de análisis, temporalidades y temáticas.

Del *Prólogo* de Ana Silvia Monzón

Patrocinado por
Asdi
Agencia Sueca de Desarrollo Internacional

CLACSO
Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Guillermo Toriello
Edelberto Torres Rivas
Matilde González-Izás
Gladys Tzul
Claudia Dary
Alfredo Guerra Borges
Gustavo Palma
Patricia Castillo
Manuel Ángel Castillo
Gabriel Aguilera
Jorge Romero Imery
Mario Payeras
Ricardo Falla
Carlos Figueroa-Ibarra
Yolanda Colom
Ana María Cofiño
Julio Castellanos Cambranes
Miguel Ángel Albizúrez
Edgar Ruano Najarro
KajKok (Máximo) Ba Tiul
Saría Acevedo
Severo Martínez Peláez
Marta Elena Casaús
Demetrio Cojtí
Carlos Guzmán Böckler
Arturo Taracena
Aura Marina Arriola
Irma Alicia Velásquez
Aura Estela Cumes
Alaíde Foppa
Ana Lorena Carrillo
Yolanda Aguilar
Lily Muñoz
Ana Lucía Ramazzini
Francisca Gómez Grijalva
Emma Chirix
La Cuerda
Luz Méndez
Walda Barrios
Glenda Joanna Wetherborn

ISBN 978-987-722-556-3