

01081

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA  
DE MÉXICO

11



FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS  
DIVISIÓN DE ESTUDIOS DE POSGRADO

RELACIONES INTERÉTNICAS Y DE CLASE EN SAN MIGUEL  
TOTONICAPAN/CHUIMEKENA. UN PUEBLO DE LOS ALTOS  
DE GUATEMALA A FINALES DE MILENIO.

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE

DOCTOR EN ANTROPOLOGÍA

P R E S E N T A ,

CARLOS SALVADOR ORDOÑEZ MAZARIEGOS



FACULTAD DE FILOSOFÍA  
Y LETRAS

MEXICO, D. F.



TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

ABRIL DE 2003

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
DIVISIÓN ESCOLARES

A



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Para mi querida madre todo este esfuerzo  
de años en favor de los pueblos indios.

Autoriza a la Dirección General de Bibliotecas  
UNAM a difundir en formato electrónico e imp.  
contenido de mi trabajo recept.

NOMBRE: Guillermo Salgado

Carretera 100 km 100

FECHA: 1/10/2003

FIRMA: \_\_\_\_\_

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

## INDICE

INTRODUCCIÓN	2
<b>CAPÍTULO I</b>	
EL ESTUDIO DE LAS RELACIONES INTERÉTNICAS Y DE CLASE EN GUATEMALA.	5
<b>Guatemala como unidad de estudio.</b>	5
<b>Propuesta Teórica- Metodológica en el abordaje de las relaciones sociales.</b>	6
Manejo Interdisciplinario y transdisciplinario.	7
Integración Espacial. De lo local a lo global.	7
Historicidad y etnogénesis.	9
<b>Hacia una definición del universo conceptual.</b>	11
La identidad.	12
Los ropajes identitarios	13
Indio, indígenas y pueblos indios: nuevos conceptos en el contexto internacional.	14
El ladino	16
Clase Social y etnia.	17
<b>En búsqueda de las huellas etnográficas del pasado</b>	21
Una mirada crítica en torno a los estudios sobre las relaciones interétnicas y de clase en Guatemala.	21
Los precursores de la etnografía en Guatemala.	23
Crítica a la antropología cultural norteamericana y extranjera.	27
La antropología crítica como una nueva propuesta de estudio.	31
<b>Capítulo II</b>	
<b>San Miguel Totonicapán y su Municipio</b>	
Sinopsis histórica.	38
El Departamento y Municipio de Totonicapán.	43
San Miguel Totonicapán/Chuimekená	46

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

### Capítulo III

#### El ascenso social k'ichee' en San Miguel Totonicapán/Chuimekená

<b>El ascenso social k'ichee': una nueva propuesta de análisis.</b>	51
<b>El ascenso económico k'ichee'</b>	54
Ri Ulew: la tierra	57
Producción artesanal y comercio: generadores de riqueza	62
Migración: una tendencia en aumento.	66
Los nuevos generadores de la riqueza.	68
El perfil cultural	69
<b>El ascenso político</b>	72
La institucionalidad municipal.	75
Sistema de cargos	77
La contrarrevolución, ruptura hacia el pasado.	80
El anticomunismo y Acción Católica	81
El emerger de los partidos políticos	82
Hacia la toma del poder político	85
<b>El ascenso cultural</b>	86
Los clubes sociales: herencia cultural ladino-criolla.	87
Sistemas religiosos y relaciones interétnicas.	89
Encuentros y desencuentros étnicos en las festividades sociales.	92
Educación formal: un bien cultural de unos pocos.	95

### Capítulo IV

#### Estratificación social y relaciones interétnicas en el Municipio de Totonicapán

<b>La estratificación interétnica e intraétnica.</b>	100
<b>La estratificación entre los k'ichee's.</b>	100
<b>La estratificación entre los ladinos.</b>	107

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

## Capítulo V

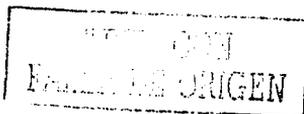
### LOS KICHÉS DE TOTONICAPÁN FRENTE AL ESTADO, LOS LADINOS Y LOS KICHÉS DE "SOLOLÁ". UN ESTUDIO DE CASO: LA LUCHA POR MARÍA TECÚN.

<b>La Conflictividad Agraria en el Municipio de Totonicapán.</b>	112
<b>La conservación del medio ambiente y la organización comunal k'ichee'.</b>	113
<b>El Conflicto intercomunitario.</b>	114
<b>Etnogénesis y conflicto intraétnico.</b>	116
<b>Sistema social de las comunidades en conflicto.</b>	129
Territorio y población	129
Poder Local	137
<b>Percepción sobre el medio ambiente.</b>	138
<b>Percepción sobre el conflicto intraétnico e intercomunitario</b>	142
<b>Argueta y Barraneché un conflicto intraétnico</b>	143
<b>El termómetro de la conflictividad</b>	155

## Capítulo VI

### K'ICHE'S Y LADINOS FRENTE A LA GLOBALIZACIÓN Y EL NEOLIBERALISMO

<b>Globalización, mundialización y neoliberalismo.</b>	156
<b>El dilema étnico-nacional en Guatemala.</b>	159
<b>Las voces negadas toman la palabra: La respuesta del movimiento indígena en la era de la globalización.</b>	164
Las reuniones de Barbados: antropólogos críticos y pueblos indios.	167
Reunión de FLACSO-UNESCO	169
Reunión de Santa Fe	169
La Campaña Continental 500 años de resistencia negra, india y popular.	171
Los Foros Internacionales sobre Derechos Humanos de los Pueblos Indios.	173
Los Encuentros Continentales	175
Las Cumbres Indígenas	177
El Encuentro Intercontinental contra el neoliberalismo	179
Entre modernidad y tradición: k'iche's y ladinos en la era de la globalización	180
Protestas k'iche's y ladinas frente en la era de la globalización.	182
<b>Propuesta de resolución del dilema étnico nacional y las relaciones sociales a partir del campo de los derechos humanos.</b>	184



<b>CONCLUSIONES</b>	192
<b>NOTAS Y REFERENCIAS BIBLIOHEMEROGRÁFICAS</b>	194
<b>BIBLIOHEMEROGRAFÍA</b>	214
<b>APENDICES</b>	

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

## INTRODUCCIÓN

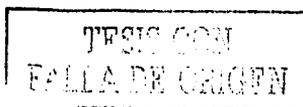
El pueblo maya a lo largo de los katunes siempre ha sabido darle continuidad a su horizonte cultural, el cual se ha extendido, ayer y hoy, por el sur de mesoamérica, en un vasto territorio de más de 324.000 kilómetros cuadrados, poblado en la actualidad por más de 10 millones de habitantes mayas.

Uno de sus luminosos integrantes, me refiero a los mayas-k'ichee's, son prueba de ello y han dado un extraordinario ejemplo de resistencia cultural desde el proceso de conquista y colonización devenido de la invasión europea en América. El enfrentamiento histórico entre k'ichee's y castellanos en 1524, encabezados por Tecun Uman y Pedro de Alvarado respectivamente, ilustran un choque cultural que marcará definitivamente el carácter de las relaciones interétnicas y de clase en Guatemala.

En esta tesis doctoral me he abocado a establecer cómo tras un largo y complejo proceso histórico de sucesivas configuraciones y reconfiguraciones socio-étnicas iniciadas hace casi cinco siglos, se ha dado lugar a un cierto tipo de relaciones sociales entre los diferentes sujetos históricos, esto es, de relaciones interétnicas y de clase, que con sus diferentes modalidades, cambios estructurales y características fundamentales doy cuenta a partir de la experiencia colectiva de un pueblo de los altos de Guatemala: San Miguel Totonicapán/Chuímekená.

El estudio de las relaciones interétnicas y de clase en la región de los altos de Guatemala permite por un lado una mejor comprensión del sistema social de los grupos étnicos centrandó la atención en las relaciones entre grupos y no en las diferencias culturales y raciales, y por otro, entender de qué manera es posible la construcción de un Estado/nación multiétnico, multilingüe y pluricultural en Guatemala a través de un diálogo intercultural. Para ello, pienso que es necesario ampliar y hacer viables los propósitos de los Acuerdos de Paz signados entre representantes del gobierno y la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG), particularmente el Acuerdo de Identidad y Pueblos Indígenas el 31 de marzo de 1995 que, como un nuevo pacto social propio de una sociedad democrática reconozca la composición pluridentitaria de la nación y persiga transformar la matriz económica abigarrada en Guatemala. Los autodenominados "mayas" han reclamado para sí un nuevo status dentro de la sociedad, con nuevos símbolos de poder y acción étnica. Lo anterior, ha permitido que la sociedad civil, ante todo las organizaciones mayas, elamen dentro de la sociedad superar fenómenos como el racismo, la discriminación, la exclusión social, que se perpetúan como lastres de la dominación económica, política, social y cultural que el colonialismo interno aún ejerce en Guatemala.

Para los fines prácticos, en la presente tesis hice énfasis en el período comprendido entre 1944 al presente, el cual tiene como hito histórico la denominada "revolución de



octubre", misma que produjera importantes cambios en la configuración socio-económica del Estado/nación Guatemalteco y, consecuentemente, en la dinámica social local.

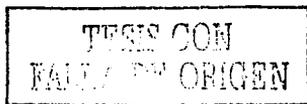
Dicho periodo puede subdividirse históricamente en varios más: a) La revolución de octubre, una experiencia revolucionaria que disolvió las viejas estructuras decimonómicas de las dictaduras liberales; b) La contrarrevolución de 1954 a 1963 fue un proceso de regresión histórica de las conquistas sociales y transformaciones sociales iniciadas a partir de la revolución de octubre; c) el conflicto armado interno de 1963 a 1994, que aunque no afectó al departamento de Totonicapán con la intensidad manifiesta en otros departamentos tanto del Oriente como del Occidente, si tuvo repercusiones en la vida social de sus habitantes; d) y por último, el momento que se abre el proceso de paz en Guatemala desde 1994. Pero en esta delimitación temporal no ignore en modo alguno otros momentos históricos anteriores, sobre todo los que construyeron las diversas configuraciones socio-étnicas que han dado como epifenómeno variaciones importantes en las relaciones interétnicas y de clase.<sup>1</sup>

Los objetivos que guiaron la investigación formulados a manera de preguntas fueron básicamente dos: a) ¿Cuál es la dinámica de las relaciones interétnicas y de clase que se establecen en San Miguel Totonicapán/Chuimekená y su municipio y sus repercusiones en torno a problemáticas como el racismo, la exclusión social, la aculturación, la intolerancia religiosa y la discriminación de género?; y b) ¿Hasta dónde es posible el diálogo intercultural entre los diferentes actores sociales en el marco de un Estado/nación excluyente? De ellos se derivaron otros más que les son afines y auxiliares.

Dentro del proceso investigativo implemente la investigación-acción participativa, pues consideré relevante la participación no sólo informativa sobre la problemática, sino también la búsqueda de soluciones en un permanente diálogo con los sectores sociales directamente involucrados.

Por ello, cuando llegué a Totonicapán me di a la ardua tarea de contrastar el modelo teórico de interpretación de la realidad, con las ópticas de actores sociales locales representativos como la Iglesia Católica, los Protestantes, los Aj K'ij, la Comunidad Económica Europea, La Cooperación para el Desarrollo Rural de Occidente, La Misión de Naciones Unidas para Guatemala, los Alcaldes Comunales y otros más. El resultado de esta praxis fue que me viera obligado a replantear mi percepción sobre la realidad y las hipótesis de trabajo, enriqueciendo notablemente mi proyecto de investigación.

Del diálogo con los actores sociales en reiteradas estancias de trabajo de campo que se prolongaron por más de tres años fue como llegué a concebir e introducir en mi modelo teórico el concepto de ascenso social k'ichee', esto es, es un proceso mediante el cual, este grupo sociocultural ha obtenido un reconocimiento social y se ha convertido en el nuevo intermediario entre lo "comunal"- "regional"- "nacional"- "mundial" desplazando al ladino de esa estratégica y "tradicional" posición en el plano local. Hoy por hoy, los k'ichee's de



Totonicapán han logrado “reatrapar” el poder en tres vértices sociales: el económico, el político y el cultural.

La tesis pretende además explicar la realidad social bajo principios metodológicos que se aplican por primera vez en San Miguel Totonicapán y su municipio, pues se estudian las relaciones sociales desde una concepción global e integrada que estudia el fenómeno étnico y clasista de una manera simultánea y transversal.

El orden capitular sigue un esquema que permite en los primeros capítulos establecer la temática de estudio y su contexto socio-antropológico, también ofrece una propuesta metodológica, así como una revisión crítica sobre su abordaje por los especialistas. En los subsecuentes capítulos explico el fenómeno de las relaciones interétnicas y de clase partiendo desde lo “local” hacia lo “global”. Parto del estudio de la comunidad y de su municipio, para después explicar su interrelación con el Estado/nación, y finalmente, su inserción en la globalización y la mundialización.

## CAPÍTULO I

# EL ESTUDIO DE LAS RELACIONES INTERÉTNICAS Y DE CLASE EN GUATEMALA

### Guatemala como unidad de estudio.

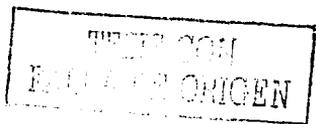
Guatemala está ubicada en el centro del área maya, su pasado indudablemente es mesoamericano. En las líneas de su mano -como dijera Luis Cardoza y Aragón- se dibujan grandes ríos, lagos, montañas, volcanes y demás accidentes geográficos en una extensión territorial de apenas 108.889 kilómetros cuadrados. Esta bengala geográfica muestra un país lleno de contrastes climáticos, orográficos, y por ello exuberantemente rico en recursos naturales.

Afortunadamente, Guatemala no sólo es geografía sino también voces humanas, reflejada en la polifonía de por lo menos 21 lenguas y etnias mayas, a las que se le agregan el xinca de origen náhuatl, el garífuna que es afroamericana y el denominado español, hablada por el ladino o caxlan, todas ellas distribuidas vertiginosamente en el territorio nacional.

Esta riqueza cultural propia de una sociedad multiétnica, multilingüe y pluricultural, es precisamente el principal propósito de la presente investigación, en particular, las diversas relaciones que se establecen entre los diferentes *grupos étnicos* o *etnias* entre sí, en un tiempo y espacio determinado, me refiero a las *relaciones interétnicas*. La *alteridad étnica* es un motivo central de la reflexión, pero complementario a otro vértice de articulación de las relaciones sociales, a saber, el derivado de los encuentros y desencuentros socio-económicos entre los diferentes estratos sociales en el seno de una sociedad, esto es, las *relaciones de clase*, por el carácter segmentario de la formación económico-social nacional derivado del proceso colonizador.

De hecho, la diversidad socio-cultural en Guatemala es fruto de un proceso civilizatorio milenarío<sup>2</sup>, que no ha sido una empresa fácil para sus personajes o actores sociales. A partir de la invasión europea en tierras mayas se inició un proceso de destrucción cultural que, no sólo irrumpió el ritmo civilizatorio de los pueblos mayas, sino que también escindió a sus sociedades en diferentes Reynos y Virreinos, en los cuales se instrumentalizó la dominación colonial por medio de la esclavitud, la encomienda y el repartimiento.

Durante el período independiente, el mundo maya se fragmentó en cinco diferentes realidades nacionales<sup>3</sup>, los lastres coloniales se perpetuaron a través de un proceso de dominación interna. Para la vida económica, política, social y cultural de Guatemala, el



siglo XX se caracterizó por la pugna entre diferentes sectores políticos e ideológicos, cuyo resultado fue un conflicto armado interno de más de treinta y seis años y el inicio de un frágil proceso de paz desde 1994.

En las distintas configuraciones socio-étnicas que se han sucedido por más de 510 años, se han establecido un cierto tipo de relaciones sociales entre diferentes sujetos socio-históricos: por un lado, los colonizados, siendo el caso de los pueblos originarios o testimonio como los mayas y xincas y pueblos trasplantados como los garífunas; y por el otro, los colonizadores españoles, su derivación americana en criollos y, por supuesto, de sus rivales y substitutos decimonómicos: el ladino o kaxlan. Pese a lo anterior, la dinámica cultural en Guatemala se ha desarrollado cotidianamente a través de una resistencia cultural ejemplar de los pueblos originarios.

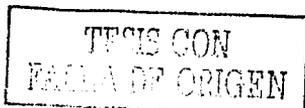
El estudio de las relaciones interétnicas y de clase en Guatemala permite observar la naturaleza económica, política, social y cultural de una sociedad nacional con un proyecto de nación, de matiz colonial, ladino, que se ha beneficiado de la perduración de los estereotipos y de las diferencias étnicas.

#### **Propuesta Teórica-Metodológica en el abordaje de las relaciones sociales.**

Existen numerosas contribuciones y diferentes posiciones teóricas sobre la temática de estudio, como resultado de una rica discusión que se ha venido desarrollando a lo largo de lustros que, indudablemente no sólo abre una brecha teórico-metodológica sino también ha tendido un hilo conductor que permite superar múltiples obstáculos epistemológicos y axiológicos en la construcción de nuevas propuestas y líneas de investigación.

La propuesta metodológica partió de la investigación-acción en la medida que se considera importante dentro del proceso investigativo, la participación no sólo informativa sobre la problemática, sino también la discusión de las propuestas de los diferentes sectores directamente involucrados. Esta propuesta a diferencia de la denominada observación participante, plantea conocer la realidad social por medio de una investigación no sólo descriptiva del hecho social, sino también explicativa e interpretativa construida a partir de un referente histórico y socio-antropológico con los propios sujetos sociales. La "otredad" aquí no es vista como un simple objeto de conocimiento o "terreno epistemológico" sino, ante todo, una realidad social compuesta por sujetos sociales con quienes es posible establecer un diálogo intercultural.

Adopté una perspectiva global e integrada, que estudia a la sociedad desde diferentes niveles de análisis espaciales, temporales, conceptuales, entre otros, sin perder de vista la articulación de los fenómenos con los procesos históricos, políticos, económicos, sociales y culturales concretos. Una perspectiva "global" permite vislumbrar la problemática desde la totalidad de los fenómenos sociales y culturales y, a partir de ésta, ubicar la óptica de lo "local" que brinde nuevas posibilidades de reflexión sobre los supuestos del movimiento y direccionalidad de la realidad. Una perspectiva "integrada" le



otorga coherencia y articulación a los elementos esenciales del debate teórico-metodológico en el marco de la formación económica social nacional.

Por último, el diagnóstico de la realidad social en la propuesta teórico-metodológica toma en cuenta otros elementos cruciales en la investigación<sup>4</sup>, entre los cuales son el manejo inter y transdisciplinario, la integración espacial "de lo local a lo global", la historicidad y etnogénesis y la exposición de los conceptos ordenadores.

**El manejo interdisciplinario y transdisciplinario.** Para la presente investigación resulta de vital importancia el manejo interdisciplinario y, aún más, la transdisciplinariedad, por cuanto la realidad social no puede ser explicada solamente en términos culturales o sociales, sino también en económicos, históricos, políticos, dado su nivel de complejidad.

Es imprescindible además, establecer el diálogo entre los científicos sociales, que no por postergado es menos necesario. Este diálogo debe emprenderse, desde luego, en primer término, entre las diferentes disciplinas de las ciencias antropológicas, con el objeto de lograr una "soldadura epistemológica" que permita orientar el campo de estudio de las culturas desde una perspectiva integrada; en segundo término, entre las demás disciplinas sociales afines a la antropología como la sociología, filosofía, economía, ciencia política, literatura, o la psicología que confluyen a dilucidar también problemáticas al derredor del estudio del hombre y su cultura en el tiempo y el espacio.

**Integración Espacial. De lo local a lo global.** En la presente investigación los conceptos ordenadores y elementos esenciales que configuran el dilema étnico nacional y las relaciones sociales, se inscriben dentro de una concepción global e integrada, misma que condense los diferentes niveles de integración de la totalidad social. En esta concepción, lo local-global y lo comunal-regional-nacional-mundial aparecen interrelacionados. Esto implica que lo nacional y aun lo internacional, no "deben estar ausentes dentro del análisis del fenómeno étnico ni se pueden encontrar soluciones en el marco de una visión que los encierra en una particularidad cultural".<sup>5</sup>

La interpretación del dilema étnico-nacional y sus implicaciones en las relaciones sociales deben tener presentes los diferentes niveles de análisis, así como los procesos sociales, económicos y políticos que le dan estructura propia y muestran las interrelaciones sociales entre los diferentes niveles. Todo este conjunto articula una conformación étnico-nacional determinada, la cual asociada a las diversas formas de dominación internas y externas, es materia de estudio del dilema étnico-nacional y global. La formación étnico-regional conformada por los sistemas de identidad, ya en la forma de grupos étnicos, ya como nacionalidades, presentan interrelaciones no sólo a nivel regional sino también a nivel nacional y global.

Para el caso concreto del estudio de las relaciones interétnicas y de clase parti del estudio de San Miguel Totonicapán/Chuimekená, en tanto unidad básica de producción y reproducción social mediante el desarrollo de un trabajo de campo intensivo. Encontré que

los lazos familiares e intersubjetivos son estrechos, al punto que articulan alrededor formas de organización social comunitarias. Baste mencionar a los antiguos "Aq' Amaq" mayas, muy semejantes a los "calpulli" nahuas, que son una especie de "linajes" familiares que se organizan para regular la tenencia de la tierra. Contemporáneamente en las comunidades k'ichee's de Totonicapán se da la presencia de las denominadas "parcialidades", que son formas de organización k'ichee's que regulan la posesión y tenencia de las tierras comunales.<sup>6</sup>

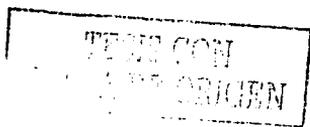
El municipio<sup>7</sup> es una unidad de estudio relevante para el análisis antropológico por cuanto constituye el ente político-administrativo y cultural más importante a nivel intercomunitario. Como centro-motor de la base económica, política, social y cultural intercomunitario, el municipio se convierte en un "sistema solar", es decir, una unidad de redistribución de bienes y servicios a través de un mercado unificado o "metrópoli" como puede ser la cabecera municipal, hacia la "periferia", representada por muchas comunidades aglutinadas en su entorno.

Las regiones en Guatemala son configuraciones socio-étnicas particularmente heterogéneas pues no están demarcadas por límites territoriales precisos, ni se estructuran de acuerdo con las jurisdicciones municipales, departamentales y nacionales, menos aún por límites étnicos precisos. Guatemala comprende por lo menos 5 regiones, como lo son el Occidente, el Oriente, el Norte, la Costa Sur y el Centro. Comparto la aseveración de que las regiones "representan varios niveles de integración, dentro de la jerarquía de asentamientos humanos, que teóricamente culminan en un solo sistema inclusivo".<sup>8</sup>

Socio-culturalmente Guatemala tiene por lo menos tres herencias culturales arraigadas: garífuna, mayas y xincas y ladinos, cada uno con multiplicidad polifónica. Existen otras influencias culturales provenientes de los extranjeros que migraron hacia Guatemala en diferentes épocas, tal es el caso de los alemanes y norteamericanos y más recientemente de otros países, pero a pesar de su influencia no han dado origen a grupos socioculturales diferenciados con un alto porcentaje en la población. El Occidente de Guatemala, en particular los "Altos de Guatemala", ocupa un lugar relevante dado su rico y variado ropaje multicultural expresado en 15 por lo menos grupos étnicos mayas.

El Estado/nación constituye el nivel de integración espacial en donde se construye o imagina lo "nacional" o "lo guatemalteco". En este nivel, el Estado guatemalteco, como ente jurídico-político, es el institucionalizador de la vida económica, social, política y cultural de la nación, así como el enlace directo con el ámbito "internacional" y "global". La nación aparece no como un mero agregado de instituciones sociales, sino como una realidad socio-antropológica, compuesta por un pueblo que comparte una identidad social común -supraétnica la mayor parte de las veces- denominada generalmente identidad nacional.

Los procesos de globalización y mundialización contemporáneos suponen una nueva interrelación entre la diversidad étnica y lo "global", por cuanto avasallan a los



Estados/nacionales políticamente a través de los dictados de los intereses transnacionales que literalmente "asaltan" económica y comercialmente a los países con las recetas de las instituciones financieras internacionales y las ganancias y flujos de capital de las grandes transnacionales. Basta decir que tan sólo diez grandes corporaciones superan el PIB de más de 180 países del mundo, reduciendo muchas veces a los estados en simples "súbditos" de los intereses económicos internacionales; y tratan de imponer una cultura de consumo global que implica homogeneizar culturalmente a la población mundial.

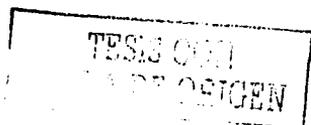
La era de la globalización, intrínsecamente ligada al neoliberalismo hace ver varios movimientos en la dinámica de los Estados/naciones: por un lado, un proceso centrípeto, en el cual se da su integración en bloques comerciales, políticos y culturales con diferencias básicas<sup>9</sup>, claro está, o por instituciones supranacionales como el BID, FMI, GATT, BM, que de igual manera amenazan con disolver los estados nacionales; y por el otro, un proceso centrífugo, en el cual existe una desintegración de estados-nacionales y bloques económico-culturales, tal es el caso de las naciones ex-socialistas y posiblemente de muchos otros países que busquen nuevos derroteros de integración mundial ante el fracaso a que los ha conducido la aplicación desmedida del neoliberalismo impuestas por las instituciones internacionales, por ejemplo, el caso argentino.

El fin del dilema étnico-nacional en la era de la globalización es una ilusión. La caída del Muro de Berlín no significó el fin de la historia como presagió Francis Fukuyama, pero sí el término de la "guerra fría" y, al mismo tiempo, implicó la creación de un nuevo orden mundial que acrecentó como parte de sus contradicciones la "retribalización", "balcanización", "retnización" "desintegración" a nivel planetario. Asimismo también en nuevos fenómenos sociales como lo que califican el Gobierno estadounidense y sus aliados, de terrorismo, a partir de los trágicos sucesos del 11 de septiembre en Nueva York.

**Historicidad y Etnogénesis.** Ahora bien, una concepción global e integrada en torno a las relaciones sociales debe reconocer el carácter histórico de los procesos sociales, en particular los de larga duración.<sup>10</sup> Categorías como estado, nación, etnia, clase, y pueblo se construyen históricamente, "son transformadas por los procesos sociales y se modifican en concordancia con las estructuras que se van conformando en el marco de las formaciones nacionales".<sup>11</sup>

El fenómeno de la etnicidad no puede ser definido a partir de una abstracción o de la suma de particularidades culturales de los sistemas étnicos, sino del análisis de su desarrollo histórico. Esta posición metodológicamente es diacrónica y, por ende, histórica y explicativa, contraria a la sincrónica que realiza estudios estáticos de la realidad.

La postura sincrónica está presente incluso en autores que comparten un enfoque etnopolulista<sup>12</sup>, es decir, que asumen posiciones esencialistas. Algunos especialistas, por ejemplo, han llegado a definir a los grupos mayas y su identidad con términos como "ancestralidad" o "somos los mismos de Tikal" sin reparar en el hecho de que los sistemas



étnicos son históricamente variables, puesto que los elementos formales que conforman su visión del mundo se encuentran siempre en constante reinterpretación y reelaboración y, a la vez, contemporáneos a las formaciones económicas-sociales de que forman parte. Este fetichismo de la cultura va en detrimento de comprensión del fenómeno étnico y de hacer posible un diálogo intercultural entre los diferentes grupos sociales.

Además, un detenido análisis histórico posibilita comprender los diversos procesos de configuraciones y reconfiguraciones socio-étnicas que han dado como epifenómeno variaciones importantes en las relaciones sociales a lo largo de la historia vital de un pueblo. Por ello, todo intento de hacer etnohistoria<sup>13</sup>, o bien, etnogénesis<sup>14</sup> de los pueblos testimonio mesoamericanos<sup>15</sup>, y otros pueblos, como el ladino o el garífuna, para el caso guatemalteco, debe tener presente los procesos de colonización interna y externa a la que han estado sometidos a lo largo de su historia vital.

Lo anterior, me permite aclarar que los *fenómenos referidos a la etnicidad y las relaciones sociales* en Guatemala son el producto de un largo y dilatado proceso histórico, de sucesivas configuraciones y reconfiguraciones socio-étnicas, que tienen como referente histórico-cultural el horizonte mesoamericano, pero tras el denominado "tropezón de Colón"<sup>16</sup> con islas y tierra firme americana el 12 de octubre de 1492 se dió inicio a un choque entre horizontes culturales y ritmos civilizatorios distintos que culminó con el proceso de colonización y saqueo de riquezas en América o Abya Yala.<sup>17</sup> Pero este proceso de invasión colonial tuvo su respuesta en la resistencia india que "hizo posible la sobrevivencia de los pueblos indios de América, lo cual constituye el hecho más significativo de la historia de las relaciones interétnicas en esta parte del mundo".<sup>18</sup>

Esta nueva óptica implica también hacer la historia del colonizado con y desde la visión de los propios sujetos sociales. En la presente investigación se persigue integrar simultáneamente el marco conceptual del científico social con la auto-percepción subjetiva de los grupos étnicos, es decir, lo socialmente significativo para estos pueblos para el caso de nuestra investigación, la memoria histórica del mundo maya-k'iché y del ladino sobre su devenir y destino históricos, que posibilite una mejor comprensión de la realidad social. Se hace necesario poner al día la historia del colonizado bajo una nueva óptica que supere las visiones colonizadoras o en el dogmatismo y reduccionismo teórico. Advertí que "durante el proceso de colonización, la historia del colonizado era la historia del colonizador; había una alineación histórica del colonizado..." pero "el proceso de descolonización cambio estos términos y ... apareció la historia del colonizado como historia propia, como conciencia propia, sobre todo en aquellos casos en que ese proceso de descolonización y por tanto de constitución de las nuevas naciones".<sup>19</sup>

Esto último permite tender un puente de diálogo y de reflexión e interpretación de la realidad social entre los actores sociales y el investigador, el emic y etic de la antropología, cidos y el aidus, y al mismo tiempo hacer una historia particular asumida como propia por los sujetos sociales.

## Hacia una definición del universo conceptual

Para la mejor comprensión de la realidad social, en particular de las relaciones sociales se requiere también de una precisión de los conceptos ordenadores, pues el uso indistinto ha dado lugar a muchos equívocos, particularmente los que se refieren a “la relación histórica entre los agrupamientos humanos y segmentos sociales, quienes establecieron, desde el momento de su contacto con el colonizador, relaciones sociales asimétricas, en las cuales los fenómenos de dominación política, explotación económica y discriminación social son una constante”.<sup>20</sup>

Los conceptos y categorías claves como estado, nación, etnia, pueblo, clase social, indio, ladino, entre otros han sido objeto de acalorados debates dentro y fuera de la antropología, sin que al parecer exista un consenso común de definición conceptual. Esta situación se debe en gran parte a las distintas posiciones teórico-metodológicas que se manejan en las ciencias sociales, lo cual ha conducido a tres obstáculos básicos:

“El primero se relaciona con el hecho de que haya una confusión o el uso indistinto de nociones que se refieren a fenómenos diferentes, como en el caso del término de pueblo, etnia, grupo étnico, nacionalidad, minoría, etc. El segundo se debe al reduccionismo de los conceptos y categorías claves, a los cuales muchas veces se les sobredimensiona y en otras subdimensiona como consecuencia de los énfasis explicativos que ofrecen las diferentes posiciones teóricas. Este es el caso del concepto de clase social y etnia. El tercero surge por la ahistoricidad que se le asigna a las categorías y, por consiguiente, a los fenómenos abordados”.<sup>21</sup>

El análisis de las relaciones interétnicas y de las clases en términos reales, esto es, desde la perspectiva de los propios sujetos históricos actuantes en su quehacer político e ideológico, parece haber dado nuevos significados a términos como autonomía, autodeterminación, pueblo, derechos étnicos, entre muchos otros. Esto obliga a precisar que los conceptos y categorías claves vistos contemplativamente pueden conducir igualmente al equívoco de pensar que se tratan “tan sólo de categorías clasificatorias de grupos humanos, pero en realidad son al mismo tiempo identidades propias, sujetos de estudio que muestran una dimensión distinta, un carácter diferente y, por lo tanto, demandan del científico social acercamientos diferentes”.<sup>22</sup>

Sin embargo, no por ello sólo estos sujetos sociales tienen claros y precisos los conceptos no sólo clasificatorios sino de análisis social. De hecho, “el exaltar la vivencia y auto-percepción subjetiva hace caer en el prejuicio sentimental empirista de pensar que quienes sufren el peso de la opresión o la ejerzan están por ello capacitados para conocer sus mecanismos, entender en que forma los modela, los determina y manipula”.<sup>23</sup>

**La identidad.** La identidad es un constructo de relaciones sociales, de alteridad y no una institución social. Esto equivale a decir que la identidad es parte integrante del imaginario social; se trata por tanto de un artefacto cultural que tiene que ver más con las representaciones sociales que con las instituciones sociales.

La identidad debe diferenciarse de la imagen personal en tanto una autopercepción del yo en alteridad, es decir, "la idea que cada uno tiene de sí mismo, síntesis compleja de una determinada imagen de la historia personal, de opiniones acerca de las propias posibilidades y capacidades, de expectativas con respecto al futuro, y, en definitiva de convicciones sobre su lugar en el mundo"<sup>24</sup>.

La identidad social o colectiva, a diferencia de lo anterior, no es un "ego-alter", un auto-referente o personalidad. La identidad social o colectiva es un concepto intersubjetivo y relacional, que se construye a partir de la imagen o percepción de un "nosotros" en contraste con los "otros".

El definir la identidad social como "un sentido subjetivo de existencia continua y memoria coherente de pertenencia a alguna comunidad imaginada"<sup>25</sup> acierta en enfatizar en dos elementos básicos en el ordenamiento simbólico de la cultura y la identidad, a saber, el de la permanencia identitaria y el hecho de que la identidad es configurada a través de la memoria histórica. Pero un análisis más detenido muestra de que se trata de una visión demasiado individualizada, por lo que sería mucho más adecuado hacer más énfasis al contraste identitario en la relación entre "nosotros" y los "otros" y no a una elección subjetiva<sup>26</sup>. De hecho, "la identidad del yo sólo es posible en el interior de un "nosotros".<sup>27</sup>

El ejemplo de los k'ichee's de Totonicapán puede ampliar el sentido de esta crítica. Los k'ichee's se auto-perciben a partir de un "nosotros" colectivo y no a partir de un "yo". Cuando un k'ichee' se presenta socialmente ante los "otros" difícilmente expresa solamente su nombre y apellido, sino que generalmente acompaña el nombre de su comunidad: "Soy Juan Tzul, del cantón Paqui". Inclusive, sus firmas legales, no contienen en veces su nombre en español sino el calendárico dado por el Aj kij o guía espiritual maya-k'ichee', o, incluso en vez de firma trazan un "icono" o "símbolo" de algún animal, vegetal o mineral, tal vez para alquilarlos de ellos su "aliento vital".<sup>28</sup>

Existen otros dos principios básicos de la identidad social: el principio de diferenciación y el de integración unitaria. El primero "se trata de un proceso lógico primordial en virtud del cual los individuos y los grupos humanos se autoidentifican, por la afirmación de su diferencia con respecto a otros individuos y otros grupos"<sup>29</sup>; el segundo principio, el de la reducción de las diferencias, que parte de que "toda unidad identitaria – sea ésta individual o colectiva– que reposa sobre la integración a las diferencias bajo el principio unificador que las subsume, pero al mismo tiempo las neutraliza, las disimula e induce a olvidarlas".<sup>30</sup>

La identidad colectiva como representación social se encuentra también mediada por complejos mecanismos sociales como la familia, género, educación, posición social las

cuales provocan la fragmentación identitaria y dan como resultado varias posibilidades identitarias. La identidad étnica es una construcción social históricamente determinada y de cierto tipo, por tanto es parte de las "representaciones sociales como la forma ideológica que adoptan las representaciones colectivas de un grupo étnico".<sup>31</sup>

La identidad étnica se manifiesta además como una construcción ideológica que expresa y organiza la asunción grupal de las representaciones colectivas.<sup>32</sup> Pero es de advertirse, que el hecho de ubicar a la identidad dentro de las concepciones del mundo no significa en modo alguno que se encuentre del todo alejada de la infraestructura social. Incluso los conceptos identitarios guardan estrecha relación con las estructuras del poder, de donde se deriva su connotación ideológica<sup>33</sup> y explican el sentido colonial de que están revestidos en nuestras sociedades.

**Los ropajes identitarios.** Los términos de indio y ladino han sido objeto de estudio de diferentes posiciones teóricas e investigaciones, mismas que han dado como resultado un acalorado debate en su intento de definición. Los criterios de definición propuestos en torno al concepto de indio, como categoría social, oscilan por lo general entre dos grandes enfoques de orden teórico metodológico: el descriptivo y el explicativo.

La primer posición describir al indio, inscribiéndose en el interés colonialista de conocer cómo es el indio; mientras que el segundo, partiendo de un análisis histórico, explica el concepto.<sup>34</sup>

La segunda posición de orden teórico metodológico, y en la cual me inscribo, parte del supuesto de que la definición de indio no puede provenir de sus particularidades culturales, o de una descripción, sino del análisis de su desarrollo histórico. Esta explicación se define metodológicamente, como diacrónica y, por ende, histórica y explicativa, contraria sinérgica, ahistórica y descriptiva. La explicación de los conceptos nos da la clave para transformar su realidad social, en liberarlo.

La categoría de indio fue utilizada por el colonizador español para designar al sector colonizado, inferiorizado. Severo Martínez señaló que los prejuicios criollos durante la colonia respecto al indio fueron los de borracho, haragán y conformista. Lo que justificaba plenamente las encomiendas, los repartimientos, la opresión cultural, los tributos, etc. El indio surge con el establecimiento del orden colonial europeo en América: antes no había indios, sino altas culturas y pueblos diversos con identidades propias. Al indio lo crea el europeo, porque toda situación colonial exige la definición del colonizado como diferente e inferior desde una perspectiva total: racial, cultural, intelectual y religiosa. Con base en esa categorización del indio, el colonizador racionaliza la injustificada dominación y su posición de privilegio, al punto que la conquista se transforma, ideológicamente, en empresa "redentora" y "civilizadora".<sup>35</sup> La categoría de indio "es una categoría supraétnica que no denota ningún contenido específico de los grupos que abarca, sin una particular relación entre ellos y otros sectores del sistema social global en que los indios forman parte.

La categoría de indio denota la condición de colonizado y hace referencia necesaria a la relación colonial".<sup>36</sup>

En otras palabras el indio es el resultado histórico de la opresión colonial a lo largo de cuatro siglos y que perdura hasta hoy. La afirmación "La opresión hizo el indio" es irrefutable. La base de la explicación del "indio" se debe buscar en el proceso histórico y no en la descripción del indio o de lo indio.<sup>37</sup>

**Indio, indígenas y pueblos indios: nuevos conceptos en el contexto internacional.** El término indio ha sido rechazado por el movimiento maya por su connotación colonizadora. Es sustituido por el término de "pueblo maya", que ayer y hoy hace referencia a lo "maya" como un discurso unificador. El término de "pueblo" además le otorga un nuevo status dentro del derecho internacional público moderno: el derecho a la autodeterminación. Por ello, el concepto de "pueblo" implica un concepto mucho más político de acuerdo a las demandas étnicas de los pueblos indígenas y lo inscribe dentro de un contexto mundial.

En Guatemala quizá sea más interesante hablar de pueblos k'ichee's, kakchikeles, u otros, por cuanto los conceptos supraétnicos como indio, indígena o incluso maya no aluden a ningún grupo étnico en particular, sino que tan sólo hacen referencia a una condición colonial. En el proceso descolonizador dichos términos deben ser modificados por otros más "cálidos": pero serán los propios sujetos sociales quienes a fin de cuentas le imprimirán su propia dinámica y ser social.

En el derecho internacional, el Convenio 169 de la OIT ha optado por la autoidentificación como criterio fundamental para determinar a qué grupo se aplica. El convenio distingue entre "pueblos tribales" y "pueblos" en países independientes. "pueblos Tribales en países independientes" son aquellos "Cuyas condiciones sociales, culturales y económicas les distingue de otros sectores de la colectividad nacional, y que están regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial", "pueblos, en países independientes son: "aquellos que considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que han habitado el país, o en una región geográfica a la que pertenece el país, en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas".

El término indígena ha sido conceptualizado a partir de los escritos de numerosos especialistas, como los descendientes de aquellas poblaciones que al momento del contacto colonizador desarrollaban formas de cultura particulares. Lo "maya", pues, se constituye como el sujeto social emergente en Guatemala, que está en vías de liberarse de las cadenas colonizadoras que le impone la estructura económico-social del Estado/nación guatemalteco.

Los conceptos de indio, indígena, pueblos indios, mayas, no son un simple objeto de estudio, sino sujetos sociales étnicamente diferenciados del conjunto de la población que se autopercebe como ladina. Por ello algunas posiciones dentro del Consejo Mundial de Poblaciones Indígenas han afirmado que "bajo ninguna circunstancia debemos permitir que unas definiciones artificiales... nos digan quienes somos" y propusieron que los "pueblos indígenas son los grupos de poblaciones como los nuestros que, desde tiempo inmemorial, habitamos las tierras que vivimos, conscientes de poseer una personalidad propia, con tradiciones sociales y medios de expresión vinculados al país heredado de nuestros antepasados, con un idioma propio y con características esenciales y únicas que nos dotan de la firme convicción de pertenecer a un pueblo, con nuestra propia identidad, y que así nos deben considerar los demás". Otras organizaciones indias como el Consejo Indio de Sudamérica se expresó de manera similar en el primer Congreso de Movimientos indios de Sudamérica, celebrado en Ollantayambo, en marzo de 1980: "los pueblos autóctonos de este continente nos llamamos indios, porque con este nombre nos han juzgado por siglos y con este nombre definitivamente hemos de liberarnos. "ser indio es nuestro orgullo" y el indianismo propugna al indio como protagonista de su propio destino, por eso es nuestra bandera y una consigna de liberación continental. Los pueblos indios somos descendientes de los primeros pobladores de este continente: tenemos una historia común, una personalidad étnica propia, una concepción cósmica de la vida y como herederos de una cultura milenaria al cabo de casi 500 años de separación, estamos nuevamente unidos para vanguardizar nuestra liberación total del colonialismo occidental. Reafirmamos el indianismo como la categoría central de nuestra ideología, la autonomía y la autogestión socio-económica y política de nuestros pueblos y porque es la única alternativa de vida para el mundo actual en total estado de crisis moral, económica, social y política. El Cuarto Tribunal Russel declaró algo muy parecido: "los pueblos indios de América deben ser reconocidos de acuerdo con su propia concepción de sí mismos, en vez de ser definidos con arreglo a la percepción de los sistemas de valores de sociedad dominantes foráneas".<sup>38</sup> Lo anterior, me parece que deja claro que el movimiento indio continental presenta ya propuestas que ha asombrado a propios y extraños y que merecen ser analizadas dentro del campo de la antropología social en forma por demás rigurosa.

**El ladino.** El concepto de ladino también es bastante arbitrario y toda una imaginación socio-antropológica. Históricamente el ladino es el resultado de una simbiosis o síntesis cultural entre lo indio y lo español; se trata de un ser inventado por el Estado/nación guatemalteco, el ladino se inventa a sí mismo. La identidad ladina se crea a partir de un pasado indígena glorioso y, al tiempo, como herederos de la cultura española y más contemporáneamente por el American Way of Life estadounidense. Para el caso guatemalteco Alejos apunta:

“En su momento, se ha llamado ladino a indios, negros, mestizos, españoles y de otros orígenes. Hacia fines de la colonia, ladino hacía referencia a una masa de gente pobre, de origen étnico disperso, pero ya con ciertos rasgos socioculturales compartidos, unificada por su posición en la estructura social colonia pronto el término latino comprendía entonces a la población que la administración colonial denominó castas, y por lo mismo, portaba todo esa carga racista de la clase dominante. A fin de cuentas, ladino era, al igual que indio, un instrumento discursivo de utilidad para la élite “blanca” es su ejercicio del poder.”<sup>19</sup>

El término de ladino se utilizó durante la colonia para designar a aquellos indios que sabían hablar castellano e incluso latín, casi con el mismo significado de ladino usado en España para designar a los moros que sabían el castellano. Sin embargo, al establecerse un sistema de castas dentro de la sociedad, aparecieron otras pseudo clasificaciones “raciales” como: Ahí te estás, Tente en el aire, Cambujo, Samboyano, Coyote, Mestizo, Lobo, Coyote-mestizo, Castizo, Español-Cuatroalbo, Español.

Para el siglo XIX el término ladino se usaba para designar a los no indígenas, casi con el mismo significado que se utiliza actualmente. El término más reciente es el de *No indígena*, pero éste no hace alusión a un grupo sociocultural específico, ni a nivel étnico ni supraétnico y más que una definición, podría conducirnos a una confusión entre sujetos sociales históricos que como los garífunas, población extranjera y ladinos quedarían incluidos en una misma categoría analítica. Adicionalmente es un concepto clasificatorio que se establece en términos negativos, es decir, en términos de lo que no es –como lo indígena– sin explicarnos quien es que es lo que realmente nos interesa. El término *ladino* se le identifica como un hispanoamericano que se identifica con tradiciones culturales occidentales y, en algunos casos, españolas o extranjeras.

Algunos otros autores han suministrado bastantes referencias en torno a sujetos sociales diferenciados, como lo serían los denominados mestizos, diferentes un tanto de los denominados ladinos o mayas, pues el ladinaje no los acepta como parte de su grupo social por una serie de características que van desde las fenotípicas de las poblaciones mayas, el apellido (incluso aún siendo español), condición social, u otras muy arbitrarias, pero mucho menos son aceptados por los grupos mayas debido a que su estilo de vida es muy diferente, asimismo su nivel de vida, educación, entre otros. Esto está lejos de parecerse a los denominados ladinos modificados, como una especie de sujeto social en transición de indio a ladino, pues no hay ladinización ni mayanización.

Alejos introduce mayor complejidad analítica cuando afirma que “las relaciones sociales, así como las identidades étnicas de indios y ladinos no pueden comprenderse a cabalidad sin tomar en cuenta un tercer actor, a ese tercer actor, que en sentido genérico denominó occidente, y que al igual que las otras dos categorías, incluye diversas especificidades étnicas.”<sup>40</sup> Es evidente que desde el periodo colonial existe una ruptura social en donde los colonizadores como los españoles, criollos y ladinos miran siempre a occidente, otrora España, otrora Estados Unidos, como el modelo cultural a imitarse o imponer, mientras que los mayas y garífunas miran hacia el pasado mesoamericano o afroamericano como el horizonte cultural que les permite dotar de ser y corporeidad a su nuevo imaginario social.

**Clase Social y Etnia.** Otros dos conceptos claves son los de clase social y etnia. La definición provisional que dará al concepto de clase social será la de “el conjunto numeroso de personas con intereses comunes, determinados, unos con otros, por el papel social que dichas personas desempeñan en el régimen económico de dicha sociedad y especialmente en el régimen de la propiedad”.<sup>41</sup>

El caso de la definición conceptual de lo que es una etnia resulta mucho más complejo que la anterior, pues los intentos de definición por lo general se han realizado desvinculándose su relación con las formaciones económico sociales. Un enfoque adecuado debería definir a la etnia fuera del parámetro descriptivo y estático de la interrogante ¿qué es una etnia?. No como una suma de elementos culturales comunes y estables a lo largo del tiempo, sino un proceso de recomposición dialéctica, como una espiral.

Una definición bien cimentada debe superar los aspectos raciales, pues ello hace que pierda su explicación en torno a las ficticias “razas”. Por ejemplo, se ha dicho que la etnia o comunidad étnica es un “organismo social formado por un territorio determinado; por grupos de hombres que tienen ya establecido un medio de evolución, diversos vínculos económicos, culturales, matrimoniales, la comunidad de lengua, rasgos culturales y modo de vida comunes muy a menudo comunidad de religión, cierto número de valores sociales y tradiciones comunes, muy mezclados con respecto a los componentes raciales claramente distintos de los que existían”.<sup>42</sup> Lo anterior, ejemplifica como el enumerar los contenidos culturales, poco ayuda a definir a una etnia, que se caracteriza por ser variable, diversa y múltiple. Por otro lado, las razas no existen y probablemente no han existido nunca, es tan sólo un estereotipo colonial que no tiene ninguna validez científica. Los antropólogos físicos están mucho más de acuerdo en conceptualizar las diferencias entre los grupos humanos del homo sapiens sapiens, con el concepto de poblaciones humanas.

La complejidad semiótica ha hecho a algunos antropólogos sociales y etnólogos modernos a desistir en su intento de definición; pero más grave aún es que las definiciones se limiten a enumerar los rasgos básicos e incurrir en imprecisiones conceptuales en torno a los elementos biológicos de las distintas poblaciones.

Las etnias son mas bien categorías de relación entre grupos humanos, compuestas más de representaciones recíprocas y de lealtades morales que de especificidades culturales o raciales.<sup>43</sup> De hecho, una etnia o grupo étnico "se caracteriza por ser un conjunto social que ha desarrollado una fuerte solidaridad o identidad social a partir de los componentes étnicos... que les permite, por otra parte, no sólo definirse como tal, sino además establecer la "diferencia" o el contraste respecto a otros grupos".<sup>44</sup> Las fronteras étnicas<sup>45</sup> se mantienen debido a la conservación de rasgos culturales de los diferentes grupos étnicos, que su persistencia depende más bien de la existencia de diferencias culturales y su continuidad puede ser especificada por los cambios en la unidad producidos por transformaciones en las diferencias culturales que definen sus límites.

A mi parecer un intento de definición de una etnia, en sumamente complejo pero seguramente se trata de una forma específica de agrupamiento social, cuyos integrantes comparten elementos culturales significativos como lo son los pilares étnicos que les permiten establecer una identidad colectiva básica, y a partir de la cual, establecen alteridades con otros agrupamientos sociales ya grupos étnicos, clases sociales u otros, y por supuesto "en concordancia con las formaciones económico-sociales de que son parte integrante".<sup>46</sup>

En cuanto a la relación entre clase y etnia, existen cuatro enfoques tradicionales en América Latina:

"a) El que niega reconocer lo étnico como un fenómeno relevante es el punto de vista social o político. Se trata de un reduccionismo clasista, en tanto que no trata de buscar la relación entre el fenómeno étnico y el clasista, sino de reducir el primero al segundo.

b) La posición que sostiene que el fenómeno étnico no sólo es irreducible a la problemática clasista, sino que, además, el análisis de las clases sociales es irrelevante e inoperante para el entendimiento del primero. Tal punto de vista sustenta la tesis de que el fenómeno étnico es, en esencia, independiente de la estructura de clases de la sociedad.

Ambos enfoques son reduccionistas, puesto que reducen la relación sobredimensionando un concepto sobre el otro.

c) Se postula que se trata de fenómenos de naturaleza distinta, pero que al atravesar por procesos adecuados, uno tiende a convertirse en el otro, a transformarse evolutivamente; en ese sentido, lo étnico debe evolucionar hacia lo clasista, y lo clasista prefigura aquello que deberá convertirse en lo étnico. Al proceso de conversión indicado se le denomina integración.

d) La cuarta postura es la variante más acabada y elaborada del segundo enfoque. Se sostiene que la etnia y la clase no son del mismo orden; en ese sentido no sólo rebasa las posturas reduccionistas, sino va más allá señalando que no se debe esperar, como lo plantea el indigenismo por ejemplo, que la condición étnica pasará simplemente a la de clase, puesto que lo étnico no es sencillamente una etapa provisional. Sin embargo, en aras de acentuar la especificidad de lo étnico, termina por mantener separados los dos órdenes en cuestión, dificultando el establecimiento de un campo adecuado de vinculación entre ellos. De ese modo prácticamente el fenómeno étnico termina por desvincularse de la estructura socioeconómica en la que se inserta y, por consiguiente, es independiente de la conformación clasista de la sociedad."<sup>47</sup>

En la mayoría de autores existe una especie de círculo vicioso, por lo que sería por lo demás ocioso buscarle una cuadratura, sobre todo si se construye desde una visión ortodoxa, que no deja de sobredimensionar ideológicamente una sobre otra.

De esta manera, toda clase o grupo social posee una dimensión étnica propia, dejando de lado por el momento la circunstancia de que una misma cúpula étnica pueda cobijar a varias clases sociales diferentes como en el caso de las nacionalidades. Así, la etnicidad puede ser el sustento tanto de las etnias, como de las nacionalidades. Sin embargo, aún no he salido de la enrucijada. Voy a desbrozar el problema.

La identidad, no es, como se piensa frecuentemente, un proceso de adscripción única sino múltiple, no existe unicidad identitaria sino una pluridentidad, por así decirlo.<sup>48</sup> La identidad étnica y de clase para el caso particular son apenas dos de las múltiples adscripciones identitarias que un individuo puede desempeñar como actor social.

En la historia de la humanidad, "las etnias son anteriores a las clases, y probablemente sean posteriores a éstas ya que existirán aun después de una eventual desaparición de la sociedad de clases".<sup>49</sup> Por ello, la identidad étnica posee una dimensión propia que no puede circunscribirse, en modo alguno, al de clase, en sentido estricto, como tampoco podemos sobredimensionar la identidad étnica sobre la identidad de clase.

El caso de las nacionalidades es ejemplificador, pues es evidente que éstas son un preludio a la formación de un Estado/nación. Allí las clases sociales comienzan a albergarse al interior de las etnias y, cuando encuentran una necesidad y oportunidad históricas se erigen pronto en una realidad nacional, tal el caso de las ex repúblicas socialistas en la Europa de este.

Ahora bien, en términos reales es preciso diferenciar entre la clase en sí y la clase para sí y una etnia en sí y una etnia para sí. La etnia en sí es cuando un conglomerado social crea y reproduce una fuerte identidad o pertenencia al grupo étnico, a partir del cual marca sus límites étnicos con respecto a otros grupos, entonces opera mas como un fenómeno cognitivo "que permite identificar a los miembros del ... propio grupo"<sup>50</sup>. Por tanto para el caso de los Estados nacionales liberales, las etnias en sí, estarían constituidas por aquellas que no están plenamente representadas dentro de la estructuración socio-política del Estado/nación, por circunstancias diversas que tienen generalmente como fuente de origen el colonialismo interno. La etnia para sí es un conglomerado social que a partir de su adscripción étnica adquiere una conciencia como tal y se constituye en una etnia nacional: este proceso complejo requiere de la presencia de la etnicidad, concebida como un fenómeno del comportamiento, ya que supone conductas en tanto miembro de ese mismo grupo<sup>51</sup>, es decir de una "conciencia para sí".<sup>52</sup>

En torno a la relación etnia y clase se han realizado críticas pertinentes y relevantes para comprender esta relación compleja entre conceptos de orden teórico-metodológico y axiológico: una vez constituidas las naciones, debido a procesos históricos y a la política y la lucha por el poder, las distintas etnias o naciones que conviven dentro de una estructura

estatal determinada suelen ser colocadas en un sistema jerárquico de estratificación. En otras palabras, los grupos étnicos se relacionan entre sí en forma asimétrica, conforme su magnitud de riqueza, poder o status; y es un hecho que en la mayoría de los países las comunidades étnicas pueden clasificarse de acuerdo con una serie de índices posibles y, especialmente, de acuerdo con su relación con el Estado.<sup>53</sup> La relación entre etnia y clase se ha resumido en los siguientes puntos básicos:

“1. Que las culturas humanas tienen una dinámica propia que rebasa ampliamente las estructuras económicas con las cuales pueden estar asociadas en distintas épocas de evolución. La cultura, en sentido lato, proporciona identidad y distinción a un grupo humano y fortalece lazos sociales. La cultura se aprende en el regazo materno no por casualidad se habla de lengua materna, se transmite de generación en generación en los primeros años del individuo mucho antes que el niño ingrese a la escuela. Desde luego es necesario reconocer que hay elementos culturales vinculados a la posición de clase del trabajador y de su familia se habla de cultura campesina o cultura obrera con trazos universales, pero también hay elementos culturales que rebasan cualquier posición de clase. Este es el caso de las culturas étnicas y de las culturas nacionales.

2. Que es cierto que muchos de estos elementos culturales han estado asociados a la estructura económica del modo de producción pre-capitalista y al colonialismo interno, pero no necesariamente están determinados por éstas

3. Que enfatizar la clase y descuidar la cultura es tan unilateral como enfatizar la cultura y descuidar la clase. La toma de conciencia clasista y toma de conciencia étnica son dos procesos paralelos y ligados entre sí dialécticamente; es decir, se influyen recíprocamente. Ilustra con el caso de México, en que la situación actual de un país subdesarrollado y dependiente, en “que la penetración plena de las relaciones capitalistas de producción en las comunidades indígenas y la virtual descomposición de éstas como tales, no ha acelerado el proceso de proletarianización sino más bien el de lumpen-proletarianización y marginalización de las masas indígenas”.<sup>54</sup>

La interrelación etnia/clase en los grupos mayas muestra que “éstos podrán recurrir a su identidad para movilizarse y defender sus derechos específicos, pero lo maya existe desde hace miles de años y seguirá existiendo aun después de la obtención de esas demandas: si se puede recurrir a lo maya en un momento dado, ello se debe a su existencia previa”.<sup>55</sup>

El equipo de investigación de FLACSO-Guatemala, en particular el trabajo de Santiago Bastos y Manuela Camus han señalado ciertas diferencias y coincidencias sobre la relación etnia y clase:

“1. Que las diferencias entre los dos grupos de actores sociales se basan en última instancia en la forma de abordar la problemática de la relación clase y Etnia. Esto nos va a remitir cuál de esas identidades es la más destacada para llegar a hacer el discurso. Así los “mayas” hacen referencias a la identidad étnica, es decir, hablan como mayas, por encima de la diferencia que puede haber en el grupo. Mientras que los grupos populares se basan en el principio de identidad: son campesinos pertenecientes a otros sectores sociales que, al demandar sus derechos, han sido objetos de represión; 2. Estas diferencias en relación al énfasis dado a la identidad de clase y etnia se reflejan en varios aspectos. El más

importante quizás es que los mayas, al hacer referencia a un elemento estructural histórico en la conformación social guatemalteca, manejan un discurso que supera las coyunturas recientes. Por ello sus planteamientos y demandas son válidas actualmente, como lo hubieran sido hace 20 años o puede ser dentro de otros 20. Conciben al campesino y al maya como sujetos activos de un presente marcado por la crisis y la violencia, por lo que sus planteamientos y demandas tienen referentes cotidianos actuales;

3. Como organizaciones de campesinos que son, los grupos populares plantean la realidad de un esquema simple, que tienen la ventaja de llegar fácilmente a quienes va dirigido;
4. Las distintas concepciones de identidad se reflejan también en la idea que se tenga de los derechos a que se aspira, a los mayas, como pueblos colonizados, han de alcanzar los derechos fundamentales, culturales y políticos. A los grupos populares, como explotados económicamente indiscriminados y excluidos, se aspira disfrutar no sólo derechos culturales, sino sobre todo, de los socioeconómicos. En la situación actual de Guatemala la primera lucha es por el respeto del derecho a la vida;
5. Estas diferentes demandas conllevan otro aspecto político de gran importancia: la alianza con otros sectores sociales y fuerzas políticas, y la forma en que se definen frente al Estado guatemalteco. Así, los populares se consideran económicamente explotados y por ello forman parte del movimiento popular, con quien comparten muchas de sus demandas, en la cual, además, permean con las propias. Por otro lado, al manejar (los populares) un discurso políticamente de izquierda, el ejército asume que se realizan acciones de contrainsurgencia y así pretende legitimar la represión. En cambio, los mayas se consideran portavoces de un pueblo colonizado y que sus demandas además de no ser las mismas, han sido históricamente falseadas por el movimiento popular en pro de intereses políticos;
6. En el desarrollo político actual y por su forma de concebir a los actores, las organizaciones populares han estado, desde el inicio, en el núcleo de esas fuerzas que se han ido abriendo brecha en la democracia, y a las que los mayas han terminado sumándose, en pro de la defensa de sus intereses. Por otro lado, la polémica surgida por la difusión de sus aspiraciones de autonomía, ha levantado suficientes reacciones contrarias que permiten suponer, que se está llegando al límite de la estrategia de no enfrentamiento con el estado "criollo". Lo sucedido con el Convenio 169 de la OIT puede ser una muestra de que si las "Instituciones mayas y quienes defienden sus derechos, para tener que pelear más directamente en lo que se quisiera".<sup>46</sup>

Estos resultados de discusiones entre especialistas, dirigentes mayas y sectores populares, pese a sus diferencias en opinión y los diversos enfoques, no impiden tener claro que es imprescindible arribar a una sociedad democrática en donde se reconozca la diversidad cultural y los derechos socioculturales de los diversos grupos étnicos. Se plantea por lo demás un proyecto contra-hegemónico, popular, que le dé coherencia y sentido a las demandas de todos los actores sociales.

### **En búsqueda de las huellas etnográficas del pasado.**

**Una mirada crítica en torno a los estudios sobre las relaciones interétnicas y de clase en Guatemala. El estudio de las relaciones interétnicas y de clase no constituye más**

que una excusa para abordar la etnicidad en sociedades en donde se tejen y entretejen ropajes identitarios diferenciados y en relación asimétrica, debido al carácter segmentario de formaciones económico-sociales devenidas de un proceso colonizador.

Su abordaje en sociedades plurales desde una perspectiva global e integrada, debe ser ambicioso al analizar la totalidad de las relaciones sociales, pero al mismo tiempo, modesto al delimitar el fenómeno en un tiempo y espacio determinado. Sin embargo, las relaciones interétnicas y de clase no han sido abordadas de forma simultánea y transversal en la mayor parte de las investigaciones. Esto se debe en gran parte a que su abordaje al interior de los estados nacionales se ha realizado de forma separada debido a la ausencia de inter o trans-disciplinariedad<sup>57</sup> o de coherencia y articulación por los diversos énfasis explicativos de los autores y posiciones teóricas que los llevan a sobredimensionar o subsumir el fenómeno clasista o el étnico, respecto del otro.<sup>58</sup>

Las relaciones intraétnicas como un nivel de las relaciones interétnicas, remiten al seno mismo de una etnia determinada; allí factores como la pertenencia geográfico-cultural, identidad a nivel comunitario, municipal, departamental, la jerarquía socio-religiosa, el género y la posición social, entre otros aspectos relevantes, juegan un papel preponderante y dan cuenta de la diversidad identitaria. De hecho, las relaciones intraétnicas permiten observar como opera la etnicidad al interior de un grupo étnico. Las identidades de clase, étnicas, de género y generacionales se conjugan dialécticamente en una sopa de identidades que permiten el cambio y la continuidad de la cultura.

Consecuentemente, es menester incorporarme a la discusión sobre la interculturalidad, entendida como el diálogo y la convivencia entre culturas, y que supone, claro esta, no sólo entre los diferentes sujetos identitarios, sino también entre éstos y el Estado/nación, como el escenario social más inmediato, en donde se producen y reproducen estas relaciones sociales en conflicto histórico.

Pero al hacerlo hay que tener también presente, la dialéctica colonizador/colonizado, que subyace de la interrelación entre los diferentes conglomerados sociales entre sí y con respecto al Estado, que niega, moldea e inventa el ser social de los diferentes sujetos sociales; al tiempo que los sitúa en relación de conflicto, escinde a la sociedad en su conjunto. Esto adquiere relevancia al hacer evidente de que "el mundo colonizado es un mundo partido en dos".<sup>59</sup>

La sociedad nacional podrá ser hasta cierto punto "imaginada", incluso en forma homogénea, por los diferentes grupos de poder hegemónicos, pero el colonialismo interno escinde a las sociedades de una forma directa e indirecta. Asimismo, la brecha socio-económica entre los diferentes grupos sociales se amplía y se reproduce, en sociedades en donde los estereotipos étnicos juegan un rol importante en la ubicación de status y posición social de los distintos sujetos sociales.

Por ello, en este análisis pretendo interpretar la realidad social en términos reales, y no en la imaginación fantástica de percibir como real el sueño de los justos, describiendo a

la sociedad gustosamente como pluriétnica y pluricultural sin ubicarla dentro de un contexto colonial.

Pero ¿cuáles son los antecedentes de las investigaciones sobre las relaciones interétnicas y de clase en esta parte del continente, en particular en Guatemala? ¿Cuál es nuestra propuesta de solución a las relaciones interétnicas y de clase?

**Los precursores de la etnografía en Guatemala.** Los primeros estudios sobre las relaciones interétnicas y de clase en Guatemala son las investigaciones que los etnólogos alemanes desarrollaron en Guatemala a fines del siglo XIX y principios del siglo XX, entre los que destacan como Karl Sapper, Schultze Jena, Walter Lehmann, Franz Ternier, Dieseldorff, entre otros, y suizos como Otto Stoll. Dichos autores estaban influenciados por el pensamiento del Círculo de Viena, y contaron con apoyo y el interés del Estado alemán para realizar investigaciones en un pequeño país, en donde existían desde fines del siglo XIX, arraigados intereses económicos, en particular en la producción del café.

Algún autor ha señalado con precisión que los etnólogos alemanes “ocupan un lugar muy relevante dentro de la antropología en Guatemala pues fueron pioneros de la investigación antropológica y quienes llevaron a cabo sus trabajos en áreas muy vastas y, por ende, recopilaron material etnográfico procedentes de lugares muy separados”.<sup>60</sup>

Este material etnográfico y sus investigaciones es relevante para el estudio de las relaciones no sólo interétnicas y de clase, sino ante todo intraétnicas, pues en ellos se muestran las particularidades culturales de muchos municipios, aunque su análisis y consecuentemente sus descripciones, a veces, fueron demasiado generalizadoras.

Schultze Jena quizá fue el investigador que más aportó estudios en relación con la cultura k'ichee'. De hecho, su obra es una monografía sobre los k'ichee's que abarca la totalidad del sistema social en diversas regiones e incluye una pequeña sinopsis histórica. Schultze Jena ocupa junto con las de Ruth Buntzel un lugar muy destacado dentro de la penetración del mundo k'ichee' en su totalidad orgánica.

Las investigaciones alemanas en Guatemala por diversas razones dejaron de tener empuje tras la caída de la revolución guatemalteca, y fueron desplazadas por la naciente antropología cultural norteamericana, particularmente, con los estudios de comunidad de Sol Tax y Robert Redfield.

De 1934 a 1946, Sol Tax trabajó para la Fundación Carnegie sobre aspectos de la cultura maya, para lo cual realizó temporadas de trabajo de campo intensivo en Panajachel; el producto fueron las casi 3500 páginas redactadas junto con su ayudante Juan de Dios Rosales sobre aspectos de la vida cultural y la base de datos para su obra más conocida: *El capitalismo del centavo*, un clásico de la literatura antropológica.

Tax fue el primero en señalar al municipio como la unidad básica para el estudio de las comunidades indígenas, para lo cual realizó una caracterización de las mismas a partir de tres tipos ideales: a) El municipio con un “pueblo vacío”, pues cada municipio tiene su

centro urbano, pero "en aquellos cuyo pueblo no tiene, en rigor, indígenas residentes permanentes puede ser llamado pueblo vacío"<sup>61</sup>; b) El municipio con un "núcleo poblado", aquel "en donde toda la gente vive en el pueblo"<sup>62</sup>; c) el mixto, que es una combinación de los otros dos: "quizás la mitad de la gente vive en el pueblo y trabaja sus campos cercanos de los alrededores, pero la otra mitad vive en sus terrenos y viene al pueblo (donde puede que posea casas) solamente en las ocasiones acostumbradas".<sup>63</sup>

Pero lo fundamental para Sol Tax fue señalar que los municipios funcionan como unidades sociales, desde el punto de vista de los indígenas mismos, por lo que cada municipio constituye un grupo único, unido por la "sangre" y la "tradicción", que difiere de todos los demás en su historia, lengua y cultura. Tax señaló como excepciones lo que denomina municipios "parejas", tal es el caso de Chichicastenango y Quiché, Santa María Chiquimula y Patzún, Santa Catarina Ixtahuacán y Nahualá. En cada pareja los habitantes de estos municipios hablaban la misma lengua, celebran la misma fiesta de Santo Patrono, usan vestimenta tradicional semejante, entre otros.

El peso del municipio como unidad social, se ve ilustrado por Tax en el caso de la aldea Patanatic, una colonia de totonicapenses asentada hace varias generaciones en el municipio de Panajachel, en que sus pobladores señalan que son "totonicapenses", equiparándolo por consiguiente con el caso de los "judíos" o "gitanos" por razones de identidad grupal.

Tax definió a los indígenas y ladinos "en términos lingüísticos y culturales, y no en sociales y biológicos".<sup>64</sup> Tax dijo que "un indígena es un descendiente directo de los habitantes precolombinos de Guatemala y que la mayoría de ellos probablemente lo son. Un ladino, por otra parte, debe representar una mezcla en tiempos remotos de indígenas y españoles. En realidad, la distinción se basa en la lengua y la cultura más que en el tipo físico; los indígenas hablan algunas lenguas nativas, usan trajes típicos, tiene apellidos indígenas y viven como indígenas. Un ladino tiene apellido español usa traje al estilo europeo y zapatos, vive en una casa con ventanas, comúnmente sabe leer y escribir, y tiene en general un mejor nivel de vida que sus vecinos indígenas".<sup>65</sup> Incluye además una paradójica tercera clase de individuos, que son los "indígenas foráneos", es decir, quienes "conservan su lengua y usan sus trajes, pero han emigrado a otro pueblo".<sup>66</sup>

Al enumerar solamente los elementos culturales de los indios de Guatemala, Tax creo que estubo muy lejos de dar una explicación sobre las comunidades indias del altiplano, que con el proceso de cambio y continuidad de la cultura presenta elementos fijos, es decir, permanentes y común denominador, y el otro los elementos móviles, es decir, cambiante.

Tax en el libro *Ethnic Relations in Guatemala*, expuso su visión sobre el mundo indígena y el ladino, pero además analizó el fenómeno de la aculturización, al que le presto bastante atención, sobre todo porque vió como éste es mínimo entre los miembros de

las comunidades indígenas del Altiplano. Su perspectiva fue en la dirección de ver a las comunidades indígenas como unidades un tanto estáticas, misma que influirá a Redfield.

No es extraño que Robert Redfield dedicará tiempo al estudio de las relaciones interétnicas en comunidades indígenas. Redfield fue alumno de la Escuela de Chicago en donde había surgido la Comisión on Race Relations pionera en el estudio de las relaciones raciales<sup>67</sup>. Además conocía los trabajos del principal propulsor de dicha comisión, Ezra Park de la Universidad de Chicago, creador de la denominada teoría ecológica.<sup>68</sup>

Redfield en *Culture Contact Without Conflict*, realizada en Guatemala en 1939, concluía como su título mismo que al interior de las comunidades indígenas, y entre éstas y las ladinas, no existía un conflicto social, sino una relación que descansaba en la "armonía" social. Este último término seguramente es una clara influencia de Tönnies, que esconde, por un lado, las condiciones de exclusión y pobreza en las que se encuentran las poblaciones indígenas y, por el otro, el colonialismo interno que ejercen los ladinos y criollos sobre los pueblos indios.

Quizás *Race and Class in Yucatán* sea un estudio mejor logrado, en éste señaló que las diferencias entre la población no se dan solamente en términos biológicos, incluso, utiliza el término "raza", sino de vestido y de lengua, en tanto que éstos denotan signos de *status* y roles sociales que le corresponden ocupar a cada miembro. El estudio de Redfield es importante por dos consideraciones básicas: a) primero porque considera el estudio de las relaciones interétnicas como un sistema de formas simbólicas que se encuentran detrás de los términos y rasgos culturales; b) segundo porque los actores aparecen dando su visión de lo que significan los términos y esto es empleado para interpretar la forma de la estructura social.

En *The Folk Culture of Yucatán* propuso la teoría del continuum folk-urbano, es decir, el proceso de aculturación de los indígenas, de la *Sociedad Folk*, una comunidad pequeña, aislada, analfabeta y homogénea, con gran sentido de solidaridad de grupo, de extrema religiosidad y falta de espíritu comercial. El comportamiento de la gente es en su perspectiva, tradicional, espontáneo, no crítico y personal; no acostumbra experimentar ni reflexionar con fines intelectuales. El parentesco es la base de su organización social; la familia, la unidad de acción. Esta *Sociedad Folk* transita hacia la *Urbana*, que es de grandes dimensiones, heterogénea, de variación cultural, letrada, secularizada con comercialización, entre muchas otras características básicas. La teoría del continuum folk-urbano establece así una sucesión lineal inevitable y, más aun previsible, por la cual las comunidades indígenas transitarían de lo folk o rural hacia lo urbano, espacio social reservado para completar el proceso de aculturación hacia lo "ladino" o "mestizo".

Maning Nash es otro de los autores relevantes en el estudio de las relaciones interétnicas y de clase. En su obra *Los mayas en la Era de la Máquina*, un clásico de la literatura antropológica, aplicó y perfeccionó el esquema de investigación aplicado por Sol Tax, en especial el uso del concepto de pluralismo en el estudio de los mayas de la

comunidad de Cantel, Quetzaltenango. Su visión no incluía una perspectiva sobre el conflicto entre los dos grupos sino por el contrario “los miembros de la escuela Tax-Nash planteaban que los indígenas y los no indígenas interactuaban principalmente porque se necesitaban mutuamente y recibían un necesario servicio durante ese intercambio”<sup>69</sup>

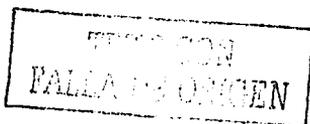
La investigación de Richard N. Adams en los cincuenta y sesenta fue pionera en el estudio sobre los ladinos y la dinámica de ladinización o aculturación en todo el territorio nacional, lo que contrastó mucho con las tradicionales etnografías en comunidades indígenas. Empero compartió la misma mirada culturalista sobre las comunidades indígenas y ladinas.

Adams se preguntó ¿quiénes son los guatemaltecos? Y señaló que la mitad de los tres millones de guatemaltecos en aquellos años eran “indios mayas”. La otra mitad, la de los llamados ladinos, eran una población hispanoamericana, predominantemente de “raza mestiza” y claramente estratificada en clases sociales. Los indios que difieren de los ladinos en costumbres y lenguajes constituyen una sociedad sin clases, organizada en comunidades definidas. Es obvio que Adams aún estaba influenciado por los denominados estudios raciales de la antropología cultural norteamericana de la época.

Para Adams, “el tránsito de indio a ladino es cultural y se refiere a hábitos y formas de vida, más que a la herencia biológica” y estimó que “el sector ladino crece con mayor rapidez, por lo que no transcurrirá mucho tiempo para que la población india disminuya en números absolutos y, cuando llegue ese momento, probablemente baje con rapidez su resistencia a adoptar los usos y las costumbres de los ladinos, por lo que Guatemala dejará de ser una nación de dos culturas”.<sup>70</sup>

La ladinización es para Adams un proceso mediante el cual un indio se convierte en hispanoamericano. Proceso que está en acción desde la llegada de los conquistadores. Sin embargo, fijó dos momentos: el sistema colonial español, que fue introduciendo elementos de la cultura hispana o europea, incorporándolos gradualmente en la vida del pueblo, de modo que se fundieran con la cultura india. Entre esos trasplantes destacan las cofradías, o sea, asociaciones religiosas que sirvieron de medio para atraer a los indios a la órbita de la iglesia. De igual manera se introdujeron nuevas siembras y animales domésticos que se incorporaron a la vida del indio, y también el uso de instrumentos de trabajo como el machete, el rastrillo, entre otros. La incorporación se logró gradualmente y no amenazó la organización básica familiar y comunal de los indios.

Un segundo momento tuvo como “práctica no sólo la incorporación de nuevos elementos, sino la renuncia a su calidad de comunidad india, debido a una dominación cada vez mayor de la estructura política nacional. Los cambios que se exigen ya no son fijos, sino que cada cual tiene una meta definible y visible, y son de fin ilimitado e infinitamente complejos. La mutación de la cofradía en partido político como medio de organizar la vida comunal no fue algo de simple sustitución. Implicó poner fin a una estructura local inmutable, en que el dominio estaba en manos de los ancianos de la comunidad. A ese paso



anuncia que la población india será inevitablemente asimilada con el tiempo dentro de una sociedad y una nación uniformemente ladinas".<sup>71</sup>

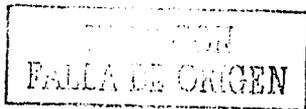
Su enfoque además presentó a las relaciones interétnicas como un problema coyuntural y en el cual los cambios socio-culturales o ladinización -como él mismo definió este proceso de aculturación- eran inevitables. Adams definió tres tipos ideales de indígenas en Guatemala: "los tradicionales", "modificados" y "ladinizados", todos ellos eran presentados como etapas de evolución social. Este modelo sirvió por muchos años como el modelo de investigación antropológica en Guatemala, incluso es reconocido como el experto norteamericano en temas de etnicidad de en las distintas instituciones internacionales.

**Crítica a la Antropología Cultural Norteamérica y Extranjera.** La crítica más pertinente a la antropología cultural norteamericana y extranjera, es que limitaron sus investigaciones sobre las relaciones interétnicas al ámbito de su comunidad de estudio, atomizando sus unidades de análisis con respecto sino al ámbito regional al nacional y global. Esta crítica también es extensiva a los estudios de comunidad de los primeros estudios antropológicos.<sup>72</sup>

La antropología cultural norteamericana contraponen al indio tradicional, sumiso y conformista con el ladino progresista, creativo y modernizante: "la visión del mundo de los indígenas es del tipo tradicional y primitivo, los indígenas tienen la mente oscurecida por el animismo"<sup>73</sup>. Adams incluso reconoció que los "antropólogos norteamericanos de la década de 1930 veían a las culturas como productos ahistóricos, la mayor parte de ellos también les atribuían una especie de atemporalidad y a menudo estaban más interesados en reconstruir o describir un "presente etnográfico" sincrónico que en la evolución histórica de la población".<sup>74</sup>

Herbert señaló cuáles son los problemas que ofrece la teoría de la ladinización de Adams:

- a) "La exposición más completa de la ideología de la ladinización representa las consecuencias lógicas de un razonamiento antidialéctico, más bien mecanicista, y una superficialidad de los criterios para definir al indio: traje, idioma, calendario, organización social, curandero, apellido, temazcal
- b) La construcción de las categorías de "indígenas tradicionales", "modificados" y "ladinizados" tiene un valor descriptivo muy limitado y ninguna fecundidad explicativa. La descripción del "mosaico" de pluralidad de comunidades y culturas forma parte de la actitud colonialista clásica, al agudizar las diferencias para dominar
- c) Más grave parece el respeto al tabú racista, cuando un sin fin de observaciones del mismo autor demuestra la existencia de la discriminación. La poca atención a la formación histórica del grupo ladino lo condujo incluso a la desaparición del ladino urbano, precisamente el dominador; de allí que todas las relaciones de poder colonial aparezcán eliminadas, quedando el paso abierto para crear ese fetiche conceptual que representa su *continuum*, que permite describir una supuesta avenida ancha y cómoda que hace que el "indígena" deje de ser tal



d) Herbert analizó la obra de Adams por su "posición dominante que ocupa en la ciencia social guatemalteca, en vista de su influencia en varias instituciones (educación, universidad, instituciones de desarrollo social, de investigación, divulgación, partidos políticos); esta posición se debe a que es la perfecta adecuación de esta sistematización contradictoria con las contradicciones del ladino dominante..."<sup>75</sup>

Guzmán Bockler también ha cuestionado seriamente la labor que realizó Adams en sus primeros estudios en Guatemala, por ejemplo la investigación sobre el impacto del comunismo en Guatemala, realizando para tal efecto entrevistas con detenidos políticos en las cárceles de la ciudad capital después de la caída del gobierno de la revolución en 1954.<sup>76</sup>

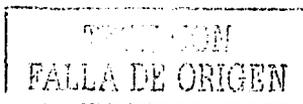
Adams también recibió una extensa crítica de Humberto Alvarado en su libro sobre la ladinización, en donde lejos de presentar una crítica objetiva, redactó un texto ampuloso y rabioso que no ofreció más que discursividad y popularidad a los escritos de Adams.

Más allá de las lapidarias críticas que se han realizado sobre el culturalismo norteamericano, sus aportes en el estudio de la realidad guatemalteca son innegables, pues abrieron paso a nuevas investigaciones desde nuevas perspectivas, no sólo por el propósito de sus autores, sino por los fenómenos sociales que fueron abordados, en los cuales también continuaron desarrollando investigación muchos de los antropólogos norteamericanos con las más nueva teorías sociales de los años 60's y 70's.

Martínez Peláez debatió con Adams y Carmack en los 70's ampliamente sobre el concepto de indio, sobre todo acerca de la situación colonial del indio, concepción rechazada por Adams, que conceptualizaba al indio más en función de los elementos de cultura. Carmack criticó la obra de Martínez Peláez debido al carácter demasiado conformista y pasivo en que presentaba al indio durante el periodo colonial. Años más tarde Martínez Peláez le dio respuesta con su libro intítulado *Motines de Indios*, el cual no es una simple recopilación historiográfica de los diferentes levantamientos, motines, insurrecciones, y demás rebeliones de los pueblos indios frente a la colonización, sino una interpretación histórica sobre los mecanismos de resistencia de los indios durante el periodo colonial.

Con respecto al *resumen etnográfico* de Noval, éste ofrece un panorama general de la diversidad cultural en Guatemala, tanto de los denominados ladinos como de los indígenas, aunque su contribución es demasiado descriptiva y ahistórica y no ofrece un mayor desarrollo sobre la interrelación que se establece entre ambos conglomerados sociales, ante todo la dialéctica de colonizador y colonizado que la caracteriza.

Benjamín N. Colby y Van Den Berghe en su libro *Ixiles y ladinos* en Nebaj, Guatemala, proponen en cambio que si la división entre ladinos e indígena es profunda y obvia, la membresía de un grupo étnico puede ser quizá más exacto, por criterios sociales más que culturales. Proponen que las relaciones interétnicas, por lo menos a partir de su estudio en Nebaj, comunidad del Departamento de Cobán, se presentan de forma similar a



un sistema de castas, en donde los conjuntos sociales tienen una pertenencia étnica y difícilmente pueden cambiar de afiliación. Planteamiento por lo demás controvertido que contemporáneamente ningún especialista guatemalteco sostiene, por cuanto que los sistemas de castas han sido bastante aceptados para el caso de la india y otras partes del mundo, pero para el caso guatemalteco, el proceso de aculturación en la denominada "ladinización" o "mayanización en algunas áreas del país, representa una fuerte paradoja a tales análisis.

Los autores consideraron que si las diferencias culturales entre ladinos e indígenas desaparecieran, también lo haría la línea étnica: "Pero los ladinos y los indígenas no son simplemente portadores de diferentes culturas: son también miembros de un grupo con una estructura bien definida de interacción y papeles sociales delineados. La membresía étnica está definida tanto por una compleja matriz de lazos y roles sociales, como por la posesión de ciertos rasgos culturales. Cuando un indígena, por ejemplo, abandona su contexto social de parientes, amigos y vecinos, retiene características culturales y sigue siendo un "portador" de su cultura; pero hasta cierto punto considerable deja de ser miembro activo del grupo étnico. La lengua materna es quizá el mejor criterio para la distinción, pero unos pocos indígenas ladinizados tienen también hogares bilingües. La situación desventajosa para los indígenas a consecuencia de la política gubernamental se marca en la oficialización única del español, en donde el indígena sufre desventajas al tener que tramitar sus asuntos gubernamentales, o asistir a la escuela, usando una lengua ajena. Antes de la distinción electoral entre alfabetos y analfabetos tuvo también este sentido".<sup>77</sup>

Además señalaron que las diferencias entre México y Guatemala en torno a las relaciones interétnicas estriban en cuanto a la flexibilidad de las fronteras étnicas. El estudio y comparación entre la ciudad de San Cristóbal de las Casas, México y ciudad de Quetzaltenango, Guatemala muestra que la frontera étnica en Quetzaltenango es más rígida que en San Cristóbal.

En San Cristóbal como en Quetzaltenango, señalan Colby y Van Den Bergue: "hay indígenas que residen en la ciudad, pero en San Cristóbal pueden ingresar al grupo ladino mediante la adquisición de la cultura y de la lengua de este grupo, en tanto que en Quetzaltenango rara vez lo consiguen. En Quetzaltenango, los indígenas urbanos se mantienen como grupo separado y, aunque en ocasiones ya no hablan quiché ni cakchiquel, siguen identificándose como tales y las mujeres continúan usando la indumentaria indígena. Entre mayor sea la educación y la riqueza de los indígenas, su grupo se estratifica más: puesto que los indígenas no pueden formar parte del grupo ladino, han desarrollado un mecanismo de defensa que consiste en preservar su integridad cultural y en glorificar su cultura, mecanismo que es semejante al orgullo racial de los negros norteamericanos. En San Cristóbal, la movilidad económica y educativa implica el ingreso al grupo ladino y a su estructura clasista, de aquí que los indígenas chiapanecos eviten la movilidad hacia arriba y que su grupo siga siendo rural y no tenga estratificación".<sup>78</sup>

ESTE CON  
FALLA DE ORIGEN

Los autores señalan dos hipótesis complementarias que explicarían el porqué de estas diferencias:

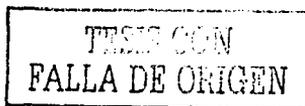
1] La población ladina de Guatemala monopolizó el poder político hasta la revolución democrática de 1944: sólo a partir de entonces el gobierno guatemalteco inició la aplicación de un programa de reformas sociales y adoptó una ideología a favor de la asimilación social de los indígenas. México, por su parte, realizó su gran revolución social entre los años 1910 y 1917, y su gobierno inició desde entonces reformas agraria y social. Puesto que en México el periodo de intervención gubernamental en favor de los indígenas ha sido mayor que en Guatemala, puede aceptarse con razón que el tiempo ha afectado más profundamente y ha creado una mayor flexibilidad en las relaciones interétnicas chiapanecas que en las guatemaltecas.

2] En Guatemala los indígenas constituyen una gran mayoría... mientras que en México la población indígena está formada por un número de pequeños grupos minoritarios relegados a las regiones más aisladas del país. Aun en los lugares en que los ladinos son una minoría, como sucede en San Cristóbal, los de las clases media y alta se identifican con la comunidad nacional y, como la mayoría de mexicanos, consideran que la población del país está formada por un grupo culturalmente homogéneo de mestizos hispanizados. En Guatemala, la casi ubicuidad de los indígenas y el hecho de que las diferencias culturales y lingüísticas son altamente manifiestas conducen, por parte de los ladinos, a una mayor conciencia de las diferencias étnicas y a una concepción dicotómica de la comunidad nacional.<sup>79</sup>

Aunque coincido de manera general con los señalamientos expresados por los autores, me parece que más allá de las transformaciones sociales en los movimientos revolucionarios de México en 1910 y Guatemala en 1944 que, en efecto, resquebrajaron en cierta medida el poder ladino y permitieron la participación de los indígenas en espacios políticos de donde fueron tradicionalmente excluidos, la realidad muestra que tanto para Chiapas como Guatemala las respectivas regiones de los Altos en ambos países, fueron también esos espacios o regiones de refugio donde las transformaciones sociales se dieron de manera mucho más lenta.

Para el caso mexicano se ha señalado con cierta razón que "la revolución no pasó por Chiapas", y en Guatemala la Revolución de 1944 no fueron más que "10 años de primavera en el país de la eterna dictadura". Esto explicaría aún más por qué los "coletos" de San Cristóbal y los "quetzaltecos" son una clase y una etnia altamente conservadora y, para decirlo pronto, asombrosamente racista. Allí donde las fronteras étnicas se refuerzan es porque las relaciones interétnicas son vividas como estrategias de dominación o de resistencia de grupo.

Esto me lleva a plantear un punto importante, las revoluciones democrático-burguesas en uno y otro lado marcaron rupturas con estructuras socioeconómicas pasadas y en cuanto a su relación con el Estado/nación, derivándose cambios y diferencias en las



relaciones sociales en uno y otro lado de los ríos Suchiate y Usumacinta, frontera natural, no cultural de los pueblos mayas entre México y Guatemala. Durante la colonia, ambas poblaciones fueron en realidad pueblos de españoles, que como sociedades reproducían el racismo, y los estereotipos de los "indios".

Por otro lado, los trabajos "clásicos" de la antropología mexicana sobre la temática de las relaciones interétnicas desarrollada en México son varios. Destacan dentro de ellos las diversas contribuciones de Julio de la Fuente<sup>80</sup>, quien fue el primero en argumentar en el estudio y análisis sobre las relaciones interétnicas el carácter asimétrico que las caracteriza: el ladino no sólo aparece como el "intermediario" entre la comunidad y el exterior, sino como el detentor del poder económico, político y cultural; el indígena por el contrario aparece como el ser explotado, oprimido y colonizado.

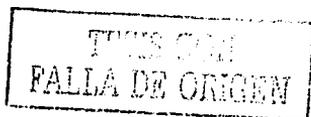
En el clásico libro *Relaciones interétnicas* señaló que existen dos tipos básicos de relaciones interétnicas en Mesoamérica: las conflictivas y las tolerantes. Cuando se dan las primeras se presentan tres tipos de situación interétnica: a) Una región caracterizada por un conflicto entre indios resultado de la presión sobre la tierra, no hay fricción sería entre indios y ladinos; b) Una región en la que hay hostilidad entre indios hacia los ladinos, siendo muchas veces recíproca a causa de la intromisión de los ladinos en las tierras de los indios y su apropiación; c) Los indios tienen conflicto con los ladinos que se han aprovechado de sus tierras pero también con las autoridades que han apoyado estas invasiones. Las relaciones tolerantes son aquellas en donde se muestra una sociedad sin aparentes grandes conflictos interétnicos.

Para el caso guatemalteco hace énfasis igualmente en la denominada revolución guatemalteca y los cambios que originó dentro del engranaje político y social, sobre todo el impacto en las relaciones interétnicas. Sin embargo, no alcanzan a realizar un análisis retrospectivo sobre los cambios que se originaron a partir de la revolución guatemalteca.

De la Fuente, señaló que los indígenas no reconocen las clases sociales sino que son sociedades de *status* o de prestigio, a diferencia de los ladinos o mestizos que sí las reconocen. Sin embargo, al introducir el análisis de las clases sociales al menos dentro del espacio ladino, De la Fuente llegó a comprender la totalidad de las relaciones sociales aunque sea de forma restringida. Empero, su interpretación a veces dejaba vacíos sobre todo en la articulación de los diferentes niveles de integración de las clases sociales y las etnias a partir de la realidad nacional.

Tanto Colby, Redfield y De la Fuente fueron criticados por cuanto a que hacían a un lado la articulación económica de las diferentes regiones con el sistema económico nacional, cerrándose a los estudios de comunidad como un ente aislado y contemporáneo.

**La antropología crítica como una nueva propuesta de estudio sobre las relaciones interétnicas y de clase.** La década de los sesenta marcó una ruptura epistemológica y política en el campo de la sociología y de la antropología latinoamericana, el antropólogo intenta romper con el



colonijaje no sólo de sus pueblos sino también teórico devenido de los centros de poder internacionales o, valga decir, de la visión de la antropología cultural norteamericana, la estructural-funcionalista y del marxismo ortodoxo; busca para el caso de los pueblos indios convertirlos en sujetos sociales y no en objetos de investigación, y en la búsqueda conjunta de alternativas socio-políticas y antropológicas frente al panorama sombrío de exclusión social, esto es, del colonialismo interno.<sup>81</sup>

La antropología crítica se nutre sobre todo del pensamiento tercermundista, sobre todo de los aportes de Amin, Memmi, Fanon y Kenyatta, desde una perspectiva renovada no dogmática, que esta precisamente en la búsqueda de nuevos paradigmas.

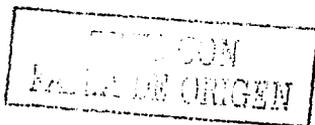
Esta antropología crítica como posición teórica, indudablemente, ha dado una contribución notable en torno a la discusión en torno a las relaciones sociales, ante todo, introduciendo en el análisis de la totalidad la relación hombre-naturaleza, las relaciones sociales en torno a la clase social y las relaciones interétnicas e intraétnicas. Los aportes del marxismo son indiscutibles, pues incorporan por vez primera el análisis con respecto al concepto de clase social y su relación con la denominada cuestión étnico-nacional que la engloba y explica.

Uno de los precursores de esta perspectiva fue Oliver C. Cox, quien desde una perspectiva caribeña en su libro *Caste, class and race* hizo una extensa crítica a las perspectivas que "no tomaban en cuenta que la expansión inherente al capitalismo es el que ha creado la ideología racista para la deshumanización y explotación del otro no-cristiano, el colonizado..." Cox sostenía además que con "la expansión europea del siglo XVI se originó la subordinación de la mayoría de los pueblos no occidentales y que ésta provocó una serie de ideologías, cuya función es explicar o justificar la explotación de los blancos sobre otros pueblos".<sup>82</sup>

Por ello, partió de dos puntos esenciales "el primero con respecto al significado de casta y el segundo es su convicción que los problemas raciales -y muchos de los problemas sociales también- pueden ser explicados solamente en términos de un análisis de clase política. Esto refleja la creencia de Cox de que el prejuicio racial apareció solamente con el establecimiento de un orden social y económico capitalista".<sup>83</sup>

Su perspectiva toma con particular énfasis los procesos socio-económicos operados a lo largo de la historia en relación con las diferencias ideológicas entre las "castas" y "razas". En su ejemplo sobre las sociedades de casta hindúes afirmó que "una casta no puede existir en una sociedad sin castas, porque las castas son un fenómeno social interdependiente".<sup>84</sup>

Furnival acuñó el término "Sociedad plural", que le servía para explicar cómo la gran mezcla de pueblos, europeos, chinos, indios y varios grupos étnicos en "la sociedad plural con diferentes secciones de la comunidad viviendo unas junto a otras, pero separadas, dentro de la misma unidad política".<sup>85</sup> Las investigaciones desarrolladas por M. G. Smith parten del concepto de "sociedad plural" y su derivación en el "pluralismo



cultural". Smith acentúa la importancia de la historia y la posición que los diferentes grupos ocupan en el sistema socio-económico para entender la forma en que se producen las relaciones interétnicas y los resultados de los intercambios entre el Estado/nacional y los grupos étnicos.

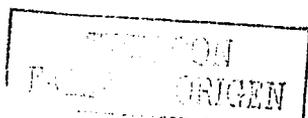
Para ello, parte de una concepción histórica y totalizadora del problema étnico, en donde le da un lugar destacado a la identidad de grupo y la colectividad social que, es la que define y mantiene en gran medida la membresía y las fronteras del grupo y no tanto de las elecciones individuales. Además recomendaba a los antropólogos a prestar una cuidadosa atención "a todas las fases de los procesos, a las modalidades y estructuras del poder y autoridad entre ellos, desde que dichas relaciones implícita o explícitamente enlazan al menos a tres "sistemas" políticos: aquellos que prevalecen entre ellos, los que se agregan y los que se desarrollan entre ellos".<sup>86</sup>

El colaborador de M. G. Smith, Leo Kupper, establece una teoría de las relaciones interétnicas "basada en la distinción entre sociedades plurales, compuestas por grupos de *status* (en donde éstos son fenotípicamente diferentes y debido a eso ocupan una posición distinta en la estructura económica) y las sociedades clasistas. Cuando los conflictos surgen en una sociedad plural, éstos siguen una línea racial más que una de clase. Las categorías raciales en las sociedades plurales están históricamente condicionadas y delineadas por el conflicto y la competencia intergrupal".<sup>87</sup> Estos autores van a influenciar fuertemente a autores como Colby y Van Der Bergh.

Sin embargo, para el caso Guatemalteco varios son los autores que se inscriben dentro de esta corriente denominada antropología crítica. Dentro de ellos destacaré cuatro autores fundamentales, aunque recientemente se han publicado numerosas contribuciones críticas, dichas investigaciones las incluiremos como paradigmas de investigación contemporánea.

El primer trabajo fundamental es el de Rodolfo Stavenhagen intitulado *Clases, Colonialismo y Aculturación*, seguido de *Clases Sociales en Sociedades Agrarias*, los cuales han sido significativos, por cuanto mostraron por vez primera, cómo un estudio de la totalidad de las relaciones sociales, esto es, las relaciones interétnicas y de clase en su articulación integral, ofrece un modelo explicativo del fenómeno de interrelación étnica, intraétnica y de clase, y además de la inserción de esta problemática social en la sociedad nacional.

En *Ensayo sobre las relaciones interétnicas en Mesoamérica*, el autor se adentró en el estudio de indios y ladinos, la tierra y las relaciones entre los hombres y en donde analizó las relaciones de producción, la tenencia de la tierra y las relaciones comerciales; reflexionó sobre la estratificación intraétnica, interétnica y la movilidad social desde una perspectiva de análisis de las clases sociales; y finalmente abordó la dinámica de las relaciones interétnicas por medio de los conceptos de clases, colonialismo y aculturación, cuyo



principal aporte lo constituye el señalar cómo opera el colonialismo interno en Mesoamérica a raíz del proceso de colonización iniciado cinco siglos atrás.

Stavenhagen señaló que las clases sociales son históricas, es decir, están constituidas socio-históricamente; se forman, se desarrollan y se modifican a través de los procesos históricos. Así: a) las clases sociales tienen un contenido sociológico específico; b) las semejanzas culturales, mentales, morales y de conducta entre los miembros de una clase social están determinadas por la posición objetiva ocupacional, económica y legal; c) las relaciones de oposición de las clases son de antemano asimétricas; d) las clases sociales son complementarias y antagonicas.

El marco histórico señalado por Stavenhagen es muy preciso, ante todo cuando menciona el origen del colonialismo interno en Guatemala:

"La expansión de la economía capitalista en la segunda mitad del siglo XIX, acompañada de la ideología del liberalismo económico, transformó nuevamente la calidad de las relaciones étnicas entre indios y ladinos. Esta etapa la consideramos como una segunda forma de colonialismo, que podemos llamar colonialismo interno. Los indios de las comunidades tradicionales se encontraron nuevamente en el papel de un pueblo colonizado: perdieron sus tierras, eran obligados a trabajar para los "extranjeros", eran integrados, contra su voluntad, a una nueva economía monetaria, eran sometidos a nuevas formas de dominio político".<sup>88</sup>

Guzmán Bockler y Jean Loup Herbert son continuadores de estas ideas y probablemente quienes más se atrevieron a entrelazar los conceptos de clase social y etnia; al punto parten de la propuesta teórica de que "la relación de explotación existente del ladino para con el "indígena" constituye la contradicción dominante en la estructura de clases. El ladino por esa posición de explotación y dominación se encuentra en una relación antagonica con el indígena".<sup>89</sup> Herbert concluye en su análisis de la sociedad guatemalteca, basando su experiencia en el trabajo de campo en Santa María Chiquimula y San Miguel Totonicapán en los años sesenta, que la apropiación de los medios de producción hasta el monopolio, el antagonismo, la conciencia de clase dominante, la ideología, en fin, la relación ladino/"indígena" constituye una relación de clase". Por ello, los autores identifican al indígena como el perteneciente a las clases explotadas y que las diferencias étnicas correspondían plenamente a la de clase. Esta posición ha sido señalada como etnicista en el sentido que le da preminencia o demasiado énfasis en su análisis interpretativo al papel de la etnia en relación con la clase social.

La dialéctica colonizador-colonizado devenida de la influencia de los pensadores tercermundistas como Samir Amin, Franz Fanon, Kenyatta, Memmi, y del colonialismo interno, Stavenhagen, Bonfil Batalla, González Casanova; así como del pensamiento francés contemporáneo se puede encontrar en varias partes del escrito les otorga una perspectiva no sólo nacional sino internacional, que los une a los procesos globales en los que se inscribe la cuestión étnico-nacional en Guatemala.

TEXTO CON  
FALTA DE ORIGEN

La postura de Guzmán Bockler y Herbert ha sido duramente cuestionada por cuanto que su interpretación denota claramente un contenido etnicista, que sobredimensiona el problema étnico sobre otros, como las clases sociales. Por supuesto, que los conceptos de clase social y etnia aluden a situaciones sociales distintas, el ubicar lo clasista en lo étnico no explica el problema. El hecho de que la población indígena en su gran mayoría corresponda socialmente a determinada clase social no hace válido el postulado de que la relación indio/ladino se constituya exclusivamente como una relación de clase.

De hecho, si bien las relaciones étnicas forman parte y posibilitan la explotación de clase, éstas no se limitan a ello, dado que "la dependencia política, la inferioridad social y el atraso social que afecta a los indígenas, de manera similar que los campesinos de cualquier sociedad latinoamericana heterogénea étnicamente, no se deben solamente a la pertenencia a un grupo étnico sino al hecho básico que en tanto campesinos con mucha o ninguna tierra, como aparceros o minifundistas, como migrantes o colonos, han sido arrojados al fondo de la estructura social de clase. Muchos rasgos preindustriales del país oscurecen aún más el análisis de clase, en tanto éstas no se forman nítidamente y favorecen, por la misma razón, la búsqueda de explicaciones más simples y aparentemente más ciertas".<sup>90</sup>

Esta crítica de Torres y Rivas merece un comentario aparte, pues lleva implícita una concepción demasiado etnocéntrica sobre la diversidad cultural, al considerarla "inferior socialmente", elemento que Guzmán Bockler seguramente rechazaría, empero la crítica es acertada por cuanto muestra que las iniciales posturas de Guzmán Bockler obscurecían las diferencias entre clase social y etnia; al entremezclarlas terminaba por hacerlas desaparecer.

Las tesis de Guzmán Bockler y Herbert encontraron también una extensa crítica en la obra de Severo Martínez, quien seguramente realizó las investigaciones de carácter histórico de mayor rigor, en torno a la relación colonizador/colonizado durante el período colonial en Guatemala. De hecho, estos autores realizaron un extenso debate en la Universidad de San Carlos de Guatemala. El debate "severista" y "bockleriano" se hallaba en el énfasis que hacía cada uno de ellos de la relación entre etnia y clase entre los indios y ladinos de Guatemala. Bockler sobredimensionaba la etnia sobre las clases sociales, la relación colonizado/colonizador, indio/ladino, pues, eran equivalentes a la división de clases sociales según su perspectiva de análisis.

Mientras que para Martínez Peláez sobredimensionaba el papel de las clases sociales, así lo relevante en la relación colonizado/colonizador, era la condición proletario/burgués, vistas así las cosas el "indio" debía "liberarse" concibiéndose antes que nada como proletario. En *La Patria del Criollo* y *Motines de indios* sus dos obras capitales, el autor señala que la interrelación entre indios, españoles, criollos y ladinos es asimétrica, pero además su explicación causal diacrónica ilustra cómo esta interrelación colonial se inicia tras el proceso de invasión española en América y, al tiempo, cómo el mundo colonial "modela" al ser colonizado de acuerdo con sus intereses. En *Motines de indios*

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

señala además que el proceso de resistencia fue una constante durante el periodo colonial, ya que “no hubo semana en que no se produjera un motín, levantamiento o rebelión”.

El autor concluyó en la *Patria del criollo* que la supresión de los factores de opresión del indio traería consigo consecuentemente la transformación del indio en un ser diferente, sin su carácter colonial, sino de clase, es decir, como proletario el proceso es simple: la ladinización proletaria. Esto último no implicaría, en modo alguno, que la solución al “problema indígena” sea la ladinización, puesto que ésta sugiere una misteriosa metamorfosis, lo que es falso desde su interpretación por las siguientes consideraciones:

- a) “Porque el indio que logra ladinizarse... lo hace porque ha resuelto ciertos problemas económicos que lo retenían en la situación anterior, de manera que la ladinización no es ni puede ser la causa, sino que es siempre una consecuencia de cierto mejoramiento económico...”
- b) la ladinización sugiere que el indio ladinado pasa al mundo de los afortunados; y esto tampoco es cierto...”
- c) Porque “el malhadado concepto de ladinización reposa en la gran mentira de que la sociedad (guatemalteca) se divide en dos ‘grupos culturales’, de indios y ladinos, ocultando por confusión la verdadera estructura de clases de nuestra sociedad...”
- d) Porque el concepto de ladinización sugiere un cambio fácil, una pirueta que los indios podrían realizar siempre que tuvieran la decisión y el ánimo de hacerla, disimulando con ello las enormes barreras que le impiden -por indio y por proletario- salir de su difícil situación”.<sup>91</sup>

Existen otros estudios para el contexto mexicano, quien ha ligado la idea de las relaciones interétnicas con las relaciones de clase, pues dado el carácter asimétrico de tales relaciones, se vincula más al concepto de relaciones sociales por la posición que ocupan estos dos conglomerados sociales dentro del sistema social. Luisa Paré realizó una amplia crítica a quienes “sostienen teorías sobre la marginalidad de estos grupos o sobre la existencia de una sociedad dual entre cuyos polos se establecen relaciones de tipo colonial”.<sup>92</sup> Desde su perspectiva la economía indígena “no esta marginada sino integrada a la economía nacional e inclusive internacional a través del mercado capitalista, sea el de la tierra, de la producción o del trabajo”.<sup>93</sup> Lo anterior, es un acierto teórico, pues el capitalismo es el único modo de producción que incorpora otros modos de producción en el proceso de acumulación originaria de capital: en sociedades en donde se tiene una matriz económica abigarrada, empero su perspectiva es limitada al no darle al espacio étnico su propia dimensión para crear y recrear la cultura.

Las relaciones interétnicas y las de clase aparecen como *asimétricas* en la contradicción urbana y rural, ciudad-campo, ubicando a lo ladino con lo urbano y consecuentemente con una mayor diversificación de las clases sociales, y a lo indígena con lo rural y con la clase social más baja del sistema, y *simétricas* al interior de las comunidades indias, pues “al interior de las comunidades indias el comerciante que a la vez, es comprador de café, vendedor de aguardiente, prestamista y usurero y a veces aprendiz de empresario agrícola capitalista, es indígena también”.<sup>94</sup>

Empero, aunque el énfasis de la investigación que se hace sobre el carácter clasista de las relaciones interétnicas resulta novedoso, ya que reconoce esta problemática en el conflicto indígena-ladino. Sin embargo, no puede establecer o quizá, en la región de estudio no existió tal posibilidad, vislumbrar la interrelación de etnia y clase al interior de las comunidades en forma simultánea y transversal. Es por ello, que tal vez que la autora coincida con los anteriores estudios antropológicos, en el sentido de que al interior de las comunidades indias no había diferenciación económica en clases sociales, sino en una economía de prestigio, ligada al sistema de cargos, que obliga a los comuneros al despilfarro institucionalizado de sus excedentes de producción e impide la capitalización y las diferencias que derivan de la posesión de riqueza.<sup>95</sup>

Parece, pues, que existen algunos ecos redifinidos en la propuesta, la manera en que lo plantea incluso la teoría del *continuum* folk-urbano. Sin embargo, pese a que la mayoría de los estudios clásicos no tomaron en cuenta como las relaciones intraétnicas, en muchos ejemplos interesantes como Otavalo en Ecuador, Quetzaltenango, San Pedro Sacatepéquez y Totonicapán en Guatemala producen una interesante gama de dichos fenómenos, que suponen partir de la premisa de que la realidad de clase, interétnica e intraétnica está presente, no sólo al interior de cada etnia sino en los propios espacios urbanos, otrora pensados que estarían reservados para los "ladinos" o "mestizos".

La antropología urbana contemporánea en numerosas investigaciones muestra cómo los espacios urbanos están siendo ocupados por los pueblos indios y/o minorías, que tienen un estilo de vida "urbano" y permanecen al tiempo socio-culturalmente diferenciados y tampoco están dispuestos a separarse de la vida social de sus pueblos de origen.

La discusión contemporánea sobre las relaciones interétnicas y de clase se ha visto alimentada por nuevos investigadores que con sus respectivas posiciones teóricas han obligado a hacer nuevos replanteamientos con respecto a estos estudios clásicos sobre las relaciones interétnicas y de clase. Sobre todo aquellos estudios que provienen de intelectuales mayas, que tienen en Rigoberta Menchú Tum, Premio Nobel de la Paz en 1992; Demetro Cojtí, doctor en comunicación social, y Rigoberto Quemé, actual alcalde municipal de la ciudad de Quetzaltenango, sus principales intelectuales orgánicos.

Los estudios de Solares y sus contribuciones, ante todo del equipo de FLACSO, Estado y nación, recogen las memorias de varias actividades académicas y reuniones; el libro de Martha Casáuz sobre el racismo y la ideología ladina, los replanteamientos de los autores clásicos como Adams, Bockler, etcétera; el valioso aporte editorial de CHOLSAMAJ y FLACSO y la rica discusión en el marco de los seminarios del CEIDEC y CIRMA también contribuyeron en su momento con una seria discusión sobre temas relacionados con la realidad étnica en Guatemala. Investigaciones que se retomarán más adelante, pues en esta primera parte he querido incluir solamente aquellas investigaciones clásicas en torno a las relaciones interétnicas y de clase, de las que se deriva la discusión actual.

## CAPÍTULO II

### SAN MIGUEL TOTONICAPÁN/CHUIMEKENÁ Y SU MUNICIPIO

#### Sinópsis Histórica

La historia antigua de San Miguel Totonicapán/Chuimekená nos remite al milenario pasado mesoamericano, en particular a la historia vital del pueblo maya-k'ichee'. Las fuentes etno-históricas para reconstruir la memoria histórica de Totonicapán son escasas y muchas veces contradictorias por las diversas motivaciones por las que fueron escritas<sup>96</sup>.

Algunos autores como Carmack apoyados en las fuentes etnohistóricas como el Pop Vuh, Memorial de Sololá, Título de los Señores de Totonicapán, entre otras, afirman que los mayas-kichee's provienen de las sucesivas migraciones de pueblos toltecas de la región de la Costa del Golfo de México rumbo a tierras mayas en el posclásico, alrededor del 1200 D. C. Sin embargo, es pertinente lo que señala Carlos Navarrete al respecto:

"A pesar de los esfuerzos de investigadores como Robert Carmack y su equipo por tratar de probarlo, no hay bases arqueológicas ni lingüísticas o de tipo físico en qué sustentarlo. Por el contrario, los testimonios de los manuscritos y la traducción oral no empatan con los vestigios materiales. Nos preguntamos si el asumir un origen tolteca no forme parte de la ideología adquirida tardíamente por los gobernantes mayas. Si objetivamente -a base de ejemplos de importación suntuaria- hemos visto sus preferencias en el vestir y la moda del momento en los trazos pictóricos que los retratan, es dable suponer que adquirirían parentescos en la vida real y en las ideas e instrumentos para justificar el poder. Si los mexicas manipularon la historia, hasta hacer el equivalente de nobleza, de artista veraz, de dignidad social, tuviera raíz tolteca, la misma necesidad política tuvo la nobleza maya y enlazaron hasta en el idioma"<sup>97</sup>

El hecho cierto es que el actual San Miguel Totonicapán/Chuimekená corresponde históricamente al proceso de expansión cultural del pueblo maya-k'ichee' que posiblemente desde el clásico se habían establecido en el altiplano guatemalteco. Estos pueblos hacia el 1.400 D.C. ya habían establecido grandes centros político-religiosos como Pismachí y poco después Gumareaj, Utatlán.<sup>98</sup>

Los títulos territoriales mencionan que como resultado de la expansión territorial de los k'ichee's, los miembros de algunos linajes partieron a poblar nuevas tierras y establecer allí sus Ama'q. Así fue como llegaron a asentarse según los títulos en la cima del cerro de Tzibachaj o "verdadero lugar de los pinos" o "antorcha ardiente".<sup>99</sup> Este lugar aún hoy es conocido como Ojer Tinamit que significa el "antiguo pueblo", ubicado al suroeste del actual San Miguel Totonicapán.<sup>100</sup>

El Título de Totonicapán señala que los k'ichee's se establecieron definitivamente en Chwi mik'iná<sup>101</sup> o Chuimekená que significa "arriba, encima o sobre el agua caliente".

en fecha no precisa pero debido a su ubicación cerca de unas aguas calientes y sulfurosas, arriba de mik'iná o T'sibachaj el antiguo pueblo.

Al momento de la llegada de los conquistadores al mando de Pedro de Alvarado, el 26 de febrero de 1524<sup>102</sup> a territorio k'ichee', en Chwimik'iná había cinco sublinajes de la casa real del Aj Pop K'iq'ab' de Gumarcaj, el centro político más importante de los k'ichee's. El sistema social de Chwimik'iná estaba organizado de acuerdo a la cultura k'ichee' que florecía en lo que hoy son los Altos de Guatemala.

De hecho, el Nima Rajpop Achij Tekum, mejor conocido como Tekum Umam, era uno de los cuatro señores de la casa real de Kaweq, además de ser uno de los nietos del Aj Pop K'ichee' Quijab.<sup>103</sup> Tecúm Umam fue llamado a Gumarcaj, la ciudad-estado más importante de los k'ichee's, para ser ataviado en un ritual bélico y le fueran entregados los estandartes de guerra k'ichee's. Así fue como Tekum Uman partió desde Gumarcaj al mando de un numeroso grupo de guerreros<sup>104</sup> para hacer frente a las tropas de Pedro de Alvarado y de sus acompañantes<sup>105</sup>, pero fue derrotado en los Llanos del Pinar o Nic'aj chaj o "en medio de los pinos".

El título Coyoy narra este enfrentamiento histórico de la siguiente manera:

"...y el rey despacho luego un gran capitan llamadose tecum, nieto del Rey, Gikab... [y antes del final encuentro] el adelantado [Pedro de Alvarado] le dixo al capitan Tecum que si queria darse en paz y por bien, y le respondió Tecum; que no queria sino ver el valor del los españoles, y luego empresaron a pelear los españoles con los diez mil indios, que traia este capitan Tecum no asian mas de desviarse uno de los otros, luego se venian a encontrar, pelearon tres oras, y mataron los españoles, a muchos indios, no tubo numero, los que murieron y no murio ningun español, solo los indios murieron, y corrio mucha sangre, de todos los indios que mataron los españoles y esto sucedió en pachoh que llaman el pinal : y luego el capitan tecum also buelo que venia hecho aguila y lleno de plumas, y traya tres coronas una de de oro, otra de perlas, otra de diamantes, y esmeraldas; el qual capitan venia con yntento de matar, al tunatiu que venia a caballo; por dar al adelantado le quito la cavesa al caballo, no dejando sino, de espejuelo, y como bido que no habia muerto el adelantado sino el caballo, torno alsar buelo, para arriva para desde alla venir a matar al adelantado y el dicho adelantado; lo aguardo su lanza y lo atravesó de por medio, a Tecum capitan, y luego acudieron dos perros, no tenian pelos eran pelones coxieron estos perros a este indio para hazello pedazos, y como vido el adelantado, que era muy galan este capitan indio y que traya tres coronas, de oro, diamantes, y esmeraldas, de perlas y lleno de quesales y plumas, muy lindas, que por eso, le quedo el nombre de este pueblo, de quesaltenango, porque es donde sucedió la muerte, de este capitan Tecum, y luego llamo el adelantado a todos sus soldados que biniesen a ver la velleza del quetzal, indio y luego dixo, el adelantado a sus soldados que no avia bisto otro indio tan galan y tan cacique, con tan lindos quetzales, que no lo habia visto en México no en tascala, ni en ninguna parte de los pueblos, que avian conquistado. "

La actitud valiente de Tekum Uman sólo puede explicarse al hecho de que el pueblo k'iche ya tenía noticias de la pronta llegada de los conquistadores<sup>106</sup>. El Título Nihaih menciona que "bino nuebas que despacho Montezuma, a estas tierras avisando como venia la conquista de los españoles abisando que estuviesen armados, y llamabase, el correo.

Vitztil, luego así que supieron de esta nueva los caciques, de Chiocumarcaah Ixmachií luego levantaron sus banderas, y enpesaron a tocar sus teponaguastes, y coxer sus armas de guerra y luego en el año de 1524, bino el adelantado don Pedro de Alvarado<sup>107</sup>.

Sin embargo, las luchas de resistencia frente a la invasión europea del siglo XVI se presentaron de una manera desigual puesto “que las armas de guerra como la pólvora, la caballería, el hierro, los perros, y la técnica militar de los conquistadores estaban muy por encima con respecto a los indios”.<sup>108</sup>

Tras su victoria militar sobre el Nima Rajpop Achij Tekum Uman, Pedro de Alvarado dirigió sus tropas rumbo al centro político k'ichee' más importante como lo era Utatlán/Kumarkaaaj, mismo que destruyeron por completo y a sus señores los prendieron y los quemaron<sup>109</sup>.

Después del triunfo de Alvarado se fueron conformando los pueblos de indios, San Miguel Totonicapá fue uno de los primeros en constituirse debido a la gran cantidad de población y tributarios, por ello tampoco es extraño que el propio Pedro de Alvarado fuera su primer encomendero. Años más tarde de la conquista, se edificó el templo de la iglesia de San Miguel Totonicapán, la Casa Real y Cabildo<sup>110 111</sup>. La primera piedra fue puesta por el célebre primer obispo de Guatemala, don Francisco Marroquín. Pronto los k'ichee's fueron obligados a evangelizarse a la nueva doctrina, la religión maya y en particular los Aj K'ij y los Aj Itzel fueron perseguidos. En 1580 se construyó una nueva iglesia, mucho más grande, de piedra y con tejas.

Al institucionalizarse las encomiendas, los repartimientos y los mandamientos, y ante todo al constituirse las reducciones de pueblos de indios se culminó la conquista y se legitimó la relación de explotación y opresión de los indios<sup>112</sup> a través del derecho indiano. A partir de las nuevas leyes de indias, adoptadas en 1542, se trató de corregir los “vicios” y excesos” de la conquista y de los encomenderos. Sin embargo, al parecer de los especialistas, las nuevas leyes de indias fueron una “hostia sin consagrar”, pues difícilmente fueron acatadas.

A la muerte de Alvarado en 1541, San Miguel Totonicapá pasó a manos de la Real Corona, pero no por mucho tiempo pues Juan de León Corona, el teniente castellano que había dejado Alvarado como retaguardia en Salcajá realizó las gestiones para hacerse de tal encomienda. Juan de León Cardona el 13 de enero de 1544 se hace de la encomienda San Miguel Totonicapá<sup>113</sup> y la de Quetzaltenango. Juan de León “criaba miles de ovejas y forzaba a los indios a cuidar de ellas para entonces vender la lana que ellos producían... (y por supuesto) la carne la dispensaba en la ciudad”<sup>114</sup>. Lo que provocó quejas públicas, alegatos y la audición de Maldonado en 1544<sup>115</sup>.

El proceso de destrucción de las bases materiales y sociales de la cultura maya-k'iche' durante las primeras décadas fue violento, la declinación de la población en Totonicapán fue entre el 80 y 90% en los primeros años; población que no volvió a tener Totonicapán hasta los años 80's, es decir unos 167.000 habitantes<sup>116</sup>. Las causas de este decrecimiento poblacional fueron principalmente la guerra de conquista, el resquebrajamiento de las sociedades indígenas y las enfermedades traídas del viejo continente como el gucumatz, la viruela y la peste bubónica<sup>117</sup>, así como la sobreexplotación de la mano de obra de los indios y, en general, a la pésima calidad de vida de los k'ichee's.

Algunas fuentes históricas mencionan que en San Miguel Totonicapán existió al parecer cierto mejoramiento económico y recuperación demográfica hacia el siglo XVIII que "se relaciona con la migración de españoles hacia las áreas rurales, motivada por la necesidad de desarrollar una economía más autosuficiente por no contar con productos de exportación de alto valor. Esta migración implicó un crecimiento de las actividades agrícolas y artesanales".<sup>118</sup> Sin embargo, esta "prosperidad económica" sólo fue para los españoles y criollos, pues los k'ichee's se encontraban en una situación agobiante, a excepción de algunos cuantos denominados "caciques", así lo muestra su lucha constante contra el pago de los reales tributos, los múltiples conflictos agrarios, así como de su protesta frente a los excesos, abusos y arbitrariedades de las distintas autoridades e instituciones coloniales que dieron lugar también a numerosos motines, insurrecciones, alzamientos y rebeliones indias.

La conquista espiritual propuesta por la iglesia católica había logrado su propósito evangelizador sobre la mayoría de la población k'ichee' hacia el siglo XVIII. En 1761 se seculariza la Parroquia de Totonicapán y los frailes franciscanos son obligados a salir, pero en "1787 los franciscanos regresan y se quedan hasta 1821".<sup>119</sup>

De hecho, los k'ichee's utilizaron diversas tácticas de resistencia frente al proceso colonizador, "algunas de ellas se dieron calladas pero otras tantas fueron por la vía armada, entre ellas, el motín, la insurrección, el sitio, la guerrilla, la negación al tributo, el levantamiento de trincheras en lugares poco accesibles, la emboscada, el asalto y la rebelión".<sup>120</sup> Severo Martínez apuntaba que durante el periodo colonial en el Reyno de Goathemala "no hubo semana sin noticia de algún motín". En muchos de estos actos los negros esclavos eran utilizados como verdugos, capataces o como sirvientes en las casas de criollos y españoles, de allí "nace el temor de los indios hacia los negros".<sup>121</sup>

En la revolución de la independencia los pueblos mayas participaron activamente. La insurrección de Atanasio Tzul en Totonicapán junto con la de Manuel Tot en Cobán, se insertan como las únicas gestas de independencia frente a la corona española. La insurrección de Atanasio Tzul y Lucas Aguilar se debió al pago de los reales tributos, suprimidos por las Cortes Generales y Extraordinarias de Cádiz en 1811, anulado por Fernando VII luego de asumir el trono en 1814, y nuevamente abolidos en 1820. La

insurrección de Atanasio Tzul y Lucas Akiral estalló en San Miguel Totonicapán en 1820. Según la versión de Daniel Conteras, Lucas Akiral o Aguilar era el verdadero jefe, puesto que dejó el título de rey a Atanasio Tzul, el cual se coronó junto con su esposa, pero se reservó el de Presidente de la Real Audiencia, Gobernador y Capitán General; La insurrección fue disuelta con la llegada de tropas provenientes de Quetzaltenango, San Marcos y Sololá.

En el periodo independiente los criollos primero y los mestizos liberales después, se apropiaron del proyecto de nación, exaltaron la cultura prehispánica e hicieron del pasado indígena algo memorable pero tan sólo en los discursos políticos. Para el caso de Totonicapán el periodo independiente, significó el ascenso social ladino que se inscribe asimismo en el frustrado intento de conformar el Estado de los Altos, proceso histórico en el cual Quetzaltenango-Soconusco, Sololá-Suchitupéquez y Totonicapán-Iteha intentaron en 1824 y 1836 mediante una solicitud a la Asamblea Federal de crear un nuevo Estado, mismo que fue rechazado.

La Municipalidad Mixta de Quetzaltenango declaró el establecimiento del Estado de los Altos, el 2 de febrero de 1838, al que se sumaron las municipalidades de Totonicapán y Sololá el 5 de febrero, "dirigidas por ladinos; y el siete se formalizó el acta de creación del Estado de los Altos"<sup>122</sup>. Totonicapán fue elegida como la capital del mismo. Dicho proceso fue revertido en enero de 1840 con una alianza entre los criollos de la capital y los indios. El Estado de los Altos se restauró tras la toma de la Ciudad Capital por el General Liberal Morazán, pero nuevamente al ser derrotado por Carrera en decisiva batalla del 31 de Marzo de 1831.<sup>123</sup> Unos días después de la llegada de Carrera a la ciudad de Quetzaltenango y en medio de las ejecuciones y persecuciones públicas pasó el viajero Stephens, quien dejó una crónica sobre lo sucedido. Los departamentos de Sololá, Quetzaltenango y Totonicapán se reincorporaron nuevamente a Guatemala el 8 de mayo de 1849.

La élite ladina de occidente, incluyendo la de Totonicapán tuvo que esperar hasta el triunfo liberal de Justo Rufino Barrios, para lograr su ascenso social y político en el país, pero no así del económico que continuó ocupado por los criollos latifundistas. Más aún, con la aplicación de las políticas liberales a fines del siglo XIX, se da inicio al proceso de desarrollo semi-capitalista, dejando a un lado el mercantilismo anterior, caracterizado por el monocultivo.

Durante el régimen liberal se introdujo "una legislación laboral que obligó a los indios a trabajar como peones para las fincas cafetaleras, considerando que éstos eran una raza inferior y que la migración europea era la única posibilidad para desarrollar el país".<sup>124</sup> Pero además los liberales en alianza con los ingleses y los alemanes desarrollaron una economía nacional mucho más diversificada que en los regímenes anteriores.

Esto explica el imperialismo alemán en Guatemala a finales del siglo XIX y principios del siglo XX, hasta la caída del Tercer Reich nazi en 1945. Smith ha afirmado

que "durante los años 1837-1871, o en todo caso antes de la reforma liberal de finales del siglo XIX, las condiciones políticas favorecieron la expansión del comercio y la especialización de la producción local en el Altiplano, lo cual incrementó las oportunidades de comercialización para algunos campesinos indígenas".<sup>125</sup>

La actividad comercial indígena de Totonicapán ya estaba en auge durante aquellos años, incluso en pugna entre varias comunidades como San Francisco El Alto que era ya desde entonces un mercado regional. Durante el gobierno de Carrera en 1861 hubo muchas quejas de los indios alfareros y comerciantes, sobre todo "lo que hoy llamaríamos corrupción entre los funcionarios menores y locales, inveteradamente aplicada sobre las espaldas de los indios".<sup>126</sup> Navarrete cita a Skinner Klee cuando argumenta que "no mejoraron mucho los indios con los regímenes liberales que de 1871 a 1944 emitieron leyes como el reglamento de Jornaleros -1877- o las leyes de vialidad y contra la vagancia 1934, que de alguna forma afectaron la tranquilidad y el trabajo de los artesanos y comerciantes indígenas".<sup>127</sup>

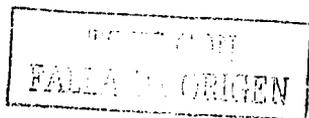
Durante la colonia no le fue permitido al ladino vivir en pueblos de indios más que pernoctar uno o tres días, fue hasta finales del siglo XVIII y principios del XIX cuando el ladino llega a Totonicapán y se inicia la dicotomía indio-ladino. La dicotomía indio-ladino cobró desde ese momento una dimensión asimétrica, el ladino sustituyó al español y se alió con el criollo para ser el nuevo depositario del poder local. La relación asimétrica implicaba una relación caracterizada por el conflicto y el dominio de un grupo socio-cultural sobre otro, a través de un colonialismo interno y el desarrollo de políticas indigenistas orientadas a la asimilación, incorporación e integración del pueblo maya a la vida nacional.

Los k'ichee's de Totonicapán "son famosos en Guatemala por sus tácticas políticas de confrontación y una historia de rebeliones serias frente al Estado".<sup>128</sup> Es por ello quizás que la historia oficial ha recogido como héroes nacionales a Tecún Uman y Atanasio Tzul. El denominado "Señor de Chuitamango" ha quedado sólo registrado en la memoria histórica de los k'ichee's de Totonicapán, pues significa la lucha contra la tiranía de las dictaduras liberales "ladino-criollas" de finales del siglo XIX y principios del XX.

### **El Departamento y Municipio de Totonicapán**

El departamento de Totonicapán está ubicado en los altos de Guatemala, dentro de una de las estribaciones montañosas de la Sierra Madre, llamada Sierra María Tecún. La fisiografía a que pertenece el departamento de Totonicapán es: Tierras altas cristalinas y cadena volcánica Su ecosistema se caracteriza por ser un bosque montano bajo tropical húmedo, en donde el ubérrimo paisaje lo componen bosques de coníferas, latifoliados y mixto, así como un rico y variado mosaico de biodiversidades expresado en plantas y animales.

Estas zonas de vida y fisiografía dan margen a una diversificación de productos agrícolas y al establecimiento de una pequeña agro-industria; toda la topografía es montañosa, con formación de valles pequeños estando en la cabecera departamental el



principal de éstos. Entre los principales accidentes fisiográficos están "Cerro de Oro y Cuxniquel Chimimus, Najbijuyup, Chuipar y otros".<sup>129</sup>

El municipio de Totonicapán está situado en el extremo sur del departamento del mismo nombre<sup>130</sup>. Colinda al norte con los municipios de Santa María Chiquimula y Patzité municipio del Quiché; al este con los municipios de Chichicastenango y Patzité, ambos de El Quiché; al oeste con los municipios de San Cristóbal Totonicapán y San Francisco El Alto, y los municipios de Salcajá y Cantel con jurisdicción de Quetzaltenango. Su geografía se extiende sobre unos 328 kilómetros cuadrados, a una altura promedio de más de 2400 metros sobre el nivel del mar.

Geopolíticamente está compuesto por una ciudad, 12 aldeas y 65 caseríos, a los que se les deben agregar los denominados parajes, con lo que se eleva la cantidad de centros poblados hasta 251 aproximadamente.

Su principal vía de comunicación vehicular es la carretera interamericana CA-1, que en Cuatro Caminos, que dista a 12 kms y que la une con otros ramales hacia Huehuetenango a 89 kms, Quetzaltenango a 27 kms y rumbo a la ciudad capital a 197 kms. El transporte de carga y pasajeros se realiza todos los días en distintos horarios y rumbos. Los mejor conocidos como "camionetas" tienen capacidad para 60 personas, aunque el exceso de pasajeros hasta de 100 en veces es una costumbre. Los transportes que operan en San Miguel Totonicapán son: Chabelita, Esmeralda, María Linda, Linda Chapinita, Transporte García, San Antonio, San Miguel, La Esperanza, Rutas Norato, Samayoa, Carmencita y otros más.

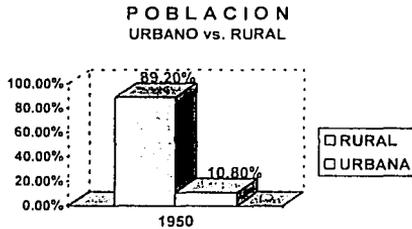
El municipio de Totonicapán es uno de los municipios con más porcentaje de población de origen maya. De esa suerte, el pueblo maya-k'iché constituye la mayoría de población y con rasgos diastróficos bien diferenciados, el denominado ladino, que constituye una minoría demográfica.<sup>131</sup>

La dinámica demográfica contenida en el Cuadro 1 muestra que del total de habitantes en 1994 del municipio de Totonicapán, que es de 79,732, la mayor parte, es decir, 74,351 habitantes que representan el 93.67 % del total son k'ichee's, mientras que 2,994 habitantes, que significan apenas el 3.77% del total, son considerados ladinos por los censos nacionales del INE.

Año	Total		Maya K'iché		Ladino		Total		Total		Total				
	Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres			
1950	32,666	26,261	6,405	26,074	814	4,814	15 5	30,888	94 5	187	10 5	1,591	89 4	1,778	5 4
1964	43,473	35,222	8,251	34,636	87 6	4,884	12 3	39,520	90 9	586	14 8	3,367	85 1	3,953	9 0
1973	52,688	44,082	8,556	43,852	87 4	6,324	12 6	50,176	95 2	230	9 3	2,232	90 6	2,462	4 6
1981	62,107	54,929	7,478					59,356	95 1					3,033	4 8
1994	79,372	70,366	6,979	69,191	93 0	5,160	6 9	74,351	93 6	1,175	39 2	1,819	60 7	2,994	3 7

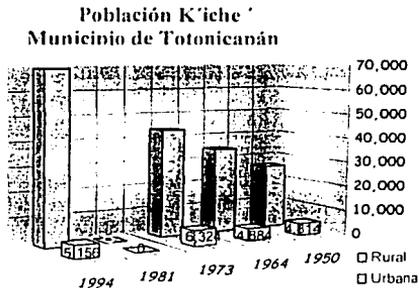
TODOS CON  
FALLA DE ORIGEN

Asimismo, el perfil demográfico en la Grafica 1 habla de que la población es eminentemente rural, pues 72.226 habitantes viven en el área rural, mientras que 7.146 lo hacen dentro del espacio urbano como se aprecia también el Cuadro 1. Los ladinos tienden generalmente a ser urbanos, pues más del 60% tiene fijada su residencia en San Miguel Totonicapán y en las colonias urbanizadas de reciente creación, adyacentes a la cabecera municipal. En cambio la población k'ichee' en el 89.20% del total de su población es predominantemente rural y 10.80% es urbana.



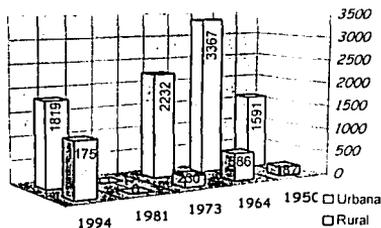
Aunque cabe aclarar que la población k'ichee' urbana es mayoritaria en términos relativos con relación a la ladina urbana del municipio de Totonicapán. Esta tendencia es observable también como una tendencia desde los años 50's.

La población k'ichee' alcanza los 5,156 habitantes sólo en la cabecera departamental, cifra que casi triplica a la población ladina urbana que es de 1,819. Además, los k'ichee's tienen un crecimiento demográfico en términos absolutos y relativos muy alto, que se marca agudamente en el área rural.



De hecho, desde el Censo Nacional de Población de 1950 a la fecha, en el municipio de Totonicapán existe un aumento de la población k'ichee' en términos absolutos con respecto a la ladina. Los k'ichee's, han duplicado su población en el área rural y la urbana la han ido aumentando paulatinamente. Esta tendencia poblacional ha existido desde los años cincuenta.<sup>132</sup> Los ladinos por su parte, no han podido duplicar su población en 50 años, al contrario, la población urbana ha decrecido en términos absolutos y relativos hasta casi el mismo porcentaje de población del censo de 1950, mientras que en el área rural paradójicamente si ha aumentado su población.<sup>133</sup> Esto se explica por el hecho de que las colonias de la "Bendición" y "El Maestro" ubicadas fuera de la cabecera departamental son actualmente la nueva área ladina de asentamiento.

**Población Ladina**  
Municipio de Totonicapán



La gran mayoría de las unidades de producción en el departamento son minifundios donde se presenta una producción de autoconsumo.<sup>134</sup> Según SEGEPLAN, Totonicapán "un 70% de fincas según esta estimación tienen un promedio menos de 0.2 has/5 cuerdas y otros 28% tienen un promedio menor de 1.3 has/30 cuerdas. Hay muy pocas fincas/propiedades de tamaño familiar o grande en el departamento los que predominan son los minifundios, es decir, microfincas y fincas sub familiares que tienen el tamaño insuficiente para proveer una subsistencia familiar campesina. Sin embargo, se nota que aunque la distribución de la tierra es desigual, no hay espacio a la distribución de la tierra en el departamento de Totonicapán, redistribuyendo todas las fincas familiares y multifamiliares entre los 50,000 minifundios, aumentaría la superficie de esos en 0.19 has por finca, de modo que no podría cambiar fundamentalmente el carácter minifundista de la mayoría de las fincas"<sup>135</sup>.

Sin embargo, tan sólo el 9.83% de la población se dedica a actividades primarias. Eso refleja que la vida económica dentro del municipio gira alrededor de actividades secundarias como la tejeduría que representan el 16.14%, carpintería con el 6.98%, alfarería

con apenas el 3,70 % y las actividades terciarias a través del comercio representan el 9.41%. En la actualidad no hay información que nos dé cuenta de la existencia de producción industrial.

### San Miguel Totonicapán/Chuimekená

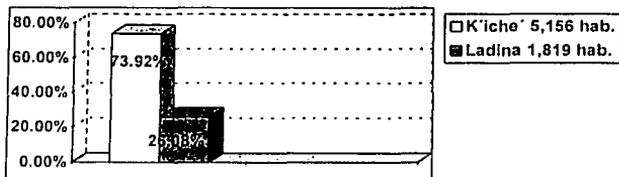
La ciudad de San Miguel Totonicapán es la cabecera político-administrativa del departamento y municipio de Totonicapán. Chwimikiná que significa "arriba o sobre el agua caliente" es el antiguo nombre k'ich'e, del que fue tomado el nuevo nombre de Totonicapán y que tiene el mismo significado pero en náhuatl.<sup>136</sup> Se le antepuso San Miguel por advocación a su santo patrono San Miguel Arcángel.

Situada a una altura de 2,495 metros sobre el nivel del mar, San Miguel Totonicapán, es la ciudad más elevada de Centro América y con un clima generalmente frío durante todo el año, que oscila entre los -7.70", como mínimo hasta los 24.4" como máximo. Su latitud es 14° 54' Minutos 39" y su longitud es de 91° 21' 38".

Actualmente San Miguel Totonicapán es un pintoresco pueblo situado entre montañas de pino, calles empedradas y techos pintados de sol, acompañado de un rico y variado mosaico cultural fácilmente visible, aún hoy, en el arcoiris del ropaje étnico de su población. El uso de rasgos diacríticos diferenciados entre la población maya-k'iché, como la indumentaria maya, el idioma k'iché y, en general, un sistema de cosmovisión que junto con otros pilares étnicos propios de un sistema sociocultural complejo, la perfilan como una de las más grandes ciudades mayas-k'ichee's de los Altos de Guatemala. Lo anterior contrasta con la percepción que tenían los antiguos habitantes de San Miguel Totonicapán quienes distinguían su comunidad en los años cuarenta como una ciudad ladina.

La gran mayoría de la población de San Miguel Totonicapán no dista de ser semejante a la de su municipio que es predominantemente k'ichee'. De un total de 6,975 de personas, 5,156 son k'ichee's y 1,819 ladinos, lo que porcentualmente representa el 73.92% k'ichee' frente al 26.08% ladino según los datos del INE.

Distribución Étnica de la Población en San Miguel Totonicapán



TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

Además, de acuerdo con la organización política k'ichee', San Miguel Totonicapán/Chuimekená es además la cabecera de los denominados "48 cantones", los cuales son en realidad 44 comunidades tradicionales indígenas a las que se le suman las cuatro zonas urbanas de San Miguel Totonicapán: Tenerías, Independencia, Aguacaliente y Palín.

En los últimos años se le han agregado tres colonias más de reciente creación, como la llamada Colonia el Maestro, El Pinal y La Bendición ubicadas a escasos dos kilómetros de la cabecera. La población en dichas colonias está compuesta en su mayoría por ladinos emigrados de la cabecera departamental, como consecuencia del bajo nivel de deseabilidad del primer cuadro de la ciudad, por cuanto se ha convertido en zona comercial. Las nuevas colonias ofrecen mejores condiciones y cotizaciones mucho más accesibles para la construcción de nuevas casas habitación, adecuadas para el nuevo standard y gusto arquitectónico ladino que, ya no encuentra en las antiguas casas la comodidad requerida y un presupuesto accesible.

En cuanto a sus estadísticas vitales, San Miguel Totonicapán y su municipio comparten, junto con el departamento de Totonicapán en general, una calidad de vida muy baja. El Índice de Desarrollo Humano es igualmente bajo y preocupante con un 0.374; esta situación no ha variado mucho desde hace más de 50 años. El 77.5% de las familias del departamento están consideradas en situación de pobreza. El ingreso per cápita es de 240.7 dólares o su equivalente en quetzales 1490 para 1990<sup>137</sup> El departamento de Totonicapán está considerado dentro de los estudios socio-económicos de la PNUD como población que presenta los estratos de niveles de vida como más pobre, esto es, el último de su clasificación.

**PRINCIPALES INDICADORES DEL DEPARTAMENTO DE TOTONICAPAN  
DEMOGRAFICOS**

Población Total:	353,302.00
Población Urbana:	45,488.00
Población Rural:	307,814.00
Extensión Territorial:	1,061.00
Densidad de Población:	330.50
Esperanza de Vida:	59.50
Tasa de Alfabetismo:	53.50
Tasa Global de Fecundidad:	6.10
Tasa de Mortalidad Infantil:	63.00

**VIVIENDA Y SERVICIOS BASICOS**

Locales de Habitación:	57,449.00
Índice de Hacinamiento:	48.50
Porcentaje de Hogares con Electricidad:	57.10
Porcentaje de Hogares con Agua Potable:	72.00
Porcentaje de Hogares con Servicio Sanitario:	86.40

**EDUCACION 1998**

	PRIMARIA	BASICO	DIVERSIFICADO
Tasa de Ingreso Bruto:	52.20	7.20	0.80
Tasa Bruta de Escolarización:	90.50	15.200	2.20
Tasa Neta de Escolarización:	71.00	9.00	1.40
Tasa de Promoción:	81.40	43.30	56.50
Tasa de Repitencia:	13.90	5.70	
Tasa de Deserción:	12.30	17.70	-14.60
Número de Escuelas:	340	28	* 7
Número de Maestros:	1,240	244	74

\* Año 1997

**SALUD**

Número de Hospitales:	1
Número de Centros de Salud:	9
Número de Puestos de Salud:	22

**ACTIVIDAD ECONOMICA EN 1998**

Inversión Pública:	75,295,034.70
Gasto de Recursos Humanos:	51,010,791.00
Población Económicamente Activa:	105,060.00

**OTROS**

Longitud de la Red Vial (kms):	585
Carreteras de Asfalto:	92
Carreteras de Terracería:	140
Caminos Rurales:	353
Índice de Electrificación:	76.5

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

La población k'ichec' es la más afectada en este problema social, ubicándose dentro de los estratos más bajos, sobre todo la población rural. Incluso, un informe del Fondo de Inversión Social en el caserío Chirijxim de la aldea Barreneché establecía que el promedio de ingreso familiar en dicho caserío era de 600 quetzales mensuales.

No obstante lo anterior, el municipio de Totonicapán siempre ha sido importante en el plano regional que se expresa no sólo en la alta densidad poblacional del departamento de Totonicapán, que es de 330.5 personas por km cuadrado mientras que la media nacional es de 99.2 personas por km Cuadrado, lo que se traduce consecuentemente en una derrama de circulación de capital relativamente importante para la región.

De hecho, Totonicapán se caracteriza por ser "una comunidad relativamente próspera dentro de la dinámica económica regional"<sup>138</sup> en la misma forma que plazas como San Francisco El Alto, Sololá, Momostenango y Quetzaltenango. San Miguel Totonicapán se ha convertido en un centro comercial o "centro rector" de todo un sistema solar, al punto que actualmente en la totalidad de los días de la semana es posible observar que se desarrolla una actividad comercial, rebasando los tradicionales días de plaza de martes y sábado.<sup>139</sup> Esta prosperidad económica se ve reflejada en mayor medida en San Miguel Totonicapán/Chuimekená, empero muchos comerciantes prósperos viven también en áreas rurales, en comunidades alrededor de San Miguel Totonicapán/Chuimekená, como Chiyax, Nimasac, por citar algunos ejemplos. Algún informante ladino me dijo que se sorprendió al encontrar elite k'iché en los denominados "cantones", con casas de mayor dimensión que muchas de las de San Miguel Totonicapán con un decorado y un interior bastante "lujoso", como "muebles estilo siglo XVI". Pero el asombro es mayor en los ladinos al ver que dichas casas no las utilizan como casa-habitación, sino como bodegas de mercancías y bienes muebles como hilos, telas, indumentaria k'iché, cerámica, matz, fertilizantes, entre otros, "y mientras tanto ellos siguen viviendo en sus casas de adobe".

La envidiable posición geográfica dentro del altiplano ilustra por qué el ámbito geográfico y las rutas de comercio siempre han favorecido a los comerciantes de Totonicapán. Según Smith "la población de Totonicapán y algunas comunidades vecinas de Quetzaltenango y del sur de El Quiché se especializaron en la fabricación y comercialización de productos de uso doméstico como tejidos y ropa típica, cerámica y muebles baratos de pino, que son consumidos por obreros en zonas urbanas (y los sectores populares de ciudades vecinas y la capital) y principalmente por las otras comunidades rurales del Altiplano que no pueden producir por sí mismas, ya que trabajan temporalmente en la producción agrícola dedicada a la exportación".<sup>140</sup> Por ello, "los mercados grandes y prósperos junto con los comerciantes viajeros de Totonicapán juegan papeles importantes en la puesta en práctica de la división regional del trabajo".<sup>141</sup>

Totonicapán está lejos de ser una comunidad indígena "tradicional"<sup>142</sup>, pues bajo la égida ladina se transformó lentamente su estructura económica, política y social. La apropiación de la cultura nacional generalmente denominada "ladina" no ha significado la

pérdida de identidad k'ichee', ni de sus propias formas de organización social, como el sistema de cargos, aún vigente con sus propias especificidades. La denominada segunda experiencia de la guerrilla guatemalteca que se desarrolló en los años setenta, ochenta principalmente en el occidente del país, esto es, la región indígena de Guatemala al parecer tuvo bastantes repercusiones a nivel social y político. De hecho, todo el Departamento estuvo cercado militarmente pero afortunadamente alejado de la zona de más alta intensidad del conflicto armado. Se presentaron algunos casos aislados de secuestros de líderes comunitarios en algunas comunidades y la ocupación por parte del ejército en comunidades como Barreneché y La Esperanza en 1968, como consecuencia de conflictos intercomunitarios sobre el bosque comunal con Argueta. No corrieron con la misma fortuna los municipios de Santa María Chiquimula y Santa Lucía La Reforma, comunidades muy próximas a El Quiché, donde el conflicto armado afectó al conjunto de la población, al punto que muchos ladinos y k'ichee's se vieron obligados a emigrar hacia San Miguel Totonicapán y otras ciudades fuera de perímetro de mayor violencia. En este periodo lo "indígena" fue considerado "subversivo", según la lógica de algunos mandos militares guatemaltecos. Mismos que ejecutaron lo que algunos autores denominan política de "tierra arrasada" y "aldeas modelo" en los vecinos departamentos de Huehuetenango y El Quiché. El número de guerrilleros de origen Totonicapense reincorporados a la sociedad civil después de los Acuerdos de Paz fueron menos de 30.

Pero la peculiaridad más importante de San Miguel Totonicapán y su municipio es el haberse constituido en una comunidad próspera en donde los k'ichee's "constituyen la gran mayoría y dominan la vida económica y política local"<sup>143</sup>. Los ladinos por su parte han experimentado un franco declive económico, político y social.

### CAPÍTULO III

## EL ASCENSO SOCIAL K'ICHEE' EN SAN MIGUEL TOTONICAPÁN/CHUIMEKENÁ

### **El ascenso social k'iche': una nueva propuesta de análisis.**

El cambio social esbozado en el capítulo anterior, es parte de un proceso gradual que aquí denomino el ascenso social k'ichee', el cual trastoca la dinámica del sistema social de Tonicapán y, consecuentemente, las relaciones sociales. Si bien la característica fundamental de las relaciones interétnicas y de clase en Tonicapán fue tradicionalmente la asimetría económica, política y cultural entre indios y ladinos, esto se ha venido modificando desde los años cuarenta hasta la fecha.

Desde el ascenso ladino en Tonicapán durante el periodo liberal de fines del siglo XIX, los ladinos se ubicaron en la cúspide de la jerarquía social en San Miguel Tonicapán/Chuimekená. El ladino de Tonicapán fue a partir de entonces el sujeto histórico que dominó por lustros la vida local y el "intermediario económico y político" o "broker" de la vida local con la nacional, y sustitutos de los poderes criollo y español que le antecedieron. Muy pocos k'ichee's pudieron acceder a dicha cúspide social, y quienes lo lograron lo consiguieron en forma muy restringida y, limitada exclusivamente al ámbito económico.

La asimetría social entre ladinos y k'ichés tenía como justificación ideológica el racismo, debido a la vieja inercia criolla. La discriminación clasista con respecto a los k'ichee's se disfrazaba en el racismo para no hacer evidente el carácter servil y la opresión del indio, la opulencia de vida material ladina como los juguetes de los niños, las casas, los vehículos, objetos personales, entre muchos otros, tenía que lograr una extraña metamorfosis: "a vos no te tocó porque sos indio". En esa óptica etnocéntrica los k'ichee's eran vistos como un lastre social a quienes se le asignaban una serie de incapacidades, y a la vez portadores de elementos culturales retrógrados, mismos que debían ser sustituidos por los de la cultura nacional ladina; era necesario por tanto un proceso compulsivo de ladinización.

Este discurso racista alimentó la creencia colectiva de que la distinción entre el indio y el ladino era ante todo "racial", pero se traducía en lo económico-social debido a las "virtudes" y talentos" ladinos. El ladino adquirió un status social diferente, se imaginaba como una "clase aparte" y creaba y reservaba espacios sociales propios y excluyentes.

Incluso el discurso indigenista del periodo de la revolución hablaba de la clase k'ichee' y la ladina en los múltiples debates en el Congreso de la República.<sup>144</sup> Sin embargo, cabe aclarar que no se trataba de relaciones de clase caracterizadas por

diferencias “raciales” o de “castas” como muchos investigadores han señalado<sup>145</sup>, sino de segmentos sociales traducidos en grupos étnicos y clases sociales en relación asimétrica y colonial.

Hasta hace poco se escuchaba con frecuencia la expresión “aparte torito aparte guacax”, que significa que los ladinos deben tomar su distancia social con respecto a los “indios”, “inditos” o “mucos”, pues no es de “buen gusto” ladino “estar entre indios”. Aún algunos ladinos dicen frecuentemente en Totonicapán que “a los indios no se les debe de dar la mano porque son abusivos”.

Pero el ascenso social k'ichee' ha implicado un dialéctico y paulatino desplazamiento del ladino. La élite k'ichee' ha llenado los “vacíos de poder” o ha creado nuevos espacios de generación de riqueza y poder en el ámbito local. La existencia de la élite k'ichee' modifica la percepción ladina del “indio” y de lo “indio”, y por ello las relaciones interétnicas y de clase han variado ligeramente en San Miguel Totonicapán, no obstante el espejismo del racismo y discriminación que se perpetúan como lastres de la dominación colonial que ejerce aún el colonialismo interno en Guatemala.

La “imagen” del indio como ser servil, colonizado, generalmente “pobre” ha sido transformada ante la presencia de ese nuevo ser social, como lo es la incipiente pequeña burguesía k'ichee' de Totonicapán. Estereotipaciones antiguas como los indios son pobres por “brutos”, “haraganes”, “no tienen educación”, quedan como contradicción ideológica de un sistema político y cultural asociado a la sociedad nacional que hoy encuentra menos eco en el ámbito local a pesar de que la cultura se transforma de manera mucho más lenta con respecto a la estructura social.

Actualmente la identidad k'ichee' encuentra otros elementos de referencia sobre sí mismo como el hecho de considerarse “trabajadores”, “productivos”, “inteligentes”, “educados” y sobre todo acumular capital y poder: “tengo pisto”, “soy diputado”. Lo anterior ha transformado su psicología y su personalidad. De hecho, los múltiples problemas de personalidad de los k'ichee's que se acompañan de una serie de complejos de inferioridad y de resolución de su vida cotidiana<sup>146</sup>. Sin embargo, la expresión en k'ichee' “x pe ri mu's, x pe ri mu's” que significa ahí viene el ladino, ahí viene el ladino, que provocaba “espanto” entre los k'ichee's y presagiaba otra recurrente: “el ladino me jodio”,<sup>147</sup> ha cedido paulatinamente y aunque muy limitadamente a otras expresiones interculturales en el movimiento maya-k'ichee' contemporáneo como “los hermanos ladinos”.

Este proceso de ascenso ha sido posible porque los propios mayas k'ichee's, en tanto sujetos sociales, han emergido como power seekers y se han apropiado en buena medida del poder local en los tres vértices del triángulo social, el económico, político y cultural de Totonicapán, sobre la base de muchos condicionantes sociales que lo propiciaron.

El ladino no ha encontrado las mismas condiciones de ascenso social, sobre todo porque su riqueza siempre fue generada por su condición de intermediario económico con lo nacional y esto lo acostumbró a tener a su merced la condición servil del indio; pero en la medida en que el k'ichee' se desprendió de esta interrelación económica, social y política, el ladino lentamente se desempoderó hasta verse rebasado por el poder k'ichee', en la mayoría de las esferas sociales.

### **El ascenso económico k'ichee'**

El primer vértice de este ascenso k'ichee' es el económico, proceso mediante el cual los mayas-k'ichee's de Totonicapán, principalmente artesanos, transportistas, usureros, y comerciantes y contrabandistas "han logrado constituirse en los intermediarios económicos o "caballos de Troya" de la penetración del capitalismo nacional y extranjero en la sociedad india"<sup>148</sup>, desplazando al ladino de esta posición privilegiada con respecto al engranaje de la economía local y global. Hoy por hoy, Totonicapán en una ciudad k'ichee' artesanal y comercial próspera.

Este proceso de ascenso económico se ha realizado de una forma gradual desde la colonia, pero sólo ahora es posible observar cómo la resistencia k'ichee', en tanto proceso de larga duración, ha sido fundamental en la consolidación de su proyecto económico.<sup>149</sup> Los privilegios que tuvieron algunos caciques o principales durante todo el proceso colonial y de la vida independiente no pasaron de gozar el título de don, montar caballo, no pagar tributos y ser el intermediario económico, político y cultural entre los k'ichee's y el imperio colonial y/o independiente y siempre fueron limitados a estas capas sociales. Ahora, en cambio, el k'ichee' comerciante y artesano aunque en un reducido número ha podido acceder a la cúspide económica local.

La estrategia k'ichee' ha tenido que dar una serie de pasos consecutivos en la lucha de resistencia frente al colonialismo externo e interno de españoles, criollos y ladinos:

Primero, la supresión de su sujeción social al orden colonial español y su liberación del pago de los tributos reales a la corona española, frente a los cuales se enfrentaron en las insurrecciones k'ichee's en Santa María Chiquimula en 1812 y la del Partido de Totonicapán en 1820. Estas insurrecciones marcaron el principio del fin del colonialismo español en Guatemala, proceso que culminó según la historia oficial el 15 de septiembre de 1821.

Segundo, igualmente incluye otro momento histórico como fue la confrontación de los k'ichee's de Totonicapán frente al Estado liberal, conflicto derivado por los excesos de las dictaduras liberales asociadas al ascenso ladino del siglo XIX<sup>150</sup>. Estas luchas culminaron con el levantamiento del denominado "Señor de Chuitamango", quien se sublevó contra las formas serviles a que estaban obligados los k'ichee's como el Libreto de Jornaleros y las Leyes de Vialidad y contra la Vagancia, mismos que fueron suprimidos

tras el triunfo de la denominada "revolución de octubre". Lo anterior, constituyó seguramente el ocaso de las viejas estructuras y el inicio de un nuevo proceso social, el cual fue abortado tras la contrarrevolución de 1954. Sin embargo, dicho proceso abrió espacios económicos, sociales y políticos que pronto fueron aprovechados por los k'ichee's para sí.

Tercero, el hecho de que el conflicto armado interno durante más de 36 años no destruyera por completo las bases materiales y culturales de Totonicapán -como sucedió con otros pueblos mayas- le ha permitido mantener su importancia económica, política y cultural dentro del plano regional. Se trata de comunidades "verdes", en las cuales "la violencia indirecta, especialmente en la forma de drásticas dificultades económicas fue experimentada".<sup>151</sup>

En Totonicapán los k'ichés fueron forzados y obligados a organizar las Patrullas de Autodefensa Civil en todo el departamento durante los años 80's y 90's, lo cual conllevó a un decrecimiento en la actividad comercial en muchas comunidades, ante todo de los productos tradicionales como tejidos, cerámica, carpintería y ebanistería; asimismo decreció el flujo por un lado, de capital monetario y de bienes, y por el otro, de comerciantes y buhoneros en los mercados regionales por varias razones: i) Por las pugnas políticas y religiosas en el seno de las comunidades; ii) la tendencia al desuso de los tejidos y la vestimenta k'ichee' en muchas comunidades de los municipios de Santa Lucía La Reforma y Santa María Chiquimula cercanos a la región del conflicto armado, por el temor creciente de la represión sobre la población indígena; iii) la introducción de nuevos artículos industrializados más económicos a nivel regional como el plástico, herramientas, la "fayuca", la ropa de segunda mano llamada "de paca"; entre otras variables económicas observables.

A pesar de ello la microindustria k'ichee' ha demostrado que se puede adaptar y modificar exitosamente a las nuevas circunstancias económicas y políticas. Terminado el conflicto de 36 años de guerra, se ha presentado un boom comercial de los k'ichee's. Esto solamente puede explicarse debido a las circunstancias adversas que impedían su mayor desarrollo y crecimiento que, en general, tenían que ver con su exclusión social.

Cuarto, la obtención de territorio, como el espacio social y simbólico de reproducción social, por medio compra de tierras de las cinco parcialidades k'ichee's de Totonicapán los llevó siempre a una confrontación continua frente a los encomenderos españoles y criollos durante el régimen colonial, y a los criollos y ladinos durante la época independiente, logrando con una tenaz resistencia acumular un capital natural muy apreciable no sólo por las tierras de cultivo, sino también por el recurso forestal e hídrico.<sup>152</sup>

Quinto, el hecho de que la economía artesanal y comercial introducida por los ladinos y criollos asentados en Totonicapán, muy pronto fue apropiada por los k'ichee's, quienes a través de una alianza económica con un cada vez más creciente número de

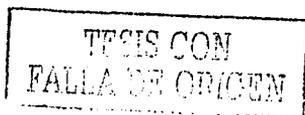
miembros<sup>153</sup> desplazaron a esta "economía de ladinos" por una "economía ladina sin ladinos"<sup>154</sup>. Con características muy especiales pues un buen número de oficios y centros artesanales producen telas, ropas, adornos, accesorios y demás artesanías consideradas folklóricamente como "típicas",<sup>155</sup> mismas que para su producción requieren del **capital cultural** que deviene de una tradición artesanal híbrida, capital que los ladinos ya no poseen dentro de su bagaje cultural.

Sexto, la intersección con la economía nacional, constituida en lo fundamental por los ingresos del trabajo en las plantaciones o los empleos del sistema urbano "sin los cuales el comercio k'ichee' no habría podido desarrollarse ni podría mantenerse".<sup>156</sup> Muchos k'ichee's desposeídos de tierra como consecuencia de la presión demográfica sobre ésta, se vieron obligados a emplearse como jornaleros en la costa sur; contemporáneamente este flujo se ha reducido. La migración que antiguamente era estacional o temporal se ha convertido en permanente hacia otros países como México o los Estados Unidos. Esta venta de fuerza de trabajo, aunque parezca paradójico, constituyó un amortiguador social de la pobreza y para muchos totonicapenses significó la oportunidad de obtener otros ingresos adicionales que permitieron capitalizarse para asegurar sus cosechas y medios de producción artesanal. Las relaciones interétnicas se ampliaron con respecto a otros grupos mayas como los kekechies, pokomames, tzutujiles, mames, itzáes, ixiles, por ejemplo, que los ayudaron a adquirir experiencias comerciales, laborales y culturales que pronto aprovecharon en el ámbito local.

Séptimo, las nuevas estrategias a raíz de experiencias comunitarias, ante todo en las propuestas de etnodesarrollo,<sup>157</sup> el proceso de paz en Guatemala y la cooperación internacional, los ha llevado a la creación y/o consolidación de ONG'S k'ichee's, como la Asociación Cooperación para el Desarrollo Rural de Occidente por sus siglas CDRO, la Cooperativa de Ahorro y Crédito Chuimekená, la Asociación Toto-Integrado y de Organismos internacionales como el Proyecto Chixoy y el Proyecto ALA de la Unión Europea, que representan las nuevas alternativas de desarrollo.

Pero todos ellos no hubieran podido por sí solos obtener un resultado definitivo sin un acontecimiento histórico que marcó un cambio social fundamental y definitivo en la vida cotidiana del pueblo ladino y k'ichee' del municipio de Totonicapán como fue la revolución de 1944.

La revolución de 1944-1954 tuvo un impacto económico definitivo en el nivel local en varios ordenes económicos como el laboral y de tierras. La Constitución de 1944 emitida en octubre del mismo año abolió dichas leyes y toda forma de trabajo forzado por entonces vigente. El nuevo Código de Trabajo en 1947 prohibía los latifundios e intentaba modernizar la economía del país estableciendo una "industria de la agricultura" en donde se daba inicio a nuevas relaciones laborales de corte capitalista, las cuales permitieron a los k'ichee's capitalizarse a través de la venta de su fuerza de trabajo en las fincas, pero



también por el hecho de contar con la posibilidad establecer nuevas rutas de comercio de su producción artesanal.

**Ri Ulew: La Tierra.** Si bien durante la revolución de octubre, la legislación agraria a través del Decreto 900 no tuvo aplicación en Totonicapán por la sencilla razón que no había tierras que repartir y no existió el latifundismo. Pero la disolución de las Leyes contra la Vagancia aprobadas en 1934 y del Libro de Jornaleros que, ataban a los k'ichee's de Totonicapán de 100 a 150 días del año en las fincas cafetaleras de los terratenientes nacionales, si fueron fundamentales en la transformación agraria y en la vida de los campesinos k'ichee's de aquellos años, ante todo por la preocupación gubernamental hacia los k'ichee's en su papel de trabajadores.

Entre los años cuarentas y cincuentas, los ladinos vendieron los últimos y reducidos terrenos que poseían ante la poca rentabilidad de la tierra. Algunos se fraccionaron entre los hijos de ladinos y posteriormente fueron vendidos cuando ya no hubo interés en la actividad agrícola. Los k'ichee's pronto aprovecharon la oportunidad para comprar casi la totalidad de las tierras, pues a diferencia de los ladinos, los k'ichee's establecen una relación diferente con la tierra. La tierra constituye como conjunto, el espacio vital de reproducción social y simbólica de un grupo étnico, es decir, un territorio. Los k'ichee's ven en la kanan ulew, que significa "nuestra madre tierra", la seguridad sobre su sustento y el destino de la persona. La certidumbre en la cosecha sembrada deja de lado la pertinencia de la poca rentabilidad de la misma, pues la producción es de autoconsumo. El status que se adquiere con la compra de tierras aún es importante dentro de las comunidades más tradicionales. Por si fuera poco, la dinámica demográfica k'ichee' los empujo cada vez más a la búsqueda de tierras para sus familias, el minifundismo y la migración hacia otros municipios cercanos que implicaron en muchos casos posteriormente conflictos limítrofes con Sololá, Quetzaltenango, Huehuetenango y El Quiché como lo ejemplificaré en un ulterior capítulo de esta tesis.

El ladino, en cambio, produce para vender en el mercado interno, asociado generalmente con la economía monetaria, en la cual la renta de la tierra es fundamental y determina el interés sobre la misma. Las condiciones ecológicas y de suelos de Totonicapán no fueron propicias para los cultivos comerciales de exportación como el café, cardamomo y la caña de azúcar que aseguraran ganancias y dividendos económicos altos. La poca posibilidad de obtener grandes extensiones de tierra aptas para utilización de maquinaria o el uso de fuerza de trabajo tampoco fue posible.

Una de las pocas unidades de producción primaria ladinas son los terrenos de cultivo de trigo de la familia Calderón y algunos otros propietarios ladinos, donde sembraban trigo y daban aprovechamiento a los árboles frutales de manzanilla, manzana, pera y durazno. Pero tras la caída de los precios internacionales de trigo en los noventa y la

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

llegada a Guatemala del trigo extranjero, su siembra entró en crisis y con ello las tierras de ladinos volvieron a ser sembradas con maíz.

En otros lugares como San Cristóbal Totonicapán y Salcajá existe aún una producción importante de frutas, sobre todo en la finca de la familia Ovalle, pero constituyen casos aislados. La mayoría de terrenos frutales ladinos en san Miguel Totonicapán quedaron convertidos en huertos familiares de autoconsumo.

Otras actividades económicas ladinas fueron cada vez menos rentables. La producción bovina no fue posible desarrollarla ante la escasez de pastizales, igualmente la cría de chivos quedó en manos de los k'ichee's en los cantones. La agroindustria de leche vino en declive ante el poco consumo y la introducción en Guatemala de las leches de marcas industrializadas como la "leche klim" en los años cincuenta que hacían más accesible su compra. La producción pecuaria de cerdos que anteriormente había sido relevante, según fuentes históricas que relatan los buenos jamones y carnes que se comían en Totonicapán, pasaron de igual manera a manos de los k'ichee's, quienes competían en el mercado con precios muy bajos, pues alimentaban a sus animales con "agua de chiva" consistente en sobrantes de alimentos humanos y verduras.

Por lo tanto, la mayoría de la población considerada campesina es k'iche, los cuales ocupan también el estrato socioeconómico más bajo. Para compensar su bajo ingreso establecen una serie de estrategias de reproducción social: a) se combina la actividad agrícola con la venta de su fuerza de trabajo, y en consecuencia, se convierten potencialmente en migrantes temporales; intensificando el uso del suelo, buscando sembrar más en menor superficie y logrando más de un ciclo agrícola anual; b) se diversifica la producción agrícola se logra superar el problema del monocultivo, incorporando las hortalizas y papa en huertos familiares; c) la micro industria y la artesanía, que proveen de más ingresos familiares y son más rentables que las actividades agrícolas en general; y finalmente d) a través del comercio, actividad que ha sido por mucho la más rentable.<sup>158</sup>

En los años cincuenta y sesenta, cuando llegó el boom de la revolución verde, poco provecho sacaron de esa circunstancia los campesinos, pues la poca preparación técnica y el escaso apoyo gubernamental llevaron a muchos al fracaso más que al éxito. Algunos k'ichee's de Totonicapán han dicho que "las primeras cosechas fueron buenas pero después los fertilizantes sólo constituían un gasto que no rendía". Según el Censo Agropecuario de 1979 "de 1950 a 1964 el uso de los fertilizantes químicos en Totonicapán aumentó de manera dramática, pasando de 157 quintales en 1950 a 9,869 quintales en 1964. El número de fincas usando fertilizante químico varió de 9 a 2,170. La producción de maíz creció de 608 Kg. por hectárea a 741 Kg". Sin embargo, "este uso intensivo de la tierra no resolvía la subsistencia mínima de la población de Totonicapán, donde a causa del minifundio extremo, el 98% de las parcelas agrícolas no podía satisfacer las necesidades de alimentación de una familia de cinco miembros. El 10% de las causas de mortalidad entre 1972-75 fueron atribuidas a los problemas de desnutrición".<sup>159</sup>

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

La mayoría de las unidades de producción en Totonicapán son minifundios, generalmente de autoconsumo, y las menos están insertas dentro de la circulación del capital, en una producción mercantil simple. A principios de los cincuenta el promedio de cuerdas por familia era de diez, lo cual era dado por las características de una agricultura no plenamente capitalista, que hacía evidente la imperiosa necesidad de obtener recursos en otras actividades económicas como la artesanía o el comercio y, aún más, la venta estacional de su fuerza de trabajo. Actualmente el número de microfincas en el departamento de Totonicapán no rebasa las 4.3 cuerdas por cabeza de familia, y en muchas familias no se rebasa ni una cuerda, lo cual demuestra que cada vez hay más presión demográfica con respecto a los recursos agrícolas.

Además, en el departamento de Totonicapán el 55% de su territorio es de vocación forestal, tan sólo 35.000 hectáreas pueden ser aprovechadas en diferentes grados para el cultivo y 10,000 hectáreas para pastizales comunales/municipales, lo cual hace poco atractiva y menos rentable la propiedad de la tierra. El 70% de las fincas tienen en promedio menos de 0.2 has/5 cuerdas y el 28% tienen un promedio menor de 1.3 has/30 cuerdas. Hay muy pocas fincas/propiedades de tamaño familiar o grande en el departamento. Lo que predomina son los minifundios con un tamaño insuficiente para proveer una subsistencia familiar campesina.

Sin embargo, no hay posibilidad alguna de dotación de tierras en el departamento de Totonicapán, pues redistribuyendo todas las fincas familiares y multifamiliares entre los 50,000 minifundios aumentaría la superficie de esos en un poco más de 0.19 has o 4.3 cuerdas por finca, de modo que no podría cambiar fundamentalmente el carácter minifundista de la mayoría de las fincas.<sup>160</sup> Esto último se puede apreciar en el siguiente cuadro.

Tipo Finca	Numero	Superficie (Has)	Superficie Promedio	
Microfincas	36,000	6,919.30	0.19 has	4.3 cuerdas
Sub-familiar	14,125	18,416.50	1.30 has	29.4 cuerdas
Familiar	815	8,177.40	10.03 has	229.5 cuerdas
Multifamiliar	22	1,432.80	65.13 has	1,490.3 cuerdas
<b>TOTAL</b>	<b>50,962</b>	<b>34,946</b>		

Observar en el Cuadro anterior las fincas familiares y multifamiliares podría llevar al equívoco de pensar que existen terratenientes en Totonicapán que poseen fincas multifamiliares de más de 65 cuerdas. Aunque tampoco se puede negar que sí existe un reducido número de propietarios con extensiones de tierra mayores a las 50 has; es necesario precisar el régimen de tenencia de la tierra en Totonicapán, conformado por tres

tipos básicos: tierras privadas, las parcialidades y las tierras comunales.

*Las tierras privadas*, que son propiedad de particulares k'ichee's y ladinos, aunque la gran mayoría son k'ichee's. Estas tierras representan una pequeña parte del total, pero con casi más de 36,000 propietarios y por lo común se trata de microfincas menores 4.3 cuerdas.

*Las parcialidades*, que en realidad constituyen en sí mismas la forma de tenencia comunal de la tierra de las comunidades k'ichee's de Totonicapán. Las parcialidades surgen como un artificio jurídico k'ichee' fundamentado en el propietario privado, pero en donde se establecen fuera de la legalidad, formas de organización social tradicionales basadas en el derecho k'ichee'. Allí los linajes patriarcales tienen preeminencia; los cabeza de linaje tienen bajo su control la tenencia de la tierra de la parcialidad. En la práctica "son grupos sociales cuyo núcleo es un clan patrilineal; es decir, un grupo de parientes con el mismo apellido, y afirmando que descienden de un ancestro común. Por ejemplo, el grupo dominante en el cantón Paquí es Tzul, un clan que consiste de 178 personas con este apellido acreditándose como descendientes de revolucionario Atanasio Tzul"<sup>161</sup> Actualmente, en el municipio de Totonicapán existen 18 parcialidades localizadas en 23 comunidades. El representante de las parcialidades es la Asociación K'ichee' de las Cinco Parcialidades, que históricamente ha cumplido el papel de representante k'ichee' de Totonicapán en aspectos de tierras, pues ellos son los titulares jurídicos de tales posesiones, que representan un porcentaje alto de las tierras del Municipio.

*Las tierras comunales* constituyen en realidad el "Parque Regional Los Altos de María Tecún", que es un bosque comunal de usufructo general para los miembros k'ichee's de todo el municipio. La municipalidad de Totonicapán es la que posee la titularidad jurídica de tales tierras; sin embargo, no dispone en términos reales de este bosque comunal, pues es el pueblo k'ichee' de Totonicapán el que goza de tales derechos.<sup>162</sup> El Parque Regional tiene 254.8 caballerías de extensión y cuenta con más de 2.000 fuentes de agua, a las cuales, lamentablemente, aún no se les da un aprovechamiento agrícola. Además, es el banco de pinabete más grande de Guatemala, lo cual constituye un capital natural fitogenético de incalculable valor. Una de las razones de la conservación de estos bosques municipales, cuyo origen debe buscarse tanto en el pasado prehispánico como en la colonia, fue el reconocimiento del valor económico y social de los bosques de pino blanco, como ha sido señalado por varios autores<sup>163</sup>. Otra razón radica en la producción de agua para consumo humano y su eventual uso para el riego.

Para los k'ichee's el uso y extracción de la leña en el bosque ha sido "un no gasto" para consumo doméstico, incluso de la broza utilizada como abono han sido muy importantes para la economía k'ichee'. La madera ha servido en ese contexto para la fabricación de artesanías, venta de madera o de leña para los ladinos, quienes tuvieron que pagar por las "tarefas" de leña por lustros, hasta la introducción de las estufas de gas. La organización comunal k'ichee' permite que todos los varones puedan cortar un árbol al año,

preferentemente de más de ¼ de vara o los más grandes, pero conforme va disminuyendo el tamaño del bosque la demanda de la población cada día ha mermado este diámetro hasta el punto que muchos vecinos cortan árboles de menos de 20 años de vida. Existe también la costumbre de conceder un árbol a cada recién casado para la construcción de su unidad doméstica.

La tala inmoderada, alimentada por la voracidad del mercado de madera en Guatemala, ha surtido efectos devastadores en el bosque de Totonicapán. En los años treinta, "Totonicapán surtía de pino blanco a los carpinteros de Quetzaltenango y para 1970 ya el recurso no era suficiente ni siquiera para las necesidades de Totonicapán".<sup>164</sup> A pesar de que el bosque se ha mantenido en términos reales, éste ya no es aprovechable para el mercado de maderas, quedando solamente pináceos de pequeñas dimensiones para autoconsumo local.

Las causas de la deforestación en Totonicapán están estrechamente vinculadas con la desarticulación de la organización social en algunas comunidades ante pobreza extrema y el creciente número de miembros. Alguien ha señalado ya este problema de una manera dramática: al preguntar a un agricultor k'ichee' por qué había botado un árbol de un semillero, éste le respondió: "o boto el palo o se me muere el hijo". Específicamente realizan "extracción selectiva de leña sin medios ni procedimientos técnicos y de silvicultura apropiados: un pastoreo intensivo en el bosque que no permite la renovación natural, aprovechamiento pernicioso de resina y ocoté en pinadas naturales, y la destrucción selectiva de pinabetes, quitando ramas a árboles maduros y arrancando árboles jóvenes para utilizarlos como adorno navideño".<sup>165</sup>

Por todo lo anterior, puedo argumentar que frente a la compleja problemática agraria, la explotación de los bosques comunales es un elemento importante de aprovechamiento dentro del engranaje económico. El ladino, en cambio, no se ha beneficiado de tal capital natural sumamente valioso, únicamente algunos ebanistas y carpinteros ladinos se han aprovechado de su venta y del trabajo de madera; sin embargo, esta actividad económica está en crisis: es relativamente poca y ocasional la oferta de trabajo.

Sin embargo, hoy por hoy, Totonicapán es el banco pináceo más grande de Guatemala. ¿Porque? La conservación de los bosques en Totonicapán es posible gracias al sistema social k'ichee'. "La vigilancia que ejerce cada comunidad sobre sus áreas de bosque comunal ha impedido que éstos sean invadidos y talados, a diferencia de los bosques de propiedad privada o estatal, que han sido cortados sin mucho trámite para ampliar tierras de cultivo".<sup>166</sup>

Esto es lo que ha sucedido en Totonicapán con la creación de la Asociación Ulew Ché Ja' en los años ochenta gracias al apoyo de instituciones como Greenpeace. Lamentablemente, poco han podido hacer estas instituciones en la conservación de los recursos naturales en la cumbre María Tecún, por el conflicto agrario manifiesto entre muchas comunidades aledañas a ésta como el caso de litigio de tierras entre Barreneché, La

Esperanza y Argueta por el usufructo del bosque comunal. El esfuerzo actual en la comunidades está a cargo de la Pastoral de la Tierra de la Parroquia de Totonicapán y de ONG'S como CDRO, que han colaborado en la creación de viveros forestales y de campañas de reforestación.

**Producción artesanal y comercio; generadores de riqueza.** En el Municipio de Totonicapán el desarrollo económico no se fundamenta a partir de la producción agrícola, puesto que allí predominan las formas no capitalistas de producción. Es por eso que su economía ni siquiera llega a estar inmersa en la producción mercantil simple, la agricultura, únicamente ha servido como amortiguador económico k'ichee'.

La escasa capitalización a través de la agricultura fue lo que permitió, paradójicamente a Totonicapán ser una ciudad clave dentro del contexto regional: "porque los medios de producción agrícola ahí están reducidos al mínimo... la comunidad de San Miguel Totonicapán esta formada por artesanos-comerciantes que no se definen ya como campesinos y que, efectivamente, no viven de la tierra y cuando poseen una parcela, en general la explotan indirectamente, y sólo les procura una fracción marginal de ingresos".<sup>167</sup> Por tanto, el ascenso económico k'ichee' se ha desarrollado a partir de los artesanos-comerciantes.

El comercio y la producción económica de los k'ichee's del municipio de Totonicapán tuvieron un repunte desde principios de siglo en dos momentos claves: a) La baja en la demanda internacional del café "generada por la crisis de los años 30's disminuyó los requerimientos de mano de obra k'ichee' en las fincas, lo cual fue aprovechado por algunos miembros de las comunidades -San Antonio Hotenango- para comerciar con los pueblos de la región de la Costa Sur y en las mismas fincas, extendiéndose después hacia otras regiones"<sup>168</sup>; y b) El período de la revolución 1944-1954, pues los ya conocidos comerciantes k'ichee's de Totonicapán tuvieron mas libertad de poder comerciar libremente sus productos y desplazarse en todo el territorio nacional la mayor parte del año, liberados ya del libreto de jornaleros y de las leyes de vialidad y contra la vagancia. Al liberarse de la pesada carga decimonómica del trabajo forzado se dió un incremento en la actividad comercial de los k'ichee's. Para el caso de Momostenango se ha señalado que "en 1947 cuarenta comerciantes y cuarenta buhoneros fueron registrados en Momostenango, todos indios, y ese número se incremento rápidamente en la segunda mitad del periodo de interludio".<sup>169</sup>

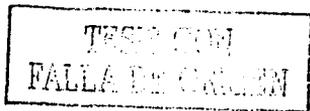
En San Miguel Totonicapán, tras la creación de la Escuela de Artes y Oficios a principios de siglo y, posteriormente, con el establecimiento del INTECAP, numerosos k'ichee's tuvieron acceso al aprendizaje de otras actividades artesanales. La actividad artesanal fue la única realmente atractiva, pues los sueldos eran mayores que los pagados en el medio agrícola; pero para ello era preciso aprender el oficio; ser aprendiz significaba dos o tres años de práctica antes de poder emplearse o de constituir su propia empresa, razón

por la cual los oficios frecuentemente se heredan de padre a hijo, al tiempo de contar con el conocimiento y la práctica necesaria para desarrollar el trabajo artesanal y, por supuesto, conocer las rutas de comercio y los precios locales y regionales. Esto los obligaba a realizar artesanías de dos tipos básicos: el primero de uso local, que consume el mercado interno, como platos, ollas, escudillas, alcancías, entre otros, y el otro se vende como artesanía comúnmente denominada "folklorica" o de "turismo", la cual se realiza con miras a vender al turismo local y regional, como adornos, floreros, candelabros, pitos, y otros.

Así, para 1950 los comerciantes de Totonicapán y los municipios vecinos habían establecido un nuevo sistema de comercialización en la región, controlado por la población rural que movilizaba los bienes artesanales producidos por las comunidades del departamento y otros. El número de plazas "creció de 20 al inicio de este siglo, a 150 en 1950 y, más de 300 en 1975".<sup>170</sup> La economía k'ichee' "no esta marginada sino integrada a la economía nacional e incluso internacional a través del mercado, sea el de la tierra, de la producción o del trabajo".<sup>171</sup>

La red comercial k'ichee' llegó a establecerse desde el siglo XIX en los mercados regionales importantes como Quetzaltenango, Sololá, Nahualá, Momostenango, El Quiché, Huehuetenango, San Francisco El Alto, la ciudad de Guatemala, San Pedro Sacatepéquez, San Marcos, Retalhuleu, Mazatenango, Cuyotenango, San Martín Zapotitlán, Panajachel, entre otros y, se amplió conforme lo hizo la red de comunicaciones en Guatemala. Los comerciantes k'ichee's de Totonicapán expandieron a principios del siglo XX sus rutas comerciales hacia Tapachula en México y sobre algunas ciudades de oriente del país como Zacapa, Jutiapa, Chiquimula, Puerto Barrios, entre las más importantes.

En la mayoría de dichas ciudades, los k'ichee's de Totonicapán establecieron residencias temporales y, en ocasiones, permanentes. Además muy pronto establecieron locales comerciales que con el ir y venir de mercancías aseguraron el comercio en dichas ciudades. La mayoría de los comerciantes de Totonicapán pocas veces se han conformado con una actividad mercantil simple, pues muchos de ellos incluso son famosos en el oriente del país debido a que "son capaces de comerciar con cualquier cosa". Allí las relaciones intrétnicas que se establecen también comercialmente entre los pueblos mayas como los ke'kchies, kakehikeles, tzutujiles y ladinos no se circunscribe únicamente en las esferas comerciales, sino que incluso también a su participación en rituales sociales, como lo son las ferias, navidad, año nuevo y semana santa. Muchos comerciantes, buhoneros, músicos, danzantes, por mencionar algunos, no solamente aprovechan las ferias para comerciar productos y ofrecer sus servicios sino que participan activamente en un ritual social en donde se establecen lazos de solidaridad social. Tal es el caso de los músicos de Totonicapán que participan en lugares como Nebaj, Sololá, Nahualá, El Quiché, y algunos otros lugares<sup>172</sup>. Otros tantos se relacionan a través del parentesco que emeje como un mecanismo de solidaridad social entre los k'ichee's.



Goldín<sup>173</sup> encontró de hecho, ciertas pautas culturales dentro del comercio k'ichee' que nos remontan al pasado mesoamericano, que durante siglos estableció una red de intercambio económico y ritual. El ir y venir de las rutas comerciales totonicapenses en sus viajes cortos realizados a mercados cercanos y a lejanos establecen un intercambio económico pero también ritual y social. Es bastante comentado el caso de muchos totonicapenses y quetzaltecos, por lo común profesionistas, buscan novias o esposas "blanquitas" o "canchitas" en el oriente, atrapados quizás en los falsos colores del racismo que sufren en sociedades neocoloniales.

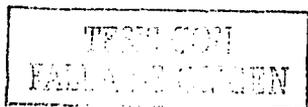
La mayoría de productos comerciados por los k'ichee's en los mercados regionales tradicionalmente han sido los hilados, las telas y la ropa "típica" como cinturones, blusas, cortes y "chumpas", alfarería como ollas de uso común y religiosas, sartenes, braseros, pichachas para el nixtamal, jarros, entre muchos otros, también el trabajo en madera como muebles, máscaras y juguetes diversos, trabajo en piel como calzado, cinturones o "cínchos", muñecos de cera, artículos de talabartería, entre los más antiguos e importantes.

Oficios como la sastrería, panadería, albañilería, hilado, tejeduría, buhonero o comerciante, aserradero, chofer, mecánico y músico fueron las principales actividades económicas k'ichee's en el área urbana en los años cincuenta y sesenta. Muchas de esas actividades han dado paso a otros nuevos, tal es el caso de los relojeros, mecánicos, hojalateros, vidrieros, técnicos en reparación de productos electrónicos, y otros más.

Las actividades más especializadas eran el Aj Kij, quien se dedica a curar los peligros del alma y el espíritu y los "adivinos", que ven el destino de la persona; el Aj Itzel, comúnmente denominado el brujo, quien provoca el mal; el de médico tradicional y el de maestro de educación primaria, básico y diversificado.

El trabajo de los ladinos fue generalmente urbano, por ello sus actividades económicas los situaron principalmente dentro de la cabecera departamental, esto es, en San Miguel Totonicapán. Los comerciantes ladinos establecieron numerosos comercios como papelerías, mercerías, tiendas, panaderías, farmacias, clínicas médicas y oficinas de despachos jurídicos en el área urbana. Otro grupo numeroso de ladinos laboraba dentro de la burocracia gubernamental, en instituciones como la Municipalidad y Gobernación Departamental, juzgados, Administración de Rentas, INDE, IGSS, EMPAGUA, GUATEL, entre muchos otros.

La iniciativa privada también absorbió parte de la fuerza laboral en empresas como los bancos o en la microindustria local. A propósito de esta última, El Molino San Rafael fue la última pequeña industria local, pues las licoreras de Luis Pérez y Humberto R. Flores quebraron económicamente en los años sesentas ante la competencia por un lado, con el aguardiente clandestino llamado "cuxa" cuya producción estuvo en manos k'ichee's en contubernio con la policía, y por el otro, con la industria licorera nacional como Botrán, S. A., o la Quetzalteca. A la quiebra económica del Molino vendrá la quiebra de establecimientos y tiendas de ladinos que comercializaban dichos productos.

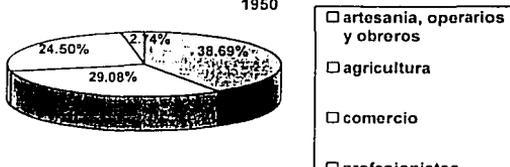


La actividad comercial no sólo es una tradición de la cual se muestran orgullosos muchos totonicapenses sino una tradición económica. Totonicapán es el departamento del interior del país con mayor porcentaje de población económicamente activa rural que cuenta con un empleo dentro del rubro de industria, que llega 16.27% del total nacional rural, que equivalen a una fuerza laboral de 19,643 personas. En cuanto al mismo rubro, pero en el ámbito urbano, llega a ser apenas de 2,823 de población económicamente activa inserta en el rubro de industria, con un porcentaje muy bajo a nivel nacional. Se trata por supuesto de la microindustria local, pues el Departamento de Totonicapán tiene 21 industrias registradas formalmente dentro del censo nacional, aunque en realidad, se trata más bien de micro-industrias.

La economía artesanal tradicional de los k'ichec's como la morería, textiles, cerámica, de Totonicapán se convirtió en la microindustria étnica en el ámbito regional en los años sesenta y setenta. La encuesta de 1950 arrojó que el 38.69% de la población económicamente activa del departamento de Totonicapán se dedicaba a la artesanía o eran operarios y otros obreros calificados, en contraste con el 29.08% que se colocaba en la agricultura, el 24.50% al comercio y solamente el 2.74% de profesionistas, técnicos y burócratas. Para 1977 el porcentaje de artesanos ocupaba, según una encuesta de ese año, el 41.8% de cabezas de familia del ámbito rural, eran artesanos, de los cuales el 27.4% se autoempleaba, su edad era de 43.3 años en promedio, mientras que el 14.4 % era asalariado o aprendiz, cuya edad promediaba los 25.3 años. En esa época, los tejedores de Totonicapán producían el 60% de los cortes en el país, además los sastres fabricaban cerca del 50% de la ropa de los hombres.<sup>174</sup>

**POBLACION ECONOMICAMENTE ACTIVA**

1950



**POBLACION ECONOMICAMENTE ACTIVA**

1977 (ARTESANOS)



TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

La economía comercial ladina por aquellos años se encontraba debilitada, y a la fecha, se ha visto reducida a unos cuantos negocios establecidos que compiten frente a un numeroso grupo de comercios y comerciantes k'ichee's, quienes siempre se alfan y crean estrategias comerciales en contra de ellos. Esa tendencia es evidente también ahora en la mayoría de negocios establecidos, principalmente en los de venta de ropa, zapatos y artículos de consumo en general. Las farmacias, oficinas y consultorios de los profesionistas ladinos de carreras "liberales" como la abogacía y medicina han podido competir económicamente, pero con la presión de los cada vez más profesionistas k'ichee's, quienes rebajan los precios de las consultas y trámites.

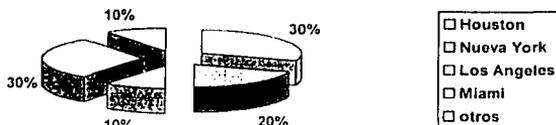
**Migración: una tendencia en aumento.** La dinámica de la migración es un fenómeno observado. Es evidente que para muchos totonicapenses la migración temporal o permanente resulta atractiva frente a la falta de oportunidades laborales y mejores condiciones de vida. Las principales ciudades dentro del territorio nacional hacia donde fluye migración son: Quetzaltenango, Guatemala y Mixco. El Diagnóstico Rural Participativo realizado por la Parroquia de Totonicapán muestra que "el 20,32%, esto es 572 habitantes, ha emigrado hacia la ciudad capital, y el 26,07%, esto es, 734 personas, lo ha realizado hacia los Estados Unidos; un 53,61%, es decir 1,509 personas, no especificó lugar".<sup>175</sup> La migración internacional se realizó principalmente hacia los Estados Unidos, a las ciudades de Houston un 30%, Nueva York 20 %, Los Angeles 10%, Miami 30%, y 10 % a otros Estados de la Unión Americana, como Carolina del Norte, Georgia, Illinois, y otros.<sup>176</sup>

**MIGRACION  
INDIGENA Y LADINA**



**TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN**

## MIGRACION A ESTADOS UNIDOS



Las remesas de dinero provenientes de Estados Unidos a sus familiares en el municipio de Totonicapán representan un flujo de capital relativamente importante para la vida local, particularmente para el área rural, el cual se ha calculado en unos 20 millones de quetzales anuales. Dichas remesas son utilizadas principalmente para: a) la resolución de la vida cotidiana de sus familiares; b) la inversión de capital en el régimen de la propiedad como terrenos y construcción de casas-habitación o en el régimen financiero bancario, cooperativas, etc. y comercial formal e informal; c) las festividades, para por así decirlo continuar tributando a la membresía de la organización socio-religiosa local.

Así lo hace ver un estudio reciente sobre la comunidad de San Vicente Buenabaj, Totonicapán: "Allí desde los años ochenta se ha iniciado una migración importante hacia los Estados Unidos, al punto que para 1997 el 50-60% de los hombres se encontraban allá o habían ido temporalmente y regresado. En la comunidad, esta migración transformó el paisaje de la ciudad y los bienes mueble e inmuebles, así como el gusto y las necesidades de la población. Este fenómeno transformó la estratificación socio-étnica de la población, aunque al parecer el sistema de cargos permaneció intacto, pero incorporando las "nuevas ideas" de los jóvenes dentro de la toma de decisiones, las cuales tradicionalmente estuvieron reservadas para la gente considerada mayor. Una expresión concreta de la alta eficiencia de la organización comunitaria es su situación favorable con respecto a dotación de servicios básicos en comparación con otras aldeas de la región: se dispone de escuelas de educación primaria hasta en los caseríos, y en la aldea misma existe un instituto básico por cooperativa; hay salones comunales; se cuenta con un centro de salud, servicio domiciliar de agua potable, los drenajes corren por tubería, y hay servicio de energía eléctrica".<sup>177</sup>

El Departamento y Municipio de Totonicapán presentan un alto índice de expulsión de población, los ladinos están abandonando el occidente y se están reubicando en las principales ciudades. Paradójicamente los ladinos tienen un alto índice de atracción sobre las áreas rurales del Municipio de Totonicapán, pues allí es donde están fijando sus nuevas residencias. Lejos del centro de la ciudad ahora k'ichec'. Esto tiene que ver con las nuevas colonias "La bendición" y "El Maestro" que se ubican fuera de la ciudad de Totonicapán pero que cuentan con la mayoría de los servicios públicos, pero tan bien con los nuevos

generadores de la riqueza que existen en las nuevas ciudades k'ichee's de los altos de Guatemala.

**Los nuevos generadores de la riqueza.** Durante los años 60's y 70's se inició un proceso en el cual algunas actividades artesanales tradicionales de Totonicapán tanto ladinos como k'ichee's, tuvieron un decrecimiento económico, nuevas circunstancias de la economía nacional estaban incidiendo en la economía local; por ejemplo, la introducción del peltre, plástico y luego la loza importada eliminó en buena medida el mercado de la alfarería tradicional. A la fecha, las ventas de los alfareros están en crisis; éstas las realizan dentro de los mercados regionales donde se vende poco y son compradas por lo común, por habitantes de las comunidades rurales, muy pocas veces, a través de canales de comercialización nacionales dentro de la industria del turismo; y muy limitadamente se exportan.

Nuevas formas de acumulación de capital iban a desplazar a la actividad artesanal tradicional, sobre todo en la rama de servicios, a través del transporte de pasajeros. Los dueños del transporte privado en Totonicapán ante la ausencia de un transporte público, son en su mayoría k'ichee's; sus primeras "camionetas" transportaban las mercancías desde los años cincuenta, pronto ofrecieron el servicio de transporte de pasajeros hacia ciudades cercanas como Quetzaltenango, San Francisco El Alto, Nahuatlá, Sololá, y luego rumbo a otras más distantes. Actualmente el costo de adquisición de un auto-transporte puede ascender a más de un millón de quetzales, sin embargo los dueños siempre se las arreglan para conseguir de cualquier forma unidades usadas o incluso "rodadas" de los Estados Unidos a un precio mucho más accesible. Aunque el primer vehículo en Totonicapán fue comprado por la familia k'ichee' Chuc Elias.

Otra actividad económica que generó muchas ganancias fue el agiotismo, los préstamos de adinerados k'ichee's y ladinos al margen de la ley se convirtieron en algo usual, incluso tras la introducción del sistema bancario. El "módico 20 o 30% de interés" llevó a muchos a la ruina, con la intromisión frecuente de abogados y "huizaches", quienes siempre estaban prestos para obtener algún tajo del dinero habido por la "mala cabeza" de los infortunados clientes. En la actualidad las cooperativas de ahorro y crédito y los bancos han ocupado el lugar de los antiguos prestamistas.

Los casatenientes también generaron buenas ganancias; sus inversiones se realizaban frecuentemente en propiedades vendidas por ladinos en quiebra o que migraban rumbo a otras ciudades y de k'ichee's que vendían sus propiedades por dificultades económicas. Pronto se amplió su poder en la posesión de títulos de propiedad sobre pensiones, hoteles, comercios y edificios.

El contrabando ha sido también una actividad económica fantasma. Algunos informantes me aseguraron que el contrabando es generador de "fortunas que se hacen de la noche a la mañana"; esto que recurrentemente ocurría entre sus vecinos políticos, ahora

también sucede en personas que muy calladamente se convierten de pronto en "ricos vecinos". En Totonicapán el contrabando de la famosa "cuxa" o bebidas alcohólicas resultó un buen negocio a principios de siglo XX, pero pronto con la introducción de las bebidas de las licorerías nacionales fue desplazada. Sin embargo, otras actividades al margen de la ley continuaron como la venta de artículos robados, alhajas, artículos suntuarios y algunos más.

También se comercia con productos internacionales, sobre todo aquellos que eran transportados desde México o los Estados Unidos, como licores, medicinas, artículos electrónicos, joyas, ropa, artículos suntuarios, etc. En años recientes, es un secreto a voces que existe "ya no sólo la siembra sino también el transporte y comercialización de enervantes". La competencia entre k'ichee's y ladinos ha existido con frecuencia, pero la alianza de los k'ichee's les ha permitido superar a los ladinos, quienes debido a "su egoísmo" han sido desplazados.

**El perfil cultural.** Pero un análisis más detenido muestra que en el ascenso económico y el proceso de acumulación de capital económico, natural y simbólico en los k'ichee's también ha tenido que ver con su perfil cultural. Algunos miembros de la élite k'ichee' tienen un patrón de consumo muy bajo, esto es, un no gasto y ahorro maximizado. lo cual les permite capitalizarse cada vez más sin ningún aparente disfrute de su riqueza acumulada. En más de una vez los ladinos se han sorprendido de que las apariencias engañan y muchos de los k'ichee's que ubicaban erróneamente entre los estratos sociales más bajos luego vienen a ser los tienen una gran riqueza acumulada. El ladino por su pretendido status social y su estilo de vida su "gusto" no lo hace o, al menos, lo disfraza.

Esto se debe a que los k'ichee's dentro de su sociedad adquieren el prestigio social a través de otros parámetros sociales diferente a de los ladinos. Los k'ichee's de Totonicapán adquieren un nuevo status social por ejemplo, cuando adquieren una mayor tenencia de la tierra, camiones para trabajar en ellos, en su cooperación para las celebraciones de la fiesta patronal, en continuar sus estudios universitarios. Algún informante me contó que su hermano en una fiesta muy contento se jactaba de que recién "había comprado una camioneta para que la trabajara su hijo". A mi informante que es un profesionista poco le agradó la idea del nuevo status de su sobrino pues el hubiera deseado una mejor educación, pero muchos otros familiares si mostraron "orgullo".

Por otro lado derrochar la riqueza o hacerla visible puede despertar la "envidia" de algún vecino y con ello ser presa del trabajo de algún Aj Itzel o hacedor del mal. El impacto psicológico que ejercen los "Aj kij", o "contadores de los días", y los mal llamados "brujos" o "Aj Itzs" o "conocedores del mal", es decir, quienes son los encargados de la espiritualidad maya o los pequeños empresarios de los bienes simbólicos, al parecer esta bastante arraigado en estas sociedades. También se ha atribuido este destino a otras tantas creencias de índole diversa.<sup>178</sup>

Pero la religión católica y evangélica también se convirtieron en una especie de trampolín de ascenso económico debido a que a partir de un nuevo código de valores, como el de las sectas evangélicas que enfatizan la importancia del trabajo y el ahorro, así como el no gasto en las fiestas patronales y en alcohol; por el otro lado, la iglesia católica en un esfuerzo paulatino y en su entrega por la opción de los pobres ha brindado ayuda y elevado la calidad de vida de sus feligreses por medio de su Pastoral Social. Aunque muchas veces tanto Acción Católica como las sectas evangélicas han significado un proceso de conversión.

El papel de la Asociación Cooperación para el Desarrollo Rural de Occidente merece un comentario aparte, pues seguramente representa una propuesta de etnodesarrollo, con una estructura organizativa horizontal, ellos lo llaman **Ri pop woko**, que significa organigrama horizontal. Desde 1981 un trabajador social, Benjamin Sun Turnil, y un líder comunitario, Hilario García comenzaron a formar un proceso organizativo en las comunidades de Xosalmaljá y Nimasac, que culmina en 1984 con la fundación de CDRO. CDRO fue ubicada primero en la comunidad de Vázquez y posteriormente en 1994 en el Paraje Tierra Blanca, donde actualmente funcionan sus oficinas administrativas y diversos programas. CDRO constituye una experiencia comunitaria devenida de líderes comunitarios, algunos de Acción Católica otros profesionistas, que en aquellos años deciden iniciar el proyecto con ayuda de la AID.

CDRO ha establecido un "tejido organizativo que ya para 1996 cuenta con 505 grupos de base, agrupados en 43 consejos comunales y ocho subsistemas de trabajo o programas, que cubren 24 comunidades en Totonicapán"<sup>179</sup> y en asociación con la Asociación para el Desarrollo de Santa María Chiquimula o ADESMA en donde recientemente el visionario líder comunitario Hilario García inicia la misión de lo que él mismo ha denominado "la regionalización de CDRO".

Además CDRO es una organización comunal "sustentada filosófica y metodológicamente por la cosmovisión maya k'ichee", con enfoque de totalidad en relación con la problemática económica, social y cultural del área rural, y en la toma de decisión de las comunidades asociadas en la prioridad y administración de los programas de desarrollo. Constituye una teoría del desarrollo coherente, global, no destructiva, de convivencia, y conservación de la vida humana y de la naturaleza"<sup>180</sup>.

Los programas con que cuenta son: infraestructura, artesanal, educación, agrícola, capacitación, salud y medicina natural; educación, consumo, mujer y el de servicio y promoción social. Cada uno está integrado plenamente en las comunidades con comités comunales. El Banco Pop, ahora está asociado estratégicamente con el Banco Rural o BANRURAL uno de los más importantes del país para darle legalidad jurídica. Esta institución otorga los préstamos a las comunidades e incluso está descentralizado, pues en cada una de las comunidades hay comités en donde se pueden hacer trámites relacionados con los créditos. Desde 1988 hasta el presente se han otorgado más de 1.200 créditos. Se

calcula que el monto total del sistema financiero es de aproximadamente 20,000,000 Quetzales, que al tipo de cambio resulta un poco más de USD\$ 2,600,000.

La población a la cual orientan más sus servicios y esfuerzos es la rural k'ichee', aunque en su personal la conformación es pluriétnica, pero no así su dirigencia que la conforman los 25 socios fundadores, quienes toman las decisiones relevantes con un número importante de asesores y coordinadores de los programas. El organigrama de CDRO está conformado como un tejido social en donde las comunidades se organizan en grupos de base que conforman Consejos Comunales. Mismos que tienen representación y se coordinan con los programas de CDRO y la Junta Directiva o Tribunal de Honor, todos éstos interrelacionados unos con otros en forma horizontal y circular.

Posiblemente CDRO constituye la mejor propuesta de etnodesarrollo local, pues otras ONG'S no funcionan de manera integral. Quizá la contraparte ladino-k'ichee' sea la Cooperativa Chuimekená, S. A., la cual tiene programas de desarrollo; también otorga créditos, pero sin una real y efectiva organización comunal que involucre a todos los integrantes en la toma de decisiones y organización de acuerdo con su perfil cultural. Se trata más bien de una cooperativa de desarrollo local que involucre a la población ladina y, en buena medida, k'ichee'. Esta cooperativa surgió a iniciativa de los líderes de Acción Católica en los años sesenta y setenta, ellos fueron quienes impulsaron el otorgamiento de créditos agrícolas y programas de capacitación dentro de las comunidades.

El Instituto Católico de Capacitación, promovido por la Diócesis de Quetzaltenango, tuvo muy poco impacto en el ámbito local. Según García "la causa del bajo impacto está relacionada con la respuesta no muy receptiva de Acción Católica, sobre todo en cuanto a los cambios dentro de la organización comunitaria y al liderazgo social, pero sobre todo al hecho de que el ICC privilegió un enfoque agropecuario dirigido a campesinos, lo cual no era prioridad para Totonicapán".<sup>181</sup>

El otro proyecto de desarrollo local es el cristiano de los Agustinos Recoletos de la Parroquia de Totonicapán. El programa parroquial de Pastoral Social consigna "promover una pastoral social, que construya comunidades con una mayor conciencia de su dignidad y compromiso, en la defensa y desarrollo integral de las personas, especialmente de los más pobres, que generen un cambio de las estructuras de pecado".

Los programas sociales dentro de la Parroquia de Totonicapán fueron diseñados durante la estancia del padre Pedro Rivas en los años ochenta, quien tuvo mucha simpatía en el pueblo, misma que ganaba con sus múltiples actividades de caridad, pero también por su capacidad y dinámica al crear un programa de tal naturaleza, hasta entonces único en Totonicapán. Los programas básicos que se crearon en la Pastoral Social fueron: el de salud, que actualmente cuenta con dispensario urbano, dispensarios rurales, atención materno infantil, farmacia, animadores, laboratorio clínico y atención de nutrición; el de justicia y solidaridad que brinda asesoría jurídica gratuita al igual que el Bufete Jurídico "Egil Ordóñez Muñoz" del CUNOC-USAC en San Miguel Totonicapán en casos

generalmente civiles; el agrícola, que tiene programas de extensión, animadores, tienda, crédito y presta asesoría técnica a las comunidades en cuanto a cultivos, explotación racional de los bosques y horticultura.

### El ascenso político.

El segundo vértice del ascenso k'ichee' en Totonicapán es el político, el cual tiene como hito histórico la denominada "revolución de octubre". Proceso social ha sido denominado por Luis Cardoza y Aragón, el poeta del exilio, como "los 10 años de primavera en el país de la eterna dictadura". La "revolución de octubre" fue en esencia un movimiento social democrático-burgués que, con un fuerte contenido nacionalista y espíritu revolucionario transformó las viejas estructuras político-sociales heredadas de las dictaduras liberales.

Se trató de una revolución urbana-ladina, y de las clases medias, es decir, de los ladinos, aunque con el apoyo de grandes sectores sociales. La denominada "revolución de octubre" tuvo grandes implicaciones para ambos grupos sociales en el ámbito político-local de toda Guatemala.

Antes de la revolución de octubre, las estructuras políticas sociales de las dictaduras liberales no daban cabida a la participación de los k'ichee's más que en los puestos más bajos del organigrama político. En Totonicapán, como en toda Guatemala, la figura del jefe político representaba el poder local. El autoritarismo y arbitrariedad acompañaron siempre la gestión de los jefes políticos. El jefe político nombraba al alcalde municipal, las votaciones evidentemente eran manipuladas a su voluntad, inclusive se practicaban los fraudes electorales en caso de que la población no votara por su candidato. Los ciudadanos con derecho a voz y voto eran los hombres ladinos mayores de edad, mientras que las mujeres y los k'ichee's quedaban excluidos del voto y no eran en modo alguno verdaderos ciudadanos. Tanto el Alcalde municipal como el Alcalde 2 como los diferentes regidores y síndicos municipales eran siempre ladinos. Los k'ichee's sólo ocupaban puestos secundarios dentro de la corporación municipal, o bien dentro de la municipalidad k'ichee'.

Un acuerdo gubernativo del 31 de mayo de 1927 había establecido una mayor presencia de ladinos dentro de "la municipalidad de los pueblos donde predomine el elemento k'ichee'". Con ello se ampliaba la participación ladina en la vida política local, la justificación era que estaba "comprobado con los respectivos datos estadísticos, que los pueblos cuyas municipalidades han venido integrándose con sólo el elemento k'ichee' se han estancado en su marcha evolutiva, especialmente por lo que respecta al ramo de educación; y, para promover el adelanto de esos pueblos es necesario y conveniente que las minorías ladinas tengan representación en los cuerpos edilicios, a fin de que puedan intervenir en la administración local y promover y controlar obras de progreso".

Asimismo, en el acuerdo primero de dicho documento se establecía que los desacuerdos debían ser resueltos por el jefe político, consultando la opinión de los "principales", aunque esto último casi nunca se realizaba, pues el jefe político siempre se caracterizaba por reproducir el autoritarismo de los dictadores en turno, y el acuerdo segundo establecía: "que el alcalde primero y el síndico primero deberán ser ladinos y saber leer y escribir el castellano. La elección de los demás miembros del Consejo se hará en forma alternada y de modo que siempre queden representados por mitad ladinos e k'ichee's del lugar, prefiriéndose en la elección a los que hablen el castellano, usen el traje de la clase ladina y sepan leer y escribir". Sin embargo, para el caso de San Miguel Totonicapán, desde finales del siglo XIX, la mayoría de miembros del Consejo Municipal y los puestos más elevados también eran ocupados por ladinos. Por eso, este acuerdo seguramente reforzaba lo que ya se establecía en la práctica y aún se ampliaba sobre otras ramas como la educación; de un modo u otro la jerarquía del poder local quedaba en manos de los ladinos.

Los alcaldes k'ichee's se organizaban de manera semejante a la municipalidad ladina, pero funcionaba de forma paralela a ésta, sobre todo como enlace entre la municipalidad y las comunidades k'ichee's. En su seno la participación dentro de éstas era mucho más democrática y representativa que la ladina. Jacinto Amézquita señala con cierto asombro que "es digno de estudio cómo se dirimen las cuestiones que atañen a su representación. Nadie queda sin tomar parte en sus deliberaciones; todos dan su parecer. Reunidos en grandes masas forman *meetings* y clubs que llaman *kichés* y discuten sus proyectos; levantan contribuciones voluntarias; eligen sus municipalidades y tratan en general de los intereses comunales. Tres meses antes de las elecciones municipales, cada principal, cada cabecilla deposita un grano de maíz en la urna electoral; y ese grano, que representa un voto, puede retirarse si el candidato no corresponde a las aspiraciones de los comitentes."<sup>182</sup>

Igualmente, en dicha obra se señala un ritual político de la alcaldía auxiliar que ha desaparecido hoy en Totonicapán, el Oxibal bahkik, el cual describe también el espíritu comunitario: "pasados trece días del en que toman posesión los municipales, celebran la fiesta del *Oxibal bahkik*, dando gracias al Hacedor Supremo por haber estado hasta entonces con buen acierto y para prevenirse de los males que puedan hacerles en el curso de sus funciones. Los brujos preven el porvenir o la suerte de aquellos y recorren durante una noche la ciudad y los alrededores de Totonicapán, llevados en Procesión. Los mismos brujos bendicen las insignias de autoridad y hasta los varejones, *juncos*, lazos, *caites* o sandalias de los alguaciles o *mayores*".<sup>183</sup>

En 1931 el gobierno de Jorge Ubico "suprimió la autonomía municipal, el cual fue muy severo contra quienes adversaban su gobierno y dio continuidad a las obras públicas".<sup>184</sup> Su guardia personal estaba compuesta por k'ichee's de Momostenango, quienes eran muy leales y probados. Esto limitaba seriamente el poder local, pues su competencia y toma de decisiones se reducían drásticamente, a lo que se sumaba el nepotismo de los jefes

políticos. Esto evidencia el carácter cada vez más represivo y autoritario y la crisis de las dictaduras liberales. La realización de las obras públicas era posible gracias al trabajo forzado que se les imponía a los k'ichee's ante los exiguos recursos del gobierno.

Tras la caída de Ubico, el general Ponce, en su afán de poder, ofrecía a los k'ichee's tierras comunales a cambio de su apoyo. Su mensaje típico ante la junta de principales de las comunidades era: "en épocas de paz, júntense para trabajar, que es la mejor manera de servir a la patria y de servirme... trabajo es lo que quiero". Lo anterior conllevaba mantener al indio en sumisión a través de "imposición del trabajo forzoso y no permitir la organización de protestas o alzamientos pacíficos".<sup>185</sup>

Pese a lo anterior, la Junta de los 48 Cantones de Totonicapán pidió el 5 de agosto de 1944, la supresión del Libro de Jornaleros y de las Leyes de Vialidad y contra la Vagancia pues éstas eran una gran carga de trabajo que no permitía el desarrollo de la comunidad. Esta estructura política-social segregacionista y autoritaria ubiquista fue precisamente la que disolvió el régimen de la revolución. Tras la revolución los k'ichee's de Totonicapán por primera vez tuvieron acceso a participar dentro de la vida política local y nacional. La revolución de 1944, "al expedir y cumplir temporalmente una constitución democrática, alteró en la letra y en diverso grado en la práctica, la vieja determinación de los roles de los indios por los ladinos al hacer efectiva para éstos el derecho al voto y a ser elegidos para ocupar puestos altos en la jerarquía locales".<sup>186</sup>

Los k'ichee's de Totonicapán ganaron en 1944 dos escaños en el Congreso con los diputados Narciso Chuc Elias y el profesor Pablo Paxtor, y los ladinos uno el abogado Egil Ordóñez Muñoz, en la campaña política del Frente Popular Libertador partido de tendencia populista que tuvo la hegemonía política local durante la revolución con la llegada de Arbenz al poder.

Esto seguramente fue el preludio de una nueva relación entre los k'ichee's y ladinos en Totonicapán, y entre los k'ichee's y el Estado, la cual se había venido manifestando, de una manera asimétrica. Victoriano Álvarez Juárez, k'ichee' de Totonicapán y militante del Frente Popular Libertador en tiempos de la revolución, ha señalado que en esa época "por primera vez llevamos a dos k'ichee's al organismo legislativo, conquistamos algunas mejorías en nuestros niveles de vida, servicios sociales y educativos, pero no hicimos nada respecto a nuestra identidad cultural, razón por la que los líderes que surgieron sólo se dedicaron a aprovecharse del movimiento revolucionario para resolver sus necesidades personales".<sup>187</sup>

La revolución del 44 daba mayores oportunidades a los k'ichee's de Totonicapán, quienes obtuvieron los beneficios de un Estado democrático en donde se podía canalizar la mayoría de las inquietudes y reclamos sociales, políticos, económicos, pero no así sus reclamos étnicos. Éstos quedaron siempre en Guatemala como un debate postergado, a pesar de las enmiendas constitucionales de la constitución de 1944 fueron pioneras en América latina en cuanto al reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas.<sup>188</sup>

En Totonicapán algunos ladinos de la época decían durante el periodo de la revolución: "Cuando Arévalo sea presidente, mandará a castrar a los k'ichee's para evitar la procreación y extinguir la raza". Eso ha significado más que el temor latente de una rebelión k'ichee'.<sup>189</sup> Cosa que estuvo lejos de ocurrir pero revelaba también el racismo y la discriminación imperante. En la ideología ladina de Totonicapán se pensaba que los k'ichee's eran también la causa de la difícil y compleja situación política, económica y social que atravezaba el país a principios del siglo XIX. Escondía también el miedo creciente del ladino con la liberación del k'ichee' de las cadenas que lo sujetaban en una posición de subordinación con respecto al Estado y al ladino, ahora se temía el naciente poder político k'ichee', pero también su competencia en la arena política, pues los k'ichee's constituían el conglomerado social más numeroso y ahora tenían derecho al voto.

Los k'ichee's de Totonicapán participaron en el poder local durante el periodo de la revolución como representante político del pueblo maya, pero su participación y lucha tenaz no pudo romper con la estructura política en el ámbito local, como la municipalidad que continuó siendo ladina. Inclusive, fruto de esta experiencia revolucionaria se creó el Instituto Indigenista Nacional del cual un totonicapense Jorge Luis Arriola Ligorría fue uno de sus mayores impulsores y el último director, tras su cierre en 1963. El indigenismo como la política cultural para resolver la cuestión indígena era seguramente incorporativista e integracionista en su contenido, pero su ideal era netamente revolucionario para la época, mucho más incluso en una sociedad racista como la guatemalteca.

Pero para entender de mejor manera cómo se articulaban los espacios políticos en San Miguel Totonicapán debo mencionar sus estructuras políticas, las cuales han variado poco durante los últimos 50 años.

**La institucionalidad municipal.** La municipalidad de Totonicapán se organiza de acuerdo al organigrama político nacional, esto es, compuesta por la Corporación Municipal que cuenta con un alcalde municipal, síndico primero y segundo, concejales primero al séptimo y, por supuesto, los regidores, quienes se eligen cada 4 años. Aunque durante el periodo de la revolución se permitió que un k'ichee' llegara a convertirse de nueva cuenta en Alcalde Municipal.

Los alcaldes municipales durante los últimos 30 años han sido ladinos y k'ichee's, intercalándose a menudo; muchos k'ichee's opinan que los candidatos ladinos son impuestos por los partidos políticos nacionales, comunmente por afinidad étnica ladina; empero un análisis más agudo muestra que el perfil que la élite k'ichee's prefiere alguien que independientemente de que sea ladino o k'ichee', cuente por sobre todo con las habilidades políticas para lograr que los propósitos y objetivos políticos de dicha clase se cristalicen.

Es lógico pensar que los intereses de la élite k'ichee' muchas veces no coincide políticamente con los de la mayoría de la población k'ichee', lo cual provoca la división e incluso el apoyo hacia candidatos ladinos. Este fenómeno caracterizó a las campañas políticas k'ichee's, por ejemplo en Quetzaltenango, hasta que Rigoberto Quemé Chay ganó las elecciones municipales en los noventa. Los otros puestos menores dentro de la municipalidad, como los síndicos y regidores, han sido en mayor medida ocupados por k'ichee's.

La corporación municipal celebra cuatro sesiones ordinarias y una extraordinaria cada mes, así como dispone de la autoridad para convocar a un cabildo abierto, esto es, la reunión del antiguo ayuntamiento con los "principales" de la localidad para tratar asuntos de importancia del Municipio; y también del cabildo cerrado, es decir, con la presencia de la autoridad municipal exclusivamente. En estas comisiones de la corporación existe un mayor número de empleados k'ichee's sobre los ladinos.

Existen además comisiones de la Corporación Municipal que coadyuvan en su funcionamiento, como son la Comisión de Finanzas, Hacienda y Asuntos Jurídicos, las comisiones de Abastos, Administración, Cultura, Educación y Deportes, Medio Ambiente y Patrimonio Cultural, Urbanismo y Desarrollo Rural, y Salud Pública y Asistencia Social. En estas Comisiones de la Corporación existe un mayor número de empleados k'ichee's sobre los ladinos.

En la Municipalidad laboran en los diferentes cargos municipales, el secretario municipal, el tesorero municipal, los oficiales, secretarías, rectoría y de registro civil y las secretarías de juzgado, de compras y suministros, los administradores, jefe y personal de la policía nacional civil, directivos de la casa de la cultura, encargados de edificios públicos, guardianes e intendencia edil. Es de advertir que la mayoría de puestos de Secretario y tesorero municipal, oficiales, encargados y secretarías son ladinos casi siempre, mientras que en los demás puestos "menores" son k'ichee's quienes ocupan tales cargos.

Por supuesto, a este organigrama municipal se le adiciona el representante del Gobierno de la República en el departamento de Totonicapán, esto es, el gobernador departamental, quien por lo común es ladino, pero en los últimos lustros lo han ocupado también k'ichee's.

La institucionalidad también está presente en las diferentes Instituciones del sector público en el departamento, como lo es la Administración Departamental de Rentas, la Agencia Auxiliar del Ministerio Público, la Jefatura del Área de Salud, Delegación Departamental del INE, CONALFA, INTECAP, SEGEPLAN, MAGA, Destacamento Militar, Guardia de Hacienda, Hospital Nacional, IGSS, juzgados, Policía Nacional, INDE, DIGESEPE, Delegación Departamental de Contraloría, Delegación Departamental de la Procuraduría de los Derechos Humanos, entre las más importantes. Cada una de estas instituciones políticas

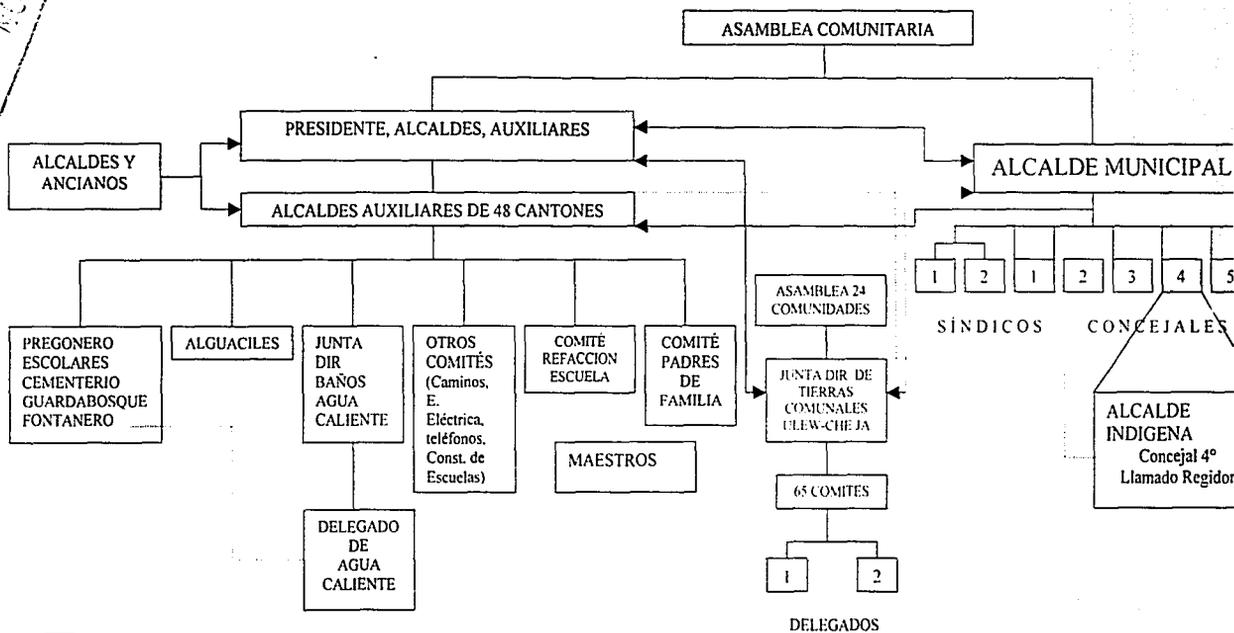
regula la vida político-administrativa local en los diferentes ámbitos que les competen. En dichas instituciones los altos funcionarios son comúnmente ladinos.

La burocracia sobre todo en los ámbitos de procuración e impartición de justicia fue realmente corrupta, padeciéndolo tanto la población ladina como k'ichee', aunque esta última fue mucho más vulnerable dado su desconocimiento del otro derecho, es decir, del derecho positivo nacional que les era muy ajeno a su propio derecho, el sistema jurídico k'ichee'. Sumado a lo anterior, la burocracia se ha caracterizado por su práctica discriminatoria en el momento en que debía prestar los servicios que están marcados por ley. Al maltrato verbal por el racismo y la discriminación, se acompañó de una negación de los derechos que como trabajadores y/o ciudadanos les asistía a los k'ichee's.

**El Sistema de cargos.** En San Miguel Totonicapán el sistema de cargos en su forma más tradicional, es decir, en donde se turnaban los puestos religiosos con los civiles, desapareció hace mucho tiempo, casi desde el momento en que desaparecieron las cofradías, en los años treinta. Ahora el sistema de cargos funciona como un poder dual al Estado y la administración municipal local a través de la alcaldía comunal de los 48 cantones de Totonicapán. Aunque la alcaldía auxiliar se encuentra incorporada a la municipalidad a través del Regidor 4<sup>190</sup>.

# Sistema de Cargos en San Miguel Totonicapán (Guisela Mayén)

INSTITUCIÓN CON  
 FALTA DE ORIGEN



- Estructura de la Corporación Comunal
- Corporación Municipal Electa
- Comités encargados del manejo de bosques comunales

- Línea de autoridad
- Línea de relación

La estructura política local es dual, producto histórico de la tenacidad k'ichee' por mantener sus propias formas de gobierno. Durante la colonia se dividió al reino en una República de Indios y la República de Españoles, y durante el periodo independiente esta división continuó aunque con diferente nombre hasta la reforma liberal. Cuando los ladinos comenzaron a obtener poder político en las comunidades k'ichee's en el siglo XIX se establecieron las Corporaciones Municipales Mixtas de corte segmentario y reemplazaron a los k'ichee's.

A partir de entonces la municipalidad k'ichee' quedó relegada a segunda instancia, a través del regidor cuarto municipal. Aunque la municipalidad ordena la vida jurídico-política junto con las demás instancias gubernamentales, los alcaldes auxiliares en las comunidades son el vehículo más eficaz para dar solución a los múltiples problemas comunitarios mediante el consenso social, así como los personeros más activos y persistentes en solicitar financiamiento para obras públicas y asesoría administrativa o legal ante el Estado.

El alcalde k'ichee' o Regidor Cuarto quien por lo común es k'ichee' cumple su función como intermediador entre la municipalidad de Totonicapán y los alcaldes auxiliares de los 48 cantones; le siguen los alguaciles, que a su vez se componen de pregoneros, fontaneros, guardabosques, escolares, custodios, generalmente llamados empíricos. Los alcaldes comunales son quienes canalizan sus inquietudes y la problemática de sus comunidades a la asamblea comunal, que se realiza los fines de semana; allí tanto el Regidor Cuarto como las autoridades de la alcaldía auxiliar dan seguimiento a las consignas de trabajo, exigen a la municipalidad apoyos financieros o administrativos y legales, elevan y canalizan sus inquietudes político-administrativas, resuelven los casos de conflicto que se suscitan cotidianamente entre vecinos o comunidades de los diferentes cantones, entre muchas otras de sus funciones.

El ciclo anual de servicio comienza el 1 de enero de cada año y se mantiene hasta el año siguiente. Los representantes son elegidos comunalmente, a través de un complejo sistema de cargos que se inicia a temprana edad con cargos como alguaciles o ser miembro de los algún comité comunal. La actitud de servicio es la mejor recomendación social para ser elegido. Además, los principales son los que se hacen cargo de llevar a la práctica las consignas, es decir, las obligaciones de las autoridades para las comunidades, sobre todo acatar y hacer acatar las normas k'ichee's de autoridad. Participar en el sistema de cargos otorga un gran prestigio social para los miembros k'ichee's sobre todo si va acompañado de buenas gestiones, pues esto les permite gozar de beneficios adicionales en sus comunidades.

El derecho k'ichee' se ejerce a través de estos alcaldes comunales, quienes en las reuniones resuelven los casos que se presentan en las comunidades. Frecuentemente resuelven delitos menores y turnan los casos "delicados" a las autoridades jurídico-políticas de San Miguel Totonicapán. Existen tres tipos básicos de principales: por un lado el Aj

T'zib', quien es el escribano; este lleva a cabo el registro de las resoluciones y acuerdos entre las partes. Actualmente es el vice-alcalde quien cumple tales funciones o, en su ausencia, el secretario; el segundo tipo es el Ja Chal Ulew, quien es el testigo del reparto de tierras, debe su puesto a su conocimiento sobre la composición territorial en las comunidades; el último es el Kamal Be', quien es el "casamentero" que sirve de enlace entre las familias de los novios para iniciar el ritual del matrimonio maya.

Los principales o cabecillas son personajes centrales dentro de las comunidades; en ellos está depositado el poder, constituyen, pues, el receptáculo del poder comunal, aunque con ciertos cambios sociales que alteran el elemento fijo de la cultura y lo convierten en elemento móvil, que se transforma en nuevas estructuras de organización social y política. Los alcaldes auxiliares han propuesto su propio organigrama de organización.

La Junta de las 5 Parcialidades de Totonicapán es la que regula la esfera de tierras de las parcialidades. Dicha organización está compuesta por una directiva de tierras comunales con un presidente y un secretario, un presidente del Comité Pro-mejoramiento, los principales de las parcialidades y la interlocución con el alcalde k'ichee'. Los principales de las parcialidades son los que organizan el Comité de Baños de Agua Caliente el cual tiene un representante en la Junta directiva, un delegado de cuidado de agua y un delegado constructor, y a su servicio están los fontaneros; el Comité de Bosques Comunales ahora integrado por la Asociación Ulew'Che'JA'; el Comité de Refacción Escolar que se organiza en las escuelas por las madres de familia para dar los desayunos escolares; y finalmente los otros comités comunales como el de caminos, energía eléctrica, teléfonos, construcción de escuela, y otros.

El sistema de cargos aún persiste en su forma, lo cual constituye uno de elementos más importantes de la organización social k'ichee' y que refuerzan su solidaridad social. Su persistencia se debe más que a resabios de sistemas políticos k'ichee's, a la organización de la sociedad k'iche ante la gran marginalidad en términos políticos a la que ha estado sujeta a lo largo de la historia. Incluso aunque su contenido cultural ha variado, el elemento fijo, el escalafón socio-político se mantiene y los principales continúan fungiendo como la autoridad moral en la comunidad, en casos como la resolución de conflictos territoriales y la aplicación del denominado derecho k'ichee'; el elemento móvil, es decir, lo que ha cambiado o se ha modificado han sido los cargos religiosos asociados a éste. Las autoridades k'ichee's, a su vez, tienen una presencia importante dentro de las comunidades; los principales de Totonicapán excluyendo a las comadronas constituyen la mayoría de las autoridades dentro de las comunidades, los profesionistas aún son un grupo reducido.

**La contrarrevolución, ruptura hacia el pasado.** 1954 fue un año realmente trágico para la historia de Guatemala: en las comunidades de Totonicapán se sintió el miedo y terror de una guerra interna devenida de una invasión mercenaria. Varios aviones sobrevolaron Totonicapán y bombardearon con panfletos las principales calles y avenidas.

El ruido de éstos aparatos fue percibido como tenebroso, los transeúntes corrían asustados pronto a esconderse dentro de los edificios públicos y en sus casas, manteniéndose debajo de los escritorios o de las camas temblando de miedo por los “sulfatos”. Tras el terror se instauró un Estado con una política anticomunista que restituyó en sus puestos a la vieja burocracia, compuesta principalmente por ladinos. La alcaldía k'ichee' quedó en una posición muy frágil, incluso bajo riesgo de disolverse.

En Totonicapán durante la contrarrevolución y el conflicto armado interno se padecieron regímenes autoritarios caracterizados por la represión política, y realmente pocas de las conquistas políticas logradas durante 1944-1954 se mantuvieron. Al menos los k'ichee's mencionan que continuaron participando con relativo éxito candidatos k'ichee's al Congreso de la República, muchos de ellos vieron en la política un medio de vida. El mercantilismo político fue una nueva etapa en la que muchos k'ichee's pudieron continuar participando en el escenario político. Muchos de los denominados “pantaloneros” de San Francisco El Alto vieron esto como una inversión, ellos financiaban muchas campañas políticas de los partidos a cambio de ser el candidato y, al llegar al Congreso de la República o a los diferentes puestos de elección popular, devengar los “jugosos” sueldos, “reponer su pisto” y sacar la “ganancia”.

**El anticomunismo y Acción Católica.** En San Miguel Totonicapán, el pueblo k'ichee' resintió con mucha mayor fuerza el movimiento de Acción Católica orientado en una nueva evangelización en las comunidades k'ichee's y ladinas. Acción Católica “es una organización laica institucionalizada por el arzobispo Mariano Rossel y Arellano el 21 de abril de 1946, aunque su fundación data de 1935”.<sup>191</sup>

Acción Católica como el brazo derecho de la iglesia en Totonicapán en el período 1930-40 ya había eliminado a las cofradías en varias comunidades de Totonicapán; esta acción resultó bastante provechosa y fue apoyada por los comerciantes, pues de esta manera se liberaban de las formas tradicionales de redistribución social, que impedía una acumulación originaria de capital. Una figura central fue la de monseñor Rafael González, quien fue nombrado obispo auxiliar de los Altos con sede en Quetzaltenango.<sup>192</sup> Él “organizó la AC a nivel diocesano aprovechando el grupo de la Sociedad de la Propagación de la Fe, misma que cambió de nombre integrándose a la AC nacional e imprimiéndole un impulso más fuerte, gracias a sus visitas, a lomo de mula, hasta los más arrinconados pueblos y cantones”.<sup>193</sup>

En las comunidades se establecieron una serie de redes de conversión en las que cada uno de los integrantes de Acción Católica se comprometía mediante su formación doctrinal a replicarla en sus propias comunidades. El ataque de Acción Católica también se presentaba en contra de las prácticas y ceremonias mayas de los Aj k'ij, que encontraba eco en las comunidades por algunas actitudes despilfarradoras y el exceso al alcohol; por ello pronto se establecieron oratorios en lugares en donde se realizaban ceremonias mayas, aún

en las comunidades más distantes y se estableció la visita del párroco de Totonicapán en la mayoría de las comunidades.

Totonicapán no es un caso aislado del Occidente del país, pues el caso de San Antonio Itotenango es similar al de Totonicapán, pues "al caer la revolución del 44 los dirigentes de las cofradías y los principales se vincularon al gobierno central a través del gobierno local, como un mecanismo para derivar y legitimar su poder en el municipio".<sup>194</sup> Falla en sus investigaciones sobre Santa María Chiquimula apunta que los testimonios de sus informantes tal como ellos conocieron a AC, y en su mayoría se mencionan personas de Santa Lucía La Reforma, Momostenango, Santa María Chiquimula y Totonicapán; esto muestra el grado de expansión y de aceptación del ideal de AC dentro de Totonicapán. Asimismo, aluden como causas de conversión el interés por querer desvincularse de las cofradías, los vicios que se creaban y la animadversión sobre los Aj Itzel y K'ij por malos servicios. Este movimiento de Acción Católica tuvo un mayor impacto entre las comunidades k'ichee's, más que en las ladinas, las cuales continuaron con la tradicional práctica católica, apostólica y romana.

Para los años cincuenta y sesenta Acción Católica inicia una cruzada contra el comunismo; la iglesia siempre obligaba a los representantes k'ichee's a declararse como anticomunistas, campaña que se extendió hasta casi los años sesenta. Incluso, en las casas tipo Totonicapán, antiguas, puede observarse cómo en los techos se colocaba una cruz, ya sea de teja, madera o metal, obligatoria para que el dueño de la misma fuera considerado como un buen católico y cristiano.

En 1963 se inició la guerra interna en Guatemala agudizándose con ello el reclutamiento militar forzoso ejercido por los excomisionados militares. Ante el peligro que significaba tratar los asuntos socio-políticos de las comunidades, se evitaba hablar sobre esos temas. Los jóvenes ladinos y k'ichee's incluso se escondían cuando pasaban los "pintos" o el ejército, porque se los llevaban a reclutamiento militar forzoso.

Los alcaldes comunales k'ichee's, por aquellos años, centraron su atención en el cuidado de bosques comunales y asuntos estrictamente internos de su comunidad; pero los partidos políticos no tomaron en cuenta el detalle importante de proponer personas k'ichee's para el puesto de regidor cuarto que más tarde iba a ser el alcalde k'ichee'. Fue de esta manera que algunas personas ladinas que "llegaron a ocupar el puesto de regidor cuarto a finales de los años ochenta y principios de los noventa, sin aceptar la calidad de ser alcalde k'ichee', y expresamente manifestaron su incorformidad, al grado de solicitar que fueron trasladados al edificio municipal y al mismo tiempo realizaron intentos por suprimir a las autoridades comunales, pero en esa época no se resolvieron ahí los conflictos de las personas k'ichee's".<sup>195</sup>

**El emerger de los partidos políticos.** En los años cincuenta emergió un nuevo actor social, Democracia Cristiana, partido político con ayuda de la social democracia, la

iglesia y una reducida base social en manos de Acción Social en las áreas rurales. La DC se convirtió en protagonista de la vida política y social del occidente de país y, por supuesto, también en Totonicapán estuvo presente durante los años 50, 60, 70 y 80. Su plataforma política era, en los cincuenta, claramente conservadora y con un tinte religioso, pero su postura se replanteó al incorporar en su seno a dirigentes comunitarios rurales en los 60's. éstos lograron modificar el esquema inicial, que fue evidentemente anticomunista y contrario a la laicidad del gobierno de Arbenz.

Para la década de los setenta, un sector de la DC se había inclinado hacia la izquierda, a la vez que el partido aparecía en el escenario político nacional como la oposición a los regímenes militares. La DC partió de la premisa que Guatemala iba en un camino de "ladinización" y de integración de los k'ichee's a la cultura nacional.

El populismo de la DC se acompañaba de la organización social de la iglesia católica; de hecho, los años sesenta y setenta fue un periodo en donde los sacerdotes se acercaron al pueblo y comenzaron a entablar un diálogo con los diferentes actores sociales y a organizar una serie de acciones con miras al desarrollo de las comunidades en el país. En el municipio de Totonicapán se capacitaron numerosos promotores sociales y se organizó la Cooperativa San Miguel. La vinculación con los dirigentes de Acción Católica y la DC se mantuvo: como ejemplo de ello está "el caso de Víctor Solís, que fue alcalde del municipio en varios periodos y por muchos años ejerció como presidente de Acción Católica".<sup>196</sup>

A principios de los años noventa la DC en Totonicapán perdió el apoyo popular ante el descontento casi generalizado de la población sobre el actuar económico, político y social de la DC durante el gobierno de Vinicio Cerezo. La DC fue acusada de una serie de abusos y arbitrariedades en donde se destacaban fraudes a las areas públicas y burocracia déspota; los alcaldes salieron con el apelativo de "rateros" y "abusivos". La misma decepción se vivió ante el autogolpe de Estado del gobierno de Serrano Elías y el descubrimiento de que el manejo de las arcas públicas nuevamente había sido malversada.

En 1991 también se suscitó un descontento generalizado devenido del traslado de las fuentes termales, debido a que la municipalidad abrió un pozo, según la versión de los k'ichee's, en una de las "venas de agua" que alimentaban al mismo. Una de las autoridades, el día de mayor descontento popular se vio obligada, a huir entre los tejados del edificio de la municipalidad para no ser víctima de un "linchamiento" público. Ese mismo día los vecinos prendieron fuego a una de las puertas.

Los k'ichee's le confiaron tradicionalmente el voto a los ladinos, pues pensaban generalmente que ellos por su posición social estaban en una situación privilegiada para negociar ante el gobierno e impulsar las obras públicas. En la entrevista de Smith se conversa sobre el alcalde de Totonicapán de aquellos años: "Don Chepe (el alcalde) no es mala gente, él es un tonto que no entiende de nuestras costumbres. Él maltrata a los indios aquí, pero no a todos nosotros. (Entonces porque ustedes eligieron a él, le pregunté)

Nosotros lo elegimos a él porque nosotros queremos nuestros caminos arreglados. Si Don Chus hubiera sido electo (el candidato indio para el puesto), él no habría podido hacer eso. (la premisa fue de que sólo el ladino puede manipular el aparato del estado para el beneficio de la comunidad.) De hecho no importa quien sea el alcalde. Todos en la política están fuera de su persona. (El informante hizo un gesto con la mano indicando soborno.) ¿y por qué no? Nada cambia. El sistema político no puede ayudarnos aquí. (por qué no, le pregunté). Porque éste es sólo y para los ladinos. Esto es parecido en toda Guatemala... Nosotros los indios nunca podemos manejar el poder político real en Guatemala. Nosotros podemos protestar, nosotros podemos luchar, pero nosotros no podemos cambiar cosas. (pero ustedes pueden librarse de Don Chepe, le sugerí) sí, pero Don Chepe no es el problema, nosotros tenemos que poner a alguien como él en su lugar".<sup>197</sup>

Actualmente el pueblo k'ichee' de Totonicapán está realizando innumerables esfuerzos para fortalecer al sistema de cargos; la elevación de su intelectualidad ha llevado incluso a la redacción de un libro sobre los alcaldes auxiliares escrito por ellos mismos, en el que registran su memoria histórica y organización comunal. Más relevante aún es que en años recientes la cabeza de los alcaldes comunales cuente con una mayor preparación académica y capacidad política que, incluso, el último alcalde municipal; eso supone que, muy pronto el ladino ya no será imprescindible como intermediario político, pero ello dependerá en gran medida de procesos sociales y políticos muy concretos, en particular de la formación de cuadros políticos k'ichee's o intelectuales orgánicos, que desplacen esta dependencia con respecto a los ladinos.

El ascenso político se ve animado ahora por las nuevas alcaldías k'ichee's como la de Quetzaltenango, en donde Rigoberto Quemé y el Comité Cívico Xel-Ju que lo respalda resquebrajaron el tradicional ladinaje político quetzalteco cuando ganaron la alcaldía local. Para el caso del Municipio de Totonicapán se intentó realizar esta misma experiencia en las elecciones municipales de 1995 en la candidatura de Renacer K'astajib'al, que con 2,368 votos estuvo cerca de ganar las elecciones locales de San Miguel Totonicapán/Chuimekená, pero fue superado por un pequeño margen por el FRG, que fue el ganador con 2,460 votos y el PAN obtuvo 2,421. Hubo un alto porcentaje de abstencionismo situado en el 51.8% de la población.

El ladino poco ha poco parece estar desempoderándose también políticamente en Totonicapán: la influencia de los partidos políticos nacionales es quizá uno de su puntos de apoyo para mantenerse en la sociedad nacional, pues encuentra cada vez menos lazos locales de apoyo a sus aspiraciones políticas. La municipalidad que anteriormente era el centro aglutinador de funciones políticas ladinas ya no lo es más. Muchos ladinos, inclusive, han optado por la abstención pues no encuentran en ningún candidato local, sobre todo de los partidos políticos, las aspiraciones que desean. Aun votando, los ladinos dicen con bastante frecuencia "todos son unos rateros", "sólo vienen a robarse el pisto y se van", pero muchos otros tienen su predilección debido a los artificios y engaños de los partidos

políticos. Evidentemente, los candidatos k'ichee's no son muy favorecidos por el electorado ladino, sobre todo aquellos con apellidos k'ichee's pues es común que el ladino se deje llevar por la máscara del racismo y el estereotipo del indio como un ser "sin educación", "sin la capacidad" y que "apenas si saben hablar español".

Algunos partidos políticos cuentan en la actualidad con bases sociales a las cuales responden y dan origen; así por ejemplo, el FRG tiene su base social entre protestantes y los grupos conservadores, entre ellos los ex-Patrulleros de autodefensa civil, que respaldan al derechista general Ríos Montt. El discurso populista de Portillo y figuras del escenario local como Rafael Alvarado, ladino, incorpora el ingrediente atractivo y carismático sobre la población rural e k'ichee'. Ese carisma se ha perdido en el último año, sobre todo a raíz de las protestas públicas acaecidas en agosto del 2001.

**Hacia la toma del poder político.** Podría preguntarse ¿cómo es que el ladino aún mantiene su presencia en los puestos políticos si realmente poco a poco ha ido perdiendo terreno ante las aspiraciones mayas? La respuesta es compleja, pero de un modo u otro, como se advierte en la percepción de los setenta de Smith, los k'ichee's continúan votando por los ladinos pues sus candidatos generalmente se establecen a través de los partidos políticos, los cuales a su vez dan cierta preferencia al ladino y a la consulta al interior del partido, pero sobre todo porque es una estrategia política para establecer una relación distinta con el Estado/nación.

En el organigrama político de la Corporación Municipal, sólo el alcalde es ladino, todos los síndicos y consejales son k'ichee's; en las comisiones de la corporación, que es en donde se definen los planes de desarrollo, son los k'ichee's quienes ocupan los cargos, pero en el quehacer cotidiano de consecución de los proyectos de desarrollo generalmente los ladinos profesionistas y técnicos ocupan los puestos.

En 1997 los k'ichee' en Totonicapán realizaron una protesta pública el Impuesto único Sobre Inmuebles o IUSI, en el cual se proponía que el pago sobre los bienes muebles debía ser diferenciado, pues quienes tenían más debían, consecuentemente, pagar más; paradójicamente en Totonicapán pese también a la manipulación política que le hicieron los partidos políticos, los k'ichee's protestaron como tradicionalmente lo han hecho frente a toda forma de tributación y pagos. Igualmente se pronunciaron en contra del aumento a las tarifas de la Empresa de Teléfonos de Guatemala mejor conocida como TELGUA y la privatización de las empresas del gobierno en 1997. Los comerciantes k'ichee's en su mayoría propietarios de locales se pronunciaron ese mismo año en contra del aumento en los impuestos ante la Superintendencia de Administración Tributaria por sus siglas SAT. Por lo general, las manifestaciones se realizaban frente a las instalaciones de las empresas con pancartas y altoparlantes.

La última manifestación en el 2001, provocada nuevamente por la implementación de nuevos impuestos sobre la población, refleja no sólo el carácter económico de

Totonicapán que es comercial y financiero, sino también el descontento popular generalizado. A la difícil situación económica del país, se le suman las políticas neoliberales en contra de la población en general, el descrédito del FGR ante su incapacidad de resolver la problemática de exclusión de la población k'iche y de las muchas promesas incumplidas tuvieron en ese momento su respuesta organizada. Esto volvió a ocurrir en las manifestaciones del 2001.

**El ascenso cultural.** Existen importantes contribuciones sobre la cultura maya-k'ichee', entre las que destacan los valiosos aportes de Schultze Jena y Bunzel para el caso de Chichicasteango, Falla para el caso de San Antonio Ilotenango, y los de Carmack, Recinos, Goubaud, Smith, entre otros, para el caso de Totonicapán. En estas espléndidas investigaciones ha quedado registrada la riqueza cultural k'ichee', la flor de la cultura, pero también el cambio y continuidad de su cultura, pues su núcleo duro cultural ha variado con el paso del tiempo. La cultura k'ichee' no ha sido fija ni estática sino que ha estado atenta a los elementos móviles, al cambio social para darle continuidad a su horizonte cultural.

Sin embargo, para la presente investigación es de crucial darle un énfasis etnográfico al ascenso cultural k'ichee' de Totonicapán el cual es un proceso complejo de reivindicación y revalorización de la cultural maya k'ichee' de larga duración histórica. Desde tiempos de Ubico se titularon los primeros maestros rurales k'ichee's en Totonicapán. Sin embargo, muy pocos los k'ichee's pudieron acceder a la educación superior, sólo los hijos de pequeños comerciantes y/o artesanos k'ichee's urbanos y en menor cantidad rurales podían realizar tales estudios. Fue precisamente durante el período de la revolución cuando en Totonicapán se inauguraron la Escuela Tipo Federación y la Escuela Normal Rural de Occidente con las cuales una cantidad más elevada de k'ichee's tuvo acceso real a la educación formal superior y comenzaron a romperse muchos de los hilos visible e invisibles que mantenían al k'ichee' excluido.

La ENRO fue creada por medio del acuerdo gubernativo número 58 el día 12, de marzo de 1953; allí se abrió la oportunidad para que k'ichee's asistieran a la enseñanza superior, pero también en los primeros años, los ladinos pobres, no sólo de Totonicapán sino de otras ciudades y comunidades cercanas en Quetzaltenango, San Marcos y Huehuetenango, pero también de áreas lejanas como del Oriente Chiquimula, Zacapa, Jutiapa, y de otros muchos pueblos aprovecharon la oportunidad de cubrir sus necesidades educativas y se graduaron como maestros rurales.<sup>198</sup>

Los primeros maestros rurales egresados de la ENRO eran en su mayoría ladinos, pero en los años sesenta cada vez fueron menos con respecto a los k'ichee's, al punto que en los setenta eran una minoría y sólo acudían los ladinos "pobres". Contemporáneamente, la mayoría de la población estudiantil es k'ichee'. Un intelectual k'ichee' que es representativo de este período fue Adrian Ines Chavez quien después se convertiría en un actor político y

cultural k'ichee' al dedicarse por completo al estudio y difusión de la cultura maya a nivel internacional, fue más que reconocido por sus traducciones del Popol Vuh y otros Títulos y Manuscritos indígenas tradicionales.

Los maestros rurales k'ichee's egresados en las primeras generaciones de finales de los años cincuenta y sesenta se ubicaron laboralmente dentro del magisterio local, y los menos ingresaron a la universidad, generalmente en el Centro Universitario de Occidente o C'UNOC que es la extensión universitaria de la Universidad de San Carlos en la cercana ciudad de Quetzaltenango. Las carreras más concurridas fueron medicina, administración y actualmente ingeniería, y en ciencias sociales carreras como trabajo social y derecho.

No obstante lo anterior, el acceso a la educación formal superior era limitado en Totonicapán en la década de 1950-60 por las condiciones socioeconómicas de la población, pero paulatinamente en los años sesenta y setentas el acceso a la ENRO por los k'ichee's fue aumentando e incluso dió como resultado que una gran cantidad de sus egresados no encontrarán fuentes de trabajo. Una frase común entre las mujeres ladinas de Totonicapán quizá ejemplifique más la asistencia numerosa a este centro: "Ahora en Toto ya ni patojas se consiguen para trabajar de muchachas, ahora ya todas estudian para maestras o quieren cobrar caro".

**Los clubes sociales: herencia cultural ladino-criolla.** Desde los años cincuenta hasta los años setenta se vivió una época en la cual la cultura ladina dominaba la vida cultural y social en Totonicapán. La sociedad estaba claramente diferenciada en una serie de estratos sociales en donde generalmente los ladinos ocupaban las capas económicas más altas. El Teatro Municipal constituía el centro cultural ladino, era bastante lujoso para la época e ingresaban pocos k'ichee's.

El famoso cine Electra funcionaba varios días a la semana con público en su mayoría ladinos y una minoría k'ichee' que podía comprar un boleto de entrada. Los bailes demostraban cierta diferenciación social, pues las fiestas eran organizadas de acuerdo con una clase social o etnia determinada; así, a las que se realizaban de manera privada con motivo de cumpleaños, graduaciones, bodas y otros sólo asistían invitados familiares y personas de una misma posición social o identidad. Por ejemplo, las familias ladinas realizaban sus reuniones sociales sólo entre ellos. Las famosas fiestas del pueblo se organizaban en los salones municipales y se caracterizaban porque se pasaba un lazo de extremo a extremo de la pared y se cobraba a las personas para que entraran.

Entre las asociaciones ladinas encontramos principalmente al Club de Leones creado en 1969 y cuyos miembros, con cierto status social en el pueblo, organizaban reuniones sociales, fiestas y actividades artísticas. El club "Cultural Chuimekená", creado en 1962 e integrado por jóvenes maestros y estudiantes universitarios en su mayoría ladinos, pero con alguna presencia de k'ichee's en su seno, quienes editaban con el auspicio ladino una publicación quincenal llamada Chuimekená, asimismo organizaban veladas.

programas radiofónicos, actos culturales y artísticos, y reconocimientos sociales a totonicapenses distinguidos. El Comité Pro-Mejoramiento de la Municipalidad establecía un vínculo muy importante con está para el mejoramiento de la infraestructura de la comunidad y la resolución de conflictos de la misma; la gran mayoría de asociados y directivos eran ladinos.

La Asociación Mutualista de Obreros fue fundada en 1954 y tenía una personalidad jurídica, sobre todo era una influencia directa de la revolución de octubre en su afán de organizar a la clase trabajadora. Fue fundada por los agremiados de la industria local y trabajadores del gobierno, principalmente ladinos. El desarrollo de la industria local fue escasa; la desaparición de las licoreras en los sesenta y la debacle económica que acompañó a los dos molinos de trigo, hicieron pronto desvanecer esta asociación. Se trataba más bien de un club social de obreros, un balbuceante germen de organización obrero-sindical.

Entre los clubes k'ichee's estaba ya Vanguardia k'ichee', de la que han derivado otras más en defensa de la identidad, no sólo k'ichee' en general sino también de la mujer k'ichee'. Su organización estaba constituida solamente por k'ichee's y su relación con otras asociaciones ladinas fue escasa; se trataba de sistemas de organización separados socialmente. Esta asociación organizaba toda clase de actos culturales en donde se mostraba la cultura k'ichee' y maya del departamento y de Guatemala. Muchos de estos clubes estuvieron influidos por don Adrián Inés Chávez, quien despertó muchas conciencias étnicas en Totonicapán, sobre todo en San Francisco El Alto.

La organización Fomento de la Economía K'ichee' se preocupaba por el desarrollo local, sobre todo de las comunidades locales, por lo que organizaba grupos de trabajo para capacitar y brindar asesoría a grupos k'ichee's en la enseñanza de nuevos oficios y técnicas agrícolas. Acción Social tenía dos brazos: el ladino del centro del pueblo y el rural, que era y continúa siendo el más numeroso. Aunque su trabajo es más bien doctrinal, a la postre organizan en las comunidades una serie de actividades social y de recreación entre sus miembros.

Esa realidad cultural cambió con la guerra interna y su agravamiento en los años ochenta. El caso más lamentable es el del Teatro Municipal, pues luego de que se iniciaron los trabajos de restauración surgió una serie de problemas financieros y técnicos nunca aclarados y que mantienen a ese centro cultural inhabilitado y en restauración "permanente" desde hace varios años. Con ello el centro de la cultura de Totonicapán ha ido en declive.

La casa de la cultura y el INGUAT local han tomado ahora la iniciativa en la promoción turística, desarrollo social y realización de eventos culturales en San Miguel Totonicapán. El Salón de Usos Múltiples y varios salones sociales de reciente creación han sido hechos también con fines comerciales, sobre todo para el servicio de fiestas y reuniones familiares, más que para eventos culturales.

El único diferente es el salón San Miguel en Palín, en donde MINUGUA, los alcaldes auxiliares y otras organizaciones han realizado talleres de capacitación para dirigentes

comunitarios. Allí también se alberga a la Organización Christian Children Found, que con su programa de apadrinamiento da asesoría escolar, asistencia médica y orientación psicológica para el mejoramiento del rendimiento escolar y otorga préstamos económicos a los padres para asegurar una adecuada atención a los niños.

#### **b) Sistemas religiosos y relaciones interétnicas.**

La religión fue desde la época colonial una de las imposiciones ideológicas más fuertes, al grado que casi toda la población, o por lo menos más del 90% de la gente de Totonicapán, hasta casi mediados del siglo pasado era católica. Las cofradías representaron seguramente desde "su introducción en el siglo XVI la participación k'ichee' en la iglesia, pues estaba a cargo de los "señores principales" para los cuales representaban ventajas, ya que a través de su trabajo en éstas adquirían el dinero para satisfacer su "Real Tributo" y gastos familiares".<sup>199</sup>

Los sistemas religiosos en Totonicapán comenzaron a disputarse la hegemonía desde el proceso de la invasión española que dió como resultado dos sistemas muy importantes dentro del imaginario religioso del departamento: el católico y el maya-k'ichee'. A estos dos se le adicionaron otros desde los años 20's, cuando se introdujeron en Totonicapán las religiones denominadas evangélicas y la mormona. El ateísmo es un fenómeno reciente en Totonicapán, que junto con la masonería merecen atención y análisis aparte.

En la actualidad el 67.81% de la población equivalente a 49,155 personas, es católica; de ella el 97%, es decir, 47,897 habitantes pertenecen a Acción católica y el 3% es decir, 1,258 habitantes a la Renovación Carismática.

En Totonicapán la iglesia católica ha quedado en manos de diferentes órdenes, pero desde hace muchos años la Orden de los Agustinos Recoletos es la que dirige la doctrina. Los grupos del apostolado son los que realizan la evangelización, se dividen en movimientos, hermandades y sociedades. Los movimientos más importantes son: Acción Católica Rural Obrera, Renovación Carismática Católica, Movimiento Familiar Cristiano, Legión de María, Madres Parroquiales, Cristo Rey y Ofrenda de Amor; las hermandades son: el Señor Sepultado y la Virgen de Dolores. En los 51 centros de la parroquia funcionan 328 grupos de Acción Católica y 36 grupos de Renovación Carismática Católica, y existen además 14 centros del Movimiento Familiar Cristiano.

La mayoría de catequistas y grupos de Acción Católica son k'ichee's de las diferentes comunidades de Totonicapán. En las comunidades del municipio de Totonicapán, la iglesia organiza a los fieles en diferentes grupos de trabajo, inclusive en muchos templos existe también el espacio para que algunos sacerdotes no sólo ofrezcan la sacristía, sino también puedan tener residencia permanente. Cosa que no ha sucedido pues Totonicapán apenas cuenta con cuatro sacerdotes de la orden de los Agustinos Recoletos.

Existen doce sociedades y tres cofradías, mismas que son organizadas por k'ichee's pero están desligadas del sistema de cargos antiguo, que están destinadas a la celebración de los santos que se encuentran en el santoral de la iglesia, como San Miguel Arcángel y otros. Su actividad principal la realizan en fechas religiosas, principalmente para la Feria titular en honor a San Miguel Arcángel.<sup>200</sup>

La población ladina ha sido tradicionalmente católica. La cantidad de ladinos que se han convertido hacia la religión protestante no es más del 30%. Parte de la identidad tradicional ladina en Totonicapán es ser católico, por cuanto la religión protestante y también mormona han sido absorbidas mayormente entre la población k'ichee', ante todo porque el quehacer de los pastores protestantes y mormones ha orientado más su evangelización hacia esa población en todo el occidente del país.

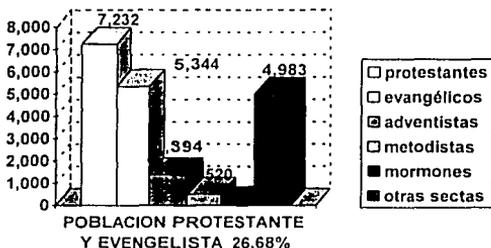
Existe una clara diferenciación social dentro de la Iglesia dadas las diferencias culturales entre ladinos y k'ichee's. Incluso, los sacerdotes o los seminaristas en los años 50's eran principalmente ladinos. Éstos por lo general se juntaban en las misas frente al púlpito. Los rezos se organizaban entre ladinos, pero poco a poco los feligreses k'ichee's han abierto espacios al interior de los grupos católicos. Había una franca separación entre ambos grupos sociales; así por ejemplo, a las ladinas del pueblo no les gustaba quedar entre los k'ichee's "porque huelen shuco" y porque "chish estar entre los indios".

Actualmente la diferenciación social y la discriminación no tienen cabida en la parroquia de Totonicapán, la opción por los pobres es una realidad. Dos ejemplos claros sobre el particular son citados por Celso Chaelán: "1). En la ciudad de Totonicapán hubo un grupo de ladinos que establecieron la procesión del Silencio, del día Jueves Santo, que al principio fue exclusivamente para ladinos; no querían estar con el grupo k'ichee' y se separaron de la iglesia católica y formaron su grupo, cargaron la imagen por muchas cuadras, pero como hay poca gente ladina, tuvieron que recurrir al grupo k'ichee'. Ahora la procesión del Silencio ya es del grupo ladino y grupo k'ichee'. 2) En 1960 el grupo ladino de Totonicapán en la feria titular en honor a San Miguel Arcángel, que es el patrono del pueblo, puso un salón de baile, exclusivamente para la gente ladina, pues no querían ver k'ichee's en un baile. Pero no se llenó el salón y entonces lo que ocurre ahora es que el grupo k'ichee' entra sin distinción, pues el que quiere bailar, simplemente sí puede pagar bailar".<sup>201</sup> El ladino, por motivos económicos y demográficos, ya no le es posible desprenderse del inevitable encuentro social.

El sistema religioso protestante tiene su inicio en la vida social de Totonicapán en el año de 1922, cuando se funda en San Cristóbal Totonicapán la iglesia metodista; generalmente el apoyo a estas misiones fue financiado por iglesias protestantes de Estados Unidos, las cuales orientaron su atención, sobre todo, al área k'ichee' y rural. La prédica tuvo eco entre los comerciantes k'ichee's, pues eso los liberaba del peso de los sistemas de cargos, pero sobre todo de las cofradías. Esto ha provocado conflicto entre los comunitarios pues por lo común se trataba de personas que habían acumulado para sí un capital

económico relativamente alto, al menos para el nivel local comunitario. Por ello no es de extrañarnos que Acción Católica también se haya opuesto a las cofradías pues era una estrategia local para lograr reducir el empuje evangélico.

La población evangélica en Totonicapán es minoritaria pero alcanza el 26.68 % del total con unos 19,340 fieles, de ellos 7,232 se consideran protestantes: 5,344 evangélicos, 1,394 adventistas, 520 metodistas y 67 mormones, y 4,983 de otras sectas sobre las cuales no se pudo precisar por parte de los creyentes a qué sistema religioso pertenecían. Las iglesias protestantes en Totonicapán son 144, distribuidas así: Adventista con 19 templos, de Dios con 19 templos, Príncipe de Paz con 16 templos, Metodista con 18 templos, Casa de Oración Recibiréis Poder con 5, Pentecosteses con 2 y otras con 75 templos. Gran parte de estas iglesias se ubican generalmente en áreas rurales y sus feligreses son en su mayoría k'ichee's, aunque cada una de ellas tienen ya templos en San Miguel Totonicapán a donde acuden un grupo numeroso de ladinos.



**TESIS CON FALLA DE ORIGEN**

La mayoría de pastores protestantes, que son cerca de 171, representan el 5,21% de líderes religiosos en Totonicapán; eso explica que los protestantes no hayan podido desplazar a la organización católica representada por sus líderes con 4 sacerdotes que representan el 0,12%, 2,798 catequistas con el 85,18% y 214 ministros catequistas con el 6,51%, según datos de la parroquia. Los k'ichee's representan la mayoría de pastores protestantes y consecuentemente también se han empoderado del liderazgo y del poder simbólico en Totonicapán. La mayor parte de los simpatizantes ve en las nuevas opciones religiosas un cambio de actitud con respecto al catolicismo, sobre todo una renovación espiritual en donde existe una lucha ideológica contra el catolicismo con el fin de la salvación.

Los protestantes "condenan muchos vicios, algunos de ellos incluso asociados a los católicos: que no pueden superar pecados como la pereza, el alcoholismo, la brujería, el paganismo, drogas, etc., sustituyéndolos por nuevos valores como el ahorro, el trabajo, la no sindicalización, la no participación política".<sup>202</sup>

Los mormones tuvieron su inicio en los años cincuentas sobre todo con el cobijo de la familia Pérez y otras más en Totonicapán. Actualmente existen 67 mormones, quienes siguen el ideal del hermano Elder y un libro sagrado propio, además de ciertas prácticas culturales y políticas, como no consumir café y acabar con los vicios sociales. Pero su participación dentro del contexto social no ha tenido mayor aceptación, quizá porque su hábitus cultural es muy distinto al guatemalteco.

La masonería en Totonicapán es una organización liberal, que se gestó durante el periodo de final del siglo XIX y principios del XX debido al enfrentamiento liberal contra los conservadores y la iglesia. Los masones generalmente han sido ladinos en Totonicapán hasta donde me informe. En Totonicapán, la revista Meridiano daba a conocer las actividades de la logia.

Los ateos constituyen una población que, está relacionada con los alumnos y profesionistas de las diferentes universidades del país que, ahora radican en San Miguel Totonicapán principalmente y algunas comunidades como Nimasac y Chuculjuyup. Se trata de una población de no más de 43 personas que representan el 0.06% del total.<sup>203</sup> Esta población es tanto ladina como k'ichee', no pudiéndose establecer la diferencia entre ambos grupos sociales.

La vertiente más antigua de los sistemas religiosos la constituye la religión maya, la cual ha sido producto de un proceso de síntesis entre la religión católica y la maya, que ahora conforma un sistema religioso como fenómeno aglutinador de elementos culturales y capital simbólico.<sup>204</sup> La denominada práctica "pagana", que no es más que la religión maya, representa un desencuentro religioso con el ladino, en el cual los "Chuch Kajau" o "Aj Kij", o "contadores de los días", y los mal llamados "brujos" o "Aj Itzel", o "conocedores del mal", son los especialistas de la espiritualidad maya. Ellos son los que asignan los naguales a las personas de acuerdo con el día en que nacen, esto es, al compañero animal, mineral o ser vivo de las personas que viven en el monte, en las piedras o en los árboles; el nagual por ninguna razón se le puede mencionar a nadie, tiene una personalidad que se le atribuye a la persona y también una serie de cualidades, destrezas, pero también limitaciones; además, de acuerdo con la fecha de nacimiento, esto es, el Ajau, ellos saben el poder, la personalidad y el destino de la persona.

**Encuentros y desencuentros étnicos en las festividades sociales.** Las relaciones interétnicas en San Miguel Totonicapán tienen también puntos de encuentro y desencuentro en los eventos sociales. He encontrado que el principal suceso religioso y ritual dentro de San Miguel Totonicapán es la fiesta patronal en honor a San Miguel Arcángel que se realiza del 24 al 29 de septiembre todos los años, para lo cual las autoridades civiles y religiosas y los comités de festejos organizan y planifican las actividades. Las cooperativas k'ichee's, sobre todo las artesanales de Totonicapán, patrocinan los festejos en los días principales que son el 28 y 29 de septiembre. Además ofrecen conciertos cada una de las

asociaciones civiles con música de marimba o grupera sobre la tarima provisional que se arma frente al atrio de la iglesia, que hacen recordar a las antiguas cofradías. En el marco de la feria la casa de la cultura organiza conciertos de música de marimba y danzas tradicionales; para los jóvenes vienen al pueblo grupos nacionales de música a ofrecer conciertos que son bastante concurridos.

La Casa de la Cultura organiza múltiples actividades culturales en el marco de la fiesta del pueblo, sobre todo las danzas tradicionales, entre ellas, la de los "mexicanos", "vaqueros" y "pascarines". También se organizan exposiciones artesanales por parte del Ministerio de Educación y la Casa de la Cultura, lo cual da una derrama económica importante que beneficia los artesanos.

La feria se realiza en el centro del pueblo, con ventas de pan de rosquillas, cacahuates, dulces, y en pequeños restaurantes, artesanías, "fayuca", textiles, juguetes, comida y en general las ventas más comunes de los mercados regionales; pero además llegan de los juegos mecánicos, electrónicos, la famosa lotería privada y la que organiza la parroquia.

Seguramente las veladas de coronación de la "Reina K'ichee'", la "Reina de los Juegos Florales" y la "Reina de Totonicapán" son tradicionales en el pueblo, y se realizan con anticipación a la fiesta principal, generalmente allí entran ladinos y k'ichee's. Es costumbre que en la elección de la "Reina K'ichee'" sólo participen candidatas k'ichee's, mientras que en la elección de la "Reina de los Juegos Florales" lo hacen ladinas y k'ichee's. Sin embargo, es difícil que aunque participen las candidatas k'ichee's en la elección de la "Reina de Totonicapán" lo gane alguna de ellas. La razón estriba en que la mayoría de jueces son ladinos y, en la misma, casi siempre participan ex-reinas que no sólo dan preferencia a las ladinas sino que los estereotipos de belleza que manejan son los de la cultura occidental, por lo cual el biotipo k'ichee' es poco apreciado.

El día 29 a las 3 AM comienza la "velada" dedicada a San Miguel Arcangel, el santo patrón del pueblo, que consiste en una pequeña procesión con un San Miguel por las calles del pueblo. La primera Misa es a las 6 AM, para proseguir la fiesta con danzas y las actividades culturales que se realizan a la par. Finalmente, a las 8 PM se quema el torito y los juegos artificiales frente al atrio de la iglesia dando por terminada la celebración.

La semana santa es también una festividad social y punto de encuentro, pues los totonicapenses celebran los días con bastante emotividad cristiana. La festividad social generalmente se desarrolla en torno al evento religioso, con las procesiones y las celebraciones especiales. Cabe agregar que la participación k'ichee' durante la semana santa es bastante concurrida; de hecho, son ellos en su mayoría los integrantes de las organizaciones religiosas y quienes celebran con mayor devoción.

En bailes especiales como el convite navideño participan los dos conglomerados sociales en la organización y en la participación.<sup>205</sup> El 25 de diciembre un grupo de danzantes, en su mayoría adultos, vestidos de diversos personajes comerciales e históricos

bailan y realizan un performance por las principales calles de la ciudad y visitando las casas de los participantes, autoridades, organizadores, personalidades, y a los que lo soliciten, proporcionándoles comida, bebidas y terminan con el “descubrimiento”, en la antigua Casa de Artes y Oficios, hoy el Salón de Usos Múltiples, con la canción de San Miguel aunque tiempo atrás se realizaba también en el parque Unión, y la Municipalidad. El convite navideño se ha presentado en otras ciudades como Olinstepeque, Huehuetenango, Mixco, Centro Mol de la Ciudad de Guatemala, Sololá, Quetzaltenango, San José Pinula, Puerto Barrios, Chiantla, Coatepeque, tecpán, y en México tres veces al Carnaval del Puerto de Veracruz en donde obtuvieron un premio internacional. Los conjuntos musicales que han prestado sus servicios en el convite navideño son: Internacional Marimba Orquesta Quetzal, IBIS, hermanos Flores, Munitclas de mi Tierra, Internacional “Ecos Manzaneros”, Sonora Manzanera y Dulce Banda.

En los últimos años existe también un convite de los niños, que se organiza el 25 de diciembre de todos los años y que básicamente se organiza de la misma manera que los adultos, pero el recorrido es mucho menor y permiten mayores espacios de descanso a los pequeños en las casas con las “refacciones” o “refrigerios”.

Durante el periodo de 36 años de guerra interna se creó una serie de condicionantes que hicieron producir años más tarde el proceso de ascenso cultural y de revitalización k'ichee', pues incluso, cuando se presentó la segunda experiencia guerrillera en los años setenta lo k'ichee' aparecía como lo subversivo. Así, la cultura de la violencia contra la cultura k'ichee' encontró su respuesta en un proceso de revalorización de lo maya-k'ichee' en Totonicapán.

El inicio de este proceso de revitalización se dió dentro del marco del movimiento maya que se gestó en los años setenta. A estos acontecimientos acudieron numerosos líderes comunitarios k'ichee's de Totonicapán, los cuales después ocuparon la dirigencia maya de Totonicapán en Instituciones como U'z Tok'ob, CDRO, Proyecto Toto-Integrado por citar algunos ejemplos, e inclusive numerosos Aj k'ij o “sacerdotes mayas”. Actualmente vemos que Virgilio Alvarado Ajanel, uno de los líderes históricos k'ichee's de Totonicapán, es el nuevo viceministro de Cultura y Deportes, lo cual muestra el grado de participación política no sólo dentro del movimiento maya, sino también dentro de los reducidos espacios de los partidos políticos como el FRG.

En cuanto a la cultura alimentaria, sobre todo la cultura del maíz, el cual para los k'ichee's representa la base de la alimentación, combinándolo de acuerdo con las diferentes clases sociales y estratos intraétnicos con hierbas, verduras, carnes, entre otros ingredientes como en el tradicional “tobit”,<sup>206</sup> y para el ladino es el complemento ideal de su dieta. Las recetas de cocina ladinas y k'ichee's representan una muestra gastronómica sumamente rica en tradiciones y herencias culturales diversas.

**Educación Formal: un bien cultural de unos pocos.** El panorama de la educación formal en Totonicapán es desesperanzador: la situación real del nivel educativo en Totonicapán es un epifenómeno de la difícil situación educativa en todo el país.

La educación formal en Totonicapán nos arroja lamentables: con respecto al nivel de analfabetismo, éste asciende a 46.5%, que hace el 4.01 % del total nacional y el 47% regional. A nivel nacional se considera bajo y a nivel regional es alto. La población de 7 años y más edad es de 204,114 habitantes, de los cuales la no escolaridad es de 93,268 habitantes, equivalentes a 45.69% del total especialmente, con un 56.77% en las mujeres y 36.29% en los hombres.



Esta problemática es compartida por los 8 municipios de todo el departamento, aunque podemos observar en el siguiente cuadro que el municipio de Totonicapán tiene un nivel mucho más alto que los demás.

o	MUNICIPIO	Población estimada de niños en edad escolar (05-14) 1998	Total niños asistentes a clases	Población estimada de niñas en edad escolar (05-14) 1998	Total niñas asistentes a clases.
	Totonicapán	14,552	8,069	13,432	7,295
	San Francisco El Alto	6,979	4,890	6,979	4,721
	San Cristóbal T.	5,656	2,872	4,628	2,368
	San Andrés Xecul	3,625	1,976	2,848	1,567
	Santa Lucía la Reforma	2,052	620	1,612	488
	San Bartolo Aguas C.	1,158	1,094	987	940
	Santa María Chiquilla	6,221	2,165	4,693	1,622
	Momostenango	14,301	8,473	11,701	6,921
	<b>TOTAL</b>	<b>54,544</b>	<b>30,159</b>	<b>46,880</b>	<b>25,922</b>

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

La población femenina total registra una tasa de analfabetismo del 56.77%, que comparada con la del hombre, 36.29%, esto da como resultado que la mujer se incorpora a más temprana edad a tareas domésticas y no dispone de tiempo para recibir la educación formal. La deserción escolar es muy elevada y se calcula que de 100 niños que ingresan al primer grado menos del 28% completa el sexto de primaria. Sin embargo, la educación de los k'ichee's se imparte también en los hogares, en el regazo materno.

La mayoría de la población k'ichee' asiste pocos años a la escuela a recibir educación formal, por lo que la familia y más ampliamente de la comunidad como instituciones sociales, les transmiten otro tipo de educación y conocimientos sobre la persona, la vida en comunidad, de la relación entre espacio y tiempo, los mitos de origen, las leyendas y cuentos, la relación con la madre naturaleza, el dios-mundo, la tierra, el cielo y, en general, de su cosmovisión.

Es paradójico igualmente que en el departamento de Totonicapán, con cerca del 98% de población k'ichee', la educación bilingüe no sea una realidad, pues es común que la mayor parte de los maestros rurales no dominan el idioma k'ichee', los textos de educación bilingüe rara vez son utilizados, incluso en muchas ocasiones ni siquiera llegan a sus manos. Algunos padres de familia k'ichee's han rogado a algunos maestros que "no les enseñen en su lengua sino en español", debido a la necesidad de muchos de utilizar el español como la lingua franca, sin sospechar siquiera que dicha educación es mucho más integral y no ejerce solapadamente un etnocidio. Lo anterior dificulta a la población de origen maya el acceso a los servicios de una educación bilingüe y pluricultural.

Son importantes los esfuerzos que realizan en materia educativa y cultural las ONG'S locales como CDRO, Cooperativa Chuimekená, Proyecto San Miguel y asociaciones culturales como Utz Tokob, y diversas ONG'S<sup>207</sup>. De estas instituciones CDRO es posiblemente el que cuenta con el programa de educación más amplio y experimentado, que por supuesto cuenta con la infraestructura suficiente para ese menester.

La Casa de la Cultura es también uno de los baluartes de la educación en Totonicapán organizando grupos de artesanos, biblioteca, información turística y eventos culturales importantes. Su esfuerzo está encaminado a rescatar, preservar y difundir las tradiciones culturales tales como la danza, música, morerías, literatura, memoria histórica, entre otros. El quehacer de los organismos internacionales de cooperación internacional como la Unión Europea a través del Proyecto ALA, MINUGUA, Cooperación Española entre otras, también ha contribuido en esta preocupación; sin embargo, se han visto superados por una problemática de carácter estructural que se agravan por el escaso financiamiento e inversión gubernamental en Educación formal y de políticas educativas acertivas a nivel nacional.

En Totonicapán la vida cultural no ha podido retener físicamente a sus mejores literatos en su comunidad por diversas razones. Quizás la más importante es que las

condiciones socio-culturales no son propicias para el desarrollo intelectual de muchos de ellos. Es interesante mencionar que el poeta Luis Alfredo Arango, quien publicó a lo largo de su vida una extensa obra literaria no haya vivido o visitado a su pueblo natal mas que esporádicamente. Pero su obra constituye en sí una importante y valiosa contribución sobre la cultura totonicapense, baste mencionar los libros Después del tango vienen los moros. El Zopilote Biónico, Cartas a los Manzaneros. Semana Santa en Totonicapán, entre muchos otros. A su fallecimiento en el 2001, Humberto Akabal un literato k'ichee' oriundo de Momostenango, ha ocupado el lugar del escritor más influyente dentro de las letras totonicapense. Su obra<sup>208</sup> es conocida internacionalmente por su originalidad y el impacto de su inspiración en la cultura maya-k'ichee', y también porque se inscribe dentro de la nueva literatura guatemalteca. Es posible que los ladinos viejos esten siendo desplazados ahora también en el campo de las bellas artes por el rostro étnico k'ichee'.

## CAPÍTULO IV

### ESTRATIFICACIÓN SOCIAL ENTRE K'ICHEE'S Y LADINOS DE TOTONICAPÁN

En Totonicapán, los k'iche's y los ladinos tienen múltiples universos simbólicos en donde presentan encuentros y desencuentros. Uno de ellos es la estratificación social, que hace alusión a una distribución desigual de la riqueza, y consecuentemente a diferencias socio-económicas entre ambos grupos socioculturales. Esto presupone la existencia de otro tipo de relaciones sociales, que establecen los hombres entre sí, y paralelo y complementario a las relaciones interétnicas, me refiero a las relaciones de clase.<sup>209</sup>

Las relaciones interétnicas y de clase en Mesoamérica han sido caracterizadas, en primer lugar, "por el carácter *asimétrico* entre lo urbano y rural, ciudad-campo, ubicando a lo ladino con lo urbano, espacio de mayor diversificación de las clases sociales, y a lo indígena con lo rural, donde se ubican las capas y estratos sociales más bajos; y en segundo lugar, por su carácter *simétrico* al interior de las comunidades indígenas, pues el comerciante, que a la vez es comprador de café, vendedor de aguardiente, prestamista, usurero y a veces aprendiz de empresario agrícola capitalista, es indígena también".<sup>210</sup>

Sin embargo, Totonicapán muestra un panorama distinto a esta esquematización tradicional de estratificación social en regiones étnicas. En primer término las diferencias en la estratificación social no sólo se han presentado entre k'ichee's y ladinos entre sí y como conjunto con respecto a la sociedad nacional como tradicionalmente se ha presupuesto, sino que también existe una estratificación social a nivel intraétnico, es decir, al interior de cada uno de estos grupos.

La estratificación social en Totonicapán a lo largo de la historia ha tenido especificidades. Durante la colonia existió un reducido grupo de k'ichés que gozaron de una serie de beneficios que les fueron otorgados por su anterior calidad de capas dirigentes a la llegada de los conquistadores. Otro grupo de caciques surgió de los acompañantes tlaxcaltecas, umastecats, ayatecats, cholulas y mixtecos que trajo don Pedro de Alvarado consigo desde México-Tenochtitlán y otras partes.

Tras la implantación del régimen colonial los denominados caciques se diferenciaron socialmente de la generalidad de la población dado a los privilegios obtenidos como no pagar tributos, acudir al servicio de la iglesia y la realización del trabajo comunal, así como de encargarse de recaudar los reales tributos entre los macehuales.<sup>211</sup> Muchos de ellos también se beneficiaron a través de los espacios socio-religiosos como las cofradías que representaban en sí mismas un privilegio.

Los españoles y criollos como encomenderos, configuraron las diferencias sociales entre colonizadores y colonizados, si bien no fijaron residencia en Totonicapán su interrelación con respecto a los indios en todos los órdenes sociales fue asimétrica. A los ladinos "no les era permitido vivir en pueblos de indios"<sup>212</sup>, pero con su llegada a Totonicapán en el siglo XVIII según revelan los censos de población, empezaron a permear las relaciones sociales existentes. La herencia colonial dejó una estructura socioeconómica diferenciada entre mayas y ladinos, contradicción que perpetuaba a estos últimos como los depositarios del poder local, esto se ha modificado en el decurso de la historia local. El periodo independiente no cambio en absoluto la asimetría social entre ladinos y criollos con respecto a los mayas, por el contrario empodero al sector ladino terrateniente hasta el periodo de la revolución de octubre.

Por otro lado, la estratificación social en Totonicapán no se presenta como polos opuestos entre ladino e indígena, lo ladino no representa una clase social y el indígena otra.<sup>213</sup> Esto no permite visualizar las relaciones interétnicas como una dimensión diferente a la de las clases sociales. El caso Totonicapán muestra que existe además una diferenciación social incluso al interior de cada uno de los grupos étnicos, esto es, intraétnica.<sup>214</sup>

En la actualidad, si bien existe una diferenciación socio-económica evidente entre lo rural y lo urbano en Totonicapán, la "urbanidad" no es exclusiva sólo del ladino sino también extensiva al k'iché, por lo que la diferenciación social no se da sólo entre el ladino urbano vs. el k'iché rural sino también entre el ladino urbano y el k'iché urbano e incluso entre el ladino rural, vs. el k'ichee' urbano que resulta mucho más interesante. La población rural k'ichee' a pesar de que ser relativamente homogénea y la diferenciación se presenta más a nivel intercomunitario, esconde el hecho de que sus miembros tiene particularidades económicas diferenciadas aún pese al grado de pobreza y exclusión social en que se encuentra la mayoría de su población.<sup>215</sup>

Comparto más bien la visión de Cabarrús cuando afirma que "la estratificación en vez de ladinizarse a los indígenas de capas económicas superiores, tiende a reforzar el grupo étnico, en cuanto permite, a esta capa superior, manejar políticamente reivindicaciones que, en último término, redundan en su propio beneficio"<sup>216</sup>

Además en Totonicapán existe cierta especialización en las ramas productivas y de comercio entre las diferentes clases y capas sociales, tanto los ladinos como los k'ichés; así, existen transportistas, comerciantes, artesanos, profesionistas, usureros, dueños de farmacias, papelerías, por ejemplo, que no siempre trasladan su capital o cambian de oficio sobre todo si hay una inversión significativa en medios de producción. Es el caso también de algunas familias ladinas que mantuvieron el mismo negocio durante toda su vida, sobre todo cuando era próspero como es el caso de las farmacias, ferreterías y tiendas. Lo anterior, no implica que las ramas productivas se mantengan estáticas entre sus dueños, eso

no ha ocurrido, pues existe una relativa expansión de la rama productiva y comercial y/o la adquisición de nuevos oficios como los artesanos y profesionistas.

Por ello, es necesario enmarcar estas particularidades del engranaje socio-económico en tres diferentes niveles de análisis asociados con las relaciones interétnicas, me refiero a la estratificación étnica entre los k'ichés, los ladinos y entre ambos con respecto a la comunidad en general.

### **La estratificación entre los k'ichés**

Los k'ichés de Totonicapán están estratificados a su interior en varias clases y capas sociales de acuerdo al nivel de vida y su ubicación en el engranaje económico local y nacional. Esta estratificación social es muy difícil de precisar si se realiza sólo en términos culturales, dada la complejidad etnográfica que la subyace, pero si se hace una imaginación antropológica basada en una investigación cualitativa, que tome en cuenta el régimen de la propiedad y varios indicadores socio-económicos como educación formal, salud, ingreso, entre otros, se puede realizar una propuesta de clasificación.

Dentro del concepto occidental de Índice de Desarrollo Humano difícilmente podría advertir la posición social real de los k'ichee's dentro del engranaje económico, dado a que éstos se cuidan de la "envidia" de sus vecinos y se procuran un estilo de vida tradicional, generalmente austero y sin los parámetros de la "comodidad", "vanidad", "gusto" ladinos y de la cultura occidental. Por otro lado, la incipiente pequeño-burguesía kichee' se haya empeñada más en la acumulación de capital que en mejorar sus condiciones de existencia. Algunos jóvenes k'ichee's aculturados han sido presa fácil del espejismo de las clases sociales en la visión occidental, por lo que muchos de ellos procuran ser ostentosos en cuanto a sus objetos personales y estilo de vida pero pronto descubren las barreras sociales que aún les impiden alcanzar la cúspide del poder regional. Fácilmente se podría confundirlos por ladinos.

Afortunadamente, la problemática de la estratificación social entre los k'ichés del Departamento de Totonicapán ha sido analizada por varios autores lo cual hace posible una mejor interpretación. Carmack señaló en los años 70's que para el caso de Momostenango que existen tres clases básicas dentro de la población indígena: "la pequeña burguesía indígena, que está integrada por comerciantes, transportistas, carpinteros, panaderos, camiceros y demás actividades económicas urbanas; los ingresos de estos grupos sociales oscilan entre los dos mil y tres mil dólares mensuales, e incluye a los indígenas urbanos, quienes ganan entre 600 y 1400 dólares mensuales. La segunda está compuesta por población campesina: agricultores, artesanos y comerciantes rurales cuyos ingresos oscilan entre los 100 y 500 dólares mensuales; asimismo, incluyó a los comerciantes rurales más ricos que no utilizan su dinero para establecer un estilo de vida moderno y generalmente conservan una parcela en la cual producen parte de su subsistencia"<sup>217</sup>; y el último estrato

es el semiproletario, la población rural asalariada principalmente en las fincas de la costa sur, los cuales generalmente son jornaleros migrantes temporales.

Ricardo Falla, en *Quiché rebelde* elaboró en 1970 un esquema de estratificación social entre los comerciantes de una comunidad k'iché, San Antonio Htenango, en donde ubica cuatro estratos diferenciados ante todo por el promedio de su capital, sus propiedades muebles e inmuebles y su organización en el trabajo.

El primer estrato está compuesto por comerciantes que cuentan con un promedio de capital de 5,000 a 8,600 Q. Con negocios establecidos fuera de la comunidad tanto en Izabal como en la Costa Sur, Amatitlán y Alta Verapaz, y que cuentan con transporte para establecer el comercio. Se trata de un estrato social que acumula capital también en tierras con 46 cuerdas en promedio en contraste con el promedio de cuerdas heredadas de 29 cuerdas. Además la mayoría incorpora a los familiares en sus negocios como empleados. Algunos de ellos venden cortes y ropa provenientes de Totonicapán.

El segundo estrato es el de la población que cuentan con capital promedio de 1,000 a 5,000 Q. Esta población es mucho más numerosa y tiene un capital promedio de 2,100 Q. de éstos sólo un número limitado tiene bienes inmuebles de consideración dos vehículos, mientras que su propiedad en tierras es de 32 cuerdas en promedio. El comercio que establecen gira en torno a productos agrícolas y de consumo diario. La mayor parte de este estrato está convertida a la Acción Católica y otros son evangélicos. En cuanto a su forma de organización, sólo el 35% trabaja con un pariente, y todos ellos con hijos mayores o, en su caso, hermanos.<sup>218</sup> El grado de ladinización social lo señala como mínimo dentro de este estrato.

El tercer estrato con capital promedio de 500 a 1,000Q es un conglomerado de comerciantes con capital promedio de 690 Q. Sus propiedades son más limitadas pues poseen un pequeño número de medios de transporte y la tenencia de propiedad de tierra no supera las 50 cuerdas. La mayoría de personas ubicadas en este estrato comercia fuera de la comunidad y sólo uno lo hace dentro de la misma. El comercio gira alrededor de la venta de sombreros, ropa y verduras. Pocos incorporan a sus parientes en el negocio pues es limitado. El número de convertidos es alto al igual que el estrato anterior, pero a diferencia de éste existe una cantidad superior de evangélicos.

El cuarto estrato está compuesto por comerciantes con capital de menos de 500 Q., aunque su promedio es de 130 Q. No poseen medios de transporte. La tenencia de la tierra no llega a las 28 cuerdas. Generalmente en la mitad de los casos no hay acumulación de capital. El 44% tiene negocios en Guatemala y otros más lo hacen en Escuintla, Retalhuleu y en Mariscos. El principal bien de comercio es la ropa. Aquí es en donde se ubica el mayor número de "costumbristas y excorfrades que entre los otros".<sup>219</sup>

Por su parte, Carol Smith señaló que para el caso de las comunidades del Altiplano la diferenciación social se realizaría más en función de los tipos de ocupación económica. En el plano regional propone que existe más una división entre comunidades que al interior

de las mismas, pues encontró un estilo y nivel de vida similar en las más de 131 comunidades del Altiplano en donde realizó extensivas encuestas. En Totonicapán "los indígenas creen que todos ellos pertenecen a la misma posición de clase oprimida por los ladinos, incluso aún muchos indios en Totonicapán que trabajan como asalariados de otros indios en Totonicapán, y como tal comparten la misma posición de clase "objetiva" como muchos ladinos".<sup>220</sup> Por ello, parte del hecho de que existe una diferencia entre la conciencia de clase social de los indios que la hace parecer la clase "real" diferente de la "formal", esto es, la que ocupan en los medios de producción y entre su conciencia de clase. Esto que explica la insistencia de especialistas quienes afirman que en Guatemala los indios constituyen una clase social.

Esta apreciación es interesante por cuanto en Totonicapán actualmente existe una conciencia étnica que tiene como referente los 500 años de resistencia de los pueblos indios. El término clase indígena fue usado frecuentemente dentro del discurso oficial a principios del siglo pasado tomando en consideración las condiciones sociales de explotación y opresión social que sufrían como colectivo, los indígenas. Esto llevó, a muchos especialistas y aun corrientes de pensamiento a la afirmación de que el indígena pertenecía a una sola clase social, la excluida, que muchos enmarcaron dentro de la lucha de clases, sin hacer una distinción entre etnia y clase social.

Esto ha variado en Totonicapán pues ya existe una conciencia étnica a raíz del proceso de revitalización étnica en Guatemala en los años noventa y la conciencia de clase apenas está germinando dentro de algunos sectores de la sociedad, sobre todo entre algunos líderes comunitarios que han tenido experiencia dentro del movimiento maya guatemalteco. Así como también entre quienes han tenido oportunidad de acudir a los diferentes cursos de capacitación comunitarias. Muchos de ellos tienen clara la distinción entre la conciencia de clase en sí y para sí y conciencia étnica en sí y para sí.

La conciencia de pertenencia a una sola clase social en Totonicapán ha sido alimentada ideológicamente por la pequeña y mediana burguesía indígena local, la cual persigue el interés de oscurecer la conciencia de clase entre su propia etnia para ocultar las relaciones de explotación que ejercen dichos grupos con respecto a los propios k'ichés. Es claro que en su guerra comercial contra los ladinos, esta pequeña y mediana burguesía indígena local busca una alianza étnica k'ichee'.

Pero en la estratificación intraétnica entre los k'ichés de Totonicapán existen varios estratos sociales y clases sociales a su interior:

La primera de ellas es la incipiente pequeña y mediana burguesía indígena, la cual está integrada ante todo los comerciantes, transportistas, usureros, casatenientes, contrabandistas y ahora traficantes, microindustriales de textiles, así como otras actividades económicas urbanas. El capital acumulado de este conglomerado social fácilmente supera el millón de quetzales hasta una suma de más de 10 millones de quetzales

aproximadamente. La población que vive en esta capa social no supera en modo alguno el 1 o 2 por ciento de la población total.

Sus bienes muebles son numerosos pues incluyen medios de producción como vehículos, microindustrias textiles, edificios, casas, tierras y negocios principalmente, están se hayan distribuidos no sólo localmente sino también en otras partes de la república y del extranjero. En tierras, por ejemplo, algunos han acumulado un poco más de 50 cuerdas, lo que aproximadamente equivale por cada cuerda a unos 15,000 o 20,000 quetzales que suman ponderadamente unos 600,000 Quetzales. Su número es limitado en comparación con la gran densidad poblacional, pues no es mayor de 200 personas dentro del municipio de Totonicapán.

Su organización social es patriarcal, son pocas las mujeres que participan como cabeza de familia; asimismo, existe una participación familiar importante dentro de la actividad económica, sobre todo de parientes de primer grado y máximo de segundo grado, no sólo como empleados sino también como beneficiarios de cada uno de los negocios. Se trata de familias extensas que trascienden el parentesco al ámbito económico. Este estrato social contrata mano de obra asalariada, sobre todo en los talleres artesanales y en la microindustria textil. Otro tipo de actividad económica está asociada a la inversión en la construcción de centros comerciales, academias técnicas educativas, de artes y manualidades, de diversión como las famosas "ruedas" o juegos electromecánicos en las ferias de los pueblos, las "maquinitas" o "video juegos" que son un vicio lúdico y un negocio atractivo en expansión, y consecuentemente la existencia de casatenientes de locales comerciales y casas habitación en el pueblo.

En su mayoría, la población de este estrato social ha pertenecido a Acción Católica y a las nuevas iglesias evangélicas, pues son las religiones que han permitido acumulación de capital, al menos en la capa más dinámica que está conformada por los comerciantes.

La mano de obra generalmente proviene de San Miguel Totonicapán/Chuimekená puesto que los artesanos no la desean de otras comunidades ya que tienen lazos de solidaridad incluso frente a los ladinos, "ellos también articulan su visión en guardar sus costumbres o su singular identidad cultural (sus "costumbres"), algo que podría ser destruido si gente de otras comunidades (que tienen otras "costumbres") vinieran a residir entre ellos".<sup>21</sup> Los totonicenses han sido muy celosos de sus oficios, sobre todo los comerciantes, quienes establecen una serie de redes comerciales; pero también los artesanos que frecuentemente sólo enseñan el oficio a sus descendientes y vecinos, por lo común gente k'iché de Totonicapán.

La acumulación de capital se ha realizado a través de muchos años, con una particularidad importante entre algunos de ellos, sobre todo las "personas mayores" o más tradicionales que oscilan entre los 60 o más: el bajo consumo, esto es, un estilo de vida muy austero, que permite una mayor acumulación de capital, pues todo el ingreso líquido o dinero se reinvierte permanentemente en el mismo negocio, para su ampliación o iniciar

uno nuevo en otra ciudad. Muchos ladinos inclusive han dicho que “esos indios no disfrutaban su pisco como nosotros”, aunque muchos de ellos lo han hecho a su estilo desde los cuarenta, es el caso del señor Velásquez, antes citado, quien disfrutaba placenteramente cuando viajaba a la ciudad de Guatemala, razón por la que también en Totonicapán muchos han notado que “no hay una tercera o cuarta generación de indígenas adinerados”. Entre los jóvenes se ha notado una característica fundamental en el uso de vehículos particulares, que denotan status dentro del mundo ladino y que ha causado un shock cultural para los jóvenes ladinos ver a “una patoja bonita con un indio y su gran carro”. Muchas jóvenes ladinas se han visto atraídas por el nuevo status económico de los jóvenes k'ichee's adinerados, dando como resultado relaciones de parentesco entre familias ladinas pobres y k'ichee's adineradas.

Gran parte de ellos se dedican a la “usura” al módico interés, destruyendo casi siempre el limitado patrimonio familiar de sus clientes ladinos o k'ichee's de estratos bajos. Las sumas que llegan a prestar rebasan por lo general los cuatro números, aunque también se realizan otros de menor cantidad.

En este estrato también existen k'ichés de la mediana burguesía rural, que establecen sus negocios en San Miguel Totonicapán, pues casi la mitad de la incipiente pequeña y mediana burguesía indígena en Totonicapán no es urbana, sino rural. Particularidad que paradójicamente muestra que aunque la acumulación de capital se realiza a través de negocios establecidos en la cabecera departamental y otras ciudades del interior del país, la residencia de sus dueños es urbana pero también rural, puesto que la urbanización hasta años recientes sobre todo el casco de la ciudad era ocupada por los ladinos; ahora, ante la expansión del comercio los k'ichés han comprado gran parte de esta área pero no han establecido allí su residencia.

El segundo estrato social lo componen fundamentalmente comerciantes, artesanos, así como algunos profesionistas y empleados de gobierno, en quienes es común acumular un capital de más de 600,000 hasta un millón de quetzales. Con sueldos mayores a los de 5,000 quetzales mensuales. Aquí se encuentran ubicadas las capas medias y la pequeña burguesía rural que difícilmente alcanzan el 5% de la población.

En San Miguel Totonicapán la pequeña y mediana burguesía rural ha establecido sus negocios y el quehacer cotidiano de su extensa actividad comercial, su participación en términos económicos es relevante dentro de la dinámica económica, pues constituye el engranaje económico entre las mercancías rurales y las urbanas.

Los comerciantes son quienes redistribuyen los bienes de capital entre la metrópoli y la periferia del municipio de Totonicapán. Se convierten por así decirlo en los intermediarios económicos entre lo rural y lo urbano, aunque muchos de ellos participan al igual que el estrato superior como intermediarios entre lo local y lo global, sobre todo con la economía nacional.

Su organización económica es muy semejante al estrato anterior, excepto que la cantidad de mano de obra asalariada contratada es menor, pues incluso la evitan empleando a parientes cercanos o aún a los hijos para maximizar la tasa de ganancias. Sin embargo, muchos de ellos utilizan mano de obra asalariada en sus talleres artesanales y microindustrias. Su interrelación con el estrato superior es bastante cercana, sobre todo en su lucha comercial contra el ladino; las denominadas alianzas económicas para la compra de grandes volúmenes de mercancías entre varios comerciantes k'ichés son frecuentes, lo cual a la postre les trae grandes beneficios comunes, pero su sentido comunitario aún se ve expresado en los negocios principalmente a través de redes de parentesco. Su afiliación religiosa frecuentemente se da en Acción Católica y las sectas evangélicas, que al igual que en el estrato anterior absorben una ideología que va en concordancia con su espíritu capitalista, sobre todo la acritica del sistema social en los evangélicos y el adoctrinamiento en valores como estar alejados del vicio, la vagancia, y el ahorro.

Su comercio se expande igualmente en todo el interior de la república, pero su participación al exterior de las fronteras nacionales es limitada. Los profesionistas son pocos y ocupan el nivel más bajo dentro de este estrato, pero su *status* diferenciado les brinda la posibilidad no muy frecuente de participar en esta posición social e incluso en algunos negocios y oficios relacionados con la producción artesanal.

Muchos de ellos se han beneficiado de las remesas de parientes en el exterior ya en los Estados Unidos, Guatemala o Quetzaltenango, lo cual ha dinamizado a través de la capitalización, sobre todo en la construcción de locales comerciales y casas habitación tanto urbanas como rurales.

El tercer estrato es mucho más numeroso, pues lo compone por lo menos el 10% de la población k'ichee'. Aquí se haya una buena parte de la población indígena urbana con sus diferentes oficios como zapateros, sastres, talabarteros, artesanos, carpintero, tenderos, comerciantes, una pequeña fracción de la pequeña burguesía rural como los artesanos, comerciantes y campesinos rurales y algunos profesionistas, burócratas y técnicos intermedios. Se trata de familias que no cuentan con varios miembros con salarios mayores a los 2000 quetzales mensuales, muchas veces los ingresos se limitan al cabeza de familia.

En este estrato social la acumulación de capital es de menos de 600.000, ubicándose los más bajos en unos 300.000 Quetzales. Se trata de las denominadas capas medias urbanas y rurales, que están limitadas y a la vez gozan de un *status* diferente dentro de sus comunidades rurales, por el beneficio de la urbanidad de San Miguel Totonicapán o incluso en los cantones más desarrollados, de donde proviene la mayoría social. Su organización social depende mucho más de los lazos de parentesco los cuales se extienden aún más incluso en tercer grado y con los "vecinos".

Las familias pertenecientes a este estrato social inclinan sus preferencias religiosas en todos los sistemas religiosos como Acción Católica, Renovación Carismática y las diferentes iglesias evangélicas, pero a diferencia de los otros estratos hay un numeroso

grupo de personas que profesan la religión maya. Esta última es irreconciliable con el evangelismo que la ve como una práctica "pagana". Con respecto a la religión católica es mucho más conciliable. Muchos practican ambas religiones a la vez, pues la religión maya combina muchos elementos católicos dentro de su práctica, como rezos. Su participación en las organizaciones religiosas es frecuente sobre todo en la fiesta principal del pueblo en honor a su santo patrono San Miguel Arcángel.

En Totonicapán los nuevos modos de resolución de la vida cotidiana están asociados principalmente al comercio, como la venta informal, la "fayuca" o venta de alimentos en la calle como es el caso de los "paperos" y de ventas de pollo frito "estilo pollo campero", incluso muchos informantes señalaron que el narcotráfico y principalmente la migración están ahora asociadas con la aparición más o menos reciente de las denominadas "maras", así como otras actividades comerciales que tuvieron un *boom* en años recientes.

Su propiedad es escasa en cuanto a tierra, pues tienen menos de 20 cuerdas, las cuales ellos mismos laboran con ayuda de familiares. La contratación de mano de obra se realiza en temporadas de siembra y "tapisca", porque se hace necesaria mano de obra adicional. Aunque su sueldo es mucho menor pues sólo pagan mano de obra no calificada, sobre todo de campesinos pauperizados. Su propiedad se extiende únicamente en algunos instrumentos de trabajo relacionados con su oficio, y su casa-habitación, pues los bienes muebles como vehículos son limitados. Muchos de ellos optan por la migración hacia los Estados Unidos en búsqueda de mejores perspectivas de vida, sus remesas constituyen para muchas familias la oportunidad de capitalizarse, ya sea en la compra de bienes muebles o inmuebles, así como para obtener medios de producción como talleres artesanales que son trabajados por familiares y amigos. Muchos otros, dado su conocimiento como "coyotes", se dedican a este negocio pidiendo hasta unos 20,000 quetzales por "el viaje" hacia los Estados Unidos.

El último estrato es el campesino rural que generalmente está desprovisto casi en su totalidad de medios de producción y de propiedad, se trata de un semiproletario que constituye la población rural asalariada que laboró temporalmente en las fincas de la costa sur como peón y empleado de patrones indios y ladinos.

Su mano de obra no es calificada, razón por la cual la vende a ladinos y k'ichés en San Miguel Totonicapán y en los cantones; su sueldo es mucho más bajo que el salario mínimo y, generalmente, es a capricho de sus patrones, quienes además abusan de la ignorancia de esta población en cuanto a sus derechos laborales y su extrema exclusión económica. Los k'ichés empoderados, por lo general pequeños empresarios, son tan explotadores como los ladinos cuando ocupan fuerza laboral k'ichee', incluso a través de redes de parentesco y el hecho de conocer la condición de pobreza del indígena toman ventaja de ello.

Muchas mujeres trabajan como "sirvientas" o trabajadoras domésticas en casas de ladinos, los hombres con anterioridad laboraban como "chinos", trabajo que ya no realizan en la actualidad pero sí como mozos en las casas. Otros son asalariados agrícolas, artesanales y comerciales de pequeños empresarios artesanales, transportistas, comerciantes, y contrabandistas.

En este estrato social no hay acumulación de capital, su total es de menos de 100,000 quetzales pues se trata en general de población con escasa capacitación técnica y nivel de fuerzas productivas. Sus ingresos anuales son de menos de 1,000 dólares, lo cual la convierte en una economía de subsistencia. Más del 80% de la población de Totonicapán vive en esta condición social, con diferencias en cuanto al nivel de vida dependiendo del lugar de residencia ya sea urbano, rural o entre diferentes cantones.

La propiedad y el acceso a la tierra es escasa, se limita a unas cuantas cuerdas, si no es que a ninguna, por lo que muchas veces deben arrendarla para sembrar. Lo que aunado a la poca rentabilidad del terreno, sobre todo en los productos tradicionales como el maíz, mantienen en una difícil situación económica a estos grupos sociales. La exclusión social y la falta de oportunidades de elevar su fuerza productiva hacen compleja la movilidad social de estos grupos sociales, al menos en el plano local, por lo que la emigración es bastante atractiva.

En cuanto a su organización social, los hijos comienzan a trabajar desde muy temprana edad incluso como mano de obra asalariada. En este estrato como en el anterior el *status* es un elemento relevante dentro de la vida social del individuo; esto se realiza a través de los antiguos linajes y hoy por el sistema de cargos. Así, los denominados principales guardan un *status* superior a los otros e incluso una mejor calidad de vida. Su preferencia religiosa se asocia por lo común con Acción Católica, evangélicos y en mayor cantidad que los otros estratos la religión maya. Su servicio en la iglesia es mayor que los otros grupos también, su religiosidad, por lo que ahí el fanatismo religioso y el mesianismo de muchas iglesias evangélicas encuentran fieles bastante participativos.

### **Estratificación entre los ladinos**

Para el caso de San Miguelm Totonicapán los ladinos se dividen en clase alta local, clase media y baja. De ningún modo existe el sector cosmopolita o a la denominada clase terrateniente o finquera, pues Totonicapán es una comunidad más bien no-industrializada y no plenamente capitalista; mucho menos se da la existencia de latifundios por sus características geográficas y socio-económicas.

Los ladinos conforman en Totonicapán como promedio la pequeña burguesía local. Actualmente pocas son las familias que mantienen su anterior *status* y poder económico, puesto que los estratos altos ladinos que en algún momento residieron en Totonicapán emigraron hacia otras ciudades como Guatemala o Quetzaltenango. Muy pocos fueron los que mantuvieron su pequeña industria o negocio comercial en Totonicapán. Existe una

fuerte expulsión de ladinos en Totonicapán, debido al alto grado de exclusión social que vive el total de la población y que se traduce en falta de oportunidades laborales, educativas, de capacitación, hasta incluso de inversión privada ante un pueblo pobre.

Muchas de estas pequeñas industrias dejaron de ser lo suficientemente rentables o quebraron económicamente ante la competencia externa en los años sesenta y setenta. Los molinos de trigo representaron las últimas actividades económicas de pequeña industria local. Los negocios establecidos sufren hoy el embate de un número creciente de comercio y negocios establecidos k'ichés, lo cual se vive como una verdadera guerra comercial.

Los profesionistas y burócratas son aún una clase social ascendente, pero también poco a poco han encontrado la competencia de profesionales indígenas. Un informante abogado me dijo que la competencia en el gremio ha sido tan fuerte que ahora los clientes tanto indígenas como ladinos "van de bufete en bufete presentando el caso hasta que encuentran el que les preste sus servicios profesionales al precio más bajo".

La fuente de riqueza anteriormente había sido la fuerza de trabajo indígena, pero tras el progresivo ascenso maya, el ladino ha tenido que realizar una serie de ajustes económicos para poder competir en algunos rubros económicos frente al indígena; al parecer, para los ladinos la elevación de sus fuerzas productivas ha sido la estrategia a largo plazo de cara al desafío maya.

Por ello, la estratificación social ladina se puede dividir en tres capas sociales, la primera de ellas asociada con el ladinaje tradicional en Totonicapán, el cual ha albergado a los pequeños industriales, microempresarios y comerciantes. Estos grupos sociales han sido los dueños de los dos molinos de trigo, microempresas y negocios establecidos en San Miguel Totonicapán principalmente. Esta capa social constituyó la denominada alcurnia en Totonicapán a la cual pertenecieron numerosas familias desde los años cuarenta hasta los ochenta.

El capital que estos estratos acumulan es elevado y compite con el del estrato superior k'iché. Es de más de un millón de quetzales con un máximo de hasta 10 millones o un poco más. De hecho, su expansión comercial se extiende sobre todo hacia el mercado nacional y regional. Esta clase social se ubica más bien como productor de mercancías y su comercialización, pero también como intermediario económico de muchas mercancías en el ámbito local, como es el caso de productos farmacéuticos y de ferretería. Su participación económica fuera de las fronteras nacionales en ciudades como Tapachula y Comitán en Chiapas, México, se realiza únicamente para compra de artículos mexicanos que se obtienen a menor precio que en el mercado nacional.

Su propiedad no se ve reflejada mucho en tierras, pues éstas tuvieron rentabilidad. Exceptuando las que se utilizaron para sembrar trigo para luego ser procesadas en el molino. Pero en bienes muebles como casas, locales comerciales, terrenos urbanos, sí cuentan por lo general con un capital importante. Éstos se expresan en vehículos, joyas,

muebles lujosos, etc. Por lo general también es frecuente que tengan una capitalización relativamente importante y la inviertan en algunas cuentas bancarias.

La contratación de mano de obra asalariada es imprescindible para sus actividades económicas, sobre todo en la pequeña industria y micro industria, aunque en la mayoría de casos los dueños participan en la gerencia de dichas empresas. Por ello, su organización implica también la incorporación de parientes; esto hace que se formen familias extensas involucradas mutuamente en la actividad económica. Su afiliación religiosa tradicionalmente ha sido la iglesia católica, pocos en este nivel son evangélicos; pero no obstante eso, algunos antiguamente militaron en la masonería.

En segundo estrato se encuentra la denominada pequeña burguesía, la cual está compuesta sobre todo por pequeños comerciantes, microempresarios, burócratas, y profesionistas, y algunos técnicos y maestros, quienes cuentan con un patrimonio familiar de más de 500,000 a 1,000,000 de quetzales y con ingresos anuales mayores de 60,000 quetzales. Su propiedad se limita a su casa-habitación y algunos terrenos con escasas cuerdas utilizados generalmente como inversión familiar, los cuales no llegan a sumar más allá de un millón de quetzales. Su propiedad también la poseen, aunque en cantidad limitadas, en cuentas bancarias, joyas, vehículos, entre otros.. Estos últimos en su mayoría no se utilizan para el comercio, sino para el transporte diario a sus centros de trabajo y desde luego para realizar viajes hacia otras ciudades como Quetzaltenango y la capital de la República.

El número de personas en este estrato es reducido y por lo general ocupan niveles altos dentro de la población ladina. Es cada vez más frecuente que las dos cabezas de familia sean los consortes familiares, aunque por lo común las mujeres ladinas tienen escasa oportunidad laboral, excepto en sus propios negocios y como maestras de educación, empleadas de gobierno o de empresas nacionales.

La religiosidad en este estrato es en su mayoría católica, pero en años recientes se ha convertido bastante gente a la religión evangélica aunque en un reducido número. Su conversión hacia otra religión no le ha representado a todos un beneficio adicional. La lucha económica que enfrentan los ladinos es principalmente frente a los comerciantes y profesionistas k'ichés, quienes cada día van "ganando terreno", excepto en algunos negocios en donde es necesaria una preparación técnica y profesional no fácilmente accesible para los k'ichés. Tal es el caso de los dentistas, médicos especializados y técnicos en carreras que no se ofrecen en las instituciones educativas de Totonicapán o en Quetzaltenango.

Su participación dentro del mercado interno se limita al ámbito regional. Lo local se ubica únicamente en San Miguel Totonicapán con escasa expansión comercial a otras comunidades rurales, excepto la ciudad de Quetzaltenango.

El tercer estrato lo componen las capas bajas, sus ingresos familiares generalmente son menores de 60,000 quetzales anuales, con un promedio de 4,000 quetzales mensuales.

Su capital familiar no excede de modo alguno los 500,000 quetzales, puesto que su propiedad se limita a la casa habitación y quizás algunos bienes muebles e inmuebles escasos, como terrenos urbanos o rurales, vehículos y artículos personales de poco valor.

En este estrato se ubican maestros rurales, comerciantes menores y la mayoría de personas con oficios urbanos. También incluye burócratas menores, secretarias y un sector relativamente amplio de trabajadores asalariados, insertos como trabajadores del Estado, en empresas privadas o de particulares. Son poco frecuentes los casos de ladinos que laboran con indígenas, por lo común es más frecuente a la inversa pero no en esta clase social.

En este estrato social la mayoría de los miembros de la familia labora en diferentes actividades económicas, pues esto depende de las ofertas laborales siempre escasas en Totonicapán. La posibilidad de elevación de la fuerza laboral es poco común en este nivel ya que el acceso a la educación superior se ve limitada, así como a las escuelas técnicas. Los oficios cada vez son menos rentables para los ladinos ante la competencia k'iché en todos los rubros de las actividades económicas.

Su preferencia religiosa es variable; aunque en su mayoría son católicos, muchos ante la difícil situación económica y la utopía introducida por las iglesias evangélicas y de mormones de cambio social y la salvación en las almas las hacen atractivas para esta población.

En la actualidad los ladinos pobres emigran hacia otras ciudades en búsqueda de mejores expectativas de vida, sobre todo hacia Quetzaltenango, la ciudad capital y cada vez más frecuente hacia los Estados Unidos. Aunque muchos de ellos "ajustan" su estilo de vida obteniendo ingresos provenientes de otras actividades económicas como el comercio informal y el contrabando.

## CAPÍTULO V

### LOS KICHÉS DE TOTONICAPÁN FRENTE AL ESTADO, LOS LADINOS Y LOS KICHÉS DE "SOLOLÁ". UN ESTUDIO DE CASO: LA LUCHA POR MARÍA TECÚN.

"... Oh tú hermosura del día, tú Jun Raqan; tu Uk'u'x Kaj, Uk'u'x Ulew; tú dador de nuestra gloria y tú también dador de nuestros hijos e hijas, mueve y vuelve hacia acá tu gloria, y dad que vivan y se crien mis hijos e hijas y que se multipliquen y aumenten tus sustentados, y alimentados, y los que te invoquen en el camino, en los ríos, en las barrancas, debajo de los árboles, y mecates. Y dadles sus hijos e hijas, y no encuentren alguna desgracia, e infortunio, y no sean engañados, no tropiecen, ni caigan, no forniquen, y sean juzgados en tribunal alguno. No caigan en la bajada, ni en la subida del camino, ni haya algún golpe en su presencia. Concédeles buenos caminos, hermosos caminos, caminos planos. No tengan infortunio, ni desgracia, de sus cabellos. Ojalá sean buenas las costumbres de tus sustentados y alimentados en tu presencia. A ti Uk'u'x Kaj, a ti Uk'u'x Ulew, tú envoltorio de Gloria, tú Tohil, tu Avilix, tu Jakawitz, Vientre del Cielo, Vientre de la Tierra y Cuatro Esquinas. Sólo haya paz y tranquilidad ante tu boca, ante tu presencia, ¡Oh corazón del cielo, corazón de la tierra!"

Popol Vuh

#### **La Conflictividad Agraria en el Municipio de Totonicapán.**

El presente capítulo pretende analizar un caso concreto de la vida política y social de Totonicapán en donde los actores sociales son los propios k'ichee's, pero cuyo conflicto a su interior muestra la asimetría indio-ladino en Guatemala y la relación entre el Estado y los pueblos indios. Encaminados a tratar las relaciones sociales este enfrentamiento comunitario es pertinente por lo siguiente:

a) La construcción político-administrativa y el ordenamiento territorial del Estado/nación guatemalteco es una imaginación ladina en donde los pueblos indios no han participado históricamente. De esa suerte, los límites municipales y departamentales no corresponden a las fronteras étnicas y las formas de

organización político-territorial de los pueblos indios, lo que se traduce en derechos de propiedad desdibujados y conflictividad agraria; b) Los pueblos indios en el marco del Estado/nación se encuentran no sólo excluidos desde el punto de vista político, sino también de los beneficios del desarrollo nacional y sumidos en una economía con una matriz abigarrada y no plenamente capitalista; c) Los reclamos de derechos históricos, como es el de territorio, que datan desde el periodo precolombino y colonial, son motivados por la densidad poblacional y a los reducidos espacios geográficos. Sin embargo, las disputas entre sus miembros dan cuenta, por un lado, de la complejidad del problema agrario guatemalteco, en particular el carácter estructural de la conflictividad agraria; y por el otro, de la incapacidad del Estado para resolver la problemática agraria; d) El actuar de las municipalidades ladinas que provocan el enfrentamiento entre los propios k'ichee's al maquinar maquiavélicamente los límites entre las comunidades y el aprovechamiento de sus recursos.

En Guatemala la firma de los Acuerdos de Paz, en particular, los Acuerdos sobre Aspectos Socio-Económicos y Situación Agraria y el de Identidad y Pueblos Indígenas junto con la ratificación del Convenio Núm. 169 de la OIT, marcó el inicio de nuevas políticas gubernamentales para resolver la compleja problemática agraria guatemalteca y el nuevo ordenamiento territorial.<sup>222</sup>

El gobierno se comprometió a contar con los elementos básicos para plantear a las comunidades un proyecto satisfactorio que lleve a elaborar una estrategia de ordenamiento territorial y sea considerada por muchos sectores como necesaria: a) normar el uso de los espacios físicos del país; b) disminuir en el futuro el conflicto que produce la intervención del hombre sobre el espacio que ocupa, al establecer un destino diferente al que la naturaleza, define para ese territorio.

Sin embargo, pese a los diferentes esfuerzos institucionales y aún internacionales, los avances han sido limitados, tanto en el ordenamiento territorial como en el fortalecimiento de los órganos de procuración agraria. Al exiguo presupuesto gubernamental en instancias como FONTIERRA, CONTIERRA, MAGA, etc., se suma el deficiente catastro nacional, la ausencia de órganos especializados no sólo de procuración sino de impartición de justicia agraria y de una legislación agraria específica, entre muchos otros problemas actuales. En esta coyuntura nacional, consecuencia del atraso agrario del país, emerge la conflictividad agraria en casos paradigmáticos como el del Ixcán, Santa Catarina Ixtahuacán y Barreneche-Argueta-La Esperanza en el Occidente del país, hasta la compleja problemática que representa la Franja Transversal del Norte que ocupa casi la mitad del territorio nacional, así como los recurrentes conflictos en la Bocacosta y del Oriente del país entre grandes propietarios, trabajadores agrícolas y comunidades.

Esta conflictividad afecta gravemente la productividad agrícola del país y dificulta seriamente los esfuerzos para permitir un mayor acceso de la población indígena a la tierra a través del mercado y consecuentemente, la puesta en marcha de planes de desarrollo regional agropecuario en los que deban participar comunidades, municipios, organizaciones

y personas que, frecuentemente son actores de conflictos en vez de desarrollo social. Las estrategias y métodos de resolución de estas situaciones se topan con la compleja estructura prevaleciente en el campo guatemalteco.<sup>223</sup>

El caso paradigmático de Barreneché-La Esperanza-Argueta en los disputados límites de Totonicapán y Sololá constituye debe ser considerado por lo tanto como un “termómetro” o “semáforo” que indica el grado e intensidad de la conflictividad agraria de Guatemala. El clímax “latente e inestable” del conflicto desde hace varios lustros, hace evidente que se trata de un problema de estado y la interrelación entre lo “local” como los municipios y departamentos de Totonicapán y Sololá, hacia otros espacios concéntricos ya “regional” o “nacional”.

### **La conservación del medio ambiente y la organización comunal k'ichee' en Totonicapán.**

El pueblo k'ichee' de Totonicapán cuenta con una gran biodiversidad y riqueza fitogenética dentro de su territorio. La conservación del medio ambiente y los recursos naturales en una área densamente pobladas es muy considerable en comparación con otras regiones geográficas de Guatemala.

Una las razones de la conservación de estos bosques fue el temprano reconocimiento durante el periodo colonial del valor económico y social de los bosques. Contrario a otros lugares, una gran cantidad de carpinteros en el departamento, especialmente en San Miguel Totonicapán, se preocuparon por “la conservación de su fuente de materia prima, ejerciendo gran influencia en el gobierno municipal acerca del uso del bosque”,<sup>224</sup> particularmente por el pino blanco debido a su uso en la ebanistería. Otra razón radica en que las fuentes de agua para consumo humano son escasas en San Miguel Totonicapán y la mayoría de los cantones, por lo que existe una preocupación real por la conservación del medio ambiente que ante un desequilibrio del ecosistema eventualmente podría alejarlos de uno de sus recursos bioenergéticos más importantes.

Pero lo que ha favorecido fundamentalmente la conservación de los bosques comunales en Totonicapán, es la vigilancia que ejercen instituciones sociales comunales como la Junta de los 48 Cantones de Totonicapán, la Asociación de las Cinco Parcialidades y la Asociación Ulew Che Já y las propios comites comunales sobre sus áreas de bosque comunal. Esto ha impedido que sus bosques sean invadidos y talados por empresas o particulares que han depravado sin mucho trámite muchas áreas geográficas del país, y por otro lado, de la invasión de tierras para ampliar tierras de cultivo.

Thomas Veblen en sus investigaciones sobre los bosques de Totonicapán menciona que las imágenes satelitales desde los años 50's hasta cerca de los 80's muestran una adecuada conservación de los bosques y poca extensión de la frontera agrícola con relación a otras regiones del país: “Comparando las primeras fotografías de

1932, 1946, 1954, 1958 con las de 1972, así como sobre la base de observación de campo, se aprecia una extraordinaria estabilidad del bosque frente al pajanal y a las tierras de cultivo. Las imágenes de satélite muestran que el único reducto de bosque templado conservado en Guatemala es el bosque comunal de Totonicapán. En los años 70 el bosque se mantuvo estable, mientras que los alrededores sufrían tasas de deforestación altísimas. La razón de esta estabilidad era el control que las organizaciones comunales mantenían sobre la tala en pro de desarrollo sustentable y el ecodesarrollo<sup>225</sup>.

A partir de 1970 hubo un aumento de la deforestación, debido a la compleja situación social y política de aquel momento, que hizo que la gestión que llevaban a cabo las comunidades se debilitara en gran medida. Esta falta de control, en la tala inmoderada del bosque continuó hasta principios de los años 90, en los que surge la nueva organización comunal, llamada Ulew Che Ja, que en el idioma k'iché significa Tierra, Agua y Bosque. La Asociación Ulew Ché Ja' gracias al apoyo de instituciones como Greenpeace, logró ciertos avances en materia ecológica en la cumbre de María Tecum, pero poco pudieron hacer en la resolución de la conflictividad agraria manifiesta. Desde entonces, la transformación del bosque en uso agrícola se ha limitado a las laderas bajas del valle de Totonicapán, la zona entre San Bartolo y Momostenango, y el área del noreste de Momostenango y Santa María Chiquimula<sup>226</sup>.

El esfuerzo actual en la conservación del medio ambiente y la resolución de conflictos agrarios tiene que ver más con la Pastoral de la Tierra de la Parroquia de Totonicapán, Ulew Che Ja', ONG'S como CDRO que en una ruta crítica común con los vecinos en la creación de viveros forestales y campañas de reforestación. La presencia de estas instituciones sociales es mucho más considerable que el de las instituciones gubernamentales.

Las instituciones estatales poco han incidido no sólo en la reforestación y conservación del medio ambiente sino también en los conflictos intercomunitarios que se han producido. Ante el limitado presupuesto gubernamental poco o nada han hecho instituciones como MAGA o CONAP, que se ha limitado a extender licencias de aprovechamiento forestal con un proyecto de manejo forestal a las comunidades k'ichee's, incluso irresponsablemente en casos en donde esta presente la conflictividad agraria.

Pero esta conservación y recuperación de su capital natural ha llevado a muchos pueblos indios a enfrascarse en disputas y litigios territoriales, aún entre sus propios miembros.

### **El Conflicto intercomunitario.**

El denominado caso Argueta, Barreneché y La Esperanza es un conflicto agrario entre comunidades mayas-k'ichee' enclavadas entre los disputados límites departamentales de Sololá y Totonicapán.<sup>227</sup>

La historia de estas comunidades desde su fundación en 1882 ha estado marcada por diversos encuentros y desencuentros inter comunitarios, los cuales han creado un complejo escenario de conflictividad agraria por el control de la Cumbre de María Tecún.<sup>228</sup>

Argueta, Barreneché y La Esperanza son comunidades que tienen un origen cultural común, como descendientes del pueblo k'iché de Totonicapán, quienes emigraron hacia 1882 a terrenos comprados por las diferentes parcialidades; sin embargo, estas tres comunidades tienen posturas e intereses encontrados entre sí. Esto se produjo por cuanto su sistema social está sustentado en un recurso natural limitado que no tiene la capacidad de soportar la presión de un gran número de habitantes, lo que ha provocado que las partes pugnen al mismo tiempo por el acceso a dicho recurso vital. Lo anterior, se ha agravado debido a que una de estas comunidades se escindió del control político-administrativo del pueblo indígena de Totonicapán por la influencia de agentes externos como el Estado, los partidos políticos y las organizaciones sociales, entre otros.

Este contexto de conflictividad apenas esbozado está en consecuencia estrechamente vinculado en un primer nivel de análisis al sistema social, en tanto ordenador y regulador de la vida de un grupo humano, por lo que es preciso contar con el dato de cultura de los sistemas sociales en conflicto para determinar sus causas y el contexto étnico y social del conflicto. El análisis del sistema social es la piedra angular sobre la cual se puede englobar y ubicar los diversos elementos que influyen en la causalidad de la conflictividad social.

El sistema social surge históricamente dado al hecho que las sociedades humanas tienen que resolver en la vida cotidiana "una serie de necesidades para reproducirse como seres biosociales, a partir de sus propias capacidades determinadas por los códigos culturales y por estratificación socioeconómica".<sup>229</sup> El modo de resolución de la vida cotidiana influye en la construcción social de la realidad y determina al sistema social. Los elementos integradores del sistema social se pueden articular en torno a tres vértices que presentados de manera sintética son:

**El territorio**, como el espacio de producción y reproducción social. Las necesidades bioenergéticas de las sociedades requieren de un espacio de producción y reproducción social, que para muchas comunidades se materializa en un territorio común, el cual es la fuente de competencia. El territorio no implica solamente los recursos que de él se pueden explotar, ya en forma de recurso agrícola, hídrico, forestal u otro, sino como espacio étnico, que para Guatemala tiene características muy especiales, pues desde la invasión europea los pueblos indígenas siempre han sabido encontrar mecanismos de defensa de su territorio, ya como comunidades, ya como propiedad privada pero con una organización social comunitaria.

**La población**, como ese actor social que construye la realidad y la transforma. El objeto-sujeto cumple la dialéctica de ser portador de cultura y, a la vez, constituirse en el ente dinámico del cambio y continuidad del elemento fijo y móvil de una cultura

determinada. Los intereses encontrados entre las comunidades devienen también de las diferentes ópticas de los sujetos sociales –no sólo como entes individuales sino también colectivos- quienes por así decirlo cocrean la conflictividad. La subjetividad juega un papel relevante dentro del contexto de la conflictividad en tanto que los sujetos sociales como seres diferenciados por su género, edad, status, poseen cada un ángulo perceptivo particular, es decir, polifónico.

El poder local que engloba formas de organización social y política construidas a partir de una tradición cultural u horizonte civilizatorio mesoamericano. El ethos político es siempre un producto cocreado, por ende es un producto sintético de diversos grupos humanos en el devenir histórico.

Estos tres vértices del sistema social constituyen los elementos básicos de la construcción de la realidad de todo sistema social, desde el Estado/nación, El municipio o la comunidad.

Allí reside precisamente el carácter multi causal de la conflictividad, pues los diferentes aspectos de la vida social, como el histórico, étnico, religioso y político insertos dentro del sistema social influyen en la manera de pensar de los diferentes sujetos sociales y consecuentemente en su postura y rivalidad con otros grupos sociales. Sin el conocimiento de la realidad concreta de las partes en conflicto es imposible conocer a fondo el problema de conflictividad que representa el caso Argueta-Barreneché y La Esperanza; por ello, es necesario entender el ethos o núcleo duro cultural que deviene de la cultura maya k'ichee' de Totonicapán para comprender los lazos invisibles que encadenan a éstas comunidades a una determinada postura.

### **Etnogénesis y conflicto intraétnico**

Empero, este esfuerzo por conocer la causalidad de la conflictividad social estaría incompleto si no incluyo otro nivel de análisis como lo es el histórico, que le brinda un carácter explicativo e interpretativo de la realidad y lo aleja del puramente descriptivo del fenómeno social. Es por ello necesario incluir en el análisis de este conflicto inter comunitario la etnogénesis de la conflictividad, esto es, los diversos patrones de formación y transformación étnica en situación de conflicto. Esto permite comprender cómo comunidades étnicamente semejantes, que tienen el mismo referente cultural maya k'ichee' de Totonicapán y que presentan modos de resolución de la vida cotidiana también semejantes, pues se trata de campesinos, comerciantes y artesanos, entran casi desde el momento mismo de su llegada a la hacienda Molino Argueta en una disputa por un espacio de producción y reproducción social común: la tierra.

El actual conflicto entre las comunidades de Barreneché, Argueta y La Esperanza es el producto de procesos de larga duración que inician con la implantación de formas de tenencia de la tierra ajenas a la cosmovisión indígena por la instauración del modelo colonial en América. Tras la invasión europea se transformaron paulatinamente las viejas

formas de tenencia de la tierra de los antiguos mayas k'ichés con la encomienda y el repartimiento, lo cual dio como resultado frecuentes litigios, enfrentamientos y una callada pero siempre tenaz resistencia indígena frente a la imposición cada vez más creciente del orden colonial.

María Tecún, nombre de la heroína mítica de la resistencia k'iché frente al invasor español, materializada ahora en una cumbre que es parte del Parque Regional El Alto de San Miguel Totonicapán, es la principal fuente de un conflicto inter comunitario entre mayas k'ichés, quienes fueron los antiguos dueños de este territorio, pues así lo cuentan en sus manuscritos tradicionales, como el Título de los Señores de Totonicapán, pero fueron usurpados, de ese derecho durante la colonia 1524-1824 y gran parte de la vida independiente de 1824 a 1881.

Los k'ichés de Totonicapán de tres comunidades Argueta, Barreneché y La Esperanza ahora se ven enfrascados en una disputa territorial en donde la lógica del derecho indígena se ve imposibilitada de operar en todos los niveles locales y supra-comunitarios ante los múltiples aspectos de complejidad legal que le ha impreso la lógica del derecho positivo nacional y los desencuentros inter departamentales y municipales.

La propiedad y los propietarios son elementos indisolubles en el régimen de tenencia de la tierra, pero a la vez están en permanente cambio o inclusive disolución. Sin embargo, los límites municipales y departamentales trazados por el gobierno de Guatemala desde la independencia casi nunca delimitaron fronteras étnicas reales e incluso naturales, y mucho menos se han readecuado las muchas propiedades que cambian su extensión o sus propietarios y/o moradores.

Las fuentes históricas más tempranas sobre las comunidades motivo de este análisis señalan que: "durante el reinado de Carlos V de España, llegaron a la Capitanía General de Guatemala dos frailes con título de Marqués, Juan de Argueta y Juan Barrenech, quienes al pasar por este lugar observaron su fertilidad y buenas condiciones para la producción, considerando propicio establecer una hacienda la que llamaron desde entonces San Juan de Argueta, vivieron en ésta por largos años; valga indicar que fue centro de descanso para los viajeros que venía de lo que ahora es México y anteriormente la Nueva España hacia el Reino de Guatemala y viceversa. Se trata de la primera finca establecida en Sololá, Guatemala, en el año de 1574. En su testamento, el Marqués de Barrenech estableció que la hacienda "San Juan Argueta" sería donada a la parroquia de la Asunción de Sololá; después de esto viajó a España para recibir tratamiento médico, falleciendo durante el viaje. Se ignora el motivo por el cual un cura de la Parroquia de la Asunción, empeñó la hacienda por doscientos pesos de plata. Al irse el cura de Sololá, la hacienda pasó a poder de nuevos dueños",<sup>230</sup>

El hecho cierto es que la familia Carrascosa aparece como poseedora del título de propiedad, antes de 1700, de la hacienda San Juan Xeovak o Argueta, así se infiere del alegato de bien probado que después tuvo dicha familia con los De la Torre. La hacienda de

Argueta después aparece como propiedad de un tal Urbina en 1712<sup>231</sup>. Al parecer, don Juan de Carrascosa fue notificado en 1776 para que remitiese sus títulos al juzgado de Sololá ante el juez privativo de tierras Don Manuel Antonio de Arredondo. Al hacer entrega de los títulos al fiscal Dr. Saavedra, determinó después de su conocimiento que por cédula real cuando "le presentase las partes, o justificantes que dieran en debida forma de las tierras que refiriesen los documentos, que las poseían y cultivaban desde antes de aquel siglo, es decir, hasta 1700, los dejarán en quieta y pacífica posesión, sin inquietarlos en manera alguna, ni proceder a mensurar y remedir dichas tierras", y por esa razón amparó la posesión del propietario el 17 de agosto de 1776.

El 10 de marzo de 1809 la finca San Juan Xeovak o Argueta fue subastada a la muerte de don Juan Carrascosa por el administrador de la misma, don Manuel Carrascosa. La compradora fue la señora Vicenta López, esposa del entonces alcalde mayor de Sololá, Rafael de la Torre, quien pagó la suma de 1,333 pesos, 2 y medio reales de veinte, por un total de 20 caballerías. Desde entonces la Hacienda de Argueta comenzó a ser una especie de manzana de la discordia pues la familia Carrascosa pronto se dió cuenta de que la citada finca tenía por extensión 141 caballerías y 1/4 y no de 20 caballerías como se hizo en la venta a la Sra. López, el precio era también de mucho más valor, calculándose en 14,125 pesos. Palma Murga señala que "en 1936 se solicitó nuevo amojonamiento y medida de las tierras del pueblo, habiéndose citado esta vez a la propietaria de la hacienda de Argueta que fue Vicenta López, así como a las autoridades de los pueblos de Sololá y Chichicastenango. Como resultado de esta medida se estableció que las tierras pertenecientes a San Miguel Totonicapán comprendían un área total de 122 caballerías. En este proceso se estableció que varios sololatescos y chichicastecos se habían introducido en estas tierras, a quienes se obligó a salir de ellas. Se le extendió título a San Miguel por un total de 125 caballerías"<sup>232</sup>. Don José Gregorio Carrascosa hizo un segundo alegato público en 1846 sumándose al de 1824, mismo que corrió con la misma suerte, pues el alegato público no procedió y el estado de Guatemala absolvió a la Sra. López de la citada demanda.<sup>233</sup>

La finca Argueta fue mencionada en la Constitución Política del Estado de Guatemala decretada por la Asamblea del 11 de octubre de 1825, al declarar los pueblos que comprende el territorio del Estado, en su distrito 7 como correspondiente a Sololá.<sup>234</sup>

Pronto la finca Argueta fue en parte adquirida por la familia Vasconcelos de la Torre. En 1874, la familia Vasconcelos de la Torre vendió siete caballerías, cinco manzanas y ocho mil cuatrocientas setenta varas cuadradas de la hacienda San Juan Argueta a favor del pueblo indígena de Totonicapán. Esta venta se realizó por orden del propio presidente Barrios para resolver el conflicto entre el señor José Miguel Vasconcelos y el pueblo indígena de Totonicapán. Este último había invadido gran parte de la propiedad del señor Vasconcelos por lo que se tuvo que esperar al acuerdo presidencial para solventar el prolongado conflicto. En el acuerdo presidencial se "ordenaba que se levantara una colecta entre los migueleños para reunir el valor de las tierras a comprar",<sup>235</sup> y entre otras cosas

comprometían al pueblo indígena de Totonicapán a "continuar el camino carretero que de los linderos de la misma hacienda, pasando por el terreno vendido, debe unirse con el otro carretero que de Tecpán se dirige a la misma ciudad de Totonicapán",<sup>236</sup> como consta en el folio 4 de dicho acuerdo. El pueblo indígena de Totonicapán pagó siete mil cuatrocientos cuarenta y cinco pesos por la compra de dicha propiedad. En la escritura de compra-venta, Don José Miguel Vasconcelos vendió la parte occidental de la hacienda Argueta al pueblo indígena de Totonicapán, aunque esta venta se hizo en vida de la señora Dolores de la Torre de Vasconcelos, quien dejó en propiedad de la finca a sus herederos José Miguel y Amelia Vasconcelos. Un documento anónimo menciona que la señora de Vasconcelos tuvo que salir del país por motivos políticos.<sup>237</sup>

Esto es lo que se conoce como la "primera compra". Sobre esta venta se podrá señalar que nunca hubo conflictos pues el territorio quedó demarcado para una sola comunidad La Concordia y sus límites con respecto a María Tecún quedaron claros y definidos.

El día 23 de octubre de 1882, el pueblo indígena de Totonicapán, representado por las cinco parcialidades: Lineaj, Pachaj, Chiché, Uculjuyup y Tinimit, compró al señor José Miguel Vasconcelos la hacienda denominada "Molino de Argueta", en jurisdicción municipal de San José Chacayá, Departamento de Sololá.

La denominada "segunda compra", esto es, la compra de la hacienda "Molino Argueta" por parte del pueblo indígena de Totonicapán, ascendió a los treinta mil pesos, veinte mil que se pagaron en esa fecha y los restantes 10 mil pesos quedaron por pagarse en moneda efectiva y corriente el quince de febrero de 1883 en la ciudad de Quetzaltenango. Según la versión de un principal de las parcialidades, dicha compra se realizó ante la presión del jefe político en turno, quien obligó incluso fustigando con troncos de rosales a los indígenas de las parcialidades para que realizaran dicha compra.

El registro de la propiedad se dió a las dos y media de la tarde del 28 de octubre de 1882, bajo el "asiento número trescientos sesenta y uno, folio ciento ochenta y nueve del tomo tercero Diario", según consta en el Registro Segundo de la Propiedad, ubicado en la ciudad de Quetzaltenango. En las escrituras se reconoce a varios principales de las cinco parcialidades de Totonicapán capacidad de representación del pueblo indígena de Totonicapán aunque se repite en varias ocasiones el concepto de "vecinos indígenas", manteniendo la ambigüedad pueblo-municipio; se ha señalado que "las tierras fueron pagadas por colecta entre diferentes aldeas y cantones que son actos muy legalistas de compra-venta formal; la segunda compra no está determinada en su extensión y en su determinación se escriben como hito determinadas piedras, paredes de ciertas caballerizas, alfalfaes, cercos de rosas, quebradas secas, entre otros elementos de obvia inestabilidad".<sup>238</sup>

Lo anterior, muestra seguramente por un lado, la gran necesidad de los integrantes de las cinco parcialidades por ampliar su territorio y dotarse de esta manera de tierras y

bosque, lo cual en veces significaba establecer disputas y tomas de tierras de ladinos, y por el otro, el esfuerzo económico que ascendió a los 37 mil 445 pesos en las dos compras mencionadas.

Los totonicapenses asentados ya en estas tierras, en su totalidad k'ichés de las diferentes parcialidades, ocuparon primero lo que ahora se conoce como aldea Argueta y luego Barreneché. Mucho después se asentaron en La Esperanza y otros caseríos "para cuidar el bosque", pues habían muchas casas en varios lados de la montaña muy cerca de los mojonés.<sup>239</sup>

En el plano del terreno denominado "El Alto" del Ing. Silverio Prieto, en el año de 1901, se puede observar que ya aparecen trazadas las comunidades de Barreneché y Argueta, pero no así La Esperanza.

Durante el gobierno del general Jorge Ubico las comunidades tenían que pagar un impuesto de dos pesos por "Arbitrio del Estado" o, en su defecto, prestar trabajo obligatorio semanalmente. Por razones de tiempo y distancia, un grupo de personas de la comunidad de Argueta prefirió prestar el servicio en Sololá. El servicio a que estaban obligados a prestar era la instrucción militar. Éste fue el principio de su separación con la comunidad de Barreneché y que provocó el primer conflicto, pues la municipalidad de Totonicapán, con fundamento en que la "Hacienda Argueta pertenecía al Pueblo Indígena de Totonicapán y al hecho de que su población prestaba sus servicios y se encontraba sujeta a la Autoridad Municipal de Totonicapán", pidieron al propio presidente de la República que se anexara la hacienda Argueta al departamento de Totonicapán. Por su lado las cinco parcialidades, al carecer de suficiente información jurídica-política, pensaron que al comprar dicha propiedad pasaba a formar parte de la jurisdicción de Totonicapán; éste constituye un primer escollo por el cual los totonicapenses aún no comprenden porque Barreneché no quedó registrado como terreno del departamento de Totonicapán.

El presidente de la República emitió un acuerdo el 5 de octubre de 1886 a favor del ingreso de la segunda compra de Argueta a la jurisdicción del departamento de Totonicapán, y para que se fijaran los límites entre Sololá y Totonicapán. En 1901 la Sección de Tierras del Ministerio de Gobernación comisionó al Ing. Silverio Prieto la remeida solicitada, aprobada por el municipio de Sololá el 28 de noviembre de 1902, con lo que ratificó lo aceptado en 1886. Éstas fueron las remeidas del terreno denominado "El Alto", que fue motivo por lo demás de conflicto entre las cinco parcialidades durante muchos años.

Después de la remeida del terreno la municipalidad de Sololá concedió el aval de la remeida dando el visto bueno y en el acto envió oficio al Jefe Político de Sololá en donde se señala que "no tenían ninguna objeción por hacer está firmada el 28 de noviembre de 1902". El documento de Totonicapán hace énfasis en que la propiedad es de las 5 parcialidades de Totonicapán y el pueblo indígena de Totonicapán: "La remeida fue aprobada y se registró en el Segundo Registro de la Propiedad de Quetzaltenango, con

fecha 24 de Junio de 1909, como finca No. 4.597 folio 629 del libro 47 del Departamento de Totonicapán, en esta finca, esta incluida la segunda compra de Argueta, cuya matriz que les tocó al Pueblo Indígena de Totonicapán, que es la finca No. 145 folio 128 del libro 30 de Sololá".

Este acuerdo presidencial quedó como una "hostia sin consagrar", mostrando así la ineficacia del Estado para darle trámite expedito a tal disposición, lo que después provocó el problema de que las comunidades quedaron ubicadas dentro de los límites departamentales de Sololá. Esto último implicó no sólo un cambio jurisdiccional, sino de formas de tenencia de la tierra derivada de los límites de las parcialidades, pues al ser considerada la hacienda compuesta por Barreneché y Argueta como parte de las cinco parcialidades les correspondían no sólo los derechos sino también deberes con respecto a Totonicapán.

En 1941 el presidente Jorge Ubico, "posiblemente como pago por la fidelidad política mostrada por Sololá, estableció que la nueva aldea Argueta, junto con los cantones de Barreneché y La Esperanza pasaran a la jurisdicción de Sololá".<sup>240</sup> Todo esto sin reparar en que el Acuerdo del 5 de octubre de 1886 establecía los límites entre Sololá y Totonicapán.

Entre 1941 a 1951 Barreneché y Argueta se enfrascaron en una disputa, la tensión se daba en torno a los límites departamentales pero el conflicto profundo era la explotación del bosque. En ese entonces La Esperanza era un paraje de Barreneché, por lo que en conjunto argumentaban que si Argueta pertenecía a Sololá entonces ya no gozaba de derecho sobre el bosque, puesto que este era propiedad de las cinco parcialidades de Totonicapán para ser aprovechado exclusivamente por el pueblo indígena de Totonicapán. La delimitación intercomunal argumentaban: "era una línea que debía partir de Ventana Abaj hasta el cementerio", razón por la cual negaban el acceso al bosque e incluso, según algunas versiones de algunos informantes, de enterrar "argueteños" en dicho cementerio.<sup>241</sup>

Lo interesante es que en la lógica de los totonicapenses de Barreneché, el hecho mismo de no pertenecer a la organización social de las cinco parcialidades y alcaldía indígena de Totonicapán desligaba a Argueta y sus habitantes del derecho a la tenencia de la tierra y al usufructo de la misma sobre todo del bosque, puesto que esta pertenece en su forma de organización a las cinco parcialidades que, aunque se constituyan en propiedad privada, involucran una forma de organización social compleja, generalmente por un linaje patriarcal, que tiene determinadas normas sociales.

Argueta contrargumentaba que los terrenos en disputa estaban en la jurisdicción de Sololá, razón por la cual Totonicapán no tenía ningún derecho real sobre la propiedad y en consecuencia todos los habitantes de la denominada segunda compra de la Hacienda Argueta podían hacer uso de sus recursos.

La Junta de las Cinco Parcialidades siempre argumentó que el terreno había sido comprado por ellos y los habitantes debían acatar lo que disponían las parcialidades y el

pueblo indígena de Totonicapán sobre dicha propiedad. Las parcialidades lo expresan con palabras -casi siempre incomprendidas y para muchos ofensivas-: "si ellos quieren que se vayan, pero esas tierras son nuestras". Argueta por su parte ya no participa en esta lógica y alega que perteneciendo ese territorio a Sololá las parcialidades y su legalidad no pueden imponerse, igualmente dicen: "los terrenos están en Sololá, si ellos quieren ser de Totonicapán que se vayan allá".

Para los argueteños la lógica legal de las parcialidades, de la cual ellos mismos fueron parte en los primeros años, no tiene fundamento en la lógica jurídica del sistema positivo nacional, a la que se acogen pues es la única que les ofrece la posibilidad de disputar el territorio. La lógica de las parcialidades subyace en formas de tenencia de la tierra maya-k'iché, la cual se confronta con la postura de Argueta que se fundamenta en el derecho positivo nacional. Por esa razón el conflicto nunca ha podido resolverse desde la lógica del derecho indígena, pues Barreneché y La Esperanza se confrontaban debido a la postura de las parcialidades. Argueta siempre se ponía debajo de su hombro las leyes nacionales.

Este conflicto, sin lugar a dudas, "revela la complejidad de los derechos territoriales bajo la cobertura municipal y la intrincada relación entre un derecho real, la propiedad, y el orden político administrativo a que responde la jurisdicción municipal".<sup>242</sup>

Fueron varias las razones que hicieron que Barreneché y La Esperanza decidieran nuevamente acudir al gobierno del coronel Jacobo Arbenz Guzmán para pedir su regreso a la jurisdicción de Totonicapán. El pueblo indígena de Totonicapán siempre defendió su derecho a disponer sobre la propiedad de dichas tierras y ante todo a que los habitantes de las entonces aldeas acataran la autoridad de las parcialidades.

El 7 de febrero de 1952, el presidente Arbenz firmó un acuerdo, en donde los "cantones de Barreneché y La Esperanza de la Aldea Argueta se segregaban de Sololá y se anexaban al Departamento de Totonicapán", con base en la voluntad popular de estos cantones expresada en el plebiscito realizado previamente y en donde, con ningún voto en contra, la población decidió su anexión a Totonicapán. Asimismo, se encomendó a las "corporaciones municipales de Sololá y Totonicapán, bajo la vigilancia de los gobernadores departamentales respectivos, procedieran a determinar los nuevos límites de sus jurisdicciones, levantada el acta correspondiente"; finalmente se deja bajo la responsabilidad de los "gobernadores del departamento de Sololá y Totonicapán de dictar las medidas tendientes al cumplimiento de lo dispuesto".<sup>243</sup>

Las autoridades correspondientes hicieron que la Escribanía del gobierno y la Sección de Tierras tomaran cartas en el asunto y realizaran la remedida de la Finca 145 Segunda Compra, contratando los servicios del Ing. Luis Ángel Rodas Calderón. Sin embargo, nunca se pudo realizar, tal remedida, pues la gente de Argueta se opuso ya que eso significaba regresar a ser parte de Totonicapán, del cual nunca obtuvieron ninguna ventaja económica, y por el nuevo y vivo interés de ser la comunidad que tuviera el control

político administrativo sobre las otras. Llegaron incluso a la amenaza de "desencadenar actos de violencia".<sup>244</sup>

Un informe de la Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Guatemala MINUGUA indica que "desde 1941 se inicia un largo ciclo de conflictos donde al parecer casi siempre Totonicapán llevaba las de perder: en los años sesenta y setenta el ejército y sus abusos, amparados en el estado de guerra interna; en la década de 1980, la Patrulla de Autodefensa Civil de Argueta atacaba a Barreneché".<sup>245</sup>

Según consta en el documento entregado por la municipalidad de Totonicapán en que avala la solicitud de los alcaldes auxiliares de la aldea Barreneché, Asociación de las Cinco Parcialidades Indígenas de Totonicapán, enviado a la Oficina Regional de MINUGUA en Quetzaltenango, señala en el apartado 1c. que durante el periodo comprendido entre 1941 y 1951 cuando las tres comunidades quedaron bajo la administración municipal y departamental de Sololá, "los vecinos de Barreneché y La Esperanza fueron en su versión, víctimas de redadas, capturas, vejámenes y encarcelamientos por parte de los vecinos de Argueta a efecto de lograr su sometimiento al Municipio de Sololá".

La Dirección General de Cartografía en oficio del 13 de septiembre de 1963, señaló que el problema "no era jurisdiccional sino de dificultades personales de un grupo, con otro por posesión de tierras".<sup>246</sup> El gobierno de Guatemala en repetidas ocasiones hizo ver a los interesados y a las autoridades locales que lo mejor era "dejar que el conflicto se apaciguara".

En 1968 se creó una situación de conflicto producto de esta rivalidad inter comunitaria; esta vez la disputa se produjo por la construcción de un mercado en Barreneché en donde las comunidades de La Esperanza y Barreneché llegaban a comerciar sus productos. Según las versiones de personas de La Esperanza y Barreneché, los argueteños no vieron con buenos ojos que estas comunidades tuvieran su propio mercado, pues contravenía su intención de incorporarlas económicamente; por eso quizás recurrieron "a la mentira de acusar a Barreneché y La Esperanza de ser guerrilleros o simpatizantes de la guerrilla".

En el documento enviado por las autoridades a MINUGUA para intervenir en el caso señala que:

"A solicitud de los líderes de la aldea Argueta, Sololá, el ejército guatemalteco por medio de la Zona Militar de Quiché ocupó durante un mes la comunidad de Barreneché y La Esperanza. En esta acción, los militares violentaron la alcaldía auxiliar municipal de Barreneché; cortaron la línea telefónica de la época para impedir la comunicación de auxilio ya que la comunidad está a 65 kilómetros de la cabecera; realizaron durante dos días una balacera a diestra y siniestra en la comunidad; violaron a mujeres indefensas; secuestraron o capturaron de casa en casa a los hombres de la comunidad y los condujeron con lujo de fuerza y violencia en camiones hacia las cárceles del Quiché y Sololá; instalaron un campamento militar en la comunidad durante un mes tiempo en el que fastidiaron de casa en casa, asesinaron a animales domésticos y silvestres, exigieron comidas, etc."

Dicen algunos vecinos que lo sucedido fue una equivocación, pues cuando llegó el coronel la gente de Barreneché no supo cual era el motivo de la visita y desconfió de él. La situación se agravó cuando éste acusó a varias personas de pertenecer a la guerrilla. Convocados por las campanas de la iglesia, los vecinos de Barreneché y La Esperanza se reunieron frente a la auxiliatura y fueron a dialogar con la comitiva militar, que debió refugiarse en la propia auxiliatura ante los múltiples alegatos de los vecinos. Pronto el coronel se comunicó por radio a la Zona Militar de Sololá. Cerca de las nueve de la noche llegaron tres camiones llenos de soldados que con lujo de violencia golpearon a la gente a culatazos y apresaron a varios vecinos. Según relatan los informantes, en los días subsiguientes, dos o tres militares acompañados por argueteños entraban en las viviendas haciendo preguntas sobre los varones del hogar y obligaban a las mujeres comerciantes que fueran a vender al mercado de Argueta. Después de un mes de acoso y violencia, finalmente el ejército se retiró de las comunidades dejándolas con una preocupación creciente de lo que podría suceder en el caso de que regresasen, amén de las secuelas psicológicas que dejaron entre los pobladores. Los sinsabores fueron reiterados en las distintas instancias a donde acudieron con posterioridad para resolver el conflicto.

El 22 de febrero de 1972, la Escribanía de Gobierno y la Sección de Tierras nombraron al Ing. Luis Ángel Rodas Calderón para efectuar el avivamiento y remediada de la finca, pero los argueteños se opusieron. En 1975, por orden del Tribunal de lo Contencioso Administrativo y en vista de su sentencia definitiva de fecha 12 de marzo del mismo año se intentó nuevamente el avivamiento de los linderos y la remediada de la finca 145. Sin embargo, como sucedió en repetidas ocasiones, los argueteños amenazaron, en la versión de los totonicapenses, con tomar represalias y realizar actos de violencia y, por esa razón, ya no fue posible tal remediada.

En 1979, líderes argueteños realizaron por su propia cuenta un avivamiento de mojones desde el cerro Muchulic, Monte Machucado a la Cumbre de María Tecún. Los totonicapenses pronto protestaron alegando que Argueta lo que en realidad deseaba era anexar las tierras de Totonicapán a Sololá.

Durante 1984 se dieron tres hechos conflictivos entre las comunidades. En enero de 1984 cuentan las autoridades de Totonicapán que "los líderes de la Aldea Argueta, Sololá, encarcelaron al Presidente del Comité Pro-Mejoramiento de Barreneché y acusaron a la población de pertenecer a la guerrilla, con el deseo de que la comunidad sea reprimida por el Ejército Guatemalteco como lo hizo en 1968."

A finales de 1984 ocurrió otro conflicto. Al parecer, las PAC de Argueta colocaron una barrera en el camino principal deteniendo vehículos y personas. Según cuentan los vecinos de Barreneché, entre el 17 de octubre y el 24 de noviembre detuvieron el camión de un coterráneo y "...abrieron fuego (...) le decomisaron su camión comercial durante el día, y lo dejaban libre a él y al camión si les cancelaba una determinada cantidad".

Uno de los últimos acontecimientos de ese año fue la detención de los "miembros directivos de la Asociación de las Parcialidades Indígenas de Totonicapán, juntamente con cuatro vecinos de Barreneché. Luego de secuestrarlos los condujeron con violencia a la Alcaldía Auxiliar de Argueta. Bajo amenazas los obligaron a firmar un documento de contenido ignorado, dos vecinos de Barreneché que se negaron a firmar fueron encarcelados y acusados de guerrilleros (...). La presencia de los señores de las cinco parcialidades fue para inaugurar la construcción de cuatro puentes peatonales", según consta en el documento de las autoridades de Totonicapán sobre el conflicto.

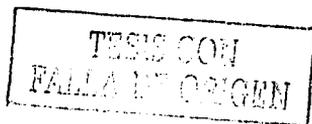
Argueta también tiene en estos años una larga lista de quejas sobre los vecinos de Barreneché y La Esperanza acusándolos de haber cometido atropellos en contra de argueteños que supuestamente robaban madera. A lo largo del conflicto, los argueteños siempre aludieron que a sus habitantes se les apresaba injustificadamente cuando iban a la montaña y sufrían violaciones a los derechos humanos. Los líderes en Argueta muestran entre sus documentos una lista detallada de las personas que fueron apresadas y llevadas con lujo de violencia hasta San Miguel Totonicapán por un camino de más de cuatro horas. En una lista de hechos, entre 1951 y 1963, se mencionan más de 50 encarcelamientos similares. Según su versión, algunos de ellos murieron meses después producto de los vejámenes y el maltrato.

El 3 de julio de 1985, el Presidente de la República, general Óscar Mejía Victores, mediante el Acuerdo Gubernativo Número 557-85, creó una comisión para resolver el conflicto inter comunitario sobre los límites jurisdiccionales, a petición de las cinco parcialidades, el gobernador y el alcalde de Totonicapán.

Ese mismo año, el Instituto Geográfico Militar llegó a la conclusión de que el problema no era jurisdiccional puesto que la línea se encontraba sin lugar a dudas dentro de Sololá, aunque Barreneché y La Esperanza acudían a la jurisdicción de Totonicapán, sino que consistía en un problema económico y de acceso al bosque, explotado por Barreneché y La Esperanza, mientras que a San Juan Argueta no se le permitía el uso de ese recurso. Al agotarse la vía conciliatoria, Barreneché se retiró de la mesa de negociación y quedó concluida la participación del IGM. El expediente se trasladó al Instituto de Transformación Agraria, con iguales resultados pues no se pudo llegar a ningún acuerdo entre las comunidades en conflicto durante los meses subsiguientes.

Durante el gobierno de Vinicio Cerezo se emitió otra iniciativa de ley para darle solución al conflicto entre Barreneché y Argueta. Dicha iniciativa fue enviada al Congreso de la República, por medio del Ejecutivo; sin embargo, el pleno nunca llegó a conocerla. En esa propuesta se establecía que la primera compra pasaba a ser parte de la jurisdicción de Totonicapán y la denominada segunda compra quedaba bajo la jurisdicción de Sololá.

En 1987, los argueteños se organizaron nuevamente para impedir que los vecinos de Barreneché hicieran uso del bosque, pero "al no lograr su deseo, penetraron en la comunidad las PAC armados con palos, machetes y otros artefactos con la participación de



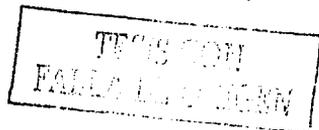
niños, hombres, mujeres y ancianos y sobre todo jóvenes del Instituto Básico por Cooperativa con el propósito de masacrar a la comunidad de Barrenehé por cuanto el ejército no les hace caso de ejecutarlo directamente", según consta en el documento de los alcaldes auxiliares de Totonicapán.

El conflicto había llegado a un nivel de intensidad tal que superaba la autoridad local, esto es, tanto los alcaldes auxiliares como a las autoridades municipales y departamentales. En 1993 comenzaron a pelear incluso por las obras públicas. En ese año los vecinos de Argueta intentaron destruir el puente peatonal de Palacantún, pero "sólo lograron quebrar la plaqueta que identifica la obra". Algunos informantes relatan que en las fiestas, cuando los invitados se encontraban en estado de ebriedad, traían a colación el conflicto, profiriendo muchas veces todo tipo de insultos verbales, agresiones físicas y heridos entre los miembros de las comunidades. Esto acentuaba la tensión que persistía aún entre familiares cercanos que por pertenecer a aldeas rivales dejaron de visitarse, afectándose los lazos tradicionales de parentesco que aún en condiciones de conflicto permitían algún nivel de identidad común.

La construcción de una escuela en 1979 por el Comité de Reconstrucción de Argueta con el apoyo del gobierno de Guatemala y el financiamiento de Christian Children Fund de Richmond, de Estados Unidos de América, dentro de su proyecto Tinimit Quicotie, en un lugar llamado Chirijixim o Chi Akiral causó también el avivamiento del conflicto, pues el lote para la construcción fue comprado dentro del límite en disputa.

La compra de un segundo lote el 20 de noviembre de 1987 en el mismo paraje de Chi Akiral caldeó aún más los ánimos, y cuando la ampliación de la escuela estaba por concretarse en septiembre de 1994 con el apoyo del Fondo de Inversión Social estalló nuevamente un conflicto nuevamente entre las comunidades. El 11 de enero de 1996, las autoridades de Argueta y Sololá acompañados de la guardia de Hacienda y ejecutivos del FIS llegaron a inaugurar la ampliación de la escuela. Los vecinos de Barrenehé se reunieron para impedirlo pues consideraban injusta dicha ampliación. Luego solicitaron al FIS construir una nueva escuela en un paraje cercano, misma que les fue concedida meses más tarde: la ley dicta que no debe establecerse una escuela pública contigua a otra en menos de un kilómetro, más nuevamente la legislación estatal fue burlada por componendas políticas.

De 1996 a 1997 se suscitaron muchos hechos en donde se acusaron una y otra parte, lo que mostraba que el nivel de conflictividad había invadido otras esferas sociales ya no sólo las relativas al bosque y sus recursos sino a una convivencia y tolerancia recíprocas, en donde además existía rivalidad por los límites territoriales entre ambas comunidades: según Barrenehé se habían acordado en 1941, desde Ventana Abaj hasta el Cementerio. Empero, Argueta contra-argumentaba que tales límites nunca se precisaron. Algunos vecinos aducen que existió un documento "firmado por la gente de Argueta en donde se reconocían los límites pero se extravió por culpa de un alcalde comunal". El factor político siempre estuvo



presente pues Argueta siempre quiso se reconociera que la propiedad estaba dentro de la jurisdicción de Sololá, y con ello demostrar que las autoridades municipales e indígenas de Totonicapán no tenían ninguna jurisdicción ni derecho a participar en la disputa.

El 21 de noviembre de 1997, el gobernador de Totonicapán solicitó a la Oficina Regional de MINUGUA en Quetzaltenango su "intervención abierta" en el conflicto. En síntesis, sus demandas fueron las siguientes:

1. Que los vecinos de Argueta "reconozcan y autoricen la condición de Aldea a la comunidad de Barreneché, Municipio y Departamento de Totonicapán, y sobre todo la demarcación material de los límites de la comunidad de Barreneché, Totonicapán, especialmente la colindancia con la aldea Argueta, Sololá". Esto en el inciso 2.a.
2. Que se establezca una división entre las comunidades "del cementerio a Ventana Abaj, para que cada localidad esté enmarcado en su jurisdicción municipal y departamental respectiva y buscar mediante la coordinación su desarrollo integral con identidad". Contenido igualmente en el inciso 2.a.
3. Tramitar ante "las autoridades del gobierno guatemalteco, de educación, municipales y departamentales de Totonicapán y Sololá respectivamente para que la Escuela denominada Chirixim construida y ampliada por el fondo de Inversión Social FIS en el Caserío Chi Akiral de la comunidad de Barreneché, Totonicapán, continúe funcionando al servicio de todo guatemalteco bajo la jurisdicción y administración de las autoridades de Totonicapán, organizando al mismo tiempo una supervisión local o distrital que administre esta escuela y otras más de las comunidades locales de Totonicapenses ya que Barreneché, está a 65 kilómetros de la cabecera municipal y departamental". Esto es el contenido total del inciso 2.b.
4. Que las instituciones del gobierno, Christian Children Fund de los Estados Unidos de América y otras se comprometan a "cancelar o terminar definitivamente el apoyo y financiamiento de la aldea Argueta, Sololá". Inciso 2.c.
5. Que se promuevan "programas y proyectos de desarrollo integral con identidad".

El documento fue presentado también ante las diversas instancias gubernamentales en Totonicapán, las ONG'S y la cooperación internacional. Las varias preocupaciones muestran los diversos intereses adyacentes, el principal fue dar su versión del conflicto, pero también solicitar acciones concretas en donde por un lado, se advierte la inquietud política de ser reconocidos como aldea bajo la jurisdicción de Totonicapán, lo cual muestra la rivalidad entre estas comunidades por tener un espacio político definido y de liderazgo con respecto a las otras comunidades, y por el otro, la delimitación interior entre las comunidades a partir del cementerio a Ventana Abaj, que definiría específicamente su propio territorio. Las peticiones sobre la escuela de Chirixim o Chi Akiral muestran el vivo empeño en que se les respete su jurisdicción, por ello acudieron también a la ayuda de las autoridades de Totonicapán para que los avalen y en todo caso les otorguen ese derecho.

El bosque no se menciona, aunque continúa manteniendo una presencia tácita a lo largo de la disputa.

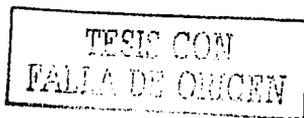
En el oficio número 1837 de la municipalidad de Totonicapán se ordenaba, por medio del decreto 52-96, que del 14 al 15 de diciembre de 1996 se llevara a cabo la limpieza de mojones jurisdiccionales de Totonicapán. Esta decisión aparentemente rutinaria, fue una falta de tacto político que no hizo más que generar conflicto entre las comunidades. Argueta estuvo enterada de tal limpieza de mojones, por lo que su reacción no se hizo esperar. El 12 de diciembre Barreneché acusó a Argueta de quemar una carpintería, calculando el daño en 8.000 quetzales; ese mismo día se señaló que más de 200 argueteños intentaron linchar a unos vecinos de Barreneché. El 13 y 14 de diciembre se dieron varios enfrentamientos que desembocaron en intentos de linchamiento.

El 15 de diciembre, en Santa María Abaj y Buena Vista se agredieron verbalmente uno y otro bando, por lo que abandonaron el trabajo de reavivamiento de mojones. Los días siguientes hubo agresiones verbales e intentos de linchamiento entre bandos.

El viernes 20 de diciembre se realizó una reunión en la Gobernación de Quetzaltenango con la presencia del gobernador de Totonicapán, dos diputados por ese mismo departamento, los alcaldes de Sololá y Totonicapán, tres representantes de las comunidades en conflicto Barreneché, La Esperanza y Argueta, las procuradurías de Derechos Humanos de los dos departamentos, MINUGUA y la PGN. Se acordó poner en manos de la Comisión de Gobernación del Congreso la solución del problema. Argueta confiaba en la iniciativa de ley emanada de la Comisión compuesta por el INTA, INF, IFM, INE y ST-G que en 1987 fijó los límites departamentales y municipales y con su fallo al parecer beneficiaba sus intereses. Barreneché indicaba que tenía propuestas claras de definición sobre la base de los trámites judiciales y el estudio del IGM que favorecía sus posiciones.

El 5 de marzo de 1997 se produjeron los bloqueos en la carretera interamericana y en el camino principal de Argueta como medidas para solicitar que las autoridades al más alto nivel colaboraran con la solución del conflicto. El 10 de marzo Gustavo Porras, asesor de la Secretaría de la Presidencia, fue designado para hacerse cargo de la resolución expedita del conflicto. Ese mismo día se suspendió el bloqueo en la carretera interamericana como acto de buena voluntad de parte de la comunidad de Argueta.

Los días 16 y 17 de abril de 1997, Gustavo Porras se reunió con líderes de Argueta y Barreneché, respectivamente, con el propósito de llegar a acuerdos preparatorios antes de las reuniones entre las partes. Sin embargo, no lo hizo con los vecinos de la Esperanza, quienes después solicitaron su participación en las reuniones de junio. Esta inclusión fue acertada pues hizo ver que en el conflicto están involucradas no dos, sino tres partes.



## **El sistema social de las comunidades en conflicto**

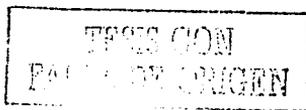
**Territorio y población.** El territorio de Barreneché y Argueta es común, no sólo entre ellos, sino con otros caseríos y parajes. A Argueta pertenecen la colonia María Tecún, Chirijixim que esta a'un en disputa con Barreneché, La Unión, Coxom, La Mesita y Ventana Abaj; Barreneché cuenta con los parajes Chi-Akiral, Buena vista, Chimonjon, Chiperez, Chiaquiral, Chocamposanto, Chigarcía, Chisapón, Paquisis, Paaxyaxon, Chipox, Xecruz, Pa-pauc, Pachaj, Pa-ubeche y Pa-lacantun. En los años cincuenta "Barreneché y La Concordia compartían incluso la alcaldía auxiliar con La Esperanza".<sup>247</sup> De hecho, la primera auxiliatura municipal estuvo alojada en una casa arrendada a un vecino de La Esperanza. Fue en 1984 cuando las dos comunidades se dividieron políticamente.

La hacienda Molino Argueta que hoy se conoce como aldea Argueta está ubicada en longitud 91° 12' 16", Latitud 19° 44' 25". Los límites de la finca Argueta fueron trazados a partir de los siguientes mojones: Pop Abaj, Muchulic Abaj, María Tecún Ventana Abaj, Santa María o Buenavista, y entronque con el río Iboya. La extensión territorial del terreno es de 31 caballerías, 50 manzanas y 5680.90 varas. Argueta-Barreneché y La Esperanza se hallan ubicados dentro de los actuales límites departamentales de Sololá, sin embargo la jurisdicción sobre comunidades como Barreneché, La Esperanza y La Concordia es de Totonicapán, mientras que Argueta pertenece a Sololá. La altitud promedio del terreno oscila entre los 2,300 metros hasta más de los 3,000 en la Cumbre de María Tecún.

Durante la mayor parte del año la temperatura media anual es de 15 grados centígrados, con variaciones desde los 4 grados centígrados mínimo hasta 24 grados centígrados máximo. El clima generalmente es frío durante los meses de noviembre, diciembre y enero. La temperatura es bastante agradable en los meses de abril a julio. Se producen algunas heladas durante los meses de frío en las partes altas cercanas al cerro María Tecún. El territorio corresponde a tierras sobre cenizas volcánicas a altas elevaciones, con relieves variados y un ubérrimo paisaje en donde se observan valles, ondulaciones, pendientes de más de 60 grados y pequeñas colinas de piedra que generalmente han servido como mojones.

El área se puede caracterizar como un bosque montano bajo tropical muy húmedo o BMBTMI. La especies de árboles comunes son el ciprés, pino, aliso, encinos, pino blanco y pinabete. En María Tecún pude observar una gran cantidad de coníferas, pero en menor cantidad el pino blanco. Sin embargo, María Tecún o "Parque Regional Los Altos de María Tecún", por Decreto de Ley del Congreso de la República Núm. 89, está señalada como área protegida por el INAB y el CONAP.

La Cumbre María Tecún presenta en algunos sectores una tala inmoderada, a este problema se le deben sumar: el descortezamiento de los árboles debido al corte de ramas para la curtiembre de cueros y su uso como leña la introducción de motosierras que aceleraron el proceso de corte, los incendios forestales, que tan sólo en 1999, según datos del INAB, en el departamento de Totonicapán acabaron con 259 hectáreas, a pesar de que



con el incremento de los niveles de coordinación entre las distintas instituciones que cuidan el bosque descendieron en 50 % los incendios forestales con respecto al año anterior, según información del MAGA, INAB y CONAP con sede en Quetzaltenango; la falta de recursos suficientes en las instituciones que tienen el control de los bosques; y por su puesto, la sobreexplotación en algunas comunidades aledañas, fenómeno que se da no sólo por la ampliación de la frontera agrícola, sino también por el negocio que realizan los madereros en Guatemala.<sup>248</sup>

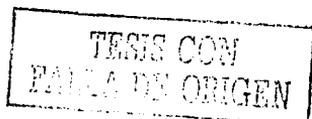
Pese a lo anterior, el Parque Regional Los Altos de María Tecún, con aproximadamente 254.8 caballerías, que se encuentra dentro de los límites del terreno de Barreneché, Argueta, La Esperanza y La Concordia, constituye un capital natural de incalculable valor. La Cumbre de María Tecún es el banco de pinabete más grande de Guatemala, además cuenta con más de 2.000 fuentes de agua, a las cuales las comunidades de Barreneché, Argueta y La Esperanza lamentablemente no dan un aprovechamiento agrícola.

Las formas de organización comunal indígena han tenido que ver en la conservación del bosque, la concepción de respeto a la naturaleza y conservar un equilibrio ecológico es ejemplar. Los resultados han sido muy similares a los producidos en los manejos ambientales diseñados por las instituciones, aunque en los últimos años las comunidades el alto crecimiento demográfico crea una mayor presión sobre los recursos naturales.<sup>249</sup>

La precipitación pluvial anual oscila entre los 1.000 y los 3.000 milímetros anuales. El periodo de mayor intensidad es el comprendido entre los meses de abril y septiembre.

En este territorio compartido se encontraban anteriormente muchas especies de animales como el coyote, el venado, los conejos y gatos de monte, ardillas, tacuazines, armadillos, etcétera. Ahora sólo viven algunos ejemplares, pues casi todos se hayan en peligro de extinción. Las aves que llegan son los loros, los chocoyos, torcazas, zenzontles, pájaro carpintero, tecolotes, gallo de monte, gavilanes, zopilotes, entre algunos otros. Muchas de estas aves son migratorias y estacionales, aunque algunas otras se establecen permanentemente. Los reptiles que se encuentran son la mazacuata, el cantil y diversas serpientes comunes de esa área del bosque. La flora es difícil de establecer, existe poca información al respecto, pero no cabe duda que es muy rica y variada, seguramente es un área apropiada para muchas especies, como, las orquídeas de bosque montano tropical muy húmedo.

La población de las aldeas Argueta y Barreneché corresponde a los conglomerados mayas k'ichee's de Totonicapán. Su capacidad de resistencia cultural ha sido ejemplar. Estos pueblos se establecieron de emigraciones venidas de Totonicapán a finales del siglo XIX. Desde el idioma k'iché hasta las formas de organización social, política y económica y sus rasgos diacríticos corresponden a aquella tradición cultural. Casi toda la población que migró provenía de alguna de las cinco parcialidades de Totonicapán, cuyos miembros compraron estos terrenos para dotarse de tierras peor además para resolver el conflicto de



invasión de dichas tierras con Don José Vasconcelos, quien presionó por diversas vías a los alcaldes comunales a que se las comprasen antes que continuaran invadiéndoselas.

Los datos poblacionales con que se cuenta indican que la aldea Argueta tiene 1.750 habitantes, distribuidos en 315 viviendas. El número promedio de habitantes por vivienda es de 5.5. Por lo general cada casa está habitada por una sola familia, aunque a veces se trata de una familia extensa, es decir, una unidad doméstica en donde cohabitan varias generaciones e incluso "parientes políticos". Argueta es la única comunidad que posee dos calles asfaltadas que sirven de entrada y salida a la comunidad rumbo a la carretera interamericana distante un kilómetro.

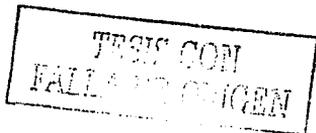
El patrón de asentamiento es semidisperso y tiene fuerte disposición y orientación tradicional mesoamericana, especialmente en la forma en que las construcciones van formándose alrededor de un patio central, orientadas casi siempre a los puntos cardinales. El material de construcción es de dos tipos, el primero se construye con adobe reforzado con madera y techo de dos aguas, cubierto de tejas de barro y lámina de zinc, se arman con vigas y su recubrimiento exterior se hace con una especie de mezcla de tepate, esto es, casi barro y cal, con piso de tierra; el segundo es construido con bloques de concreto. El tipo de casa es el de Totonicapán.

La población en Argueta pertenece al grupo etnolingüístico k'ichee' en un 96% aproximadamente. Los rasgos diacríticos como la vestimenta son los tradicionales del mundo k'iché, entre ellos encontramos el huipil bordado y el corte en las mujeres, en los hombres desde el siglo XIX fue quedando en desuso la vestimenta tradicional de Totonicapán, por lo que se sabe a partir de ningún poblador la usó.

Barreneché es una aldea fundamentalmente k'ichee' pues de sus 2.607 habitantes, el 96,98% son k'ichee's y 3,02% son ladinos, esto es, 2.439 personas k'ichee's y 76 personas no indígenas, según el censo del INE de 1994 e información proporcionada por SEGEPLAN. Estos datos incluyen sus caseríos, por eso su cifra es mucho más elevada que la de Argueta. La población de Barreneché es principalmente joven, 1.252 habitantes son menores de 15 años, casi el 50 por ciento. La distribución por sexo es de 1.306 hombres y 1.301 mujeres. De 473 hogares la mayoría cuenta con servicio de agua potable pues sólo 70 carecen de ello. El agua llega por sistema de gravedad y se cuenta con 15 llenacántaros. El problema del drenaje es fundamental y una de las necesidades básicas en la población pues únicamente tres hogares cuentan con algún servicio de drenaje.

La electricidad llega a 418 hogares y no se brinda el servicio en 55 hogares, que son los que se hallan sobre el camino de terracería que llega hasta el centro del pueblo. La cantidad de habitantes por hogar es similar al de Argueta con 5,5 por vivienda. En Argueta "del total de las 315 viviendas, 265 cuentan con agua potable y letrina. El servicio eléctrico suplir 290 viviendas".<sup>250</sup>

La mayoría de hogares están compuestos por familias extensas con un patrón de asentamiento también mesoamericano. Cuentan algunos vecinos que hace muchos años era



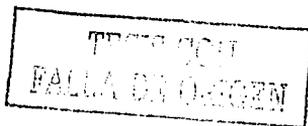
posible encontrar casas más tradicionales, con techo de pajón, típicas de Totonicapán. Sea cual fuere el material de construcción, la casa tipo Totonicapán, consiste en un amplio cuarto principal con un porche pequeño enfrente con pilares y alguna ventana. Dicho espacio sirve como recepción o como sala, una banca que sirve de asiento para las visitas o los hombres y, por supuesto, varios petates en donde cotidianamente aposentan sus cuerpos alrededor del fuego para alimentarse. Las casas tienen un tapanco en el techo que lo utilizan en veces como granero o para guardar documentos importantes.

En Argueta, cerca de un 70% de los habitantes son alfabetos según datos oficiales del MINEDOC. En la comunidad existe una escuela preprimaria, que atiende aproximadamente cada año a 80 niños en dos aulas. A nivel primario existen dos escuelas con 12 aulas, ahí acuden los niños con edad de 6 años en adelante, quienes en total suman cada año un poco más de 300. El número de maestros a nivel primario y preprimario es de 14. Además, existe un Instituto de Educación Básica, que atiende a un poco más de 140 alumnos. El número de maestros es de 12, aunque muchos de ellos también participan en la escuela primaria. Hay una escuela de comercio vinculada seguramente a una de las principales actividades socioeconómicas en la comunidad.

En cuanto a la educación, en Barreneché existe un bajo porcentaje de población alfabetizada. Según datos de SEGEPLAN de Totonicapán, apenas un 46.35 por ciento de personas son alfabetas. En Barreneché existen dos escuelas primarias y un básico comunitario, donde se atienden aproximadamente 500 alumnos en los turnos matutinos y vespertinos, además hay cerca de 30 maestros que atienden en las escuelas preprimaria, primaria y básico comunitario. Se cuenta con unas 11 aulas en la escuela rural oficial mixta Mariano Gálvez, una oficina para el Básico Comunitario y algunas pocas más en la Escuela Rural Oficial mixta ubicada en Chirijixim.

Argueta tiene un puesto de salud fundado hace tres años, donde labora intensamente un técnico en enfermería que da consulta general o externa, con el desarrollo de varios programas de prevención que van desde inmunizaciones hasta planificación familiar. Se le da cobertura a 1,255 personas, aunque también llegan otras provenientes de los otros cantones de Argueta, como Coxom, María Tecún, La Mesita, Chirijixim y Ventana Abaj. Las principales enfermedades que se presentan frecuentemente son las infecciones respiratorias agudas, gastrointestinales y problemas de desnutrición. También existe atención médica a domicilio, prestado por sobadores y médicos tradicionales, junto con uno que otro médico que atiende no muy frecuentemente. Los niveles de desnutrición son altos y es una de las causas más dolorosas de mortalidad infantil. CARE tiene un programa de salud para sus beneficiarios, atendiendo consultas médicas y dentales.<sup>251</sup>

En Barreneché existe también un puesto de Salud con un técnico en enfermería y actualmente realiza el ejercicio profesional supervisado una estudiante de medicina de la Universidad de San Carlos. Las condiciones de salud son en general precarias, la mayoría de las causas de morbilidad son enfermedades curables, como el resfriado común, la



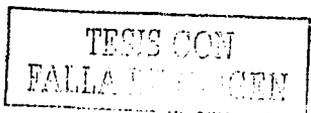
neumonía, la desnutrición, parasitismo intestinal y amebiasis. Un estudio de caracterización departamental realizado por SEGEPLAN indica que para el año de 1998 el 92.7 % de niños menores de cinco años del municipio de Totonicapán presentaban algún grado de desnutrición y que el 4.3 % se encontraba con desnutrición avanzada o severa, medida ésta por el peso y estatura del niño, en la mayoría de los casos fue inferior a la que le corresponde de acuerdo con su edad. Junto a la occidental existe la medicina tradicional con grupos de parteras, sobadores y médicos tradicionales. Se ven ahora dispensarios médicos y clínicas dentales en donde se atienden consultas sobre problemas de salud generales. El proyecto CARE también auxilia a esta comunidad cobrando por tales servicios la cantidad de cuatro quetzales trimestrales.

Seguramente los modos de resolución de la vida cotidiana en Argueta implican estrategias de producción y reproducción social complejas que tienen su raíz y origen en el pueblo k'iché de Totonicapán. Es por ello que el perfil sociocultural heredado de generaciones totonicapenses con una cosmovisión maya que establece una relación con la naturaleza diferente, y al mismo tiempo semejante, con respecto a otros grupos nacionales, da como resultado la propia especificidad de la economía argueteña, en donde el cultivo del maíz tiene un carácter sagrado y simbólico de reproducción social. Sin embargo, el cultivo del maíz no es rentable.<sup>252</sup>

La mayoría de las unidades de producción son minifundios, generalmente de autoconsumo. Es por eso que su economía ni siquiera llega a estar inmersa en la producción mercantil simple, es decir, cuando el productor de las mercancías, que al mismo tiempo es el dueño de los medios de producción, no produce para vender, sino todo lo contrario para el autoconsumo.

Dentro de los modos de resolución de la vida cotidiana se encuentra que la población económicamente activa labora en la actividad primaria, principalmente en una explotación minifundista que se realiza sobre terrenos cuya capacidad productiva es limitada y ha sido sobrentilizada, con lo que el rendimiento es bajo y los niveles de degradación del suelo se acentúan en cada ciclo de cultivo. La producción del maíz continúa realizándose por la gran mayoría de los agricultores. Se trata de una práctica cultural producto de una tradición milenaria que está arraigada en la cultura alimentaria de su sociedad. Las necesidades son normadas por un código cultural; por esta razón la base del sustento alimenticio en estas sociedades no puede ser otra que el maíz, lo demás es complementario a la dieta.

Existen en la comunidad de Barreneché varios intentos de realizar nuevas estrategias de producción y reproducción social, las cuales están entrelazadas con este perfil cultural tan arraigado. Estas estrategias son varias: la primera de ellas es la diversificación de los cultivos, los cuales en Barreneché son mucho más escasos en comparación con Argueta, aun a pesar de contar con un capital natural extraordinario como son las fuentes de agua emanadas de María Tecún, que podrían utilizarse para un sistema de riego por lo



demás higiénico por la calidad del agua. En Barreneché se cultivan, además del maíz, frijol, guicoy, tomate, y algunas legumbres, entre los más importantes. Existe una rica variedad de plantas medicinales y comestibles que complementan el alimento de sus habitantes.

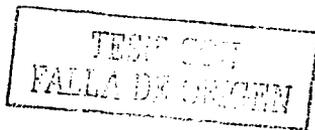
La venta de la fuerza de trabajo en estas comunidades generalmente se realizaba en la Costa Sur o en lugares más cercanos, pero ahora la migración internacional hacia los Estados Unidos de América es más frecuente y se diferencia de la anterior, pues es una migración casi permanente o al menos de varios años o meses. La gente piensa que por lo menos un 20% de la población ha emigrado hacia los Estados Unidos. De hecho, en la Oficina de Correos de Totonicapán se informa que al menos el 15% de la correspondencia procedente del exterior es repartida a los alguaciles de las aldeas de Barreneché y La Esperanza.

Mientras que en Argueta existe una mayor diversificación de los cultivos ya que han logrado cultivar frijol y trigo, aunque también se dedican a sembrar flores como gladiolas, verduras como el guicoy, habas y algunas hortalizas como el brócoli. Los árboles frutales, sobre todo de melocotones, cada vez son más escasos, pues las plagas han hecho de las suyas como consecuencia de la escasa calificación técnica de los campesinos. En este tipo de actividad sí han podido llegar a una forma de producción mercantil simple.

La actividad artesanal, sobre todo la del trabajo en madera, ha caracterizado la economía en Argueta. Baste decir que estos productos se comercializan en áreas lejanas como El Quiché y la ciudad de Guatemala. El mercado principal es Sololá, donde llegan a vender roperos, trinchantes, camas y burós con precios que oscilan entre los 600 y los 200 o 300 quetzales para los productos más pequeños. El mercado local se beneficiaba antes del conflicto de la compra de la gente de Barreneché, La Esperanza y sus caseríos, empero ahora han perdido esos clientes, dando al traste a algunos comercios. Los días de mercado local son el miércoles y sábados, y solamente concurren los habitantes de los cantones de Argueta para comercializar o adquirir productos de consumo básico. Otros mercados regionales importantes son Nahualá y en su momento Santa María Ixtahuacán y San Francisco El Alto.

Esta actividad económica vinculada al trabajo en madera se relaciona estrechamente con el perfil ecológico, del cual el pueblo argueteño tiene su propia percepción de un recurso valioso y escaso, pues del uso de los recursos del bosque podrían lograr un no gasto de combustible, que es principalmente leña en las unidades familiares más humildes cuyo valor equivale a no menos a 10.000 quetzales al año. No sucede así en las unidades cada vez más urbanizadas del casco de Argueta que consumen gas propano; además del aprovechamiento forestal del bosque con miras a la obtención de la materia prima necesaria para la fabricación de muebles, de la cual depende en buena medida la economía local.

La siembra de trigo seguramente influyó en el desarrollo de ésta micro empresa local; incluso en la cooperativa de Argueta que en los años setenta se constituyó en la

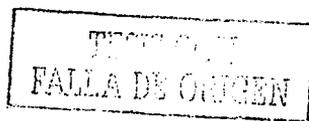


colonia María Tecún anexa a Argueta. La producción de rosquillas en Argueta es también importante en la economía local y en ella también está implícito el consumo de leña. Otras actividades como el comercio son tradicionales entre la población ya que deja una buena cantidad de ingresos, sobre todo en las tiendas y venta de diversos artículos e insumos agrícolas. Actividades como sastrerías, panaderías y talabarterías, representan a los trabajadores especializados no agrícolas, constituyen los estratos medios de la población. Igual posición social tienen los carpinteros, dispensario médico, profesionales y técnicos intermedios, los dueños de las tiendas comerciales como ventas de zapatos y ropa, papelerías, comedores, cantinas y en general los comerciantes.

En Barrenehé la exclusión económica es mucho mayor, un informe de evaluación para la ampliación de la escuela realizado para el Fondo de Inversión Social en el caserío Chirijixim establecía que “el promedio de ingreso mensual en dicho caserío era de 600 quetzales”.<sup>253</sup>

La intensificación del uso del suelo y del ciclo agrícola en Barrenehé y La Esperanza se realiza mediante la introducción de las hortalizas y la papa, las instituciones coadyuvantes en este proceso son Cooperación para el Desarrollo Rural del Occidente, la Pastoral de la Tierra de la Parroquia de San Miguel Totonicapán que realizan esfuerzos en esa dirección. La Pastoral de la Tierra comenzó en 1996 un programa con un grupo de mujeres para el desarrollo de la comunidad, ante todo con miras a la formación de animadoras y líderes. De allí salió el plan de creación de los huertos familiares y los viveros forestales para preservar el bosque, los cuales continúan funcionando con el apoyo de estas instituciones. La micro-industria local está vinculada estrechamente con el capital natural que provee el recurso forestal, sobre todo de los aserraderos para hacer broza, leña, madera y la carpintería. El capital cultural también es relevante pues en los trabajos artesanales se importa madera de la costa, sobre todo hormigo y cedro, para la construcción de marimbas. Existen tres talleres de construcción de marimbas dobles y varios más para hacer marimbas pequeñas y sencillas, cuyos precios oscilan entre los 8.000 y los 200 quetzales dependiendo del tamaño, tipo y calidad. La madera que utilizan en la construcción de las marimbas por sus características de ductibilidad y resonancia es el hormigo, el cual compran en la costa pacífica.

El comercio significa también un ingreso importante. Las actividades comerciales generalmente de compra-venta de productos la “realizan siempre que se pueda”, incluidos puestos establecidos en Barrenehé, o en algún otro lugar, de ventas de tiendas, fertilizantes, insumos agrícolas, herramientas, ropa, etc. Aunque con el agravamiento del conflicto muchos han sido los nuevos obstáculos encontrados por los pobladores de Barrenehé y La Esperanza para abrir nuevos negocios, pues el otrora mercado redistribuidor de Argueta ya no es una opción posible. Existen pocos técnicos y profesionales medios, como carpinteros, sastres, maestros y médicos tradicionales, como



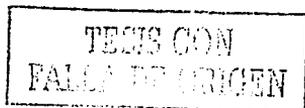
consecuencia de los bajos niveles de escolaridad y muy escasas oportunidades de aprender nuevos oficios, o incluso de capitalización para la producción artesanal.

En Barreneché, el mercado se abre en días domingos y se comercializan en general sus productos, así como el de La Esperanza y la Concordia. Aunque las mejores ventas son las que realizan fuera de la comunidad, como en el mercado de Sololá, en el de Quiché o en Guatemala. Existe poco comercio con Totonicapán, pues las barreras geográficas hacen más atractivo comerciar en lugares mucho más cercanos como Nahuala, Sololá y el Quiché.

En Argueta hay dos vías principales de entrada y salida pavimentadas en donde se localiza la mayor parte de las viviendas, que se comunican directamente con la carretera interamericana. También existen extravíos de terracería que conectan a esta comunidad con la colonia María Tecún, el cementerio y Concordia y Barreneché. Este último tramo carretero la cierran de seis de la mañana a seis de la tarde, por el encarcelamiento de los argueteños involucrados en el último enfrentamiento. Existe además servicio de teléfono comunitario, telégrafos y correo. El secretario auxiliar se encarga de la recepción de correspondencia y de repartirla por medio de los alguaciles a la población. Argueta dista 15 kilómetros de Sololá, 9 kms. de Los Encuentros y 138 kms de la ciudad de Guatemala. Hay una camioneta que transporta a sus habitantes el martes y el viernes hacia Los Encuentros y Sololá.

En Barreneché existen dos vías de salida y entrada a la comunidad una por Argueta que va a la carretera interamericana y ahora se cierra entre las seis de la mañana y las seis de la tarde, aunque con algunos "retrasos a veces", como cuentan los vecinos. La carretera a Argueta dista cuatro kilómetros. El nuevo camino que atraviesa el área boscosa de María Tecún puede llevar hasta más de una hora para salir en dirección a Los Encuentros en automóviles 4x4 en buen estado. Es obvio que la mayoría de los vehículos particulares de los vecinos no pueden tener acceso por esta vía.

Esta carretera se construyó con un gran esfuerzo comunitario, pues para su construcción eran necesarios cuando menos 156,000 quetzales recurso económico con el cual no contaba la población, razón por la que tuvieron que solicitar al CONAP de Sololá un permiso de aprovechamiento forestal para tres hectáreas, mismo que les fue otorgado por la resolución 014/200 del CONAP. El permiso fue concedido a la comunidad de Barreneché, pero irónicamente el señor Diódoro Argueta, oriundo de Zaragoza, Chimaltenango, fue la persona a quien Barreneché encargó los trabajos de la obra y del aprovechamiento forestal. El permiso fue suspendido en el mes de junio del 2000, dado al hecho que Argueta manifestó su inconformidad ante tal dependencia y dio lugar a una suspensión temporal. Después el señor Argueta tuvo que luchar para lograr nuevamente para continuar con su permiso de sacar la madera, pues él había invertido en el camino alternativo y pagado la maquinaria, incluso después de que se paralizó la explotación porque no pudo rescindir los contratos. Ahora desde Barreneché es posible también interconectarse con la carretera vieja a Totonicapán que sale por Rancho de Teja, otorgando al pueblo una salida alterna. Esta



carretera se encuentra en mal estado y tiene no más de unos meses de funcionamiento. Hay una camioneta que transporta a los habitantes los martes y los viernes hacia Los Encuentros y Quetzaltenango.

Las telecomunicaciones con que contó algún día la población fueron destruidas durante el enfrentamiento con Argueta, la pérdida total de TELGUA ascendió a más de 200,000 quetzales.<sup>254</sup> Ahora se utilizan celulares pues es la única forma de comunicarse al exterior.

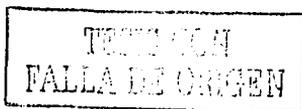
**Poder Local.** El poder local en Argueta y Barreneché fue construido en un principio con el mismo referente de organización político-social, como lo es el k'ichee' de Totonicapán, pero hoy por hoy presentan especificidades, pues Barreneché y Argueta pertenecen a diferentes alcaldías indígenas. Barreneché está integrado a los 48 cantones de Totonicapán o alcaldía auxiliar de Totonicapán, la Junta de las Cinco Parcialidades y la Asociación Ulew' Che' Ja'; mientras que Argueta con la alcaldía auxiliar de Sololá, una k'ichee' y otra kaqchikel. Los alcaldes auxiliares cumplen la función de ser representantes de su comunidad ante el exterior; su mayor interrelación se da con las alcaldías auxiliares del municipio, las cuales a su vez están integradas a las alcaldías municipales, ya como entes separados como en Sololá o a través del regidor cuarto en Totonicapán.

Los alcaldes auxiliares realizan su gestión durante un año, tras el cual pasan a formar parte de los denominados principales o cabecillas, quienes son la máxima autoridad tradicional en la comunidad y ejercen el control político local. Ellos imparten justicia y velan porque el trabajo en la alcaldía auxiliar se realice con responsabilidad y apego a las consignas. En Totonicapán, las autoridades tradicionales por lo general se designan el primero de enero de cada año; asimismo, se reorganizan las cofradías, las cuales, organizan los aspectos religiosos y rituales de la comunidad.

En San Juan Argueta existe un alcalde, un vice-alcalde y regidor de educación, un secretario, dos primeros auxiliares, dos segundos auxiliares, diez escolares, cinco guardabosques, seis custodios de cementerio, ocho custodios de iglesia y los principales que son más de 25 personas. En Barreneché, por su parte, existen dos alcaldes auxiliares, un empírico, un secretario, seis alguaciles, seis escolares, dos custodios, cuatro representantes de comité de padres, siete representantes de comité de caminos, cinco fontaneros, tres coordinadores de la comunidad y 20 principales y su junta. En el organigrama se puede observar con mejor detalle su inserción en Sololá y en Totonicapán.

Las "consignas" o prioridades de trabajo comunal en estas comunidades son muy similares, pero establecidas en concordancia con las de los alcaldes auxiliares de los 48 cantones de Totonicapán, que establecen la búsqueda del bienestar común y servicios comunales, educación, organización, representación, política y fiscalización, planificación, administración comunal y de justicia, coordinación y comunicación.<sup>255</sup>

En Barreneché, para la elección de autoridades comunitarias la participación de los principales por lo común ancianos que han servido en diferentes puestos a la comunidad y



representan la experiencia, responsabilidad, madurez, entre otras características es muy importante en la toma de decisiones. Sin embargo, cuando se dan problemas de mayor envergadura, como el conflicto que aquí se trata, lo turnan hacia la junta directiva del Consejo de Alcaldes Comunitarios de los 48 Cantones de Totonicapán, y en el caso de Argueta a la alcaldía indígena de Sololá.

En Argueta es muy parecido aunque los principales son un poder muy fuerte, pero es en la reunión de los vecinos donde designan sus representantes a través de listados nominales; allí los partidos políticos entran en juego, cosa diferente con relación a Barreneché en donde éstos partidos sólo inciden en la designación del síndico cuarto, es decir, el enlace entre la municipalidad y los alcaldes comunales.

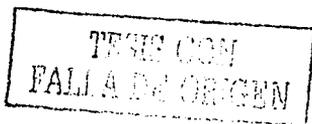
La organización religiosa en estas comunidades gira alrededor de las cofradías; la fiesta principal de las dos comunidades se realiza en el mes de junio. La parroquia de San Juan Argueta tiene amplia organización comunal vinculada a la orden Maryknoll y las diferentes sectas evangélicas que se han establecido en Argueta. Existen otros grupos como renovación carismática, Eclesiales de Base Virgen del Rosario, Grupo Juvenil Ave María. En Barreneché es diferente puesto que es la Parroquia de Totonicapán la que organiza las misas los fines de semana. Existen también otras iglesias en las comunidades como las evangélicas, a las que acuden por lo menos el 60 % de la población de Argueta y un 30% en Barreneché. Estas iglesias denominadas evangélicas son principalmente las del Príncipe de paz, Testigos de Jehová y Jesucristo de los últimos días.

La existencia de diferentes sistemas socio-religiosos en Barreneché como en Argueta no se ha traducido en un conflicto religioso que separe a las comunidades entre sí o a su interior. Aunque tampoco puede negarse que en Argueta existen miembros activos de las sectas evangélicas, vinculados a las Patrullas de Autodefensa Civil (PAC) implementadas como parte del plan contrainsurgente. Durante el periodo de recrudescimiento de la represión militar en Guatemala en los años ochenta, Totonicapán fue cercado militarmente por varias comunidades PAC como Argueta aunque sus implicaciones fueron de orden táctico militar no religioso. La conversión religiosa ha sido parte de una estrategia más amplia que se dio inicio a principios del siglo pasado tras la llegada del Instituto Lingüístico de Verano a Guatemala y las primeras sectas evangélicas como la Iglesia Metodista.

Sin embargo el núcleo del conflicto entre las comunidades no ha tomado el matiz de un conflicto religioso, sino ante todo económico por el acceso del bosque, del parque regional Maris Tecún, el banco poinaceo más grande Guatemala. Católicos y evangélicos conviven cotidianamente en ambas comunidades, con pocos roces.

### **Percepción sobre el medio ambiente**

Es de resaltar el aprecio y conocimiento que tienen estas comunidades sobre el bosque, particularmente en relación con su fuerza vital. La naturaleza es percibida como



fuentes de la vida y del sustento cotidiano. Los ancianos k'ichee' la denominan k'anan ulew que significa nuestra Madre Tierra.

En Argueta se resalta el carácter vital de la relación entre los humanos y el medio, porque de lo contrario la vida se termina: "es la vida de la humanidad porque si no, se termina. Ya no hay oxígeno". Generalmente en Argueta había menos conocimientos sobre la riqueza del bosque, aunque de él todo era percibido con agrado.

Para los pobladores de Barreneché y La Esperanza el bosque y sus recursos también son vistos como un elemento vital pero, a diferencia de Argueta, tienen un conocimiento más detallado del bosque, pues mencionan los nombres de animales, árboles y plantas, tanto en castellano como en k'ichee', lo que no ocurre en Argueta.

En Barreneché resalta la afirmación "me gusta todo del bosque", significando que no hay ningún elemento de él que no les agrade. Del bosque también se decía con frecuencia que por él, el paisaje de la comunidad era más bonito. El panorama que ofrecen las montañas fueron relevantes en muchos entrevistados, decían apreciar la naturaleza desde lo alto de las cumbres para mirar el lago Atitlán y sus volcanes.

En La Esperanza se percibe una relación mucho más dependiente con respecto a los recursos del bosque. La mayor parte de las personas entrevistadas mencionaron que sin el todo se vería muerto y les daba una sensación de miedo. Es importante resaltar que, de acuerdo con la especialidad de cada miembro de la comunidad, su edad y su género, coincidían en que "el monte da vida" a las personas, tanto porque les provee el sustento y la vida. De ahí obtienen muchos satisfactores naturales, baste decir el no gasto de leña como ejemplo.

La importancia del bosque para los argueteños se veía matizada no sólo por las características naturales del bosque, sino porque siempre hubo un referente con respecto a las actividades que desempeñaban, situación peculiar, pues indica que en buena parte de los pobladores hay una apreciación sobre el bosque no sólo por lo agradable que resulta, sino lo útil para su forma y estilo de vida.

Incluso, los niños argueteños no solamente conocían su importancia ecológica sino también la económica para el desarrollo de la comunidad. Siempre hacían alusión a la importancia de los elementos vitales como el agua, el aire, la leña para el fuego y la economía familiar. De igual manera, en Barreneché se percibe como algo en equilibrio, como fuente de vida y fuente de apoyo a su economía.

La preocupación sobre el bosque en La Esperanza resulta evidente, pero entre los diferentes grupos sociales la percepción sobre su importancia y cuidado es diferente. Por ejemplo, para las mujeres era grande su impotencia y enojo ante la tala inmoderada que hacen algunos vecinos. Aunque las mujeres trabajan en el vivero comunal dentro de la organización local para el cuidado del bosque, no son ellas quienes fungen como guardabosques.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

La gente en Argueta cree importante conservar al bosque por sus recursos naturales más que cualquier otra cosa; la respuesta se encamina a definir de nuevo las ventajas del bosque desde el aspecto natural y físico que puede ofrecer a los habitantes de la localidad. En esta comunidad se insistió en la protección del medio como necesaria para crear aire y agua, principalmente de lluvia.

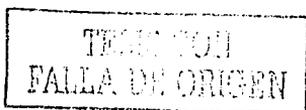
En Barreneché este sentido de respeto con respecto al bosque es similar a lo expresado en Argueta. Pero ellos hicieron énfasis en el agua pues ellos saben que de las montañas es donde proviene; si no se cuida el bosque, se acaba. Los guardabosques lo cuidan en la comunidad reproduciendo la cultura k'ichee'.

Para el cuidado del bosque, en las tres comunidades coinciden en la necesidad de que se haga con personal capacitado y que exista participación comunitaria. Sobre el primer aspecto decían: "...Tendrían que ser personas que piensen en la naturaleza, yo soy rústica en la vida porque académicamente no estoy preparada pero pienso en todas las cosas de la naturaleza, espiritualmente dios creó el cielo y la tierra y todo lo que vemos. Por eso me he preocupado mucho en ver la forma de cómo conservarlo, pero necesitamos mucho tiempo para ser preparados, desafortunadamente nosotros no tenemos recursos. La organización de la cooperativa podría hacer muchas cosas pero necesitamos recursos, y eso es la verdad de lo que nos ha pasado a nosotros, pero yo estando en la cooperativa pues lueho para que sepa la gente y que participen". Argueta mantiene una preocupación ecológica con respecto al bosque, pero advierte que los antepasados sabían cuidarlo de buena manera porque ellos sólo cortaban los "árboles sazones" o "palos viejos", pero eso ya no se realiza ahora pues el recurso forestal se ha reducido considerablemente casi desde el terremoto de 1976 que dio inicio a la venta de madera: "la gente comenzó a comprar madera para construcción de casas" principalmente en las ciudades vecinas de Totonicapán, Sololá, Quetzaltenango y Tecpán.

La venta de la leña continúa en detrimento del bosque, pues generalmente la extraída se asocia al descortezamiento de árboles que produce su muerte. En los mercados, el precio de la medida de leña, generalmente de dos cuartas y media, fluctúa entre 130 y 140 quetzales.

En La Esperanza sobresalió la reafirmación de su empeño por el cuidado del bosque con la participación de la mayoría de la población. Comentaron que han sembrado bastantes árboles pues ya cuentan con un vivero forestal con la ayuda de instituciones de Totonicapán y de su propia organización. Está presente también en la conservación del bosque, la preocupación de los padres de familia y los maestros por formar una cultura ecologista en los centros escolares de enseñanza primaria y básico en estas comunidades.

En La Esperanza los catat-canan reiteraron que debe respetarse la naturaleza, hay que pedirle permiso para usarla, pues el bosque está vivo, pero manifestaron su preocupación por el uso irracional que de él hacen algunos jóvenes: "Los abuelos si cuidaban el bosque de una manera diferente a nosotros".



En Barreneché, alguien asoció el nombre del lugar con "che", que significa árbol en k'ichee'. Aunque ignoraba el significado completo y el origen del nombre, que es evidentemente extranjero; al asociarlo a "che" reafirmaba un derecho ancestral sobre el bosque. Las percepciones simbólicas sobre el bosque, al igual que el resto de la cosmogonía actual de los mayas, incorporan elementos cristianos. Los Aj'K'ij's, especialistas de la cosmovisión maya, recurren a la idea de Dios, como síntesis de las tradiciones mesoamericana y cristiana. En La Esperanza se menciona a Dios mundo como quien envía y ofrece tanta maravilla natural, pero en menor medida con respecto a las otras comunidades que ponen más énfasis en su carácter sagrado, belleza y riqueza.

En Argueta señalaron muchos cuentos de animales, seres y personas que habitan el bosque, o bien relatos anecdóticos con respecto a lecciones de la vida. También se menciona el trabajo de los Aj'K'ij's, a quienes muchas personas acuden con bastante frecuencia.

En Barreneché se contó una historia sobre el coxol que se relaciona con viejos cuentos mayas, con cierta mezcla sintética más bien mesoamericana y de contactos mucho más contemporáneos. Se confunde muchas veces con los Aj Itz's y se les describe como hombres vestidos de rojo con una hacha también roja. En Barreneché se conocía poco sobre el mito de María Tecún. Ella se lanzó desde las rocas de la cumbre que lleva su nombre para no ser apresada por las tropas de Pedro de Alvarado, tras la derrota de Tecún Umán. Pero se concibe la cumbre como el lugar donde habita el nahual de Tecún Umán.

En La Esperanza los relatos refieren apariciones y las actividades de los sacerdotes mayas. Su interrelación con la montaña es diferente, como dijo un informante: "...Cada quien es diferente, cada quien sabe dónde tiene sus antepasados, llevan sus candelas para pedir perdón. Cuando uno quiere va a la montaña, sabe donde esta su altar para pedir y para quemar ahora hay personas que no creen en los lugares donde van los sacerdotes, éstos se llaman Chumichinic, María Tecún, Chicancel, Chucruel. El rezo no es rezo de la iglesia, es rezo de la montaña, se pide a la montaña la montaña es sagrada porque en María Tecún se ve el coxol bailando con su hacha pequeña aparece porque es su lugar ahora ya no porque se ha quemado basura en su lugar."

En la montaña viven los nahuales, que son los compañeros de vida de los seres humanos. En esta relación entre las personas y la naturaleza se teje el destino de ambas, pues el nahual vive de la misma manera que lo hace un ser humano. Si uno de ellos sufre o se enferma, lo mismo ocurre al otro, como una imagen en el espejo. Para los k'ichee's, esta dualidad sagrada explica la importancia de cuidar la naturaleza, en este caso, la Cumbre de María Tecún, donde habitan sus nahuales.

En el proceso de cambio social, los jóvenes a veces no entienden el respeto de la naturaleza y la importancia de sus recursos, no solamente para la vida económica, sino también para la reproducción de los mitos de identidad. En Barreneché, los pobladores

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

manifestaron su preocupación por la falta de cuidado con respecto a los recursos del bosque.

### **Percepción sobre el conflicto intraétnico e intercomunitario**

En Argueta no están de acuerdo con lo que está pasando y manifiestan su deseo por que se vea todo ya terminado y llegar a un acuerdo. Piensan que la población de Totonicapán tiene el mismo origen de ellos, pero que en el ámbito comunitario y político no les beneficia en nada ser de Totonicapán, dado al hecho de que opinan que la Municipalidad de Totonicapán poca labor realiza en la resolución de los problemas comunitarios.

En Barreneché se percibe mucho más el miedo y temor por todo lo que ha pasado, sus temores y daños son en el ámbito psicológico, hay nerviosismo a cada momento: "Tienen miedo, cuando escuchan bulla piensan que vienen a matar, sabemos como son esa gente de abajo están sin dios".

En La Esperanza opinan que los ancianos y la gente mayor en especial platican de que esto ya tiene muchos años, ese es el reflejo de lo que dicen sus familiares. En las noches han escuchado disparos, los cuales provoca terror y angustia frecuente. Inclusive muchos manifestaron que se escucharon días antes y después del conflicto estallidos de artefactos explosivos en Argueta.

La gente de Argueta expresa el conflicto ha afectado a las comunidades: "los de allá no son comerciantes solo comen en el monte, buscan hojas cualquier cosa que traen de allá que nos venden a nosotros, también por ejemplo en el día de todos los santos ellos nos traen coronas ya hechas, nos traen flores de la montaña y nos venden. Ahora sufrimos no teniendo esas cosas y ellos porque no tienen dinero, igual estamos". Igualmente se quejan de que sus ventas se reducen pues "no hay dinero", los clientes de Barreneché además ya no "bajan a comprar". Lo de Barreneché se quejan frecuentemente de que sus actividades comerciales se ven limitadas debido a la restricción en el paso hacia su comunidad, por los argueteños, quienes cierran de 6 de la tarde hasta las 6 de la mañana el camino todos los días.

En La Esperanza se percibieron junto con Barreneché las comunidades más afectadas por el conflicto: "Los abuelos dicen que tiene tiempo, como 56 años luego la gente se va a las montañas a esconderse, hace como 20, o 31 años que algo feo paso también"

Los argueteños a pesar de mostrar rivalidad como comunidad con Barreneché percibe a sus vecinos como sus familiares, sobre todo porque parientes, amigos y vecinos que por muchos años convivieron pacíficamente en una comunidad y otra: "Mi papá tiene tíos sobrinos primos, la mayor parte tenemos en la Esperanza y mi suegra de Barreneché y desde que fue el conflicto no nos vimos. Así como le digo en cada grupo siempre hay un traidor hay gente buena y mala, pero por lo que yo veo es mucha la gente buena y poca la

mala, en Barreneché el 75% es buena y piensa bajar a Sololá... que piensan hacer las pases y un 25% que no entiendo y que quieren hacer lo malo a la fuerza”.

Los de Barreneché saben que no todos son los del problema, pero hay temor por conciliarse hasta con familiares de Argueta, pues sus bienes muebles e inmuebles fueron destruidos y piensan que no sólo ameritan una recompensa moral y económica: “mi hermana no nos habla, por lo mismo. Yo digo que sino estuviera la persona tan metida no tenía porqué hacer eso, mas como esta el esposo involucrado piensa diferente, de verdad no tendría porque enojarme con mi familia y ella misma... por eso es más.”

En la Esperanza la población encuestada manifestó querer tranquilizar las cosas, pero están muy en la posición de que se haga justicia, les interesa mas que otra cosa. Su punto de vista respecto a las otras comunidades es que la gente de Argueta es culpable y quieren que se haga justicia: “Sí, somos vecinos, los de Argueta reconocen el error, se tomara un nuevo camino, porque con violencia no se arregla el problema. Tenemos que ser amplios y abiertos aunque aparentemente perdamos algo, ellos quieren ganar a la fuerza, pienso que no son todos sino un grupo de personas, el problema fue de día no de noche porque dicen que no fueron ellos pero o es cierto si fueron, pero lo que queramos es un arreglo.”

#### **Argueta y Barreneché: un conflicto intraétnico**

El Domingo 29 de Junio de 1997 fue un día terrible para las comunidades de Barreneché y La Esperanza. Lo ocurrido fue un drama social, en donde perdieron la vida nueve personas y quedaron heridas 40. Las versiones sobre lo sucedido son dispares. Los argueteños dicen que ese día, después de medio día, un grupo de personas de Argueta se encontraba en las inmediaciones de La Unión y fue insultada por dos vecinos de Barreneché, razón por la que los persiguieron hasta La Esperanza. La gente de Barreneché contradice esta versión, pues aducen que fue al revés, que los vecinos argueteños los provocaron y entonces los otros les respondieron con agresiones verbales. En La Esperanza algunas personas salieron a dialogar con ellos, para hacerles ver que todos eran vecinos y que no estaban actuando bien; después de unos minutos, cuando la gente de Argueta se aprestaba a retirarse una o varias personas tiraron una piedra o piedras al grupo donde se reunían unos con otros, y eso desencadenó el enojo en los ya caldeados ánimos de los vecinos.

La patrulla de Argueta con palos, piedras, y otras armas arremetió contra sus vecinos. Según una versión, en el fragor de la pelea una persona de Argueta que tenía un arma en su poder se tropezó y callo al piso, eso dió oportunidad a que la gente de La Esperanza y Barreneché, se lanzara sobre él para detenerlo y fue entregado horas más tarde a la Policía Nacional de Totonicapán.

Cerca de una hora más tarde, según versiones de vecinos de La Esperanza, la gente de Argueta regresó en mayor número, en un esfuerzo por lograr el denominado “rescate del

vecino” pues pensaban que el vecino argueteño todavía se encontraba en La Esperanza, pero lo que sucedió fue que las autoridades de dicha población “se lo llevaron a Totonicapán amarrado”. Entre ellos había gente de Santa Lucía Utatlán y de otras aldeas de Sololá, quienes acudieron al llamado de Argueta. Fue en ese momento que el conflicto se agravó, de insultos y pedradas entre vecinos, pasaron a los golpes con palos y ataques con machetes y demás armas punzo cortantes; más grave fueron los disparos al aire y cuando esto ocurrió toda un numeroso grupo de personas estaban golpeándose unos a otros. Allí se dio la trágica explosión de una “bomba” de expansión cuando se entablaban diálogos entre un grupo de personas de La Esperanza, dando como resultado siete personas muertas instantáneamente y varios heridos, mismos que fueron llevados a la alcaldía auxiliar de La Esperanza, algunos de gravedad. Cuando corrían ya prestos los argueteños para ir a Barreneché a “vengarse” un vecino escuchó que un argueteño le dijo a otro que llevaba cerca de 35 “bombas”. A algunos líderes de La Esperanza los capturaron, les pegaron sin piedad y luego fueron conducidos a Argueta donde los colgaron y golpearon.

Luego fueron los argueteños armados hasta Barreneché el fin de atacar a su población indefensa con una táctica, según las versiones de sus pobladores, de tipo militar contra-insurgente, acorralando a la población y posteriormente quemando principalmente los edificios administrativos e institucionales, y con mucha más “saña” a las mejores viviendas de la comunidad. La gente de La Esperanza escuchó después múltiples explosiones durante toda la tarde, al punto que muchos pensaron que “Barreneché había desaparecido”. La gente de La Concordia fue rodeada por los argueteños con el objetivo de que persuadirlos de participar en el conflicto. El resultado fue desolador en esta segunda trifulca, pues resultaron dos muertos y cuarenta heridos, se quemaron y saquearon quince tiendas, cuatro casas, el puesto de salud, la auxiliatura, la Cooperativa, la sede del INDE, los teléfonos comunitarios del entonces Guatel, varios vehículos y la escuela primaria. Las pérdidas fueron millonarias, tan sólo Guatel perdió cerca de doscientos mil quetzales en equipo, en dos teléfonos comunitarios que entonces existían.

La gente de Barreneché y La Esperanza huyó de sus comunidades y se fue a esconder a la Cumbre de María Tecún, muchos más prosiguieron su camino hasta llegar a Rancho de Teja y Panquix, y aun otros llegaron hasta la ciudad de Totonicapán. Fue así como la parroquia de San Miguel Totonicapán logró que CARITAS-Suíza y su Pastoral Social asistiera con alimentos, vestido y atención médica y legal a la gente que en un primer momento se estableció en Rancho de Teja, pero ante el temor creciente de las autoridades de aquel cantón se dispuso luego alojarlos en el salón Santa Ana de la Parroquia de San Miguel Totonicapán. Muchas personas se quedaron en Barreneché por aquellos días, durante la mañana y pasada media tarde como a las seis p.m se escondieron algunas personas dentro de sus terrenos y en la noche iban a dormir a sus casas, para cuidar sus propiedades aunque con mucho temor.

Éste fue el punto culminante de un proceso de negociación estancado, pues desde el mes de marzo de 1997, cuando Gustavo Porras Castejón, entonces secretario privado de la presidencia, interviene para dar solución al conflicto entre Barreneché y Argueta, hasta ese día aciago, nunca se llegó a ningún acuerdo entre Barreneché y Argueta, solamente se dió un acercamiento entre La Esperanza y Argueta.

En dichas reuniones de negociación entre las comunidades y la SEPAZ se realizaron varias actividades, en la forma siguiente:

1. Presentación de documentos: certificaciones y títulos de propiedad, debidamente registrados, por cada comunidad ante la SEPAZ;
2. Informe oficial del Instituto Geográfico Militar sobre la situación legal de jurisdicción de las comunidades ante la SEPAZ y las comunidades, interviniendo gobernadores departamentales y alcaldes municipales;
3. Reunión entre alcaldes municipales y gobernadores de ambos departamentos con el Señor Ministro de Gobernación y la Secretaría Privada de la presidencia, Dr. Gustavo Porras Castejón, con el objeto de conocer el informe de cartografía y recomendaciones del caso;
4. SEPAZ presenta las bases metodológicas para la solución del conflicto hacia las comunidades involucradas;
5. Presentación de propuestas de solución de cada comunidad;
6. Discusión exclusiva de los derechos de propiedad entre SEPAZ y las comunidades.

SEPAZ suspendió el diálogo por el retiro de la Aldea Barreneché de la mesa de negociaciones. La Esperanza y Argueta solicitan seguir con las conversaciones porque acuerdan que las tierras son de propiedad privada y piden al gobierno central hacer ver a las autoridades municipales de Totonicapán, que la Junta de los 48 Cantones, nada tiene que ver con dicha propiedad privada.

Las conclusiones a que se llegaron entre las comunidades fueron las siguientes:

"1. Se define que la finca Argueta número 145, es propiedad privada, en donde están ubicadas las aldeas: Argueta, La Esperanza y Barreneché dentro de la jurisdicción de Solola, y aun la Concordia sobre la base del Oficio del Instituto Geográfico Militar; 2. La comisión de la Aldea Barreneché se retira de la mesa de negociaciones, volviendo a romper el dialogo como en el año de 1984. 3. La comunidad Argueta, ve con mucha preocupación las actitudes irreflexivas de las Autoridades Departamentales de Totonicapán".<sup>266</sup>

Las negociaciones nunca prosperaron, a pesar de que en un principio las partes estaban muy dispuestas a solucionar el diferendo, incluso Argueta suspendió el bloqueo que realizaba en el camino hacia Barreneché y La Esperanza y los de carretera interamericana desde el 5 de marzo de 1997.

El estancamiento de las negociaciones a partir del 20 de junio puso al conflicto en su momento más álgido: el miércoles 25, un supuesto grupo de ex-comisionados militares,

según versiones de Barreneché, comenzó a manipular a la comunidad para desconocer al comité negociador, dándole un giro a la situación.

El 26 de junio, los miembros de un nuevo comité en Argueta cerraron los caminos de entrada y salida para las aldeas de Barreneché, Concordia y La Esperanza, mientras los vecinos de Barreneché denunciaban el sitio ante la gobernación departamental de Totonicapán, la zona militar 17-15, policía de Quetzaltenango y la Oficina Regional de MINUGUA en Quetzaltenango.

El viernes 27 de junio se publicó en la Prensa Libre, periódico de circulación nacional, una información sobre la realización de un cabildo abierto, que implicaba la reunión del ayuntamiento en unión de los vecinos "principales" de la localidad de Totonicapán, con el objetivo de adoptar acuerdos sobre asuntos de importancia especial. Se pensaba que las comunidades de Concordia, Barreneché y La Esperanza, se irían a reunir con las máximas autoridades departamentales de Totonicapán y que con ello se crearía una alianza entre todas las comunidades. Dos días más tarde sucedió el enfrentamiento entre ellas. Estos acontecimientos fueron el preludio de lo sucedido el 29 de junio de 1997.

Las secuelas dejadas por el conflicto son muchas, la más lamentable es quizá la propagación de la cultura de la violencia, del miedo y del terror, que provocaron en las comunidades de Barreneché y La Esperanza una especie de psicosis colectiva e incertidumbre ante el futuro. Para muchos, el enfrentamiento significaba en las horas del éxodo la pérdida de su identidad comunal, el ver destruido el pueblo. Lo mismo ha significado para las familias de las víctimas fallecidas y de los lesionados pues han invertido el poco dinero que poseen en gastos funerarios y médicos.<sup>257</sup>

Los vecinos que perdieron sus bienes muebles e inmuebles han tenido que sacudirse primero de la afrenta afectiva y luego de la desgracia económica, que no son fáciles de superar en estas comunidades. Algunos artesanos no solamente perdieron en sus propiedades las cosas de valor, sino también sus medios de producción. Muchos informantes señalaron que durante el enfrentamiento, aparte de la destrucción de los edificios públicos y las casas, el saqueo de los negocios y las tiendas fue de consideración; señalaban incluso que "en el carro de los bomberos se llevaron todas las cosas". Peor aún es la condición de los familiares de los 12 presos argueteños, que tiempo después del enfrentamiento fueron encarcelados en la granja penal de Quetzaltenango acusados de varios delitos en el Juzgado 2 de Totonicapán.

A todos los argueteños se les pidió la colaboración económica para subvencionar los gastos de las comisiones que realizaban trámites en las diversas instancias de justicia, generalmente se aportaban entre 20 o 35 quetzales por familia. A la fecha algunas familias han aportado una cantidad de dinero bastante considerable que osciló entre los 500 hasta los 1000 quetzales durante todo el conflicto. Los hijos de los inculpados y sus esposas han quedado en una situación desesperada económicamente, pues perdieron no sólo la fuente

de ingresos familiar del cabeza de familia, sino que tuvieron gastos en el juicio y en las visitas a la granja penal.

Barreneché y La Esperanza han sido beneficiados por la decisión de la Arquidiócesis de Quetzaltenango de ser querellante adhesivo y por la ayuda de la Pastoral Social de Totonicapán, lo cual los ha exonerado de pagar abogados. Los gastos, a pesar de esa salvedad, son altos por la cantidad de testigos del caso: muchos de ellos llegaron en vehículos acompañados por las autoridades con cierto temor al pasar por Argueta el primer día del juicio. El proceso jurídico se estancó porque Argueta presentó un recurso de apelación ante la Corte de Constitucionalidad, el cual dilató mas el caso por unos meses. El enjuiciamiento y penalización de algunos de los 12 acusados ha durado más de cuatro años, lo que muestra la ineficacia de la impartición de justicia. El momento definitivo será el día en que se dé un veredicto final, pues en determinado momento podría llevar a la molestia y consecuentemente a las eventuales represalias de los vecinos de Argueta.

En Barreneché y La Esperanza quieren que haya justicia, que los verdaderos responsables de los delitos se les juzgue y se les imponga el "castigo de ley", pues eso reivindicaría en ellos la dignidad. A pesar de ello, las ONG'S que trabajan en Barreneché y La Esperanza tienen cierto miedo por la eventual reacción de Argueta; nadie tiene idea cierta sobre lo que pasará, aunque confían en que sus vecinos argueteños ya no actúen de manera violenta.

Después de la ejecución de las órdenes de captura, los argueteños en los meses siguientes también impusieron medidas de hecho como cerrar la carretera que comunica a todas las comunidades hacia la carretera interamericana, de 6 a.m. a 6 p.m., y como sucedió en la colonia María Tecún, colocaron una talanquera a la entrada de la comunidad con el objetivo de que no ingresen vehículos ajenos a la comunidad.

El cierre de esta vía de acceso ha provocado recientemente otro problema derivado del conflicto: Barreneché, para saldar su deuda de reconstrucción de los edificios públicos de la comunidad y poder construir un camino alternativo que salga por la antigua carretera a Totonicapán, tuvo que tramitar una licencia de aprovechamiento forestal por tres hectáreas misma que fue concedida el 24 de abril del 2000 por el INAB.

En un primer nivel de análisis se observa que, en el caso de Barreneché y Argueta, los modos de resolución de la vida cotidiana, es decir, como satisfacen las necesidades biológico-sociales de los hombres a partir de sus propias capacidades, son muy semejantes entre ambas comunidades como se puede advertir de su sistema social; lo cual no genera conflicto por si mismo es el caso de La Concordia, que no entra en pleito con sus vecinos, sino que éste puede generarse con mayor probabilidad cuando la satisfacción de sus necesidades y la potencialización de sus capacidades se realizan en un espacio geográfico común, y, peor aún, cuando no es compartido. El capital natural de los bosques y, aún más, de las fuentes de agua significa un recurso natural valioso que genera conflicto; ambos grupos pelean por el control de los recursos, incluso con una tercera parte, La Esperanza.

Asimismo, las diversas estrategias de producción y reproducción social en las comunidades implican, en menor o mayor medida, la necesidad del recurso forestal e hídrico, y entre mayor es la necesidad de ese recurso, como lo es para Barreneché, mayor es su arraigo y su apego hacia él. En Argueta, por ejemplo, se menciona que "la pelea es entre los más pobres", lo cual corrobora lo expuesto, ya que las familias con recursos económicos escasos les es más necesario el uso del bosque, mientras que a la población salida del sector primario, productivo, ya no les tan apremiante.

Es imprescindible, por tanto, tomar en cuenta que el sistema social de las comunidades en conflicto, ante todo el modo de resolución de la vida cotidiana. El hecho de que éstas tengan un bajo Índice de Desarrollo Humano irve como coadyuvante para que esta relación hombre-naturaleza sea aún más abigarrada. Por ello considero que es menester la creación de proyectos de desarrollo local o la ampliación de los ya existentes con miras a lograr la elevación de la calidad de vida de los habitantes. Sin desarrollo económico no será posible cortar los nexos que atan a estas comunidades a los recursos que del bosque sustraen, ni mucho menos consolidar la cultura de paz en las comunidades.

En un segundo nivel de análisis destaca la configuración socio-étnica de las comunidades. En los procesos de etnogénesis, Barreneché y Argueta aparecen como culturalmente semejantes, puesto que son herederos de la cultura maya-k'ichee' de Totonicapán, incluso son parientes que se sienten un tanto avergonzados de su proceder y de las consecuencias actuales; por ende, estas comunidades comparten sistemas sociales también semejantes; éste es el encuentro intercomunitario. El desencuentro se da cuando estos grupos entran en conflicto por un diferendo de intereses sobre su espacio de producción y reproducción social, y no cuentan ya con instituciones tradicionales reguladoras de tenencia de la tierra que normen la vida supra-comunitaria e inter-comunitaria, esto es, una normativa que no sea sólo aplicable al interior de sus comunidades, como el sistema de cargos que ejerce la auxiliatura comunal local, sino a varias comunidades y que cuente con legitimidad, como el caso de la normativa de las parcialidades, de la Junta de los 48 Cantones de Totonicapán o de la alcaldía indígena de Sololá.

El hecho de que Argueta se separara de Totonicapán a finales del siglo XIX originó uno de los principales problemas: la normativa social de las parcialidades de Totonicapán se interrumpió, pues ésta ya no tiene legitimidad social en Argueta. Cuestión que se agrava por el hecho de que, jurisdiccionalmente, ambas comunidades se constituyeron como aldeas auxiliares de diferentes municipios y departamentos, razón por la cual tampoco pueden dirimir sus diferencias dentro de la normativa social de la Junta de los 48 Cantones de Totonicapán, ni en la alcaldía indígena de Sololá, y mucho menos en la Junta de las Cinco Parcialidades de Totonicapán o, al revés, ante las autoridades de Sololá.

El conflicto se torna ahora más complejo con la incorporación de La Esperanza como tercera parte en discordia, la cual queda en una incómoda posición entre dos fuegos.

Su postura parece incomprensible a primera vista, pues parecería que ellos deberían ser más reacios a aceptar que Argueta tenga acceso al bosque, pues fueron los más afectados durante el enfrentamiento de julio de 1997; pero su propuesta es que el bosque se divida en tres. En el ejercicio de su lógica de resolución de conflictos a las tres partes les corresponden los recursos, el hecho de compartir el territorio en común, habla del reconocimiento "al otro", al argueteño como k'iché y como vecino, pero a la vez no asume el liderazgo de Barreneché, el cual está presionado por las parcialidades y la Junta de los 48 Cantones de Totonicapán, por no dejar que alguien externo Totonicapán acceda al bosque.

Barreneché, por su parte, no comprende bien la postura de La Esperanza pues su lógica está siendo presionada por los intereses de las parcialidades de Totonicapán, en donde el derecho indígena y las formas de tenencia de la tierra señalan que los recursos del bosque solamente los pueden utilizar los totonicapenses. La lógica de Barreneché supone que alguien, por ejemplo de Santa María Chiquimula, no podría aprovechar su bosque al igual que la gente del municipio de Totonicapán no puede hacerlo en Santa María Chiquimula; los derechos territoriales están rigidamente señalados en el derecho indígena y la lógica jurídica de las parcialidades. Esta lógica en Barreneché, por ejemplo, no la entienden algunos jóvenes que piensan únicamente en la rivalidad con Argueta, en el capricho de no otorgar el acceso o en la indiferencia; visión que cambia en la medida en que se incorporan al sistema de cargos en donde los principales y las autoridades les enseñan ese derecho indígena y su aplicación. El acceso al bosque, según la lógica de Barreneché y las autoridades de Totonicapán, sólo es posible si los argueteños pertenecieran a Totonicapán, ya que antes de 1941 el bosque era aprovechado por las tres partes.

Argueta supone lo contrario pues como la finca de Argueta, esto es, el total de las tierras de las tres comunidades, está en jurisdicción de Sololá; entonces, eso les da el derecho de aprovecharlas, porque al ser de Sololá deberían ser administradas por Argueta que se supondría asumiría el liderazgo político y la cabecera municipal en su caso.

Las negociaciones convocadas en repetidas ocasiones por las diferentes instituciones del Estado siempre terminaron con la inconformidad de una de las partes, expresadas mediante el retiro de la mesa de negociaciones como lo hizo Barreneché varias veces, o realizando medidas de hecho como las de Argueta para no dejar remedir las tierras y establecer los límites inter-departamentales. Esto se debe a la poca legitimidad que tiene el Estado en las comunidades, pues en el pasado se escucharon solamente expresiones como "hay que dejar morir el problema"<sup>258</sup>, y cuando hubo mayor voluntad política, las instituciones del Estado no contaban con instituciones especializadas como CONTIERRA y de esa manera se vieron incapaces de resolverlo con una metodología inadecuada.

Además, habría que añadir que en el decurso de su historia local los intereses políticos siempre confluyeron para crear una realidad conflictiva que durante 36 años generó un clima de violencia institucionalizada y de conocimientos y experiencia armada

misma manifiestos en el conflicto con la fabricación de las "bombas panfleteras" y demás armas explosivas. Una bomba panfletera explotó en La Esperanza días antes del enfrentamiento, en los volantes invitaban a que se aliaran a Argueta. Las granadas y armas de fragmentación que quitaron la vida de nueve personas son un botón de muestra de esa cultura de la violencia. Las secuelas psicológicas en la población sobre todo infantil de La Esperanza y Barreneché merecen un estudio aparte, pues pueden tener incidencia no sólo en el desarrollo de la personalidad individual sino también en la reproducción de la cultura de la violencia.

Haría falta por ello impulsar, dentro del marco del Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas el fortalecimiento de las autoridades locales y el derecho indígena a través de la creación de órganos y mecanismos alternativos de resolución de conflictos de índole supracomunitario y supraétnico, como lo sería un gran consejo maya que impartiera justicia de acuerdo con el derecho indígena no solo a nivel intercomunitario e intraétnico sino también supraétnico.

En un tercer nivel de análisis se encuentran los aspectos que subyacen a la legalidad y legitimidad social. La legalidad nunca pudo resolver el conflicto, al contrario, lo entorpeció. El derecho positivo nacional, en sus múltiples instancias, fue ineficaz.

La atención del conflicto se centra en el juicio sobre 22 personas, supuestos implicados en el enfrentamiento; de la resolución de este juicio, temporalmente estancado por los recursos legales que presentó la defensa dependerá el futuro de este problema. Si es a favor de la libertad de los inculpados, Barreneché y La Esperanza van a protestar; si sucede lo contrario Argueta, también lo hará. Lo complejo es determinar cuál será el canal por el que las comunidades expresen su descontento.

El curso legal del juicio a los inculpados de los hechos ha logrado causar, en primer término, un perjuicio económico a las partes. Por otro lado, se ha distraído la atención en torno al curso legal del proceso, el cual se ha estancado por el recurso interpuesto por la defensa ante la Corte de Constitucionalidad, y no se ha puesto la atención en la conflictividad social que se vive cotidianamente en esas comunidades. Habría que añadir que los argueteños, algunos de ellos quizá inocentes, llevan dos años de juicio y siguen privados de su libertad.

El Estado de derecho, además, nunca ha comprendido bien al "otro derecho". Son necesarios mecanismos alternativos de resolución de conflictos. Las municipalidades con sus respectivos intereses, sobre todo la de Totonicapán con su falta de tacto institucional, recrudecieron el conflicto, lo que aunado a la presión de las comunidades sobre el bosque dio más cabida a detonantes que a soluciones efectivas.

Instituciones como el Instituto Nacional de Transformación Agraria y otros tuvieron durante su administración más un carácter de procuración que de impartición de justicia, pues la burocracia hizo muy lento el proceso de titulación y de resolución de conflictos

agrarios, que se agravó con la inexistencia, aún a la fecha, de tribunales agrarios y de legislación agraria.

Es por ello imprescindible que instituciones especializadas como CONTIERRA y FONTIERRA, creadas en la nueva cultura de la paz para el desarrollo y en cumplimiento de los Acuerdos de Paz, puedan dar soluciones efectivas al problemática social suscitado entre las comunidades. Esto dependerá también del fortalecimiento de su institucionalidad, a través de la dotación de los recursos suficientes para el buen desempeño de sus funciones. Para el caso Barreneché-Argueta, CONTIERRA ha tomado cartas en el asunto sino hasta recientemente, debido a que en su mandato no podían realizar intermediación sin la solicitud de una de las partes. La iniciativa fue tomada por la comunidad de Argueta con una propuesta de solución del conflicto que esperamos pueda dar inicio a un proceso de negociación que sea satisfactorio para las comunidades.

En un cuarto nivel de análisis se encuentra lo político e institucional, en donde se involucran las autoridades locales, municipales, departamentales, nacionales, las ONG'S y otros sectores de la sociedad civil. Como se ha indicado, la lentitud y carencia de instrumentos adecuados de la burocracia gubernamental ha sido un obstáculo para la resolución del conflicto, al igual que la incorporación de intereses falta de tacto municipales.<sup>259</sup>

Las ONG's tienen el gran reto de influir en las comunidades para el desarrollo local, pero desgraciadamente, a pesar de su quehacer y buena voluntad para resolver el conflicto, poco pueden hacer. CIDRO es una institución clave en este proceso ya que brinda una gran ayuda a los vecinos de la Concordia y La Esperanza en el aspecto de salud comunitaria y proyectos productivos.

El proyecto ALA poco ha podido incidir en lo productivo, su aporte se limita a algunas obras aisladas. Por otro lado, en las negociaciones ha salido a la luz un aspecto político clave, que influye también en el conflicto: la pugna inter-comunitaria por convertirse en un municipio, el cual se logra con cierto número de habitantes y de aldeas, caseríos, parajes e incluso los servicios públicos. Allí, la incidencia de las instituciones de desarrollo internacional serían críticas como mediadora y coadyuvantes de la reconstrucción del engranaje socio-económico de las comunidades afectadas

Esto puede verse desde muy temprano cuando en 1941, se incorpora a Sololá, lo hace en dos sentidos: incorporando como caseríos a Barreneché y la Concordia, y al dejar de pertenecer a San José Chacoyá. Dentro de las propuestas de resolución del conflicto, Argueta propuso:

Dentro de las propuestas de resolución del conflicto, Argueta propuso:

- i) Reunificación de la aldea, lo que les permitiría convertirse en un municipio del departamento de Sololá. La cabecera sería Argueta.
- ii) Reunificación, ser un municipio de Totonicapán. La cabecera municipal sería Argueta.

iii) La propuesta que presentan, como la de mayor validez jurídica y legítima, sería la de la división de las tierras en conflicto en tres partes iguales.

En el discurso ideológico se interrelacionan dos intereses: el primero es el político, el anhelo de convertirse en Municipio,<sup>7</sup> mismo que no ha podido lograr debido a los diversos requisitos que impone la ley municipal; el segundo hacer una “división de las tierras en tres partes iguales”, que implica el acceso al bosque. Durante el enfrentamiento la gente de Argueta quemó todos los edificios públicos e institucionales, e incluso las “mejores viviendas con mas saña”, lo cual puede ser una pauta de comportamiento en donde se demuestra el interés de que Barreneché se incorpore a Argueta.

A partir de julio del 2000 CONTIERRA, la nueva institución presidencial en el marco de los Acuerdos de Paz para la resolución de los conflictos de tierra, da inicio a su gestión pues sólo estaba en espera durante 1998 del expediente del caso y en 1999 de la propuesta de una de las dos partes en conflicto. CONTIERRA promete una novedosa metodología de resolución de conflictos concluir de manera definitiva la disputa.

El 13 de julio del 2000 se reunieron las comunidades de Argueta, Barreneché y La Esperanza para tratar sobre el otorgamiento de la licencia de aprovechamiento forestal. Se informó que dicha licencia fue tramitada ante CONAP de Quetzaltenango, luego remitida para Tecpán y finalmente a las oficinas centrales. La Secretaría de Asuntos Estratégicos y la Secretaría del Medio Ambiente pidieron a la Oficina de MINUGUA en Sololá que diera acompañamiento a la reunión en donde el CONAP y las tres comunidades deberían buscar soluciones. Argueta defendió a capa y espada la posición de que el bosque les pertenece a las tres comunidades y no sólo a una. La Esperanza estuvo de acuerdo nuevamente con eso. Mientras tanto Barreneché defendió su derecho sobre el bosque.

El 28 de septiembre se iniciaron los primeros acuerdos entre autoridades y comunidades donde se llegaron a resultados aparentemente satisfactorios:

Las comunidades de La Esperanza y Argueta acceden al levantamiento de la suspensión de licencia otorgada a la comunidad de Barreneché para la tala de la volumetría otorgada.

Las comunidades de La Esperanza y Argueta manifestaron que la situación referida se condiciona a que el Consejo Nacional de Áreas Protegidas otorgue licencias de aprovechamiento en la misma volumetría otorgada a la comunidad de Barreneché y en un lugar adecuado previo al estudio técnico de CONAP.

La comunidad de Barreneché se compromete a no protestar el otorgamiento de licencias para las comunidades de Argueta y La Esperanza por la misma volumetría que en su oportunidad se le pueda otorgar.

A pesar de esta aparente solución, es claro que aunque Barreneché aceptó compartir el bosque en la práctica no lo va a permitir, pues han tomado el bosque y sus recursos para sí mismos. Barreneché ahora atribuye un nuevo problema con respecto a la madera sacada, pues los vecinos de Pixabaj y sus caseríos están cobrando peaje por permitir sacar la

madera por su carretera. Al parecer serían 9,000 quetzales lo que tendrían que pagar a esa comunidad.

Hasta el momento se han dado pasos decisivos en el conflicto, sobre en la propuesta de las partes. Argueta ya ha tomado la iniciativa al proponerle a CONTIERRA la compra de la finca El Molino contigua a su propiedad como una compensación a lo que ellos llaman su terreno de bosque. Al parecer la gente de Argueta esta de acuerdo en realizar la compra y solucionar el conflicto. Un primer paso ha sido que en una reciente reunión en donde estuvieron presentes los representantes de las tres comunidades se dieron los primeros avances de diálogo intercomunitario; los otrora vecinos y líderes comunales hostiles se dieron un apretado abrazo y algunos ojos también se mojaron de esperanza en encontrar finalmente una solución.

Barreneché y La Esperanza ven eso con buenos ojos, porque dejarían de tener conflicto con sus vecinos y también entre ellos, pues sus lógicas diferentes han llevado en ocasiones a contrariarse. También queda claro que es necesario aplicar las normas y acuerdos internacionales que regulan constitucionalmente la materia de territorio indígena, como el Convenio 169 de la OIT, pues estas disposiciones proponen el denominado etnodesarrollo en las comunidades y el acceso a su territorio. Este último y el desarrollo económico no son elementos sumatorios, sino se hace menester la integración, ya que la resolución de los conflictos territoriales en comunidades indígenas con bajos índices de Desarrollo Humano no puede ser sostenido ni sustentable sin desarrollo con identidad étnica.

Barreneché, por su parte, no cede ni cederá compartir sus recursos, los guardan con mucho celo; razones tienen de sobra, quizás sea porque es lo único que poseen, tal vez porque los catat-canan dijeron que había que cuidar también a los nahuales que viven allí, o simplemente porque el corazón del pueblo maya-quiché vive en las montañas espesas, en las faldas de la Cumbre de María Tecún, heroína mítica de la resistencia india frente al invasor español, quien prefirió lanzarse a la boca del corazón del cielo y de la tierra antes de caer presa de los españoles.

El desarrollo integral de las comunidades con identidad, es decir, el etnodesarrollo es la base del éxito futuro de consolidación del proceso negociador. La presión creciente sobre los recursos provoca conflictividad, por ello un esfuerzo conjunto intercomunitario de acuerdo a un plan de desarrollo integral permite no solo elevar el desarrollo social sino también la conflictividad social. Es necesario por tanto el compromiso gubernamental y el apoyo decidido de ONG'S de desarrollo y organismos internacionales para lograr un feliz término a este drama social.

La participación comunitaria en el cuidado del bosque es ejemplar, pero necesita de un elemento coadyuvante en ese menester, se trata ante todo de asistencia financiera y técnica para llevar a cabo la ardua tarea de reforestación del área, que se encuentra actualmente bastante deteriorada ante las condiciones tan adversas en que las comunidades

han tenido que enfrentar la vida. Retornar a la sabiduría de los abuelos no es tarea fácil, algunos simplemente ya no creen en eso, pero otros más si están dispuestos a aplicarlo para hacer de su medio ambiente natural algo más “bonito y fresco” pero con los medios necesarios y suficientes para ello.

El conflicto es mucho más difícil solucionar allí donde la participación intercomunitaria e interinstitucional es escasa, por ello deben sumarse esfuerzos entre los diferentes sectores de la sociedad civil, del espíritu emprendedor de las ONG'S y de la alegría y acompañamiento de los organismos internacionales y del apoyo decidido del gobierno el cual tiene si duda alguna una deuda histórica con estas comunidades, no solamente en el orden legal sino ante todo en el desarrollo económico de las comunidades sin lo cual no se podrá darle un sentido sustentable ni sostenido a las empresas sociales de las nuevas utopías comunitarias. Se espera que esta nueva experiencia de CONTIERRA con su nueva metodología de resolución alternativa de conflictos lleve a un feliz término a este conflicto social que debe terminar pronto para evitar el recrudecimiento de la cultura de la violencia en Guatemala.

Es evidente que además de las pretensiones territoriales en el conflicto siempre ha existido un trasfondo político no sólo en la lucha por la creación de un Municipio, que evidentemente traería beneficios directos a sus habitantes pues existiría un control sobre su propia economía, además de los recursos provenientes de la recaudación municipal, lo cual les brindaría un ascenso político y económico fundamental. Pero la creación del municipio ha quedado siempre mitigada por los requerimientos gubernamentales para constituirse una comunidad en municipio. Empero en el conflicto siempre ha quedado de manifiesto además de la rivalidad territorial el liderazgo político entre las comunidades.

El clamor del pueblo es sabio y en estas comunidades se cree en la paz y la justicia, en la dignidad y el resarcimiento de los años, tal y como lo aplicaban antes los abuelos a través del derecho indígena, hoy limitado de accionar ante el agravamiento del problema por razones históricas, políticas y culturales que han influido en el curso del conflicto pero que han sido ajenas a la voluntad de las comunidades. En ese sentido, ellos mismos son víctimas de muchos años de exclusión social que solamente les escribieron los “papeles de los licenciados”, más no tenían un consenso social en las comunidades ni llegaban a ningún acuerdo. La legislación existente en la Constitución de la República en los artículos 67 y 68 establecen la protección de las comunidades indígenas y la procuración de tierra cuando se haga necesario para su desarrollo, y el Convenio Núm. 169 de la OIT en el apartado de tierras deben constituir la base jurídica y el compromiso para resolver el diferendo territorial. El territorio defendido por las parcialidades indígenas de Totonicapán, en este caso la cumbre de María Tecún, debe ser respetado.

### **El termómetro de la conflictividad.**

La percepción de los propios sujetos sociales sobre cómo se ha vivido el conflicto desde 1882 hasta la fecha es posible observarlo en la siguiente gráfica. Le he adicionado el año 2002-2003 presentando alguna predecibilidad sobre qué pudiera suceder, cómo se viviría el conflicto dentro de la comunidad. Para el año 2001 la escala está en función de que se llegue a una negociación exitosa de CONTIERRA en ese mismo año y les brinde un apoyo institucional decidido por parte del gobierno hacia el desarrollo integral de las comunidades.

El proceso de negociación iniciado prevee la compra de la nueva finca El Molino para Argueta y la renuncia tácita de éste de sus pretensiones sobre el bosque, lo cual seguramente es buena noticia pues Argueta desde los años setenta ha hecho esfuerzos decididos para obtener para sí recursos naturales, por ejemplo la compra de lo que hoy es la colonia María Tecún a través de la Cooperativa de Ahorro y Crédito. Para Argueta la compra le significara grandes beneficios económicos ante la debacle que ha tenido en los últimos años. Para Barreneché seguramente el permanecer con la posesión, el acceso y control de María Tecún será un triunfo al cual ellos han apostado su porvenir desde que se establecieron allí. La Esperanza sin duda alguna, no se opondrá a los acuerdos que se lleguen entre las partes, sobre todo si es con compensaciones y respeto a sus derechos, pues su gente siempre ha estado dispuesta a llegar a un arreglo pacífico y ponderado entre todos, mas seguramente el clamor de justicia en los tribunales no dará marcha atrás porque la impartición de justicia de los tribunales a los inculpados de sus siete muertos les retornará su dignidad como pueblo.

Un informe reciente de MINUGUA, en el 2002, señala que en una reunión entre las partes se dieron pasos firmes en la posible resolución del conflicto, allí se explicaron mutuamente no sólo sus diferendos comunitarios en reuniones en Totonicapán y Sololá entre los alcaldes de las tres comunidades, sino que incluyeron reuniones con los alcaldías indígenas de Sololá y Totonicapán, la Asociación de las 5 parcialidades de Totonicapán y Organismos Internacionales como el proyecto ALA y MINUGUA. Las partes reunidas se dieron un abrazo muy emotivo y en algunos rostros brotaron lágrimas de esperanza, algunas sonrisas y un reconocerse mutuo. Las pláticas continúan entre las comunidades, cuando el autor de estas páginas escribía este capítulo, se esperaban buenas nuevas.

## CAPÍTULO VI

### K'ICHEE'S Y LADINOS FRENTE A LA GLOBALIZACIÓN Y EL NEOLIBERALISMO.

#### Globalización, mundialización y neoliberalismo.

Globalización y neoliberalismo no son términos equivalentes, aunque ambos sean fenómenos que se insertan en una misma etapa del capitalismo mundial. En realidad, tienen connotaciones diferentes y se significan como procesos económicos, políticos, sociales y culturales de distinta naturaleza.

La mundialización no es "un fenómeno nuevo, y la interacción de las sociedades es sin duda tan antigua como la historia de la humanidad".<sup>260</sup> Por tanto, no es un fenómeno posmoderno sino que se remonta incluso al momento histórico en que los primeros homínidos salieron del continente africano.

Desde entonces, la mundialización ha sido un fenómeno permanente en la historia de la humanidad. De hecho, la globalización está inmersa en este proceso de mundialización, "pero en una época en donde el gran capital quiere convalidar un nivel de robotización de los fenómenos económicos a escala mundial, asociado con procesos de transnacionalización, la circulación del gran capital financiero y homogeneización de la cultura que, como proceso a escala mundial "se caracteriza por la velocidad de imágenes, acontecimientos y productividades".<sup>261</sup>

Por tanto el término "globalización" alude a un fenómeno asociado a la expansión del capitalismo con miras a una nueva colonización y expansión del gran capital sobre la economía y cultura del globo terráqueo. La globalización es un término acuñado por la economía poskeynesiana para señalar un modelo único económico, político, social y cultural que requiere el gran capital para aplicarlo en el orbe. La organización interna de las sociedades se caracteriza ante todo por: "(i) el gran compromiso social capital trabajo que caracteriza a los antiguos centros; (ii) los modelos nacionalistas populistas modernizadores del Tercer Mundo; (iii) el modelo soviético del socialismo".<sup>262</sup>

La "globalización" es un nuovum que se inicia con el arribo a la posmodernidad<sup>263</sup> en los países industrializados<sup>264</sup>, y más específicamente partir de los "años setenta marcada por la creciente internacionalización del capital -no sólo un mercado global sino una producción internacionalizada, e incluso una clase capitalista internacionalizada; el creciente poder de las agencias internacionales del capital como el FMI, Banco Mundial y la World Trade Organization; rápidos movimientos del capital financiero acelerados por las nuevas tecnologías de la información; la transferencia de capitales desde economías con

altos costos de mano de obra a economías de bajos salarios- que sirve como justificación para la disminución de salarios y los ataques a los beneficios sociales en países capitalistas avanzados, y un desplazamiento de la soberanía hacia fuera de los límites del Estado-Nación".<sup>265</sup>

Sin embargo, la globalización sólo ha significado para los pueblos "globalizables" en el mejor de los casos, las consecuencias del desarrollo de los países metrópolis, es decir, pobreza, hambre, exclusión, desigualdad creciente y crisis financieras. Sin una oportunidad real ni efectiva de recuperarse de la exclusión económica a la que han estado sujetos con respecto al sistema económico internacional y a los procesos de globalización que se articulan en torno al refuerzo de los cinco monopolios: "(i) El monopolio de nuevas tecnologías; (ii) El del control de los flujos financieros a escala mundial; (iii) El control del acceso a los recursos naturales del planeta; (iv) el control de los medios de comunicación; (v) El monopolio de las armas de destrucción masiva".<sup>266</sup>

Tras la caída del Muro de Berlín y la desintegración del bloque de las repúblicas ex-socialistas, el gran capital ha visto el fin de un mundo bipolar, abriendo para sí nuevos mercados sobre la mayor parte del globo terráqueo; ahora continúa intentando penetrar en China y otros mercados de países socialistas, y excluyendo a otros como Cuba, su eterno enemigo<sup>267</sup>. Además, el gran capital ve con buenos ojos que Estados Unidos haya otenido la "hegemonía mundial por sus posiciones dominantes en el ámbito de la investigación, desarrollo, el monopolio del dólar y la gestión militar del sistema, flanqueados en segundo término por Japón por su contribución a la investigación-desarrollo, Gran Bretaña como socio financiero, y Alemania por su control de Europa; así las periferias activas del Asia del este, de Europa Oriental y de Rusia, India y América Latina constituirían las principales zonas periféricas del sistema, mientras que África y el mundo árabe y islámico, marginalizados, quedan abandonados a conflictos y convulsiones".<sup>268</sup>

El término neoliberalismo implica "una nueva estrategia del capital para recuperar su capacidad de acumulación, consecuencia de la disminución relativa de la productividad que condujo al agotamiento del modelo keynesiano y a las nuevas posibilidades de las que éste dispone para recolonizar las economías de la periferia".<sup>269</sup>

El neoliberalismo tiene como referente teleológico obligado la teoría del fin de la historia proclamada por Francis Fukuyama, que ve en el momento actual del capitalismo el último estadio de la historia de la humanidad. Un planteamiento ahistórico, que muestra el interés de los intelectuales del gran capital por convencer a todos de que la globalización y el neoliberalismo tienen un carácter inevitable, conclusivo y aún deseable, para todos los pueblos del planeta.

Pero el neoliberalismo no ha significado como muchos creyeron también el fin de los Estados/nacionales, pues la existencia del grupo de los países más industrializados del mundo así lo confirma. Técnicamente el neoliberalismo para su desarrollo no sólo necesita de los gerentes de esas "mega-corporaciones que se encuentran en la cúspide de la

estructura de poder mundial- sino también de los gobiernos y en especial algunas agencias especializadas de los mismos como ministerios de Economía y Hacienda, los bancos centrales "independientes" de todo control democrático y popular, no así de los intereses de la gran burguesía, a la que sirven sin el menor recato, y otras instituciones económicas similares".<sup>270</sup>

Precisamente, por esa razón la globalización hace ver una doble inercia en la vida de las naciones, misma que refleja las grandes contradicciones sistémicas, la primera es un proceso centrífugo en el cual se crean nuevos nacionalismos en diversas zonas de planeta, ante todo en aquellos lugares geográficos en donde el replantear las fronteras nacionales esta en estrecha relación con los diferentes intereses de los países metrópoli y sus megacorporaciones, y el otro, es uno centrípeto que se centra en redefinir los Estados/nacionales y sus fronteras nacionales. El neoliberalismo "de acuerdo a las circunstancias históricas y geopolíticas, a la vez que particulariza en formas nacionales su explotación y a modos peculiares del control de las clases trabajadoras, a través de burguesías locales o nacionales, universaliza en un mercado mundial su necesidad de expansión y reproducción permanentes, mediante burguesías cosmopolitas y aliadas a los grandes capitales mundiales corporativos".<sup>271</sup> A través del Tratado de Maastricht, el TLC, ALCAN o MERCOSUR, es posible visualizar a un tipo de Estado tecnócrata, que aplica las medidas dictadas por la lógica neoliberal del Banco Mundial, el Banco Interamericano de Desarrollo, el Fondo Monetario Internacional, la OCDE, instituciones creadas o financiadas por el gran capital para preservar su supremacía de intereses y regular el sistema financiero internacional. Este modelo seguramente ya ha mostrado su inconsistencia para el caso Argentino.

Lo anterior lleva a plantearme las siguientes interrogantes: ¿De qué manera se ha construido y desarrollado el Estado/nación guatemalteco? ¿Cuales son las implicaciones de las políticas neoliberales, la mundialización y la globalización con relación al Estado/nación guatemalteco? ¿Cómo se dibuja el futuro el Estado/nación frente a los procesos de globalización contemporáneos? Estas preguntas obligan a reflexionar sobre las realidades nacionales y convocan a la árdua tarea de búsqueda de respuestas posibles. En particular, la interrogante ¿Cuál es el marco nacional y global en donde se establecen las relaciones interétnicas y de clase en Totonicapán? Es una pregunta crucial dentro de la presente investigación, pues de la respuesta que le de seguramente ilustrará el contexto socio-económico y político nacional que crea y recrea las relaciones sociales.

Todo parece que la globalización tiene como uno de sus mitos lograr la homogeneización cultural de todos los pueblos y etnias del planeta con el objeto de uniformar una cultura de masas y de consumo global. Pero el empuje epocalista no ha tenido suficiente capacidad para lograr esta ansiada homogeneización, y más grave aun ha sido el hecho de que las voces negadas han tomado la palabra y generado respuestas contra sistémica. Son los tiempos de la primavera como han anticipado muchos, que como

movimiento globalifóbico y antineoliberal ha articulado respuestas de todas esas voces desde Seattle a Porto Alegre.

Por ello, debo precisar que las relaciones sociales están inscritas dentro del engranaje del Estado/nación que la supone y explica. De hecho, las relaciones interétnicas y de clase se sitúan en relaciones de poder que subyacen de las distintas configuraciones socio-étnicas y la estratificación social al interior del Estado/nación.

### **El Dilema Étnico Nacional y global en Guatemala.**

La discusión actual en torno al dilema étnico nacional y global en Guatemala esta inscrita en el despertar étnico de los pueblos indígenas de cara al nuevo milenio, en especial frente al pretendido festejo del *I Centenario del descubrimiento de América*. La respuesta del movimiento indio fue la *Campaña 500 años de resistencia india, negra y popular*, por el combate a la pobreza, la exclusión, la intolerancia y discriminación, y particularmente la búsqueda de la paz en Guatemala.<sup>272</sup>

Circunstancias que dieron como resultado en el plano político, no sólo para los pueblos indígenas de Guatemala una revisión de su relación con el Estado/nacional, y al tiempo, elevar sus reivindicaciones jurídico-políticas al orden constitucional y la legislación internacional<sup>273</sup>. Estas demandas suponen dos factores claves: a) la construcción democrática de un Estado pluriétnico, multilingüístico y multicultural sustituyendo el modelo liberal monoétnico<sup>274</sup>. En los atores del nuevo milenio, el abordaje del dilema étnico-nacional supone explorar y analizar al interior del Estado-nación de acuerdo a estas demandas por el pluralismo cultural entre otros aspectos: a) la relación entre el Estado y la nación, compleja amalgama de interrelación entre la estructura jurídico-política y diversidad cultural; b) las configuraciones y reconfiguraciones socio-étnicas al interior de la nación, en tanto receptáculo en donde etnias, pueblos y nacionalidades se vierten y diluyen; c) las diversas formas de dominación internas y externas, a través del colonialismo interno y políticas de Estado específicas<sup>275</sup> dentro de los estados nacionales y, al tiempo, de los procesos de globalización y el neoliberalismo.

Para ello partire de la premisa que en Guatemala el Estado/nación es el resultado de un proceso de construcción social iniciado por el criollo, sujeto social contestatario y opuesto al colonialismo europeo, particularmente del imperio español. Sin embargo, como proyecto socio-político fue consolidado hasta el triunfo liberal y el ascenso ladino desde 1871 a 1944.

Esta particularidad histórico-cultural hace que el Estado/nación guatemalteco se caracterice por ser etnocrático<sup>276</sup>, en donde un grupo socio-cultural –el ladino– concentra el poder económico, político y social, mismo que utiliza para “mantener a los otros grupos étnicos en una situación marginal o subordinada”,<sup>277</sup> El Estado/nación guatemalteco es, pues, el escenario en donde los ladinos han implementado un proyecto económico, político,

social y cultural en su propio beneficio. lo cual ayer y hoy, ha desembocado en un conflicto socio-cultural a su interior.

Consecuentemente, Guatemala es una sociedad fragmentada/segmentada en términos económicos, políticos, sociales y culturales. El sistema de relaciones interétnicas en sociedades estratificadas hace alusión a la dominación/subordinación entre las diferentes clases, capas y estratos sociales en las distintas etnoregiones sino también en el ámbito étnico, la de colonizador/colonizado, particularmente en las sociedades indias. En Guatemala las poblaciones de origen maya, xinka y garífuna presentan además los más altos índices de extrema pobreza y exclusión social, mientras que la población ladina, particularmente la urbana, presentan en promedio índices de pobreza y exclusión menores.<sup>278</sup>

La división étnica del trabajo en Guatemala refleja lo anterior de manera evidente, en la medida en que los "indios" han constituido, por lo general, la mano de obra barata en "un país capitalista dependiente, eminentemente agroexportador, que organiza su economía de acuerdo a las demandas del mercado mundial"<sup>279</sup>. En Guatemala más de un millón de familias, la mayoría indígenas, explotan apenas una quinta parte de la tierra agrícola del país, mientras que en el otro extremo menos de 2.000 unidades de producción explotan el 70% de la tierra agrícola y por lo general son de propietarios ladinos. Mucho más significativo es el hecho de que el 87% de la población indígena en el país viven en condiciones de pobreza.<sup>280</sup>

En términos políticos, los 36 años de guerra interna, ejemplifican las diferentes ideologías y movimientos sociales de los distintos actores políticos que pugnan por el poder. En Guatemala se vivió un proceso contrarrevolucionario desde 1954 con el apoyo de la United Fruit Company, la Iglesia Católica y la oligarquía Nacional, en contra de un gobierno democrático. En los últimos años, el país sufrió las más sangrientas dictaduras militares de su historia y como consecuencia una política enmarcada en el terrorismo de Estado y cuyas prácticas en contra del pueblo de Guatemala, y en especial, de los pueblos indios han sido calificado de etno-genocidas.<sup>281</sup>

En términos sociales y culturales también es una sociedad cortada en dos: la Guatemala profunda y la imaginada. El pueblo profundo está presente en el manantial de cultura de los pueblos maya y xinka, que representan más del 60% de la población. Estoy por supuesto haciéndole una crítica a los censos nacionales que no presentan cifras confiables de la diversidad cultural en Guatemala.<sup>282</sup>

El ladino es un sujeto social producto de la síntesis cultural entre la herencia cultural colonizadora y el pueblo maya y garífuna. El pueblo ladino también fue en su momento, un grupo sociocultural subalterno, pero tras el triunfo liberal a finales del siglo XIX, pasó a ser un grupo social en ascenso y con poder económico, político y social. El ladino ha construido además una identidad propia, la cual ha permeado, ayer y hoy, las relaciones interétnicas existentes.

Pueblos trasplantados<sup>283</sup>, es decir, trasplantados de su pueblo, de su continente, pero con la inteligencia suficiente para darle cambio y continuidad a su cultura, como lo es el pueblo garífuna, descendientes de pobladores afro-americanos provenientes de la Isla de San Vicente, constituyen la tercera identidad cultural en Guatemala.<sup>284</sup>

Estos tres grupos-socioculturales fruto de las múltiples y diversas herencias culturales, en el decurso de su historia vital han sufrido los embates de destrucción física o cultural, de la síntesis cultural o "mestizaje", pero también, de recreación o renacer cultural como la "mayanización" o "k'icheñización".

Guatemala es un proyecto de Estado/nación imaginado y construido por la elite ladina-criolla, que intenta imponer un modelo monoétnico y liberal en Guatemala, con el objeto de lograr una sociedad homogénea: un Estado, una nación, un pueblo, un idioma, un derecho. El Estado guatemalteco está construido contra la nación y, por paradójico que esto parezca, esta realidad social la comparte con otros países latinoamericanos, porque sus pueblos originarios fueron objeto de colonización y dominación tras la invasión europea en América o Abya Yala. Me refiero particularmente a la historia de México, Perú, Bolivia, Ecuador, Panamá y Guatemala por citar algunos ejemplos.

Por ello, más que un Estado/nación incluyente debería hablar de un excluyente que, además crea una imagen de lo "nacional" con supuestos componentes emblemáticos con un himno, escudo, flor, bandera y árbol nacionales, pero esconde detrás de esta imagen un afán indigenista con respecto a su riqueza cultural.

Guatemala en realidad constituye un "Estado en construcción nacional" o "Estado nacionalizador", más que un "Estado/nación" moderno. Esto pone entre la espada y la pared a muchos estudiosos de posiciones liberales. Alguien ha apuntado con cierta razón que "no hay que pensar en estados pequeños como Luxemburgo, Nepal o Guatemala, de hecho estados soberanos, pero de los que a duras penas cabe decir que hayan sido autónomos en algún momento de su existencia".<sup>285</sup>

El Estado/nación guatemalteco mucho menos es moderno en su práctica política, que hace alusión más bien al indigenismo.<sup>286</sup> Las políticas indigenistas integracionistas fueron implementadas en Guatemala a partir de los años 40's, a través del Instituto Indigenista Nacional y del Seminario de Integración Social Guatemalteca. En los años 60's tras el cierre del IIN y el SIS, se adoptó una política etno-genocida con las políticas de tierra arrasada y aldeas modelo.

A eso se refieren muchos autores cuando hablan de "naciones atrapadas", por cuanto los nacionalismos entran a menudo en conflicto con los Estados/nación más que en un proceso de integración. También se ha sugerido la idea de "naciones imperfectas", que el mismo define como "comunidades que, desde que nacen, se imaginan divididas por sus promotores"<sup>287</sup>. Esta crítica perspicaz, deja ver no sólo el lado conservador de los nacionalistas liberales quienes defienden el Estado/nación tal como existe, sino también la legitimidad de los programas de construcción nacional.

Frente a este contexto, el pueblo maya en los años ochenta planteaba demandas serias frente al estado, entre las que destacaban:

- a) "Una parte está convencida de que es necesaria la lucha armada para lograr un cambio en la sociedad y por lo tanto, continúa subordinada a las organizaciones político-militares.
- b) Otros prefieren integrarse a las organizaciones sindicales, políticas, religiosas, inscritas dentro de la lucha legal.
- c) Algunos grupos son partidarios moderados o más radicales de un movimiento indígena autónomo. Pero dicho movimiento puede revestir características muy distintas: puede ser únicamente local o dedicarse a proyectos de desarrollo económico y culturales comunitarios, o tratar de extender hacia otras regiones. Puede ser moderado en su ideología y abierto a las alianzas con los ladinos; pero también pueden radicalizarse y defender una posición de rechazo total a la civilización occidental, estos sectores indianistas son, en general, minoritarios pero existen.
- d) Finalmente el movimiento indígena guatemalteco adquirió una nueva dimensión con los desplazamientos masivos de población debido a la lucha contrainsurgente. Estos individuos totalmente desprotegidos, con frecuencia deben apoyarse en las solidaridades étnicas y comunitarias, y organizarse espontáneamente para lograr fines precisos y urgentes, con el propósito de sobrevivir en las afueras de la capital, o en otras ciudades, e incluso en otras regiones donde se han refugiado.
- e) Ciertas organizaciones, sin ser indígenas, tienen una mayoría de bases indígenas: es el caso del Grupo de Apoyo Mutuo, el cual reagrupa familiares de desaparecidos, lo que muestra hasta qué punto los grupos étnicos de Guatemala han sufrido por el conflicto interno que desgarró al país."<sup>288</sup>

Ahora bien, las características del Estado/nación Guatemalteco en las nuevas condiciones socio-políticas no puede entenderse sin precisar lo siguiente:

En primer lugar, en Guatemala existen en potencia varias nacionalidades, representadas en las diferentes etnias como el k'ichee', kaqchikel, kekchí, mam, y otras más. A pesar de ello, el hecho de estar albergadas en torno a un mismo Estado les resta la posibilidad histórica de erigirse como nacionalidades. Dicho de otra forma, dichas etnias son nacionalidades, en tanto que contienen como grupo étnico en sí, los pilares étnicos básicos como la lengua, territorio, cosmovisión, entre muchos otros y como grupo étnico para sí, un proyecto político con un reclamo étnico diferenciado, elementos que sustanciales para constituirse como una nacionalidad. Sin embargo, carecen de formas de autogobierno, es decir de una autonomía interna, así como de una limitada representación nacional, es decir, de una fuerza política para emprender formas de autogobierno en regiones indígenas.

El Estado guatemalteco construyó a la nación negando el carácter multiétnico y multinacional, es decir, de las nacionalidades atrapadas dentro de fronteras nacionales negándoles su lugar y papel histórico, como sujetos sociales que tienen el derecho a la autodeterminación interna o externa.

En segundo lugar, el modelo mono-étnico instrumentado en Guatemala y los procesos de globalización que lleva consigo, persiguen en lo fundamental la homogeneidad

cultural de su población, y atentan en lo fundamental la construcción de la democracia. De hecho, la disyuntiva guatemalteca es el dilema étnico-nacional y global no resuelta, lo cual es reflejo de una sociedad no plenamente democrática. Por el contrario, un Estado pluri-cultural y pluri-étnico, al satisfacer las demandas de la diversidad étnica a su interior, reflejaría una sociedad democrática.<sup>289</sup>

El proyecto étnico-nacional instrumentalizado a partir del inicio del proceso de paz, en particular de los acuerdos de paz, signados en 1994, maneja un doble discurso: por un lado, el del supuesto respeto a la diversidad cultural, implementando políticas pretendidamente de pluralismo cultural como parte de un maquillaje político, y por el otro, el de homogeneizar culturalmente a la población, a través de los procesos de globalización y políticas neoliberales por medio de un neo-indigenismo y los medios de comunicación masiva.

Los Acuerdos de Paz, en particular los Acuerdos sobre Identidad y Pueblos Indígenas han logrado establecer un diálogo intercultural, el cual debe ampliarse para que toda la sociedad civil participe y rompa el carácter asimétrico de la participación política. Sería necesaria igualmente una nueva ética de la diversidad que en comunión de una aplicación eficaz de los derechos humanos, pongan en entredicho el proceso de globalización y desmonten ideológicamente el modelo neoliberal y sus consecuencias.

En tercer lugar el dilema étnico-nacional no puede disociarse de un país con una matriz económica abigarrada. El dilema étnico-nacional y global forma parte también de la estructura socioeconómica guatemalteca, en particular con la problemática agraria, que constituye el pie de toque del desarrollo del capitalismo en Guatemala. El proyecto de Estado/nación ladino esconde tras bambalinas un proyecto que mantiene las diferencias étnicas para perpetuar una estructura socio-económica asimétrica, de acuerdo a los intereses del gran capital de los terratenientes, unos cuantos industriales, y un puñado de inversionistas y representantes del capital trasnacional.

Lo anterior nos invita a la reflexión y formulación de la segunda interrogante crucial en investigación: ¿hasta dónde pueden establecer un diálogo intercultural los diferentes grupos étnicos en el marco de un Estado/nación en donde persisten relaciones coloniales y un capitalismo dependiente periférico permeado constantemente por el "leviatán" neoliberal y los procesos de globalización que trae consigo? A mi juicio, la respuesta que se le dé a esta interrogante depende en gran medida de los propios sujetos sociales, puesto que la construcción social de la realidad se hace a partir de los sujetos sociales, quienes en su praxis social le dan realidad histórica y cotidiana al Estado/nación guatemalteco.

En los años noventas el movimiento maya y popular, tienen puntos de coincidencia importantes con los grupos sociales y reclamos étnicos propios:

- 1) "Son organizaciones e instituciones que en principio no plantean un proyecto político global, sino la resolución de problemas concretos que les afectan, y que la

coyuntura histórica les ha convertido en actores políticos de primer orden. En el caso de los "populares", a partir de las demandas sobre derechos humanos y justicia social, va formando parte de un bloque que configura todo un modelo de entender la sociedad y la democracia. Mientras que los "mayas"<sup>290</sup>, desde su propia experiencia y desarrollo, van pasando de la denuncia de los problemas culturales a la formulación de un proyecto de Estado.

2) En cuanto a las demandas que plantean, sin duda la más importante es el reclamo común a que termine la forma de hacer política, sin que se les tenga en cuenta como sujetos activos de su propio destino.

3) Apoyando esta idea, las exigencias concretas de ambos actores, pese a ser diferentes, coinciden en cuestionar la democracia tal y como funciona hoy en el país, lo que les dota de un importante valor creativo.

4) Pero este cuestionamiento no implica, en lo absoluto, romper con la legalidad existente, sino precisamente llevarla hasta el final. A lo largo del discurso de las organizaciones que representan ambos actores, hasta ahora y en ningún momento se propone salir del marco actual del estado guatemalteco y, por el contrario, la experiencia pasada les hace insistir en la necesidad de la paz. Esto es muy importante y ha de quedar muy claro, en un momento en el que la presencia que están alcanzando los indígenas en la sociedad guatemalteca, es utilizada para levantar de nuevo el miedo de la "guerra india".

5) La importancia concedida a la familia, al conjunto del hogar y en especial a los hijos, está presente en el discurso...<sup>291</sup>

### **Las voces negadas toman la palabra: la respuesta del movimiento indígena en la era de la globalización.**

A partir de los años setenta, momento donde muchos adjudican el nacimiento de la globalización, un emergente movimiento indígena hace escuchar su voz a todo lo largo y ancho del continente. Esas voces negadas claman por el reconocimiento y respeto de la pluralidad y diversidad cultural, su rechazo al sistema capitalista-imperialista colonialismo interno y su cultura clasista y "emparejadora" culturalmente hablando. Este movimiento social surge históricamente como la expresión de "un sector social que no sólo se ha negado a desaparecer a través de los siglos, sino que ahora exige, en virtud de su pertenencia a un grupo étnico, recuperar sus tierras y recursos, recrear su cultura preservando lenguas y costumbres y participar políticamente en la planeación de su futuro".<sup>292</sup>

Varios son los desafíos que se presentan a sus organizaciones, el primero lo constituye romper con la visión de un indigenismo paternalista muy breve para el caso de Guatemala y, por supuesto, de las políticas de tierra arrasada y aldeas modelo. Es de advertirse que esta lucha aún continúa frente a las pretendidas políticas "pos-indigenistas" que se quieren hacer tras la firma de la paz en Guatemala.

Un segundo desafío, fue "la adopción de modalidades de lucha que combinaran la acción legal con la presión extralegal en sus más variadas manifestaciones",<sup>293</sup> puesto que dentro del seno de las organizaciones indígenas confluyen diferentes tendencias, que van

desde el denominado etnicismo, indianismo o etnopopulismo, hasta el marxismo en sus diferentes posiciones.

El tercero radica al decir de Miguel Alberto Bartolomé<sup>294</sup>, en reencontrarse con la historicidad, en la medida en que su definición política suponga la recuperación de un proyecto propio. Lo que parafraseando a Agustín Cuevas consistiría en configurar “un rostro propio que refleje proyecto y la voluntad de tareas de liberación”.

Estos desafíos, pero sobre todo la lucha indígena, constituyeron también, un “reto a la ortodoxia”, particularmente la del indigenismo integracionista y una línea del marxismo, que presagiaban, sin más, la desaparición del rostro indígena del país, ya por la acción homogeneizadora del desarrollo capitalista, ya por el proceso de proletarización inherente al mismo. Este movimiento maya, en más de un sentido, rompe con “el mito del indio pasivo, aquel que lo caracterizaba por su rigidez y una pasividad congénitas, por una actitud reacia a todo cambio o renovación, por un modo de ser rutinario y conservador, como consecuencia del secular apego a sus condiciones”.<sup>295</sup>

El movimiento indígena surge en Guatemala en los años 70's por el apoyo comunitario que se desarrolla en la medida en que sus luchas y reivindicaciones se hacen afines, al mismo tiempo que se vinculan con las de otros sectores sociales. Así la lucha y participación política de las comunidades se desenvuelven en la dimensión de la vida cotidiana del pueblo y va enfrentando cada día nuevos retos. Esta práctica se va haciendo cada vez más compleja conforme se incrementan los conflictos sociales internos y externos, y los actores sociales salen de la organización tradicional para crear otras instancias de trámite y resolución de conflictos y necesidades internas.

La dinámica de la lucha indígena hasta hace algunos años, estuvo inmersa en el movimiento campesino en general y ha tenido en el campo su escenario natural; sin embargo, han empezado a aflorar dentro de la ciudad varias agrupaciones indígenas compuestas por inmigrantes que conforman un nuevo rostro de la lucha, debido al espacio en el que se realiza. También existen organizaciones profesionales indígenas, como las de los maestros bilingües de mayas artesanos o residentes de un pueblo determinado en la ciudad que se organizan para participar en los trabajos y las festividades de su comunidad de origen.<sup>296</sup>

Sin embargo, el movimiento indígena aún dista de ser un movimiento unificado en Guatemala, a pesar que las diversas organizaciones proponen la unidad como tema recurrente: “no existe un solo cuerpo coherente de principios, objetivos, estrategia o tácticas, ni siquiera en el ámbito nacional. Hay más bien un movimiento social emergente y una ideología incipiente, basados en criterios étnicos. Esto significa un rompimiento con prácticas pasadas, que cuestiona las políticas oficiales existentes y los modelos culturales y políticos establecidos, que representan un reto a los científicos sociales y a los analistas políticos”.<sup>297</sup>

Bonfil Batalla en *Utopía y Revolución* señaló las demandas y luchas de los pueblos indios, en el plano nacional e internacional. Los puntos nodales de este movimiento serían.

- I) Demanda y recuperación de la tierra.
- II) Reconocimiento de la especificidad étnica y cultural.
- III) La igualdad de derechos frente al Estado.
- IV) Contra la represión y la violencia.
- V) Contra la "planificación familiar".
- VI) Turismo, artesanías y respeto a las expresiones culturales.<sup>298</sup>

Cabe destacar que este trabajo fue fruto de las experiencias con los pueblos indios. A propósito, Stavenhagen elaboró excelentes comentarios sobre los puntos principales de lo que denominó "el esbozo de una filosofía política india":

1) Los diferentes movimientos insisten en la identidad étnica de los grupos que representan: mapuches, quechuas, shuar, mixtecos, etcétera. Pero más allá de su especificidad de grupo, también reconocen una civilización india en el continente...; 2) La liberación india, aunque aún no está claramente definida no constituye todavía un programa político coherente, básicamente rechaza la civilización no india, occidental, a la que considera como un intruso temporal en el continente americano...; 3) La cultura o culturas indias son consideradas por estos movimientos no solamente iguales sino aún superiores, en muchos aspectos, a la cultura europea o mestiza; 4) Indios y no indios tienen puntos de vista diametralmente opuestos con respecto a casi cinco siglos de historia que han transcurrido desde que los primeros europeos pisaron tierra india. Los movimientos indios consideran que la recuperación de su propia historia es una tarea esencial en su proceso de liberación; 5) La pobreza y el atraso socio-económico de las comunidades indígenas se atribuyen directamente a la opresión, la dominación y la explotación ejercidas por el hombre blanco y sus instituciones.

Los pueblos indios han expresado con frecuencia demandas específicas, dirigidas a los gobiernos, a la comunidad en general y a sus propios pueblos. Algunas de estas demandas son las siguientes:

"Defensa y recuperación de sus tierras. El vínculo con éstas es un tema recurrente en el pensamiento indio

Reconocimiento y aceptación por la sociedad nacional de las lenguas indias y su uso, así como de la especificidad étnica indígena.

Adaptación del sistema educativo a las necesidades culturales del grupo étnico indígena y control de la comunidad sobre las escuelas.

Derechos y tratamiento igual por parte del estado y cese a los abusos, la discriminación y el racismo.

Protección contra la violencia y los abusos practicados contra los indígenas por los no indígenas.

Rechazo de la actividad religiosa misionera (aunque algunos grupos indígenas reconocen la ayuda que han recibido de los sectores progresistas de la iglesia).

Rechazo de los programas indigenistas gubernamentales tecnocráticos y paternalistas que les han sido impuestos contra su voluntad y sus intereses y sin su participación efectiva. Mayor participación política indígena en el manejo de sus propios recursos y, en general, rechazo del sistema partidista tradicional. Como demanda extrema de algunos, está la autodeterminación política de las "naciones indias".<sup>299</sup>

Lo anterior, permite corroborar que es en mayor medida dentro desde el campo de la antropología, y en particular de la antropología crítica, en donde se intenta superar este mito del indio pasivo, y se le da la palabra a las voces negadas para que eleven sus demandas y reclamos ante la sociedad civil. La contribución de la antropología en los movimientos sociales adquiere un nuevo perfil, se habla ya de una antropología que estudia la problemática de los sectores sociales excluidos, en este caso con el movimiento indio contemporáneo, superando de esta manera las concepciones "indigenistas" en boga ayer y hoy. El indio como objeto simple de estudio, rebajado a una visión arqueológica, se ve superado por una visión mucho más humanista, con un espíritu quizás lascasiano, que observa en la realidad a sujetos y sus actores dentro de un proceso histórico que busca y aspira a la construcción de una sociedad más justa e igualitaria para todos los hombres. Es tal vez por esta razón que Díaz Polanco, ha señalado con certeza que para el caso de nuestras sociedades "la liberalización del indio es nuestra propia liberalización".<sup>300</sup>

**Las Reuniones de Barbados: antropólogos Críticos y Pueblos Indios.** Un grupo importante de antropólogos y científicos sociales participaron en la denominada Reunión de Barbados I realizada en 1971, su resultado fue la Declaración de Barbados I, la cual fue una contribución continental a la causa de los derechos humanos de nuestras culturas oprimidas, puesto que eran pronunciamientos expresos contra el genocidio y el etnocidio. Se insistía en la responsabilidad del estado, de las misiones religiosas y de la antropología en la agresión que sufren los indígenas, y reafirmaba "el derecho que tienen las poblaciones indígenas de experimentar sus propios esquemas de autogobierno, desarrollo y defensa. Apoyaba con firmeza el desarrollo de la organización india".<sup>301</sup> Esta primera reunión tuvo un carácter académico, por ende limitante, razón por la cual, en la segunda reunión de junio de 1977 estuvieron representantes de diversas organizaciones indias de once países, incluyendo México; si en la primera reunión se realizó un diagnóstico de la problemática indígena, en la segunda se va más allá del diagnóstico, se intercambiaron experiencias y se discutieron estrategias orientadas hacia la coordinación del movimiento indio cuya presencia resulta ya inocultable en todo el continente. Al decir de Marie-Chantal Barre, "esta participación india permite dar un salto cualitativo porque mientras Barbados I declaraba que los indígenas eran los únicos que debían hacerse cargo de su liberación, Barbados II testimonia que los indios están realizando ahora sus propios proyectos de liberalización".<sup>302</sup> Se plantea que los indios de América están sujetos a una dominación que tiene dos caras: la dominación física y la dominación cultural. Que la dominación física expresa, en primer término en el despojo

a la tierra. Este despojo se inicia desde el momento mismo de la invasión europea y aun continúa.

La dominación física es también económica. Se explota cuando se trabaja para el no indio, quien paga menos de lo que produce el trabajo. Se explota también en el comercio porque se compra barato lo que se produce y se les vende caro.

La dominación cultural se realiza por medio de las políticas indigenistas en las que se incluyen procesos de integración y aculturación; el sistema educativo formal que básicamente enseña la superioridad del blanco y la pretendida inferioridad del indio, y por los medios masivos de comunicación que sirven como instrumentos de las más importantes formas de desinterpretar la resistencia que oponen los pueblos a su dominación cultural.

El problema de la población indígena se resume de esta manera en el documento original:

1. Una situación de dominación cultural y física cuyas formas van desde el sojuzgamiento por una minoría blanca o criolla, hasta el peligro de extinción en países en que constituyen bajo porcentaje de la población; 2. Los pueblos indoamericanos están divididos internamente o entre sí por la acción de: las políticas de integración, educativas, de desarrollo, los sistemas religiosos occidentales, las categorías económicas y las fronteras de los estados nacionales.

Su objetivo era:

Conseguir la unidad de la población india, considerando que para alcanzar el elemento básico es la ubicación histórica y territorial en relación con las estructuras sociales y el régimen de los estados nacionales, en tanto se está participando total o parcialmente en estas estructuras. A través de esta unidad, retomar el proceso histórico y tratar de dar culminación al capítulo de colonización. Estas declaraciones formuladas por un colectivo de intelectuales comprometidos en su primera manifestación y por dirigentes indígenas en la segunda, resulta una contribución importante en el campo de desarrollo de la lucha política en pro de los derechos humanos de los indígenas.<sup>303</sup>

*Utopía y Revolución* es un libro que refleja el quehacer de numerosos antropólogos y un importante esfuerzo encaminado a sistematizar mediante una investigación comprometida las demandas del pensamiento político contemporáneo de los indios de América<sup>301</sup>. El volumen recoge los principales documentos políticos producidos por las organizaciones, los intelectuales y los dirigentes indios en los últimos años, y presenta el panorama-testimonio de un movimiento social capaz de influir profundamente en los destinos latinoamericanos. En opinión de su propio compilador, en dicha obra se reúnen un conjunto de textos producidos por las propias organizaciones y escritos de intelectuales indios comprometidos con la causa de la identidad, a través de los cuales resulta posible entrever la reformulación actual del pensamiento político indio; para Bonfil, estas organizaciones hablan y actúan en nombre de un sector de la población que se distingue globalmente del resto aunque en lo interno presenta contrastes y diferencias muy marcadas.

En la esfera ideológica, las organizaciones políticas indias tienden a fomentar una identificación panindia, opuesta a occidente que se expresa a través de la indianidad.

**Reunión de FLACSO/UNESCO. Etnodesarrollo y etnocidio.** La reunión de Flacso-Unesco, sobre Etnocidio, celebrada en San José, Costa Rica, del 7 al 11 de diciembre de 1981, congregó nuevamente a dirigentes de organizaciones indígenas, académicos y funcionarios internacionales preocupados por la materia del etnodesarrollo y el etnocidio.

En la reunión se presentaron once trabajos escritos e intervinieron cinco representantes de organizaciones indias de Costa Rica, Movimiento indígena de Guatemala, Coordinadora Regional de Pueblos indios de América Central, el Consejo Indio de Sudamérica, Consejo Mundial de Pueblos Indios y la Unión de Naciones Indígenas de Brasil.

En la reunión se acordaron una serie de recomendaciones y resoluciones contenidas en la "Declaración de San José sobre etnodesarrollo y etnocidio".<sup>305</sup> Como resultado de las reflexiones, los participantes hicieron un llamado a las Naciones Unidas, la OIT, la OMS y la FAO, así como a la Organización de Estados Americanos y al Instituto Indigenista Interamericano, para que tomaran las medidas necesarias en pro de la vigencia de los principios declarados en aquella oportunidad.

Se planteó que todo proyecto étnico tiene un carácter integral; un proyecto étnico se concibe y desarrolla a través de una quintuple recuperación cultural:

- 1.- Recuperación de la palabra
- 2.- Recuperación de la memoria
- 3.- Recuperación del conocimiento
- 4.- Recuperación de espacio
- 5.- Recuperación de su identidad cultural (la posibilidad de desarrollar un proyecto cultural, social y político).<sup>306</sup>

Los aportes de Guillermo Bonfil quedaron plasmado en su ponencia intitulada: "El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización". Sus planteamientos podemos sintetizarlos en el siguiente párrafo expositivo. "El etnodesarrollo puede entenderse como la capacidad autónoma de una sociedad culturalmente diferenciada para guiar su propio desarrollo. Esa capacidad autónoma, en macro sociedades complejas y plurales como las que integra la América Latina de hoy, solo puede alcanzarse si esas sociedades constituyen unidades políticas con posibilidad real de autodeterminación, es decir, de gobernarse así mismos, de tomar sus propias decisiones, en una serie de asuntos que constituyen el ámbito de su etnodesarrollo o, en otras palabras, la ampliación de su cultura propia, tanto en su modalidad autónoma como en la apropiada".<sup>307</sup>

**La Reunión de Santa Fe: del Indigenismo de Participación al discurso de los Derechos Humanos.** En la ciudad de Santa Fe, Nuevo México, Estados Unidos, del 28 de

octubre al 1º. de noviembre de 1985, se celebró el IX Congreso Indigenista Interamericano.<sup>308</sup> Por primera vez se abordó la cuestión de los Derechos Humanos de los pueblos indios y se contó también con la participación paralela de organizaciones indígenas no gubernamentales.

En el campo específico de los derechos humanos, el Congreso aprobó varias resoluciones: entre ellas, la referente a que la Comisión Interamericana de Derechos Humanos de la OEA informe anualmente a la Asamblea General sobre la situación de los pueblos indígenas del hemisferio y que la Declaración de Derechos y Deberes del Hombre sea traducida a las principales lenguas indígenas.

Asimismo, se pidió a la OEA que hiciera un llamado a los gobiernos para que respeten el derecho de asilo, con especial consideración en el caso de los indios; que los gobiernos vieran “la posibilidad” de adaptar sus códigos civiles y penales a las características socio-culturales de los pueblos indios, teniendo en consideración las normas tradicionales de contacto de éstos, vale decir, su propio derecho.

Revisando los documentos presentados en el Congreso se advierte la importancia que para aquella ocasión tuvieron los trabajos de Guillermo Bonfil Batalla “Los pueblos indios, sus culturas y las políticas culturales”, y el del especialista guatemalteco Augusto Willemsen “Algunos aspectos de las medidas tomadas y actividades realizadas por la ONU en materia de derechos humanos y libertades fundamentales, y su relación con los pueblos indígenas”.

El indigenismo integracionista, fue la expresión consecuente de los proyectos desarrollistas y modernizadores en el área de la economía y la política que los separaba cada día más de los países del llamado “Primer Mundo”.

Para Bonfil, las tesis integracionistas no estuvieron ausentes de ideas racistas, que atribuía la “inferioridad del indio a factores biológicos congénitos; pues muchos pensaban, en realidad que los pueblos indios no tenían cultura: su lengua era un dialecto, no un verdadero idioma; su religión era paganismo, tenían costumbres pero no cultura”.

En conclusión, la meta y justificación de esas políticas fueron “la de lograr que los indios dejaran de ser indios mediante el sencillo expediente de cambiar su cultura por una cultura dominante”.

Sin embargo, Bonfil destacó algunos puntos sobre el particular:

“1. El primer gran logro de esa lucha política ha sido el que varios gobiernos reconozcan y acepten la legitimidad del pluralismo étnico en el seno de las sociedades nacionales.

2. Que una de las modalidades que ha adoptado el nuevo indigenismo es la política de participación o de indigenismo participativo;

3. Un paso hacia delante ha sido la formulación del concepto de etnodesarrollo como se planteó en San José de Costa Rica, en el Encuentro sobre Etnocidio y Etnodesarrollo;

4. Que se han construido nuevos conceptos interpretativos como el de cultura propia, unidad política administrativa y sociedad culturalmente diferenciada; ya que no

se plantea solamente tomar en cuenta la opinión y las aspiraciones de los pueblos indios y admitir su participación, sino se afirma que son ellos mismos quienes deben tomar en sus manos las riendas de su propio destino histórico y;

5. Un paso más adelante lo constituyó, a su juicio, el Proyecto de Autonomía de la Costa Atlántica en Nicaragua.”

En conclusión, señaló que el reconocimiento del pluralismo étnico en el seno de los estados nacionales, los planteamientos del indigenismo de participación, la tesis más reciente sobre el etnodesarrollo y el Proyecto de Autonomía de la Costa Atlántica, conforman, en sus líneas generales, la orientación de una nueva política indigenista. El trabajo descrito es importante en la medida en que la conceptualización propuesta por los pueblos indios, fue llevada por las Organizaciones No Gubernamentales al seno de Naciones Unidas y aceptada, parcialmente en las discusiones de la OIT, que tuvo como resultado el Convenio 169 ratificado por México y Guatemala.

### **La Campaña Continental “500 años de Resistencia Indígena, Negra y Popular”.**

En vísperas del V Centenario, el movimiento indio pronunció su rechazo a la pretendida celebración del “Descubrimiento de América” o “Encuentro de dos mundos”, propuesta por los gobiernos de los países iberoamericanos, puesto que para los pueblos indios el día del 12 de octubre de 1492 marcó el inicio de la destrucción física y cultural de sus pueblos y culturas. El movimiento indio señaló que el verdadero “descubrimiento” de América lo realizaron sus antepasados hace más de 50,000 años y nunca tuvo lugar tal “encuentro de dos culturas”, sino que en su lugar existió un choque cultural o “encontronazo”.

Este problema planteado por el V Centenario fue capaz de aglutinar en escala continental a los movimientos de base, tanto de los pueblos indios como de otros sectores igualmente marginados, colonizados o explotados, como el de los negros y mestizos. Es por ello que este movimiento es indo-afro-latinoamericano, en el cual existe una búsqueda constante de la unidad. Para todos los pueblos americanos, en la dimensión de lo que Abel Malek definió como “pueblo profundo”, fue un movimiento de comunión espiritual.

Cronológicamente, la Declaración de Bogotá de octubre de 1989, redactada al final del “Encuentro Continental de Organizaciones Campesino-indígenas”, lanza formalmente la campaña de los 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular. Los antecedentes de esta Campaña Continental tiene como referencia el Encuentro Regional de Quito, Ecuador, del 7 al 12 de octubre de 1987, donde organizaciones indígenas y campesinas de la región andina en Ecuador, Perú, Bolivia y Colombia realizaron un intercambio de experiencias en Educación y Comunicación Popular; el Foro de Matías Romero, realizado del 31 de septiembre al 2 de octubre de 1989, que lanza la campaña de los 500 años de resistencia indígena y popular en México, para levantar la voz ante la ignominia de la opresión colonial, neocolonial e imperialista.<sup>309</sup>

Tanto en Matías Romero como en Bogotá se insistió en que “para perpetuar y legitimar el despojo de nuestros pueblos, las clases dominantes han escrito una historia oficial que busca colocar un velo sobre el genocidio y saqueo practicados por los invasores, y que hoy se mantiene a través de las múltiples cadenas visibles e invisibles impuestas por el imperialismo que esclaviza a nuestros pueblos, mediante la imposición de regímenes títeres, la implementación del terror y muerte, la persecución y la tortura, las desapariciones forzadas y la guerra sucia; con la imposición del chantaje económico y el voraz saqueo de nuestros recursos, con la imposición de una ilegítima e inmoral deuda externa; con la intromisión de sectas Religiosas y organismos como el Instituto Lingüístico de Verano que avasalla nuestros valores culturales y creencias, mediante la intervención militar y la injerencia de asesores que violan abiertamente nuestra soberanía”.<sup>310</sup>

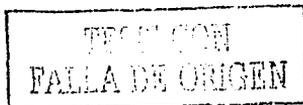
La organización de la campaña 500 años se diseña en el citado Encuentro Continental de Bogotá y proclama que:

- 1) La campaña se estructura en cinco regiones, cada una con un país coordinador: Norte, Caribe, Centro América, Región Andina, Cono Sur;
- 2) La campaña se dota de una Secretaría Operativa, que fue asumida hasta ahora por el país donde se iba a celebrar el siguiente encuentro continental: Colombia, Guatemala, Nicaragua, Bolivia;
- 3) Se crea una Coordinación Continental, conformada por diez miembros, dos por cada región, que se reunirán periódicamente;
- 4) Se decide conformar en cada país un Comité Nacional, con la más amplia participación de los sectores populares”.<sup>311</sup>

Para el caso México, la campaña se inicia tras la convocatoria del Foro de Matías Romero y más significativamente con la fundación del Consejo Mexicano 500 años de Resistencia Negra y Popular, a mediados de 1990. Esto tuvo una importancia estratégica a nivel continental, dado el liderazgo mexicano en la Región Norte: “En el seno de su organización tienen cabida diversos grupos y sectores sociales; en ese sentido, se ha dicho que para México esta campaña continental ha significado cristalizar lazos y compromisos de unidad entre organizaciones que de otra manera no hubieran podido confluir en organismos de coordinación surgidos de las mismas organizaciones populares”.<sup>312</sup>

Araeli Burguete Cal y Mayor, del Frente Independiente de Pueblos Indios, después de señalar que los “indios se han convertido en sujetos políticos que han emergido de la sociedad”, subraya que “el Consejo Mexicano 500 años es la primera experiencia, (y a la vez) es un proyecto maduro de democracia horizontal; pretende incidir en democratizar las relaciones entre los indios y los campesinos, (dado que) los campesinos cuando no son indios son racistas con los indios y éstos a su vez contra los negros; entre el campo y la ciudad, porque frecuentemente la ciudad es discriminatoria con el campo”.<sup>313</sup>

El gran momento cúlmine fue el 12 de octubre de 1992, que inició muy temprano y con una agitación creciente. Mientras los medios de comunicación se inundaron con



entrevistas, reportajes y análisis sobre la "efeméride", cientos de turistas se dirigían o se encontraban ya en los principales sitios arqueológicos, otros tantos se concentraban para las marchas en diversos puntos del país, hubo aquellos que prefirieron observar el movimiento en la "comodidad de su casa". En Guatemala las expectativas sobre el discurso y contingencia política de la premio nobel otorgado a Rigoberta Menchú despertaban creciente interés entre la población, en franco rechazo o aceptación.

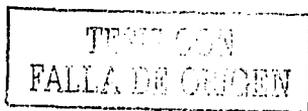
**Los Foros Internacionales sobre Derechos Humanos de los pueblos Indios.** El movimiento indígena ha organizado importantes foros internacionales para discutir la temática de los derechos humanos de los pueblos indios. El resultado exitoso y enriquecedor de estas experiencias revela por mucho la gran capacidad de organización y unidad del movimiento. Recordemos que el I Foro Internacional se celebró en Matías Romero, Oaxaca, del 30 de septiembre al 2 de octubre de 1989, con representantes indígenas de 23 etnias, procedentes de 14 estados de las República, así como delegados de Estados Unidos, Centroamérica, Panamá, Colombia, Bolivia y Perú. Este primer foro fue un antecedente importante de la "Declaración de Bogotá"<sup>314</sup> El tema del V Centenario y la mujer despertó un interés particular: el primero, puesto que querían darle un carácter distinto de las pretendidas celebraciones; y en cuanto al segundo, por la exigencia de las mujeres indígenas que se discutiera su situación particular.

Con base en las experiencias logradas tanto en Matías Romero, México, como en Bogotá, Colombia, se llevó a cabo un II Foro, celebrado en Xochimilco, D.F., del 9 al 11 de marzo de 1990. A este foro asistieron representantes de diversas organizaciones indias que abordaron nuevamente la problemática planteada en las reuniones anteriores. Destacan por su importancia los resolutivos acerca de la tierra, la mujer india, la educación y la cultura de los pueblos indios.

En síntesis, los resolutivos de este foro fueron:

La conciencia de que los pueblos indios enfrentan dos grandes desafíos respecto a sus tierras: el deterioro ecológico y las "expropiaciones". En relación a estos puntos señalaron diferentes aspectos, entre ellos están:

Los problemas ecológicos no se resuelven con paliativos, sino atacando a fondo sus causas, entre las cuales destacan la sobre explotación y la contaminación de los recursos naturales. Se dijo que las medidas tomadas hasta ahora no resuelven el problema; por el contrario, lo agudizan al producir la pérdida progresiva de la capacidad productiva de los recursos naturales. Se acusó que los proyectos gubernamentales de urbanización e industrialización, realizados sin planificación y de manera irresponsable, han provocado dichos problemas. Soslayaron la necesidad de que deben respetarse los proyectos alternativos propuestos por los propios pueblos para mejorar el equilibrio ecológico en sus territorios, estas propuestas pueden ampliarse con el apoyo solidario de otros sectores de la



sociedad. El control y la administración de las aguas en los territorios indios, debe plantearse como un derecho de estos pueblos y no como exclusividad del gobierno. Rechazo total a la imposición vertical de los proyectos ecológicos gubernamentales, elaborados sin el consenso de la población afectada, que no resuelven los problemas reales y que, además, son utilizados para justificar las expropiaciones territoriales a las comunidades. Tal es el caso del Plan Maestro de Rescate Ecológico de Xochimilco y Tláhuac.

También se acordó mecanismos para la defensa de las tierras comunales y ejidales, así como se exigió la restitución de los ejidos y comunidades expropiados a nivel nacional, en la cantidad y calidad del terreno que haya sido expropiado y en áreas donde la comunidad convenga. Esto se complementó con la decisión de "constituir coordinadoras indias y campesinas independientes" a nivel ejidal, municipal, regional y estatal, garantizando su autodeterminación y autonomía frente a las instituciones gubernamentales, a fin de preservar y fortalecer los objetivos de este Foro y otros eventos de igual naturaleza.

Se tomó la decisión de pasar a una denuncia más amplia de los asesinatos, desapariciones, encarcelamientos y despojos de que son víctimas los pueblos indios. Atropello que no se puede seguir enfrentando aisladamente y, por lo mismo, ha surgido la necesidad de "crear vínculos más estrechos entre los pueblos indios, con base en el respeto y la solidaridad".

Otro acuerdo fue dar amplia difusión al conocimiento de los derechos humanos de los pueblos indios.

La mesa tres discutió el tema de la "Situación y derechos de la mujer india y campesina". En una de las ponencias presentadas se decía que "la lucha de los pueblos indios es la lucha por la humanidad justa; con todos y para todos los seres humanos que habitan el mundo". Que se requiere de mujeres y hombres que formen un solo frente, sin discriminación de sexos y especialmente sin discriminación de ninguna mujer.

La problemática de la mujer india es grave dada la violencia que se lleva a cabo contra ella y a la marginación a que se le quiere someter.

En relación con ello, en el Foro se demandó detener las agresiones contra las mujeres indígenas y campesinas y se precisaron una serie de medidas tendientes a lograr una participación igualitaria y para romper la mentalidad que niega un papel activo de la mujer en las organizaciones y luchas.

En otra mesa se discutió sobre la cultura india y la educación y de como lograr su reivindicación de la cultura y de la educación india como un derecho, se basa en la relación que debe existir de manera respetuosa entre el conocimiento tradicional indio y el conocimiento en general". De esta manera se planteó la concepción sobre uno de los problemas que afectan las comunidades indias del país.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

Una educación fundamentada en los valores heredados y enriquecidos por las comunidades indias acorde a las características, necesidades y aspiraciones de las mismas, son exigencias planteadas en la mesa que abordó este tema.

La imposición de una cultura y una educación ajena, intentando sustituir o destruir la cultura propia, ha sido una violación permanente de los derechos indios. Por ello tomaron resoluciones encaminadas a fortalecer la labor de educación y el crecimiento de la cultura indígena, que debería ser una inviolable regla en un país pluriétnico y pluricultural.

Se consideró urgentemente la necesidad de una reforma o adición a la carta magna, con el objetivo de incorporarle "los derechos sociales, políticos, territoriales, económicos y culturales que tiendan al desarrollo pleno de nuestros pueblos indios".

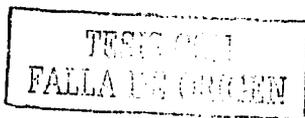
La ausencia de tales derechos en la Constitución fue definida como una "omisión histórica".

Por tal razón se acordó crear la comisión especial que elabore una propuesta alternativa de reforma o adición constitucional, que "difunda y promueva la participación de los pueblos, organizaciones sociales, partidos políticos, etc., para que la propuesta obtenga el consenso social suficiente y pueda ser aceptada por el poder legislativo.

La mesa 500 años de resistencia se celebró en la comunidad de Milpa Alta en 1992, porque es un lugar simbólico, y porque aquí se han originado varios movimientos: "nació aquí la CNPA. En Milpa Alta se guardó en la memoria de los viejos la consigna de Cuauhtémoc. En 1975, hubo un movimiento para defender las tierras, Milpa Alta representa, asimismo, la lucha sostenida sobre la base de la organización tradicional. Los nueve pueblos que la integran están organizados a través de la costumbre, la tradición y la lucha por la tierra".<sup>315</sup>

**Los Encuentros Continentales.** Los encuentros continentales se inscriben dentro de las actividades de la Campaña 500 años de Resistencia India, Negra y Popular. El I Encuentro Continental se desarrolló en Quito, Ecuador, del 17 al 21 de Julio de 1990, con la participación de 120 nacionalidades indias, organizaciones internacionales y organizaciones fraternas. En la declaración de este I Encuentro, mejor conocida como la Declaración de Quito los pueblos indios reafirmaron:

1. Nuestro rotundo rechazo a la celebración del Quinto Centenario. Y en el firme compromiso de convertir esta fecha en ocasión para fortalecer nuestro proceso de unidad y lucha continental hacia nuestra liberación.
2. Ratificar nuestro indeclinable proyecto político de autodeterminación y conquista de nuestra autonomía, en el marco de los Estados Nacionales, bajo un nuevo orden popular, respetando la denominación con que cada pueblo determine a su lucha y proyecto.
3. Afirmar nuestra decisión de defender nuestra cultura, educación y religión como bases fundamentales de nuestra identidad como pueblos, recuperando y manteniendo



nuestras propias formas de vida espiritual y convivencia comunitaria, en íntima relación con nuestra madre naturaleza.

4. Rechazamos la manipulación de organizaciones sin representatividad indígena que usurpan nuestro nombre a favor de intereses imperialistas y vinculados a los sectores dominantes de nuestras sociedades, al tiempo que afirmamos nuestra voluntad de fortalecer nuestras propias organizaciones, sin exclusiones ni aislamientos del resto de las luchas populares.

5. Reconocemos el importante papel jugado por la mujer indígena en las luchas de nuestros pueblos. Comprendemos la necesidad de ampliar la participación de la mujer en nuestras organizaciones y reafirmamos la lucha conjunta de hombre y mujer en nuestros procesos de liberación, cuestión clave en nuestra práctica política.

6. Los pueblos indios consideramos vital la defensa y conservación de los recursos naturales, actualmente agredidos por las transnacionales. Estamos convencidos que esta defensa será real si los pueblos son los que administren y controlen en los territorios donde habitan, bajo principios propios, organizativos y formas de vida comunitaria.

7. Impugnamos los marcos jurídicos de las naciones que son fruto del proceso de colonización y neocolonialismo. Pues buscamos un nuevo orden social que acoja nuestro ejercicio tradicional del derecho consuetudinario, expresión de nuestra cultura y formas de organización.

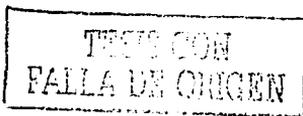
8. Denunciamos que los pueblos indios somos víctimas de la violencia y persecución, todo lo cual constituye una flagrante violación de los derechos humanos. Por tanto exigimos respeto a nuestro derecho a la vida, a la tierra, a la libre organización y expresión de nuestra cultura. Al mismo tiempo demandamos la excarcelación de todos nuestros dirigentes políticos, el cese de la represión y la indemnización por los daños causados."

Asimismo, elaboraron varias resoluciones y tareas sobre los puntos de reflexión, como lo fueron el V Centenario, autodeterminación, educación, cultura y religión, organización indígena, coordinación y comunicación, la mujer indígena, territorio y recursos naturales, legislación indígena, y derechos humanos y presos políticos indígenas.

El II Encuentro se realizó en 1991, en la ciudad de Quetzaltenango, Guatemala, conocida también como Xelajú, bajo los auspicios de la recién nombrada premio Nobel de la Paz Rigoberta Menchú. El II Encuentro contó con la participación de 259 delegados de 25 países. Se contó también con la asistencia de 125 invitados, 362 observadores y 300 periodistas.

Las resoluciones más importantes fueron:

1. A partir de este encuentro, la campaña se enriquece con una referencia específica a la participación de los negros afroamericanos. Se llama entonces "Campaña 500 años de resistencia indígena, negra y popular.
2. Se crea una comisión continental de la mujer, reconociendo la necesidad de una presencia orgánica de este sujeto político en la Secretaría Operativa y en la Coordinadora continental.
3. Se presenta como candidata al Premio Nóbel de la Paz en 1992 a Rigoberta Menchú.



4. Se decide celebrar el III Encuentro Continental en Managua, del 6 al 12 de octubre de 1992. las motivaciones de esta elección constituyen un cierto reconocimiento a la revolución popular sandinista y a sus conquistas".<sup>316</sup>

No esta demás agregar a estos puntos el acuerdo del movimiento 500 años en declarar el año a 1992 como el "Año Internacional de Resistencia Indígena, Negra y Popular". Éste es precisamente el prelude del esfuerzo en el ámbito internacio.nal por declarar la "Década Internacional de los Pueblos Indígenas".

El III Encuentro se realizó en Managua del 7 al 12 de octubre de 1992, con 1643 personas acreditadas en varias categorías, con delegados europeos, japoneses, filipinos y africanos. En cuanto a los delegados, 33% eran indígenas, 8% negros y 59% del sector popular. En cuanto al sexo, 43% eran mujeres y 57% hombres.<sup>317</sup> Su aporte principal fue la decisión de transformar la Campaña 500 años de Resistencia Indígena, Negra y Popular en el movimiento continental indígena, negra y popular, con la premisa "unidos en la diversidad", anunciando su constitución "en este primer año de la nueva era" y definiendo sus objetivos.<sup>318</sup> Se trataba de unir esfuerzos, con una visión autocrítica y plural, o como una contribución a la reflexión en la búsqueda de una humanidad plural, de fraternidad, de justicia y de Paz.<sup>319</sup>

Cabe destacar que en estos encuentros continentales se adopta el nombre *Kima Abya Yala* para designar al continente americano, que tiene dos significados: "tierra donue se ha derramado sangre, debido al genocidio que sucedió a la conquista del continente por los europeos; pero también quiere decir la "tierra de los grandes ríos", "tierra de los hombres", o "tierra escogida", donde se originó el pueblo indígena y el lugar desde el que se dispersó".<sup>320</sup>

**Las cumbres Indígenas.** La I Cumbre de Pueblos Indígenas de B'okob' se realizó en Chimaltenango, Guatemala, del 24 al 28 de mayo de 1993, a instancias de la Premio Nobel Rigoberta Menchú, como parte de las conferencias satélites de la Conferencia Mundial de Derechos Humanos, celebrada en Viena, del 14 al 25 de junio de 1993. El nombre de "Cumbre", que se suele reservar a los encuentros de jefes de Estado y de gobierno, aplicado aquí a dirigentes de pueblos y organizaciones indígenas, expresaba la reivindicación de su derecho a hablar con voz propia, después de que por siglos otros hablaron por ellos.<sup>321</sup>

Se constató que esos pueblos viven bajo los signos de la muerte, por lo que plantearon la necesidad de "establecer un mecanismo internacional efectivo de monitoreo y vigilancia para la protección del ejercicio de los derechos de los pueblos indígenas". También se subrayó la necesidad de crear un organismo indígena. Se plantearon y discutieron los temas relativos a los organismos internacionales y los instrumentos relativos a derechos indígenas. El año internacional de los pueblos indígenas, la década internacional de los pueblos indígenas y finalmente las resoluciones y declaraciones de la primero cumbre de pueblos indígenas.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

La II Cumbre de pueblos Indígenas, se celebró en Oaxtepec, Morelos, México, del 4 al 8 de octubre de 1993. En general, se evaluaron los acontecimientos suscitados en el año internacional, los avances y las limitaciones aún presentes en los mecanismos e instrumentos internacionales, y en particular las "recomendaciones de la Conferencia Mundial de Derechos Humanos realizada en Viena en 1993 a la Asamblea General de las Naciones Unidas, con el fin de que ésta proclame un "Decenio Internacional de los Pueblos Indígenas del Mundo". Las resoluciones más importantes fueron:

1. Proponer a la hermana Rigoberta Menchú Tum que participe en el presente 48 período de la Asamblea General de la ONU, y presente formalmente, en su calidad de Embajadora de Buena Voluntad de las Naciones Unidas para el Año Internacional de las Poblaciones Indígenas, las decisiones y recomendaciones de esta II Cumbre.

2. Reconocer que la hermana Menchú Tum, en su condición de Premio Nóbel de la Paz, por su infatigable lucha a favor de los derechos de los pueblos indígenas y su vasta experiencia en las Naciones Unidas en esta esfera, cuenta con plena autoridad moral y técnica para coordinar el Decenio de Naciones Unidas para los Derechos de los Pueblos Indígenas, y por lo tanto proponer que sea designada Embajadora de Buena Voluntad de la ONU durante el mismo.

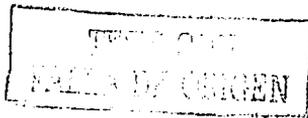
3. Convocar a todas las organizaciones indígenas del mundo a que difundan ampliamente los objetivos, metas y estrategias de Decenio, mediante reuniones nacionales y regionales, al más alto nivel posible y en todo otro espacio de que se disponga.

4. Establecer, a partir de esta II Cumbre, una red de información y documentación al servicio de los pueblos indígenas para coadyuvar en el éxito de las actividades que se programen en el Plan de Acción del Decenio.

5. Exhortar a las instancias y organizaciones pertenecientes a las Naciones Unidas que presten pleno apoyo al grupo de trabajo sobre poblaciones indígenas en el cumplimiento de su actual mandato así como explorar las vías que puedan conducir a lograr la participación de representantes de los pueblos indígenas como expertos independientes miembros del grupo de trabajo.

Se insta además a continuar trabajando a favor del proyectado Decenio, con fines a alcanzar tres grandes metas:

"1. Asegurar la plena participación de los pueblos indígenas en las diferentes instancias del sistema de Naciones Unidas relacionadas con el tratamiento de las cuestiones que afectan a nuestros pueblos, tales como las relativas al derecho a la tierra y al medio ambiente; 2. fortalecer al Fondo Indígena Independiente administrado por los propios pueblos indígenas, creado en esta II Cumbre; 3. Lograr que al final del Decenio todos los Estados donde viven pueblos indígenas reconozca en sus respectivas Constituciones Políticas la existencia de nuestros pueblos y nuestros derechos inalienables, y brinden garantías reales para el efectivo funcionamiento de nuestras instituciones políticas, jurídicas, económicas, sociales y culturales para la plena materialización de esos derechos."



## h) El Encuentro Intercontinental contra el neoliberalismo

No es una casualidad que el 1 de enero de 1994, día en que entraba en vigor el Tratado de Libre Comercio, entre Estados Unidos, Canadá y México, se escuchara un grito de voces indias con un ¡ya basta! Que hizo tambalear al poder financiero internacional, en particular al de México con el denominado efecto tequila; ante la decepción y especulación financiera siguió un escepticismo político que culminó incluso con la caída del partido en el poder (el PRI) años más tarde, y por supuesto, la masacre de zapatistas indefensos armados más que con la razón. De igual manera, los pueblos indios presentaron la primera respuesta contra el neoliberalismo, en el Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y Contra el Neoliberalismo, celebrado en el "Aguascalientes II", Oventic, San Andrés Sacamechén de Los Pobres, Chiapas, México del 27 al 30 de julio de 1996.

En sus propias palabras:

"Para el poder, ése que hoy se viste mundialmente con el nombre de "neoliberalismo", nosotros no contábamos, no producíamos, no comprábamos, no vendíamos.

Éramos un número inútil para las cuentas del gran capital.

Entonces nos fuimos a la montaña para buscarnos bien y para ver si encontrábamos alivio para nuestro dolor de ser piedras y plantas olvidadas.

Aquí, en las montañas del sureste mexicano, viven nuestros muertos. Muchas cosas saben nuestros muertos que viven en las montañas...

Cuando los cinco pueblos se hagan uno en la estrella.

Cuando las cinco partes del hombre que es mundo se encuentren y encuentren a otro.

Cuando los todos que son cinco encuentren su lugar y el lugar del otro.

Hoy, miles de caminos distintos que vienen de los cinco continentes se encuentran aquí, en las montañas del sureste mexicano, para juntar sus pasos.

Hoy, miles de palabras de los cinco continentes se callan aquí, en las montañas del sureste mexicano, para escucharse las unas a las otras y para oírse ellas mismas.

Hoy, miles de luchas de los cinco continentes se luchan aquí, en las montañas del sureste mexicano, por la vida y en contra de la muerte.

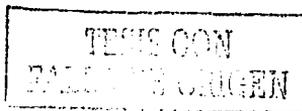
Hoy, miles de colores de los cinco continentes se pintan aquí, en las montañas del sureste mexicano, para anunciar un mañana de inclusión y tolerancia.

Hoy, miles de corazones de los cinco continentes se viven aquí, en las montañas del sureste mexicano, por la humanidad y contra el neoliberalismo.

Hoy, miles de seres humanos de los cinco continentes gritan su "¡Ya basta!" Aquí, en las montañas del sureste mexicano. Gritan ¡Ya basta! Al conformismo, al nada hacer, al egotismo, al egoísmo hecho Dios moderno.

Hoy, miles de pequeños mundos de los cinco continentes ensayan un principio aquí, en las montañas del sureste mexicano. El principio de la construcción de un mundo nuevo y bueno, es decir, un mundo donde quepan todos los mundos."

Esto resume la voluntad de los zapatistas por crear un mundo incluyente, mas humano y fraterno. Vemos cómo, a pesar del neoliberalismo y los procesos de



globalización, la sociedad local responde de muy diversas maneras, se apropia, reconfigura, esto es, otorga nuevos significados al modelo global. Puede afirmarse "que lo local y global se constituyen de manera simultánea y recíprocamente en una maraña compleja de relaciones, implicando múltiples mediaciones, gestando nuevas realidades, construyendo nuevas identidades y poniendo en contacto espacios sociales, económicos y culturales distantes, de tal suerte que las situaciones locales se ven afectadas por eventos que suceden en otras partes del globo terráqueo y viceversa".<sup>323</sup>

El encuentro estuvo marcado, al decir de los periodistas, por la fraternidad, la cordialidad y el respeto mutuo. Representantes de organizaciones indígenas de los cinco continentes estuvieron presentes, así como diversos intelectuales, políticos y hombres de la izquierda globalizada comprometidos con la causa de la lucha contra el neoliberalismo. La Iglesia asumió un rol muy importante sobre todo sobre con la figura de Samuel Ruiz, quien fue considerado un nuevo defensor de indios, pero esta vez no en función colonizadora como Las Casas, sino como una enseñanza gregoriana de transformar el mundo y, más en general, con la cristiana de ayuda al prójimo.<sup>324</sup>

#### **Entre modernidad y tradición: k'ichee's y ladinos en la era de la globalización**

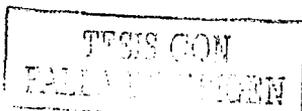
Parece claro que Guatemala ha apostado su futuro a un ambicioso proyecto de modernización inscrito en el neoliberalismo, mismo que propugna la trilogía del libre mercado, el adelgazamiento del Estado y, sobre todo, apertura comercial, todo esto con el fin de participar "competitivamente" en los procesos de globalización y mundialización de la economía.<sup>325</sup>

Sin embargo, las etnias guatemaltecas nunca han sido invitadas al banquete de la modernización puesto que las políticas neoliberales impuestas desde los diferentes centros de poder internacionales siempre han intentado imponer una homogeneización cultural a nivel mundial. El neoliberalismo padece de una ceguera ontológica, es decir, de un esfuerzo deliberado por esconder una parte de la realidad: el rostro indígena de Guatemala.

Frente a ese panorama los k'ichee's y ladinos de Totonicapán siempre han estado en búsqueda de encontrar medidas para la resolución de su vida cotidiana, sobre todo por su situación periférica y de exclusión en el neoliberalismo.

La primera de ellas tiene que ver con los proyectos de etnodesarrollo planteados por los k'ichee's. El etnodesarrollo tiene como tesis fundamental que la cultura étnica contiene en sí misma un potencial de desarrollo, capaz de generar transformaciones endógenas y gestionadas autónomamente. Ese potencial está implícito en la experiencia histórica de los pueblos indios desde el momento mismo del contacto, y se fue desarrollando a lo largo de las distintas fases por las que ha pasado la formación, consolidación y desarrollo del Estado nacional en nuestros países.<sup>326</sup>

La CDRO es una organización comunal sustentada filosófica y metodológicamente en el etnodesarrollo, su visión de desarrollo está atravesada por la cosmovisión maya



K'ichee', con enfoque de totalidad con relación a la problemática económica, social y cultural del área rural, y en la toma de decisión de las comunidades asociadas en la prioridad y administración de los programas de desarrollo. Constituye una teoría del desarrollo coherente, global, no destructiva, de convivencia y conservación de la vida humana y de la naturaleza.<sup>327</sup>

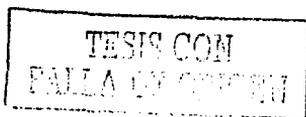
Los programas que desarrolla son: infraestructura, artesanal, agrícola, salud y medicina natural, educación, consumo, mujer y el de servicio y promoción social. Cada uno está integrado plenamente en las comunidades con comités comunales. El Banco Pop. que ahora está asociado estratégicamente con el Banco Agrícola Mercantil para darle legalidad jurídica, es la entidad que otorga los préstamos a las comunidades e incluso está descentralizado, pues en cada una de las comunidades hay comités en donde se pueden hacer trámites relacionados con los créditos, los cuales son mas de 1,200 otorgados desde 1988 hasta el presente.

La población a la cual orientan más sus servicios y esfuerzos es la rural indígena, aunque en su personal la conformación es pluriétnica, pero no así su dirigencia que la constituyen los 25 socios fundadores, los cuales toman las decisiones importantes con un número relevante de asesores y coordinadores de los programas. El organigrama de CDRO está conformado como un tejido social en donde las comunidades se organizan en grupos de base, los cuales conforman Consejos Comunales, mismos que tienen representación y se coordinan con los programas de CDRO y la Junta Directiva o Tribunal de Honor, todos estos interrelacionados unos con otros.

Posiblemente ésta sea la mejor propuesta de desarrollo local, pues otras como las ONG'S no funcionan de manera integral, quizá la contraparte ladino-indígena sea la Cooperativa Chuimekená S. A., la cual también tiene programas de desarrollo y otorga créditos, pero sin una real y efectiva organización comunal que involuere a todos los integrantes dentro de la toma de decisiones y organización. Se trata más bien de una cooperativa de desarrollo local que involuere a la población ladina y en buena medida indígena. Esta cooperativa surgió a iniciativa de los líderes de Acción Católica en los años sesenta y setenta quienes impulsaron el otorgamiento de créditos agrícolas y programas de capacitación dentro de las comunidades. Muchos de estos líderes están ahora participando en varios proyectos como CDRO o en otras instituciones de carácter privado.

La Cooperativa Chuimekená aparece como la cooperativa número 14 del país, y representa como inversión un proyecto financiero común de indígenas y ladinos. Un ladino y un indígena son los mayores accionistas. Su infraestructura e inversiones han crecido enormemente, al punto que cuenta con un hotel en servicio que tiene más de ocho niveles y tiene instalado el primer elevador que se conoce en la historia de Totonicapán, como símbolo de una globalidad inusitada.

El otro proyecto de desarrollo local es el católico de los Agustinos Recoletos de la parroquia de Totonicapán. Cuyo plan parroquial de pastoral social plantea "promover una



pastoral social, que construya comunidades con una mayor conciencia de su dignidad y compromiso, en la defensa y desarrollo integral de la persona, especialmente de los más pobres, que generen un cambio de las estructuras de pecado”.

Algún informante me ha dicho que en Totonicapán “tiene más presencia la iglesia que el propio gobierno”.

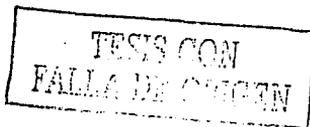
Los programas básicos que se crearon en la pastoral social fueron: el programa de salud, que actualmente cuenta dispensario urbano, dispensario rural, atención materno infantil, farmacia, animadores, laboratorio clínico y atención de nutrición; el de justicia y solidaridad, que brinda asesoría jurídica gratuita, al igual que el Bufete Jurídico “Egil Ordóñez Muñoz” del CUNOC-USAC, Quetzaltenango, en casos generalmente civiles; el agrícola que tiene actividades de extensión, animadores, tienda, crédito y presta asesoría técnica a las comunidades en cuanto a cultivos, explotación racional de los bosques y horticultura.

**Protestas k'ichee's y ladinas frente en la era de la globalización.** Las manifestaciones de Totonicapán del 2001 iniciaron el lunes 1 de agosto del 2001, un numeroso grupo de personas se congregó frente a la casa del exdiputado y hoy director del Fondo de Inversión Social, Iván Arévalo, para protestar por el incremento en el IVA. Los impuestos desde el periodo colonial en la forma de los Reales Tributos han sido motivo de discordia entre los k'ichee's y los diferentes centros de poder. Ahora k'ichee's y ladinos se aliaban para protestar contra las políticas fiscales, pero más ampliamente contra las políticas neoliberales instrumentadas en Guatemala a partir del gobierno de Alvaro Arzú, pero con mayor profundidad con el actual gobierno del presidente Alfonso Portillo. Allí fueron insultados y agraviados en sus personas por familiares de Arévalo “tiraron wish, nos la mentaron y ... nos gritaron indios abusivos”.

No se hizo esperar la respuesta de un pueblo cansado de vejaciones por muchos siglos. Momentos más tarde ingresó al inmueble una turba enardecida y quemó el domicilio y las oficinas del FIS; después se dirigieron a quemar otros inmuebles pertenecientes a la familia del diputado.

A las protestas del IVA, se sumaba el desaire por las promesas incumplidas durante la campaña electoral del FRG: “sólo para rateros sirven” protestaban. Los ladinos también participaron unos como espectadores, otros más se “colaron entre la gente”. Esto dañó seriamente la imagen de Iván Arévalo, mercader de votos k'ichee's al FRG a cambio de láminas y block.

La respuesta del gobierno guatemalteco fue enviar sus efectivos militares a reprimir las manifestaciones que se aglutinaban frente a la municipalidad. El gobierno decretó un Estado de Sitio, de manera anticonstitucional, restringiendo las garantías constitucionales en San Miguel Totonicapán. El Secretario de la Presidencia mediante el Decreto Gubernativo 3-2001 declaró el estado de sitio durante 30 días en ese departamento. El informe de la Policía Nacional: 12 heridos, 16 detenidos, y cuatro residencias destruidas; entre ellas, la del director del Fondo de Inversión Social, FIS, Iván Arévalo.



En Totonicapán la municipalidad e innumerables comercios estaban cerrados, policías en las calles y unos 20 efectivos del ejército procedentes de la base militar 1715 de Quetzaltenango.

La 12 avenida y 6a. calle, de la zona 3 de Totonicapán fue el lugar de reunión de la turba de siete mil personas ocasionó a la casa del diputado, así como a las oficinas del Ministerio de Ambiente y Superintendencia de Administración Tributaria.

En el Legislativo, los diputados fueron convocados a una sesión para conocer el estado de sitio decretado por el Ejecutivo en Totonicapán.

#### Limitaciones:

-Artículo 5. Libertad de acción/ Están obligados a acatar órdenes y pueden ser perseguidos y molestados por sus opiniones.

-Artículo 6. Detención Legal/ Pueden ser detenidos o presos, aunque no exista causa justificada ni orden de juez.

-Artículo 9. Interrogatorio de detenidos o presos/ Pueden ser interrogados sin que exista juez presente y la declaración que den puede tener valor probatorio.

-Artículo 26. Libertad de Locomoción/ No tienen libertad de entrar, permanecer o transitar y salir del territorio o cambiar de domicilio o residencia.

-Artículo 33. Derecho de reunión y manifestación/ No están permitidas reuniones pacíficas, menos con armas.

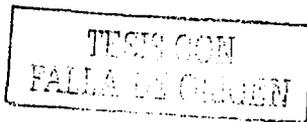
-Durante el Estado de Sitio, el presidente de la República ejercerá el gobierno en su calidad de Comandante General del Ejército, a través del Ministerio de la Defensa Nacional.

-Todas las autoridades y entidades estatales, de cualquier naturaleza, están obligadas a prestar a la autoridad militar el auxilio y cooperación requeridos.<sup>324</sup>

El Estado de Sitio fue deslegitimizado, tras el juego político de la oposición en el congreso que lo dejó sin vigor por cuanto la Constitución es clara en cuanto a que el Congreso debe conocer, ratificar, modificar o improbar en el término de tres días el estado de sitio. Además, el Decreto 3-2001 del Ejecutivo fue inconstitucional porque el Legislativo debió conocerlo con antelación y resolver.

El Centro para la Defensa de la Constitución, CEDECON, consideró que después de los tres días que establece la ley, el decreto quedó sin efecto, ya que el Congreso no lo aprobó ni modificó. En una entrevista para Prensa Libre el diputado unionista Héctor Cifuentes dijo que no se puede citar al pleno sólo para leerle un decreto sin que dé su voto al respecto: "No hay estado de Sitio porque el Congreso no lo ratificó".

Luego, a mediados de agosto se da la salida del ejército tras varios conciertos de marimba que ofreció a la población, juegos para los niños, supuestas labores sociales, etc. Al conocer la decisión gubernamental, monseñor Víctor Hugo Martínez, presidente de la Conferencia Episcopal, dijo sentirse satisfecho por la cesación del estado de Sitio "porque



el pueblo merece respeto...el Gobierno debe buscar el diálogo con todos los sectores para solucionar la crisis actual".<sup>329</sup>

Finalmente el propio presidente de la República, Alfonso Portillo, firmó un acuerdo político en la Ciudad de Quetzaltenango con Santos Norato, Presidente de los Alcaldes Comunitarios de Totonicapán en donde se comprometió a fortalecer con un apoyo decidido a las alcaldías indígenas en el país, y sobre todo el que sean consultados en los asuntos de interés nacional.

El maíz en Agosto no floreció, el poeta insigne Luis Alfredo Arango no pudo contener el lamento del pueblo: Escritor y pintor, Premio Nacional de Literatura 1988, Luis Alfredo Arango quien nació en Totonicapán en 1936 falleció ayer a las 10 de la mañana. Arango es considerado uno de los poetas más importantes de la literatura guatemalteca contemporánea. Un paro cardíaco terminó con su vida.<sup>330</sup>

### **Propuesta de resolución del dilema étnico nacional y las relaciones sociales a partir del campo de los derechos humanos.**

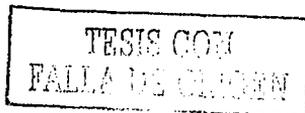
Sin embargo, aún no he dado respuesta a la interrogante ¿Cual debe ser la solución a la problemática de las relaciones interétnicas y de clase, en articular a la relación asimétrica derivada del colonialismo interno? Para ello, es preciso partir que de una agenda teórico-metodológica que responda a la resolución del dilema étnico nacional y consecuentemente a la asimetría de relaciones interétnicas y de clase, en particular me limito a realizar una propuesta desde el campo de los derechos étnicos:

**La autonomía interna**, que implica una nueva relación entre Estado y pueblos indios, y en la construcción de una sociedad pluriétnica y pluricultural como reflejo de una democracia real y efectiva;

**La defensa y recuperación de su territorio**, como una demanda que permite su permanencia en espacios geográficos culturales y recursos naturales que les han sido suyos por generaciones, y en donde pueden implementar políticas de etnodesarrollo;

**El derecho a su cultura**, que implica el poder de los pueblos indios de crear y recrear su propia cultura, al tiempo de apropiarse de otros elementos culturales, que permitan el cambio y continuidad de su cultura.

Desde la perspectiva de la teoría moderna de los derechos humanos, estos tres ejes problematizadores constituyen, un plexo indisoluble, es decir, deben ser respetados de manera integral. Pero al mismo tiempo debe plantearse que estos derechos sólo podrán ser directamente proporcionales a un Estado democrático, pluricultural, multilingüe y multiétnico. En este estado como lo propone Luis Villoro, "los distintos grupos mantendrán un sentimiento de solidaridad en un estado plural, en la medida en que se respete su identidad y se mantenga una situación tendiente a su trato equitativo frente a otros grupos".<sup>331</sup> Se trata en todo caso de un Estado incluyente y no excluyente, que vea a la nación como una riqueza de diversidades en comunión y no una realidad homogénea. Dos



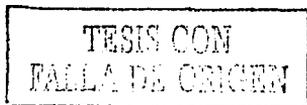
són las condiciones que considero básicas para la construcción de un nuevo Estado plural, por un lado la aceptación del pluralismo cultural, como la base fundamental de la unidad nacional<sup>332</sup> y que supone deshacerse del etnocentrismo de una monocultura que desprecia a los "otros" como "primitivos", "premodernos" o "arcaicos"<sup>333</sup>; y por el otro, el reconocimiento del contenido polifónico y plural de la nación, en particular el status jurídico de *pueblos* en el marco del derecho internacional para el caso de los grupos étnicos mayas, garífunas y xincas, que presupone su derecho a la autodeterminación.

Los derechos de los pueblos indios se inscriben en el denominado derecho social y más contemporáneamente en los derechos de "solidaridad" y autodeterminación de los pueblos.<sup>334</sup> El punto de partida de su fundamentación debe ser el derecho a la diferencia, es to es, el derecho a ser considerados diferentes del resto de la población.<sup>335</sup> Sin embargo, dos son las condiciones previas requeridas para la consecución de este reconocimiento, por un lado, la aceptación del pluralismo cultural, como la base fundamental de la unidad nacional<sup>336</sup> y que supone deshacerse del dogma del etnocentrismo despectivo y sectario de una monocultura, que desprecia a todas las demás, rebajándolas a la condición despectiva de "primitivas";<sup>337</sup> y por el otro, de su condición de pueblos, ya que involucra el derecho a la autodeterminación.<sup>338</sup>

La noción de derechos étnicos surge entónces como referente obligado para anunciar los derechos humanos de los grupos étnicos, cuya situación es particularmente vulnerable debido precisamente a las desventajas y violaciones que sufren como entidades con características étnicas propias, distintas de las de la sociedad dominante.<sup>339</sup> Los denominados "derechos étnicos" son, en consecuencia, derechos específicos de una colectividad humana particular que, para el caso de los pueblos indios se fundamenta y legitima en el discurso de la alteridad étnica. Los derechos étnicos son en consecuencia derechos colectivos, esto es, derechos reclamados por una colectividad, como lo son los indígenas o los pueblos indios, y en contraposición a los derechos individuales, en donde el sujeto de derecho es el individuo. Los derechos políticos de los grupos o pueblos sólo pueden concebirse más que como un ejercicio colectivo.

**Derecho a la autodeterminación.** La autonomía interna es una demanda central para la resolución del problema étnico-nacional, en tanto que permitirá a los sujetos sociales excluidos ser los constructores de su propio destino. El régimen de autonomía no es una fórmula mágica, ni promesa de privilegio para unos en perjuicio de otros, es tan sólo la solución que una sociedad puede adoptar en un momento de su desarrollo concreto para resolver la cuestión étnico nacional. La autonomía es un sistema por medio del cual los grupos socioculturales ejercen el derecho a la autodeterminación.<sup>340</sup>

La autonomía relativa a los pueblos indígenas en sí misma se refiere a un régimen especial que configura un "gobierno propio" para ciertas comunidades integrantes, las cuales escogen para sí autoridades que son parte de la colectividad, ejercen competencias



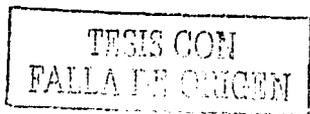
legalmente atribuidas y tienen facultades mínimas para legislar acerca de su vida interna y la administración de sus asuntos".<sup>341</sup> Sus rasgos específicos estarán determinados, por una parte, por "la naturaleza histórica de la colectividad que la ejercerá, en tanto que ésta será el sujeto social; y de otra, por el grado de autogobierno reconocido, en su despliegue concreto, dependerá en gran medida de la orientación política y el sistema democrático vigentes".<sup>342</sup> Las regiones autónomas zapatistas constituyen la mejor muestra de ello, pues a pesar de que no tienen un reconocimiento explícito gubernamental, como sujetos sociales han sido capaces de edificar procesos autonómicos en una coyuntura política, en donde se presenta una discusión a nivel nacional sobre la relación entre los pueblos indios y el Estado/nación.

La autonomía, por ende, es un régimen socio-político que será tan efectivo en tanto se desarrolle en un medio socio-político democrático. La autonomía es la expresión de la democracia en lo que se refiere a grupos socioculturales particulares; en consecuencia, no es en sí misma una solución, ni puede desarrollarse en el marco de una sociedad nacional en que no tiene efecto la vida democrática. De hecho, la autonomía es una respuesta particular en el marco del proceso democrático, de tal manera tampoco es una piedra filosofal.<sup>343</sup>

En ese sentido, en las sociedades en donde ha surgido y se ha desarrollado un "proceso democrático, las regiones autonómicas han funcionado, y en donde la sociedad nacional ha experimentado un proceso antidemocrático o de reversión democrática el régimen autonómico se ha malogrado o no ha funcionado. El caso más evidente de esto es el de la Costa Atlántica de Nicaragua, donde el régimen de autonomía que significaba grandes promesas prácticamente se ha estancado".<sup>344</sup> La experiencia chiapaneca muestra como los zapatistas han aprovechado los reducidos espacios de lo que ellos denominan las "zonas liberadas" para construir las "regiones autónomas".

Las demandas de autodeterminación de los pueblos debe ser considerada también como un "derecho humano fundamental, en tanto que está incluido en la legislación internacional, como los pactos y declaraciones de Derechos Humanos de la ONU".<sup>345</sup> Sin embargo, el proceso histórico-político se ha acompañado de una disminución de los derechos políticos de los pueblos indios; de tal manera que estos grupos se han convertido no sólo en marginales desde el punto de vista socio-económico, sino también desde el político. Esta marginalidad política es el fundamento de la desigualdad étnica, que a su vez da origen a los conflictos étnico nacionales que atraviesan nuestras sociedades: "La historia ha sido irónica, a los indígenas se les ha negado su carácter afirmando que deben pasar a ser ciudadanos y, en el proceso de vida independiente, el sistema socio-político ha hecho todo lo posible por impedir que estos grupos se conviertan en verdaderos ciudadanos, es decir, en miembros activos en el plano de derechos de nuestras sociedades".<sup>346</sup>

Consecuentemente, el régimen de autonomía podrá desarrollarse en Guatemala a partir de un proceso de democratización, que debe reforzarse tomando como base los



compromisos adquiridos por el gobierno de la República en los Acuerdos de Paz, específicamente los Acuerdos Socio-Económicos, Políticos y los Acuerdos de Identidad y Pueblos Indígenas; la ratificación del Convenio Núm. 169 de la OIT; la Declaración Universal y Americana de los Derechos de los Pueblos Indígenas; y por supuesto la propuesta de reformas constitucionales que se han venido discutiendo en el Congreso de la República. Sin embargo, lo paradójico en Guatemala son los resultados de la Consulta Popular en donde un NO a las reformas constitucionales dejó nuevamente el tema de la diversidad cultural y los derechos de los pueblos étnicos en el tintero. Seguramente la correlación de fuerzas se vió nuevamente debilitada, el mercantilismo político de los grupos de poder, el poco esfuerzo de las autoridades por dar un apoyo decisivo, entre otros aspectos, dieron al traste con su aprobación.

Por ello, el propio movimiento maya debe ser el constructor de su propio destino, pues la rueda de la historia no se mueve sin sujetos sociales que la hagan girar. Aunque poco a poco, el movimiento maya también ha logrado espacios en las diferentes esferas del poder y está planteando nuevas demandas, entre ellas la autonomía interna, el derecho al medio ambiente, educación plurilingüe, a pesar de la vieja inercia criolla que se resiste a reconocer el derecho a la diferencia.

Existen dos tendencias contemporáneas sobre el problema de la autonomía en el movimiento maya en el contexto guatemalteco. La primera ve a la autonomía como un sistema de ensimismamiento, es decir: tiene la idea de que la autonomía implica una especie de ir hacia adentro y cortar las relaciones con la sociedad, acompañada de una visión en que la autonomía es sólo un componente de una larga lista de reivindicaciones globales y del manejo propio del asunto. Desde esta perspectiva, la autonomía posee un significado y un contenido vagos y, paradójicamente, es al mismo tiempo demasiado particular, en la medida en que sólo la toma como una demanda más en un listado. La segunda plantea que la autonomía es la demanda madre que da articulación, significado y sentido a todas las demás. Esta perspectiva resulta más política, ya que la autonomía aparece como un régimen global que adjudica autogobierno, lo cual implica una cierta reestructuración de la sociedad nacional, la reorganización del Estado y una revisión del planteamiento de las relaciones entre la sociedad nacional y los grupos étnicos. Lamentablemente, la dominante es la primera tendencia y los resultados de la realización de los procesos autonómicos va a depender de la continuidad del fortalecimiento del movimiento indio frente a los proyectos neoliberales.<sup>347</sup>

El proceso autonómico desde la perspectiva de Díaz Polanco puede resumirse en forma sinéctica en tres puntos nodales.

<sup>347</sup> El resultado de un pacto entre la sociedad nacional cuya representación asume el Estado-Nación y los grupos socioculturales como nacionalidades, pueblos, regiones, comunidades, que reclaman el reconocimiento de sus particularidades derechos históricos. Pero la autonomía no es fruto, por decirlo así, de un acto único. Este acuerdo

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

se construye a lo largo de un proceso que permite a las partes definir los principios básicos o requisitos que sustentan y acotan el régimen de autonomía, haciéndolo compatible con la organización socio-política del país.

2. El proceso autonómico, pues, tiene lugar durante un lapso relativamente prolongado, que por lo común abraza varios años. Desde luego este periodo varía de un país a otro, de acuerdo con sus tradiciones políticas y democráticas, las características de la población étnico-nacional a la que busca reconocer el derecho de autonomía, la diversidad de intereses nacionales a considerar y la complejidad de problemas técnicos y prácticos que deben resolverse. En rigor, el proceso autonómico no concluye con el establecimiento legal de los gobiernos autónomos, sino que se prolonga durante su fase de consolidación y ajuste en el marco de la estructura política administrativa.

3. Se requiere cubrir ciertos requisitos que resultan pasos previos a la aprobación del régimen de autonomía por los órganos legislativos de los respectivos países. Con ello se logra que las poblaciones se identifiquen con su correspondiente sistema de autonomía, considerándolo no una mera concesión sino una conquista. Esto es, fruto de un tratado entre partes iguales y libres. Este es el punto fundamental: la autonomía no puede ser el producto de una decisión unilateral o una imposición, especialmente por parte de los gobiernos.- En la comunidad internacional los arreglos autonómicos quedan dentro de lo que se ha dado en llamar "acuerdos constructivos" entre los gobiernos y los grupos étnicos nacionales. La participación activa y decisoria de los pueblos, como parte libre en los pactos que resultan, es primordial.<sup>338</sup>

Para el caso mexicano que el extremismo indianista e indigenista son opuestos a la consolidación de un proyecto nacional, puesto que supone la disolución del Estado-nacional o la integración forzada de las culturas minoritarias a la cultura nacional hegemónica. Ambas situaciones conducen a la destrucción de las culturas minoritarias, la primera para dejarlas aisladas y sin defensa, y la segunda para desintegrarlas.

La solución a su juicio es la unidad en la diversidad, lo cual supone el reconocimiento de los "otros" como sujetos, incluye el respeto a la vida del otro, esto es, la tolerancia cultural, la aceptación de su autonomía en el doble sentido de capacidad de elección conforme a sus propios valores y facultad de ejercer esa elección, la aceptación de una igualdad de condiciones en el diálogo que conduzca al convenio, lo cual incluye el reconocimiento de que "los otros pueden guiar sus decisiones por los fines y valores que les son propios, y por último para que se den esas circunstancias, es necesaria la ausencia de toda coacción entre las partes".<sup>340</sup>

Para el caso de los pueblos indígenas, el reclamo autonómico es muy concreto, dado que sus demandas se encaminan hacia la autodeterminación interna, uno de los aspectos de la autodeterminación, que consiste en la facultad que tiene la colectividad de darse el régimen de gobierno que quiera el pueblo. La autodeterminación interna significa, en primer lugar, la facultad del pueblo para determinar por sí mismo su régimen político, e implica necesariamente la facultad de establecer el sistema económico y social que mejor

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

convenga a sus intereses, ya que sin ese poder el régimen de gobierno quedaría en gran medida vaciado de contenido.

Por la misma razón, los expertos han considerado esencial para los pueblos, en tanto que la libertad del régimen político presupone la posibilidad de organizar su propia vida cultural, determinar la política lingüística y el sistema escolar, sin los cuales éstos podrían quedar privados de su propia especificidad. Lo anterior, puede tener cabida en el derecho internacional "en el artículo primero de los pactos de Naciones Unidas".<sup>350</sup>

Sin embargo, ¿hasta dónde es posible el desarrollo de regimenes autonómicos en Guatemala y sus implicaciones en las relaciones interétnicas y de clase? Varios son los problemas básicos que ello acarrearía, unos de fondo y otros de carácter práctico. El primero de ellos tiene que ver con la democratización del sistema político, lo cual implica el resquebrajamiento del poder vertical, tan anquilosado en sociedades que aún no son plenamente democráticas.

Como epifenómeno tendría que darse una discusión sobre la descentralización en el país, combatiendo en cierto grado el autoritarismo, la corrupción, la burocracia centralizada, por mencionar algunos, y tras ello, obteniendo una sociedad civil y política más organizada y democrática. El ladinaje enclavado en las distintas esferas del poder del Estado, nunca ha visto con buenos ojos la descentralización, mucho menos con respecto a las zonas rurales marginadas, que son los espacios reservados siempre a los excluidos y desempoderados. El pueblo maya clama por la descentralización e inicia un proceso de ascenso indígena en el ámbito institucional y en órganos de decisión de alto nivel como los ministerios con miras a librar una "guerra de posiciones" en esos espacios y cotos de poder. El proceso de diálogo entre iguales debe comenzar por escuchar a las voces negadas y sentarse en la mesa de negociaciones con ellos en un proceso democrático sin precedente.<sup>351</sup>

El segundo problema es el que deriva de la interrelación de estas formas de poder horizontal, como serían las regiones autonómicas, con respecto a las autonomías municipales y la soberanía nacional. La autonomía municipal daría la pauta de un modelo transitorio, pues los municipios como unidades básicas de las etnias podrían delinear su estructura mínima y composición micro. Empero, la discusión sobre el tema de soberanía no es una empresa fácil, pues implica llegar a acuerdos políticos concretos con el gobierno nacional y la sociedad civil. Los municipios indígenas integrados en una región autonómica tendrían que relacionarse con muchos municipios ladinos insertos dentro de sus regiones; el diálogo intercultural y la tolerancia tendrían allí un papel crítico para la consolidación de este proceso. Debo precisar que la autonomía no es secesión o independencia política, como se le acusa frecuentemente, se trata más bien de una autonomía relativa, en donde su ordenamiento y funcionamiento tienen un límite que es marcado por la Constitución Política de la República, pero también su propio espacio de acción.

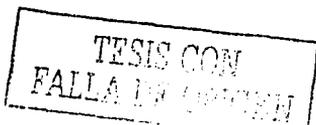
TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

El tercer grupo de problemas se ve imbricado en su implementación fáctica, pues, los 24 grupos étnicos dispersos por toda Guatemala representan un enorme desafío en cuanto a su delimitación geográfica territorial. Los límites étnicos, no fueron fijados tomando como referencia los grupos étnicos sino de acuerdo a los intereses de las élites nacionales; de tal suerte, existen etnias que están dispersas por varios departamentos y vastos municipios incluso pluriétnicos y plurilingües. Por ello, la delimitación político-geográfico sería un asunto complejo, además se da la circunstancia de que en la mayoría de casos albergan a varias etnias. El tiempo de negociación sería bastante largo y sinuoso como lo han demostrado incluso las reformas constitucionales en Guatemala.

A pesar de no ser una empresa fácil, sí es posible encontrar soluciones firmes y duraderas a la problemática en un proceso de transición democrática en donde el diálogo intercultural sea el vehículo que posibilite sentar en la mesa de negociación, a los diferentes pueblos sin que medien relaciones de dominación frente al Estado, es decir donde se supere el etnocentrismo, de ambos lados y el colonialismo interno. Amen de los cambios estructurales que deben implementarse para construir una nueva sociedad.

De esta manera, el futuro de la autonomía en Guatemala depende de la conformación del sujeto capaz que, con su acción, a fin de cuentas la convertirá en realidad histórica y le dará vida cotidiana. Porque la creación de un régimen autonómico no depende de su justeza, debido a que no hay proyecto que se realice sólo por la justeza de sus planteamientos, sino que depende de procesos políticos y sociales muy concretos. De tal manera que si el movimiento indio sigue en la línea que se observa en este momento, uno puede pensar que en un futuro cercano, en unos cuantos lustros, se podría esperar tener en diversos países de América Latina regímenes autonómicos. Esto dependerá, de igual forma, de la "continuidad del proceso de fortalecimiento del movimiento indio frente a los proyectos neoliberales, los proyectos conservadores, cuya característica central es la idea de que la mejor sociedad es la homogénea, desde el punto de vista socio-cultural y étnico y la estrategia de la "hegemonía nacional" para ejercer el dominio en sociedades que mantienen la diversidad. El movimiento indio avanza hacia la unidad de todas formas, en la medida en que existe la clara demanda de la autodeterminación, aunque no siempre resulte clara, por los varios significados que le han dado los pueblos indios".<sup>352</sup>

**Derecho al territorio.** El zenith de los reclamos actuales de los pueblos indígenas es la protección de sus espacios vitales. La tierra representa para los pueblos indios algo más que un medio de producción, o, parcela para cultivar. Dentro de la cosmovisión indígena, la tierra es vista como la raíz de su existencia, como la madre dadora de vida, la Kánan Ulew en k'iche' que significa nuestra madre tierra. La relación hombre naturaleza en su contexto cultural adquiere un significado muy especial y al mismo tiempo, particular. La defensa y recuperación de tierras se basa entonces en un concepto mucho más amplio que el de tierra, como lo es el territorio, entendido éste como el espacio necesario y suficiente para que un grupo humano pueda desarrollar libremente sus actividades



económicas, políticas, artísticas, religiosas, etcétera. René Kuppé, reconocido antropólogo del derecho, ha señalado que esa relación esencial es irrenunciable para la sobrevivencia de los pueblos indígenas. Su ruptura forzosa significa la destrucción física, el fracaso social, el trauma sociocultural para los miembros individuales de los grupos indígenas afectados. Mantener su relación con la tierra es la conditio sine qua nom de su existencia como seres humanos. Y es por esa característica que esa relación solamente puede ser aceptada y reconocida como un derecho fundamental.

**Derecho a su Cultura.** El derecho a la cultura de los pueblos indios tiene esta asociada a los universales de la cultura como la alimentación, la vivienda, las formas de organización social y religiosa, el comercio, la indumentaria y en general de los rasgos diacríticos. La flor de la cultura tiene también como uno de sus pétalos la lengua, que implica además no sólo una forma de comunicarse son de concebir e imaginar/construir su mundo. Indio, tierra y cultura, son por decirlo de algún modo inseparables. No existe, sin embargo, una cultura indígena sino culturas indígenas en cuanto que la cultura es la forma particular que tiene un grupo humano para resolver los problemas planteados por su medio ambiente natural y social. Asimismo, puede entenderse cómo la concepción que una etnia tiene sobre la vida, sobre la naturaleza y sobre las relaciones hombre-naturaleza.<sup>153</sup> Empero dentro de este postulado fundamental caben demandas como el derecho a la educación bilingüe y pluricultural, a la promoción y desarrollo de su cultura, entre los más importantes.

TESIS CON  
FALLA DE OBIJEN

## CONCLUSIONES

Guatemala es un país pluriétnico, multilingüe y pluricultural, que se refleja en la polifonía de sus 22 etnias de origen maya y náhuatl, el pueblo garífuna y los denominados ladinos. Esta sociedad plural es fruto de un proceso civilizatorio que tuvo como parteaguas la invasión europea en América, que escindió a su población en diferentes conglomerados sociales debido al carácter segmentario de las formaciones económico-sociales implantadas.

El estudio de las relaciones interétnicas y de clase en sociedades en donde se tejen y entretejen ropajes identitarios diferenciados y en relación asimétrica, permite observar no sólo los diferentes encuentros y desencuentros sociales entre etnias y clases sociales, sino también procesos históricos de larga duración como el proyecto de Estado/nación.

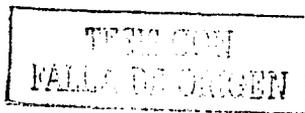
El análisis de manera simultánea y transversal tomando como ejemplo San Miguel Totonicapán/Chuimekená, permite observar desde una mejor perspectiva el nuevo tipo de relaciones sociales en Guatemala, en donde la interrelación indio/ladino no aparece sólo bajo la forma en donde "el indio" aparece como un ser rural, pobre, campesino, y oprimido, mientras que el ladino es visto como un ser urbano, de clase media, proletario y opresor. Dichas imágenes y esquematizaciones de los sujetos sociales están muy lejos de ocurrir socialmente en San Miguel Totonicapán/Chuimekená.

De hecho, los k'ichee's han tenido un paradójico ascenso social y consecuentemente han logrado el reconocimiento público dentro de la sociedad. La pequeña burguesía k'ichee' trastoca las estereotipificaciones antiguas asociadas al indígena como un lastre social "pobre", "haragán", y "bruto", y a la vez portador de elementos culturales retrógrados, mismos que debían ser substituidos por los de la cultura nacional ladina.

La otrora ciudad Prócer de Totonicapán de principios de siglo, controlada por los ladinos e incluso capital del pretendido y frustrado "Estado de Los Altos" ha pasado a ser una ciudad k'ichee. Este proceso es parte del retiro paulatino de los ladinos del Altiplano de Guatemala ante un franco declive económico, político y social.

La "mayanización" de las principales ciudades comerciales de Occidente parece estar ocurriendo al mismo tiempo, en Quetzaltenango, San Francisco El Alto, San Pedro Sacatepéquez por citar algunos ejemplos. San Miguel Totonicapán se ha convertido en un centro comercial o "centro rector" de un sistema solar regional, que opera con una intensa actividad comercial.

Pero la realidad social de San Miguel Totonicapán/Chuimekená es mucho más compleja que la ecuación de etnia y clase entre indios y ladinos. La problemática intraétnica no se presenta en forma de clases sociales sino en una compleja amalgama de interrelaciones. El caso paradigmático Barreneché, Argueta y la Esperanza, es un problema de conflictividad agraria entre comunidades k'ichee's que disputan un espacio económico.



político, social y simbólico. Las contradicciones existentes se deben, sin duda alguna, al descuido de las políticas económicas de desarrollo agrícola integral del Estado, que definitivamente no han contribuido eficazmente a bienestar de la población, sobre todo en el combate a la pobreza extrema, la exclusión social, etcétera.

La resolución alternativa de conflictos es viable como pacto político, pero su consolidación y viabilidad dependerán de la implementación de proyectos de etnodesarrollo y de una preocupación del estado con miras a superar el bajo índice de desarrollo humano que enfrentan dichas comunidades.

Sin embargo, la conflictividad agraria sólo es un epifenómeno de otras problemáticas sociales, sobre todo la construcción democrática de un **Estado/Nación pluriétnico y pluricultural**. Pero esto está lejos de suceder mientras Guatemala persista como una sociedad imaginada/construida como Estado/nación por una élite de poder ladina. Incluso mayores son los desafíos que se presentan dentro del proceso de globalización, la cual sólo ha significado para los pueblos "globalizados" las consecuencias del desarrollo de los países metrópolis. Desde la invasión europea Guatemala ha sido un país de extracción de riquezas por las metrópolis, sin haber tenido una oportunidad real ni efectiva de recuperarse del atraso con respecto a los países desarrollados.

Es momento en que se consolide la paz y la democracia en Guatemala, tal y como se estipulan los compromisos de los acuerdos de paz, pero la utopía india no puede andar sola, sino que tiene que convertirse en un esfuerzo colectivo de todos los guatemaltecos por construir un país democrático, multiétnico, multilingüístico y pluricultural.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

## NOTAS Y REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

<sup>1</sup> Entre ellos están las luchas de resistencia que ha sostenido el pueblo maya k'iché de Totonicapán: primero el de Tecún Uman, en el Valle de Urbina en 1524, contra el invasor español. Tras su derrota y consecuente instauración del régimen colonial en Totonicapán, se reconfiguró la alteridad colonial español/indio al que se agregaron al paso de la colonización nuevos grupos sociales criollo/ladino/negro; segundo en la insurrección de 1820 de Atanasio Tzul y Lucas Akiral contra la Corona española, por el pago de los reales tributos, misma que le valió para declarársele Ciudad Prócer a San Miguel Totonicapán y que perfirió la interrelación criollo ladino/indio durante el período independiente; tercero con el movimiento antidictatorial encabezado por el denominado "Señor de Chuitamango" en 1923 mismo que, de manera callada y tenaz, continuó hasta el triunfo de la denominada "Revolución de Octubre", que implementó un régimen social que permitió a los indígenas liberarse de reductos coloniales y liberales como el Libro de Jornaleros y las Leyes de Vialidad y Contra la Vagancia; y cuarto la historia ladina/criolla, sobre todo la pugna entre estos grupos y los pueblos k'ichee's en el frustrado intento de constitución del Estado de los Altos, a mediados del siglo XIX.

<sup>2</sup> Dicho proceso civilizatorio se origina tras el poblamiento de América, cuando grupos humanos asiáticos se atrevieron a cruzar el Estrecho de Berhing, o bien, establecieron rutas marítimas transpacíficas hace más de 50,000 años.

<sup>3</sup> En México, Guatemala, El Salvador, Honduras y Belice

<sup>4</sup> Me ha parecido importante señalar que mi posición teórica respecto a la historia de la antropología social y etnología es más bien externalista, esto es, que sitúa a la ciencia dentro de la sociedad y no fuera de ella como lo hace el internalismo. Por ello, para explicar el desarrollo científico de nuestra disciplina no me concentro exclusivamente en las obras científicas como los problemas teóricos y experimentales tal y como vienen definidos por la comunidad científica, sino que considero también otras influencias, como las tecnológicas, socio-económicas, institucionales, políticas e ideológicas.

Por otra parte, la discusión entre el continuismo y el discontinuismo en la historia y filosofía de la antropológica es una tematica muy discutible y suscita por lo demás una gran polémica. En lo particular abrazo más la posición discontinuista, esto es, creer que el desarrollo científico se produce en súbitos y abruptos saltos hacia delante, es decir, revoluciones científicas, cuyos efectos dislocan el orden establecido. Pero al adoptar esta posición considero estar en deuda con los aportes de muchos científicos. Aunque la ciencia antropológica no se haya desarrollado gradualmente, paso a paso, sino mediante grandes revoluciones, tal y como la historia de la humanidad misma lo demuestra, independientemente de mi posición ideológica y política, siempre he tratado sobre todo en el período de mi formación profesional de nutirme de lo mejor del pensamiento anterior.

A propósito de la pugna entre continuistas vs discontinuistas, Stocking ha introducido una interesante discusión sobre los dos tipos de hacer historia: la presentista y la historicista. La primera es aquella donde las teorías del pasado se clasifican en correctas o incorrectas según se ajusten o no, respectivamente, a la práctica actual de la ciencia. El Butterfield ha calificado esta actitud como la interpretación whig de la historia y ha sido adoptada por los historiadores-historiadores, inductivistas y positivistas. Su única preocupación es demostrar el progreso triunfante de la ciencia desde sus orígenes hasta hoy, valorando los logros del pasado según las actitudes científicas contemporáneas. La segunda por el contrario, intenta comprender en un todo integrado y compacto la obra del científico, sin la carga valorativa de si sus teorías y conceptos eran científicos o no. Es, como lo advierte Stocking, entender el pasado "for its own sake".

Me adhiero al historicismo esbozado por Stocking, por cuanto permite partir de un análisis más completo, integrado y objetivo sobre la historia de la ciencia. Pero al hacerlo, me veo obligado a realizar una crítica sobre el alcance político de las ideas sociales, en tanto que muchas de ellas coinciden con políticas de estado, en particular con el indigenismo, que tienen fines diferentes a los científicos y que afectan al desarrollo social y humano. De lo contrario, no habría tenido ningún sentido escribir mi mirada crítica sobre el estudio de las relaciones interétnicas y de clase en Guatemala. Ver: Stocking, George W., Race, Culture and Evolution. Essays in the History of Anthropology, London-New York, Collier-Macmillan Limited and The Free Press,

TESIS CON  
PALA DE ORIGEN

1968 y Meelthild, Rutsch, *Alotivos romáticos en la antropología*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Serie Antropología Social, Colección Científica, 1996.

<sup>5</sup> Díaz Polanco, *La Cuestión étnico nacional*, México, Ed. Fontamara, 1986. Agrega Díaz Polanco "se debe buscar una perspectiva en la que lo indígena y lo regional-nacional aparezcan vinculados; y además, en la que lo étnico encuentre la dimensión apropiada que impida, por una parte, la atomización excesiva e inmanejable de las unidades de análisis; por otra, las visiones muy globales que son casi siempre construcciones artificiosas". Díaz Polanco, *La Cuestión étnico nacional*, México, Ed. Fontamara, 1986, p. 95 y sigs.

<sup>6</sup> Para el caso mexicano se ha señalado incluso a los ejidos y tierras comunales como continuación de antiguas formas de tenencia comunal de la tierra (Calpullis). Florescano, Enrique, *Etnia, Estado y nación*, México, Aguilar, 1996; Wolf, Weric, *Pueblos y Culturas de Mesoamérica*, México, Era, 1967 entre muchos otros; para el caso Guatemalteco ver: Guzmán Bockler y Jean Loup Herbert, *Guatemala Una interpretación histórico-social*, México, Siglo XXI, 1972.

<sup>7</sup> Sol Tax fue el primero que señaló al municipio como la unidad relevante de estudio antropológico en el caso de Mesoamérica. Ver: Tax, Sol, *Los municipios del altiplano mesooccidental de Guatemala*, Guatemala, Cuadernos del Seminario de Integración Social Guatemalteca, 1965.

<sup>8</sup> Carol Smith, "Analysing Regional Systems", c.: *Regional Analysis, Social Systems*, Vol. 2, Nueva York, Academic press, 1976, p. 4. Citado en Vazquez León, Luis, *Ser indio otra vez La purepechización de los tarascos serranos*, México, CNCA, 1992.

<sup>9</sup> El MERCOSUR y la Comunidad Europea tienen muchas más semejanzas entre sí que con relación al TLC o NAFTA o el Commonweal.

<sup>10</sup> Longe durée, término referido por Braudel para dar cuenta de procesos históricos que tienen un desarrollo histórico particular, por cuanto no se debaten en la coyuntura social sino en el complejo entramado social.

<sup>11</sup> Díaz Polanco, op cit, p. 95 y sigs.

<sup>12</sup> Araceli Burquette. Ver: Burquette, Araceli, "¿Quiénes son los amigos del indio?", en *Boletín de Antropología Americana*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México, 1986.

<sup>13</sup> Entendida la etnohistoria como la explicación diacrónica y sincrónica de la historia de pueblos y culturas.

<sup>14</sup> La etnogénesis se refiere al estudio del proceso de formación de los horizontes culturales de los pueblos y de su desarrollo histórico.

<sup>15</sup> Como sobrevivientes de las altas civilizaciones autóctonas que sufrieron el impacto de la expansión europea. Ver: Riveiro, Darcy, *El proceso civilizatorio*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1992.

<sup>16</sup> Edmundo O'Gorman y Miguel León Otrilla se enfrascaron en una polémica en torno al arribo de Colón a tierras americanas entre el 11 y 12 de octubre de 1492. León Portilla se refirió a este acontecimiento como el "Encuentro de Dos Mundos", término que después adoptara el gobierno mexicano. O'Gorman por el contrario argumentó que en realidad se trata de un "tropezón", pues Colón creyó haber llegado al Asia, a los ricos reinos de Cipango y Catay y no a un nuevo continente. Ver: O'Gorman, Edmundo, *El proceso de invención de América*, FCE, 1998.

<sup>17</sup> Abya Yala, término Kuna con el que el movimiento indígena continental denominó al continente americano.

<sup>18</sup> Valencia, Enrique, "Etnicidad y Etnodesarrollo La experiencia en México", en Ordóñez Cifuentes, José, *Pueblos indígenas y derechos étnicos VII Jornadas Lascasianas*, México, III-UNAM; 1999, p. 115.

<sup>19</sup> Valencia, Enrique, *Curso prematricula ENAH*, México, INAH, 1995, p. 75.

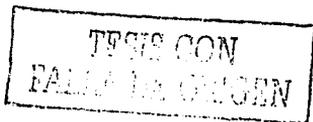
<sup>20</sup> Ordóñez Cifuentes, José, *Derechos Humanos y Etnocidio en Mesoamérica El Caso Guatemala*, México, Tesis Doctoral Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, 1996, P.35

<sup>21</sup> Díaz Polanco, Héctor (comp.), *Etnia y Nación en América Latina*, México, CNCA, 1995, p. 56.

<sup>22</sup> Valencia, Enrique, Op. Cit., p. 75.

<sup>23</sup> Martínez Peláez, Severo, "importancia del estudio histórico de los movimientos indios", en Díaz Polanco (comp.), *Etnia y Nación en América Latina*, México, CNCA, 1995, p. 51. Añade Martínez Peláez: "nos quieren hacer creer que el mejor cardiólogo es el cardíaco"

43-52.



- <sup>24</sup> Mazzara, Bruno, *Esteriotipos y prejuicios*, España, Acento Editorial, 1999, p. 56
- <sup>25</sup> Erikson, Erick, "identidad", *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales*, Madrid, Aguilar, Vol. VII, 1976, p. 61.
- <sup>26</sup> Ver: Barth, Fredrick comp., *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, F.C.E., 1976, Pujadas, Joan , *Etnicidad identidad cultural de los pueblos*, Salamanca, Eudema, 1993; Bartolomé, Miguel Alberto, *Gente de costumbre y gente de razón Las identidades étnicas en México*, México, Siglo XXI-INT, 1997 , Giménez, Gilberto, "La identidad social o el retorno del sujeto en la sociología", en Leticia Méndez y Mercado, Coord., *Identidad análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo e identidad*, México, UNAM, 1996; Giménez, Gilberto, "La identidad social o el retorno del sujeto en la sociología", en Leticia Méndez y Mercado, Coord., *Identidad análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo e identidad*, México, UNAM, 1996.
- <sup>27</sup> Habermas, Jürgen, *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus, 1981, p. 22
- <sup>28</sup> El "aliento vital" confundido muchas veces con el nahual, es un compañero animal, mineral o vegetal con el que se comparte la personalidad, la fortaleza, destreza o alguna habilidad, pero también el destino. Así si el compañero animal, vegetal o mineral enferma o muere lo mismo le ocurrirá a la persona.
- <sup>29</sup> Giménez, op. cit., p. 15.
- <sup>30</sup> Idem.
- <sup>31</sup> Bartolomé, op. cit., p. 45
- <sup>32</sup> Idem.
- <sup>33</sup> Cueva Jaramillo, Culturas, Vol V, N. 3, París, UNESCO, 1978, p. 29, Kymlicka apunta: "... necesitamos reconocer que la construcción nacional por parte del estado casi siempre esta relacionada con la destrucción de la nación de las minorías". Kymlicka y Straehle, *Cosmopolitismo Estado-nación y nacionalismo de las minorías Un análisis crítico de la literatura reciente*, México, UNAM, 2001, p. 64.
- <sup>34</sup> En la explicación del concepto lo relevante no es decir como es el indio sino por qué es así y a partir de ello decir quien es el indio.
- <sup>35</sup> Bonfil, Guillermo, *La categoría de indio*, Mimeo, ENAH, 1992, p. 10
- <sup>36</sup> Idem.
- <sup>37</sup> Severo Martínez Peláez sorprendió a los propios historiadores guatemaltecos y extranjeros en su Obra *La Patria del Criollo*, al afirmar que "Pedro de Alvarado jamás vio a un indio", debido a que el concepto de indio denota la condición de un ser colonizado, dentro de una estructura colonial organizada a través de los pueblos de indios, la encomienda, el derecho indiano, etc. Dicho régimen colonial no fue establecido por el mismo Pedro de Alvarado sino muchos años después; por tal razón, lo que vio "el conquistador en lo que después se denominará el Reyno de Goathemala no fueron indios en estricto sentido, sino nativos americanos" Apuntes de la Clase de Colonia, Licenciatura en Antropología Social, Universidad Autónoma de Puebla, Octubre de 1989 Ver Martínez Peláez, Severo, *La patria del criollo*, Guatemala, Editorial Universitaria, 1973
- <sup>38</sup> Ordoñez Cifuentes, José comp., *Antropología Jurídica*, México, IJ-UNAM, 1995 p. 57.
- <sup>39</sup> Alceos, José, "Identidades negadas. Identidad y nación en Guatemala", en Claudia Dary (Coord.), *La Construcción de la nación y la representación ciudadana en México, Guatemala, Perú, Ecuador y Bolivia*, FLACSO-Guatemala, Guatemala, 1998, p. 258-259.
- <sup>40</sup> *Ibidem*, p. 261
- <sup>41</sup> Martínez Peláez, op. cit., p. 10
- <sup>42</sup> Idem
- <sup>43</sup> Bartolomé, op. cit., p. 45.
- <sup>44</sup> Bartolomé, op. cit., p. 45
- <sup>45</sup> Ver Barth, Frederick, *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, F.C.E., 1976.
- <sup>46</sup> Ver: Martinelli, Roger, "Etnia y nación", en *Cuicuilco*, Núm 16, ENAH, México, Enero-junio de 1985, p. 42 y sigs.
- <sup>47</sup> *Ibidem*, p. p. 16 y sigs.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

<sup>48</sup> Por ejemplo, se puede tener al mismo tiempo identidades como campesina, pobre, analfabeta, k'iché, mujer, madre, viuda y líder comunitaria. Existe además la identidad de género, a la cual muy limitadamente se le enfoca correctamente como elemento transversal y fundamental en la discusión sobre las clases sociales y la etnicidad, es decir, los hombres y las mujeres viven cotidianamente realidades diferenciadas aun perteneciendo a la misma clase social o la misma etnia, no por ello las reivindicaciones de las mujeres indígenas hacen una justa condena a su triple vulnerabilidad como pobres, indígenas y mujeres en un sistema de triple opresión y explotación. A la que se le agregan otros nuevos papeles sociales e identidades que debe afrontar en la resolución de su vida cotidiana.

<sup>49</sup> Bartolomé, op. cit., nota 85, p. 68.

<sup>50</sup> Ibidem, p. 62.

<sup>51</sup> Idem.

<sup>52</sup> Este planteamiento ha sido señalado también por el movimiento maya. Ver. Cojti, Demetrio, *El movimiento maya (en Guatemala)*, IWGIA-Editorial Cholsamaj, Guatemala, 1997, p. 51 y sigs.

<sup>53</sup> Stavenhagen, Rodolfo, *Clases, colonialismo y aculturación, Cuadernos SISG*, No. 19, Guatemala, 1968.

<sup>54</sup> Ibidem, p. 100-101.

<sup>55</sup> Bartolomé, op. cit., p. 64. Agrega Bartolomé que si asumimos que el ser social determina la conciencia, advertimos que se puede ser campesino e indio, obrero e indio, profesional e indio; un término no reemplaza al otro, ya que los seres humanos podemos tener no una sino varias identidades sociales. Pertenecer a una clase "no excluye pertenecer a una etnia. (puesto que)... la adscripción genérica a una clase supone una construcción ideológica de un cierto nivel de abstracción, en cambio la filiación étnica es vivida en forma inmediata con un contenido de conciencia de alto valor emocional".

<sup>56</sup> Bastos y Camus, op. cit., p. 190 y sigs.

<sup>57</sup> Las relaciones de clase han sido abordadas tradicionalmente por la ciencia política, la economía, la sociología, entre otras. Mientras que la antropología cultural y la sociología se han ocupado mayormente de esta temática.

<sup>58</sup> La antropología cultural norteamericana, por ejemplo, cerró los ojos sobre la realidad económica de exclusión de las poblaciones indígenas en Guatemala. El etnopopulismo y el marxismo ortodoxo sobredimensionaron un concepto sobre otro, lo cual fue en detrimento del estudio y reflexión de las dos problemáticas de forma simultánea y transversal.

<sup>59</sup> Fanon, Franz, *Los condenados de la tierra*, México, F.C.E., 1965, p. 32.

<sup>60</sup> Ewald, Robert, *Bibliografía comentada sobre Antropología Social Guatemalteca (1900-1955)*, Guatemala, Seminario de Integración Social Guatemalteca, 1956, p. 13.

<sup>61</sup> Tax, Sol, *Los municipios del altiplano mesooccidental de Guatemala*, Guatemala, Cuadernos del Seminario de Integración Social Guatemalteca, 1965, p. 16.

<sup>62</sup> Ibidem, p. 18.

<sup>63</sup> Ibidem, p. 19.

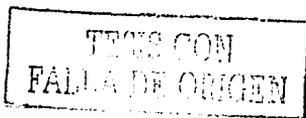
<sup>64</sup> Ewald, Robert, op. cit., p. 54.

<sup>65</sup> Tax, op. cit., p. 20.

<sup>66</sup> Idem.

<sup>67</sup> La tradición anglosajona le imprimió, tiempo después, el término Race and Ethnic Relation, aunque contemporáneamente los autores recientes han adoptado el enfoque de relaciones interétnicas, pues es el que mejor se ajusta a la realidad étnica, dado que el término de raza ha sido duramente cuestionado y abandonado dentro la terminología antropológica contemporánea.

<sup>68</sup> a) La migración ha causado que los pueblos fenotípicamente diferentes se relacionen de manera desigual; b) Una vez que los individuos se encuentran en relaciones de competencia toman conciencia de los aspectos o las causas por las cuales sus *status* son diferenciados, c) La gente de *status* superior no desea competir con la de *status* inferior en términos de igualdad, pues estos son los de más bajo nivel, se les ve "naturalmente" como pertenecientes a otra categoría y, como consecuencia, se les sitúa en un lugar diferente dentro de la división del trabajo en la sociedad; d) El prejuicio es una expresión de la conciencia de grupo que posee la gente privilegiada, protege sus intereses y refuerza la estructura de las categorías. El prejuicio para Park era una



reacción de defensa que restringía la libre competencia entre las razas. Park se preguntaba "por qué alguien podría esperar la paz racial antes de que haya una justicia racial, pero la dificultad de esta temprana formulación era que no había lugar para tales consideraciones". Su escrito más acabado, *Nature of race relations* publicada en 1939, planteaba que "las relaciones raciales no son tanto relaciones entre individuos de diferentes razas sino entre individuos conscientes de tales diferencias". Así por ejemplo, señaló que en el caso brasileño no existían relaciones raciales en estricto sentido, porque la conciencia racial estaba allí ausente, las relaciones sociales consecuentemente no se definían en términos biológicos. Los problemas raciales "sugerían" invariablemente se elevan en respuesta a la expansión de los pueblos europeos, esto podría ser visto como una extensión histórica de la dominación europea, acompañada por un incremento de integración y familiaridad con las razas y pueblos afectados". Ver: Banton, Michel, *The Idea of Race*, London, Tavistock, 1977, p. 115; Castillo, Amaranta, *El papel de los estercoipos en las relaciones interétnicas Mstecos, Mezizos y Arometizos en Pimotepa nacional*, Tesis de Licenciatura Antropología Social, ENAH, 2000.

<sup>69</sup> Hewitt de Alcantara citado por Wade, Peter, *Paza y etnicidad en Latinoamérica*, Ediciones Abya Yala, Ecuador, 2000, p. 55

<sup>70</sup> Ordóñez Cifuentes, José, *Derechos Humanos y Etnicidad en Mesoamérica. El Caso Guatemala*, México, Tesis Doctoral Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, 1996, p. 372 Pinto Soria ha señalado que para Adams "la situación del indigena sólo venía a reflejar el atraso del propio país: "...el indio ya no es un obstáculo para el desarrollo nacional, no más que cualquier otra entidad semiautónoma... Es obvio que no puede culpárse al indio de su falta de desarrollo. Más que una causa inhibitoria del desarrollo nacional, puede considerarse que el estado político y económico del indio es un índice del desarrollo en su totalidad". Pinto Soria, op. cit. p. 32

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 372.

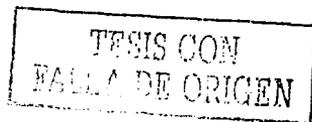
<sup>72</sup> Ver: Tax, Sol, *El capitalismo del centavo*, Guatemala, Seminario de Integración Social Guatemalteca, 1964; *Los municipios del altiplano mesooccidental de Guatemala*, Guatemala, Cuadernos del Seminario de Integración Social Guatemalteca, 1965; "ethnic relations in Guatemala", *América Indígena*, Guatemala, 2, Núm 4, 1942, pp. 43-48; *Heritage of conquest*, Chicago, The Free Press, 1953 Redfield, Robert, "Relaciones entre indios y ladinos en Agua Escondida", *América Indígena*, México, Vol. XVI, No. 4, 1956; "Los grupos étnicos y la nacionalidad", *Boletín Indigenista*, Guatemala, Vol. 1, Segunda época, nos. 1-4, 1956; *The folk culture of Yucatán*, Chicago, University of Chicago Press, 1941. Ewald, Robert, *Bibliografía comentada sobre Antropología Social Guatemalteca*, (1900-1955), Guatemala, Seminario de Integración Social Guatemalteca, 1956, p. 13 Ver originales: Gillin, John, "'Race' Relations without conflict: A Guatemalan Town", en *American Journal of Sociology*, Núm 53, 337-343, 1948; Tumin, M., "Reciprocity and Stability of Caste in Guatemala", En *American Sociological Review*, Núm 14, 17-25, 1949; Tumin, M., *Caste in a peasant Society. A case Study in the Dynamics of Caste*, USA, Princeton, Princetown University Press, 1952; Wisdom, C., *The Chorti Indians of Guatemala*, Chicago, University of Chicago Press, 1940, Wagley, Charles, *Economics of a Guatemalan Village*, USA, Memorias de la Asociación Americana de Antropología, 1957; La Farge, Oliver, *Santa Eulalia. The religion of a Cuchumatán Indian Town*, Chicago, The University of Chicago Press, 1947; Lincoln, J. Steward, *An Ethnological study of the XVI Indians of the Guatemalan Highlands*, MACA, Núm 1, 1945; Bunzel, R., *Chichicastenango, A Guatemalan Village*, New York, American Ethnological Association, Volume XXII, 1953; entre muchas otras investigaciones.

<sup>73</sup> Casaus Aizu, Marta Elena, *La metamorfosis del racismo en Guatemala*, Guatemala, Editorial Cholsamaj, 1998, p.66. Martha Casaus hace referencia implícita aquí a las palabras de Sol Tax

<sup>74</sup> Adams, op. cit., p. 290

<sup>75</sup> Ordóñez Cifuentes, op. cit., p. 375

<sup>76</sup> Melville lo señala igualmente. Se hizo un estudio interesante en ese tiempo con una muestra de 250 prisioneros en tres cárceles de la ciudad de Guatemala, de un total de 1,600 que eran acusados de ser comunistas. El estudio lo llevo a cabo inmediatamente después de la caída del gobierno de Arbenz un tal Stokes Newbold, quien ha sido identificado posteriormente como Richard Newbold Adams, antropólogo estadounidense experto en asuntos guatemaltecos, Melville, *Tierra y poder en Guatemala*, Costa Rica Educa,



1975, p. 104; Ver también: Newbold, Stokes (Richard, N. Adams), "Receptivity to communist fomented agitations in rural Guatemala", en *Economic development and cultural Change*, Vol. V, Núm 4, 1957, pp. 338-361

<sup>77</sup> Colby, Benjamin N. y Pierre L. Van den Bergue, *Isleas y ladnos Pluralismo social en el altiplano de Guatemala*, Guatemala, Editorial "José de Pineda Ibarra", Ministerio de Educación, 1977, p. 99.

<sup>78</sup> Colby y Van Den Bergue, "Relaciones étnicas en el sureste de México". En Vogt (Editor), *Los Zinacantecos*, México, INI, 1980, p. 59.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 60

<sup>80</sup> De la Fuente, Julio, *Relaciones Interétnicas*, INI, México, 1965.

<sup>81</sup> Lo anterior significa reconocer los aportes africanos de Memmi, Amin y Kenyatta y latinoamericanos como Franz Fanon, Octavio Ianni, Pablo González Casanova, Rodolfo Stavenhagen, Ricardo Pozas, Darcy Ribeiro, y los denominados Magníficos de la antropología mexicana (Bonfil, Warman, Valencia, Nolasco, Olivera, Cazés y Palermo), entre muchos otros investigadores.

<sup>82</sup> Castillo, op. cit., p. 17.

<sup>83</sup> Banton, op. cit., p. 109.

<sup>84</sup> *Ibidem*, p. 130.

<sup>85</sup> Banton, M., op. cit., p. 91-92

<sup>86</sup> Smith, M.G., op. cit., p. 496.

<sup>87</sup> Castillo, op. cit., p. 18.

<sup>88</sup> Stavenhagen, op. cit., p. 55. Ver también: Stavenhagen, op. cit., p. 60 y sigs.

<sup>89</sup> Guzmán Bockler, Carlos y Jean Loup Herbert, *Guatemala: una interpretación económica-social*, Siglo XXI, México, 1972, p. 94.

<sup>90</sup> Pinto Soria, Julio, *El Debate sobre la cuestión étnica en Guatemala (1944-1970)*, Guatemala, Centro de Estudios Urbanos y Regionales, Boletín Núm 40, Segunda Época, Agosto del 2001, p. 39. Ver: Torres Rivas, Edelberto, "Reflexiones en torno a una Interpretación histórico-social en Guatemala", *Revista Alero* Suplemento 3.2, febrero, 1971, Guatemala, p. 55.

<sup>91</sup> Ordóñez Mazariegos, Carlos Salvador, *Teoría Antropológica y Derechos Étnicos*. Tesis de Licenciatura. Colegio de Antropología, Universidad Autónoma de Puebla, México, 1995, p. 115.

<sup>92</sup> UNESCO, *Raza y clase en la sociedad poscolonial*, París, UNESCO, 1978.

<sup>93</sup> *Ibidem*, p. 100

<sup>94</sup> *Idem*.

<sup>95</sup> Ver también: Aguirre Beltrán, Gonzalo, *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México*, México, UIA, 1970, p. 100.

<sup>96</sup> Dichas fuentes etnohistóricas son principalmente las Cartas de Pedro de Alvarado a Hernán Cortés, así como los denominados "títulos". Estos últimos son más de 50 y se elaboraron durante la colonia con múltiples propósitos por los caciques indígenas y los principales de las parcialidades para el reclamo de tierras. Véase: Título de los Señores de Totonicapán, Título de los Yaxes, Título Koyos, Título Hutzitzil Tzumun, Título Xekul, Manuscritos de Covahehah, Título Pedro Velasco, Título Cristóbal Ramírez, Título de Paxtocá, Título de Caciques, Título de Tamub, entre muchos otros. Los Anales de los cakchikeles resulta por lo demás, una obra de gran valor de consulta por la veracidad de la mayor parte de los hechos históricos allí narrados y que pueden confrontar a las otras manuscritos indígenas tradicionales. Durante el periodo colonial existen otras obras históricas como la *Recordación Florida* de Antonio Fuentes y Guzmán rebisnieto del conquistador Bernal Díaz del Castillo quien escribió la *Verdadera Historia de la Conquista de la Nueva España*. Para el periodo liberal seguramente la obra de Jesús Carranza *Totonicapán Un pueblo de los Altos* es una obra de incalculable valor para descifrar la vida social, económica política y cultural de Totonicapán a fines del siglo XIX.

<sup>97</sup> Navarrete, Carlos, "Elementos de la mexicanización en las tierras altas mayas", en *Temas mesoamericanos*, Colección Obra Diversa, México, INAH, 1996, p. 347-348

<sup>98</sup> Ver Carmack, Robert, *Rebels of highland Guatemala, the Quiche-Mayas of Momostenango*, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 1995, p. 38 y sigs, Carmack, Robert, "Toltec Influence on the Postclassic

100

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

Culture History of Highland Guatemala", en *Archaeological Studies of Middle America*, New Orleans, Middle American Research Institute, Tulane, 1968.

<sup>99</sup> Tzaquitzal, et al apuntan que "Esta fundación de pueblo se realizó en lo que hoy constituyen las aldeas de Pachoc, Chimentre, Tzannxnam y Panquix del cual no quedan vestigios y que los ancianos llamaron Ojer Timamit, nombre que traducido al español significa "Pueblo Antiguo" en este lugar levantaron sus casas y sembraron maíz, su ubicación geográfica es hacia el oriente punto de donde históricamente vinieron los primeros pobladores de estas tierras". Tzaquitzal Et Al. Alcaldes Comunales de Totonicapán, Guatemala, Editorial Serviprensa, 2000, p. 16. Carmack menciona a Tzibachaj como "Antorcha ardiente" de acuerdo a un informante k'ichee anciano.

<sup>100</sup> Manuel García Elgueta, menciona que existió otro asentamiento "en las fértiles y accidentadas planicies de patzak y Oberzaibal que se forman de las depresiones de las elevadas sierras de Chutimmit, Chui Patan, Pazká, Chui Kuxlikel, Chui Tzalanchó, Paul y Chuxtoká". El autor lo denomina Otzoyá que significa en k'ichee "lugar de los pescaditos". Asimismo el mismo autor señala que más tarde por causas que el mismo no pudo constatar los "hizo abandonar esta comarca para establecerse al Norte a dos leguas distar'e en las llanuras de patakah y Paki". Este lugar Ver: Jesús Carranza, Totonicapán *Historia de un Pueblo de los Altos*, Establecimiento Litográfico "Popular", Quetzaltenango, 1897, p. 9 y sigs.

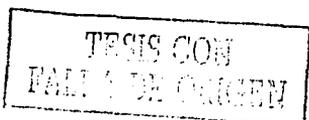
<sup>101</sup> Actualmente se ha mencionado que se le denomina a ese lugar chwitnimut.

<sup>102</sup> Chaclán basado en fuentes documentales menciona el texto de Villacorta, quien señala la fecha "5 Ee, 26 de febrero Accion de Quetzaltenango, o de Ahmolonga. Se le representa en la lámina 77 del lienzo de Tascalá". Confrontado nos dice Chaclán con el calendario Gregoriano, la fecha k'ichee', Jo'ob Ee correspondió al día viernes 26 de febrero del año de 1524. Por lo tanto, el Rajpop Aqchij Tekum murió en esa fatídica fecha Chaclán. Celso, Chaclán, José, "Los caciques de Totonicapán en el siglo XIX", Estudios Sociales, Guatemala, Núm. 59, IV Época, Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales Universidad Rafael Landívar, 1998, p. 7. Ver: Chaclán, Carlos, "Biografía del Padre Dionisio Chunay, Traductor del título de los Señores de Totonicapán", en *Antropología e Historia de Guatemala*, vol. VII, II Época, Guatemala, Ministerio de Cultura y Deportes e Instituto de Antropología e Historia de Guatemala, 1985, pp. 157-170; Chunchilla Mazariegos, Oswaldo, "Historiografía de los mayas en Guatemala: el pensamiento de Manuel García Elgueta", en *Mesoamérica*, Año 20, Número 38, Plumsock Mesoamericana Studies, CIRMA, Guatemala, Diciembre de 1999, pp. 55-75; Chinchilla, Oswaldo, "Título de Nimak Achí de Totonicapán (1545)", en *Mesoamérica*, Año 20, Número 38, Plumsock Mesoamericana Studies, CIRMA, Guatemala, Diciembre de 1999, pp. 77-84.

<sup>103</sup> Carmack explica que el Título K'oyoy indica claramente que "Tekum Umam se llamaba sólo Tekum, y que la palabra Umam nieta se refería sólo a parentesco. Es decir, Tekum era el nieto (umam) del rey K'iq'ab. Lo mismo dice el título Nija'ib". Además agrega "dentro del sistema patrilineal de los K'ichee's, todos los jóvenes de la tercera generación de un linaje, podían ser llamados nietos (Umam). Tal vez Tekum no fuese así nieto del Rey, literalmente hablando, sino un pariente en la generación nieta del linaje de éste". Carmack, Robert, *Historia Social de los K'ichee's*, Guatemala, Cholsamaj, 2001, p. 100. Ver: Recinos, Adrián, *Crónicas indígenas de Guatemala*, Editorial Universitaria, USAC, Guatemala, 1957, p. 86. Así éste parece ser un hecho confirmado.

<sup>104</sup> Se calculan en "8,400 gentes y entre ellos treinta y nueve estandartes e instrumentos de percusión...según el título de K'oyoy. Veblen menciona que Tekum iba al mando de unos 15000 a 18000 guerreros. Ver: Carmack, "El título de Coyoy", Guatemala, *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia*, Publicación especial 1979; Veblen, E. "Declinación de la población indígena en Totonicapán", Guatemala, *Mesoamérica*, CIRMA, Núm 3, 1982.

<sup>105</sup> Gudrum Lenkerdorf apunta que el 6 de diembre de 1523 ciento veinte jinetes "salieron de la ciudad de Mexico rumbo a Guatemala con el capitán Pedro de Alvarado". Además menciona que la tropa de Alvarado llevaba "trescientos peones, cuarenta caballos de reserva, cuatro tiros de artillería y cientos de auxiliares, tlaxaltecas, sochmilcas", así como "sesenta indios mistecas" que traía el artillero mayor Diego de Usagre. Ver Gudrum Lenkerdorf, *Genesis Histórica de Chiapas 1522-1532 El Conflicto de Portocarrero y Mazariegos*, UNAM, 2001, p. 85 y sigs.



<sup>106</sup> Gudrum Lenkerdorf señala que "todos los testimonios de la época concuerdan en señalar la extraordinaria tenacidad de los quiché y sus aliados en la defensa de sus tierras y ciudades. En efecto, nadie tomó a los castellanos por dioses; a estas alturas se sabía muy bien que los invasores y sus caballos eran mortales, igual que los habitantes autóctonos, y además que no llegaban como visitantes sino como usurpadores". Lenkerdorf, Gudrum, op. cit. supra nota 99, p. 86.

<sup>107</sup> Álvarez Arevalo, Miguel, *Manuscritos de CovaKcheq*, Guatemala, Serviprensa Centroamericana, 1987.

<sup>108</sup> Esta historia tiene dos versiones la *Visión de los vencidos*, contenida en los manuscritos indígenas tradicionales mayas o Títulos, así como algunos escritos de religiosos defensores de indios como el padre Bartolomé de las Casas, y la otra es la *Visión de los colonizadores*, en obras y fuentes coloniales como las *Cartas de Relación* de Pedro de Alvarado, Hernán Cortés, la *Verdadera Historia de la conquista de la Nueva España* de Bernal Díaz del Castillo, así como la versión criolla de su rebisnieto Antonio Fuentes y Guzmán en la famosa *Recordación Florida*, y por supuesto los manuscritos del abate Brasseur de Bourbourg y algunos religiosos, tal es el caso de Cortés y Larraz, Marroquín, entre otros. <sup>108</sup> Esta última visión, de molde occidental, es la que ha prevalecido en la historiografía oficial desde la conquista, mientras que la otra, la de la resistencia india, es aún incipiente aunque ya se encuentran algunas primeras contribuciones. Ver León Portilla, Miguel, *visión de los vencidos*, México, UNAM, 1987; Iglesia Guatemalteca en el exilio, (16E) *Nosotros conocemos nuestra historia SE*, México, 1987; La visión de los conquistadores esta contenida en Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Porrúa, 1955; Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Ed. Porrúa, 1976.

<sup>109</sup> Lenkerdorf da noticia de que "en contraste con Tenochtitlán, la capital quiché nunca fue reconstruida, pues Alvarado no compartía la visión política de Cortés quien supo utilizar el antiguo centro para sus propios fines; pero la estructura del reino quiché tampoco era tan centralizada como la del imperio azteca". Lenkerdorf, Op.cit., p. 87. Además durante el juicio a Hernando Cortés una de las más serias imputaciones que se le hicieron fue la de no haber destruido los templos tenocheas, particularmente en aquellos en donde se realizaban idolatrias. Los frailes fueron los primeros que los señalaron y pronto fueron destruidos.

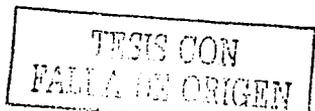
<sup>110</sup> Carranza, Jesús, op. cit., p. 60.

<sup>111</sup> Ibidem.

<sup>112</sup> FONAPAZ-FUNCEDE, *Diagnóstico del Municipio de Totonicapán*, FUNCEDE, Guatemala, 1997, p. 4.

<sup>113</sup> San Miguel Totonicapán tiene el mismo significado que Chuiimekená, es decir, "arriba o sobre el agua caliente" pero en nahuatl, la lengua de los acompañantes tlaxcaltecas que desde México acompañaron a Pedro de Alvarado para la conquista de Guatemala. Años más tarde algunos de ellos por sus servicios militares fueron normados como caciques y les fueron señaladas algunas tierras.

<sup>114</sup> Macleod, Murdo, J., *Spanish Central America, a socio-economic history 1520-1720*, University of Los Angeles Press, 1973, p. 130. Otra fuente menciona "Se dice Joan de Leon, y es un pastor que há diez ó doce años que guarda ovejas, y tiene mas de quatro mil pesos de hazienda; y sin servillo a Vuestra majestad, tiene dos pueblos de indios en encomienda, el uno dicen que le dio Don Pedro de Alvarado, y el otro Alonso de Maldonado quando gobernaba; y pues a Vuestra majestad no lo a servió ni lo merece él y no es pobre ni a sustentado casa ni armas ni caballo; y aqui verá Vuestra Magestad porque razon se los dieron, y la compañía que digo que hicieron los dos. Dicen que él desta manera, que Vuestro Presidente Alonso de Maldonado invio dos o tres mil ovejas, y con otras que Joan de leon tenía, hizieron la compañía; y por hacer mejor la compañía con el Joan de Leon, y mas en su provecho, le dio dos pueblos e correximinetos allende de los que tiene en encomienda; y estos segun parece, para que sirvan en las obesas en los mismos pueblos; y el uno de los pueblos se dice *Totonicapán*, y el otro *Quecutenango*, y con ellos cien pesos de oro pagados de Vuestra casa, so color de Correximinetos para la guardia de sus obesas; y de vuestros dineros y con tener este Joan de leon Buenos indios le dieron el correximineto". "Carta a S.M. de Alonso Garcia Aceera del Escandaloso Estado de la Gobernación de Guatemala..." en *Colecciones de Documentos Inditos relativos al descubrimiento, Conquista y Organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceania sacados de los archivos del reino y muy especialmente del de Indias competentemente autorizada*, Tomo XXIV, Madrid, Imprenta de Manuel G. Hernández, 1875, p. 376.



<sup>115</sup> Ver: "Carta a SM de Alonso García Acerca del Escandaloso Estado de la Gobernación de Guatemala" en *Colecciones de Documentos inéditos relativos al descubrimiento, Conquista y Organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía sacados de los archivos del reino y muy especialmente del de Indias competentemente autorizada*, Tomo XXIV, Madrid, Imprenta de Manuel G. Hernández, 1875, p. 352 y sigs.

<sup>116</sup> Ver: Veblen, Thomas, *La declinación de la población indígena en Totonicapán*, Guatemala, CIRMA, Guatemala, 1982

<sup>117</sup> Estas causas han sido ya señaladas también en Veblen, Thomas, op. cit., p. 43 y sigs.

<sup>118</sup> Veblen citado por García Vettorazzi, María Victoria, *Los tejedores de otro desarrollo. Procesos de Organización Comunal en Totonicapán, Guatemala*, SERJUS, Guatemala, 1999, p. 61.

<sup>119</sup> Van Oss, A., *Catholic Colonialism A parish History of Guatemala 1524-1821*, Cambridge, Cambridge University press, 1986, p. 23.

<sup>120</sup> Ver: Martínez Peláez, Severo, *Motines de indios. La violencia colonial en Centroamérica y Chiapas*, Puebla, UAP, Cuadernos de la Casa Fresno, núm. 5, 1985.

<sup>121</sup> Análisis in extenso con Severo Martínez sobre pueblos de indios en el marco del Curso sobre La Colonia.

<sup>122</sup> Taracena Arriola, Arturo, *Invencción criolla, sueño ladino, pesadilla indígena. Los altos de Guatemala: de región a Estado, 1740-1850*, Guatemala, CIRMA, 1997, p. 166

<sup>123</sup> Taracena Arriola apunta que el descontento indígena fue uno de los factores que incidieron en el fracaso del Estado de los Altos

<sup>124</sup> Alejos García, José, Et. Al., *Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*, México, CNCA, 1992, p. 169.

<sup>125</sup> García, Vettorazzi, op. cit., p.41

<sup>126</sup> Navarrete, Carlos, *Maltrato a comerciantes alfareros de Totonicapán Guatemala en 1861*, *Revista Estudios*, Núm 1, Universidad de San Carlos de Guatemala, 1989, p. 100.\*

<sup>127</sup> Idem

<sup>128</sup> Smith, Carol, *Guatemalan Indians and the State: 1540 to 1988*, University of Texas Press, 1990, p. 209.

<sup>129</sup> SEGEPLAN, *Caracterización Departamental: Totonicapán*, SEGEPLAN, Totonicapán, 1999, p. 17.

<sup>130</sup> Los ocho municipios que conforman el departamento de Totonicapán son: San Bartolo Aguascalientes, San Francisco El Alto, San Cristóbal Totonicapán, San Andrés Xecul, Santa Lucía La Reforma, Momostenango, Santa María Chiquimulá y Totonicapán.

<sup>131</sup> Ninguna fuente histórica, ni la memoria histórica de sus pobladores hace referencias con contacto cultural con otras poblaciones como el garífuna. En la actualidad es interesante la presencia de la delegación cubana de médicos, quienes tienen otro tipo de interrelación comunitaria, pero por su biotipo son socialmente clasificados de manera distinta con respecto a los k'iches y aun con los ladinos.

<sup>132</sup> Incluso el pueblo k'ichee ha sabido resistir el proceso de destrucción de sus bases materiales, demográficas y sociales

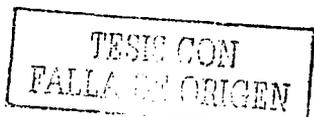
<sup>133</sup> Esto conlleva a reflexionar que quizás la ladinización en el área rural dé explicación a este fenómeno. Aunque nos quedan serias dudas con respecto a que se trate más bien del problema en cuanto a la aplicación de encuestas, denunciado en muchas ocasiones y señalado como etnocidio estadístico. En Totonicapán en algunas comunidades muchas mujeres han respondido que sus esposos e hijos son ladinos sólo por el hecho de que ya hablan el español

<sup>134</sup> Ver: SEGEPLAN, op. cit., p. 16

<sup>135</sup> Ibidem, p. 10

<sup>136</sup> Es curioso que uno de los cantones de Totonicapán llamado Panquix fue uno de los sitios en donde se establecieron algunos tlaxcaltecas por los favores recibidos a la Corona durante la conquista. Incluso ahora muchos vecinos comentan que aquellos son mexicanos cuando se enfrasean en alguna disputa.

<sup>137</sup> FONAPAZ-FUNCEDE, FONAPAZ-FUNCEDE, *Diagnóstico del Municipio de Totonicapán*, FUNCEDE, Guatemala, 1997, p. 7.



<sup>158</sup> Carlos Navarrete ha mostrado también que la actividad comercial indígena de Totonicapán ya estaba en auge durante el siglo XIX, e inclusive generaba 5 mlticitud entre varias comunidades debido a la riqueza que generaba, sobre todo en mercados regionales como San Francisco El Alto y San Miguel Totonicapán. Señala además que durante el gobierno de carrera en 1861 hubieron muchas quejas de los indios alfareros y comerciantes sobre todo de "los que hoy llamaríamos "corrupción" entre los funcionarios menores y locales, invetteradamente aplicada sobre las espaldas de los indios". Navarrete, op. cit., p.46 Ver también García Vettorazzi, op. cit., p. 41

<sup>159</sup> San Miguel Totonicapán en realidad se ha convertido en el centro comercial, que ha rebasado ya sus tradicionales días de plaza en martes y sábado a casi la totalidad de los días de la semana, lo cual hace disminuir la deseabilidad como lugar de residencia, y aumentado como zona comercial, pues inclusive es bastante problemático actualmente el suministro de agua en las pocas casas ladinas que quedan dentro del centro de la ciudad, pues EMPAGUA es incapaz de abastecer del vital líquido a todos los habitantes de la ciudad, mientras que el agua entubada que llega de los nacimientos de las montañas, ya ha sido comprada casi en su totalidad por los indígenas, quienes a través de redes familiares y de compadrazgo se han apropiado de la mayor parte de éstos

<sup>160</sup> García Vettorazzi, op. cit., p. 40

<sup>161</sup> Ibidem, p. 41

<sup>162</sup> Smith, Carol, op. cit, p. 208.

<sup>163</sup> Le Bot, Ivonne, *La guerra en tierras mayas*, Fondo de cultura Económica, México, 1995, p. 63.

<sup>164</sup> En las sesiones de debates del Congreso de la República durante el periodo de la revolución, el diputado por Totonicapán Egil Ordóñez Muñoz señaló el caso paradigmático de un k'ichee', el señor Velazquez, quien en ese entonces se habla empoderado económicamente y representaba a los estratos económicos k'ichee's altos de Totonicapán e inclusive aculturado en algunos términos sociales, pero conservando su identidad étnica, lo cual para muchos causó cierta incredulidad debido a que era inconcebible saber de un indio de clase ladina.

<sup>165</sup> Colby y Van der Berghe, op. cit., p.100.

<sup>166</sup> Celada de Medina, Aura Marina, Et. Al., *Estudio Introductorio a la psicología del Guatemalteco*, Guatemala, Editorial "José Pineda Ibarra, Ministerio de educación, USAC, 1976. Las autoras aciertan al decir "En los países neocoloniales, donde imperan los prejuicios racistas y de valor para la preservación de un sistema opresor, es fácil observar problemas de identidad, de autoestima y aún problemas mentales que se originan de sentimientos de inferioridad impuestos muchas veces por la conveniencia y la ignorancia de un grupo que se autodenomina superior". Arriola, Aura Marina, op. cit., p. 35.

<sup>167</sup> Albertina Sarabia en su obra "El ladino me jodió. La vida de un k'ichee'", registró estas expresiones y experiencias entre los mames y k'ichee's de San Miguel Totonicapán, San Cristóbal Totonicapán y San Miguel Siguilá, Quetzaltenango. Ver: Sarabia, Et'estina, *El ladino me jodió. Vida de un indígena*, Guatemala, Editorial José De Pineda Ibarra, Ministerio de Educación, 1983

<sup>168</sup> Le Bot, Ivon, *La guerra en tierras mayas*. México, Fondo de cultura Económica, 1995, p. 63. Cabe agregar que también en la ladina, pues los ladinos también se han convertido en clientes de este comercio k'ichee'.

<sup>169</sup> Ver por ejemplo los múltiples litigios agrarios señalados por Gustavo Palma (Palma: 1997) que mantuvieron las parcialidades k'ichee's y la Municipalidad de Totonicapán frente a terceras partes, inclusive en el esfuerzo comunitaria por realizar compras de tierras, las cuales en ocasiones provocaron conflictos. Ver también: Iñu, Romeo y Pedro García, Bosques de Totonicapán Aspectos Jurídicos Referentes a los Recursos Forestales e Hídricos. Comisión de la Unión Europea, Secretaría Ejecutiva, Presidencia de la República, Gobierno de Guatemala, Guatemala

<sup>170</sup> Ver: Taracena, Arturo y Jean Piel, *Identidades nacionales y Estado moderno en Centroamérica*, San José, Editorial Universitaria de Costa Rica, 1995; Taracena Arriola, Arturo, *Invencción criolla, sueño ladino, pesadilla indígena los altos de Guatemala de región a estado, 1740-1850*, Guatemala, CIRMA, 2000.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

<sup>151</sup> Carmack, Robert, *Guatemala: Cosecha de violencias*, Costa Rica, FLACSO, 1991, p. 15.

<sup>152</sup> El cual incluye el Parque Regional Los Altos de María Tecún. Otro recurso natural de relevancia es el denominado "agua caliente" o "guaca", que son los baños termales ubicados en la cabecera departamental administrados por los alcaldes auxiliares. Dicho recurso siempre ha estado en manos de los k'ichee's, lo cual quedó demostrado en la agitación sucedida en Totonicapán hace algunos años, por el motivo de la "ocurrencia de la municipalidad de sacar agua de la misma vena de agua, luego tuvo que reubicarlos al darse cuenta que la temperatura del agua bajo y la gente se molestó", hecho que culminó con la quema de la puerta principal de la gobernación departamental y un proceso de negociación en donde se impuso la voluntad de los alcaldes auxiliares y un grupo numeroso de vecinos.

<sup>153</sup> Le Bot aduce como causa la demografía étnica en Totonicapán.

<sup>154</sup> Como le señaló un informante a Carol Smith. Ver: Smith Carol A., "Destrucción de las bases materiales de la cultura indígena: cambios económicos en Totonicapán", en Carmack, R. comp., Guatemala. Cosecha de Violencia, Flaco-Guatemala, 1991, p. 345.

<sup>155</sup> San Miguel Totonicapán cuenta entre los oficios de cerámica vidriada y pintada, tejidos y textiles, figurillas de cera, carpintería, mueblería y juguetes de madera con por lo menos 60 centros artesanales registrados.

<sup>156</sup> Le Bot, op. cit., p. 64. En Totonicapán los principales oficios k'ichee's urbanos más tradicionales y que se han mantenido desde 1940 hasta la fecha han sido: zapatero, ceramista, tejedor, hilador, carpintero, talabartero, sastre, carnicero, tendero, buhonero, panadero y chofer, entre los más comunes.

<sup>157</sup> La Cooperativa de Desarrollo Rural de Occidente es el mejor ejemplo de un proyecto de Etnodesarrollo en Totonicapán.

<sup>158</sup> Aquí se siguen los lineamientos metodológicos de la propuesta investigativa de varios autores, en especial el de uno de los más reconocidos especialistas en economía del Altiplano guatemalteco, Cesar Ordóñez Morales, investigador del CUNOC-USAC.

<sup>159</sup> García Vitorrazzi, op. cit., p. 88.

<sup>160</sup> Segeplan, op. cit., p. 8.

<sup>161</sup> Carmack, Robert y James L. Mondloch, *El Título de Totonicapán*, México, CEM-UNAM, 1983, p.54.

<sup>162</sup> Se ha dicho que aunque la Municipalidad de Totonicapán puede jurídicamente disponer de tales tierras pero "pobre del que intente hacerlo", pues se toparía con la indignación y el reclamo de la totalidad del pueblo k'ichee' de Totonicapán.

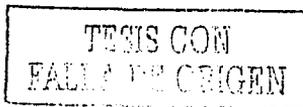
<sup>163</sup> Ver: Veblen, Thomas T., La Conservación del bosque en Totonicapán Guatemala, *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala*, Guatemala, Vol. 52, 1979, p. 79. Adams, Richard N., "Explotación de la madera en el Municipio de Totonicapán", Guatemala, *Boletín del Instituto de Investigaciones Antropológicas*, Vol. 2, 1960.

<sup>164</sup> Veblen, Thomas T., La Conservación del bosque en Totonicapán Guatemala, *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala*, Guatemala, Vol. 52, 1979, p. 79.

<sup>165</sup> Trápaga, Jorge, "No hagamos leña los bosques", *Actualidad*, Año 2000 N. 14, CUNOC, Guatemala, p. 7.

<sup>166</sup> Las imágenes de satélite demuestran que el único reducto de bosque templado que aún se conserva es el bosque comunal de Totonicapán. Thomas Veblen (1979) en sus investigaciones sobre los bosques de Totonicapán menciona que las imágenes satelitales desde los años 50's hasta cerca de los 80's muestran una adecuada conservación de los bosques y poca extensión de la frontera agrícola. Estudios realizados en los años 70 demuestran que el bosque se mantuvo estable, mientras que los alrededores sufrían tasas de deforestación altísimas. La razón de esta estabilidad era el control que las organizaciones comunales mantenían sobre la tala en pro del desarrollo sustentable y el ecodesarrollo (Greenpeace 1999:22). A partir de 1970 hubo un aumento de la deforestación, debido a la compleja situación social y política de aquel momento, que hizo que la gestión que llevaban a cabo las comunidades se debilitara en gran medida. Esta falta de control en la destrucción del bosque duró hasta principios de los años 90, en los que surge la nueva organización comunal, llamada Ulew Che Ja, que en k'ichee' significa Tierra, Agua y Bosque.

<sup>167</sup> Le Bot, I, op. cit., p. 64.



<sup>168</sup> García, op. cit., p. 76, citando a Falla, Ricardo, *Quiché rebelde*, Ed. Universitaria, USAC., Guatemala, 1979.

<sup>169</sup> Carmack, R., *Rebels of Inghland Guatemala The Quiche-Mayas of Momostenango*, U. S. A., University of Oklahoma Press, 1995, p. 224.

<sup>170</sup> Idem.

<sup>171</sup> Paré en UNESCO, *Raza y clase en la sociedad poscolonial*, París, UNESCO, 1978, p. 273.

<sup>172</sup> Colby y Van Berghie mencionan que en 1966 durante la fiesta ixil en Nebaj acudieron numerosos visitantes de Totonicapán, así como un conjunto musical: "El mayor conjunto musical, de nueve hombres, procedente de Totonicapán, cobro Q350.00 por tocar durante cuatro días", Colby, Benjamin N. y Pierre L. Van den Bergue, *Indés y Indinos Pluralismo social en el altiplano de Guatemala*, Guatemala, Editorial "José de Pineda Ibarra", Ministerio de Educación, 1977, p. 169.

<sup>173</sup> Ver: Goldin, Liliana, Goldin, L. "Fotografía social y simbólica del comerciante tradicional del Occidente de Guatemala". En *Mesoamérica*, Núm. 16, CIRMA, Guatemala, 1988.

<sup>174</sup> García Vitorazzi, op. cit., p.92.

<sup>175</sup> Pastoral Social, Parroquia de San Miguel Totonicapán, *Diagnostico rural participativo*, Totonicapán, 1997, p. 36.

<sup>176</sup> Tomé como base esta estadística de la información proporcionada por empleados de las empresas El Correo y Telefonos de Guatemala.

<sup>177</sup> Sistema de Naciones Unidas, *Guatemala la fuerza incluyente del desarrollo humano 2000*, Sistema de Naciones Unidas, Guatemala, 2000, p. 172.

<sup>178</sup> Una informante me relató que cuando ella era niña en el pueblo de San Francisco El Alto, "una vez llegó el "animal", oyeron sus pasos y hubo un fuerte olor a azufre" y luego se marchó; la narración le causo miedo. Muchos años después inquirió a sus vecinos sobre el asunto, éstos le dijeron que su familia había "desaprovechado la oportunidad de hacerse millonarios", tal y como les sucedió a sus vecinos quienes tendieron una sábana en la puerta de su casa a la media noche y recibieron su recompensa tiempo después.

<sup>179</sup> Que son, Cojxac, Chicorral, Chipuac, Chilax, Chivarreto, Chiyax, Chuamoj, Chuatroj, Chuculjuyup, Chucicruz, Chuipachee, Chuisuc, Chuixchimal, Chuixtoac, Nimasac, Paxtoac, Poxlajuj, Tenerias, Tzanixnam, Vazquez, Xantúin, Xesacmalja, Xobacmalja, y Púnquix. En donde con algunos de los programas de trabajo realice recorridos de campo.

<sup>180</sup> Yax, Alfredo y Zacarías, Arnulfo. "La Asociación CDRO como modelo de desarrollo en el área occidental de Guatemala". En José Ordóñez (Coord.), *Pueblos Indígenas y derechos étnicos*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, 1999, p.230.

<sup>181</sup> García Vitorazzi, op. cit., p. 108.

<sup>182</sup> Carranza, Jesús, op. cit., p. 229.

<sup>183</sup> Idem.

<sup>184</sup> Tzaquitzal, Efraim, et, al, *Alcaldes Comunales de Totonicapán*, Totonicapán, Proyecto ALA-PRODEIOTO, 2000, p. 51.

<sup>185</sup> Ibid, p. 52.

<sup>186</sup> De la Fuente, Julio, *Relaciones Interétnicas*, México, INI, 1965, p. 203.

<sup>187</sup> Alvarez en Solares Jorge, (Editor) *Estado y nación Demandas de los grupos étnicos en Guatemala*, Guatemala, FLACSO-Guatemala, 1993, p. 226.

<sup>188</sup> Ver sobre la problemática de los derechos humanos en Guatemala: Ordóñez, Cifuentes, José Emilio Rolando. La insurrección de 1820 en el Partido de Totonicapán, *Revista del CHIMECH*, Vol. 3, Núm. 1, 1993; Ordóñez, Cifuentes, José Emilio Rolando, *Reclamos Jurídicos de los pueblos indios*, México, UNAM, 1993; Ordóñez, Cifuentes, José Emilio Rolando y, *La cuestión étnica nacional y derechos humanos El Emovido*, Cuadernos Constitucionales México-Centroamérica, Núm. 23, Instituto de Investigaciones Jurídicas, México, 1996; Ordóñez, Cifuentes, José Emilio Rolando, *Rostros de las prácticas étnicas en Guatemala*, Cuadernos Constitucionales México-Centroamérica, Núm. 24, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1996; Ordóñez, Cifuentes, José Emilio Rolando, *Pueblos indígenas y derechos*

étnicos VII *Jornadas Lascasianas*, México, IJ-UNAM; 1999. Ver también: Ordóñez Mazariegos, Carlos Salvador *Teoría Antropológica y Derechos Étnicos*, tesis de licenciatura. Colegio de Antropología, Universidad Autónoma de Puebla, 1995.

<sup>189</sup> Izaquitzal, op. cit., p. 52.

<sup>190</sup> En los años ochenta, "en tiempos de Lucas García", momento de mayor conflictividad social en Guatemala, la alcaldía K'iche' de Totonicapán se cerró, inclusive con el beneplácito del alcalde municipal que en ese tiempo era k'iche', pero fue restablecida al término del gobierno de Lucas García.

<sup>191</sup> Pastoral Social, Parroquia de San Miguel Totonicapán, *Diagnostico rural participativo*, Totonicapán, 1997, p. 109.

<sup>192</sup> La diócesis de Quetzaltenango se fundó en 1921 y abarcaba 8 departamentos.

<sup>193</sup> Falla, R., *Quiché rebelde*, Ed. Universitaria, USAC, Guatemala, 1979, p. 430.

<sup>194</sup> García Vettorazzi, op. cit., p. 97.

<sup>195</sup> Titu, Romeo y Pedro García, *Bosques de Totonicapán Aspectos Jurídicos Referentes a los Recursos Forestales e Hídricos*, Guatemala, Comisión de la Unión Europea, Secretaría Ejecutiva, Presidencia de la República, Gobierno de Guatemala, 1998, p. 54.

<sup>196</sup> García Vettorazzi, op. cit., p. 98.

<sup>197</sup> Smith, Carol, op. cit., p. 218-219.

<sup>198</sup> Su presencia escolar era también socialmente un negocio para muchos totonicapenses en pensiones y brindando alimentos.

<sup>199</sup> Torres de Torón, María Teresa, "Cofradías de Totonicapán", *Tradiciones de Guatemala*, Núm. 39, Guatemala, 1993, p. 20.

<sup>200</sup> Pastoral Social, op. cit., p. 121.

<sup>201</sup> Chacalán, Celso en Solares, Jorge, op. cit., p. 72-73.

<sup>202</sup> Similox, *Ibidem*, p. 124.

<sup>203</sup> *Diagnostico Social Participativo*, op. cit., p. 112.

<sup>204</sup> El censo DPR de la parroquia de Totonicapán reportó que existen 1,618 personas que practican la religión maya, que en términos porcentuales representan el 2.23 %. Existen aproximadamente 80 altares mayas en la actualidad, donde se realizan las ceremonias por los Chuch Kajaw o Aj K'ij's.

<sup>205</sup> Aunque fueron dos ladinos Don Julio Abelardo y Filemón Eduardo Quiñonez Ovando los primeros promotores y quienes conformaron su junta directiva en 1946. En 1947 con el patrocinio de Felipe De León el convite se realizó el 16 de junio "Día del Sagrado Corazón de Jesús". En 1948 siendo presidente Salvador Cifuentes Ligorria se consolidó la organización y financiamiento del convite. Trabajo que continuaron Celso Ariola Alvarado y Ángel Pérez Quiroa.

<sup>206</sup> El cual es un caldo que se prepara con carne de res, verduras, hierbas y especias varias. Generalmente se convida para rituales sociales como las bodas, bautizos, recibimientos, etc..

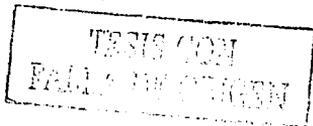
<sup>207</sup> Como el Consejo Campesino Kas Ba Will, Kojonel Junam, Christian Children Found, CARE, INTERVIDA, APROFAM, CAPS, CEDEPEM, CDRO, CESERCO, ECOMADI, FUNDAP, FUNDESPE, PHS, SIDERGUA.

<sup>208</sup> Akabal, Humberto, *Ajatz'uj Plabramuel*, Guatemala, Cholsamaj, 2001; Akabal, Humberto, *Ayuj' El Animalero*, Guatemala, Cholsamaj, 1990; Ajkem Tzij, *Tejedor de palabras*, Guatemala, Cholsamaj, 2001.

<sup>209</sup> Estas relaciones serían las que establecen "conjuntos numerosos de personas que en el seno de la 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 propiedad" Martínez Peláez, Severo, *La patria del eriollo*, Guatemala, Editorial Universitaria, 1973, p. 10.

<sup>210</sup> Pare en UNESCO, *Raza y clase en la sociedad poscolonial*, Paris, UNESCO, 1978, p. 275.

<sup>211</sup> Esto está magistralmente explicado en Martínez: 1971, p. 232, 233, 471 y sigs. Para el tema de caciques en Totonicapán ver Chacalán, José, "Los caciques de Totonicapán en el siglo XIX". En *Estudios Sociales*, Núm. 59, IV Época, Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales Universidad Rafael Landívar, Guatemala, 1998; Barrios, Lima, *La alcaldía indígena en Guatemala época colonial (1500-1821)*, Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales, Universidad Rafael Landívar, 1996.



<sup>212</sup> Martínez Peláez, op. cit., p. 368

<sup>213</sup> Tal es el caso de los primeros esquemas de análisis de clases sociales presentados por Guzmán Böckler y Herbert, en donde se concluía que la relación ladin: "indígena" constituye una "relación de clase".

<sup>214</sup> Adams, Carmack, Falla y Ramírez ya han analizado las diferencias en estratificación social entre las dos etnias para el caso de Totonicapán

<sup>215</sup> Carmack, con una propuesta sugerente para el caso de Momostenango, Totonicapán, ha tomado en cuenta estas diferencias a nivel rural, pero también en el urbano.

<sup>216</sup> Cabanis Pellecer, Carlos Rafael, *Lo maya, ¿una identidad con futuro?*, Guatemala, CEDIM-FAFO, 1998, p. 1

<sup>217</sup> García Vitorazzi, op. cit., p. 101

<sup>218</sup> Falla, op. cit., p. 163

<sup>219</sup> *Ibidem*, p. 167

<sup>220</sup> Smith, Carol, op. cit., p. 206

<sup>221</sup> *Ibidem*, p. 218.

<sup>222</sup> El Convenio Núm. 169 de la OIT que es ley nacional en Guatemala por el Decreto 9-96 del Congreso de la República, establece en el artículo 2 que los pueblos indígenas y tribales deberían tener el mayor control posible sobre su vida y futuro y que los gobiernos deberán proporcionar los medios y los recursos que sean necesarios para tales efectos, los que incluyen la responsabilidad de "desarrollar, con la participación de los pueblos interesados, una acción coordinada y sistemática con miras a proteger los derechos de esos pueblos y a respetar el derecho de su integridad".

<sup>223</sup> Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Guatemala, *Expediente Sobre el Conflicto Argueta-Barrereché*, Guatemala, MINUGUA, 2000. Uso restringido.

<sup>224</sup> Veblen, Thomas T., La Conservación del bosque en Totonicapán Guatemala, Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, Guatemala, Vol. 52, 1979, pp. 86-87.

<sup>225</sup> Greenpeace, *La conservación de los bosques en Totonicapán*, Guatemala, Greenpeace, 1999, p. 10.

<sup>226</sup> Veblen, op. cit., p. 80

<sup>227</sup> Las tres comunidades se encuentran ubicadas en el departamento de Sololá. Sin embargo, administrativamente solo Argueta pertenece a Sololá. Barrereché y La Esperanza pertenecen administrativamente a Totonicapán.

<sup>228</sup> La cumbre María Tecún forma parte del Parque Regional El Alto de San Miguel Totonicapán con una extensión de más de 10.000 hectáreas y cerca de 2.000 fuentes de agua. Por la presencia de sitios sagrados, el bosque de María Tecún tiene importancia simbólica para la población k'ichee'.

<sup>229</sup> Zemelman, Hugo, *Conocimiento y sujetos sociales*, México, El Colegio de México, 1997, p. 171. Prosigue Zemelman: "El análisis de este concepto nos lleva a distinguir dos dimensiones: la de las necesidades y la de las capacidades; así como la relación de articulación entre ambas".

<sup>230</sup> Hasta se ha seguido la versión histórica contenida en una monografía escrita en Argueta de autor desconocido que relata la historia de su comunidad pero no da cuenta de ningún documento histórico que de fidelidad a su versión.

<sup>231</sup> Así aparece en el *Título de 16 caballerías a favor del Común de San Miguel Totonicapán* Año 1712. AGCAAI, leg. 1579. Ver: Palma, Gustavo, "Notas sobre el desarrollo histórico de la tenencia de la tierra en Totonicapán- el caso de San Miguel Totonicapán-"; en Hostnig Rainer, *Esta Tierra es Nuestra*, Guatemala, Cooperación para el Desarrollo Rural de Occidente, Instituto para la Cooperación Internacional-Quetzaltenango, 1998, p. xxvii

<sup>232</sup> *Ibidem* P. xxvii

<sup>233</sup> El citado juicio hacia ver como Rafael de la Torre entonces Alcalde Mayor de Sololá habiéndose aprovechado de sus influencias y de la ignorancia del derecho de los herederos se apropió de dicha finca. Don José Gregorio Carrascosa a pesar de tener un conocimiento de agrimensura llegó demasiado tarde a presentar las pruebas de la extensión de la propiedad y sus derechos. Ver: "Apelación Al Ilustrado Público del Estado de Guatemala en el que adentro se expresa" y "Alegato de bien probado que José Gregorio Carrascosa acaba

de presentar al Juzgado 2 de primera instancia de esta Capital", publicados y presentados por José Gregorio Carrascosa, Guatemala, Imprenta de la Aurora, 1846.

<sup>234</sup> Diccionario Geográfico de Guatemala, Guatemala, Dirección General de Cartografía, 1962, p. 25.

<sup>235</sup> Palma, Gustavo, "La tenencia de la tierras en Totonicapán". En Rainer, Hostnig, *Esta Tierra es Nuestra*, Guatemala, Cooperación para el Desarrollo Rural de Occidente, Instituto para la Cooperación Internacional-Quetzaltenango, 1998, p. XXIV

<sup>236</sup> Documentos de los alcaldes comunales de las parcialidades de Totonicapán.

<sup>237</sup> La familia Vasconcelos participo en la creación del denominado "Estado de los Altos", Jesús Carranza en Totonicapán un pueblo de los Altos señala que allí fue donde precisamente pernoctaron muchas veces las tropas del Estado de los Altos, tras la derrota en Sololá es comprensible entender que la familia estuviese confrontada con el poder

<sup>238</sup> Tiu, Romeo y Pedro García, *Bosques de Totonicapán Aspectos Jurídicos Referentes a los Recursos Forestales e Hídricos, Guatemala*, Guatemala, Comisión de la Unión Europea, Secretaría Ejecutiva, Presidencia de la República, Gobierno de Guatemala, 1998, p. 18.

<sup>239</sup> Según cuentan los chuch kajaw de La Esperanza.

<sup>240</sup> Tiu, Romeo y Pedro García, op. cit., p. 19.

<sup>241</sup> Según la versión de algunos informantes en Argueta que no pudo comprobarse.

<sup>242</sup> Tiu, Romeo y Pedro García, op. cit., p. 17.

<sup>243</sup> Según consta en el aludido documento fechado el 31 de Octubre de 1951, y firmado por el Ministro de Gobernación.

<sup>244</sup> Esto se relata en el Documento escrito el 10 de marzo de 1997 por la Alcaldía Auxiliar de Barreneché.

<sup>245</sup> Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Guatemala *Expediente Sobre el Conflicto Argueta-Barreneché*, Guatemala, MINUGUA ORQUE y ORSOL, 2000.

<sup>246</sup> Como consta en la Providencia Núm. 46-85 con fecha de dos de mayo de 1985, del Instituto Geográfico Militar.

<sup>247</sup> Adams Adams Richard N., "Explotación de la madera en el Municipio de Totonicapán", Guatemala, Boletín del Instituto de Investigaciones Antropológicas, Vol. 2, Núms. 1-4, 1960, p.10.

<sup>248</sup> Sobre la problemática consultese el capítulo correspondiente en Guerra Borges Alfredo, *Geografía Económica de Guatemala*, Universidad de San Carlos, Guatemala, 1976, p. 165 y sigs.

<sup>249</sup> Información obtenida en entrevistas sostenidas con personal del INAB, CONAMA, MAGA y Asociación Ulew Che Ja' de Totonicapán Sobre conservación de los bosque es Totonicapán ver también (Veblen:1978), donde se muestra como la organización comunitaria es capaz de conservar y manejar el recurso forestal de una manera eficiente y racional

<sup>250</sup> FONAPAZ-FUNCEDE, *Diagnóstico del Municipio de Sololá*, FUNCEDE, Guatemala, 1997, p. 20.

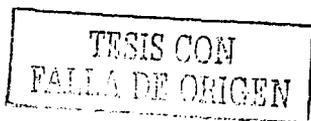
<sup>251</sup> CARE además otorga préstamos de 5.000 quetzales a los miembros con el objetivo que la familia pueda elevar su nivel de vida y de esta manera traducirlo en mejores condiciones de salud y de educación entre los infantes. Cabe señalar que CARE ha sido criticado dentro de la comunidad puesto que los préstamos son a 10 meses con tasas de interés incluso más altas que las comerciales, como por ejemplo de la Cooperativa de Ahorro y Crédito, FENACOAC-Agencia Argueta.

<sup>252</sup> Un campesino argueteño por ejemplo tiene que invertir para una cuerda aproximadamente entre los 300 a los 600 quetzales, entre los gastos de los fertilizantes, la semilla, etc cosechando en promedio unos 3 quintales a un precio de 100 quetzales, tendría un déficit. No obstante a eso el cultivo del maíz es simbólico, les da seguridad sobre su alimento y al tiempo les da trabajo. Es quizás la única posibilidad de sacar provecho de lo suyo, esperando uncameete año con año una mejor cosecha

<sup>253</sup> FONDO DE INVERSIÓN SOCIAL, *Orden de Inicio de Construcción, Escuela Chirixim* S/F. FIS, Guatemala, p. 8.

<sup>254</sup> Dato proporcionado por la oficina de TELGUJA de Totonicapán.

<sup>255</sup> El conflicto ha provocado que muchas personas de Barreneché no quieran prestar su servicio en Argueta, aunque allí radiquen, ni tampoco en Barreneché, argumentando que les amedrentan a que no lo presten en Barreneché, y a las Autoridades de Barreneché, les dicen que son de Argueta y que allí es donde realizan su



servicio. La norma social indica además que si no se puede prestar la faena o servicio comunal, entonces se tiene que pagar el "día de labor".

<sup>256</sup> Wantland, Karen y Guillermo Meza, *Barreneché-Argueta*, Informe de Investigación, Guatemala, CONTERRA, 1997, p. 7.

<sup>257</sup> La pastoral social de Totonicapán atendió a un lesionado de la mandíbula, quien sufrió al parecer se le dislocó la mandíbula luego de que fue objeto de un brutal golpe. Para su recuperación recibieron ayuda de CARITAS-Suiza.

<sup>258</sup> Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Guatemala MINUGUA, *Expediente Sobre el Conflicto Argueta-Barreneché*, Guatemala, MINUGUA, 2000. Uso restringido.

<sup>259</sup> Como por ejemplo, la del Ex-Alcalde de Totonicapán por haber ordenado el reavivamiento de mojonos en una situación de tensión y conflicto comunitario, y la filtración de la noticia sobre el Cabildo Abierto que tanto revuelo causó. El Sr. Arevalo desmintió tales acusaciones, pero hay quienes afirman lo contrario, según la información proporcionada por informantes clave.

<sup>260</sup> Amin, Samir, "*Capitalismo, imperialismo, mundialización*", en Seamone Seamone José y Emilio Taddei comp., *Resistencias mundiales. De Seattle a Porto Alegre*, Argentina, CLACSO, 2001, p. 16.

<sup>261</sup> García Canclini, op. cit., p. 63

<sup>262</sup> Amin, Samir, op. cit., p. 19

<sup>263</sup> Otros autores en cambio lo asocian a la misma que creó el imago mundi como consecuencia de la expansión del capitalismo a través del mercantilismo europeo y sus sociedades tributarias. En este proceso de arribo a la modernidad se dieron tres movimientos socio-políticos asociados, como son: el renacimiento que como manifestación político-cultural recupera y dota a Europa de un desarrollo en el campo de las artes, ciencia, política, etc.; la reforma de Lutero y Calvino, que significa una escisión en el campo religioso, y finalmente con el conocimiento geopolítico, a través de la búsqueda de nuevas rutas de comercio como las expediciones de Marco Polo, Colón y los viajes de geógrafos y cartógrafos como Américo Vespucci, Magallanes, etc. Samir Amin apunta que en 400 años que va desde el 1200 a 1600 Europa se recupera de su atraso y se ubica como la mayor metrópoli del comercio internacional e intercambio material y simbólico del orbe.

<sup>264</sup> Proceso que ubican históricamente después de la instauración de un nuevo sistema internacional tras el término de la Segunda Guerra Mundial y la reconstrucción europea, con base en varios procesos entre los que podemos mencionar: a) la creación de la ONU como mecanismo de negociación y búsqueda de consensos entre los países miembros, la formación de bloques económicos bipolares capitalista/socialista; b) la creación de instituciones financieras internacionales como el FMI, BM, GATT, que instrumentan y supervisan las políticas económicas internacionales; c) los medios de telecomunicación masiva que incluso traspasan el globo terráqueo conquista del espacio exterior; entre muchos otros.

<sup>265</sup> Meiksins Wood, Ellen, "*Trabajo, clase y estado en el capitalismo global*", en Seamone José y Emilio Taddei (comp.), *Resistencias mundiales. De Seattle a Porto Alegre*, Argentina, CLACSO, 2001, p. 72.

<sup>266</sup> *Ibidem*, p. 25

<sup>267</sup> La política exterior Norteamericana ha denominado como el "Eje del Mal" a Corea del Norte, Iraq y Cuba.

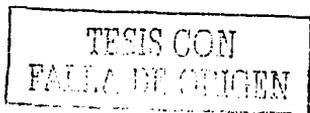
<sup>268</sup> *Idem*

<sup>269</sup> Houtart, François, "La mundialización de las resistencias y de las luchas contra el neoliberalismo" en Seamone Seamone José y Emilio Taddei comp., *Resistencias mundiales. De Seattle a Porto Alegre*, Argentina, CLACSO, 2001, p. 65

<sup>270</sup> Boron, Atilio A., "El nuevo orden imperial y cómo desmontarlo", en Seamone Seamone José y Emilio Taddei (comp.), *Resistencias mundiales. De Seattle a Porto Alegre*, Argentina, CLACSO, 2001, p. 36

<sup>271</sup> López y Rivas, Gilberto, *Nación y pueblos indios en el neoliberalismo*, México, PUV-UIA, 1995, p. 22

<sup>272</sup> Bastos siguiendo las ideas de Ivon Le Bot señala que la movilización india contemporánea se inicia como "comunal" pero toma corporeidad a partir de la experiencia del Comité de Unidad Campesina con una conciencia de clase y tomando en consideración el elemento étnico, razones por las cuales se ligaron pronto a los sectores populares y junto con éstos sufrieron las políticas etno-genocidas del ejército guatemalteco y el estigma del indio como lo "subversivo" Bastos, Santiago, "Los indios, la nación y el nacionalismo", en



Claudia Dary (Comp.). *La construcción de la nación y la representación ciudadana en México, Guatemala, Perú, Ecuador y Bolivia*. Guatemala, FLACSO, 1998, p. 143.

<sup>775</sup> Dicho esfuerzo en el plano jurídico logró revisar al Convenio No 107 y ratificar al nuevo Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, dando pie al desarrollo programático en materia jurídica de a las propuestas del etnodesarrollo Convenio 169. Superando de esa suerte a los planteamientos integracionistas Convenio 107.

<sup>776</sup> Stavenhagen ha señalado ya la emergencia de los conflictos étnicos en Europa, Asia, África y América Latina en el curso de los últimos años Stavenhagen, Rodolfo. *Conflictos étnicos y nacionales*. México, Siglo XXI, 2000, igualmente en Stavenhagen, Rodolfo. *La cuestión étnica*. México, El Colegio de México, 2001; Hobsbawn ha señalado que es previsible la declinación del estado-nación en un futuro próximo Hobsbawn, *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Barcelona, Crítica, 1995. Díaz Polanco, por su parte, ha demostrado también la relevancia que adquiere la problemática étnica en los países hispanoamericanos, con casos paradigmáticos como Nicaragua, España, México, Ecuador, Guatemala, Bolivia, Díaz Polanco, *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*. México, Siglo XXI, 1991; para el caso guatemalteco varios autores han señalado también la tenaz resistencia del pueblo maya, así como sus propuestas y demandas étnicas frente al Estado Nación Ver: Bastos y Camus, *Quebrando el Silencio Organizaciones del pueblo maya y sus demandas*, Guatemala, FLACSO, 1999; Solares, Jorge Editor, *Estado y nación*, FLACSO, Guatemala, 1992; Ordóñez Fuentes, José Emilio. *Rostros de las prácticas étnicas en Guatemala*. Cuadernos Constitucionales México-Centroamérica, Núm. 24, Instituto de Investigaciones Jurídicas, México, 1996

<sup>775</sup> Para el caso de América Latina dichas políticas culturales de los estados nacionales con respecto a los pueblos indios se le ha denominado indigenismo. Dichas políticas han sido sometidas a crítica por parte de científicos sociales y a una tenaz resistencia por parte de los pueblos indios. Ver: Favre, Henry, *L'indigenisme*, Presses Universitaires de France, París, 1996; Bonfil Batalla, Guillermo, Et Al., *De eso que llaman antropología mexicana*, México, Editorial Nuestro Tiempo, 1970; López y Rivas, Gilberto, *Nación y pueblos indios en el neoliberalismo*, México, PyV-UJA, 1995; y Díaz Polanco, Hector, *La Cuestión Étnica nacional*. México, Fontamara, 1988.

<sup>776</sup> El concepto de Estado pluriétnico etnoerático ha sido propuesto por Rodolfo Stavenhagen y retomado de Theodor Veiter. Ver: Veiter, Theodor, "Nationalitätenkonflikt und Volksgruppenrecht", *Jahrmundert 20*, Munich, Bayerische Landeszentrale für Politische Bildungsarbeit.

<sup>777</sup> Stavenhagen, Rodolfo, "comunidades étnicas en estados modernos", *América Indígena*, Instituto Indigenista Interamericano, Núm 1 Vol. XLIX, México, 1989, p. 12.

<sup>778</sup> Crítica a los IDH y presentar los índices en Guatemala de ambos grupos.

<sup>779</sup> Barillas, Edgar, Et Al., "Formación nacional y realidad étnica en Guatemala", *Ibid*, p. 111.

<sup>780</sup> Jonas, Susan. *La batalla por Guatemala*, Guatemala, FLACSO-Editorial Nueva Sociedad, 1994, p. 125.

<sup>781</sup> Susan Jonas resume ese período de la historia guatemalteca de la siguiente manera: "Las décadas de guerras de contrainsurgencia y especialmente las de tierra arrasada en el altiplano Guatemalteco agravaron enormemente la crisis social. La destrucción de 440 pueblos indígenas y la matanza de más de 100,000 civiles hizo que nse desplazara del 10% al 12% de la población de Guatemala (por lo menos un millón de personas), y que más de 150,000 huyeran a México".

<sup>782</sup> Lo anterior es parte de una campaña perversa en contra de los pueblos indígenas, que van desde los chistes contra Rigobertha Menchú, hasta su negación de derechos como ciudadanos Ver: Cojti, Demetrio, *Uh'aniik ri una' ooj' uchiomab' aal ri maya' t'umamit. Configuración del pensamiento Político del pueblo maya*. Guatemala, Cholsamaj, 1995, p. 91 y sigs.

<sup>783</sup> Siguiendo la tipología de Darcy Ribeiro Ver: Ribeiro, Darcy, *El proceso civilizatorio*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1992

<sup>784</sup> Ver: Faracena Arriola Faracena Arriola, Arturo, "Contribución al estudio del vocablo ladino en Guatemala", (Siglo XVI-XIX), *Historia y Antropología*, Facultad de Humanidades, USAC, Guatemala, 1982. Adams, *Encuesta sobre la cultura de los ladinos*, Guatemala, SISG, 1954. *Crucifixión by power. Essay on Guatemalan National Social Structure 1944-1966*, Austin, University of Texas Press, 1970. Ver también:

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

Dary, Claudia (Comp.). *La construcción de la nación y la representación ciudadana en México, Guatemala, Perú, Ecuador y Bolivia*. México, FLACSO-Guatemala, 1998.

<sup>285</sup> Anthony Smith agrega: Lo que es más importante, en la era de la posguerra, tras 1945, la dependencia política y económica de la mayoría de los estados ha ido de la mano de una gran expansión del poder estatal interno y una enorme penetración en las esferas de lo social y lo cultural, especialmente en ámbitos como la educación de masas, los medios culturales, la salud, y el bienestar social. Esta expansión se ha visto legitimada por las ideologías nacionalistas y ha contribuido enormemente a "compensar" al estado-nación de su dependencia exterior. Smith, op. cit., pags. 373 y 374.

<sup>286</sup> Guatemala ha sido ubicada por algunos autores como Connor como estados mestizos que se caracterizan "por tener una población en la que el elemento dominante aunque no necesariamente desde el punto de vista numérico, como ocurre en Bolivia y Guatemala también es de linaje mixto euroamericano". Pese a la complejidad de análisis que siempre han planteado estas poblaciones "si la imagen etnonacional difundida por los gobiernos se aproximara a la forma en que los pueblos se perciben a sí mismos, a efectos comparativos, estos estados podrían recibir el mismo tratamiento que los Estados-Nación". Ver: Connor, op. cit., p. 75.

<sup>287</sup> Bastos, Santiago, op. cit., p. 95.

<sup>288</sup> Marie Chantal Barre, Barre, Marie-Chantal. *Ideologías indigenistas y movimientos indios*, México, siglo XXI, 1988.

<sup>289</sup> Es el caso de las experiencias en Nicaragua y España.

<sup>290</sup> Es el nuevo término con el que se autodenominan los diferentes grupos étnicos de origen maya en Guatemala, en su rechazo por el término supraétnico y peyorativo de indio o indígena.

<sup>291</sup> Bastos, Santiago, Camus Manuela. *Quebrando el silencio Organizaciones del pueblo maya y sus demandas* Guatemala, FLACSO, 1993, p. 190 y sigs.

<sup>292</sup> Definición de movimiento indígena propuesta por María Consuelo Piñeiros y Sergio Sarmiento. *La lucha indígena un reto a la ortodoxia, La lucha indígena un reto a la ortodoxia*, México, Siglo XXI, Instituto de Investigaciones Sociales UNAM, 1987, p. 17.

<sup>293</sup> Idem. Ver nota de los editores en la contrapasta del libro.

<sup>294</sup> Bartolomé, Miguel Alberto, "El derecho a la existencia cultural alterna", *Derechos indígenas en la actualidad*, México, Instituto de Investigación Jurídicas, UNAM, 1994, P.111.

<sup>295</sup> Pozas, Ricardo e Isabel, *Los indios en las clases sociales en México*, México, Siglo XXI, 1976, p. 12. Ver: Ramos Samuel, *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, varias ediciones.

<sup>296</sup> Los video-documentales televisados "derechos de los pueblos indígenas en México", de la Comisión Nacional de Derechos Humanos dan cuenta de este fenómeno, particularmente de los pueblos t'un savi o mixes en la ciudad de México.

<sup>297</sup> Stavenhagen, Rodolfo, "Los movimientos étnicos indígenas y el estado nacional en América Latina", en *Civilización Configuraciones de la diversidad*, México, CADAJ, septiembre de 1984, p. 201.

<sup>298</sup> Bonfil Batalla, G., *Utopía y Revolución*, México, Nueva Imagen, 1981, p. 47 y sigs.

<sup>299</sup> Stavenhagen, op. cit., *Ibidem*, p. 199 y sigs.

<sup>300</sup> Díaz Polanco, Hector, "La liberación de los pueblos indios es nuestra propia liberación", *Derechos constitucionales de los pueblos indios*, México, Partido de la Revolución Democrática, 1992, pp. 63-71.

<sup>301</sup> Barre, Marie-Chantal, *Ideologías indigenistas movimientos indios*, México, siglo XXI, 1988, p. 156.

<sup>302</sup> Idem.

<sup>303</sup> Ver: Bonfil Batalla, Guillermo, *Indianidad y descolonización en América Latina*, México, Nueva Imagen, 1979; "sobre la liberación del indio", *Nueva Antropología*, núm. 8, México, abril 1977, pp. 95-102.

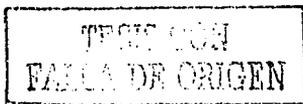
<sup>304</sup> Bonfil batalla, *Utopía y Revolución*, op. cit.

<sup>305</sup> FLACSO Y UNESCO, *América Latina etnodesarrollo y etnocidio*, Costa Rica, 1982.

<sup>306</sup> *Ibidem*, Durán, Leonel, p. 174.

<sup>307</sup> *Ibidem*, Bonfil Batalla, G., p. 142.

<sup>308</sup> Mayor información sobre el Congreso: Instituto Indigenistas Interamericano, *Anuario Indigenista*, Vol. XI.V, México, 1985.



<sup>309</sup> Sobre el particular ver: Girardi, Giulio, *Los excluidos construirán la nueva historia?*, Nicaragua, Centro Cultural Afroecuatoriano y ediciones Nicaraao, 1994; los resúmenes de los Foros Internacionales y Encuentros Continentales de los pueblos indios se encuentran en Ordóñez Cifuentes, José, *Reclamos Jurídicos de los pueblos indios*, México, UNAM, 1993 y sobre la crónica del V Centenario *Revista Ce-Acaal*, Número Doble 36-37, México, del 17 de octubre al 27 de noviembre de 1992.

<sup>310</sup> Ordóñez Cifuentes, José, op. cit., p. 20-21.

<sup>311</sup> Girardi, Giulio, op. cit., p. 36.

<sup>312</sup> *Revista Ce-Acaal*, Número Doble 36-37, México, del 17 de octubre al 27 de noviembre de 1992, p. 7.

<sup>313</sup> *Ibidem*, pp. 11-12.

<sup>314</sup> El resumen ha sido extraído de la información proporcionada de la fuente: Ordóñez Cifuentes, José, op. cit., p. 19 y 20.

<sup>315</sup> *Ibid.*, p. 22 y sigs.

<sup>316</sup> Girardi, Giulio, op. cit., p. 37.

<sup>317</sup> Memoria del II encuentro continental de la campaña 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular, Managua, Secretaría operativa continental, 1993, p.2.

<sup>318</sup> Girardi, Giulio, ob. cit., p. 35 y sigs.

<sup>319</sup> Ver: El Texto extraído de la intervención de la Premio Nobel de la Paz y Embajadora de la Buena voluntad, Rigoberta Menchú, en la Reunión sobre Trabajo, Educación y pluralismo cultural en la ciudad de Oaxaca, México en *Revista Diálogo*, Caracas, OPI/LAC/UNESCO, Vol. 9, julio, 1993, p. 3.

<sup>320</sup> Girardi, Giulio, op. cit., nota 27, p. 160.

<sup>321</sup> *Ibid.*, p. 38. Ver también: Informe final de la Primera cumbre de Pueblos Indígenas, Chimaltenango, Guatemala, 1993.

<sup>322</sup> Extraído de la Declaración de Oaxtepec, publicación del Movimiento Indígena Continental, con la fecha del 8 de octubre de 1993. Véase también en el Boletín de IWIA, núm. 4, Noviembre-diciembre de 1993, Edición en Español, Amsterdam, Holanda, p. 16.

<sup>323</sup> Bueno, Carmen, op. cit., 2000, p. 23.

<sup>324</sup> Ver: Periódico La Jornada, Mes Julio 26-27-28-29 1996.

<sup>325</sup> Ver: Giménez, Gilberto, *Comunidades primordiales y modernización en México*, manuscrito, IIS-UNAM, p. 1.

<sup>326</sup> Valencia, op. cit., 1996, p. 16.

<sup>327</sup> Yax y Zacarias: 1999, p.230 y sigs.

<sup>328</sup> Prensa Libre, Edición Electrónica, sábado 4 de agosto del 2001.

<sup>329</sup> Prensa Libre, Edición Electrónica, martes 7 de agosto del 2001.

<sup>330</sup> Prensa Libre Edición Electrónica, 4 noviembre del 2001.

<sup>331</sup> Villoro, Luis, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós, UNAM, 1988, p. 62.

<sup>332</sup> Menchú, Rigoberta, "Pluralismo cultural para la paz", en *Diálogo*, Vol. 9, Carácas, UNESCO (Carácas), julio de 1993, p. 3.

<sup>333</sup> Silva Santistebán, Fernando, "El etnocentrismo", *ethos*, núm 5, Año 2, Lima, Universidad de Lima, Facultad de Ciencias Humanas, 1994, p. 54.

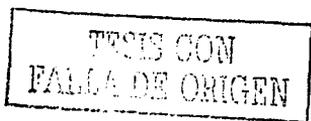
<sup>334</sup> Ordóñez Cifuentes, José Emilio y Carlos Salvador Ordóñez Mazariegos, "Etnicidad y derechos humanos", *Crítica Jurídica*, México, núm. 12, Instituto de investigaciones Jurídicas, UNAM, 1993, p. 201.

<sup>335</sup> Bartolomé ha propuesto la denominación de derecho a la existencia cultural alterna. Ver: Bartolomé, Mignel, "El derecho a la existencia cultural alterna", *Derechos indígenas en la actualidad*, México, IJ, UNAM, p. 103.

<sup>336</sup> Menchú Tum, Rigoberta, "pluralismo cultura para la paz", *Diálogo*, Caracas, Vol. 9, UNESCO/Caracas, julio de 1993, p. 3.

<sup>337</sup> Silva-Santistebán, Fernando, "El etnocentrismo", *Ethos*, núm. 5, Año 2, Lima, Facultad de Ciencias Humanas, Facultad de Derecho y Ciencias Políticas, Universidad de Lima, 1994, p. 54.

<sup>338</sup> Sánchez, Consuelo, *Las demandas indígenas en América Latina y el derecho internacional*, México, Ed. Praxis, CEHDEC, 1992.



<sup>329</sup> Stavenhagen, Rodolfo, "derechos indígenas: algunos problemas conceptuales", *revista del instituto Interamericano de Derechos Humanos*, Costa Rica, Núm. 15, Enero-junio, 1992, p. 126.

<sup>340</sup> Díaz Polanco, op. cit., p. 157

<sup>341</sup> *Ibidem*, p. 157

<sup>342</sup> Ordóñez Mazariegos, Carlos, Ordóñez, *Teoría Antropológica y Derechos Étnicos*. Tesis de Licenciatura. Colegio de Antropología. Universidad de Pueblo. México, 1995. p. 112.

<sup>343</sup> Ordóñez Mazariegos, Carlos, "La cuestión étnico.-nacional en la propuesta de Héctor Díaz Polanco", en *Revista de la UAEM*, Toluca, Nueva Época, N. 10 junio de 1994, p. 232.

<sup>344</sup> *Ibidem*, p. 233.

<sup>345</sup> *Ibidem*, p. 232

<sup>346</sup> *Idem*.

<sup>347</sup> *Ibidem* 233.

<sup>348</sup> Ordóñez Mazariegos, Carlos, "La cuestión étnico.-nacional en la propuesta de Héctor Díaz Polanco, op. cit., p. 56 y sigs

<sup>349</sup> Villoro, P. 41-48.

<sup>350</sup> Ordóñez Mazariegos, op. cit. nota 102, p. 57 y 58.

<sup>351</sup> El caso mexicano es singular y ejemplificador, dado que es el primer movimiento político que ha sido capaz de movilizar a toda la sociedad civil y al gobierno federal en una mesa de negociaciones.

<sup>352</sup> *Ibidem*, p. 234.

<sup>353</sup> Consejería Presidencial para la Defensa, Protección y Promoción de los Derechos Humanos y Programa de Naciones Unidas para el desarrollo, "derechos de los indígenas", *derechos humanos, reflexión y acción*, Colombia, núm 3, 1991, p. 13.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

## BIBLIO-BÍEMEROGRAFÍA

Acción Conjunta, *Centros locales del desarrollo en el Quiché y Totonicapán*, Guatemala, *Acción Conjunta*, Núm. 2, 1965.

Academia Mexicana de Derechos Humanos, *Manual de documentos para la defensa de los derechos indígenas*, México, AMDH, 1989.

Acuña, René, *Relaciones Geográficas del Siglo XVI: Tlaxcala*, Tomo primero, Serie Antropología 53, México, IIA, UNAM, 1984.

Adams, Richard N., "Explotación de la madera en el Municipio de Totonicapán", Guatemala, *Boletín del Instituto de Investigaciones Antropológicas*, Vol. 2, 1960.

1965 *Cambios Sociales en América Latina*, México, Libreros Mexicanos Unidos,

1964 *Encuesta sobre la cultura de los ladinos*, Guatemala, SISG.

1968 *El Problema del Desarrollo Político a la Luz de la Reciente Historia Sociopolítica de Guatemala*, Austin, University of Texas.

1970 *Crucifixión by power: Essay on Guatemalan National Social Structure 1944-1966*, Austin, University of Texas Press.

Aguado, J. C. Y Portal M. A., *Identidad, ideología y ritual*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1997.

Aguilera Peralta Gabriel, "El nuevo Sujeto de la Lucha en Guatemala", *Polémica*, Costa Rica, No. 13, ICADIS, Enero-febrero, 1984.

1984 Aguilera, Gabriel, Et Al., *La Cuestión Étnica Nacional en América Latina*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1984.

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México*, México, UIA, 1970.

. *Regiones de Refugio*, México, Instituto Nacional Indigenista, Colección SIIP-INI, núm. 17, 1973.

. *Formas de gobierno indígena*, México, INI, 1980.

. *Regiones de Refugio*, México, Instituto Nacional Indigenista, Colección SIIP-INI, núm. 17, 1973.

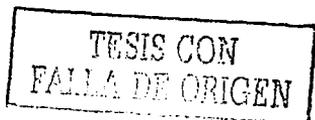
Aguirre Beltrán, Gonzalo, "El gobierno indígena en México y el proceso de aculturación", *América indígena*, Núm. 12, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1952.

Akabal, Humberto, *Aq'atz'ij Palabramiel*, Guatemala, Cholsamaj, 2001.

*Ay'uj' El Ammalero*, Guatemala, Cholsamaj, 1990.

Ajkem Tz'ij, *Tejedor de palabras*, Guatemala, Cholsamaj, 2001.

Alcaldes Auxiliares de Totonicapán, *Documentos en donde argumentan su postura del 24 de diciembre de 1996*, Totonicapán, Guatemala, 1996.



---

Alejos García, José, Et. Al., *Del katán al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*, México, CNCA, 1992.

Alejos García, José, "Los guatemaltecos de 1770 en la descripción de Pedro Cortez y Larraz", *Estudios de Cultura Maya*, Guatemala, (XIX), 1992, pp.215-268.

Alejos García, José, "Mayas y ladinos. Estereotipos de una antropología colonialista", *Estudios*, Guatemala, 2-96, 1996, pp 53-60.

Alejos García José, *Una perspectiva antropológica del cambio económico. Alta Verapuz Oriental. El caso de la aldea Chicamis*, tesis de Licenciatura de la Escuela de Historia de la Universidad de San Carlos de Guatemala, 1983.

Alero, (Revista USAC), *Selecciones: ¿Qué es el Indio?*, Guatemala, 1974.

Álvarez Arévalo, Miguel, *Manuscritos de Covaichaj*, Serviprensa Centroamericana, Guatemala, 1987.

Anderson, B, *Comunidades imaginadas*, México, FCE, 1993.

Anónima, "Requiem por los Homenajes a la Raza Maya", *Ixim* No. 8, Guatemala, Mayo de 1978.

Aparicio Vega, Guillermo, *Antropología Social Teoría y práctica*, Perú, Ediciones Diálogo-Rimay, 2001.

Aparicio Vega, et al., *Comunidades Campesinas del Perú*, Perú, Ediciones Diálogo-Rimay, 1981.

Arias, Arturo, "Los indios en la Revolución", XIV Congreso Latinoamericano de Sociología, San Juan, Puerto Rico, octubre 1981. *Uno más Uno* (Suplemento Político), México, domingo 22 de noviembre de 1981.

Arango, Luis Alfredo, *Imágenes de Cuatesma*, Guatemala, Editorial Universitaria, 2000.  
*Después del tango vienen los moros*, Guatemala, Editorial Cultura, 1997.

Arriola Ligorria, Jorge Luis, "En torno a la Integración Social Guatemalteca", *Guatemala Indígena*, Vol. 1, No.1, Guatemala, 1961.

Arizpe, Lourdes y Carlos Serrano (comp.), *Balace de la antropología en América Latina*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas y Centro Regional de Investigaciones Interdisciplinarias, UNAM, 1993.

Arriola, Aura Marina, "Secuencia de la Cultura Indígena Guatemalteca", *Pensamiento Crítico* No. 15, Cuba, abril de 1968

Arriola, M. Y., "Etimologías nacionales" (Título de Caciques), *Diario de Guatemala*, Guatemala, 28 de Abril, 1925

Arrivillaga Cortés, Alfonso, "Expresiones Culturales Garífunas de Guatemala", *La Tradición popular*, Guatemala, No. 75 1989, Centro de Estudios Folkloricos, USAC.

*Etnografía de la Fiesta de San Isidro Labrador*, Livigston, Izabal, Centro de Estudios Folkloricos, USAC, 1985

Assies, W. J. y A.J. Hoekema, *indigenous peoples' experiences with self-government*, Copenhagen IWGIA y Universidad de Amsterdam, 1984.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

- Asturias, Miguel Ángel. "Cómo es un indio". *Polémica*, Costa Rica, No. 3, ICADIS, enero-febrero, 1982.
- ....., *El problema social del Indio*, Tesis Derecho, Guatemala, USAC, 1923.
- ....., *Hombres de maíz*, Educa, Costa Rica, 1975.
- Ayala, Rafael, *Trajes típicos de Guatemala (láminas)*, SAROP, Instituto Indigenista, Guatemala", 1971.
- Bajtin, Mijail, *Estética de la creación verbal*, México, Siglo XXI, 1982.
- Balibar Etienne e Immanuel Wallerstein, *Race, nation, Class*. London New York, Verso, 1991.
- Banton, Michel, *Racial and ethnic competition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- ....., *Race Relations*, London, Social Science Paperbacks, 1967.
- ....., *The Idea of Race*, London, Tavistock & Boulder, 1977.
- ....., "Ethnic Groups and the theory of rational choice", En UNESCO, *Sociological Theories: Race and colonialism*, Paris: Unesco, 1980, pp. 475-499.
- Barillas, Edgar, "El problema del indio en época liberal de Centroamérica. El caso de Guatemala", *Florklore Americano*, Guatemala, núm 45, enero-junio 1988.
- Barillas, Edgar et al., *Formación nacional y realidad étnica en Guatemala: propuesta teórica metodológica para su análisis*, Publicaciones Especiales, Instituto de Investigaciones Históricas, USAC, Guatemala, 1988.
- Barre, Marie-Chantal, *Ideologías indigenistas y movimientos indios*, México, siglo XXI, 1988.
- Barrios, Lina, *la alcaldía indígena en Guatemala: época colonial (1500-1821)*, Guatemala Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales, Universidad Rafael Landívar, 1996.
- Bartolomé, Miguel Alberto, *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, México, Siglo XXI-INI, 1997.
- Barth, Frederick (comp.), *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, F.C.E., 1976.
- Bastos, Santiago y Camus, Manuela, *Quebrando el silencio: Organizaciones del pueblo maya y sus demandas* Guatemala, FLACSO, 1993.
- Batres Jauregui, *Los indios, su historia y civilización*, Imprenta La Unión, Guatemala, 1983.
- Baz, Margarita, *El cuerpo en la encrucijada de una estética de la existencia: en Cuerpo: Significaciones e imaginarios*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1999.
- Bendfeldt García, Alma Elizabeth, *Enfoque evaluativo del Instituto Indigenista Nacional*, Manuscrito, Escuela de Servicio Social, Guatemala, 1970.
- Brüam, P. *El desafío ambiental como un reto a los valores de la sociedad contemporánea*, Madrid, Master en Educación Ambiental, Fundación Universidad-Empresa, 3a. Edición, 1995.
- Bloom, Salomon F., *El mundo de las naciones. El problema nacional en Marx*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1975.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

Bonfil Batalla, Guillermo (compilador), *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios de América Latina*, México, Nueva Imagen, 1981.

Bonfil Batalla, Guillermo. Et Al. *De eso que llaman antropología mexicana*, México, Editorial Nuestro Tiempo, 1970.

Bonfil Batalla, Guillermo, "Los pueblos indios, sus culturas, sus culturales y las políticas culturales", *Anuario Indigenista*, O.N.U. y el Instituto Indigenista Interamericano, Vol. XI.V, México, 1985.

....., "Cuarto Tribunal Russell: testimonio de la dignidad y la ignominia", *Revista Nexos*, No. 40, México, abril 1981.

....., "Notas sobre civilización y proyecto nacional", *Cuadernos Políticos*, núm. 52, México, octubre-diciembre de 1987.

....., *México profundo Una civilización negada*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y Grijalbo Editorial, 1990.

....., *Indianidad y descolonización en América Latina*, México, Nueva Imagen, 1979;

....., "sobre la liberación del indio", *Nueva Antropología*, núm. 8, México, abril 1977, pp. 95-102.

Brasseur de Bourbourg, Charles Etienne, *Gramática de la Lengua Quiché*, Guatemala, Ministerio de Educación Pública, 1961.

....., *Pensar nuestra cultura*, México, Alianza Editorial, 1991.

Britnall, Dyygkas E., "El colapso de las jerarquías", *Revistas Polémica* NO. 10-11, ICADIS, Costa Rica, julio-octubre 1983.

Búcaro, Jaime, *Atomostenango: algunos apuntes para la monografía de la comunidad*, Guatemala, manuscrito inédito del Instituto Indigenista Nacional, 1965.

Bunzel, Ruth, *Chichicastenango, A Guatemalan Village*, New York, American Ethnological Association, Volume XXII, 1953.

Cabarrús, Carlos Rafael, *La cosmovisión K'echi en proceso de cambio*, El Salvador, Universidad Simeón Cañas, S.T

....., *Lo maya ¿una identidad con futuro?*, Guatemala, CEDIM-FAFO, 1988.

....., *En la conquista del ser. Un estudio de identidad étnica*, Tesis Maestría, Universidad Iberoamericana, México, 1973.

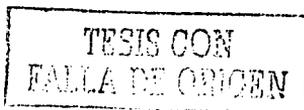
....., *De la conquista de la identidad a la conquista del poder*, Guatemala, 1974.

....., *La cosmovisión Kekchi en proceso de cambio*, UCA, San Salvador, 1979.

....., *Génesis de una revolución* Casa Chata, México, 1984.

CADAL, *Civilización. Configuraciones de la diversidad*, núm. 2, México, UAM-I, septiembre de 1984

Carmack, Robert, "Estratificación y cambio social en tierras altas occidentales de Guatemala el caso Teapaneco", *América Indígena*, Vol. XXXVI, No. 2 México, abril-junio, 1976.



..... "La perpetuación del Plan Patrilineal en Totonicapán", *Revista de Historia y Antropología*, Guatemala, junio de 1966.

..... *Historia Social de los K'ichee's*, Guatemala, Cholsamaj, 2001.

..... *Rebels of highland Guatemala The Quiche-Mayas of Momostenango*, U. S. A., University of Oklahoma Press, 1995

Carmack, Robert. Et al., *Guatemala Cosecha de violencias*, Costa Rica, FLACSO, 1991.

Carmack, Robert y James I. Mondloch, *El Título de Totonicapán*, México, CEM-UNAM, 1983.

Carmack, Robert, *La cultura quiché maya como factor en la revolución de Guatemala*. Ensayo para el Primer Coloquio Internacional de Mayistas, State University of New York at Albany, Agosto, 1985.

Carmack, Robert y James L. Mondloch, *El Título de Yax y otros documentos quichés de Totonicapán*, Guatemala, CEM-UNAM, 1989.

..... "El título de Coyot", Guatemala, *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia*, Publicación especial, 1979.

Carrasco, Pedro, "Don Juan Cortés, cacique de Santa Cruz del Quiché", *Estudios de Cultura Maya*, México, UNAM, Vol 6, pp. 251-266.

Carrascosa, José Gregorio, "Alegato de bien probado que José Gregorio Carrascosa acaba de presentar al Juzgado 2do de 10 Instancia de esta Capital", Guatemala, Imprenta de la Aurora, 1846.

..... "Apelación al ilustrado público del Estado de Guatemala en el negocio que adentro se expresa", Guatemala, Imprenta de la Aurora, 1846.

Carranza, Jesús, *Un Pueblo de los Altos. Apuntamientos para su historia*, Establecimiento Tipográfico "Popular", Quetzaltenango, 1897.

Casaús Arzú, Marta Elena, *La metamorfosis del racismo en Guatemala*, Guatemala, Editorial Cholsamaj, 1998.

Casaús Arzú, Marta Elena y Juan Carlos Gimeno, *Rujotayixik K'iy B'anob'al. Desarrollo y diversidad cultural en Guatemala*, Guatemala, Universidad Autónoma de Madrid-AECI-Cholsamaj, 2000.

Castañeda José, et al., *Selecciones de la Revista Alero. (Sobre el problema del indio)*, Guatemala, Ed. Universitaria, USAC, 1975.

Castillo, Amaranta, *El papel de los estereotipos en las relaciones interétnicas. Mixtecos, Mestizos y Afromestizos en Protopia nacional*. Tesis de Licenciatura Antropología Social, ENAH, 2000.

CEDAL, *América Central. Indigenismo y Antropología Social*. Tomo I y II, Costa Rica, Colección Materiales de Estudio, 1974

CEIDE., *El Estado, folleto popular*. México, Serie Cuestión Étnico-nacional, No.6, Ed. Praxis, 1992.

..... *El etnocidio*, folleto popular, México, Serie Cuestión Étnico-nacional, No. 2, Ed. Praxis, 1991.

..... *El racismo*, México, folleto popular, serie Cuestión Étnico-nacional, No. 1, Ed. Praxis, 1991.

\_\_\_\_\_. *Guatemala: polos de desarrollo. El caso de la desestructuración de las comunidades indígenas*. México, Vol. I, Ed. Praxis, 1988.

\_\_\_\_\_. *Guatemala: polos de desarrollo. El caso de la desestructuración de las comunidades indígenas*. México, Vol. II, Ed. Praxis, 1990.

\_\_\_\_\_. *Guatemala: seminarios sobre la realidad étnica*, México. Vol. I y II, Ed. Praxis, 1990.

\_\_\_\_\_. *Identidad y nación*, México, folleto popular, serie Cuestión Étnico-nacional, Nos. 4-5, Ed. Praxis, 1991.

\_\_\_\_\_. *Guatemala. Seminario Estado, Clases Sociales y Cuestión Étnico Nacional*, México, Editorial Praxis, 1992.

Chaclán, José. "Los caciques de Totonicapán en el siglo XIX", Estudios Sociales, Guatemala, Núm. 59, IV Época, Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales Universidad Rafael Landívar, 1998

Ciudad Ruiz, Andrés. "Viviendas campesinas prehispánicas del valle de Totonicapán", Guatemala, *Revista de Antropología Americana*, Vol. 13, 1983.

\_\_\_\_\_. *Arqueología de Agua Tibia Totonicapán*, España, Ediciones Cultural Hispánica, Instituto de Cooperación Iberoamericana.

Cojti Cuxil, Demetrio, "Problemas de identidad nacional guatemalteca", *Cultura de Guatemala*, Guatemala, año V, Vol. 1, Universidad Rafael Landívar, enero-abril 1984.

\_\_\_\_\_. *Configuración del pensamiento político del pueblo maya*. Quetzaltenango, Guatemala, Asociación de Escritores Mayenses de Guatemala, 1991.

\_\_\_\_\_. *Ri Maya' Moloj pa' Isimulew. El movimiento maya (En Guatemala)*, Guatemala, IWGIA-Editorial Cholsamaj, 1997

Cojti Cuxil, Demetrio, *Contacto de civilizaciones y medios de comunicación social en Guatemala*. Tesis, Universidad de Lovaina, Bélgica, 1980.

Colby, Benjamin N. y Pierre L. Van den Bergue, *Indios y ladinos. Pluralismo social en el altiplano de Guatemala*, Guatemala, Editorial "José de Pineda Ibarra", Ministerio de Educación, 1977.

\_\_\_\_\_. "Relaciones étnicas en el sureste de México", en Vogt (Editor), *Los Zinacatecos*, México. INI, 1980 pp. 29-62.

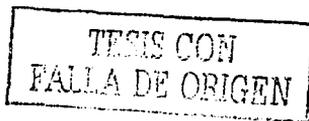
Comas, Juan, *Relaciones interraciales en América Latina*, México, UNAM, 1961.

\_\_\_\_\_. *Razas y racismo*, México, D.F, SEP-Setentas, Impresora Azteca, 1972.

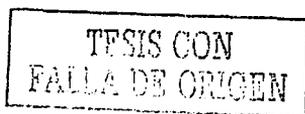
Comite de Unidad Campesina (CUC) Guatemala, *Reivindicaciones de los pueblos indígenas, principales reivindicaciones y luchas del CUC*, Guatemala, Publicaciones del CUC, Septiembre, 1986

Comisión Económica para América latina y el Caribe, *El desarrollo sustentable, transformación productiva equidad y medio ambiente Naciones Unidas*, Santiago de Chile, 1991.

Comisión Paritaria Sobre los Derechos Relativos a la Tierra de los Pueblos Indígenas, *Agenda Global de Negociación 1999-2000*, Guatemala, 1999.



- Congreso de Pueblos Indígenas de Guatemala, *Declaración de Iximiché* (mimeo), Guatemala, 14 de febrero de 1080.
- Connor, Walker, *Etnonacionalismo*, Madrid, Trama Editorial, 1998.
- \_\_\_\_\_, *The National Question in Marxist-Leninist Theory and Strategy*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1984.
- \_\_\_\_\_, "Nation-building or nation destroying?", *World Politics* XVII, 3, 1972, pp. 319-355.
- \_\_\_\_\_, "Nation is a nation, is a state, is an ethnic group, is a...", *Ethnic and racial Studies* 1, 4, 1978, pp 378-400.
- Consejo de Organizaciones Mayas de Guatemala, *Derechos específicos del pueblo Maya*, Guatemala, Centro Educativo y Cultural Maya "Cholsamaj", 5 de septiembre de 1991.
- Constanza, R. (Eds.), *Ecological Economics: The Science and Management of Sustainability*, Columbia University Press, New York, 1991
- CONTIERRA, *Informe Anual de Labores Julio 1998-Junio 1999*, CONTIERRA, Guatemala, 1999.
- \_\_\_\_\_, *Expediente sobre el caso Barreneché- Argueta*, CONTIERRA, Guatemala, 1999.
- COPREDEH, *Informes de Prensa y Expediente sobre el caso Barreneché- Argueta*, COPREDEH, Guatemala, 1997
- Contreras, Daniel, *Una rebelión indígena en el partido de Totonicapán en 1820 -El indio y la independencia-*, Guatemala, USAC, 1968.
- Cortés y Larráz, Pedro, *Descripción geográfico-moral de la Diócesis de Goathemala*, Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia. Biblioteca "Goathemala". Vol. XX, 2 Tomos, 1988.
- Corry, Stephen, *Indigenous peoples, Land and law*, Paper prepared for the independent Commission on International Humanitarian Issues, Ginebra, Suiza, Julio, 1984.
- Cowie, Lancelot, *El indio en la narrativa contemporánea de México y Guatemala*, Instituto Nacional Indigenista, México, INI, 1976
- Curruchiche Gómez, Miguel Angel, "Discriminación de la población indígena en el ordenamiento jurídico guatemalteco", *Guatemala Indígena*, vol. VI, Nos. 1-2, Guatemala, 1977.
- Dalabuit G. M. "Reflexiones Metodológicas Sobre Calidad de Vida y Estado Nutricional en Comunidades Rurales de la Frontera Sur", IX Coloquio Internacional de Antropología Física Juan Comas", 2-7 Noviembre, 1997.
- Dalabuit M Y Vargas L. M. *Mujer, madera, agua, barro y maíz*, México, CRIM, UNAM, 1999.
- Davis, Shelton Harold, *La tierra de nuestros antepasados*, Guatemala, CIRMA, 1997.
- \_\_\_\_\_, *Indigenous peoples, environmental protection and sustainable development*, Suiza, International Union for Conservation of Nature and Natural Resources, 1984.
- De la Fuente, Julio, *Relaciones Interétnicas*, México, INI, 1965.
- De Paz, Marco Antonio, *Maya Amaq'x'uq' Junamilaal. Pueblo maya y democracia*, Guatemala, SPFEM, 1993.



Del Valle Matéu, Jorge. "Estatuto jurídico del indígena". *Revista de la USAC*. Guatemala, tomo IX, octubre-diciembre, 1974.

Díaz Castillo, Roberto, "Alfarería y alfareros de Totonicapán" En *Tradiciones de Guatemala*, Núms. 11-12. Universidad de San Carlos de Guatemala, 1979.

Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Ed. Porrúa, 1976.

Díaz Polanco, Héctor, *La Cuestión Étnico nacional*. México, Fontamara, 1988

....., "La liberación de los pueblos indios es nuestra propia liberación". *Derechos constitucionales de los pueblos indios*. México, Partido de la Revolución Democrática, 1992.

..... "Formación nacional y cuestión étnica", *Revista Estudios 3-89*, 3ª. Época, noviembre 1989. Instituto de Investigaciones Históricas, Antropológicas y Arqueológicas, Escuela de Historia, USAC., Guatemala, 1989.

..... (comp), *Etnia y Nación en América Latina*. México, CNCA, 1995.

Díaz Polanco, Héctor, "Lo nacional y lo étnico en México. el misterio de los proyectos", *Cuadernos Políticos*, núm. 52, México, octubre-diciembre de 1987.

Díaz Polanco, Héctor, *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, México, Siglo XXI y el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades (UNAM), 1991.

Díaz Müller, Luis (coord.), "Introducción al derecho de las comunidades indígenas", México, Cuadernos del Instituto de Investigaciones Jurídicas, núm. 7, 1988.

Díaz Müller, Luis, *Manual de Derechos humanos*, México, Comisión nacional de Derechos Humanos, 1992.

*Diccionario Geográfico de Guatemala*, Guatemala, Dirección General de Cartografía, 1962.

Diener, Raúl, *Las lágrimas de San Antonio*, *Revista Polémica*, Nos. 10-11, ICADIS, Costa Rica, julio-octubre 1983.

Dillard, J., *Caste and class in a Southern Town*, E. U., Double Day, 1937.

Donnadieu Aguado, Laura, *Tratamiento internacional del problema de las minorías étnicas, religiosas y lingüísticas*, México, El Colegio de México, 1984.

Dumbar O., Roxanne., "La violencia institucionalizada en relación al racismo", *Civilización Configuraciones de la realidad*, No. 2, Cadal, México, febrero de 1985.

Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP), "Los pueblos indígenas y la revolución guatemalteca". *Compañeros. Revistas Internacional* No. 5, México, 1982.

..... "Los pueblos indígenas y la revolución guatemalteca". *Revista Nueva Antropología*, México, Vol. V, No.20, 1983

Eliu Cifuentes, Héctor, "Educación bilingüe (opinión de los padres de familia)", *Revista Cultural de Guatemala*, año VI, vol. III, septiembre 1985, Universidad Rafael Landívar, Guatemala.

Erikson, Erick, "identidad", *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales*, Madrid, Aguilar, Vol. VII, 1976.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

Ewald, Robert. *Bibliografía comentada sobre Antropología Social Guatemalteca*. (1900-1955). Guatemala, Seminario de Integración Social Guatemalteca, 1956

Revista *Ethnic and Racial Studies*, UK, Vol 8 Number 4 October, Routledge & Kegan Paul plc, 1985.

Estefanía, Joaquín. *La nueva economía La globalización*. España, Editorial Debate, 2001.

Fábregas, Andrés, Jacques Gallinier, Carlos Guzmán Boekler, Andrés Medina y Margarita Nolasco. *México Indígena*. México, Fronteras, I.N.I.

Falla, Ricardo. "Hacia la revolución verde Adopción y dependencia del fertilizantes químico en un municipio de Quiché, Guatemala". *América Indígena*. Vol. XXXII, No. 2, México, abril junio 1972.

....., "Juan el Gordo" *Visión indígena de su explotación*. Estudios Centro Americanos *Revista de la Universidad José Simeón Cañas*, El Salvador, 1971.

....., "La matanza de San Francisco", *Revista Polémica*, Costa Rica, Nos. 7 y 8, ICADIS, 1983.

....., "Masacre de la finca San Francisco, Huehuetenango, Guatemala (17 de julio de 1982)", *Documentos en castellano* No. 1, Iwgia, Dinamarca, s/f.

....., *El movimiento indígena*, El Salvador, ECA-UCA, junio-julio, 1978.

....., *La conversión religiosa Estudio sobre un Movimiento rebelde a las creencias tradicionales en San Antonio Ilotenango, Quiché, Guatemala*, Austin, University of Texas, 1975.

....., *Quiché rebelde*, Ed. Universitaria, USAC., Guatemala, 1979.

Fanon, Franz. *Los condenados de la tierra*, México, F.C.E., 1965.

Figueroa Ibarra, Carlos. "Acerca del Adamscismo y la Sociedad Guatemalteca", *Economía, HES-USAC* No. 40 Guatemala, abril-junio 1974.

....., "La contradicción indio-ladino. Una realidad secundaria", *Economía, HES-ISAC* 42, Guatemala, octubre-diciembre 1974

FLACSO Y UNESCO. *América Latina: etnodesarrollo y etnocidio*, Costa Rica, 1982.

Flores Alvarado, Humberto, *El adamscismo y la sociedad guatemalteca*, Ed. Piedra Santa, Guatemala, 1983

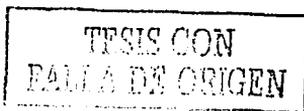
Flores, Humberto, "El indio estumado", *Economía, HES-USAC* 41, Guatemala, julio-septiembre 1974.

FONDO DE INVERSIÓN SOCIAL. *Orden de Inicio de Construcción, Escuela Chirijixim*, S/F. FIS, Guatemala.

FONAPAZ-FUNCEDE. *Diagnóstico del Municipio de Totonicapán*, FUNCEDE, Guatemala, 1997.

....., *Diagnóstico del Municipio de Sololá*, FUNCEDE, Guatemala, 1997.

Franco, Carlos. "Del marxismo etnocéntrico al marxismo latinoamericano", en *Los procesos sociales y teoría política contemporánea*, México, Siglo XXI, 1986.



Fuentes y Guzmán, Francisco Antonio de. *Recordación florida. Discurso histórico y demostración material, militar y política del Reyro de Goathemala*, Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia, Tipografía Nacional de Guatemala, 1932, 3 Tomos.

Fuerzas Armadas Rebeldes (FAR). *Propuesta de tesis. La cuestión étnico-nacional en Guatemala*, septiembre de 1986 (mimeo).

Galeano, Eduardo, "La conquista continúa crimen y resurrección de los indios americanos". *Revista Nicaraguana*, No. 4, Nicaragua, enero-marzo 1981.

. *Guatemala: Occupied Country*. New York, Monthly Review Press, 1969.

Gallo Armosino, Antonio, "Elyo y la etna", en *Revista Cultural de Guatemala*, Guatemala, Año VI, Vol. III, septiembre-diciembre 1985, Universidad Rafael Landívar.

Gamio de Alba, Margarita. *La mujer indígena en Centro América*, Ediciones Especiales III, México, 1957.

García Bauer, Carlos, *Sistemas políticos y organización social de las antiguas civilizaciones indígenas Americanas*, Guatemala, Editorial Universitaria, USAC, 1983.

García León Antonio, *EZLN. Documentos y comunicados*, Varios Tomos, México, Ed. ERA, 1994.

García Elgueta, Manuel, "Descripción geográfica del Departamento de Totonicapán, Guatemala Indígena", Vol.2, Núm.4, Guatemala, 1962.

García Escobar, Carlos René, *Detrás de la máscara. La danza de toritos cakchiquel en Guatemala. El caso Mixco*, Guatemala, Centro de Estudios Folklóricos, USAC, Editorial Serviprensa Centroamericana, 1989.

. *Talleres, trajes y danzas tradicionales en Guatemala. El caso de San Cristóbal Totonicapán*, Guatemala, universitaria, USAC, 1987.

García Ruíz, Jesús F., "Las sectas fundamentalistas en Guatemala", *Cuadernos No.4 Citgua*, México, abril 1985.

. *Hacia un estado pluricultural en Guatemala*, Guatemala, CEDIM, 1995.

García Vettorazzi, María Victoria, *Los tejedores de otro desarrollo. Procesos de Organización Comunal en Totonicapán, Guatemala*, SERJUS, Guatemala, 1999.

Gellner, Ernest. *Naciones y nacionalismo*, Madrid, Alianza editorial, 1988.

. *Cultura, identidad y política*, Barcelona, Gedisa, 1988.

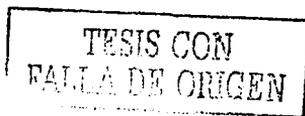
. *Nacionalismo*, Barcelona, Destino, 1998.

Giménez, Gilberto, "La identidad social o el retorno del sujeto en sociología", En Méndez y Mercado, Leticia Irene (coord.), *Identidad análisis y teoría. simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad*, UNAM, 1996. pp. 11-24.

. "Apuntes para una teoría de la identidad nacional", En *Sociológica*, México, UAM-Azacapatzaleo, Año 8, Núm. 21, 1993, pp. 13-30.

. *Revisión Bibliográfica sobre identidad*, México, INI, 1992.

Grardi, Giulio, *Los excluidos ¿construirán la nueva historia? El Movimiento indígena, Negro y Popular*, Managua, Centro Cultural Afroecuatoriano y Ediciones Nicarao, 1994.



- ....., *La conquista permanente. El cristianismo entre paz del imperio y paz de los pueblos*, Managua, Ed. Nicarao, 1992.
- Guerra Borges Alfredo, *Geografía Económica de Guatemala*, Universidad de San Carlos, Guatemala, 1976.
- Guidinelli, Azzo, "Aspectos económicos de la cultura de los Caribes Negros del municipio de Livingston", *Guatemala Indígena*, Guatemala, Vol. VII, No. 4, octubre-diciembre 1972.
- ....., "El cambio cultural en un contexto de roce interétnico", *Revista Nacxit*, vol. 6, segunda época, septiembre 1985, Escuela de Historia, USAC.
- ....., "La familia entre los caribes Negros, Ladinos y Kekchies de Livingston", *Guatemala Indígena*, Guatemala, Vol. XI, Nos. 3-4, julio-diciembre 1986, Instituto Indigenista Nacional, 1986.
- ....., "Subdesarrollo etnocéntrico y aculturación", *Guatemala Indígena*, Guatemala, Vol. VIII, Nos. 1 y 2, enero-marzo, 1973.
- Gillin, John, "'Race' Relations without conflict: A Guatemalan Town", en *American Journal of Sociology*, Núm 53, 1948, pp. 337-343.
- Goldin, I. "Topografía social y simbólica del comerciante tradicional del occidente de Guatemala", En *Mesoamérica*, Núm. 16, CIRMA, Guatemala, 1988.
- Gómez, Magdalena, *Derechos indígenas. Lectura comentada del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1995.
- Gómez, Magdalena, *Los Pueblos indígenas en la Constitución Mexicana (Artículo Cuarto, Párrafo Primero)*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1995.
- González Casanova, Pablo, *Sociología de la explotación*, México, Siglo XXI, 1976.
- González Casanova, Pablo, *La democracia en México*, Serie Popular Era, 1975.
- González Casanova, Pablo y Marcos ROITman Rosenmann, *Democracia y Estado multinéico en América Latina*, La Jornada ediciones y Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (UNAM), 1996.
- González Ponciano, J. Ramón, "Guatemala entre el autoritarismo y la desintegración nacional. 1892-1954", versión ampliada de charla realizada el 21 de mayo de 1991 en el Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Stanford, California USA y parte de su investigación en curso sobre la relación entre el Estado y los indígenas en Guatemala. (mimeo), San Cristóbal las Casas, Chiapas, México 21 de mayo de 1991.
- ....., "Guatemala, el Estado y los indígenas", *Revista Estudio*, Guatemala, 3/89, 3ª época, noviembre 1989, Instituto de Investigaciones Históricas, Antropológicas y Arqueológicas, Escuela de Historia, USAC, 1989.
- Goubaud Carreta, Antonio, *Indigenismo en Guatemala*, SISGI, Guatemala 1964.
- ....., "Adaptación del indígena a la cultura nacional moderna", *Revista Estudios*, Guatemala, 3/89, 3ª época, noviembre 1989, Instituto de Investigaciones Históricas, Antropológicas y Arqueológicas, Escuela de Historia, USAC, 1989.
- Gutiérrez, Edgar, "La caza en las montañas Alta y Baja Verapaz", *Revista Estudios*, 2/88, 3ª época, noviembre 1988, Instituto de Investigaciones Históricas, Antropológicas y Arqueológicas, Escuela de Historia, USAC, Guatemala 1988.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

Gutiérrez Contreras, Francisco, *Nación, nacionalidad, nacionalismo*, España, Salvat Editores, 1985.

Guzmán Böckler, Carlos y Jean Loup Herbert, *Guatemala: una interpretación económica-social*, México, Siglo XXI, 1972.

Guzmán Böckler, Carlos, *Colonialismo y revolución*, México, Siglo XXI, 1975.

....., *Desmitificación y reencuentro de la memoria colectiva*, Guatemala, Ed. Landívar, 1973.

....., "Movimientos indios contemporáneos en América Latina", México, *Anales de antropología*, Ediciones de la Casa Chata, CIESAS, 1983.

....., "Para escribir la historia de las etnias de América", *Civilizaciones: configuraciones de la realidad*, México, CADAL-CESTEM, 1983.

....., *Donde enmudecen las conciencias: crítica a la historia oficial y a la ideología dominante*, México, Cuadernos de la Casa Chata, No. 82, CIESAS, 1983.

....., *Las voces negadas toman la palabra: el pensamiento político indio en la dialéctica social de Mesoamérica*, México, Cuadernos de la Casa Chata No. 84, CIESAS, 1983.

....., *Para recuperar la iniciativa histórica (Guatemala antes y después de 1992)*, Ayuda Mutua, Guatemala, 1995 México.

Hagan, Jacqueline María, *The legalization experience of a Mayan community in Houston*, Doctoral Dissertation, Faculty of the Graduate School of The University of Texas at Austin, August, 1990.

Haupt Georges y Claude Weill, *Marx y Engels frente al problema de las naciones*, Barcelona, Fontamara, 1978.

Handy, J., "El conflicto étnico y la revolución guatemalteca, 1944-1952", *Anales de la Academia de Geografía e Historia de Guatemala*, Guatemala, AGHG, Tomo LXIV, 1990.

Herbert, Juan Loup, "Apuntes sobre la estructura nacional de Guatemala y el movimiento de ladinización", VII Congreso Latinoamericano de Sociología, México, San Salvador, 5 a 9 de septiembre, 1967.

....., "Una comunidad frente al capitalismo de una estructura colonial", IX Congreso Latinoamericano de Sociología, México, D.F., 2 a 26 de noviembre, 1969.

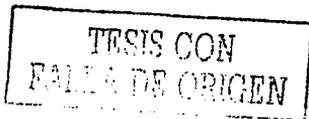
Hernández Castillo, Rosalva Aida, *Mecanismos de reproducción social y cultural de los indígenas Kamobales refugiados en Chupac*, tesis de Licenciatura en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1988.

Hernandez, Alarcon, Rosalinda, *Problemática de la tierra reclama soluciones efectivas*, Guatemala, Infopress Centroamericana, 2000.

Hernández Simfotes, Julio, *Realidad jurídica del indígena guatemalteco*, tesis de licenciatura en derecho, USAC, Quetzaltenango, 1965.

Hill, Robert, *Instances of maya witchcraft in the 18<sup>th</sup> century Totonicapán área*, *Estudios de Cultura Maya*, Vol 17, 1988, México, Instituto de Investigaciones Filológicas.

Holtsbawm, *La era del capitalismo*, Madrid, Ed. Guadarrama, 1977.



ICADIS/POLÉMICA, dentro de la temática del etnocidio aparecen varios artículos de Paul Diener, D. Brintanall, G. Ixmátá A. Narin, B. Cpañby y J. M. Paige., *Polémica* Nos. 10 y 11, Costa Rica, julio-octubre 1983.

..... Discusión y análisis del problema indígena en Guatemala y Centroamérica: sus implicaciones políticas, sociales y culturales (bajo estos ejes temáticos aparecen varios artículos de diversos autores), *Polémica* No. 3, Costa Rica, enero-febrero 1982.

Iglesia Guatemalteca en el Exilio (*IGE*) *Nosotros: conocemos nuestra historia S.E.* México, 1987.

INE, *Censos Nacionales de Población y de Habitación (1950-1964-1973-1984-1994)*, Instituto Nacional de Estadística, Guatemala.

Instituto Indigenista Interamericano, "Guatemala indígena", *Guatemala indígena*, vol. XXXII, No. 2, México, abril-junio, 1972.

Instituto Indigenista Nacional, Conferencia pronunciada en el día de su inauguración el 26 de septiembre de 1945 por el Dr. Antonio Goubaud Carrera, *Boletín Indigenista*, No 1, Guatemala, octubre 1945.

Instituto Panamericano de Geografía e Historia, *La cuestión étnica nacional en América Latina*, México 1984.

*Iximlew*, revista de CECMA, Guatemala, Editorial Cholsamaj, núms. 4-23, 1997.

Jaulin, Robert, *La descivilización (política y práctica del etnocidio)*, México, Ed. Nueva Imagen, 1979.

Jonas, Susanne, *La batalla por Guatemala*, Guatemala, FLACSO-Guatemala-Editorial Nueva Sociedad, 1994.

Kinzer, Stephen, and Stephen Schlesinger, *Bitter Fruit: The Untold Story of the American Coup in Guatemala*, Graden City, New York, Doubleday & Co., 1981.

Kirchoff, Paul, Mesoamérica, México, Suplemento de la *Revista Tlatoumi*, CPAENAH-Aguirre Beltrán, S/F.

Kuppé, R., "Derechos indígenas y protección del medio ambiente: dos estrategias en contradicción", *Pueblos Indígenas y derechos étnicos, VII Jornadas Lacustianas*, México IJ-UNAM, 1999.

Kymlicka, Will, *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona, Paidós, 1996.

....., *Politics in the vernacular*, U.K., Oxford University Press, 2001.

....., *Cosmopolitismo Estado-nación y nacionalismo de las minorías. Un análisis crítico de la literatura reciente*, México, UNAM, 2001.

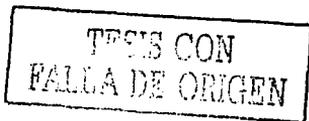
La Farge, Oliver, *Santa Eulalia: The religion of a Cuchumatán Indian Town*, Chicago, The University of Chicago Press, 1947.

Lartigue, Francois, "Guatemala, las raíces de la realidad práctica: Habla Domingo Hernández Ixoy", *Civilización: configuraciones de la realidad*, No. 2 CADAL, México, febrero, 1985.

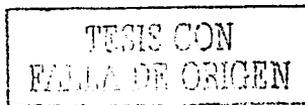
Leclercq, Gerard, *Antropología y colonialismo*, Colombia, Ediciones del Sur THF, S/F.

Le Bot, Yvonne, "Cuatro millones de indios", México, Le Centre d'Etudes Mexicaines et Centroaméricaines, CEMCA, 1988.

....., "Movimiento indio y poder ladino", México, Le Centre d'Etudes Mexicaines et Centroaméricaines, CEMCA, 1988.



- ..... "Movimiento indio y poder ladino". *Tracce* no. 13, México, CEMCA, 1988
- ..... *La iglesia y el movimiento indígena en Guatemala*, Guatemala, SISG, Cuaderno No.3, 1987.
- ..... *La guerra en tierras mayas*. México, Fondo de Cultura Económica, 1995.
- Leef, Enrique, y J. Carabias (coords.). *Cultura y Manejo sustentable de los recursos naturales*, vol. I, México: C.I.H.I., Universidad Nacional Autónoma de México / Miguel Angel Porrúa, 1993.
- Lemus Dimas, Isidro, *Cuatro grandes claves en la interpretación de la cultura*, *Estudios Universitarios* No. 22, Guatemala, USAC, 1976.
- Lenin, Vladimir Ilich, *La lucha de los pueblos de las colonias y países dependientes contra el imperialismo*, Moscú, Progreso, S.F.
- León Portilla, Miguel, *Visión de los vencidos Relaciones indígenas de la conquista*, México, UNAM, 1987.
- León, Emma, *Usos y Discursos Teóricos Sobre la Vida Cotidiana*, México, Anthropos, CRIM, UNAM, 1999.
- Lerner, Natán, *Aminorías y Grupos en el derecho internacional. Derechos y discriminación*, México, Comisión Nacional de Derechos Humanos, 1991.
- Lincoln, J. Steward, *An Ethnological study of the ixil Indians of the Guatemalan Highlands*, MACA, Núm 1, 1945.
- Lombardo Toledano, Vicente, *El problema del indio*, México, Sep-Setentas, 1973.
- López y Rivas, Gilberto, *Nación y pueblos indios en el neoliberalismo*, México, PyV-UIA, 1995.
- Lorand de Olazagasti, Adelaida, *El indio en la narrativa guatemalteca*, Puerto Rico, Editorial universitaria, 1968.
- Lowy Michel y Georges Haupt, *Los marxistas y la cuestión nacional*, Barcelona, Fontamara, 1980.
- Luján Muñoz, Luis, "Fundación de Villas de Ladinos en Guatemala en el último tercio del siglo XVII", *Revista e Indias*, año XXXVI, Nos. 145-146, España, julio-diciembre 1976.
- Luna Desola, David (selección). *Antropología Centroamericana*, EDUCA, Costa Rica, 1982.
- Luxemburgo, Rosa, *La cuestión nacional y la autonomía*, México, Siglo XXI, 1979.
- Macleod, Murdo, *Spanish Central America A socio-economic History (1520-1720)*, USA, University of Los Angeles Press, 1973.
- Manz, Beatriz, *Guatemala cambios en la comunidad, desplazamientos y repatriación*, México, Ed. Praxis, 1987.
- Manzanilla, Linda, "Reseña de Ciudad Ruca: Andrés Arqueología de Agua Tibia Totonicapán", *Antropológicas*, Núm. 5, IIA-UNAM, 1990
- Maldonado Lopez, Isabel, Et Al. *Factores que inciden en la productividad Agrícola del caserío María Tecón, sector 1 de la Aldea Pixabaj, del Municipio y Departamento de Sololá, Guatemala*, Guatemala, Universidad de San Carlos de Guatemala-CUNOC, 1997
- Marroquín, Alejandro, *Balance del mchgenismo*, México, Instituto Indigenista interamericano, 1972



Martínez Cobo, José R. "Estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas", Ginebra, Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección de Minorías, E/CN.4/Sub.2/476, 30 de julio de 1981.

Martínez Peláez, Severo. *La patria del criollo*. Guatemala, Editorial Universitaria, 1973.

\_\_\_\_\_. *Racismo y análisis histórico en la definición del indio guatemalteco. Cuadernos de Investigación para la Docencia*. No 1. Ciencias Económicas, USAC, Guatemala, enero de 1978.

\_\_\_\_\_. *Motines de indios*. México, Cuadernos de la Casa Presno (U A P), 1985.

\_\_\_\_\_. y CEHDEC. "*Compuista y período colonial Motines de indios*", (transcripción de diálogo), México, D.F., 12 de agosto de 1990 (mimeo).

\_\_\_\_\_. "importancia del estudio histórico de los movimientos indios", En Díaz Polanco (comp.), *Etnia y Nación en América Latina*. México, CNCA, 1995. pp. 43-52.

Martinelli, Roger. "etnia y nación", en *Cuicuilco*, Núm 16, ENAH, México, Enero-junio de 1985.

Marx, Carlos y Federico Engels. *La cuestión nacional y la formación de los estados*, México, Siglo XXI, 1978.

Marwell, Claire, "*La nueva conquista etnoidea en Guatemala*", *La Jornada Semanal*, México, D.F., 28/X/84.

Mateo, J., "La ciencia del paisaje a la luz del paradigma ambiental", Conferencia Magistral impartida en el II Taller Internacional sobre Ordenamiento Geoecológico de los Paisajes, Cuba al día, año VII, No. 37 y 38, Diciembre, 1997

Mayén de Castellanos, Gisela, *Tzi'te y jerarquía en Sololá*, Ediciones del Museo Ixchel, Museo Ixchel del Traje Indígena en Guatemala, 1986.

Mazzara, Bruno, *Estereotipos y prejuicios*, España, Acento Editorial, 1999.

Mc All, Christopher, *Class, Ethnicity and social inequality*. Quebec, McGill Queen's University Press, 1990.

McLeod, Murdo, J., *Relaciones étnicas y sociedad indígena en la provincia de Guatemala (1620-1800)*, Guatemala, S.I.S. 1987.

Mc Arthur, Harry S. y Roland Ebel, *Cambio político entre comunidades indígenas de Guatemala*, Guatemala, SISG, 969.

McBryde, Félix Webster, *Geografía cultural e historia del suroeste de Guatemala*, Guatemala, SISG, 1969.

Mechthild, Rutsch, *Motivos románticos en la antropología*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia. Serie Antropología Social. Colección Científica, 1996.

Medina, Andrés (Coord.), *La Etnografía de Mesoamérica meridional y el Area Circumcaribe. II Coloquio Paul Kirchhoff*, México, UNAM, 1996

Mejía Pivarral, Víctor, "*Características económicas y socioculturales de cuatro aldeas ladinas de Guatemala*", *Guatemala indígena*, vol. VII, No. 3, Guatemala, julio-septiembre, 1972.

Mejía Piñeros, Consuelo y Sergio Sarmiento, *La lucha indígena: un reto a la ortodoxia*, México, Siglo XXI. Instituto de Investigaciones Sociales (UNAM), 1977.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

Melville, *Tierra y poder en Guatemala*, Costa Rica Educa, 1975.

Méndez Domínguez, Alfredo, "*Evaluación de la antropología en Guatemala*", *América Indígena*, número especial dedicado a la Antropología en América y El Caribe, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1985.

Méndez y Mercado, Leticia Irene (coord.), *Identidad análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad*, México, UNAM, 1996

Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la Percepción*, Barcelona, Península, España, 1975.

Nolasco, Margarita, et. al., *Dinámica maya. Los refugiados guatemaltecos*, México, FCE., 1986.

Ministerio de Agricultura, Ganadería y Alimentación (MAGA), *Plan Estratégico para el Desarrollo Agropecuario, Forestal e Hidrobiológico del Departamento de Totonicapán, 2000-2030*, Guatemala, MAGA-TOTO, 1999.

Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Guatemala (MINUGUA), *Expediente Sobre el Conflicto Argueta-Barreneché*, Guatemala, MINUGUA (ORQUE) y (ORSOL), 2000. Uso restringido.

....., *Base de datos e informe del Proyecto de Justicia y multiculturalidad de la ORQUE (Raquel Irigoyen)*, 1997.

Mondragón, Rafael, *Los indios y cristianos de Guatemala*, México, COPEP-CECOPE, 1983.

Monteforte Toledo, Mario, *Entre la piedra y la cruz*, Guatemala, Ed. Libro de Guatemala, 1948.

....., *Guatemala: monografía sociológica*, México, UNAM, 1959.

Montoya, Matilde, *Estudio sobre el baile de la conquista, (contiene versiones existentes en Cobán, San Andrés Avel, Totonicapán, Cantel, Quetzaltenango y Sacapulas. El Quiché)*, Guatemala, Editorial Universitaria USAC, 1970.

Morales, Mario Roberto, "El racismo y el internacionalismo proletario en Guatemala", *Praxis*, 15-16, Costa Rica, Departamento de Filosofía, Universidad Nacional, enero-junio 1982.

Movimiento de Ayuda de Acción Solidaria (Mayas), Guatemala, Centroamérica, COPRI, "Guatemala: situación actual". Ponencias IV Asamblea Municipal de Pueblos Indígenas, Panamá, 22-30 de septiembre de 1984, Boletín IWIGA, Dinamarca, noviembre, 1984

Movimiento de Ayuda y Acción Solidaria (Mayas), México, "Guatemala: un análisis", *Boletín IWIGA*, vol. 5, No 3 y 4, Dinamarca, diciembre, 1985

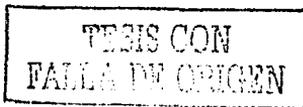
Movimiento Indio de Guatemala, "Resumen diagnóstico de la situación del indio en Guatemala", *Indianidad y descolonización en América Latina*. Documentos de la Segunda Reunión de Barbados, Ed. Nueva Imagen, 1979.

Narby, Jeremy, *Five hundred years of amerindian resistance*, Ginebra, Internacional Committee of the Kadhafi Human Rights Award, Mayo de 1991.

Navarrete, Carlos "Una investigación fuera de currículo: las matanzas indígenas en los Altos Cuchumatanes, Huehuetenango" Primer Coloquio P. Kirchhoff, La etnología, Femas y tendencia, México, UNAM, 1988.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

- ..... "Maltrato a comerciantes alfareros de Totonicapán Guatemala en 1861", *Revista Estudios*, Guatemala, Núm. 1, Universidad de San Carlos de Guatemala, 1989.
- ..... "Elementos arqueológicos de mexicanización en las tierras altas mayas", en Nalda, Enrique y Lombardo, Sonia (Coord.), *Temas mesoamericanos*, Colección Obra Diversa, México, INAH, 1996.
- Noval, Joaquín, "Las ciencias Sociales ante el problema indígena", *Guatemala Indígena*, Guatemala, Vol. II, No. 1, enero-marzo, 1962.
- ..... "La visión de una estructura", *Economía* No. 32, Guatemala, USAC, 1972.
- ..... *Resumen Etnográfico de Guatemala*, Guatemala, Editorial Piedra Santa, 1992.
- Ocampo de la Paz, Manuela, "El rostro indígena de la revolución guatemalteca", *Cuadernos de Marcha*, Nueva época, año II, No. 10, México, noviembre-diciembre, 1980
- Oehler, Klaus, *Los minifundios en Guatemala: enfoque especial del indígena*, Guatemala, Editorial Financiera, 1971
- O'Gorman, Edmundo, *La invención de América*, México, FCE, 1998.
- Ordóñez Cifuentes, et al, *Antropología Jurídica*, México, IJ-UNAM, 1995.
- ....., *Cosmovisión y prácticas jurídicas de los pueblos indios México*, IJ-UNAM, 1994.
- Ordóñez Cifuentes, José Emilio Rolando, "Dos capítulos de una tesis", *América indígena*, vol. XXXIV, No. 4, México, octubre-diciembre, 1974.
- ....., "Etnocidio en Guatemala", *Revista Ciencia y Universidad*, Universidad Autónoma de Sinaloa, Nueva época, enero-marzo, 1985
- ....., "Justicia y Ley dos interrogantes para el Medio indígena guatemalteco", *Revista Guatemala Indígena*, vol. IX, Nos. 1 y 2, Guatemala, enero-junio de 1974.
- ....., "La cuestión agraria y los derechos humanos", *Crítica jurídica* No. 8, UAP, Puebla, 1988.
- ....., "Mayas contemporáneos y políticas gubernamentales" Primer Congreso Internacional de Mayistas, San Cristóbal de las Casas, Chiapas. Centro de Estudios Mayas, UNAM, México, 14-19 agosto, 1989.
- ....., "V Ensayos sobre la realidad social guatemalteca", 1er Congreso Centroamérica de Sociología, Costa Rica, 1974
- ....., *Antropología cultural y colonialismo en Guatemala*, inédito.
- ....., *La cuestión del etnocidio*, *Cuadernos de Investigación*, Derecho UAS, Mazatlán, Sinaloa, México, 1985.
- ....., *Una comunidad Indígena guatemalteco frente a la ignorancia del Derecho*, Tesis derecho, USAC, Quetzaltenango, Guatemala, 1970
- ....., *Una comunidad Mam frente al derecho familiar guatemalteco*, Colegio de Abogados de Guatemala, VII Congreso Jurídico Quetzaltenango, Guatemala 1974.
- ....., "La insurrección de 1820 en el Partido de Totonicapán", *Revista del CHIMÉCH*, Vol. 3, Núm. 1, 1993
- ....., *Reclamos Jurídicos de los pueblos indios*, México, UNAM, 1993.



....., *La cuestión étnico nacional y derechos humanos. El Etnocidio*, Cuadernos Constitucionales México-Centroamérica, Núm. 23, Instituto de Investigaciones Jurídicas, México, 1996.

....., *Antropología Jurídica*, México, IJ-UNAM, 1995.

....., *Rostrros de las prácticas étnicas en Guatemala*, Cuadernos Constitucionales México-Centroamérica, Núm. 24, Mexico, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1996.

....., *Derechos Humanos y Etnocidio en Mesoamérica El Caso Guatemala*, México, Tesis Doctoral Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, 1996.

....., *Pueblos indígenas y derechos étnicos VII Jornadas Lascasianas*, México, IJ-UNAM; 1999, p. 115.

Ordóñez Mazariegos, Carlos Salvador *Teoría Antropológica y Derechos Étnicos*, tesis de licenciatura. Colegio de Antropología, Universidad Autónoma de Puebla, 1995.

Ordóñez Morales, Eduardo, *Estructura agraria del altiplano occidental de la Republica de Guatemala*, tesis de maestría Colegio de Postgraduados de Chapingo, México, 1976.

....., Kim-pop y CONSOC, *El Perfil Agrario de Guatemala*. AVANCSO, Guatemala, 1997.

Ordóñez Muñoz, Egil, *El estatuto indígena*. Facultad de Derecho de Occidente, USAC, Quetzaltenango, Guatemala, 1967.

Organización del Pueblo en Armas (ORPA), "Acercas del racismo", *Revista ALAL*, Servicio Especial, noviembre 1982, Montreal, 1982.

Organización del Pueblo en Armas (ORPA), *La verdadera magnitud del racismo*, Guatemala, mayo de 1978.

Pastoral Social, parroquia de San Miguel Totonicapán, *Diagnostico rural participativo*, Totonicapán, 1997.

Palma, Gustavo, "Notas sobre el desarrollo histórico de la tenencia de la tierra en Totonicapán- el caso de San Miguel Totonicapán-". En Hoinig Rainer, *Esta Tierra es Nuestra*, Guatemala, Cooperación para el Desarrollo Rural de Occidente, Instituto para la Cooperación Internacional-Quetzaltenango, 1998.

Paz, C. Guillermo, *Guatemala, reforma agraria*, Costa Rica, EDUCA-FLACSO, 1986.

Payeras Mario, *Los días de la selva*, La Habana, Casa de las Américas, 1980.

Pedroni, Guillermo, *Etnólogos alemanes en Guatemala*, Series Separadas, Editorial Universitaria, USAC, Guatemala, s f.

Perrot, Dominique y Roy Preiswerk, *Etnocentrismo e historia. América indígena, África y Asia en la visión historiográfica de la cultura occidental*, México, Ed. Nueva Imagen, 1979.

Petersen, Camen L., *Mayas de Guatemala*, Ed. Inglés-Español, Museo Ixchel de Textiles, Guatemala, 1986.

Pinto Soria, Julio, *El Debate sobre la cuestión étnica en Guatemala (1944-1970)*, Guatemala, Centro de Estudios Urbanos y Regionales, Boletín Núm.40, Segunda Epoca, Agosto del 2001.

Pinto Soria, Julio, *El indígena guatemalteco y su lucha de resistencia durante la colonia: la religión, la familia y el idioma*, Guatemala, Centro de Estudios Urbanos y Regionales, Boletín Núm. 27, Septiembre, 1995.

Plant, Roger, *Guatemala. Unatural disaster*, Latin American Bureau, Londres, 1978.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

Poljuy, María, "Testimonios de Guatemala", *Civilización: Configuraciones de la realidad*, No.2, CADAL, México, febrero de 1985.

Ponce Jiménez, Patricia, *Palabra viva del Soconusco*, CIESAS-SEP, México, 1985.

Pozas, Ricardo e Isabel H. De Pozas, *Los indios en las clases sociales de México*, México, Siglo XXI, 1976.

Pozas, Ricardo, Aura Marina Arriola y Fidel Hernández "La resistencia y las luchas de los indígenas de Guatemala", *Cuadernos de Etnol*, México, septiembre de 1982.

Pokrovski V. S., Et Al., *Historia de las ideas políticas*, Grijalbo, México, 1966.

PROECODI, *Litigios Territoriales de las Comunidades*, Guatemala, PROECODI-Diakonia, 2000.

Prudkin, N. *Base ecológica para el Manejo Integrado de Recursos Naturales*, Centro de Investigaciones Ambientales, Maestría en Gestión Ambiental de Desarrollo Urbano, Mar del Plata, 1994.

Pujadas, Joan Joseph, *Etnicidad e identidad cultural de los pueblos*, Salamanca, Eudema, 1993.

Quan, Stella, "La voz que tiene voz", *Cuadernos Marcha* No. 10, Segunda época, México, noviembre-diciembre 1980.

Rainer Hostnig, *Esta tierra es nuestra, Departamento de Totonicapán*, Cooperación para el Desarrollo Rural de Occidente, Instituto para la Cooperación Internacional-Quetzaltenango, 1997.

Ramírez, Carlos, *Estructura Social rural y Trabajo social*, Tesis de Licenciatura en Trabajo social, CUNOC-USAC, Guatemala, 1974.

Ramírez, Ricardo *Lettres du front guatémaltèque*, París, Maspero, 1970.

Recinos, Adrián, *Crónicas indígenas de Guatemala*, Editorial Universitaria, USAC, Guatemala 1957.

\_\_\_\_\_, *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*, México, F.C.E., 1947.

\_\_\_\_\_, *Memorial de So'olá. Anales de los Cakchikeles. Título de los Señores de Totonicapán*, México, F.C.E. 1957.

\_\_\_\_\_, *Memorial de Sololá y Anales de los Cakchiqueles*, Guatemala, Piedra Santa, 1979, p. 93.

Redfield, Robert, "Las ciencias sociales, medios y fines", *Revista Mexicana de Sociología*, año X, vol. IX, No. 3, México, septiembre-diciembre, 1947.

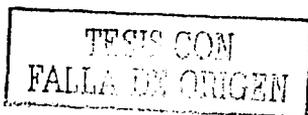
\_\_\_\_\_, "relaciones entre indios y ladinos en Agua Escondida", *América Indígena*, México, Vol. XVI, No. 4, 1956.

\_\_\_\_\_, "Los grupos étnicos y la nacionalidad", *Boletín Indigenista*, Guatemala, Vol. I, Segunda época, nos. 1-4, 1956.

\_\_\_\_\_, *The folk culture of Yucatán*, Chicago, University of Chicago Press, 1941.

Reifler Bricker, Victoria, *El Cristo indígena, el rey nativo, el sujeto histórico de la mitología del ritual de los Mayas*, FCE, México, 1989.

*Revista Diálogo*, Caracas, OPI/AC/UNESCO, Vol. 9, julio, 1993.



*Revista Ce-Acatl. Revista de la cultura de Anahuac*, México, número doble 36-37, del 17 al 27 de noviembre de 1992.

*Revista del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la U.A.E.M.*, México, Nueva Época, Núm. 10, Universidad Autónoma del Estado de México, junio de 1994. Revista que recoge las ponencias presentadas en la Sesión 08 "Rights of indigenous populations", del XIII World Congress of Sociology, celebrado en Bielefeld, Alemania del 18 al 23 de julio de 1994.

*Revista Justicia y Paz*, Centro de Derechos Humanos "Fray Francisco de Vitoria" A.C., México, 1986-1995. Reyes Illescas, Miguel Ángel, "Guatemala: el camino del indio nuevo", diciembre de 1985 (mimeo).

Reyes, Virgilio, *Parcialidades y tierras en San Miguel Totonicapán durante la colonia*, Boletín del IIIAA, Núm. 1, p. 2, 1996.

Reyes, Enrique Virgilio, *Poder Local y Bosques Comunales en Totonicapán: Estudio de un Caso*. FLACSO, Guatemala, 1998

Riveiro, Darcy, *El proceso civilizatorio*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1992.

....., *Fronteras indígenas de la civilización*, México, Siglo XXI, 1971.

Rocha, Monica, *The emergent status of indigenous peoples under international law. Mexican indigenous peoples and autonomy: a case study*, Tesis de maestría, Universidad de ESSEX, Departamento de Derecho, septiembre de 1994.

Rodas Núñez, Isabel María, *Aproximación al estudio de la etnicidad de los ladinos de Zaragoza a través de la oralidad (1930-1944)*, Escuela de Historia, área antropológica, USAC, Guatemala, 1990.

Rodríguez Rouanet, Francisco, "El indígena guatemalteco", *Guatemala Indígena*, vol. IV, No. 3 (número especial), Guatemala, diciembre 1969.

Rodinson, Maxine, *Sobre la cuestión nacional*, Barcelona, Anagrama, 1975.

Rodolsky, Roman, Friedrich Engels y el problema de los pueblos "sin historia", México, Siglo XXI, 1980.

Rojas Lima, Flavio, *Consideraciones generales sobre la sociedad guatemalteca*, Guatemala, SISG, 1979.

....., *Etnicidad. Teoría y praxis*, Guatemala, Ministerio de Cultura, 1990.

....., *La cofradía: reducto cultural indígena*, Guatemala, SISG, 1988.

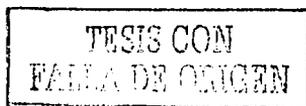
....., *La cultura del maíz en Guatemala*, Guatemala, Ministerio de Cultura y Deportes, 1988.

Rosada Granados, Héctor, *Indios y ladinos*, Guatemala. Editorial Universitaria, USAC, 1987.

Rubio Orbe, Gonzalo, et al., *Guatemala Indígena, número dedicado por el Instituto Indigenistas Interamericano*, América Indígena, vol. XXXII, No. 2, México, abril-junio, 1972.

Saint Lu, André y Bataillon, Miguel, *Las Casas y la defensa de los Indios*, Ediciones Ariel, Barcelona, 1976.

Saint Lu, André, *Condición colonial y conciencia criolla en Guatemala, (1524-1821)*, Guatemala, Editorial Universitaria, USAC, 1978.



Sagastume Gemmell, Marco Antonio, *Los derechos de los pueblos*, Guatemala, Ministerio de Gobernación, 1991.

Sam Colop, Luis Enrique, "Derecho del hombre bicultural en Guatemala", *Cultura de Guatemala*, Año V, Vol. 1, Guatemala, Universidad Rafael Landívar, 1984.

Sánchez, Consuelo, *Las demandas indígenas en América Latina y el derecho internacional*, México, Ed. Praxis, 1992.

Sarabia, Ernestina, *El ladmo me jodió Vida de un indígena*, Guatemala, Editorial José De Pineda Ibarra, Ministerio de Educación, 1983.

Schultze Jena, Leonhard, "Indígenas quichés de Guatemala", *Biblioteca de Cultura Popular*, Guatemala, 1947.

....., *La vida y las creencias de los indígenas quichés de Guatemala*, Guatemala, Instituto Indigenista Nacional, Vol. 49, 1946.

Seamone José y Emilio Taddei (comp.), *Resistencias mundiales. De Seattle a Porto Alegre*, Argentina, CLACSO, 2001.

Secretaría Privada de la Presidencia, *Expediente sobre el Diferendo entre las aldeas de Aregueta-Barreneché y Esperanza*, Guatemala, Secretaría Privada de la Presidencia, 1997.

SEGEPLAN, *Caracterización Departamental: Totonicapán*, Totonicapán, 1999.

Seminario de Integración Social Guatemalteca (SISG), "Cultura Indígena de Guatemala", Guatemala, 1959.

Seminario de Integración Social Guatemalteca Integración Social en Guatemala, Guatemala, 1959.

Serrano Caldera, Alejandro, *El doble rostro de la posmodernidad*, San José, Costa Rica, CSUCA, 1994.

S.Y.D.U.R., 'Yo indio', 'Yo lamido', 'Yo capitalino!', Guatemala, S.E., 1997.

Silva-Santisteban, Fernando, "El etnocentrismo", *Revista ETHOS, Boletín de Antropología Jurídica*, Año 2, núm. 5, Lima, Universidad de Lima, 1994.

Sistema de Naciones Unidas, *Guatemala: El Rostro rural del Desarrollo Humano*, Sistema de Naciones Unidas, Guatemala, 1999.

....., *Guatemala la fuerza incluyente del desarrollo humano 2000*, Sistema de Naciones Unidas, Guatemala, 2000.

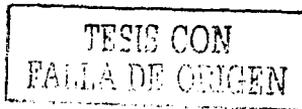
SISG, *Cultura indígena de Guatemala, Ensayos de antropología social*, Tipografía Nacional, Guatemala, 1959.

Smith, Anthony D. *Nacionalismo y modernidad*, España, Istmo, 2000.

....., *The ethnic revival in the twentieth century*, Oxford, Martin Robertson, 1979.

....., *Teoría del nacionalismo*, Barcelona, Península, 1976.

....., "The myth of the Modern Nation and the myths of nations", *Ethnic and racial studies*, Núm 11, 1988, pp. 1-26.



- ....., *Identidad Nacional*, Madrid, Trama Editorial, 1997.
- Smith Carol A, "Destrucción de las bases materiales de la cultura indígena: cambios económicos en Totonicapán". En Carmack, R.(Comp) *Guatemala Cosecha de Violencia*, Flacso-Guatemala, 1991.
- ....., *Guatemalan Indians and the State: 1540 to 1988*, Texas, University of Texas Press, 1990.
- Solis, Roberto A., *Totonicapán y un plan para su desarrollo*, Quetzaltenango, tesis de licenciatura, CUNOC, 1969.
- Solares, Jorge, "*Corrientes antropológicas sobre etnicidad y clase social en Mesoamérica*", Guatemala. Debate No.2, FLACSO-Guatemala, enero, 1989.
- ....., (Editor) *Estado y nación Demandas de los grupos étnicos en Guatemala*, Guatemala. FLACSO-Guatemala, 1993
- Solórzano Foppa, Mario, "*El nacionalismo Indígena una ideología burguesa*", Alero No. 1, época 3, USAC, Guatemala, julio-agosto, 1973.
- Son Turnil, Benjamín, "La participación comunitaria para el desarrollo y la paz", en Casús Arzú, Marta Elena y Juan Carlos Gimeno, *Rijotayvik K'iy B'anob'al. Desarrollo y diversidad cultural en Guatemala*, Guatemala, Universidad Autónoma de Madrid-AIECI-Cholsamaj, 2000. pp. 279-319.
- Stalin, José, "El marxismo y la cuestión nacional", en *Obras Completas*, T. 2, México, Actividad Eda, 1977.
- Stavenhagen, Rodolfo, *Clases, colonialismo y aculturación, Cuadernos SISG*, No. 19, Guatemala, 1968.
- ....., Et. Al., *Entre la Ley y la costumbre*, México, El Colegio de México e Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 1988.
- ....., *La legislación indigenista y los derechos humanos de las poblaciones indígenas en América Latina*, Costa Rica, Curso Interdisciplinario en Derechos humanos 1985.
- ....., *Derechos indígenas y derechos humanos en América Latina*, México, El Colegio de México y el Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 1988.
- Stavenhagen, Rodolfo, "Los movimientos étnicos indígenas y el estado nacional en América Latina", en *Civilización Configuraciones de la diversidad*, México, C'ADAL, septiembre de 1984.
- Stavenhagen, Rodolfo, *La cuestión étnica*, México, El Colegio de México, 2001.
- Stoll, David, "La iglesia del Verbo en el triángulo Ixil de Guatemala", *Civilización, Configuraciones de la realidad* No. 3, C'ADAL, México.
- Stoll, Otto, *Etnografía de Guatemala estudio de áreas lingüísticas del país*, SISG, Guatemala, 1958.
- La Guerra de conquista, Cuadernos de Educación Popular*, No.4, Serie Cuestión Étnica, México, 1989 (s/e).
- La primera gran confrontación. El movimiento campesino indígena en el altiplano guatemalteco*, Ponencia en gira de solidaridad. 1984
- Los indios de Guatemala. Cuadernos de Educación Popular*, No. 3, Serie Cuestión Étnica, México, 1989 (s/e)

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

Faracema Arriola, Arturo, "Contribución al estudio del vocablo ladino en Guatemala". (Siglo XVI-XIX). Historia y Antropología, Facultad de Humanidades, USAC, Guatemala, 1982.

....., *Invención criolla, sueño ladino, pesadilla indígena. Los altos de Guatemala: de región a Estado, 1740-1850*, Guatemala, CIRMA, 1997.

Fax, Sol, *El capitalismo del centavo*, Guatemala, Seminario de Integración Social Guatemalteca, 1964.

....., *Los municipios del altiplano mesooccidental de Guatemala*, Guatemala. Cuadernos del Seminario de Integración Social Guatemalteca, 1965

....., "ethnic relations in Guatemala". *América Indígena*, Guatemala, 2, Núm. 4, 1942, pp. 43-48.

....., *Heritage of conquest*, Chicago, The Free Press, 1953.

Tiu, Romeo y Pedro García, *Bosques de Totonicapán: Aspectos Jurídicos Referentes a los Recursos Forestales e Hídricos. Guatemala*, Comisión de la Unión Europea, Secretaría Ejecutiva, Presidencia de la República, Gobierno de Guatemala, 1998.

Torres Rivas, Edelberto, "Reflexiones en torno a una Interpretación histórico-social en Guatemala". *Revista Alero* Suplemento 3.2. (febrero, 1971). Guatemala, p. 55.

....., Acerca del pesimismo en las ciencias sociales, Guatemala, FLACSO, Debate 49, 2001.

Torres de Torón, María Teresa, "Cofradías de Totonicapán", *Tradiciones de Guatemala*, Núm. 39, Guatemala, 1993.

Trápaga, Jorge, "No hagamos leña los bosques". *Actualidad*, Año 2000 N. 14, CUNOC, Guatemala.

Tojines, "Nacionalismo indio y marxismo", (mimeo) s/f.

Tubac, Juan Alberto, "Identidad, cultura e idioma maya", *Revista Estudios Internacionales*, año 1, No. 2, Julio-diciembre, Guatemala, Instituto de Relaciones Internacionales y de Investigación para la Paz-IRIPAZ, Serviprensa Centroamericana, 1990.

Tumin, M, "Reciprocity and Stability of Caste in Guatemala", *En America Sociological Review*, Núm 14, 1949, pp. 17-25

....., *Caste in a peasant Society. A case Study in the Dynamics of Caste*, USA, Princeton, Princeton University Press, 1952

Uzaquintal, Efraín, et al., *Alcaldes Comunales de Totonicapán*, Totonicapán, Proyecto ALA-PRODETOTO, 2000.

Valencia, Enrique, "Etnicidad y etnodesarrollo. La experiencia en México", en José Ordóñez (Comp), *Pueblos indígenas y derechos étnicos*. México, Instituto de Investigaciones jurídicas, UNAM, 1999.

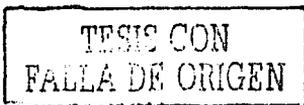
Valdez Oliva, Arturo, *Lenguas indígenas de Guatemala*, SISG, Guatemala, 1965.

Van Oss, A., *Catholic Colonialism A Parish History of Guatemala 1524-1821*, Cambridge, Cambridge University press, 1986

Vargas, M. L., *Los Colores Lacandonos un Estudio sobre Percepción Visual*, México, ENAH-INAH, Tesis de Licenciatura en Antropología Física, 1994.

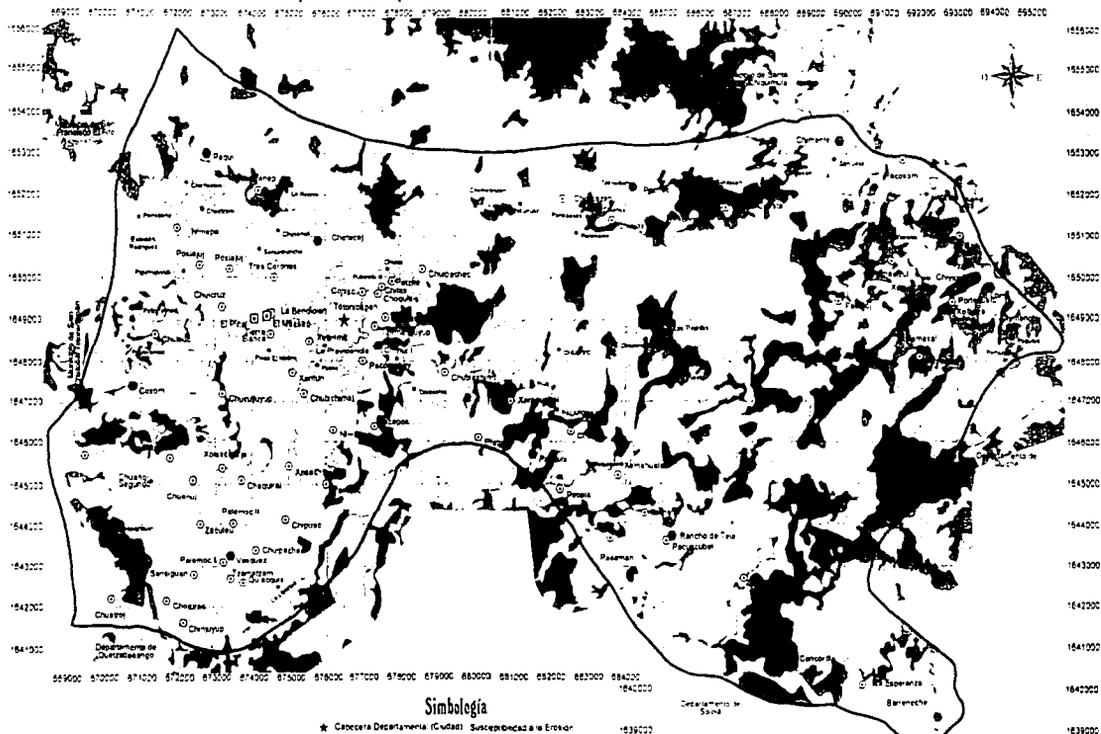
TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

- Vázquez León, Luis, *Ser indio otra vez. La purepechización de los tarascos serranos*, México, CNCA, 1992.
- Vázquez, J., *Cuerpo humano, ideología e imagen Corporal en el México Contemporáneo. Génesis y Desarrollo*, Tesis Doctoral, Facultad de Filosofía y Letras, México, UNAM, 1998.
- Veblen, Thomas F., *La Conservación del bosque en Totonicapán Guatemala. Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala*, Guatemala, Vol. 52, 1979.
- \_\_\_\_\_, *Declinación de la población indígena en Totonicapán Guatemala, Mesoamérica*, Núm. 3, 1982.
- Villoro, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, CHESAS y SEP, 1987.
- Vogt, Evon Z., (Editor) *Los Zinacantecos*, México, INI, 1980.
- UNESCO, *Raza y clase en la sociedad poscolonial*, París, UNESCO, 1978.
- Wagley, Charles, *Economics of a Guatemalan Village*, USA, Memorias de la Asociación Americana de Antropología, 1957.
- Wantland, Karen y Guillermo Meza, *Barreneché-Argueta*, Informe de Investigación, Guatemala, CONTIERRA, 1997.
- Willensem Díaz, Augusto, "Algunos aspectos de las medidas tomadas y actividades realizadas por las Naciones Unidas en materia de derechos humanos y libertades fundamentales, y su relación con los pueblos indígenas", *Anuario Indigenista*, Año XLV, Vol. XVI, Instituto Indigenista Interamericano, México, Diciembre de 1995.
- Wisdom, C., *The Chorti Indians of Guatemala*, Chicago, University of Chicago Press, 1940.
- Wolf, Erick, *Sons of the shaking earth*, Chicago, 1959.
- \_\_\_\_\_, *Europa y la gente sin historia*, México, F.C.E., 1987.
- Wright Mills, C., *La Imagnación Sociológica*, México, FCE, 1961.
- Yax, Alfredo y Zacarias, Arnulfo, "La Asociación CDRO como modelo de desarrollo en el área occidental de Guatemala". En José Ordóñez (comp.), *Pueblos Indígenas y derechos étnicos*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, 1999.
- Ymery, Fabián S., *Antropología, cultural autóctona de Guatemala y civilización Maya*, Guatemala, Imprenta Hispania, 1955.
- Zavala, Silvio, *La defensa de los derechos del hombre en América (siglo XVI-XVIII)*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM-UNESCO, 1982.
- \_\_\_\_\_, *Las instituciones coloniales*, México, UNAM, 1960.
- Zemelman, Hugo, *Problemas antropológicos y utópicos del conocimiento*, México, El Colegio de México, 1997.
- \_\_\_\_\_, *Conocimiento y sujetos sociales. Contribución al estudio del presente*, México, El Colegio de México, 1997.





# Susceptibilidad a la Erosión en el Municipio de Teticapán



**TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN**

Municipios



## Simbología

- ★ Cabecera Departamental (Ciudad)
- Cabeceras Municipales
- ▲ Catezona de Lugar
- ▲ Vía
- Puesto
- Cereza
- ▲ Acea
- Casero
- Paré
- Comunidad en Categoría
- Municipio de Teticapán

- Susceptibilidad a la Erosión
- Riego Bajo
- Riego Medio
- Riego Alto
- Lugares Poblados
- Área de estudio

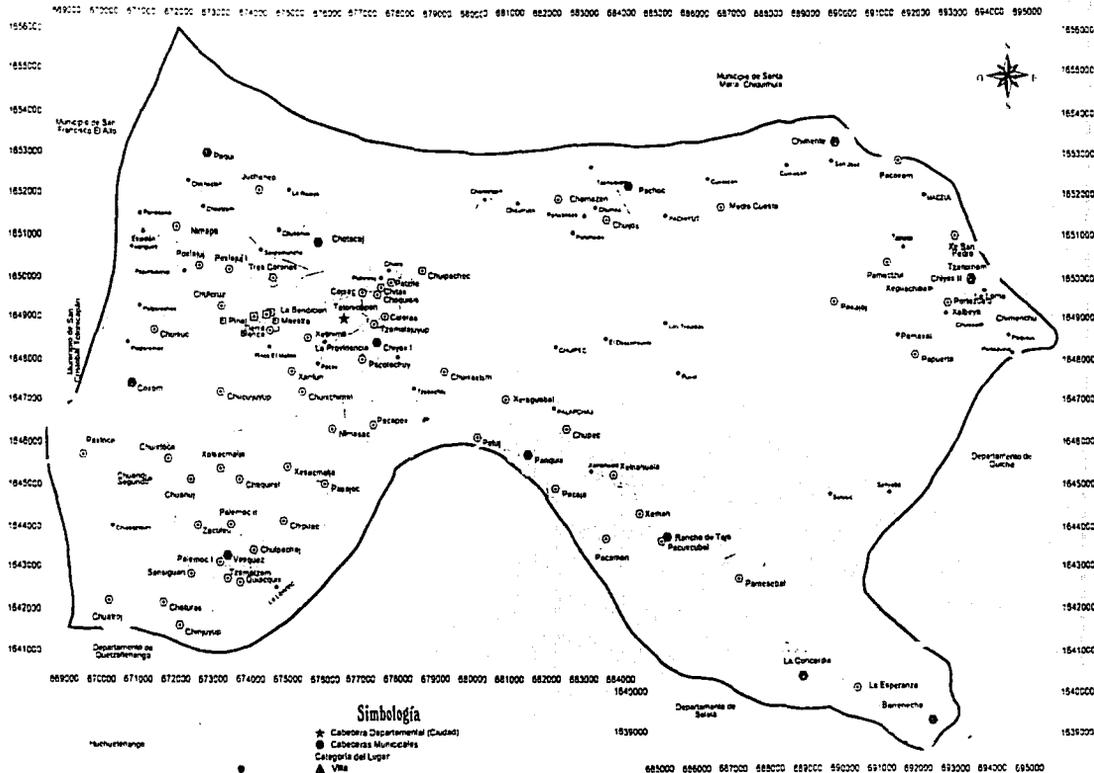
Escala 1:75 000



PRODEFOP  
Carrera 14 A, 3a. Etapa  
Fuentes: ICG, INE  
"Corporación A.G. de S.A."  
Agosto del 2000

139

# Ubicación de Polígonos de Centros Poblados en el Municipio de Totonicapán



**TESIS CON  
FALTA DE ORIGEN**



- Simbología**
- ★ Cabecera Departamental (Quiché)
  - Cabeceras Municipales
  - Categoría del Lugar
  - ▲ Villa
  - Pueblo
  - Caserío
  - Aldea
  - Caserio
  - Puesto
  - Comandancia Colegata
  - ▭ Municipio de Totonicapán
  - ▭ Polígono de Lugar Poblado

Escala 1:75,000  
 1 2 3 4 Kilómetros

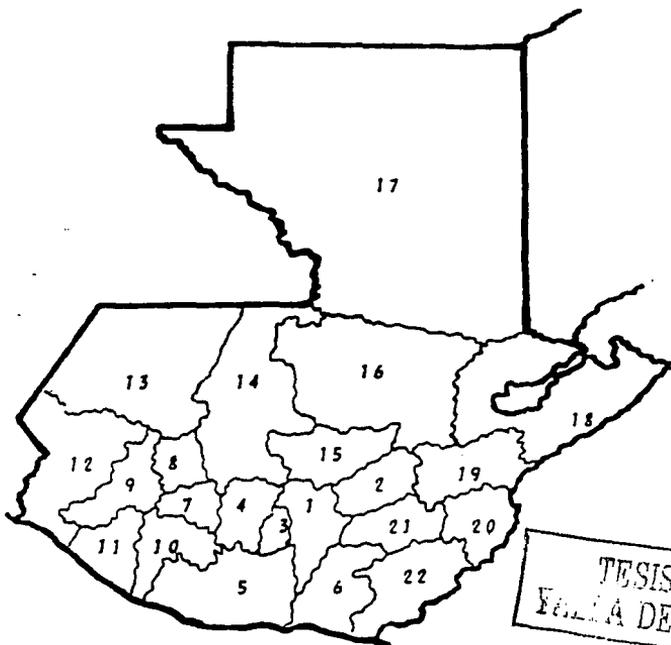


PRODETOTO  
 Convenio ALA 84/81  
 Fuente: SIG - INE  
 Convenio ALA 84/81  
 Agosto de 2000

240

MAPA DE LA REPUBLICA DE GUATEMALA  
DIVISION ADMINISTRATIVA

- |                    |                    |                 |
|--------------------|--------------------|-----------------|
| 1.- Guatemala      | 10.- Suchitepéquez | 18.- Izabal     |
| 2.- El Progreso    | 11.- Retalhuleu    | 19.- Zacapa     |
| 3.- Sacatepéquez   | 12.- San Marcos    | 20.- Chiquimula |
| 4.- Chimaltenango  | 13.- Huehuetenango | 21.- Jalapa     |
| 5.- Escuintla      | 14.- Quiché        | 22.- Jutiapa    |
| 6.- Santa Rosa     | 15.- Baja Verapaz  |                 |
| 7.- Sololá         | 16.- Alta Verapaz  |                 |
| 8.- Totonicapán    | 17.- Petén         |                 |
| 9.- Quetzaltenango |                    |                 |



TESIS CON  
FOLIA DE ORIGEN