



**Casa abierta al tiempo**

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA**

**UNIDAD IZTAPALAPA**

**DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES**

**POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS**

**NIMA' TJAQ' TX'OOTX'**  
**COLISIÓN EN LO PROFUNDO**

Sergio Estuardo Mendizábal García

Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas

Director: Dr. Stefan Georg Krotz Heberle

Asesores: Dra. María Fernanda Paz Salinas

Dr. Jorge Ramón González Ponciano

México, D.F.

Febrero, 2009

# **NIMA' TJAQ' TX'OOTX' COLISIÓN EN LO PROFUNDO**

Índice	
Prefacio	1
<b>INTRODUCCION</b>	<b>3</b>
Los ámbitos de investigación	3
Mayanidad, interculturalidad y producción de conocimientos	5
Matriz cultural y proyecto civilizatorio mesoamericano	9
Cómo se realizó este trabajo	14
En los hombros de nuestros ancestros	20
El orden de la argumentación	22
Una contextualización necesaria	25
<b>CAPÍTULO I EL CONTEXTO SOCIOCULTURAL</b>	<b>30</b>
Introducción	30
<b>1 MESOAMERICA EN TRANSFORMACIÓN</b>	<b>31</b>
1.1 La matriz cultural maya mesoamericana	32
1.2 El sustrato cultural compartido en el largo tiempo	35
1.3 La transformación del indio en maya	40
1.4 Recapitulando	43
<b>2 LOS CUATRO GRUPOS ÉTNICOS, ÁREA CULTURAL Y MUNICIPIOS</b>	<b>44</b>
2.1 <b>Q'MAM</b>	<b>47</b>
2.1.1 San Juan Atitán	50
2.1.2 Santa Bárbara Huehuetenango	50
2.2 <b>Q'EQCHI'EB</b>	<b>51</b>
2.2.1 Santa María Cahabón	52
2.2.1 Chisec	53
2.3 <b>K'ICHE'AB'</b>	<b>54</b>
2.3.1 San Antonio Ilostenango	55
2.3.2 Santo Tomás Chichicastenango	56
2.4 <b>KAQCHIKEL'A</b>	<b>58</b>
2.4.1 San Juan Comalapa	59
2.4.2 San José Poaquil	60
2.5 Recapitulando	61
<b>3 COLISIÓN CIVILIZATORIA</b>	<b>62</b>
Conquista, Colonia, Federación y República	
3.1 Guerra de ocupación y conquista	63
3.2 Primera colonización	68
3.3 La formación del Estado Nación guatemalteco	71
3.4 Revolución Liberal y segunda colonización	79
3.5 El sueño de la nación moderna	81
3.5.1 El café, un ejemplo	83
3.5.2 La política local	87
3.5.3 Los partidos políticos	91
3.5.4 Política de descentralización	93
3.5.5 Alcaldías municipales	98
3.6 Rebelión revolucionaria	103
3.6.1 El contexto socioeconómico	104
3.6.2 Los mayas en la estrategia revolucionaria	106
3.6.3 El ejército en la vida de los mayas	110
3.6.4 La guerra en la memoria del Katol Mayej Q'eqchi'	112
3.7 Recapitulando	114

<b>4</b>	<b>DINAMICAS SOCIOCULTURALES DE TERCERA COLONIZACIÓN</b>	116
4.1	Impactos de la migración en la vida cotidiana	117
4.1.1	Adivinaciones y ceremonias para el viaje al norte	123
4.2	Lengua materna y educación bilingüe intercultural	129
4.2.1	El uso de la lengua en la vida social	130
4.2.2	Sofismas de la educación bilingüe intercultural	131
4.3	Recapitulando	136
5	Conclusiones capítulo I	137
	<b>CAPITULO II AGRICULTURA, POLÍTICA Y TERRITORIO</b>	141
	Introducción	141
<b>1</b>	<b>EI MAÍZ</b>	144
1.1	La milpa	145
1.2	Oración de las hojas de la milpa	148
1.3	Diálogos con "Alma Maíz"	151
1.4	Resistencia desde el maíz	152
1.5	Recapitulando	156
<b>2</b>	<b>PRACTICAS PRODUCTIVAS DIVERSAS</b>	157
2.1	Agricultura en colisión	158
2.1.1	Prácticas agrícolas contemporáneas	159
2.2	Tejiendo la economía doméstica	170
2.2.1	Mujeres en la economía familiar	173
2.3	Los proyectos de desarrollo	174
2.4	Relatos de sobrevivencia	176
2.5	Movilidad social	182
2.6	Recapitulando	183
<b>3</b>	<b>AUTORIDADES MAYAS</b>	185
3.1	Personas de conocimiento y autoridad	185
3.2	Ejemplo y servicio en el ejercicio de la autoridad maya	189
3.3	El sistema de cargos	191
3.4	Cofrade, autoridad y chak patan o ajq'ij	194
3.5	Alcaldía indígena	195
3.6	Recapitulando	201
<b>4</b>	<b>TERRITORIALIDAD</b>	202
4.1	Territorio y autoridad maya	204
4.2	Historia, humanización y toponimias	205
4.3	Recapitulando	216
<b>5</b>	<b>COMUNIDADES MAYAS</b>	217
5.1	La comunidad	218
5.2	Las casas comunales de Iloqab, un ejemplo	221
5.3	Alianzas matrimoniales	223
5.4	Reorganización y control de la vida comunitaria, El Centro	225
5.5	Recapitulando	228
<b>6</b>	<b>Conclusiones capítulo II</b>	229

	<b>CAPITULO III SEMIOSFERA DEL MAÍZ</b>	234
	Introducción	234
<b>1</b>	<b>USO DE LAS LENGUAS MAYAS</b>	236
1.1	Otras maneras de nombrar, decir y hacer	237
1.2	El uso de la lengua en un hogar <i>q'eqchi'</i>	246
1.3	Recapitulando	247
<b>2</b>	<b>ENTIDADES DEL TERRITORIO</b>	248
2.1	Acerca de los mitos	249
2.2	<i>Rajawales</i>	250
2.3	Seres mitológicos compartidos	253
2.4	Ventanas en el espacio tiempo	254
2.5	El lugar del viento	255
2.6	El abuelo <i>Matx'</i>	256
2.7	Los cerros <i>q'eqchi'eb</i>	258
2.8	El cerro que se levanto en guerra	260
2.9	Moros y cristianos en el siglo XXI	260
2.1	Recapitulando	263
<b>3</b>	<b>ESPECIALISTAS, MISIONES Y CEREMONIAS</b>	265
3.1	Conociendo a los especialistas mayas	266
3.2	El justo medio	268
3.3	El <i>Kabawil</i>	268
3.4	Ensoñamientos	269
3.5	<i>Ajq'ijab, Ajq'ij y Aj centro</i>	274
3.6	Procesos de iniciación	278
3.7	La misión, la cruz y la mesa	278
3.8	El <i>B'etx</i> quemador	279
3.9	Piedras y santos	280
3.1	<i>Aj centro</i> y rezador	282
3.11	La ceremonia del pobre	282
3.12	Las candelas de <i>Q'ana Itzam</i>	283
3.13	Velando el fuego	284
3.14	De <i>Twi wix</i> a <i>Txe' komananas</i>	286
3.15	Sembrando la vida	287
3.16	Fátima la niña abuela	288
3.17	Recapitulando	289
<b>4</b>	<b>LOS QUE CURAN</b>	291
4.1	Curar y sanar	292
4.2	Cuando el mal ataca	296
4.3	Los muchos rostros del <i>awas</i>	299
4.4	La mujer de los mantos blancos	300
4.5	<i>Zumpulchee', saq, chuj, temazcalli, xiaca, chu, pus...</i>	302
4.6	Soplando palabras que curan o enferman	304
4.7	<i>Xib'rikil</i> , recogiendo el espíritu de la sangre	304
4.8	Sanadoras y sanadores, curadoras y curadores	308
4.9	Recapitulando	310
<b>5</b>	<b>ROPAJES, TIEMPOS Y NÚMEROS</b>	312
5.1	El uso de los calendarios mayas en la vida cotidiana	313
5.2	Técnicas y significados en el tejido	319
5.3	<i>Kolb'il</i> o los usos de los trajes mayas	322
5.4	Matemática	333
5.5	Recapitulando	339
<b>6</b>	Conclusiones del capítulo III	340

	<b>CAPITULO IV COLISIÓN Y POTENCIAL DE TRANSFORMACIÓN</b>	344
	Introducción	344
<b>1</b>	<b>CONTEXTO Y ACTORES SOCIOCULTURALES</b>	345
1.1	El <i>Chemb'il</i> y la resistencia maya en prácticas sociales	346
1.2	Los actores socioculturales	353
1.3	Una interculturalidad compleja	357
<b>2</b>	<b>AGRICULTURA, POLÍTICA Y TERRITORIO</b>	363
2.1	Economía y resistencia	364
2.2	Los dioses enfrentados	369
2.3	Comunidad, política y territorio	370
2.4	Estructuras de poder	375
<b>3</b>	<b>SEMIOFERA DEL MAÍZ</b>	378
3.1	Contexto de producción de la identidad	378
3.2	La adecuación estratégica y el <i>Chemb'il</i> en prácticas de colisión	384
3.3	El binomio discriminación-explotación	392
3.4	Sistemas de comunicación	393
<b>4</b>	<b>OTRA GUATEMALA ES POSIBLE</b>	398
	<b>ANEXOS</b>	406
<b>1</b>	Cuadro de datos estadísticos	407
<b>2</b>	<b>Mapas</b>	408
2.1	San José Poaquil	409
2.2	San Juan Comalapa	410
2.3	Santa Bárbara Huhuetenango	411
2.4	San Juan Atitán	412
2.5	Santo Tomás Chichicastenango	413
2.6	San Antonio Ilostenango	414
2.7	Santa María Cahabón	415
2.8	Chisec	416
2.9	Guatemala visión satelital	417
<b>2</b>	Guatemala en Centroamérica	418
2.11	Guatemala en América	419
2.12	Mesoamérica	420
2.13	A) Lenguas en Mesoamérica	421
2.14	B) Lenguas en Mesoamérica	422
2.15	Area maya mesoamericana	423
2.16	Ciudades mayas en Mesoamérica	424
2.17	Territorios y lenguas mayas	425
<b>3</b>	La historia del maíz entre <i>q'emam</i>	426
<b>4</b>	Luna y Sol	431
<b>5</b>	San Antonio en territorio <i>k'iche'</i>	434
<b>6</b>	<i>Tecún Umán</i> , mito fundador de la nación guatemalteca	435
<b>7</b>	Glosario	445
<b>8</b>	Bibliografía	463

# NIMA'TJAJQ'TX'OOTX'<sup>1</sup> COLISIÓN EN LO PROFUNDO

## INTRODUCCIÓN

Lo que analizamos en este trabajo son las tensiones y las luchas contemporáneas que viven los mayas, causadas por la colisión de las prácticas sociales estructuradas en la matriz cultural mesoamericana<sup>2</sup>, frente a las fuerzas y agentes socioculturales que imponen el proyecto civilizatorio occidental. Esta colisión ocurre en el contexto de la sexta etapa de Mesoamérica y la tercera colonización que se vive en Guatemala, y en ella se generan dinámicas de imposición, supresión y enajenación, que pugnan por la desaparición de las prácticas mayas, la disolución de sus inherentes esferas de identidad y la destrucción de los factores que permiten la generación de cultura autónoma. En sentido contrario se generan procesos de resistencia, adecuación, apropiación e innovación cultural, que ofrecen un potencial de transformación estratégica para el conjunto de la sociedad guatemalteca.

## Los ámbitos de investigación

Estos procesos se observan en espacios socioculturales microlocalizados en el tiempo de la vida cotidiana, de familias *k'iche'*, *mam*, *kaqchikel*, y *q'ekchi'*. Se investiga en

---

<sup>1</sup> **EL RÍO SUBTERRÁNEO** en su interpretación desde la lengua *MAM*, realizada por - *Aj'bee* - Odilio Jiménez Sánchez, Antropólogo y Doctor en Filosofía de la Universidad de Austin Texas.

<sup>2</sup> Para Enrique Florescano (1999: 27-29), notable investigador de la historia y la cultura mexicana: "Aproximarse al mundo maya supone adentrarse en Mesoamérica, definición acuñada por Paul Kirchhoff para referirse al continente cultural que formaron los pueblos originarios del Centro de América, y que ocuparon la región comprendida entre el río Pánuco, en el norte de México, y las tierras de Guatemala y Honduras, en el sur. Además de esta designación geográfica también es un concepto cultural que se refiere a las características de la civilización original que ahí forjaron esos pueblos, y que tiene innegables equivalencias con las que florecieron en Mesopotamia, Egipto, Grecia, China o la India". El propio Kirchhoff (1943) afirma que Mesoamérica es una indudable unidad cultural que desde mucho tiempo ha tenido su propia historia, común a todos sus habitantes, aún en cuanto aquellos rasgos que no le son básicos.

este trabajo como se practican socialmente diferentes aspectos de la matriz cultural mesoamericana, lo que es una constante compartida por los cuatro grupos étnicos mayas mencionados. Interesa analizar de qué forma en esas prácticas sociales se muestra la vitalidad de la cultura maya, aún bajo las complejas condiciones impuestas por cinco siglos de colonialismo en el territorio de lo que hoy es Guatemala. Buscamos entender como, inmersos en intrincadas y asimétricas relaciones de poder y dominación, los mayas le dan vida a la matriz cultural mesoamericana que subyace la superficie de la realidad social.

En nuestro estudio y para dar cuenta de los procesos que muestran la vitalidad amenazada de la matriz cultural maya mesoamericana, desarrollamos los siguientes capítulos, a saber: **1.** El contexto sociocultural, **2.** Agricultura, política y territorio, **3.** Semiósfera del maíz, y **4.** Colisión y potencial de transformación. En esos cuatro capítulos se estudian diferentes practicas socioculturales en comunidades de los grupos étnicos *k'iche'*, *mam*, *kaqchikel* y *q'ekchi'*, y se describe la forma en que, situados en el vórtice de la colisión civilizatoria, desarrollan su voluntad de prevalecer y ejercen su capacidad de decisión sobre un conjunto de elementos culturales propios. Esto ocurre en un contexto Estado-nacional, en el cual todos los grupos sociales integrantes de la diversidad cultural guatemalteca y especialmente los de estirpe maya mesoamericana, están sometidos a múltiples presiones para que sean funcionales y dóciles, dentro del sistema de explotación y racismo vigente desde 1524, inicio de lo que aquí llamamos primera colonización (1524-1871).

## Mayanidad, interculturalidad y producción de conocimientos

La *mayanidad*<sup>3</sup> considerada por nosotros es un estado de la identidad, en el cual los sujetos<sup>4</sup> viven una constante interacción entre universos simbólicos asociados a la cosmovisión y la epistemología maya, con las prácticas sociales que transforman su realidad objetiva. Como veremos en el primer capítulo, la mayanidad esta intrínsecamente relacionada con la matriz cultural mesoamericana y las cuatro pautas que la expresan en la praxis. En este sentido los universos simbólicos mayas están pues, profundamente implicados<sup>5</sup> en las acciones sociales de la vida cotidiana. En la mayanidad contemporánea se implican interpretaciones y concepciones culturales con prácticas sociales, que en su conjunto expresan: **a)** una profunda conexión simbólico-significativa con la tradición civilizatoria mesoamericana, **b)** una adecuación estratégica y funcional para sobrevivir dentro del orden político establecido, y **c)** una pertinaz resistencia ante los agentes y fuerzas que tienden a disolver los basamentos socioculturales de los grupos étnicos de adscripción maya en Guatemala<sup>6</sup>. Las prácticas sociales en

---

<sup>3</sup> Como veremos adelante hay otras conceptualizaciones y enfoques para abordar el fenómeno de la identidad maya y sus diferentes configuraciones.

<sup>4</sup> En nuestra discusión aparecen y se relacionan los términos de: actor social, agente y sujeto. El contenido teórico y el sentido con el que los utilizamos en este trabajo están desarrollados en el marco conceptual de la Interculturalidad Crítica Transformativa, documento que por su extensión no se incluye en este manuscrito pero que sí esta incluido en la bibliografía como material aún inédito. No obstante iremos aclarando y citando las fuentes teóricas de nuestra reflexión y formas de uso de los términos, de acuerdo al orden en que vayan apareciendo a lo largo de la argumentación.

<sup>5</sup> El concepto de *implicación* que estamos entendiendo aquí y que usaremos en distintos apartados de este trabajo, es el que explica el físico cuántico David Bohm, cuando propone una nueva noción de “orden” de la realidad, frente a las nociones de orden establecidas por la física mecánica e incluso por la relativista. Él argumenta que “[...] aquí está en juego una nueva noción de orden que llamamos *orden implicado* (del latín *implicare* que significa “doblar” o “plegar hacia dentro”). Según el orden implicado, se podría decir que todo está plegado dentro de todo. Esto contrasta con el *orden explicado* que predomina actualmente en la física, en el cual las cosas están *desplegadas* en el sentido de que cada cosa sólo está en su región particular del espacio (y del tiempo), y fuera de las regiones que pertenecen a las otras cosas” (Bohm, 1988: 247).

<sup>6</sup> Adscribimos el concepto del termino “grupo étnico” que explica Guillermo Bonfil, para él: “[...] la relación significativa necesaria para conceptualizar y definir al grupo étnico es una que se establece entre determinado conglomerado humano relativamente permanente (una sociedad) y su cultura propia. La noción de un origen común, la identidad colectiva, el territorio, la unidad en la organización política, el lenguaje y otros rasgos comunes, adquieren valor como elementos característicos del grupo étnico, en la medida en que sea posible encuadrarlos dentro de esa relación específica y



clave de mayanidad conectan al sujeto con sus raíces culturales, posibilitando también su existencia social, haciéndolo al mismo tiempo un tipo de agente<sup>7</sup> del proceso civilizatorio maya y mesoamericano. Proceso soterrado, amenazado y violentado históricamente, pero aún resistente y a la vez potencialmente alternativo al tipo de proyecto civilizatorio occidental impuesto en Guatemala.

En este trabajo también aparecen aspectos de una epistemología maya, que pueden observarse en prácticas en donde los sujetos actúan abordando la realidad, no como un conjunto de fragmentos y compartimentos separados e incomunicados entre sí, sino como un continuo entre la sociedad y la naturaleza. En esas prácticas la construcción y el sentido de realidad, no responden unívocamente a categorías estratégicas del pensamiento occidental, categorías estas, que la escinden por ejemplo, en sociedad y naturaleza, emoción y razón, mente y cuerpo, cuerpo y espíritu, etc.<sup>8</sup> Constatamos que en la praxis transformadora

---

significativa entre sociedad y cultura propia. [...] no se plantea que el grupo étnico puede definirse a partir de la descripción de su cultura, sino a partir de una cierta relación significativa entre el grupo y una parte de su cultura que denomino cultura propia. Esta relación es el control cultural" (Bonfil, 1991: 171).

<sup>7</sup> Trabajamos con una conceptualización del término "agente", que se relaciona estrechamente con la definición del sujeto actuante según la teoría de la estructuración. En ella el *agente*, es visto como un ser humano que participa en los procesos por los cuales se constituye la vida social. "En la medida en que el agente participa en procedimientos institucionalizados, las condiciones estructurales de la vida social tienen una importancia directa en las actividades del individuo [...] el acento sigue estando colocado en el actor como agente, es decir, como el que hace o produce actividades y eventos sociales". La noción de agente se explica dentro de la teoría del sujeto actuante de Giddens, quien ofrece una explicación conceptual, que lo relaciona directamente con el ejercicio de la agencia en la praxis social (Cohen, 1996: 53, 54). No obstante, el tipo de agencia social civilizatoria no se está generando en Guatemala en el ámbito del sistema político, sino más bien se desarrolla en las prácticas sociales de la vida cotidiana. Reconocemos pues, que hace falta desarrollar aún las interfases teóricas que nos permitan entender las implicaciones que eso tiene; asumiendo además, que la lógica de la política maya no discurre por las mismas vías que la política occidental.

<sup>8</sup> Desde la visión occidental y en el campo de los conocimientos, las separaciones atraviesan diversos campos de la práctica social y operan, "[...] al aislar aquellos conocimientos que tienen una aplicación práctica, y por tanto susceptibles de ser validados e integrados por la ciencia con determinados fines –mercantiles de desarrollo, de investigación, etc. [...] Otra manera de fragmentar el conocimiento indígena es separando lo útil de lo inútil, lo eficaz de lo ineficaz, siempre desde la perspectiva de la sociedad occidental (entre plantas medicinales y otras, por ejemplo). Estas grandes separaciones generan otras tantas, atomizando el conocimiento y las prácticas que forman parte de la vida de los pueblos indígenas en estudios sobre el uso de una planta, la caza de un animal, el manejo de los suelos, el pastoreo, el uso de recursos en la parte alta de una comunidad, los huertos y otros tantos temas. [...] Cualquiera que sea el eje empleado, la tendencia es aislar pequeños trozos de conocimiento de la comprensión de procesos agroecológicos más amplios y de las estrategias agrícolas. Las mismas comunidades indígenas son sometidas a este tipo de fragmentación debido al interés en determinar

de la realidad y cuando ésta es producida desde un sujeto epistémico maya, parece indisoluble y constante una relación triádica entre: **a)** los seres humanos, **b)** su entorno vital (tierra, agua, atmósfera, ecosistemas, etc.) y, **c)** los productos creados o extraídos por los seres humanos en ese entorno vital. Esta forma de abordar los procesos de transformación de la realidad expresa, a la vez, una concepción sobre la organización social y se proyecta a todos los ámbitos de la vida. En este plano, donde se encuentran la cosmovisión y la práctica social, se produce una colisión entre dos tradiciones civilizatorias, en donde interaccionan, por una parte, actores socioculturales<sup>9</sup> animados por un sujeto epistémico maya, con sus propias concepciones, interpretaciones y prácticas transformadoras de la realidad; frente a los otros actores socioculturales constituyentes de la *otredad no maya* (ladinos, criollos y extranjeros), quienes están estructurados en la matriz cultural occidental. Estos últimos son además, agentes sociales de un sujeto epistémico desde el cual se fracciona y escinde la realidad, punto que se complica aún más, porque la colisión cultural antes mencionada rebasa las fronteras de la cuestión interétnica y se vive también intraétnicamente. Esto último significa que, reconociendo las fronteras socioculturales entre mayas y no mayas, observamos que en ambos lados de esa frontera<sup>10</sup> y en

---

quién realmente posee conocimiento, dividiéndolas por edades, género, ocupación y demás categorías sociales –trozos de sociedad-. [...] Generalmente se parte de que quien hace algo es quien posee ese conocimiento, ignorando una serie de factores que subyacen en la división del trabajo, profesionalizando ciertas prácticas y desvalorizando sectores de la sociedad. [...] Esta manera de ver las cosas lleva muchas veces a una aceptación de la explotación del conocimiento indígena [...]” (Carrillo, 2006: 96-98).

<sup>9</sup> En nuestro trabajo los actores sociales son entendidos como actores socioculturales, para implicar desde un principio, la esfera simbólico-significativa y la identidad en la construcción del concepto. En adelante entenderemos a los actores sociales siempre como *actores socioculturales*. En este trabajo la de *actor social* es una noción que se encuentra en el centro de una discusión que trata acerca de los sujetos colectivos y de la posibilidad de que estos colectivos humanos, operen como entidades gobernadas u orientadas por algún tipo de inteligencia, mente social, memoria colectiva o voluntad común.

<sup>10</sup> Esa frontera no es únicamente simbólica y significativa, también es territorial y social. Puede observarse en la oposición campo-ciudad, y adentro de la misma ciudad capital, entre barrios periféricos y marginales ocupados por ladinos pobres e

los diferentes grupos que los habitan, prima internamente la contradicción civilizatoria y existe, a la vez, una interpenetración profunda<sup>11</sup> con el otro, el que está del otro lado de la frontera civilizatoria. Eso se muestra, por ejemplo, en los jóvenes *mam* que siendo parte de familias radicalmente convertidas al protestantismo, sin embargo realizan ceremonias mayas para viajar con buen pié a los Estados Unidos, o en sentido contrario se ubican algunos de los jóvenes e instruidos miembros del *ajq'ijab' kaqchikel*<sup>12</sup>, quienes educados en una tradición hermética del conocimiento maya, también son parte de organizaciones interconectadas cibernéticamente y viven intensamente las contradicciones sociales e ideológicas de un asalariado de clase media. Estos dilemas, con otras expresiones, contradicciones y significados, se viven también en el campo de la *otredad* de los mayas, no obstante enfocarlos no es parte de este trabajo y baste decir que Guatemala tiene en 2008 un presidente criollo-ladino, autodefinido como socialdemócrata y también miembro del *ajq'ijab'*<sup>13</sup>.

---

indígenas, frente a las colonias y “condados” de clases altas, blancas, ladinas y criollas. En las áreas rurales se observa en la oposición entre la cabecera municipal y las aldeas y caseríos.

<sup>11</sup> Gabriela Coronado, en su tesis doctoral trata sobre el diálogo interétnico y muestra cómo ese diálogo es fundamental para la construcción de la cultura mexicana. Elabora allí un punto útil para nuestra propia argumentación, porque utiliza la noción de fractalidad en el análisis e interpretación en ciencias socioculturales, noción que sostiene que un objeto es fractal cuando todas sus partes son de forma aproximada al conjunto, ella la aplica diciendo: “[...] considero a la estructura sociopolítica mexicana en su conjunto conformada por partes estructuradas en diferentes niveles autosimilares. Estos niveles fractales se interconectan y entre ellos circulan los flujos de significado reproduciendo en los diferentes niveles estructuras ideológicas semejantes, de modo que el todo se encuentra representado en las partes. [...] De este modo la comprensión del conjunto ideológico generado y reproducido en cada nivel fractal, requiere un movimiento recurrente entre los diferentes niveles, entre lo macro y lo micro, lo nacional y lo local, lo colectivo y lo individual” (Coronado, 2003: 21, 22).

<sup>12</sup> Veremos adelante lo que es el *ajq'ijab'*, pero en términos generales es el grupo de especialistas en conocimientos ancestrales mayas.

<sup>13</sup> Bastos, Cumes y Lemus (2001-1) enfrentados empíricamente a esa diversidad inter e intra cultural, ensayan una serie de categorías clasificatorias para dar cuenta de su complejidad, hablan por ejemplo de: mayanistas, de indígenas críticos al mayanismo, mayas evangélicos, indígenas pragmáticos. Entre los “no mayas” mencionan a ladinos criollos, ladinos no indígenas, ladinos anti mayas, guatemaltecos asimilacionistas, guatemaltecos multiculturalistas, mayanistas no indígenas, mestizos...

## **Matriz cultural y proyecto civilizatorio mesoamericano**

En los entornos socioculturales investigados constatamos que la matriz maya mesoamericana está implicada en las relaciones de dominación neocoloniales vigentes y se proyecta a la estructura socioeconómica, introyectándose en la identidad de las personas. Esbozos de esta situación pueden verse, por ejemplo, en la producción de café, donde en el tiempo de cosecha y para reclutar masivamente trabajadores, se recurre a las redes de parentesco, redes que el contratista generalmente miembro del mismo grupo étnico conoce y manipula en las comunidades<sup>14</sup>. Se establecen allí roles en la organización socioeconómica de la comunidad, en donde el umbral de identidad étnica es compartido por los individuos miembros del grupo, pero donde también se han producido relaciones de clase que generan una estratificación social intraétnica. Estas comunidades, analizadas en su coherencia estructural dentro de la socioeconomía del país, son conglomerados organizados y disciplinados de mano de obra barata y sin las cuales es difícil pensar en la expansión del café como un producto central de agroexportación en Guatemala, pero esas mismas comunidades analizadas desde la teoría del control cultural<sup>15</sup>, pueden entenderse también como reductos de resistencia, ámbitos de reproducción y uso de las lenguas mayas y espacios de producción de cultura autónoma.

---

<sup>14</sup> Todos nuestros entrevistados tienen o han tenido una relación personal y estrecha con el sistema finca y especialmente con la producción de café. Otro caso complejo en este sentido lo ilustra Ivon Le Bot en otra región maya, la Ixil y de ella explica que Sebastian Guzmán o Pa Shap'o, líder ixil de larga tradición debía su riqueza y poder: "[...] sobre todo, a su función de contratista, de enganchador de mano de obra para las plantaciones de la región o de la costa sur. Como hemos visto, la zona ixil es gran aportadora de mano de obra para las cosechas. Tal es su principal riqueza" (Le Bot, 1995: 243).

<sup>15</sup> Como explicaremos más adelante, *la teoría del control cultural* elaborada por Guillermo Bonfil Batalla es el marco estratégico de conceptos que usamos para hilvanar y analizar el material etnográfico organizado en esta tesis.

Sostenemos que el proyecto civilizatorio maya mesoamericano se encuentra ante nuestros ojos, pero no lo vemos, porque su realidad es negada y ocultada, no obstante al pensar y enfocarnos en él lo encontramos en muchas partes; por ejemplo, en los relatos mitológicos de los pueblos mayas, vivos en el día a día y que forman parte del imaginario con el que las personas operan en la práctica social. Estos son relatos en los que aparecen resonancias de esa épica creadora de vida, significada por el descubrimiento de la planta y la invención del maíz<sup>16</sup>. Sostenemos también, que la conquista militar y la colonización subsiguientes, no significaron la interrupción definitiva del proceso civilizatorio mesoamericano, sino una nueva y más compleja etapa del mismo. La idea de la invisibilización de la tradición civilizatoria maya, la podemos seguir al abordar la complejidad de la introyección de la matriz cultural en la dimensión identitaria y con un ejemplo, en donde nos detenemos a analizar lo que pasa en una jornada de trabajo, un poco antes de la cosecha de maíz en la parcela de un campesino *q'eqchi'*. Podemos ver allí un evento en el cual se realizan acciones sociales y procesos de significación y simbolización, que ocurren simultáneamente en diferentes esferas de la realidad y en los cuales están implicados distintos actores. Para el sujeto bajo observación el evento mencionado está enclavado en el tiempo de la vida cotidiana<sup>17</sup>, no obstante él también

---

<sup>16</sup> Christian Duverger (2007: 146), en su extenso resumen de la historia de mesoamérica, sostiene que el maíz, “[...] proviene de una conquista: es el fruto de la inteligencia y la perseverancia de los primeros ocupantes de la futura Mesoamérica. Cinco mil años antes de nuestra era, la mazorca silvestre no era mayor que una fresa y su valor nutritivo era escaso. Sólo después de un largo y paciente trabajo de selección de las plantas, el hombre de la América Media logró extraer de esta gramínea las hermosas mazorcas alargadas que conocemos; la empresa requirió cuatro mil años de esfuerzos.”

<sup>17</sup> Peter Berger y Thomas Luckman (1995:38-39) en su paradigmático estudio sobre la construcción social de la realidad; argumentan acerca de la conciencia, que: “[...] tengo conciencia de que el mundo consiste en realidades múltiples. Cuando paso de una realidad a otra, experimento por esa transición una especie de impacto. Este impacto ha de tomarse como causado por el desplazamiento de la atención, que implica dicha transición. Entre las múltiples realidades existe una que se presenta como la realidad por excelencia, es la realidad de la vida cotidiana, la suprema realidad; la que se impone

está operando en otras coordenadas temporales<sup>18</sup>. Decimos esto porque en el mismo momento en que el hombre quiebra la caña de maíz preludiando el corte de la mazorca, en su acción está presente el simbolismo que conecta este evento con la concepción maya acerca de la madre-tierra. El simple quiebre de la caña es simultáneamente una acción productiva y un evento ritual que está conectado con la tradición cultural maya en el largo tiempo. *Aj'*-caña en *kiche'*- también es un nahual y uno de los veinte meses del calendario solar o agrícola, período en el cual se realizan ceremonias y ofrendas propiciatorias con distintos sentidos. El quiebre de la caña de maíz puede ser interpretado como un momento de conexión del pasado con el presente, a través de las prácticas codificadas en el *habitus*<sup>19</sup> agrícola del campesino *q'eqchi'*. Al mismo tiempo el campesino está operando inserto en un tejido de relaciones económicas y sabe cuál es el precio que tiene su maíz, en tanto mercancía, frente al intermediario o coyote *kaxlan*<sup>20</sup>. Así y sin estar presente físicamente, el *kaxlan* ya está allí cuando el campesino está quebrando la caña en el campo y para relacionarse con ese personaje, que para el campesino *q'eqchi'* representa al *otro* socioculturalmente diferenciado, el campesino dispone de una base de información y de un sistema de comunicación que le permitirán interactuar y negociar con él, es decir que ambos

---

a la conciencia de manera masiva, urgente e intensa en el más alto grado, su presencia es imperiosa e imposible de ignorar, hay que prestarle atención total”.

<sup>18</sup> Gilberto Giménez Montiel (2005: 89-96), argumenta que la construcción de la identidad supone también el ejercicio de la memoria y que esta contiene al pasado y prefigura el futuro. En otra perspectiva, Berger y Luckman consideran que: “[...] la realidad de la vida cotidiana no se agota por estas presencias inmediatas, sino que abarca fenómenos que no están presentes aquí y ahora” (1995:39).

<sup>19</sup> A lo largo del texto estaremos usando el concepto de Pierre Bourdieu (1991) para el término *habitus*, en donde *habitus* son sistemas de disposiciones durables y transferibles (de una situación a otra). Son estructuras estructurantes, principios generadores, organización de prácticas y representaciones, principios que pueden ser adaptados a su fin. El *habitus* es una síntesis de lo objetivo y lo subjetivo, una interiorización de la exterioridad. Las *prácticas* son actualizaciones de la estructura del *habitus* y reproducen las condiciones objetivas del *habitus*, también reproducen las condiciones sociales.

<sup>20</sup> Para los mayas en Guatemala y en Chiapas, *kaxlan* es el no indígena, el blanco, el *otro* generalizado, es un término que también se aplica a la lengua que no es la propia y que no forma parte del tronco lingüístico macromaya.

comparten un universo cultural. Los dispositivos culturales instalados en el *q'eqchi'* presuponen significativa y simbólicamente al *kaxlan*, antes de que la interacción social con él se produzca fácticamente. Analizando el mismo evento (la dobladura o quiebre de la caña de maíz) desde otra perspectiva, también aparece el futuro. Porque en los bajos precios para su mercancía madre-maíz y por ende, situados en la dimensión económica, se anuncia para este campesino la necesidad del viaje a la finca guatemalteca o bien la migración a los Estados Unidos. Largo viaje para el cual nuestro personaje está básicamente preparado, porque en él están instalados los dispositivos socioculturales que lo harán posible. El sabe que llegará "al norte" siempre que cuente con el dinero para hacerlo, que tenga los contactos apropiados y que use los mecanismos adecuados para evadir a la "migra" y algo muy importante, él sabe que podrá llegar a su destino cuando cumpla con la ceremonia maya y las ofrendas necesarias. Ese es un conocimiento tan cierto para él como que ese viaje fue anunciado por el *Kan*, la serpiente que lo topó en el cerro, una serpiente que no era una simple culebra sino la dueñidad y nahual del cerro donde el hombre cortaba leña para su semana. De todo esto el campesino hablará con su mujer exclusivamente en *q'eqchi'* y ella le aportará mayor profundidad y otros matices a sus propias interpretaciones acerca de lo que le está ocurriendo y lo que está por venir. El evento en su conjunto y las interpretaciones aquí sugeridas, serán para el campesino *q'eqchi'* totalmente coherentes y lógicas en su concepción de realidad, y no serán para él sucesos sin sentido y desconectados unos de otros. Por nuestra parte podremos considerar, que en esa jornada irrepetible de la vida cotidiana están contenidas claves estratégicas para comprender las configuraciones de la

identidad maya contemporánea, en su conexión con la matriz civilizatoria mesoamericana.

En este trabajo se muestra que las prácticas socioculturales de los cuatro diferentes grupos étnicos enfocados y que se adscriben al tronco común maya, son constructos complejos en donde se combinan, interpenetran, rechazan, fusionan y fragmentan, múltiples aspectos de dos tradiciones civilizatorias, una mesoamericana y otra occidental, mostrándose especialmente el vigor de la tradición maya mesoamericana. Esta cuestión devela la complejidad que caracteriza a la interculturalidad, tal y como ésta se materializa en Guatemala<sup>21</sup>. Sostenemos pues, que en los ámbitos investigados la identidad se elabora en la encrucijada donde colisionan esas dos tradiciones civilizatorias, contexto en el cual se hace patente la lucha por el control cultural<sup>22</sup>. Las prácticas socioculturales analizadas en entornos sociales *q'eqchi'*, *kaqchikel*, *k'iche'* y *mam*, muestran un panorama etnográfico de las variadas formas en que emerge la matriz cultural maya mesoamericana a la superficie de las relaciones sociales, y ponen de manifiesto las dificultades extremas que tienen los mayas para prevalecer como sujetos de un proceso civilizatorio mesoamericano. No obstante, entendemos que la matriz cultural maya mesoamericana sigue operando aún en las peores circunstancias históricas, sociales, económicas y políticas. Esta se expresa en las prácticas contemporáneas por lograr el control cultural, que como plantea Bonfil (1991: 171): "[...] es el sistema según el cual se ejerce la capacidad social de

---

<sup>21</sup> Aquí el énfasis está puesto en *lo maya*, porque es en ese ámbito que se planteó la presente investigación, pero pensamos que de forma análoga esta colisión cultural, que es de carácter civilizatorio, se vive también y con gran intensidad y complejidad, al interior de la *otredad no maya*.

<sup>22</sup> Usamos aquí el concepto de Guillermo Bonfil Batalla (1991) desarrollado en su *teoría del control cultural* y que como se verá más adelante será columna axial en nuestro análisis.



decisión sobre los elementos culturales. Los elementos culturales son todos los componentes de una cultura que resulta necesario poner en juego para realizar todas y cada una de las acciones sociales; mantener la vida cotidiana, satisfacer necesidades, definir y solventar problemas, formular y tratar de cumplir aspiraciones." La vigencia de la matriz cultural mesoamericana y las luchas de los pueblos mayas por alcanzar el control cultural sobre su destino, abren, en los albores del siglo veintiuno, caminos para pensar y actuar en pos de otra Guatemala posible.

### **Cómo se realizó este trabajo**

Éste trabajo se desarrolló entre enero de 2006 y octubre de 2008, en el marco de una investigación planteada para generar insumos para transformar el currículo nacional base de la educación bilingüe intercultural<sup>23</sup>. El Instituto de Lingüística y Educación (ILE) de la Universidad Rafael Landívar de Guatemala fue la instancia ejecutora de la investigación, siendo yo, como investigador de ese instituto, el responsable de la concepción general, el diseño teórico metodológico, la planificación, la coordinación del equipo participante, así como de todo el proceso de investigación, del análisis del material y de la redacción del informe final, responsabilidad global que cumplí bajo la figura de "investigador principal". Todo el proceso se orientó en base a la pregunta de: ¿qué conocimientos mayas se observan en las prácticas sociales de la vida cotidiana? Este trabajo culminó con un informe etnográfico sobre el conjunto de conocimientos

---

<sup>23</sup> A los funcionarios de la Dirección General de Educación Bilingüe Intercultural y del Programa de Educación Intercultural Multilingüe de Centroamérica les interesaba tener un informe sobre el estado de los conocimientos mayas en la actualidad. Ese material debe pasar por un proceso de análisis y mediación pedagógica, que permita generar una propuesta de transformación del Currículo Nacional Base de la Educación Bilingüe Intercultural en el país.

mayas observados. El Programa de Educación Intercultural Multilingüe de Centroamérica (PROEIMCA) aportó los fondos para la contratación de ocho investigadores mayas para realizar el trabajo de campo, una mediadora intercultural maya *mam* y una asistente de investigación, así como para la realización de todas las actividades inherentes a este proceso.

Nuestra intención al seleccionar los lugares para realizar la investigación, era que fuesen espacios socioculturales donde las prácticas y conocimientos mayas permitieran observar con mayor claridad la matriz civilizatoria mesoamericana. Optamos por concentrarnos en los cuatro grupos étnicos mayoritarios, en razón de su extensa presencia territorial y número de hablantes, así como a la importancia política que tienen y han tenido en la historia del país, estos son los *k'iche'*, los *mam*, los *kaqchikel* y los *q'ekchi'*. Nos interesó también trabajar con grupos de las dos ramas mayoritarias de la división oriental de los idiomas mayas presentes en Guatemala<sup>24</sup>. El equipo de campo se constituyó por un equipo de 8 investigadores, quienes operaron en parejas, un hombre y una mujer *k'iche'*, y de igual manera se formaron parejas de trabajo con los *mam*, los *kaqchikel* y los *q'ekchi'*. Estas parejas abordaron en conjunto el área sociolingüística y étnica de su adscripción, pero de forma individual enfocaron diferentes municipios y comunidades. Con ellos se trabajó intensamente en el proceso de selección de los 8 municipios y de las comunidades específicas para realizar la indagación, para ello se siguió un procedimiento que consistió en esclarecer los objetivos del estudio y orientar a cada uno de los investigadores para que revisara un 'estado de la

---

<sup>24</sup> Ver cuadro de la familia de los idiomas mayas en los anexos de este trabajo.

cuestión' preparado por nosotros de antemano. Con esa información cada investigador debía responder a la pregunta de: ¿en qué municipio y en cuál comunidad sabían ellos que los conocimientos mayas, de su propio grupo étnico, se practicaban con más intensidad? Esto fue motivo de la primera fase de indagación para cada investigador(a) y en la que tuvieron que tratar con sus propias redes socioculturales y consultar con expertos dentro de sus grupos étnicos de adscripción. Cerrando esa fase se realizaron actividades de confrontación de la información recabada, haciéndolo entre cada pareja de investigadores y con el coordinador de la investigación. Finalmente, fue responsabilidad de cada investigador la propuesta y decisión final sobre que municipio y que comunidades había que focalizar como puntos de entrada al trabajo de campo. La investigación se realizó con familias mayas ubicadas en comunidades rurales de ocho municipios, en cuatro departamentos de Guatemala. Desde su concepción hasta el cierre del trabajo de campo, el proceso se extendió de enero de 2006 a junio de 2007, trabajando de la siguiente manera: 1) en el área *q'eqchi'* del departamento de Alta Verapaz: trabajó la investigadora Lucía Sub en el municipio de Chisec en el barrio de Nazaret, el barrio El Centro y en las aldeas de Sepalau y de Canaan. Guillermo Cac, en el municipio de Cahabón y sus aldeas de *Chaslau* y *Tzalamtun*. 2) En el área *k'iche'* del departamento de Quiché: trabajó Magdalena Zapón Tipaz en el municipio de Chichicastenango y sus cantones, *Patzibal*, *Chulumal I*, *Majtzul I*, *Majtzul II* y *Majtzul III*. Francisco Pos Sacalxot en el municipio de San Antonio Ilotenango y sus cantones *Canamixtoj*, *Chicho* y en *Xejip*. 3) En el área *kaqchikel* del departamento de Chimaltenango: trabajó Magdalena Ajú Upun en el municipio de San Juan Comalapa y sus aldeas de *Pamumus*,

*Panabajal* y *Paquixic*. José Luis Tzirin Zapeta, en el municipio de San José Poaquil y sus caseríos El Centro, *Chuatacaj 1*, *Chuatacaj 2*, *Sarajmac* y las aldeas *Panimamac* y *Saquitacaj*. Y, 4) en el área *mam* del departamento de Huehuetenango: trabajó Feliciano Ortiz Ordoñez, en el municipio de Santa Bárbara y sus aldeas de *Chi'q'ol*, *Tuj chikel*, caseríos *Xoconilaj*, *Tuj chik'il a'* y *Saq Piky*. Rafael López Ordoñez, en el municipio de San Juan Atitán y su cantón Calvario, y las aldeas de Nuevo San Juan, *Txe' b'ak*, *Txe' qotx'* y *Twitz matx'*.

Es de mencionar que en este equipo de trabajo, salvo el investigador-coordinador, ninguno de sus miembros tenía formación antropológica. Por ello se desarrolló un esfuerzo intenso para capacitar a los participantes en métodos y técnicas básicas de investigación antropológica, lo que se fue haciendo en momentos específicos y en actividades tipo taller a lo largo de la investigación. Tenemos entonces, una primera fase de trabajo de los investigadores que consistió en, **a)** la definición de los lugares de trabajo. Luego de esto realizaron una, **b)** exploración socioterritorial, para entender cómo se estaba viviendo en cada uno de los municipios bajo observación. Ese proceso lo acompañaron de una revisión bibliográfica de lo escrito sobre su municipio y al final de dos meses de trabajo<sup>25</sup> elaboraron una monografía con información general sobre el estado de la situación. En su conjunto se obtuvieron 8 monografías y 8 síntesis redactadas en el idioma materno, productos que elaboraron los(as) investigadores orientados por la pregunta: ¿qué es maya de las prácticas socioculturales que observamos? En esta fase los investigadores debieron esforzarse por romper con el

---

<sup>25</sup> Trabajo realizado en junio y julio de 2006

temor de hacer contactos personales y directos con la población, habida cuenta de que una de las condiciones para que un municipio fuera escogido, era que allí los investigadores no debían contar con una red social de apoyo y tampoco debían haber tenido una experiencia previa de contacto prolongado. En el mes de septiembre (2006) dio inicio la tercera fase de la investigación, orientada por la pregunta ¿Cómo explican las personas sus prácticas mayas? Esta etapa tuvo un período de campo en el cual los investigadores realizaron, **c)** una fase de inmersión en la vida cotidiana de sus informantes<sup>26</sup>, en ese tiempo (15-20 días) vivieron con las familias escogidas y compartieron con ellas la dinámica de su vida cotidiana. Con la información de ese período sistematizada, pudimos determinar quiénes eran las personas con mayor disposición de conocimientos en el entorno investigado, estas personas fueron nombradas por los investigadores como *bastiones del conocimiento maya*, y con ellas se desarrolló la, **d)** fase de entrevistas a profundidad. Estas fueron realizadas por los investigadores en la lengua materna de cada una de las personas entrevistadas y como resultado de la cual pudieron elaborarse 16 historias de vida. Para cerrar el trabajo de campo se realizó, **e)** un taller de discusión en cada una de las áreas, en total fueron 4 talleres en donde participaron las diferentes parejas de investigación, los informantes claves y el equipo de coordinación (investigador-coordinador, asistente y mediadora intercultural). La organización y registro físico del material produjo al final de la investigación, lo siguiente: **a)** cuadernos de campo, **b)** monografías, **c)** síntesis

---

<sup>26</sup> Ya en esa etapa había aflorado una discusión en el equipo, pues los participantes se negaban a considerarse como “investigadores”, porque eso les parecía una actividad policíaca y también les parecía equívoco llamar “informantes” a las personas con las que trabajaban. Eso porque según ellos: “eran de los mismos”. Optaron pues, por autodenominarse *sik’ol nal’eb*, que en k’eqchi’ significa: buscadores de conocimiento.

monográficas, **d**) informes analíticos sobre la inmersión en vida cotidiana, **e**) entrevistas a profundidad, **f**) día de vida de los personajes e informantes principales, **g**) un cuento elaborado por cada investigador en su lengua materna, **h**) los ríos de vida de los entrevistados, **i**) los ríos de investigación de cada investigador. En estos últimos se recogió la experiencia significativa vivida por cada uno(a) los investigadores en el proceso de trabajo<sup>27</sup>. Para el análisis de la información implementamos un procedimiento de mediación intercultural, que significó la discusión de todo el material acopiado con Lucrecia García, la *Aj Sik'ol na'leb* maya *mam* que formó parte del equipo de coordinación. La mediación consistió en la práctica de revisar y procesar sistemáticamente todas las acciones y productos de la investigación, desde la pregunta: ¿dónde está lo maya? De todo este proceso resaltamos la riqueza de las reflexiones producidas por los y las diferentes investigadoras, desde lo que podemos llamar un fecundo estado de alteridad intra-maya<sup>28</sup> y de reencuentro con las propias raíces socioculturales.

Finalmente advertimos al lector que cuando insertamos fragmentos de las entrevistas realizadas, aparecerán notaciones como, por ejemplo: DM6, KP9, o J7 Cumes, estos son códigos que remiten a los archivos de la investigación y ubican el texto completo, a la persona entrevistada, la fase de investigación en que se realizó la entrevista, el lugar y

---

<sup>27</sup> Por ejemplo, *I□ky'echoj Ti'x Ka'mj* (nombre que asumió Feliciano la investigadora *mam* para realizar su trabajo de *sik'ol nal'eb*), relata que ella vivió cambios muy importantes en su vida al participar en este proceso.

<sup>28</sup> Entendemos *alteridad* como la formula Esteban Krotz (1994: 5-11), quien plantea que ésta es la categoría central de las ciencias antropológicas. La alteridad se trata de la percepción de la igualdad en la diversidad y de la diversidad en la igualdad, es un tipo especial de diferenciación que tiene que ver con la experiencia de lo extraño y con una sensación que se refiere siempre a *otros*. La alteridad “[...] se dirige hacia aquellos que le parecen tan similar al ser propio, que toda diversidad observable puede ser comparada con lo acostumbrado, y que sin embargo son tan distintos que la comparación se vuelve reto teórico y práctico”.

fecha de realización, así como al investigador(a) responsable.

### **En los hombros de nuestros ancestros<sup>29</sup>**

En este trabajo fue la **Teoría del Control Cultural** el enfoque analítico central y utilizamos también de forma complementaria otras categorías y conceptos de diferentes especialidades de la antropología, que fueron: la Semiótica de la Cultura, la Antropología Histórica, la Antropología Económica y la Antropología Política. La Teoría del Control Cultural fue elaborada por el antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla en 1986, como modelo de análisis para realizar su obra maestra: *México Profundo, una civilización negada*. Aquí hacemos una aplicación de este enfoque para tratar en Guatemala la vertiente maya de la tradición civilizatoria mesoamericana. De la Semiótica de la Cultura fue especialmente útil el concepto de *Semiósfera*, que en términos del planteamiento de Iury Lotman de la Escuela de Tartu<sup>30</sup>, vincula dialécticamente naturaleza y cultura<sup>31</sup>. De la Antropología Histórica tomamos la noción de tradición civilizatoria, concepto que trabaja Robert Carmack (1998, 1993, 1979) en su análisis e interpretación de la historia social de los *k'iche'*. Ese concepto lo utiliza para referirse a los profundos vínculos culturales establecidos históricamente entre sí, por los diversos pueblos

---

<sup>29</sup> Nos referimos a nuestros ancestros en un amplio sentido, como aquellos y aquellas personas que han hecho posible que entendamos lo que entendemos, son los autores y exploradores(as) del conocimiento de quienes abrevamos para introducimos en estas difíciles temáticas, por demás intensas e interpeladoras de nuestra propia mismidad.

<sup>30</sup> En el capítulo 3 Semiosfera del Maíz, explicaremos a grandes rasgos la categoría de Semiósfera y como la utilizamos para pensar los ámbitos de vida y las prácticas sociales de los *k'iche'*, *kaqchikel*, *mam* y *q'eqchi'*, sumergidos como lo están, en la densidad de un universo simbólico significativo donde el maíz es piedra angular de los procesos de producción de sentido.

<sup>31</sup> “[...] es un ejemplo significativo el planteamiento lotmaniano de la continuidad entre las ciencias sociales, de la naturaleza y las artísticas, con lo cual (Lotman) se articula muy claramente con algunos planteamientos epistemológicos de Edgar Morin, en relación al pensamiento complejo” (Haidar, 2005: 11).

mesoamericanos<sup>32</sup>. El concepto de tradición civilizatoria Carmack lo articula dialécticamente con otros dos conceptos, el de relaciones intersociales y el de sistemas intersociales. Fue de particular importancia la nueva periodización de la historia mesoamericana que formula Christian Duverger (2007) y que nos permitió pensar la VI etapa de Mesoamérica. De la Antropología Económica trabajamos con la perspectiva marxista, en particular la de Maurice Godelier (1989, 1981, 1980, 1976, 1972), quien propone que lo importante es descubrir las relaciones de correspondencia interna, que existen entre las formas de pensamiento e ideología y los contenidos económicos reales de las relaciones sociales. En esta perspectiva, “[...] las relaciones económicas son relaciones de poder y, por lo tanto, son esencialmente políticas al formar parte principal del orden político de cualquier sociedad” (Llobera, 1985:58). De la Antropología Política fueron útiles categorías elaboradas en tres de sus distintas perspectivas. En la primera de ellas, el ya citado Maurice Godelier (1989, 1981, 1980, 1976, 1972), relaciona analíticamente la economía, el territorio y el poder, explicando la forma en que las tres operan juntas en el plano de la estructura social. La segunda de estas perspectivas es la de Richard Adams (1983), quien elabora una teoría del poder social. En ella el poder es aquel aspecto de las relaciones sociales, que indica la igualdad relativa de los actores o unidades de operación y deriva del control relativo ejercido por cada actor o unidad sobre los elementos del ambiente que conciernen a los participantes, incluidos dentro de estos elementos, los simbólicos. La tercera perspectiva deviene de la corriente procesualista en

---

<sup>32</sup> Mesoamérica a la llegada de los españoles contenía más de doscientas lenguas y dialectos distintos, distinguiéndose cuatro componentes lingüísticos fundamentales: la familia utoazteca, la familia otomangue, la familia macromaya y [...] “un conjunto de grupos residuales caracterizados por su débil dispersión geográfica” (Duverger, 2007: 38).



antropología, de la que nos interesó especialmente su concepto de proceso político (Swartz, Turner y Tuden 1994), y la posibilidad de operar con ese concepto para abordar las dinámicas de poder en escenarios microlocalizados.

### **El orden de la argumentación**

El trabajo está organizado en una introducción y cuatro capítulos que son: 1. El contexto sociocultural, 2. Agricultura, política y territorio, 3. Semiósfera del maíz, y 4. Colisión civilizatoria y potencial de transformación.

El **capítulo 1. El contexto sociocultural**, tiene cuatro secciones, en ellas se explica lo que entendemos por matriz cultural maya mesoamericana y su relación con las cuatro pautas culturales que la expresan en la praxis social. Contextualizamos las prácticas mayas contemporáneas, mostrando ciertos procesos económicos y políticos que siguen un hilo histórico, y que permiten visualizar a los actores socioculturales<sup>33</sup> claves para ilustrar la idea de colisión civilizatoria. Aparecen aquí breves episodios analizados de la conquista, la colonia, el período federal de Centroamérica y de la República de Guatemala. Cerramos el capítulo tratando dos dinámicas socioculturales que dejan ver aspectos estratégicos de la tercera colonización. En 1. Mesoamérica en

---

<sup>33</sup> Existe una tensión irreductible entre actor social y *sujeto histórico*, ya que el sujeto o principio de constitución de una acción colectiva no se identifica nunca, unívocamente con un actor. Tampoco hay actor social relevante, sin invocación del sujeto que dice representar, sujeto que se expresa en varios actores, organizaciones, grupos o individuos. Los *actores sujetos* van más allá de los actores socialmente relevantes y son los portadores de acción colectiva que apelan en su discurso o en su comportamiento a principios de estructuración, conservación o cambio de la sociedad, que tienen una cierta densidad histórica y que se involucran en los proyectos y contraproyectos históricos de una sociedad (Garreton, 1985: 8,9). Los actores sociales se producen en una matriz constitutiva, situada en una articulación entre Estado y sociedad civil específica para cada sociedad. Esta matriz contempla la base económica estructural, el sistema de relaciones de poder (lo político) y la imagen que de sí misma tiene la sociedad (lo cultural). Supone identificación de los intereses antagónicos (conciencia) y la lucha que ello presupone, por lo que incluye la estructura de clases.

transformación, trabajamos la matriz cultural, el sustrato cultural compartido en el largo tiempo y la transformación del indio en maya. En la sección, **2. Los cuatro grupos étnicos, área cultural y municipios**, se ofrece información básica de las cuatro grandes regiones socioculturales, *mam*, *q'eqchi'*, *k'iche'* y *kaqchikel*. Se sitúa el contexto socioterritorial y demográfico en el cual se inscribe la cotidianidad de los sujetos investigados y con ese objetivo se anexan mapas del país, de los ocho municipios, de la distribución de las lenguas mayas en el territorio y un cuadro con información estadística general. En **3. Colisión civilizatoria**, se muestran ejes claves del proceso histórico guatemalteco y en él, las dinámicas de colisión, los actores y su devenir, situados como están en el vórtice formado por las dinámicas de colonización y las de resistencia. Cerrando el capítulo se analizan dos dinámicas de tercera colonización y la forma en que éstas impactan en la vida cotidiana.

En el **capítulo 2. Agricultura, política y territorio**, analizamos la vigencia de la matriz cultural en la agricultura contemporánea, las prácticas económicas en el ámbito familiar y comunitario, también algunos aspectos significativos de la cultura política<sup>34</sup>. En este capítulo nos interesó comprender el papel que juegan las relaciones económicas, situadas en los territorios observados y su implicación en la colisión civilizatoria. En la sección, **1. El maíz**, se analiza su papel como eje central del proceso de producción y reproducción cultural de los mayas. En, **2. Prácticas productivas diversas**, se analizan un conjunto de

---

<sup>34</sup> En su estudio de la cultura política en México, Esteban Krotz propone entender la "cultura política" como *universos simbólicos asociados a los ejercicios y las estructuras de poder*. En esa revisión encuentra que la cultura política se relaciona con diversas problemáticas y se formula preguntas como esta: ¿qué significa la palabra "municipio" y como es percibida su realidad formal y real para el habitante monolingüe de un idioma indígena de un minúsculo municipio (zona indígena) y para el habitante de la ciudad capital? (Krotz, 1996: 23).

actividades económicas, y se enfoca el trabajo de las tejedoras y el papel de las mujeres en la economía familiar. En **3. Autoridades mayas**, analizamos las relaciones entre la política y la autoridad maya, enfocando el sistema de cargos y la alcaldía indígena. En **4. Territorialidad**, analizamos las formas en que se ejerce la autoridad maya en el territorio, y para entender la relación entre los mayas y sus territorios abordamos las toponimias y el papel de la lengua en la producción de sentido. En la última sección, **5. Comunidades mayas**, se analiza el concepto de comunidad, el papel de las comunidades como bastiones de la resistencia y espacios de generación de cultura propia, también algunos aspectos de la interacción entre los mundos comunitarios y ciertos agentes externos a ellos. Finalmente se abordan escenas de la vida cotidiana que muestran como las familias viven su entorno comunitario.

En el **capítulo 3. Semiósfera del maíz**, abordamos el universo simbólico significativo en el que habitan los *mam*, los *q'eqchi'*, los *k'iche'* y los *kaqchikel*. Se observan prácticas socioculturales que ponen de manifiesto la existencia de una semiósfera del maíz y analizamos la forma en que la matriz cultural se expresa en ese universo y su conexión con el maíz. Hacemos eso para entender como los mayas resisten frente a la colonización y reiteran en la generación de cultura autónoma. En la sección, **1. Uso de las lenguas mayas**, relevamos el papel de la lengua en la producción de sentido y en la construcción social de la realidad, y como se muestra eso en prácticas sociales de la vida cotidiana. En **2. Entidades del territorio**, damos cuenta de las relaciones establecidas entre los seres humanos y las *dueñidades* del territorio. En **3. Especialistas, misiones y ceremonias**,

analizamos las prácticas de las personas que se especializan en diferentes áreas de los conocimientos mayas y su función social. En **4.** Los que curan, analizamos las prácticas de curación y sanación, como expresión de la voluntad de prevalecer y de generar cultura propia. Finalmente en, **5.** Tiempo, ropajes y números, observamos en prácticas de la vida cotidiana, como es el caso del *kolb'il*<sup>35</sup>, algunas de las concepciones acerca del tiempo y su aplicación calendárica. Todas ellas son prácticas que están relacionadas con cierto tipo de cogniciones inscritas en la matemática vigesimal maya.

En el **capítulo 4 Colisión y potencial de transformación**, realizamos las reflexiones conclusivas y se discuten los hallazgos y el conocimiento obtenido en la investigación. El capítulo está organizado en cuatro secciones: **1.** El contexto y los actores socioculturales, **2.** Agricultura, política y territorio, **3.** Semiósfera del maíz, y **4.** Otra Guatemala es posible. Reiteramos que este trabajo no es una monografía, sino una investigación que muestra la vitalidad de la cultura maya colisionada por el proyecto colonizador en marcha, ahora en su tercera configuración. Por ello hemos mostrado aspectos escogidos que permiten hacer visible la matriz civilizatoria maya mesoamericana, que se muestra siempre en el vórtice de una colisión con el proyecto colonizador occidental.

#### **Una contextualización necesaria**

En Guatemala se han realizado investigaciones que tratan sobre la identidad, la producción de conocimientos y las prácticas sociales. Pero estas cuestiones se trabajan, en

---

<sup>35</sup> *Kolb'il*: lo que cubre nuestro cuerpo en *mam*.

general, como esferas de realidad separadas entre sí. En este sentido hay una zaga de investigaciones que enfocan, por ejemplo, temas sobre el estado de desarrollo de diferentes tipos de conocimientos en los mayas prehispánicos, también sobre la identidad étnica, la etnicidad y otras prácticas políticas contemporáneas. En el caso de los conocimientos mayas se ha indagado en el pasado lejano, especialmente en lo que hasta ahora se ha comprendido como el período clásico de los grandes centros urbanos de las tierras bajas (200-900 d.C.). Estos estudios se han realizado principalmente desde la arqueología, la epigrafía y la lingüística, y en algunos casos combinando elementos de estas tres disciplinas<sup>36</sup>. En esta línea sigue habiendo alguna producción hasta nuestros días<sup>37</sup>. Por otra parte, desde finales de los años cincuenta y hasta los años setenta del siglo veinte, se mantuvo activo el "Seminario de Integración Social Guatemalteca", en cuyo marco se tradujeron trabajos publicados originalmente en inglés y se desarrollaron investigaciones antropológicas, que en su mayoría fueron estudios de comunidad realizados en distintos lugares y con diferentes grupos mayas<sup>38</sup>.

---

<sup>36</sup> Los trabajos de Robert Carmack (1998, 1993, 1979) son emblemáticos en este sentido, él ha combinado la historia, la arqueología, la lingüística, la epigrafía y la etnología, en su larga exploración del mundo kiche'.

<sup>37</sup> Para una información amplia sobre estudios realizados en estas líneas, especialmente desde universidades norteamericanas, puede consultarse la página web de la Fundación para el Avance de los Estudios Mesoamericanos Inc. (FAMSI).

<http://www.famsi.org/spanish/research/graduate.htm>

En México existen importantes centros de investigación, formación, información y documentación, sobre la cultura maya; este país cuenta, entre otros, con el Centro de Estudios Mayas del Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), y la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). La Universidad Autónoma de Yucatán (UAY) cuenta, a su vez, con diferentes gabinetes de investigación que están produciendo importantes conocimientos sobre la sociedad y la cultura mayas. El Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, CIESAS, especialmente en su capítulo Sureste situado en Chiapas, también ha avanzado en el estudio de los grupos étnicos mayas y su dinámica contemporánea.

<sup>38</sup> El Seminario de Integración Social Guatemalteca, fue el eje de la investigación antropológica en el país en los años cincuenta; nuestra crítica a los estudios realizados en este marco apunta a que estaban desconectados del contexto político, económico, histórico y social, así como del proceso formativo del Estado y la sociedad nacional guatemalteca. Para conocer el papel e importancia de este Seminario en Guatemala, puede consultarse el análisis planteado en el capítulo I del libro de Taracena 2004.

Posteriormente este enfoque evolucionó hacia el modelo de estudios regionales, tomando como objeto de investigación no a las comunidades, sino a los grupos étnicos situados regionalmente<sup>39</sup>. En la década de los años setenta del siglo veinte, despegó la producción teórico-política del movimiento revolucionario<sup>40</sup>, producción enfocada a la movilización y a la organización de los diferentes grupos socioculturales del país. Al mismo tiempo se desarrollaron estudios centrados en la temática de la descolonización<sup>41</sup> y surgieron también las primeras propuestas políticas centradas en la etnicidad, las cuales fueron desarrolladas por algunos intelectuales mayas<sup>42</sup>. No obstante, es a posteriori que éstos intelectuales publicaron sus trabajos, haciéndolo ya en el período llamado comúnmente de "transición a la democracia"<sup>43</sup>. Ya en el marco de los estudios contemporáneos se diversificaron y expandieron investigaciones que abordaron la temática de la identidad, la etnicidad y el racismo, y se iniciaron a su vez, las primeras aproximaciones que vincularon las temáticas de género y el racismo<sup>44</sup>. Sin embargo, en el marco de los

---

<sup>39</sup> En el caso de los *k'iche'* están los trabajos de Robert Carmack (1993, 1979) citados antes y el de Matilde González Matilde (2001) Para los *ixil* el de Colby, Benjamín; Van Den Berghe, Pierre (1977). Los textos de Carlos Cabarrus (1979) y Richard Wilson (1999) son importantes para ubicar el contexto *q'eqchi'*.

<sup>40</sup> Sobre etnicidad y revolución son claves los textos de Gaspar Ilom (1989) y el de Mario Payeras (1997), ambos participes y dirigentes del movimiento revolucionario guatemalteco. Para informarse sobre autores y el estado general del debate entre política, identidad y movimiento maya, pueden consultarse las revisiones realizadas por Solares (1993) y Mendizábal (2004).

<sup>41</sup> Carlos Guzmán Böckler y Herbert, Jean-Loup (1995), y en solitario Guzmán Böckler (1975), estuvieron en el centro de la reflexión sobre descolonización y en el debate con el renaciente movimiento revolucionario en la década de los 70s. Enfrentaron, a su vez, las posiciones ortodoxas del partido comunista guatemalteco (PGT), en esos años.

<sup>42</sup> En ese sentido es Demetrio Cojti Cuxil (1999, 1995, 1991) quien abanderó los planteamientos políticos del movimiento maya.

<sup>43</sup> La "transición política" fue diseñada por el ejército de Guatemala e implementada activamente desde 1985, como parte de las acciones estratégicas destinadas a consolidar y desarrollar el éxito de su victoria militar frente al movimiento revolucionario (1982-84). Entre sus objetivos claves estaban lograr un nuevo consenso político en la sociedad guatemalteca. Consenso que debería permitir la consolidación y expansión del poder de la oligarquía criollo-ladino-extranjera, abrir camino para la inclusión en esta oligarquía de un nutrido grupo de militares, y desarrollar, en amplios sectores de la población civil, las acciones necesarias para la construcción de un nuevo imaginario político, del cual desapareciera el horizonte de los cambios revolucionarios y las prácticas socioculturales necesarias para lograrlos. Situamos la "transición política" como un término confuso, diversionista y destinado a facilitar la implementación de las políticas de tercera colonización en Guatemala.

<sup>44</sup> Son emblemáticos en este sentido, por su carácter de líderes y coordinadores de investigación en esas líneas, Marta Casaús (2007, 2006, 1998) Richard Adams y Santiago Bastos (2003). Richard Adams y Santiago Bastos (2003) trabajaron el tema de las relaciones étnicas en el país entre 1944 y 2006. Por su lado Bastos, junto a Manuela Camus (2003, 1996),

estudios contemporáneos, hay una sola investigación que intentó evaluar el costo económico del racismo para la sociedad guatemalteca<sup>45</sup>. Nuestro trabajo se sitúa en el contexto guatemalteco contemporáneo, en el cual y de frente a la situación de los grupos étnicos mayas existen dos posiciones extremas, pero extendidas y consistentes. La primera sostiene la desaparición de *lo maya* y su disolución en el proceso histórico de la nación guatemalteca, postura a la que subyace lo que Arturo Taracena (2004: 35) considera, "[...] un proyecto económico y político oligárquico, de origen colonial [...]". Esta posición se ha venido 'modernizando' y hoy se refuncionaliza, al mismo tiempo que se oculta tras un discurso multicultural políticamente correcto, ésta es la posición hegemónica en el país. En tanto la segunda posición afirma, como lo ha venido sosteniendo Demetrio Cojtí (1999, 1995, 1991), la existencia de un núcleo duro, esencial e inmutable de *lo maya*, elaborando una propuesta política de separación del país en una nación ladina y otra maya *k'iche'*. No obstante la vigencia de estas posiciones polares, apuntamos que el estado de las relaciones socioculturales guatemaltecas es mucho más complejo y resulta de un complicado entramado de relaciones económicas, identitarias, territoriales y comunicativas, configuradas y estructuradas históricamente. Este complejo tejido de interacciones da lugar a una totalidad sociocultural multirelacionada, en

---

desarrolla la perspectiva del movimiento político maya en Guatemala y dirige, entre 2005 y 2007, una investigación amplia sobre la ideología multicultural y la presencia del movimiento político maya en la vida cotidiana, investigación aún inédita. En tanto Marta Casaús (2006) dirigió el "diagnóstico del racismo" para la Vicepresidencia de la República de Guatemala, proyecto de investigación coordinado por Amilcar Dávila, y en donde Casaús desarrolló extensamente su enfoque sobre el racismo, mismo que aparece sus textos *Guatemala, linaje y racismo*, reeditado en 2007 y *la metamorfosis del racismo* (1998).

<sup>45</sup> En esta línea e incluida en el trabajo de diagnóstico del racismo, realizado por la vicepresidencia de Guatemala, Wilson Romero (2006) orientó su investigación con la pregunta: ¿Cuánto cuesta al país la discriminación? Treinta años antes, Rodrigo Asturias Amado (Gaspar Ilom), generó, a mitad de la década de los años 70s, una poderosa reflexión sobre el enganche del racismo y la economía guatemalteca (Ilom 1989); reflexión que desde nuestro punto de vista aún no ha sido superada y que fue realizada, no con el fin de observar, analizar o evaluar el costo del racismo, sino con el objetivo de formar recursos humanos capaces de abolir la ignominia del racismo mediante la lucha revolucionaria.

donde se implican dialécticamente la dominación y la resistencia. Lo que se expresa en diversas formas de interculturalidad, que ponen de manifiesto, simbólica y significativamente, las relaciones de poder contenidas en todas las prácticas sociales<sup>46</sup>.

Finalmente debemos recordar que Guatemala vivió una guerra interna de más de tres décadas (1960-1996), que coronó un siglo de opresión en el marco de la nación moderna. Esa etapa del proceso histórico guatemalteco fue devastadora para la producción académica, en primera instancia por el genocidio implementado por el Estado y las clases dominantes, con un efecto directo de destrucción en la masa crítica de científicos socioculturales. Lo fue también por la hegemonía lograda por esas clases dominantes, que se instaló firmemente en los centros académicos de todo nivel pero especialmente en los de educación superior. Situación toda, que en colusión con la fase terminal de la guerra en los años 90s, favoreció el auge del multiculturalismo en el país. Precisamente porque el multiculturalismo, particularmente en su versión implementada en Guatemala, no genera dinámicas de transformación estructural y por ello resulta una matriz ideológica funcional y reproductora del status quo.

**SERGIO MENDIZÁBAL**

**GUATEMALA OCTUBRE 2008**

---

<sup>46</sup> Para abundar y profundizar en la complejidad que media entre ambas posiciones polares, puede consultarse a Arturo Taracena (2004), Y Mendizábal (2004).



## CAPITULO I EL CONTEXTO SOCIOCULTURAL

### Introducción

En prácticas sociales de la vida cotidiana, analizadas en diferentes familias adscritas a los grupos étnicos *mam*, *q'eqchi'*, *k'iche'* y *kaqchikel*, se observa la existencia de una matriz cultural maya mesoamericana<sup>1</sup>. Ésta es compartida por los cuatro grupos étnicos, pero como veremos en el desarrollo de este capítulo, la matriz cultural maya se vive en crítica colisión intercultural con otras poderosas fuerzas y agentes socioculturales que pugnan por su disolución. Antes de trabajar esa colisión ofreceremos información específica sobre las ocho áreas culturales, los municipios y los grupos étnicos con quienes se realizó la investigación. En los capítulos siguientes (2,3, y 4) se mostrará cómo es que la matriz cultural maya aparece en diferentes ámbitos y prácticas de la vida cotidiana, pero para llegar a ello tendremos primero que contextualizar esas prácticas. Eso lo haremos en este capítulo, mostrando procesos económicos y políticos que siguen un hilo histórico, y que permiten visualizar actores socioculturales que son claves para

---

<sup>1</sup> Christian Duverger (2007: 190, 191), es profesor de la cátedra de antropología social y cultural de Mesoamérica en la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París. Tiene una perspectiva sobre la configuración de Mesoamérica que es bien acogida por el Instituto Nacional de Antropología e Historia de México y la Universidad Nacional Autónoma de México, él propone para entender y re-conocer Mesoamérica: “[...] una perspectiva cronológica reestructurada y dividida en cinco épocas designadas de manera deliberadamente neutra por simples cifras. La **Época I** va de 1200 a 500 a.C. y corresponde, en líneas generales, al período olmeca. La **Época II**, que concluye en 200-300 d.C., ve multiplicarse los centros ceremoniales y especificarse los estilos locales. Nacen numerosos sitios: Kaminaljuyú, Abaj Takalik, Chiapa, Tikal, Izapa, Dzibichaltún, Monte Albán, Cerro de las Mesas, Ticomán, Cuiculco, Teotihuacan, Cholula, San Jerónimo, Chupícuaro, Pánuco, para citar solo algunos; en este período se desarrolla la cultura de las tumbas de tiro del Occidente mexicano. La **Época III** se extiende de 200-300 a 800-900; parece entonces que el territorio mesoamericano se organiza en torno a una rivalidad entre el área nahua y el área maya. El poder del altiplano cede hacia finales del siglo VII, mientras culmina la expansión maya. La **Época IV**, que comienza en 800-900, está marcada por nuevas invasiones del norte que refuerzan al polo nahua en toda Mesoamérica. Las capitales mayas se derrumban. Este horizonte coincide con cierta uniformidad de la inspiración artística. Mesoamérica adquiere entonces su extensión máxima: el noroeste en particular se abre a la nahuatlización. La **Época V** inicia, por su parte en el siglo XIV, y corresponde grosso modo a la era azteca. Si es patente la dominación de los mexicas, sobre todo el México central, el área maya yucateca y Centroamérica tienden a quedar fuera de la esfera de atracción de Tenochtitlán. Mesoamérica tiende nuevamente a volverse dual. Este mundo es el que encontrarán los españoles, y llegará a su fin en el estrépito de la Conquista”.

ilustrar la idea de colisión civilizatoria<sup>2</sup>. Aparecen así, breves episodios interpretados de la conquista, la colonia, el período federal de Centroamérica y de la República de Guatemala. Cerraremos el capítulo tratando dos dinámicas socioculturales que dejan ver aspectos estratégicos de lo que llamamos la tercera colonización en Guatemala.

## 1. MESOAMÉRICA EN TRANSFORMACIÓN

De la matriz maya mesoamericana hemos enfocado un *chembil'* (*mam*) o tejido estructural organizado en cuatro pautas culturales. No obstante, lo maya se muestra en otros elementos culturales, entre los más significativos la existencia de un tronco lingüístico protomaya que según Kaufman (1974) data del 2400 a.C. y al cual están adscritos el *mam*, el *q'eqchi'*, el *kaqchikel* y el *k'iche'*<sup>3</sup>. Estamos de acuerdo con Duverger (2007) y Carmack (1998, 1993, 1979), en que trenzados en intensas y complejas relaciones interculturales, nahuas y mayas le dieron vida a la mesoamericanidad en el altiplano guatemalteco. Esa historia milenaria fue soterrada luego de la conquista española y el de "indio" resultó un concepto útil en ese ocultamiento. Al hacer uso en este trabajo del término "maya", en sustitución crítica del de indio, estamos reconociendo un proceso de transformación de las relaciones socioculturales que está ocurriendo en Guatemala y que también tiene que ver con la

---

<sup>2</sup> El capítulo sobre el contexto sociocultural lo elaboramos interpretando información que surge de nuestra propia observación de campo y utilizando datos bibliográficos de otros autores.

<sup>3</sup> George Lovell, mayista experto en información sobre los pueblos de la Sierra de los Cuchumatanes, informa que: "El altiplano de Guatemala, el cual constituye una parte importante del área cultural conocida como Mésoamérica, tiene una larga historia de ocupación humana. La excavación de un campamento primitivo en los Tapiales, Totonicapán, indica que el sitio probablemente estuvo ocupado alrededor del año 9,000 a.C. por un grupo de cazadores que usaban puntas acanaladas, posiblemente para la caza mayor (Lovell, 1990: 33).

construcción y -o- resignificación de instrumentos conceptuales, imprescindibles para explicar lo que está ocurriendo en el país y entender sus significados.

### 1.1 La matriz cultural maya mesoamericana

A través de diferentes prácticas socioculturales los cuatro grupos étnicos<sup>4</sup> investigados, los *k'iche'*, los *q'eqchi'*, los *kaqchikel* y los *mam*, sostienen una profunda conexión simbólico-significativa con la matriz cultural maya mesoamericana. Si bien el conjunto de los elementos culturales considerados mesoamericanos son más, nosotros en este trabajo hemos puesto atención a cuatro pautas culturales que consideramos relevantes en los mayas contemporáneos, a saber: **1.** La inseparabilidad de lo sociocultural y lo natural. Que se observa en la esfera de la praxis<sup>5</sup> como una relación triádica siempre establecida entre: **1.1** los seres humanos, **1.2** su entorno vital (tierra, agua, atmósfera, ecosistemas, etc.) y, **1.3** los productos creados o extraídos de ese entorno vital. Esta forma de abordar los procesos de

---

<sup>4</sup> En relación a la noción de **grupo étnico**, Bonfil explica que: “[...] la relación significativa necesaria para conceptualizar y definir al grupo étnico es una que se establece entre determinado conglomerado humano relativamente permanente (una sociedad) y su cultura propia. [...] no se plantea que el grupo étnico puede definirse a partir de la descripción de su cultura, sino a partir de una cierta relación significativa entre el grupo y una parte de su cultura que denomino cultura propia. Esta relación es el control cultural. [...] La noción de origen común, la identidad colectiva, el territorio, la unidad en la organización política, el lenguaje y otros rasgos comunes, adquieren valor como elementos característicos del grupo étnico, en la medida en que sea posible encuadrarlos dentro de esa relación específica y significativa entre sociedad y cultura propia” (Bonfil, 1991: 171)-

<sup>5</sup> En relación al concepto de **praxis** entendemos que el conocimiento comienza por la práctica y todo conocimiento teórico, adquirido a través de la práctica, debe volver a ella. No obstante, sucede a menudo que el pensamiento se rezaga respecto a la realidad (Zedong, 1937). Markovic (1968: 17) remite la discusión sobre la praxis a la primera tesis de Marx sobre Feuerbach, donde *<la falla fundamental de todo el materialismo anterior reside en que solo capta la cosa, la realidad, lo sensible bajo la forma del objeto o de la contemplación. No como actividad humana sensorial, como praxis, no de un modo subjetivo. De ahí que el lado activo fuese desarrollado abstractamente, en contraposición al materialismo, por el idealismo, el cual -naturalmente- no conoce la actividad real, sensorial en cuanto tal>*. Sobre la praxis, como punto de partida de la teoría del conocimiento, se entiende que en la realidad vivimos la experiencia, en el proceso mismo de la actividad. Y la percepción es ya la actividad de interpretación, organización y reflexión respecto de lo inmediatamente dado. El concepto de praxis implica otro concepto clave, el de sujeto, ya que una actividad consciente dirigida a un objetivo, supone un ser consciente de sí mismo, de la materia, del medio de su actividad y del fin que desea alcanzar (Markovic 1968: 28-34). Si la categoría de *reflexividad* nos lleva a la dimensión del *conocimiento*, la de praxis se refiere a la *transformación*. En la lógica de la praxis, el sujeto es tanto un investigador de su realidad, como un agente político de transformación.

transformación de la realidad expresa a la vez una concepción sobre la misma y se proyecta a todos los ámbitos de la vida.

**2.** La humanización de la realidad, pauta que genera un efecto de, **2.1** vitalización de lo inanimado y permite, **2.2** la comunicación con diferentes entidades, cosas y seres no humanos; genera también el **2.3** descentramiento del ser humano.

**3.** La sacralización del mundo, es una pauta que resulta de la interacción entre, **3.1** universos simbólicos asociados a una cosmovisión y, **3.2** una epistemología mayas, con, **3.3** las prácticas sociales que transforman la realidad objetiva. Esta interacción es permanente, sistemática y generalizada. Estas tres pautas son parte de los elementos culturales propios, heredados por los cuatro grupos étnicos de adscripción maya observados<sup>6</sup>.

**4.** La voluntad de prevalecer es una cuarta pauta, que aparece como un complejo estructural que articula entre sí, **4.1** patrones de adecuación estratégica para sobrevivir, **4.2** prácticas de resistencia cultural y, **4.3** procesos que conectan recurrentemente con la matriz cultural maya mesoamericana. En la voluntad de prevalecer, la conexión con la matriz cultural mesoamericana se produce por la, **4.3.1** implicación de las tres primeras pautas (inseparabilidad, humanización y sacralización), en procesos y acciones de resistencia a la imposición, la supresión y la enajenación cultural<sup>7</sup>. Nos referimos aquí a la imposición, supresión y enajenación cultural<sup>8</sup>, dinámicas que se originan con la guerra de conquista europea, lo que significa, en el esquema

---

<sup>6</sup> Seguimos a Bonfil cuando propone que: “[...] los elementos culturales pueden ser propios o ajenos. Son propios, los que la unidad social considerada ha recibido como patrimonio cultural heredado de generaciones anteriores y los que produce, reproduce, mantiene o transmite, según la naturaleza del elemento cultural considerado” (Bonfil, 1991: 173).

<sup>7</sup> El ámbito de la cultura enajenada, “[...] se forma con los elementos culturales que son propios del grupo, pero sobre los cuales ha perdido capacidad de decidir. [...] son elementos que forman parte del patrimonio cultural del grupo pero que se ponen en juego a partir de decisiones ajenas” [...] La cultura impuesta, [...] es el campo de la cultura etnográfica en el que ni los elementos ni las decisiones son propios del grupo” (Bonfil, 1991: 174, 175).

<sup>8</sup> Guillermo Bonfil (1991) considera la imposición, la supresión y la enajenación, dinámicas culturales de los grupos dominantes sobre los dominados, en contextos de colonización y lucha por el control cultural.

de periodización propuesto por Duverger (2007), que las pautas de inseparabilidad, humanización y sacralización, hunden sus raíces en la primera época de Mesoamérica, en tanto la voluntad de prevalecer aparece al final de la quinta época.

Sostenemos que estas cuatro pautas, en su interacción compleja, forman en Guatemala el *chemb'il* (*mam*) o tejido estructural profundo de la matriz cultural maya mesoamericana. Este *chemb'il* se plasma en prácticas sociales y se objetiva en términos lingüísticos codificados en las lenguas mayas. Lenguas en las que se humanizan todos los seres y entidades de la naturaleza, y en donde éstos aparecen dotados de espíritu, inteligencia, poder, sentimientos, historia, corporeidad, necesidades y deseos. Estos seres y entidades existen en mundos ordenados, que son a la vez paralelos, implicados e interactuantes, con el que habitan los seres humanos. Esta humanización de todo lo real genera la paradoja del descentramiento de la persona humana, porque ésta se convierte en una más de las entidades inteligentes que viven en, lo que así resulta ser, la *madre tierra*. Inmerso en la matriz cultural maya mesoamericana el sujeto no entiende ni vive la realidad como conjunto de fragmentos y estancos separados e incommunicados entre sí, y la construcción y el sentido de esa realidad no responden unívocamente a las categorías estratégicas del pensamiento occidental. Categorías estas que la escinden, por ejemplo, en sociedad y naturaleza, emoción y razón, mente y cuerpo, cuerpo y espíritu, etc. Veremos, al abordar los capítulos con la información etnográfica, como aparecen estas cuatro pautas en la vida cotidiana. En seguida haremos un resumen de otros elementos culturales insertos en la órbita mesoamericana.

## 1.2 El sustrato cultural compartido en el largo tiempo

Los *mam*, los *q'eqchi'*, los *k'iche'* y los *kaqchikel*, son pueblos mayas que fueron conquistados por el ejército español, no sin antes oponer una fuerte y activa resistencia. Durante el período colonial (1524-1821), luego en la etapa federal centroamericana (1821-1840) y después en la república guatemalteca (1840-2008), estos pueblos homologaron condiciones de vida a partir de la destrucción, el despojo, la explotación y el racismo, impuestos sobre ellos. Sin embargo mantienen entre sí diferencias socioculturales importantes, siendo significativa la diferenciación lingüística que cada grupo representa al interior del tronco común de las lenguas mayas. Los *q'eqchi'*, los *k'iche'* y los *kaqchikel*, son parte del grupo de idiomas mayas pertenecientes al grupo *k'iche'*, que a su vez forma parte del *k'iche'* mayor y del tronco lingüístico maya oriental. Los *mam* son parte también del tronco maya oriental, pero se separan del grupo *k'iche'* mayor, dando lugar a dos subgrupos lingüísticos, el *mam* y el *ixil* (Richards, 2003: 15)<sup>9</sup>.

Ya en 1943 Paul Kirchhof identificaba como mesoamericanos una lista de elementos culturales utilizados por sus habitantes prehispánicos, entre ellos: "Bastón plantador de cierta forma (coa); construcción de huertas ganando terrenos a los lagos (chinampas); cultivo de chíca y su uso para bebida y para aceite de dar lustre a pinturas; cultivo de maguey para aguamiel, arrope, pulque y papel; cultivo de cacao; molienda de maíz cocido con ceniza o cal. Balas de barro para cerbatanas, bezotes y otras chucherías de barro; pulimento de la obsidiana; espejos de pirita; tubos de cobre para horadar

---

<sup>9</sup> Ver anexo con mapa lingüístico de los idiomas mayas.

piedras; uso de pelo de conejo para decorar tejidos; espadas de palo con hojas de pedernal u obsidiana en los bordes (macuáhuítl); corseletes estofados de algodón (ichcahuipilli); escudos con 2 manijas. Turbantes; sandalias con talones; vestidos completos de una pieza para guerreros. Pirámides escalonadas; pisos de estuco; patios con anillos para el juego de pelota. Escritura jeroglífica; signos para números y valor relativo de éstos según la posición; libros plegados estilos biombo; anales históricos y mapas. Año de 18 meses de 20 días, más 5 días adicionales; combinación de 20 signos y 13 números para formar un período de 260 días; combinación de los 2 períodos anteriores para formar un ciclo de 52 años; fiestas al final de ciertos períodos; días de buen o mal agüero; personas llamadas según el día de nacimiento. Uso ritual de papel y hule; sacrificio de codornices; ciertas formas de sacrificio humano; ciertas formas de autosacrificio; juego del volador; 13 como número ritual; una serie de deidades; concepto de varios mundos y de un viaje difícil a ellos; beber el agua en que se lavó al pariente muerto. Mercados especializados o subdivididos según especialidades; mercaderes que son a la vez espías; ordenes militares (caballeros águilas y tigres); guerras para conseguir víctimas que sacrificar" (Kirchhof, 1943: 9, 10).

Más adelante, en los diferentes capítulos de este trabajo, estaremos refiriéndonos a otros elementos culturales que son comunes en Mesoamérica y que aparecen recurrentemente en los territorios mayas, el uso del *chuj* (mam) o *temascalli* (nahua), es uno de ellos. Pero de los elementos señalados por Kirchhoff, hemos encontrado que entre los *k'iche'*, los *kaqchikel*, los *q'eqchi'* y los *mam*, siguen vigentes: la coa, la chía para bebida, el maguey, el cacao, el maíz, el

autosacrificio en forma de abstinencia ritual, el palo volador, el número 13, una serie de deidades, el concepto de varios mundos y los mercados especializados.

Christian Duverger (2007) propone, argumentando la lógica del proceso de mesoamericanización, que los *mam*, *k'iche'*, *kaqchikel* y *q'eqchi'*, habitantes mayas de las tierras altas, tuvieron intensas relaciones y una influencia sociocultural muy importante de los nahuas. Esto es completamente visible durante lo que él llama la "Época III" de Mesoamérica, que va del 200-300 al 800-900 d.C.<sup>10</sup> Horizonte temporal que coincide con lo que los mayistas han considerado el período clásico y de esplendor de la civilización maya<sup>11</sup>. Los mayas de las tierras altas durante la época III viven con especial intensidad, "[...] un proceso de aculturación: los mayas, al principio extraños en el contexto mesoamericano, se mesoamericanizan progresivamente, y sus modelos, ya sea en el terreno del arte, de la arquitectura, de la escritura, del calendario o de la religión, son nahuas" (Duverger, 2007: 436). Los elementos culturales compartidos por los mayas de la Época III, indican estilos inscritos en una tradición civilizatoria maya. Esto puede verse en los siguientes aspectos. En cuanto a la escritura glífica, ésta se basa en signos individualizados reunidos en bloques glíficos y alineados en columnas, en donde los mayas logran separar la

---

<sup>10</sup> "La Época III se extiende de 200-300 a 800-900; parece entonces que el territorio mesoamericano se organiza en torno a una rivalidad entre el área nahua y el área maya. La Época IV, que comienza en 800-900, está marcada por nuevas invasiones del norte que refuerzan el polo nahua en toda Mesoamérica. Las capitales mayas se derrumban. Mesoamérica adquiere entonces su extensión máxima: el noroeste en particular se abre a la nahuatlización" (Duverger, 2007: 191).

<sup>11</sup> George Lovell, mayista connotado, indica que: "[...] la cultura clásica del altiplano de Guatemala evolucionó del estilo de vida anterior alrededor del año 300 d.C. y floreció en toda la región hasta aproximadamente el año 1000 d.C. [...] Aunque el apogeo de la civilización clásica en el área maya está más estrechamente asociado –en términos de arquitectura y la expresión artística– con los grandes asentamientos de las tierras baja de Copán, Palenque, Piedras Negras y Tikal, en el altiplano de Guatemala también se desarrollaron varios asentamientos clásicos. El más importante fue Kaminaljuyú, el cual forma parte de la actual ciudad de Guatemala. Alrededor del año 400 d.C. , Kaminaljuyú cayó bajo la influencia de la gran ciudad mexicana de Teotihuacan" (Novell, 1990:34, 35)



escritura de la iconografía. En la arquitectura insisten en la verticalidad, con aumento de la altura del basamento piramidal y del ángulo de inclinación, con sobreelevación del templo que se remata con la crestería. La bóveda salediza es otro elemento característico<sup>12</sup>, a tal punto que puede servir para marcar las fronteras del área cultural maya en la Época III. Los mayas innovan el registro del tiempo mesoamericano, al añadir inscripciones a las fechas registradas, convirtiéndolas así en anotaciones cronológicas que posiblemente buscan marcar un ritmo en el tiempo y una voluntad de poder, que pretende la instauración de un orden en el mundo<sup>13</sup>. Imponen un ciclo temporal que se funda en un tiempo dividido entre veinte, que se traduce en ciclos calendáricos de veinte años de 360 días, que se dividen en 18 meses de veinte días. Hasta la conquista, los mayas mantienen la costumbre de erigir estelas cada fin de *katun*, que es un período de 7200 días (360 por 20). Esto supone la existencia de un ciclo rival al de los nahuas, quienes en la época III usan ya el ciclo de 52 años, ciclo que surge de la correlación entre el cómputo de 260 días y un año de 365 días. En la cerámica, lo específico del estilo maya es la asociación de la escritura con la decoración figurativa, con motivos que llevan, incluso, a la composición de verdaderos relatos. Existe también una forma específica de representar el cuerpo humano, en donde la representación colectiva prima sobre los rasgos individuales y que destaca las disimilitudes

---

<sup>12</sup> En relación a la construcción de la falsa bóveda maya, “[...] su técnica consiste en hacer que sobresalgan a partir del equilibrio de dos muros opuestos, hileras superpuestas de piedras voladizas o ‘modillones’, cuyo peralte cierra progresivamente el ángulo de la bóveda. El espacio que resta en la cúspide está sellado por una simple losa colocada sobre los últimos modillones. La bóveda se puede conservar en esas condiciones, con sus peraltes angulosos, o bien aplanada por el derribo de las esquinas salientes; su perfil puede entonces ser muy parecido a una bóveda en ojiva o tomar la forma de una punta de flecha. El conjunto se consolida fuertemente con mortero” (Duverger, 2007: 448).

<sup>13</sup> “La estela C de Quiriguá por ejemplo, lleva sobre una de sus caras (la cara este), la fecha 13.0.0.0.0, que anota el fin de un período de 5200 años. Puede tratarse sólo de una fecha de carácter mitológico o simbólico. Transcrita en correlación GMT, correspondería al año 2012 d.C [...]” (Duverger, 2007: 446).

antropológicas y quizás antropomórficas, con sus contemporáneos otomangles y nahuas. Otro de los aspectos destacados es el culto al murciélago, presente en la raíz *tzotz* (murciélago), en los *tzotzil* y los *tzeltal*, pero también, en *tzutuhiles*, *chujes*, *tojolabales*, *chontales*, *chortis*, *choltis*, *mochos* y *choles*. El murciélago como personaje simbólico alude a la noche, la muerte y la sangre. (Duverger, 2007: 433-452). Ahora bien, este autor considera al juego de pelota, a las formas específicas de representación del poder y a las tradiciones sobre el panteón, como rasgos culturales mesoamericanos incorporados por los mayas. En su lógica adscribe esas prácticas a un empuje primigenio del mundo nahua. En el sustrato profundo de la mesoamericanidad, que comparten los distintos pueblos de la región, Duverger inscribe prácticas socioculturales comunes alrededor de los siguientes aspectos: el calendario (260 días), la escritura glífica, las ofrendas a la tierra, el sacrificio humano, el politeísmo, el sistema dualista de pensamiento, la simbolización del espacio-tiempo, también son comunes las formas de relación con los territorios y los centros ceremoniales, la concepción sobre la muerte y el viaje al más allá; en Mesoamérica el arte es siempre político-religioso. Finalmente, existe un sustrato común en relación a la organización material de la vida, en donde resaltan los tipos de Estado configurados y que él prefiere llamar formas de "sociedad compleja", y el total y profundamente extendido sistema siembra, con el maíz en el centro de su campo de sentido (Duverger, 2007:53-149).

La existencia entre los *mam*, *q'eqchi'*, *k'iche'* y *kaqchikel* contemporáneos, de elementos culturales propios<sup>14</sup>, como son, por ejemplo, las lenguas mayas y las pautas de inseparabilidad de lo sociocultural y lo natural, de humanización de la realidad y de sacralización del mundo, indican que sus ancestros participaron en el proceso formativo del horizonte cultural mesoamericano en el largo tiempo (1200 a.C. - 1519 d.C.). En este sentido, la voluntad de prevalecer, como pauta cultural se incluye también en ese horizonte, pero marca a la vez, una ruptura y el inicio de otro período histórico en Mesoamérica, el de la colonización europea. El horizonte mesoamericano incluye otros elementos culturales, que son de carácter material, pero también son formas de organización, de conocimiento y también elementos simbólicos y emotivos (Bonfil, 1991: 171, 172).

### **1.3 La transformación del indio en maya**

En el apartado "colisión civilizatoria" de éste mismo capítulo, veremos un esbozo del proceso histórico guatemalteco y de algunas de las formas en se ha implicado en él la matriz cultural maya. En éste solo queremos situar una transformación importante ocurrida en ese proceso, la del indio en maya, transformación en la que la voluntad de prevalecer, como pauta cultural, aparece con alguna claridad.

Como muestran diversos testimonios de la guerra de conquista y del período colonial, los habitantes de Mesoamérica fueron considerados no humanos y tratados en consecuencia, no

---

<sup>14</sup> "Los elementos culturales pueden ser propios o ajenos. Son propios, los que la unidad social considerada ha recibido como patrimonio cultural heredado de generaciones anteriores y los que produce, reproduce, mantiene o transmite, según la naturaleza del elemento cultural considerado. Inversamente, son elementos culturales ajenos aquellos que forman parte de la cultura que vive el grupo, pero que éste no ha producido ni reproducido" (Bonfil, 1991: 173).

obstante los europeos les llamaron indios. El término indio, equívoco por demás, marcó la escisión de dos mundos. Porque estos habitantes se concebían a sí mismos como seres humanos y en las diversas lenguas que hablaban, existían los términos precisos para dar cuenta de ello. El término indio fue la forma en que el "otro" los clasificó, en lo que en la práctica resultó ser, una categoría sub humana que cobró vida en la organización social. En todos los idiomas mayas existen pues, términos que se refieren a un sí mismo sociocultural que los distingue de los otros grupos étnicos mayas, así como términos que se refieren a un sí mismo o nosotros social, que indican una totalidad en la que están incluidos los diferentes grupos étnicos. En *mam*, por ejemplo, el término *awoqo'mam* significa, "nosotros los *mam*" y el *aj awoqo'mam*, aumenta el énfasis al significar, "nosotros los que somos *mam*". Por otra parte, el *qxjalelquib'* significa "gente o personas que somos nosotros" y se refiere a quienes hablan lenguas mayas, usan ropa hecha por ellos mismos, viven de la tierra y no son "*kaxalanes*" (los otros, blancos, ladinos, criollos o extranjeros)<sup>15</sup>. Estas formas de referirse a un sí mismo sociocultural, a pesar de la conquista, la colonia y la misma etapa republicana, mantuvieron su vida en las diferentes lenguas, en la actualidad están en uso y siguen cobrando sentido en las prácticas sociales de la vida cotidiana de los mayas. No obstante, el castellano, la castilla, el español o el *kaxlan*, se impuso como lengua franca, oficial y en ella, los mayas se hicieron indios y desaparecieron así en su rica diversidad histórica y sociocultural. De ninguna manera, y desde la visión del mundo significada por el término "indio", sería posible adentrarse

---

<sup>15</sup> En *k'iche'*: are wa'kqakoj che uch'ab'exik qib' xuquje' are kqakoj che uch'ab'exik ri loq'alaj ajaw, significa lengua o en su sentido general, 'lo que usamos para comunicarnos entre nosotros y para hablar con el ajaw.

en la matriz cultural maya mesoamericana. Por ello entendemos, que Guillermo Bonfil (2006) hubo de resignificar radicalmente el término, convirtiéndolo en ariete para batir las políticas indigenistas del Estado, al mismo tiempo que hacía emerger al México Profundo. En Guatemala, los propios mayas, pertenecientes a distintos grupos étnicos, se han encargado de replantear el problema, reclamando el término "maya" para referirse a un nosotros social que quiere ser reconstituido. Lo que expresa una voluntad política hasta ahora mejor situada en elites intelectuales, que en la vida cotidiana de los grupos sociales. Ahora, el de maya, los mayas y el de pueblo maya, irrumpen como términos reconocidos social y políticamente, ocupando el espacio que tuvieron primero el término indio y luego el término indígena. De la discusión anterior queremos resaltar dos aspectos: **A)** que socialmente existe un umbral de mayanidad compartida en los cuatro grupos étnicos investigados, en razón de la conexión existente entre sus prácticas sociales y la matriz cultural mesoamericana. **B)** Que la emergencia de una elite que actualmente reivindica la noción de "Pueblo Maya"<sup>16</sup>, expresa una voluntad política que tiene razón de ser, aunque esta no sea, paradójicamente, encarnada como planteamiento político por la mayoría de mayas. Eso sí, pone de manifiesto un fenómeno de etnicidad emergente y expresa claramente una voluntad de prevalecer, inscribiéndose así como una de las formas de expresión de la resistencia, inscrita en la matriz cultural maya mesoamericana.

---

<sup>16</sup> Recordemos que en los Acuerdos de Paz (1996) se acuñó el concepto de Pueblo Maya, como uno de los cuatro que forman la Nación guatemalteca, los otros son el Pueblo Garífuna, el Pueblo Xinca y el Pueblo Ladino. Esta clasificación tiene varios aspectos que pueden cuestionarse seriamente, no obstante en su promulgación significó un momento paradigmático en la historia guatemalteca.

#### 1.4 Recapitulando

Existe un *chemb'il* compartido por los *k'iche'*, los *mam*, los *q'eqchi'* y los *kaqchikel*, ese tejido estructural profundo supone la existencia de una cultura propia y se articula en cuatro pautas, a saber: inseparabilidad de lo sociocultural y lo natural, humanización de la realidad, sacralización del mundo, y voluntad de prevalecer. Entendemos que ese *chemb'il* expresa la matriz cultural maya mesoamericana en las prácticas sociales, sin que pretendamos sostener que es su única expresión. El concepto de "maya" hay que usarlo críticamente, en razón de la existencia de veintiún grupos étnicos mayas<sup>17</sup>, ahora complicados por escisiones religiosas, procesos de estratificación interna asociados a la estructura de clases sociales y por el bombardeo ideológico permanente y sistemático que sostienen los agentes de la colonización en el país. Precisamos que en nuestro concepto, el término maya implica la existencia de un conglomerado humano formado por distintos grupos étnicos que comparten una matriz cultural mesoamericana<sup>18</sup>, enfrentan un proceso de colonización activo y libran una lucha por el control de los recursos culturales que posibilitan su existencia y reproducción social<sup>19</sup>. El término maya, posee sustento como concepto analítico e interpretativo y con ese sentido es que lo adscribimos en este trabajo. También entendemos que posee un sentido

---

<sup>17</sup> Si se toma al *achi'* como una lengua separada tenemos 21 lenguas distintas, esto es así de acuerdo a la Academia de Lenguas Mayas, no obstante el punto está en discusión entre los lingüistas, porque algunos sostienen que es una variante dialectal del *k'iche'*.

<sup>18</sup> Compartimos con Bonfil (1991: 172) su planteamiento sobre: "[...] la existencia de un plano general o matriz cultural, específica de cada cultura y cambiante a lo largo del devenir histórico, que articula y da sentido a los diversos elementos, particularmente en el ámbito de la cultura autónoma".

<sup>19</sup> Recordemos que "[...] en los actos comunes de la vida cotidiana, así como en las acciones periódicas y en las situaciones de excepción, los conjuntos sociales y los individuos echan mano de los elementos culturales disponibles que son requeridos para cada caso. Es importante conceptualizar todos estos recursos como elementos culturales, porque así se pone de manifiesto que poseen una condición común que permite establecer una relación orgánica entre ellos" (Bonfil, 1991:172). Estos elementos culturales pueden ser materiales, formas de organización, de conocimiento, simbólicos y emotivos.

político e ideológico, manifiesto como voluntad de constitución de un "nosotros" estratégico, observable en líderes de los diversos grupos étnicos mayas. Esta voluntad es de resistencia, sometidos como están a intensos y masivos procesos de destrucción y fragmentación de la cultura propia y su tejido social. Sostenemos, que no obstante la diversidad que existe entre los distintos grupos étnicos mayas, entre ellos los *mam*, *q'eqchi'*, *k'iche'* y *kaqchikel*, estos se adscriben a una matriz cultural común, expresión de lo maya que estamos enfocando en este trabajo. En el apartado siguiente veremos información general de la situación de los cuatro grupos étnicos, situados en el área cultural y los municipios en que se realizó la investigación.

## 2. LOS CUATRO GRUPOS ÉTNICOS, AREA CULTURAL Y MUNICIPIOS

En esta sección se ofrece información básica de las cuatro grandes regiones socioculturales: *mam*, *q'eqchi'*, *k'iche'* y *kaqchikel*. La información contenida en este apartado sitúa el contexto socioterritorial y demográfico en el cual se inscribe la cotidianidad de los sujetos investigados, con ese objetivo se anexan mapas del país, de los ocho municipios, de la distribución de las lenguas mayas en el territorio y un cuadro con información estadística general. También es necesario explicar la forma en que nosotros usaremos algunos términos, uso que respeta las normas generales de la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala<sup>20</sup> (ALMG), pero que no se ciñe

---

<sup>20</sup> La Academia de Lenguas Mayas (ALMG) es una institución que forma parte del Estado de Guatemala, tiene las funciones de promover la cultura maya y las lenguas mayas, así como regular su uso y escritura. Fue creada por el decreto N° 65-90, "Ley de la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala"; el 18 de octubre de 1990 por el Congreso de la República. En ella están incorporadas las siguientes comunidades lingüísticas mayas: uspanteko, tz'utujil, tektiteko, sipakapense, sakapulteko, q'eqchi', q'anjob'al, poqomchi', poqomam, mopan, mam, k'iche', kaqchikel, jakalteko, ixil, itza', chuj, ch'orti', awakateko, akateko, achi'.

dogmáticamente a ella. Usaremos: "los *k'iche'*" para referirnos al grupo étnico y a la comunidad sociolingüística. Con ese mismo sentido usaremos, "los *mam*", "los *kaqchikel*" y "los *q'eqchi'*". Usaremos, "*k'iche'ab*", que significa, "nosotros los *k'iche'*", en contextos en que queremos resaltar el apego significativo del grupo a lo que se dice en el texto. De igual forma usaremos, *q'emam*, *q'eqchi'eb* y *kaqchikel'a*. A lo largo del texto y en todos los casos, escribiremos las palabras mayas con cursivas, salvo aquellas que estén en uso común ya castellanizadas y escritas así convencionalmente en el país. Por ejemplo, el municipio de San Antonio Ilotenango estará escrito así, pero cuando usemos, *Ilocab*, nos referiremos al mismo lugar pero nombrado en su definición exclusivamente *k'iche'*. Respetaremos, por otra parte, las formas en que los diferentes autores citados escriben los términos mayas, para no romper la integridad de sus textos. Hacemos esta aclaración porque hay que tener presente que el proceso de regularización y estandarización de las lenguas mayas enfrenta dificultades que aún debe resolver<sup>21</sup>. Por ejemplo, las normas de uso para diferentes términos, aún no están clara y precisamente establecidas y en algunos casos el consenso no se logra, siendo que los propios lingüistas mayas usan diferentes criterios para tratar ciertas prácticas comunicativas. Es significativo que aspectos del proceso de estandarización de las lenguas mayas, chocan con las prácticas de habla de las comunidades mayas en múltiples lugares, y hay términos estandarizados, que al usarlos así, son incomprensibles para hablantes expertos en las propias comunidades.

---

<sup>21</sup> Por nuestra parte no estamos de acuerdo con el proceso de regularización y estandarización de las lenguas mayas, al menos tal y como se está desarrollando en la actualidad. No obstante, no entraremos a discutir ese punto ya que requeriría un abordaje a profundidad y compromete información que no estamos ofreciendo en este trabajo.



Recordemos que el principal criterio para seleccionar las áreas de investigación fue que allí, la cultura propia de los mayas se practicara con mayor intensidad y por mayor número de personas. Este punto fue extensamente discutido con los investigadores mayas participantes, quienes también se aconsejaron por expertos de sus propios grupos de adscripción étnica y finalmente decidieron que lugares investigar. A ello agregamos que en Guatemala existen prácticas y dinámicas socioculturales, que son características de los distintos grupos étnicos mayas en sus diferentes territorios, y que teniendo esa diversidad intra-maya como telón de fondo, el enfoque de la matriz cultural común se hacía más interesante<sup>22</sup>. En este sentido, sabíamos que era con los *mam* del departamento de Huettenango que había especialistas con mayor capital simbólico en conocimientos mayas, y esto, discernido del discurso común entre mayas de diferentes grupos étnicos, indicaba que era en la lengua *mam* que se explicarían con mayor profundidad y riqueza los términos y conceptos del mundo mesoamericano. Esta sería entonces una característica de los *mam* que consideramos relevante. En la zona *q'eqchi'*, lo característico sería su intensa movilización social y política, alrededor de la lucha por la tierra y por lo que parecen ser procesos de expansión territorial. Asociado a esas dinámicas se observa la constitución de una elite *q'eqchi'*, preocupada por formarse

---

<sup>22</sup> Sabíamos al iniciar la investigación y como parte del conocimiento común que existe en Guatemala, incluso al interior de los propios mayas, que los *mam* son considerados los 'abuelos', y que el mismo termino *mam* tiene ese significado en *k'iche'*. Sus conocimientos sobre la cultura propia parecían ser los más completos y sofisticados. Los *k'iche'* aparecían como el grupo étnico mejor organizado y los más beligerantes en política. Los *kaqchikel* son conocidos por ser quienes están más cerca de los *kaxlanes*, los más activos comercialmente y decididos a modernizarse. De los *q'eqchi'* se sabe que su dinámica de expansión territorial es poderosa y que pasan a la acción política con rapidez y contundencia. Tomamos como ejemplo estos saberes comunes sobre los cuatro grupos, aunque teníamos muchos más; pero desde el inicio de la investigación estábamos conscientes de que eran prenocios y que en todo caso demostrarían su valor como conocimientos al realizar nuestra propia indagación. De cualquier forma no nos abocamos a encontrar esas particularidades sino por el contrario, a enfocar aquello que tienen en común como parte de la matriz cultural maya mesoamericana.

en temas jurídicos y de derecho consuetudinario. En la zona *k'iche'* era patente una mayor discusión y movilización alrededor de la lucha política y las contiendas electorales, en donde parecen ser los *k'iche'* el epicentro de un proceso de organización de movimiento político maya. En la zona *kaqchikel* era relevante la dinámica económica y la implicación de importantes segmentos de población en procesos de modernización y en sus ideologías asociadas. Siendo que desde el inicio de la colonización, es en territorio *kaqchikel* donde colisionan con mayor intensidad las dinámicas de resistencia cultural frente a las de imposición. Estas características someramente enunciadas, y otros procesos relevantes que se tratarán en el apartado de "colisión civilizatoria", son expresión de la matriz cultural maya en el ámbito de la vida pública y en los procesos históricos de larga data. Pero en este trabajo y como se vera en los capítulos 2, 3 y 4, lo que hemos querido entender es esa matriz cultural que aparece en las prácticas sociales de la vida cotidiana y que es compartida por los cuatro grupos étnicos.

## 2.1 Q'EMAM

De acuerdo al último censo realizado en el país (2002) y a las investigaciones sociolingüísticas de Michael Richards (2003: 64), el área lingüística *mam* se extiende 6,577 kms<sup>2</sup> y tiene 519,664 hablantes. El *mam* se habla en 56 municipios de los departamentos de Quetzaltenango, Huhuetenango y San Marcos. Otros investigadores, como Nolasco y Melesio (1993:

214), extienden la región a los 8,500 kilómetros cuadrados<sup>23</sup>. “[...] forma parte del sistema orográfico de la Sierra Madre de Guatemala y las estribaciones de dicha sierra al norte y sur. Conforman la porción occidental del Altiplano de Guatemala. Los mames llegan hasta la bocacosta. Es una zona alta, con montañas con más de 2,000 metros sobre el nivel del mar. La región queda dentro de la zona volcánica y tectónica de Guatemala y del sureste de México. En ella se localizan 6 volcanes: Tajumulco, Tacaná, Santa María y Santiaguito, Cerro Quemado, Chicabal y Lacandón. En la región nace el río Suchiate, que en su cauce medio e inferior constituye el límite con México. También nacen los ríos Selegua y Cuilco, de la cuenca del Grijalva.”

Desde finales de la década de 1970, hasta la firma de los Acuerdos de Paz (1996), la región *mam* fue escenario de intensos enfrentamientos políticos y militares. La represión gubernamental golpeó fuertemente a la población civil<sup>24</sup>, buscando que ésta abandonara o no diera su apoyo a las fuerzas insurgentes<sup>25</sup>.

De la historia conocida de los *mam* sabemos que, “[...] desde Quetzaltenango hacia finales de 1525, los españoles entraron a los valles de los Mames y llegaron hasta los pies de los Cuchumatanes, donde se encontraba el centro de resistencia de

---

<sup>23</sup> Estas incongruencias obedecen a los datos diferentes que arrojan los dos últimos censos generales de población, el de 1986 y el de 2002, pero especialmente a la estructura de los censos, en la cual se confunde la pregunta acerca de la “identidad” de los pobladores, con la de la lengua que hablan.

<sup>24</sup> “El ejército echaba los cadáveres de madrugada al río Cabús (San Marcos). En el año 1980, a dos parejas de nacionalidad salvadoreña que iban de viaje de novios a EEUU les robaron la documentación y el dinero en la frontera con México y tuvieron que regresar a su país. Debido a lo avanzado de la hora, los cuatro se vieron obligados a pasar la noche debajo de un puente sobre el río Cabús. A las dos de la madrugada vieron un *jeep* del Ejército que se detuvo sobre sus cabezas y lanzaba dos cadáveres desde el puente” (Comisión de Esclarecimiento Histórico, 1999 –CEH- II: 422).

<sup>25</sup> En los frentes guerrilleros de la Sierra Madre, “[...] la gran mayoría de los combatientes eran indígenas. En el año 1980 se incorporan compañeros indígenas sobre todo de Quetzaltenango y Huhuetenango. En la montaña, la mayoría de los guerrilleros eran campesinos e indígenas. La presencia de blancos o ladinos urbanos fue muy poca. No pasaban de diez” (Comisión de Esclarecimiento Histórico, 1999 –CEH- II: 258).

los mames en Chinap-jul, el actual Huehuetenango”<sup>26</sup>. Los *mam* son habitantes de las tierras altas de los mayas, extensa región que ha formado una unidad cultural desde la preconquista<sup>27</sup>. Carlos Navarrete, (1993: 156) arqueólogo guatemalteco y experto conocedor de la dinámica sociocultural de las tierras altas mayas, tanto de Chiapas como Guatemala, considera que al iniciarse la conquista española, las principales ciudades de las tierras altas eran “[...] Gumarcaj de los quichés, Zaculeu de los mames, Chutix Tiox de los ixiles”<sup>28</sup>. Pero por la destrucción desencadenada en la conquista y durante el período colonial, “[...] los mames, sólo legaron un documento temprano. El *Título mam*, crónica que trata principalmente de disputas de tierra entre los mames y los k’iche’s en el área de Quezaltenango, a mediados del siglo XVI” (Lovell, 1990: 43). “Zaculeu era el centro político y religioso de la región mam del norte. Por consiguiente, la mayor parte de la población a la que servía vivía lejos de sus alrededores inmediatos. Las comunidades alineadas con Zaculeu incluían Cuilco e Ixtahuacán, las cuales en 1525 pelearon al lado de los mames de Zaculeu contra los españoles. Por el oeste, la soberanía de Zaculeu se extendía a lo largo del río Selegua. En el norte, su dominio penetró hasta las áreas más remotas, probablemente hasta el valle de Todos Santos y aún más allá, ya que de

---

<sup>26</sup> El documento de Gonzalo de Alvarado refiere su versión de testigo. Igualmente la Probanza de Nicolás de Vides y Alvarado y el Manuscrito Quiché; la probanza de don Laureano Guerra Veintemilla y Mo. Don Alonso Enríquez de Larios, más el Manuscrito Xecul-Tit ahpopeham, todos citados por Fuentes y Guzmán (Gallo, 2001: 98).

<sup>27</sup> En esta región se incluyen, “[...] la región de tierras altas con sus vecinas de pie de monte, o sea los sistemas de montañas y las mesetas de las tierras altas de Chiapas y Guatemala, que en algunos casos se elevan a más de 3000 metros sobre el nivel del mar. Es probable que en alguno de los fértiles valles de los altiplanos de Chiapas y Guatemala, los antiguos mayas hayan aclimatado y mejorado la planta que produce el maíz durante el transcurso del sexto al tercer milenio a.C. Actualmente esa región está ocupada por cerca de dos millones de sus descendientes que, a pesar de los siglos transcurridos desde la conquista española, conservan muchas de las creencias y costumbres de sus antepasados” (Navarrete, 1993: 153).

<sup>28</sup> “A principios del siglo XVI, los más importantes señoríos mayas se encontraban en un estado de guerra, continua e intensiva, que había minado mucho su desarrollo. Ya no hubo tiempo de que alguno se impusiera sobre los demás, porque todo este mundo, con sus sistemas de vida social y religiosa, su cultura, su arte y sus conocimientos del universo en el que vivían y su manera de aprovecharlo, terminó a la llegada de los conquistadores españoles” (Navarrete, 1993: 157).

estas zonas se envió una fuerza de socorro para ayudar al cacique mam Caibil Balam en su lucha contra los españoles en Zaculeu" (Lovell, 1990: 46).

### **2.1.1 SAN JUAN ATITÁN**

Ubicado en el departamento de Huhuetenango, el municipio de San Juan Atitán tiene 13,365 habitantes, en su mayoría hablantes de *mam*, su extensión territorial es de 64 kms<sup>2</sup>. Se encuentra en las faldas de un cerro, a una distancia de 36 kilómetros de la cabecera departamental, está a 2,440 msnm, su clima es frío y húmedo. Su población está distribuida en la cabecera municipal, que tiene la categoría de pueblo, en 6 aldeas y 13 caseríos. La economía del municipio se sostiene con la agricultura, la producción artesanal y el comercio. En San Juan Atitán la migración a los Estados Unidos se ha convertido en una forma de resolver los problemas económicos de los pobladores, ya que la pobreza y la falta de alternativas de desarrollo socioeconómico prevalecen en el municipio<sup>29</sup>.

### **2.1.2 SANTA BÁRBARA HUHUNETENANGO**

Situado en el departamento de Huhuetenango, Santa Bárbara es otro municipio de la región *mam*, siendo este el idioma que habla la mayoría de su población. El municipio con una extensión de 448 kms<sup>2</sup>, está situado a 2,430 msnm y tiene una población de 15,318 habitantes distribuida en su cabecera, que tiene la categoría de pueblo, en 6 aldeas y 63 caseríos. Según los funcionarios de la Secretaría de Planificación

---

<sup>29</sup> Desde la firma de los Acuerdos de Paz (1996) y hasta el año 2007, el Programa de Naciones Unidas Para el Desarrollo (PNUD) ha generado informes periódicos sobre el estado de la situación económica, los indicadores de desarrollo y la pobreza que existe en éste y en los otros municipios enfocados.

Municipal de Santa Bárbara, sólo el 2% de su población es ladina y se ubica en el casco urbano de la cabecera municipal y en las aldeas de *Sac Pic* y *Xoconilaj*, cercanas a la cabecera departamental de Huehuetenango<sup>30</sup>. El municipio tiene severos problemas por la carencia de agua, la tierra produce muy poco y el municipio está considerado entre los más pobres del país. En consecuencia hay un intenso flujo migratorio a los Estados Unidos.

## 2.2 Q'EQCHI'EB

Actualmente en el área lingüística *q'eqchi'* hay 726,723 hablantes en 24,662 kilómetros cuadrados de extensión (Richards, 2003: 76). Sus hablantes se extienden por 5 departamentos y 23 municipios del país. Según la Comunidad Lingüística *Q'eqchi'* (2007), adscrita a la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala, el pueblo maya *q'eqchi'*, tiene más de diez siglos de asentamiento en lo que hoy son los municipios de Cobán, Chamelco, Carchá, Lanquín, Cahabón, Tukurú y Senahú. En el siglo veinte, el departamento de Alta Verapaz fue uno de los más afectados por la situación de guerra interna que duró 36 años, especialmente entre los años 1980-1983 (ODHAG, 1998-IV: 485). Existen sitios arqueológicos prehispánicos en Chamha' y Chichen en Cobán; Chikob'an en Tukurú; Chijolom en Senahú<sup>31</sup>. En la época de la conquista, a

---

<sup>30</sup> Por lo que sabemos, Santa Bárbara está situada en el área que fue conquistada por las tropas de Gonzalo de Alvarado y formaba parte del territorio que regía *Kaibil Balam*, héroe de la resistencia *mam* a la conquista. Adentro de la iglesia, que data del período colonial, se realiza el cierre de la ceremonia maya de los cuatro puntos cardinales y entre *q'emam* llaman a ese sitio *Txecomananas*. Es posible que ese sea el nombre original del lugar.

<sup>31</sup> En el área inmediata y de acceso de los *q'eqchieb'* a las tierras bajas del norte, tenemos que: “[...] los restos culturales en la cuenca del río La Pasión dan indicios que la ocupación humana en estas tierras data desde el preclásico medio. Las ocupaciones más tempranas están registradas en el sitio arqueológico Tres Islas, que se ubica a la orilla del río La Pasión, al sur de Ceibal. Cancún es una ciudad cuya ocupación inicia en el clásico temprano y finaliza en el clásico tardío. Esta ciudad jugó un papel muy importante en el comercio y el intercambio ritual entre las tierras altas del altiplano y las tierras bajas. En las tierras altas se extraía la materia prima muy valorada por los mayas, como por ejemplo el jade, el pedernal, la pirita y la obsidiana. Estos productos, junto con otros, como plumas de quetzal y otros, se utilizaban para producir objetos únicos y sagrados que eran finalmente tallados en la ciudad de Cancún, y posteriormente, intercambiados en las rutas del

esta área se le denominaba 'las Verapaces', una región ahora dividida en los departamentos de Alta y Baja Verapaz. Para 1631, la región aún no estaba pacificada, siendo los frailes dominicos quienes lograron penetrarla y propugnaron por una 'conquista pacífica'. "Los frailes dominicos, según el plan de Bartolomé de las Casas, habían puesto como condición para la reducción pacífica de las Verapaces que no se establecieran allí los españoles y no entrara ningún ejército. El alcalde mayor de las Verapaces, Don Martin Alfonso Tovilla, viniendo de España, con la esposa, llega a Cobán para 1631" (Gallo, 2001: 227). Eso indica que los *q'eqchi'eb* no habían sido sometidos, ciento siete años después de la destrucción del reino *k'iche'* en 1524. En 1860, comienzan a llegar los primeros alemanes a la región, "quienes vinieron a fortalecer el estado de miseria, colonización y mestizaje, provocando sumisión y emigraciones. Los gobiernos dictatoriales desde Rafael Carrera hasta Ubico, crearon una mentalidad de miedo y terror, de menosprecio a la dignidad humana"<sup>32</sup>. Según Stoll, "[...] la comarca qu'ekchí está situada al norte de Cobán, [...] Unas pocas leguas al sur de Cobán, linda con los pokonchies; al poniente lo circunscribe el Chixoy y al oriente la región de los choles. El río Cahabón parece ser el límite septentrional" (Stoll, 1958: 136).

### 2.2.1 SANTA MARÍA CAHABÓN

Situado en el departamento de Alta Verapaz, el municipio tiene una extensión territorial de 900 kms<sup>2</sup> y se encuentra a

---

río La Pasión. Esta vía acuática era una verdadera ruta maya, porque desde Cancuén, se podía navegar a las ciudades más importantes del área del Petexbatún [Tamarindito, Aguateca, Dos Pilas, Punta de Chimino, Ceibal] e incluso más al norte, Altar de Sacrificios, Yaxchilán y Piedras Negras" (García, 2005: 292). Estamos entendiendo que al referirse a las "tierras altas", se trata de los territorios *q'eqchi'eb*.

<sup>32</sup> ALMG Comunidad Lingüística *Q'eqchi'* (2007)

una altura de 250 msnm. Tiene 42,949 habitantes, distribuidos en la cabecera municipal que tiene la categoría de pueblo, 12 aldeas y 101 caseríos<sup>33</sup>. Según los funcionarios *q'eqchi'* de la municipalidad de Santa María Cahabón<sup>34</sup>, la producción agrícola del municipio se concentra en el maíz, cardamomo, chile seco, café, cacao, achiote, frijón y pimienta. El cultivo de maíz representa el 67.8% del total de los ingresos de la población, y está orientado en un 80% al autoconsumo y un 20% a la venta, para la obtención de ingresos que son utilizados para el pago de servicios básicos y compra de insumos para futuras cosechas. Se produce también cardamomo y otros productos como cacao, achiote, frijón y pimienta, también, naranjas, mandarinas, bananos, plátanos y piña. En este municipio la migración a los Estados Unidos no parece relevante.

### **2.2.2 CHISEC**

Situado en el departamento de Alta Verapaz, el municipio de Chisec está a una altura de 230 msnm, tiene una cabecera municipal con categoría de pueblo y un territorio con una extensión total de 1,653 kms<sup>2</sup>, que por su tamaño está dividido en cinco regiones, a saber: Raxruhá, Canlech, Chiquibul, Sejix y Samococh. En total está formado por 235 comunidades en las que se distribuyen sus 69,325 habitantes<sup>35</sup>. Chisec es un municipio que abre la frontera agrícola del país hacia las tierras bajas del norte, en dirección al departamento del Petén. Se compone de una buena cantidad de fincas particulares, que hasta el presente no aparecen

---

<sup>33</sup> La cabecera municipal de Santa María Cahabón del departamento de Alta Verapaz, se encuentra ubicada a 92 kilómetros de la ciudad de Cobán y a 302 de la ciudad capital.

<sup>34</sup> Municipalidad de Santa María Cahabón, 2007

<sup>35</sup> Municipalidad de Chisec, 1997.



registradas en el Catastro Municipal<sup>36</sup>. En la zona se produce el cardamomo, además se cultiva café, arroz, chile, pimienta gorda, maíz, frijól, arroz y tubérculos<sup>37</sup>. Entre las artesanías que se producen se encuentran los tejidos de algodón, cerámica, productos de arcilla, instrumentos musicales y candelas. En Chisec la migración a los Estados Unidos no parece ser un tema relevante.

### **2.3 K'ICHE'AB**

El área sociocultural de los *k'iche'* tiene 7,918 kilómetros cuadrados de extensión, contando con 922,378 hablantes, que se extienden en un territorio que abarca 78 municipios de 9 departamentos del país (Richards, 2003: 62). Desde mediados de la década de 1970 a 1996, el área *k'iche'* se vio sometida a violencia militar por motivos políticos, entre 1980 y 1983, ciento veintisiete comunidades *k'iche'* fueron masacradas. Estas masacres casi en su totalidad fueron realizadas por el ejército nacional (ODHAG, 1998-1). De su historia Carmack (1979: 23, 24) informa que: "Cuando los españoles alcanzaron el altiplano de Guatemala en 1524, encontraron una confusa contienda de estados políticos y guerreros, los cuales luchaban por los recursos estratégicos y la integridad territorial; y los grupos campesinos, que permanecían sin destino, viviendo todavía fuera del control de los estados políticos. El más grande de tales estados era el quiché, un imperio conquistador que incluía a todos los hablantes quichés del altiplano y un significativo número de otras

---

<sup>36</sup> El municipio de Chisec fue fundado en 1883, pero los actuales límites se establecieron hasta el 25 de septiembre de 1972. Chisec se encuentra ubicado dentro de los límites siguientes: al norte, con el municipio de Sayaxché, del departamento de Petén; al sur, con Cobán y San Pedro Carchá; al oriente, con Fray Bartolomé de las Casas, y al poniente, con el mismo municipio de Cobán.

<sup>37</sup> Según el censo de población y habitación del año 2002, el 91% de la población es indígena y un 9% no indígena o mestiza, el analfabetismo en el municipio alcanza una cifra del 53% en niños de 7 años en adelante.

poblaciones circunvecinas: uspantecas, ixiles, aguacatecas, mames, pokomanes, tzutujiles y cakchiqueles. Su centro político era Utatlán, también llamado K'umarcaaj ("las antiguas cabañas de cañas"), cuyas ruinas todavía se pueden ver cerca de Santa Cruz del Quiché. El Conquistador español Pedro de Alvarado dijo que estaba, *bien construido y era maravillosamente fuerte, y tiene muy grandes tierras para la agricultura y muchos pueblos sujetos a él*".

### 2.3.1 SAN ANTONIO ILOTENANGO

Situado en el departamento del Quiché, este municipio que tiene categoría de pueblo, está ubicado 12 kilómetros al sur de la cabecera del departamento, Santa Cruz del Quiché a una altura de 1,950 msnm. Tiene una extensión territorial de 80 kilómetros cuadrados y está conformado por un pueblo y 18 caseríos<sup>38</sup>. La economía del municipio se basa en la agricultura y en la migración. La migración interna es por temporadas a las fincas de café de la bocacosta y a la costa sur de Guatemala, la migración externa es por largos períodos o definitiva, hacia los Estados Unidos. Entre los productos que allí se manufacturan están el hilo de lana para tejer, cerería, alfarería, objetos de jarcia, muebles de madera, petates, sombreros, objetos de metal, platería y tejas de barro. El pueblo de San Antonio Ilotenango es de origen prehispánico. Su territorio formó parte de la confederación *k'iche'* y fue ocupado por el calpul (unidad territorial organizada sobre la base de linajes) de *Ilocab*. De acuerdo a la tradición oral se llamó *Pa ilocab*, y según Robert Carmack (1979) tuvo el nombre de *Palopop*, que significa "lugar donde

---

<sup>38</sup> El acceso a estas comunidades es a través de caminos de terracería en regular estado. En dicho territorio está la laguna de las Garzas, además de los ríos Jocol, Joj, Chop y Tzununá que pertenecen a la cuenca del río Motagua.

comen fruta". En el periodo colonial, San Antonio Ilotenango es mencionado en la Crónica del Padre Remesal, con el nombre de San Antón, como uno de los pueblos en los cuales se redujo o congregó a la población dispersa, en el año de 1549. En un dibujo, de alrededor del año 1550, aparece una iglesia grande junto a una laguna, que es identificada como perteneciente al pueblo de San Antonio Pa ilocab. En documentos de la época colonial el pueblo es denominado como San Antón Holotenango y como San Antonio Olotenango. Con este último nombre es citado por Fuentes y Guzmán (1690), como un poblado perteneciente al Corregimiento de "Tecpán Atitán".

### **2.3.2 SANTO TOMÁS CHICHICASTENANGO**

El 13 de septiembre de 1948, el pueblo de Santo Tomás Chichicastenango, fue elevado a la categoría de villa mediante acuerdo gubernativo y declarado municipio del departamento de Quiché. Su extensión es de 400 kms<sup>2</sup> y esta situado a 2,070 msnm. Tiene un total de 107,193 habitantes distribuidos en una villa y 68 caseríos<sup>39</sup>. En el municipio la mayor parte de agricultores son pequeños propietarios, cuyas fincas tienen una extensión promedio de dos manzanas. Existen fábricas de cortes típicos, güipiles, tzutes<sup>40</sup>, cintas, así como los trajes que caracterizan a los poblados mayas de este municipio, Chichicastenango es un importante centro de intercambio comercial en el noroccidente del país. Constatamos también que existe un intenso flujo migratorio hacia los Estados Unidos.

---

<sup>39</sup> Según la Municipalidad de Chichicastenango (2007) de este total de población, el 45% son evangélicos, 39% son católicos y el 11% profesan la espiritualidad maya; el 95% de personas son indígenas, 85% del total de habitantes del municipio se encuentra en el área rural. El municipio tiene un 62% de niños con retardo en talla, lo que implica un alto nivel de desnutrición, en tanto hay un 64% de mortalidad infantil.

<sup>40</sup> Los *tzutes* son pañuelos grandes para cubrir la cabeza, y en hombres tienen uso ceremonial. En el área kaqchikel, a los pañuelos ceremoniales de las mujeres les llaman *payá*.

De acuerdo con el Memorial de Sololá o Anales de los Kakchiqueles (documento indígena del siglo XVII), el territorio que ocupa actualmente el municipio de Santo Tomás Chichicastenango sirvió de asiento a la corte *kaqchikel*, con el nombre de Chiavar (en idioma *kaqchikel*), Chuvilá (según el Popol Vuh) o Chugullá (sobre los chichicastes o lugar de ortigas). Los *kaqchikel*, según la citada crónica, viajaron desde Tulán juntamente con los *k'iche'* y se establecieron en lo que ahora es el departamento de Quiché, donde convivieron como pueblos aliados hasta alrededor de 1450. Durante el reinado del poderoso Quikab (1425- 1475), se produjeron dos conflictos entre los *k'iche'* y los *kaqchikel*. Luego del segundo de dichos conflictos, Quikab ordenó a los *kaqchikel* que desalojaran Chiavar y que se trasladaran a Iximché. Después de la muerte de Quikab, los *k'iche'* y los *kaqchikel* libraron sangrientas batallas, las que facilitaron el camino de los conquistadores españoles<sup>41</sup>. El territorio de Chiavar o Chiguila, fue ocupado, al salir los *kaqchikel*, por varios calpules *Numá k'iche'* entre ellos, el de Uwillá que se cree estuvo asentado en lo que hoy es la cabecera municipal, pues incluso algunas personas conocen con el nombre de Uwillá a la actual villa de Santo Tomás. A la llegada de los españoles al territorio *k'iche'*, los calpules que ocupaban Chichicastenango acudieron a la defensa de Gumarcaah y padecieron igualmente la derrota. A partir de 1539, la región central de Quiché fue encomendada a los misioneros dominicos, quienes se encargaron de administrar las reducciones o pueblos de indios, que se formaron, especialmente después de 1549<sup>42</sup>. Fuentes y Guzmán en la Recordación Florida (1690) anotó que Santo Tomás Chichicastenango pertenecía al

---

<sup>41</sup> Municipalidad de Santo Tomás Chichicastenango, 2007.

<sup>42</sup> Municipalidad de Santo Tomás Chichicastenango, 2007.

Corregimiento de Tecpán Atitlán y estaba a cargo de la vicerrectoría de Santa Cruz del Quiché. Entre los años 1701 y 1703, Fray Francisco de Ximénez ocupó el cargo de párroco de Santo Tomás Chulá (como se conocía Chichicastenango en esa época) tiempo durante el cual descubrió en el convento el manuscrito del *Popol Wuj*, supuestamente escrito por el indígena Diego Reynoso en el año 1550<sup>43</sup>.

#### **2.4 KAQCHIKEL'A**

Actualmente en el área sociolingüística *kaqchikel* hay 475,889 hablantes en 4,537 kilómetros cuadrados de extensión. La lengua *kaqchikel* se habla en 47 municipios de 7 departamentos), siendo estos, la capital de Guatemala, en Sacatepéquez, Chimaltenango, Escuintla, Sololá, Suchitepéquez, y en Baja Verapaz (Richards, 2003: 60). En el siglo veinte, durante las décadas de 1970 y 1980, el área *kaqchikel* fue objeto de una represión brutal por parte del Estado (ODHAG, 1998-4). De su historia sabemos que al darse la ruptura de la alianza con los *k'iche'*, alrededor de 1470, los *kaqchikel* fueron desplazados a Iximché. En 1524, irrumpe en territorio *kaqchikel* el ejército conquistador proveniente de México, con su capitán español Pedro de Alvarado. Entonces, su centro político era la ciudad-fortaleza de Iximché (planta de maíz), un lugar tan impresionante como Utatlán, capital de los *k'iche'*. Los españoles escogieron Iximché como la primera capital de Guatemala (Carmack, 1979: 24). "Los Cakchiqueles desempeñan en Guatemala un papel análogo al de los Tutul Xiu en Yucatán. En ambos casos, hacen rápida alianza con los invasores y adquieren una situación de privilegio con la ilusión de conservar cierta libertad y

---

<sup>43</sup> Municipalidad de Santo Tomás Chichicastenango, 2007.

hegemonía sobre los demás mayas. Pero su período de bonanza es muy breve y, rápidamente, se dan cuenta de la cintura de hierro en la que han entrado y terminan de enemigos de aquellos que habían apoyado desde un comienzo” (Gallo, 2001: 92)<sup>44</sup>. Los Anales de los *kaqchikel* relatan que en la época de la conquista, los *kaqchikel*, entre ellos el gobernante de Chi Xot, se unieron bajo el mando de Belejeb Cat y Cahi Imox y se rebelaron contra sus aliados españoles<sup>45</sup>.

#### 2.4.1 SAN JUAN COMALAPA

Perteneciente al departamento de Chimaltenango, este municipio, que tiene categoría de pueblo, está situado a 2,115 msnm, tiene una extensión territorial de 76 kms<sup>2</sup>, con una población de 35,441 personas distribuidas en un pueblo, 8 aldeas y 22 caseríos. Fue fundado en 1549 y su nombre original era *Chixot* o *Chi ruya'l Xot*, que significa “lugar de los comales” o “junto a la fuente de los comales”<sup>46</sup>. La economía del municipio se basa en la agricultura, produciendo

---

<sup>44</sup> El 26 de agosto de 1524 los *kaqchikela'* abandonan Iximché y, “[...] empieza una guerra de guerrillas que durará más de seis años [...] todos los pueblos cakchiqueles se unieron en una gran confederación para dar guerra a los españoles. Habían aprendido todos los secretos de su técnica bélica y la fuerza de sus armas. Ahora inventaron todos los medios posibles para inutilizarlos: cavar zanjas en los caminos tales que no pudieran pasar los caballos, sembrar empalizadas agudas en el suelo con hoyos encubiertos, para que los caballos tropezaran y se murieran, atacar durante la noche cuando no podían usarse las ballestas y los arcabuces. La guerra fue sangrienta por ambos bandos y sin cuartel. [...] Los ataques crecieron en la segunda mitad del año 1525. Recordemos los pueblos Cakchiqueles de: Sololá, Tecpán, Patzún, Patzicía, Comalapa, Santa Apolonia, Zaragoza, Itzapa, Chimaltenango, Pastores, San Antonio Dueñas, Acatenango. Todos estuvieron unidos en la lucha de los dos jefes cakchiqueles (*Belejeb-Cat* y *Cahi-Imox*), mientras el ejército español luchaba contra los mames de Zaculeu, contra Mixco Viejo, y por fin contra los Ixiles y los uspatecos” (Gallo, 2001: 124, 125).

<sup>45</sup> En el principio, los *kaqchikela'* se reunieron en las cercanías de Iximché luego en *Ruya'l Xot* (río de los comales), donde fortificaron a cargo de Pedro Porto Carrero, quien la abandonó en noviembre de 1,527. Los indígenas mexicanos que acompañaban a los conquistadores, tradujeron el nombre de *Ruya'l Xot* como Comalapa. Los esfuerzos por concentrar a los indígenas comalapenses estuvieron a cargo de la Orden franciscana, con Fray Diego de Alvaque, este fundó el pueblo de Comalapa. En 1,529 este pueblo fue trasladado y encomendado a Juan Pérez Aragón, quien había participado en la conquista de Guatemala y había sido alcalde en la ciudad de Santiago del Paso (Fuentes y Guzmán, 1690).

<sup>46</sup> Tras la independencia, se decreta la Constitución Política de la República el 11 de octubre de 1825 y en ella se organiza el territorio en once distritos y varios circuitos. En el Distrito Octavo, correspondiente a Sacatepéquez, aparece San Juan Comalapa como cabecera del distrito. Posteriormente, al ser creado el departamento de Chimaltenango por Decreto de la Asamblea Constituyente del 12 de septiembre de 1839, el municipio de San Juan Comalapa entra a formar parte de dicho departamento, al cual pertenece hasta la fecha.

maíz, frijol, fresa, legumbres y flores. También se cría ganado y se trabaja en la artesanía<sup>47</sup>. Los *kaqchikel* de Comalapa se mueven constante y recurrentemente a la ciudad capital y este municipio es conocido por ser uno en los que se inició la migración maya a los Estados Unidos.

#### **2.4.2 SAN JOSÉ POAQUIL**

El municipio de San José Poaquil tiene categoría de pueblo, está situado a 1,970 msnm y cuenta con una extensión de 250 kms<sup>2</sup>. Es uno de los dieciséis municipios del departamento de Chimaltenango y tiene una población de 19,982 personas, distribuidas en un pueblo, 9 aldeas y 21 caseríos<sup>48</sup>. La agricultura sostiene la economía de la mayor parte de la población, quienes se dedican al cultivo de verduras y hortalizas, maíz y frijól, pero también de naranjas, jocotes, limones, nances, granadillas, manzanas, aguacates y duraznos, también hay producción de canastos de caña de verral y algunas mujeres tejen güipiles<sup>49</sup>. En el período prehisánico los *kaqchikel* le llamaban *Pa ch'ab'äq* (tierra húmeda o entre las ciénagas)<sup>50</sup>. Después del triunfo de la revolución liberal y durante el período de gobierno de Justo Rufino Barrios (1873-1885), Comalapa y San José Poaquil, que hasta entonces eran un solo municipio, se dividieron.

---

<sup>47</sup> Según la municipalidad de San Juan Comalapa (2007), sus habitantes se dedican a la pintura y a la industria textil artesanal, y la fuerza laboral se ocupa en las siguientes actividades, así: agricultura 60%, artesanía 20%, comercio 20%.

<sup>48</sup> Se ubica en el occidente de la República de Guatemala a una distancia de 104 kilómetros de la ciudad capital, en todas las comunidades hay alcaldes auxiliares y comités. Su topografía es quebrada o accidentada. El municipio fue creado por Acuerdo Gubernativo de fecha primero de noviembre de 1981.

<sup>49</sup> Según la Municipalidad de San José Poaquil, sus habitantes están distribuidos en 4,170 familias con un promedio de 5 personas por cada hogar. El 96% de la población es indígena y el 4% es ladina.

<sup>50</sup> Municipalidad de San José Poaquil 2007

## 2.5 Recapitulando

La familia de los idiomas mayas está formada por 33 lenguas, de las cuales 22 se hablan en territorio guatemalteco. De ellas, el *mam*, el *q'eqchi'*, el *k'iche'* y el *kaqchikel*, forman parte de la división oriental de las lenguas mayas, y son las que tienen el mayor número de hablantes. Entre las cuatro suman 2,644,654 hablantes, que representan el 23.53% del total de la población de Guatemala y cubren una superficie de 44,164kms<sup>2</sup>, lo que representa el 40.54% del territorio total del país<sup>51</sup>. De los ocho municipios enfocados, los más grandes son Santa María Cahabón y Chisec, son *q'eqchi'* y se ubican en tierras bajas por debajo de los 250 msnm. Estas son enormes áreas de apertura de la frontera agrícola del país, que entre otros procesos muestran una compleja y conflictiva dinámica *q'eqchi* de ocupación y recuperación de tierras. Los otros seis municipios son *k'iche'*, *kaqchikel* y *mam*, y se ubican en tierra fría y altiplánica, promediando los 2,000 msnm. Son ámbitos donde los fundos familiares se han pulverizado y lugares de donde la gente migra para sobrevivir. De los seis municipios de tierra fría, cinco están claramente conectados con el pasado prehispánico y eran cabeceras de territorios mayas. Salvo Santa Bárbara, que como veremos adelante, parece constituirse como un puesto de avanzada de las tropas conquistadoras que enfrentaban a los *mam*. Las áreas culturales, los municipios y los grupos étnicos enfocados, son pues, mayas. Esto se muestra en el tronco lingüístico común y como veremos adelante, en otros muchos elementos culturales compartidos. Se plasma también en la historia prehispánica que los trenza en múltiples dinámicas de todo

---

<sup>51</sup> La República de Guatemala tiene 11,237,196 personas en un territorio de 108,889 kms<sup>2</sup>, de acuerdo al último censo del 2002.



tipo, y que los lleva a enfrentarse, a veces separados y a veces juntos, al proyecto de conquista y colonización que irrumpió en sus territorios en el siglo XVI del calendario cristiano. En el presente las formas de vida y las prácticas socioculturales en los ocho municipios, están configuradas por dos grandes procesos, el de larga data inserto en el horizonte y proyecto civilizatorio mesoamericano y el que resulta de la colisión de ese y el occidental, impuesto por las armas españolas en los territorios mayas de lo que hoy es Guatemala.

### **3. COLISIÓN CIVILIZATORIA**

#### **Conquista, Colonia, Federación y República**

En el largo tramo de la historia guatemalteca que va del 1524 (Conquista) al 1870 (Reforma Liberal), los mayas actuaron de diferentes maneras, caracterizándose en la acción política por su resistencia a la destrucción y al sometimiento de sus sociedades y su cultura. Su voluntad de prevalecer se plasmó en todos los escenarios en que se desarrolló el proceso de conquista y colonización. Los mayas, al mismo tiempo que resistían hacían realidad el proyecto de los conquistadores; ellos combatían, excavaban, cultivaban, construían, todo para los colonizadores. Entre éstos también los criollos, quienes heredaron el control de la Capitanía General para hacer de ella su propio país<sup>52</sup>. Los mayas fueron usados para construir

---

<sup>52</sup> Marta Casaús forma parte de una de las familias de la aristocracia guatemalteca, descendiente de Bernal Díaz del Castillo, y es una de las investigadoras más importantes del país, aún cuando radica en España. Sobre el origen de las fortunas aún vigentes en Guatemala sus estudios prosopográficos le permiten argumentar que: “[...] la estructuración de la élite de poder guatemalteca, giró en torno a un escaso núcleo de hombres y mujeres que establecieron entre sí alianzas matrimoniales y de negocios conformando una extensa y tupida tela de araña, con rasgos excluyentes y endogámicos hacia el resto de la población mestiza e indígena [...] Los patrones matrimoniales de este primer grupo de familias van a estar regidos por: limpieza de sangre, el estatus socioeconómico o influencia del conquistador o poblador, la capacidad

el Estado Nación guatemalteco, empleando para ello todos sus recursos culturales, su energía física y talento creador. Con la Revolución Liberal (1870) se inició el sueño de la nación moderna, liberal y blanca, y con ella la expropiación de las tierras comunales de los mayas para sembrar café. En todo ese período su voluntad de prevalecer se sostuvo, principalmente, en la organización comunitaria y en el uso de la lengua, adaptándose a un país que se construía sobre ellos. En el siglo veinte la colonización siguió en marcha con diferentes estrategias y acciones de imposición, supresión y enajenación; a mediados de ese siglo entraron en escena los partidos políticos, acelerando la municipalización de los territorios y la fractura de los sistemas políticos mayas. Ya en el último cuarto del siglo veinte se gestó una rebelión en el mundo *kaxlan*, y los procesos de resistencia, apropiación e innovación, generados desde la matriz cultural maya mesoamericana en el largo tiempo, entraron en sincronía con ese proceso. La rebelión devino en guerra revolucionaria y ahora, en la primera década del siglo veintiuno, las dinámicas socioculturales y políticas de mayor relevancia en el país, están íntimamente vinculadas a los resultados de ese complicado proceso.

### **3.1 Guerra de ocupación y conquista**

En una primera etapa, que va de 1524 a 1540, aspectos importantes de la matriz cultural maya mesoamericana se expresaron en las concepciones y prácticas de la lucha

---

reproductora de su mujer o de su familia para tener hijas y establecer nuevas estrategias matrimoniales y por el principio de la mejora de la raza, como un elemento sustancial a la hora de contraer matrimonio” (Casaús, 2007: 32).

militar y de la resistencia frontal a los invasores<sup>53</sup>, recordemos, además, que los *q'eqchi'* no fueron sometidos hasta la década de 1631 (Gallo, 2001: 227)<sup>54</sup>. Esto lleva a considerar que al mismo tiempo que se resistía militarmente en ciertos territorios, en otros se resistía sin enfrentamiento bélico. En tanto que en los lugares donde se consolidaba y concentraba el poder español, se construían las ciudades y se les impregnaba con el acervo cultural de quienes las creaban. Acueductos, iglesias, carreteras, ornamentos, muebles, comidas y sabores, historias y relatos, se producían ya mediante la interacción del mundo maya con el del ocupante. La organización del espacio no escapaba de ese proceso, y así surgió, por ejemplo, la ciudad de Santiago de los Caballeros<sup>55</sup> y a su lado en el Valle de Almolonga, la Ciudad Vieja en donde se asentaron los indios conquistadores, mexicas y tlaxcaltecas<sup>56</sup>, que formaron inicialmente el grueso del ejército conquistador en Guatemala. Pero también, y de forma casi idéntica a como sucedió en México (Bonfil, 2006: 82-89), se formaron los barrios indios en las periferias de

---

<sup>53</sup> “[...] no fue sino hasta unos veinte años después de la primera entrada de Pedro de Alvarado cuando las condiciones fueron propicias para la introducción de un gobierno colonial sistemático y responsable. Sólo a mediados y a finales de la década de 1540 empezaron los conquistadores a convertir a los pueblos indígenas en una colonia viable” (Lovell, 1990:76).

<sup>54</sup> Sorprendido por la rebeldía de los *q'eqchi'*, Antonio Gallo (2001:227), sacerdote jesuita radicado en Guatemala y estudioso de los mayas del siglo XVI, se pregunta quiénes son ellos, cuando casi cien años después de haber sido sometidos los *k'iche'* (1524), los *q'eqchi'* resistían ferozmente en las verapaces. Gallo se pregunta: “¿Qué pasaría con los Mayas del Rabinal Achí? ¿Son todavía los mismos Mayas, después de cien años, o bien se trata de un pueblo alienado, esclavizado? ¿O es la nueva forma de ser Mayas, adoptada a circunstancias necesarias para que este pueblo sobreviviera? ¿Encontraron un espacio político y económico en el nuevo *sistema* de colonización de la conquista? ¿Tuvo razón Fray Bartolomé, de pensar que era la única alternativa? ¿Lograron estos Mayas insertarse, adecuadamente, en el ciclo económico del mundo español?”

<sup>55</sup> Santiago de los Caballeros es hoy la Antigua Guatemala, ciudad turística y ahora en proceso de ocupación por extranjeros, especialmente norteamericanos y europeos.

<sup>56</sup> Pedro Escalante Arce es un historiador salvadoreño que investigó la presencia de los tlaxcaltecas en Centro América. Acerca de la organización del espacio urbano y los barrios indígenas en Guatemala, él describe el asentamiento de “auxiliares” indígenas en la llamada milpa de Málaga en las afueras de Santiago de Guatemala en Panchoy, [...] “el asentamiento se formó con esclavos emancipados de entre los *guatemaltecas* [...] excepto los *guatemaltecas* de Almolonga que reclamaban para sí también el título de conquistadores (título que sí tuvieron tlaxcaltecas y mexicas). [...] Para radicarlos en los nuevos barrios se contó con la protección de franciscanos, dominicos y mercedarios. Hacia 1551 ya están en ellos; el Barrio de Santo Domingo incluiría *guatemaltecas* y mexicanos propiamente dichos” (Escalante, 2004:94)

los centros urbanos españoles, barrios que más adelante también se hicieron criollos.

Entendemos que en la forma de hacer la guerra se plasma la experiencia histórica global de las sociedades, y comprendidos así los ejércitos mayas eran producto de su civilización, economía, cosmovisión y desarrollos tecnológicos. De acuerdo a los textos y crónicas de la conquista, tanto de los vencedores como de los vencidos<sup>57</sup>, podemos inferir la prodigiosa combinación del pensamiento cosmológico con la técnica militar de los mayas, aunque esta combinación no fue siempre efectiva frente al poderío y la lógica guerrera del invasor y sus aliados. De esto los militares españoles sorprendidos decían: "[...] el rey del Quiché, Tecum Uman, era grande brujo y volaba por sobre todos los ejércitos en forma de un pájaro que llaman Quetzal, de plumas muy largas y verdes y vistosísimas, y que con un cetro de esmeraldas en la mano, iba dando órdenes a sus capitanes y animando a sus soldados. También dicen que tenían la misma habilidad de los brujos, otros muchos caciques que andaban en forma de leones y de águilas y de otros animales [...]"<sup>58</sup>. Sobre la batalla crucial de la conquista, realizada en Olinstepeque Quetzaltenango, en 1524, el Título Coyoy<sup>59</sup> de los *k'iche'*

---

<sup>57</sup> Entre esos textos: **1)** Las Cartas-Relaciones de Don Pedro Alvarado, reimpresión en facsímile de la edición de Toledo, 1525. Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala. Tomo II, 1926. **2)** Las Cartas de Relación de la Conquista de América. Revisadas y anotadas por el doctor Julio Le Riverend. 2 tomos. Colección Atenea. México. **3)** Fray Bartolomé de las Casas (1909) Apologética Historia de las Indias. Tomo I. Madrid. **4)** Cortes, Hernan, (1866) Cartas y relaciones de Hernán Cortes al Emperador Carlos. Corregidas e ilustradas por don Pascual de Gayangos. Paris. **5)** Díaz del Castillo, Bernal (1933) Verdadera y notable relación del descubrimiento de la Nueva España y Guatemala. Biblioteca Goathemala, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala. Tomos X-XI. **6)** Memorial de Tecpan-Atitlan (Solola). Historia del Antiguo Reino Cakchiquel Dicho de Guatemala. Copenhagen, 1952 (edición facsimilar del Memorial de Tecpán Atitlán). Raynaud, George. (1953) Rabinal Achí, ballet-drama de los indios quichés de Guatemala. Guatemala. Ministerio de Educación Pública. **7)** Recinos, Adrian. (1950) Memorial de Sololá (Anales de los Caqchiqueles). Traducción de Recinos. México.

<sup>58</sup> Autor desconocido. (1935) Isagoge Histórico Apologético General de las Indias Occidentales y Especial de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala. Tomo XIII. Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala. Citado en: Ejército de Guatemala, 1963: 179.

<sup>59</sup> Citado en Gallo, 2001:114.

recoge que: "Era tanta la multitud, era tanta la gente de Quiché que ocupaban todo el lugar hasta Chuatuj; en un segundo bloque estaban las autoridades, o jefes Kaleles, y frente a ellos estaban los Tamub'Ilocab' junto con los quetzaltecos, los nijaib', los jefes quichés, los chituym kis Cajnai y todos los circunvecinos, los costeños y los del cerro Siete Orejas, los de Chuwila, los de de Chwilimal, los de Ruk'ab'ala Tz'ík'in, los de Sakiya, los de Xol b'akiei. [...] Y los habitantes de dieciocho pueblos más, los de Pachikí, los de Ajb'olaj, los de Q'akilkiej y los de Ajb'olaj, los de Q'akolkiej y los de Cabricán, los de Tz'auiq'aq, los de ajpu', los de raxachij, los de Tucurub', los Coyoy, los Saqkorowach (mestizos), los de saqmolab', lo de tab'ij, los de kiya, los de kaq' alaj, los de Panajxit, los de otras naciones, los de Paq'ib'a, los de Q'ojomeb', los de chichalib' todos los kawek habitantes de Quiché, los nijaib' reyes Quichés, los Chituy, los Quiejnay, con sus respectivos reyes y alcaldes y todos sus condiscípulos"<sup>60</sup>. En esta relación de tropas y jefes, están inscritos títulos de linajes identificados con diferentes *nahuales*, lo que debía implicar distintas especialidades para guerrear, sin embargo sobre ello no se profundiza en las crónicas y tampoco en los relatos mayas (como en el título Coyoy, por ejemplo).

En 1524 se inicia la conquista de lo que hoy es Guatemala, para 1540 ya se han sometido a la Corona española los pueblos y territorios de la costa sur, de las tierras altas del

---

<sup>60</sup> En una interpretación realizada desde su propia cultura, Gallo (2001:113) expone que: "[...] la avanzada del ejército indígena, como se describe, tiene algo de mítico como algo de realidad. La variedad de los grupos, sus adornos, las máscaras de dibujos que cubren las caras, los sonidos y los bailes reflejan una cultura más folklórica e imaginativa que pragmática. Sin embargo, sabían que caminaban hacia la muerte, con el místico fatalismo con que sacrificaban personas humanas a los dioses; acostumbrados a enfrentar tremendas amenazas y desastres naturales, como incendios y huracanes, epidemias y plagas." Pensamos que este autor, jesuita estudioso y enciclopédico, en el fondo no alcanzó a comprender lo que en esa congregación política, militar y ceremonial estaba sucediendo, y lo que es más importante, como lo vivían y comprendían los propios actores.

occidente, del oriente y del altiplano central del país; cien años después ocurren los combates finales en Las Verapaces y en 1631 son sometidos los pueblos habitantes de esos territorios<sup>61</sup>. “Se registran excesos de crueldades en la conquista de Chiapas, Guatemala y Yucatán; pero el agotamiento de este pueblo maya por el sistema de la conquista, es un proceso que dura muchos siglos, y es mucho más violento y criminal, que las horribles crueldades de las primeras décadas” (Gallo, 2001: 107). Es solo a fines del siglo diecisiete, que los mayas empezaron a remontar la catástrofe demográfica que la guerra de conquista, la esclavitud y sobreexplotación, así como las grandes epidemias habían provocado<sup>62</sup>.

Los años de guerra fueron difícilísimos y trágicos para los mayas, y luego de las batallas militares tuvieron que encontrar las formas de sobrevivir al sin fin de situaciones extremas impuestas por los vencedores, y sin duda no hubiesen podido hacerlo sin hacer uso de todo su talento y experiencia, consolidadas en una cultura que tenía miles de años de implantación en su territorio<sup>63</sup>. De acuerdo a los rigores extremos y a las condiciones impuestas por los invasores, entendemos que sobrevivir a la guerra de conquista

---

<sup>61</sup> “Recuerden y mencionen a nuestros antepasados como grandes sacerdotes Mayas y también recuerden que nuestros padres y abuelos, así como los Chituy y los Quijmay, y los jefes amos Saqulew, fuimos expulsados de nuestras tierras y de nuestros montes, de nuestras sierras, de nuestras planicies, de todas estas selvas y planicies donde antes se montaban y desmontaban en caballos los jefes de los Kikab’ Kawisimaj, el Jefe Wacax, los b’elejeb’, Coyoy y así pues fue la partida de nuestros abuelos.” Del Título de los Coyoy, citado por Gallo, 2001: 111.

<sup>62</sup> “Conforme la población indígena disminuyó en el transcurso de los siglos XVI y XVII, la actividad económica decayó y comenzó la depresión. Cuando la población nativa empezó a aumentar hacia finales del siglo XVII y durante el siglo XVIII, la depresión y el estancamiento de la economía dieron paso a la experimentación, la reactivación y el crecimiento. [...] la población indígena de Guatemala a mediados del siglo XVI sólo ascendía a aproximadamente la mitad de aquella entre 1524-1548, principalmente por la mortandad catastrófica causada por la introducción de enfermedades del Viejo Mundo (Lowell, 1990:153, 157).

<sup>63</sup> Sobre este acumulado de conocimientos en Mesoamérica, Duverger (2007: 199) aporta: “El proceso de sedentarización se desencadena realmente al iniciar el tercer milenio antes de Cristo. En ese momento, en casi todo México y Centroamérica aparece un modo de vida agrícola. Los hombres parecen dominar los fenómenos de maduración; el frijól, que hasta entonces se consumía *verde*, en vaina, se consume en grano. Del mismo modo, el maíz tierno desaparece en provecho de las mazorcas de grano duro, que permiten el almacenamiento y la conservación”.

requirió de los mayas de una voluntad de prevalecer inusitada, de un talento extraordinario y de la movilización de todo el acervo de conocimientos disponibles; lo que en sí mismo expresa la fuerza creadora de la matriz cultural maya mesoamericana, implementada ésta en las prácticas de resistencia.

### **3.2 Primera colonización**

Llamamos primera colonización a la que inicia el Imperio Español en territorios mayas, pero que continúa luego de la independencia dirigida por los criollos. Luego veremos, en el apartado titulado "el sueño de la nación moderna", como en Guatemala la globalización devino en una segunda colonización; instrumentalizada por criollos, *kaxlanes* y extranjeros, pero orientada por el Imperio Norteamericano y situada bajo su control estratégico.

Luego de la derrota militar de los ejércitos mayas en el siglo XVI, el Imperio Español impuso el orden colonial en los territorios y pueblos conquistados. Buscó asimilar a los mayas como súbditos de Castilla; la dominación colonial debía erradicar idiomas y creencias, fundamentos basales de la identidad de los pueblos mayas, al mismo tiempo que destruía su territorialidad y soberanía (PNUD, 2005: 28). Luego de arrasar las capitales de los reinos mayas y devastar sus sistemas políticos y económicos, debió imponerse un nuevo orden para el asentamiento territorial de los sobrevivientes. La base del nuevo orden fue el sistema de pueblos de indios, en donde los referentes de autoridad del nuevo poder para los indígenas serían la Corona, España, las parroquias y gobernaciones, y la Iglesia. Se fundó entonces, una

estructura socioétnica estamental, fincada en el color y el origen de las personas, cuyas diferencias se basaron en la limpieza de sangre. Ya en la colonia y en la cúspide de la pirámide socioétnica, estaban el español peninsular y los criollos, abajo los mestizos pobres y los indígenas. Pero, a pesar de las diferencias económicas entre ellos, criollos y mestizos formaron un bloque frente a los indígenas. Por eso, en el final de la colonia se hablaba de dos repúblicas y una de ellas era 'la de indios'. Esta "república" estaba formada por un archipiélago de núcleos de población maya, en ellos estaba prohibido el asentamiento de mestizos, criollos o españoles, lo que se mantuvo hasta el final de la colonia. Allí la población maya vivía controlada férreamente por encomenderos, funcionarios de la Corona, y el clero regular y el seglar. Y cada vez que fue necesario asegurar el orden establecido, intervino el ejército español. El sistema económico de exacción, en base a tributos y trabajo forzado, se organizaba en esos núcleos de población siendo muy importante entender que, "[...] de él se desprende el sistema de pueblos y localidades indígenas prevalecientes hasta la actualidad en Guatemala" (PNUD, 2005: 29).

Destruído el sistema intersocial, las grandes unidades políticas mayas y su organización económica y socioterritorial (Carmack, 1998), el nuevo sistema de organización impuesto por la Corona produjo, paradójicamente, las condiciones para la reproducción de algunos de los elementos culturales estratégicos de los pueblos conquistados. Durante la colonia la prohibición de la presencia de 'no indios' en las áreas reservadas para ellos, redujo la difusión de la lengua española. Por otro lado, la fijación de mano de obra esclava en labores agrícolas, en



tierras usurpadas por encomenderos y órdenes religiosas, cerró las fronteras socioterritoriales alrededor de los pueblos mayas, formalizando la segregación. En esas condiciones, la sobrevivencia de las unidades familiares mayas se lograba en base al trabajo en las tierras comunales y en las parcelas individuales, lo que permitió la reproducción de las prácticas agrícolas mayas y de su tejido sociocultural. En cuanto a la dinámica de las lenguas, entendemos que al imponerse la segregación de los diferentes grupos mayas y su enclaustramiento en los pueblos de indios, encomiendas y repartimientos, y al separarlos de otros segmentos de la totalidad social rota, se crearon las condiciones de aislamiento donde prevaleció el uso de las diferentes lenguas mayas<sup>64</sup>. Esto también se asoció con el fortalecimiento de las relaciones sociales al interior de los pequeños grupos comunitarios, quienes al no contar más que consigo mismos para sobrevivir, se afirmaron en las tradiciones y en la memoria histórica, pero en un proceso que también los llevo a aislarse de otros grupos y dinámicas globales. Se creó así una paradoja histórica para lo que posteriormente iba a ser la nación guatemalteca, ya que la génesis de su diversidad sociocultural se constituyó, entonces, como expresión del complejo modelo de relaciones coloniales, devastadoras para la organización político social de los mayas, pero que de alguna manera también produjeron condiciones de posibilidad para la reproducción de algunos elementos culturales claves, como han sido la organización social comunitaria y las lenguas.

---

<sup>64</sup> Recordemos que son 33 lenguas mayas, de las cuales 22 son habladas en territorio guatemalteco (England y Elliot, 1990).

Desde el período colonial y hasta mediados del siglo veinte, el funcionamiento de las alcaldías indígenas y de las cofradías<sup>65</sup>, permitió que importantes flujos de energía en el ámbito local fueran controlados políticamente por autoridades mayas, lo que las dotó de cierto tipo de poder<sup>66</sup>. Es en ese contexto que surgen las comunidades mayas, caracterizadas tal y como hoy se conocen en Guatemala. En el capítulo tres veremos algunos aspectos de cómo se vive cotidianamente esta relación entre las comunidades, el territorio y la política.

### 3.3 La formación del Estado Nación guatemalteco

Entendemos que lo que en la actualidad se conoce como "Nación guatemalteca", es en realidad la concreción del proyecto de Nación criolla<sup>67</sup>. Que en rigor es el proyecto de Estado Nación prevaleciente en Guatemala desde su fundación como república, y que ha sido el contexto político y territorial en el que los diferentes grupos étnicos mayas se han reproducido como

---

<sup>65</sup> En la década de 1950 se describieron ciertos tipos de organización en comunidades mayas tradicionales, por ejemplo, donde la cofradía prevenía la estratificación y mediaba las relaciones con el exterior (como Cantel); pero también comunidades estratificadas 'arcaicas', tipo castas, donde había una segregación étnica, endogamia, hegemonía ladina y una cultura con creencias de tipo casta (San Luis Jilotepeque). En esos mismos años se propuso la tipología de comunidades tradicionales, modificadas y ladinizadas; y la ladinización como proceso de cambio de un sistema estratificado a uno no estratificado. Se propusieron también los esquemas de clases, en variantes del marco del materialismo-histórico, que ignoraban las diferencias étnicas. Dos décadas después, fueron propuestos dos esquemas: uno, que mostraba la estratificación de ambos sectores, el indígena y el no indígena en la estructura social regional, sin excluir la realidad de las diferencias étnicas; y otro que describía la interrelación compleja de la estratificación de clases, estratificación étnica y estratificación por prestigio, en los dos sectores, indígena y no indígena, integrantes de la estructura social regional (Palma, 2006: 27).

<sup>66</sup> Richard Adams (1983) propone que para examinar el poder social interesa el control que un actor, una parte o una unidad de operación, ejerce sobre algún conjunto de formas o flujos de energía, especialmente sobre algún conjunto de formas o flujos de energía que formen parte del *ambiente significativo* de otro actor. Es el control sobre el ambiente por parte del actor lo que constituye la base del poder social, esa base puede operar si es culturalmente reconocida por otros actores.

<sup>67</sup> El significado que adscribimos para el término "Nación" lo tomamos de la perspectiva socioantropológica, en donde la idea de Nación es la de una "comunidad política imaginada, e imaginada como intrínsecamente limitada y soberana" (Anderson, 1983: 15). Esto porque los miembros no se podrán conocer nunca entre sí, ni llegar a conocer a la totalidad de los connacionales, aunque existan representaciones colectivas que hablen de sentidos de comunión y pertenencia. La Nación, a su vez, es una idea moderna de comunidad política y culturalmente determinada, que debe estar basada en un consenso creado y en pactos sociales. Desde un punto de vista ideológico la idea de Nación apela a un sentido de pertenencia y al reconocimiento general de pertenecer a una misma comunidad, desde otra perspectiva se trata del conjuntos de elementos que la constituyen, entre ellos una lengua común, historia compartida, imágenes de fundación, tradiciones, ritos, memoria colectiva e incluso relaciones de parentesco (Makowski, 2000).

unidades sociales multifragmentadas y culturalmente diferenciadas. Esta fragmentación ocurre no obstante que los diferentes grupos étnicos comparten un sustrato cultural común y múltiples conexiones con la matriz maya mesoamericana<sup>68</sup>.

Los años previos a la independencia de 1821 son un período histórico convulso, lleno de rumores y señales de luchas independentistas en toda la América Latina. Luís Cardoza y Aragón, célebre escritor, analista e historiador guatemalteco, caracteriza la situación política del país en ese tiempo reconociendo que los criollos no tenían todos los derechos y que también eran discriminados por los *peninsulares*. Los criollos ocupaban puestos de segundo orden, como verdaderos colonos y no como ciudadanos. En ese contexto la lucha por la emancipación política de la metrópoli conjugaba los intereses de liberales y conservadores, pero aunque sus divergencias fueran hondas, se hallaban ligados por una situación de privilegios abrumadores sobre indígenas y mestizos (Cardoza, 1955: 213). Los criollos son el actor y sujeto sociocultural de la independencia de Guatemala.

Es a partir de la independencia que el Estado Nación guatemalteco<sup>69</sup> se constituyó como tal, estructurándose por las

---

<sup>68</sup> Sobre la situación actual de los pueblos mayas en el contexto del Estado nacional guatemalteco, pueden consultarse: Bastos y Camus (1993); Batzibal, Juana (2000); Boremanse, Didier (1997); Casaús, Marta (1998); Chichimuch (1999); Cojtí Cuxil, Demetrio (1999); Cojtí Cuxil, Demetrio (1995); García-Ruiz, (1991); Morales, Mario Roberto (1999); Morales, Mario (1998), (1996); Nolasco, M. y Melesio M. (1986); Palma Murga, G. (1996).

<sup>69</sup> Son las correlaciones de poder existentes entre los diferentes sujetos socioculturales que controlan un territorio, el tejido profundo y no evidente del orden establecido, siendo el Estado la expresión institucional de ese orden. El Estado es, a la vez, el aparato que regula y administra esas relaciones de poder y el Gobierno la expresión política materializada de ese nivel administrativo. En su composición, el grupo sociocultural que gobierna, expresa la correlación de fuerzas políticas, económicas, militares y sociales, que prevalecen durante la coyuntura de su gestión. Es en la configuración étnica del grupo gobernante, donde también se pone de manifiesto la hegemonía de un determinado grupo social dominante en el ámbito del Estado-Nación. El cuerpo normativo y constitucional del país, son sus leyes, códigos y reglamentos, los cuales rigen el orden constitucional establecido, siendo éste un corpus normativo que también expresa las correlaciones de poder existentes entre los diferentes actores socioculturales constitutivos del Estado Nación. Ricardo Grisales (2004: 8), cientista político y antropólogo colombiano, quien ha investigado en el altiplano sololateco de Guatemala, explica que el Estado

oposiciones existentes entre colonizados y colonizadores, indios y no indios, explotados y explotadores, latifundios y minifundios, sociedades urbanas y comunidades rurales, entre otras. En su génesis, fueron los criollos quienes plasmaron su visión ideológica en el Estado y desde él, aseguraron su propia reproducción social y el control estratégico de las riquezas del país, de los territorios y de los propios mayas.

La independencia de España no marcó cambios fundamentales en el estado de la relación entre los dos mundos escindidos, de un lado quedaron los mayas y del otro la sociedad nacional; se reprodujo así, pero con nuevos términos el esquema de la República de indios y la de españoles<sup>70</sup>, esquema heredado de trescientos años de coloniaje europeo. En la sociedad nacional quedaron adscritos los criollos y los mestizos o ladinos, en tanto los indígenas fueron excluidos. Para Tany Adams (2002: 87), influyente antropóloga norteamericana radicada en Guatemala, “[...] fueron los criollos quienes mantuvieron el control político y económico sobre Guatemala [...]”. En su perspectiva fue este grupo sociocultural quien se instaló firmemente en los mandos del sistema de control del Estado, en detrimento de ladinos e indígenas. Para los criollos dar ciudadanía a los ladinos e indígenas era propiciar la ingobernabilidad, pues los ladinos podrían tomar poder a nivel local y los mayas podrían rebelarse.

---

*son* un conglomerado de instituciones y *es* una institución. Está formado por dispositivos, aparatos y mecanismos plausibles y *objetivos* de control social; tanto como por dispositivos, aparatos y mecanismos simbólicos y *subjetivos* de control social. Desde una perspectiva marxista y en términos generales, Holloway (1999) explica que el Estado debe ser entendido también como “relaciones sociales”, que a su interior responden a la lógica del capitalismo. Manuela Camus (2002: 52), quien ha estudiado el Estado guatemalteco desde su implicación en las relaciones interétnicas del país, lo caracteriza como “débil en su función de administrador del bien público, pero despótico y principal involucrado en la manipulación y mantenimiento del discurso étnico [...]”.

<sup>70</sup> “La política de la Corona de segregación residencial y la división del territorio en Repúblicas de Indios y Repúblicas de españoles marcó las fronteras y delimitó los espacios en los que los grupos sociales podían y debían moverse. La definió a través de múltiples reales cédulas y ordenanzas en las que se establecían los espacios de los criollos, de los españoles y de los indios. Esta segregación residencial provocó fuertes cambios en la estructura económica, social y política de los indígenas, que se vieron obligados a modificar sustancialmente su forma de vida y sus costumbres” (Casaús, 1998: 24).

De la colonia se heredaron políticas tutelares, que sirvieron para proteger a los mayas como reserva estratégica de mano de obra, pero estas no fueron antagónicas con la esclavitud, que como práctica económica y social siguió vigente durante buena parte del período republicano. Ya los postulados de la Constitución de Cádiz de 1812, “[...] decretaban la abolición del tributo de los indios y la desaparición de las castas como categorías para establecer distinciones en derechos y obligaciones” (Bonfil, 2006: 148). En la Guatemala pos independiente el trabajo forzado dio vida a la economía latifundista y corporativa, donde la Iglesia Católica fue uno de los principales actores, por ello no hubo mayores dificultades en que se mantuviera el esquema de distribución demográfica heredado de la colonia, que había significado la dispersión de los mayas en comunidades aisladas y la ruptura estratégica de las relaciones intersociales<sup>71</sup> entre las grandes unidades sociopolíticas mayas (*K’iche’*, *Mam*, *Kaqchikel* y *Q’eqchi’*, entre las mayores). Guatemala, inserta en la República Federal de Centroamérica (1821-1839), se organizó en un esquema político y territorial, en el cual las comunidades mayas contaron con territorios que hicieron posible su reproducción sociocultural, pero en espacios acotados y segregados. Sin embargo, la dotación de tierras y la oferta de trabajo existentes en los ámbitos comunitarios no eran suficientes y para asegurarse ingresos económicos que les permitieran completar los ciclos de reproducción,

---

<sup>71</sup> Para abordar el universo *k’iche’* como parte de la civilización maya mesoamericana, Robert Carmack (1998) relaciona el concepto de *sistemas intersociales*, que enfoca la economía política, con el de *civilizaciones* que enfoca la parte cultural. En esta perspectiva, el contexto social más importante para la creación y mantenimiento de civilizaciones, son los sistemas intersociales. El propone, a su vez, que las civilizaciones son coexistentes con los sistemas sociales y se definen en primera instancia por los sistemas intersociales en donde se crean. En este enfoque una esfera civilizacional, en nuestro caso maya mesoamericana, es también un campo en el que varios modelos coexisten o compiten por medio de múltiples símbolos, que encuentran sus referencias particulares, dentro de las relaciones cambiantes entre las sociedades tributarias de que se compone esta esfera.

personas, familias y grupos enteros, debían migrar temporalmente a fincas y haciendas alejadas de sus territorios de asentamiento y residencia. Ya en el siglo veinte, el complejo desarrollo que tuvo este modelo de Estado Nación<sup>72</sup>, generó procesos y dinámicas migratorias que multiplicaron los asentamientos humanos y la ocupación de otros territorios, tanto de los considerados como tierras nacionales, como de aquellas que habían podido preservar para sí las comunidades mayas. Recordemos que para los mayas uno de los problemas principales ha sido el sistemático despojo de sus tierras comunales, despojo intensificado por las políticas liberales del último tercio del siglo diecinueve, pero anunciadas ya por las reformas proto-liberales de los borbones (Bonfil, 2006: 152)<sup>73</sup>. En estas dinámicas, y como mozos, artesanos, soldados, capataces, guardianes, vaqueros, etc. se fueron inscribiendo y reproduciendo los ladinos, ese "colchón incómodo e ilegítimo, rechazado tanto por criollos como por indígenas" (T. Adams, 2002).

Desde la independencia de España y hasta 1870 Guatemala estuvo en el centro del conflicto entre las diferentes repúblicas constitutivas de la Federación Centroamericana (Guatemala, El Salvador, Honduras, Costa Rica y Nicaragua), primero por asegurar la existencia de la Federación y luego de 1839 por buscar su restauración. Son años de luchas por la unidad nacional frente a las dinámicas separatistas de las

---

<sup>72</sup> Sobre este modelo de Estado Nación en Guatemala pueden consultarse: Cardoza y Aragón (1955); Díaz Polanco, Héctor (1988); Flores, Humberto (1968); Guzmán Böckler, Carlos (1975); Guzmán Böckler, Carlos (1986); Guzmán Böckler, Carlos / Herbert, Jean-Loup (1995); Ilom, Gaspar - 1 [Rodrigo Asturias]. (1989); Ilom, Gaspar - 2 [Rodrigo Asturias] (1989); Ilom, Gaspar [Rodrigo Asturias] (1978; Martínez Peláez, Severo (1975); Payeras, Mario (1997); Reyes, Miguel (1998); Saénz, Ricardo. (2004); Smith, Carol (1991); Solares, Jorge(1993); Stavenhagen, Rodolfo (2000); Taracena, Arturo (2004, 1997).

<sup>73</sup> "Cuando el ímpetu de las reformas se reveló cada vez más enfocado en la transferencia de tierras comunales indígenas a manos de individuos no-indígenas, como se dio durante la breve existencia del Estado de Los Altos (1838-1840), las comunidades se rebelaron" (Taracena Arriola 1997: 311-315).

provincias centroamericanas y también de luchas por la consolidación de un Estado guatemalteco (Taracena, 1997). Las guerras estuvieron a la orden del día y mucho tuvieron que ver en ello los intereses de los Estados Unidos y de las potencias europeas de la época. Pero en lo que aquí interesa podemos decir que la situación política interna se centraba en la oposición entre liberales y conservadores, en tanto que la población maya no tenía opinión ni incidencia en las tomas de decisión que orientaban esas luchas; no obstante, los mayas sí fueron movilizadas y participaron en esos procesos y lo hicieron de diferentes maneras. Arturo Taracena, historiador guatemalteco estudioso del Estado guatemalteco, al buscar "*lo altense*" en las rebeliones separatistas del Estado de los Altos (1838 - 1848)<sup>74</sup> contra la República de Guatemala, explica que: "los criollos y los ladinos altenses, enfrentados al monopolio de la aristocracia capitalina, se habían lanzado a la conquista del poder regional en detrimento de los indígenas del altiplano y de la costa occidental. Por tal razón, independientemente de la verdadera opinión que tuviese el grupo blanco altense sobre los ladinos, la viabilidad de un proyecto separatista solamente podía funcionar en unión de éstos, ofreciéndoles compartir un destino regional común y por qué no, nacional en el tiempo largo" (Taracena, 1997: 235). Pero la elite altense tenía en el centro de su estrategia la ideología criolla y aunque luego se definieron como ladinos, nunca pudieron encontrar

---

<sup>74</sup> El departamento de Quetzaltenango se localiza en el occidente del país, oficialmente su cabecera tiene el mismo nombre pero se le conoce como Xelaju o Xela. Fue la capital del Estado de los Altos, integrante de la Federación Centroamericana. Actualmente es la segunda ciudad en importancia del país y su extensión territorial es de 1,951 Kms<sup>2</sup>. En el departamento se habla el k'iche', el mam y el español. En nahuatl Quetzaltenango significa "lugar de los quetzales" e históricamente su papel ha sido muy importante en el país; en el territorio de ese departamento se desarrollaron las principales batallas de la conquista, luego fue cuna de movimientos políticos independentistas, allí se gestó el movimiento separatista del Estado de los Altos y también el movimiento que dio lugar a la Reforma Liberal (1870). El Estado de los Altos se conformó en 1838 por los 'partidos' de Quetzaltenango, San Marcos, Sololá, Totonicapán, Quiché, Retalhuleu y Suchitepéquez; constituyéndose en el sexto Estado dentro de la Federación de las Provincias Unidas de Centroamérica.

los hilos para tejer alianzas fundamentales con los pueblos mayas, tampoco era su objetivo que estos alcanzaran nuevas cuotas de poder y menos aún, que fueran socios en el proyecto separatista. Quien sí lo logra es Rafael Carrera<sup>75</sup>, presidente de Guatemala, jefe político militar del Estado de Guatemala que entró “[...] a la capital altense el miércoles 29 de enero 1840 al medio día, a la cabeza de 2000 hombres, seguido por un concurso de pueblos inmediatos, poniendo punto final a la segregación del Estado de los Altos. [Ello] demuestra el liderazgo exitoso del líder de los montañeses entre los campesinos del altiplano, especialmente los indígenas” (Taracena, 1997: 268). En esa coyuntura los pueblos mayas del altiplano occidental hicieron una alianza con el poder central frente a las elites (ladinas y criollas) regionales quezaltecas. En ese proceso se plasmó una estrategia maya que les permitió realizar una alianza oportuna y eficaz, útil para adecuarse al complejo contexto político y militar, preservar elementos culturales claves y sobrevivir. En esa coyuntura se manifestaban dos procesos mutuamente implicados. 1. Por un lado y en el caso de las regiones o provincias, sus élites peleaban por la autonomía frente al centro (El Estado de los Altos frente al poder del Estado de Guatemala), pero en su propio territorio las elites ejercían un poder unificado y concentrado (criollos y ladinos altenses frente a las comunidades mayas del altiplano occidental). 2. El otro proceso estaba signado por la contradicción de que, tanto los altenses como los centralistas, ‘decían’ haber adoptado, “un régimen representativo y popular, con una voluntad política que pregonaba la igualdad ante la ley, (mientras) grandes sectores quedaron excluidos de los procesos políticos y

---

<sup>75</sup> Para comprender otras facetas de la historia guatemalteca y en especial del período en que ejerció el poder supremo Rafael Carrera, consultar: Tobar, Cruz. (1971) *Los Montañeses. La facción de los lucios*. Guatemala. Universidad de San Carlos de Guatemala.



terminaron por reaccionar violentamente en contra de ello. La razón era que los deseos igualitarios de los republicanos se convirtieron ante todo en objetivos anticorporativos, que buscaban golpear a las comunidades indígenas y religiosas" (Taracena, 1997: 207). Podemos decir que 20 años después de la independencia no existía una república, y sin embargo se enfrentaban dos entidades sociopolíticas que pretendían serlo. Los conservadores (centralistas que estaban en contra de la Federación Centroamericana) regían un país que se decía república, pero que operaba como una colonia de los criollos 'nacionales', y los liberales (altenses, separatistas del centro pero unionistas en relación a la Federación Centroamericana) quienes proclamaban el espíritu republicano y liberal, pero que pretendían despojar a las comunidades indígenas de sus tierras y apretar aún más el lazo del racismo sobre los mayas. Recordemos que los "grandes sectores excluidos" que menciona Taracena estaban formados en su mayoría por mayas. Tenemos así un escenario político de violentas contradicciones entre las elites criollas y ladinas, que se disputaban el poder en Guatemala y que combatían entre sí y luego frente a otras elites centroamericanas y mexicanas. El movimiento separatista de Los Altos es de una gran importancia para entender la lógica de la negociación, las ideologías y las alianzas políticas en el turbulento siglo diecinueve; de esta complejidad Taracena explica: "[...] las diferencias culturales no pudieron ser superadas mediante el ejercicio de la razón pregonada por la autoridades liberales altenses, pues su concepción de *igualitarismo ciudadano* estaba continuamente en contradicción con su práctica cultural y social discriminatoria. Ni el peso específico de la historia indígena ni su mayoría demográfica en la región hicieron que el criollo o el ladino de Los Altos

comprendiese la importancia de integrar esa realidad [...]” (1997: 306). Este autor ofrece una perspectiva importante al visualizar a Rafael Carrera como el jefe político y militar conservador, que incorporo la *dimensión indígena* a la vida republicana, haciéndolo a través de la participación de los indígenas en los asuntos políticos, pero orientada al proceso de centralización del Estado. Así se constituyo en heredero de la función de arbitraje, que el poder central tenía desde la colonia y que venía desde la promulgación de las *Leyes de indias*, que “garantizó la sobrevivencia de las comunidades, frente a la voracidad de los españoles, los criollos y los ladinos” (Taracena, 1997: 372). Tenemos entonces que durante el período enfocado la presencia de los mayas es clara, tanto en la dimensión socioeconómica y para la reproducción del sistema, pero desaparece en los niveles de discusión y de toma de decisiones, así como en la formulación de los proyectos nacionales estratégicos en cada coyuntura. Pero, y no obstante estar excluidos de los altos niveles de toma de decisión, los mayas supieron participar en esos procesos y concretar alianzas, con clara identificación de sus propios intereses en juego. Por ello su participación es crucial, cuando definen la victoria conservadora frente al Estado de los Altos<sup>76</sup>.

### **3.4 Revolución Liberal y segunda colonización**

Más adelante, la Revolución de 1871 es comandada por los descendientes de la elite de Los Altos, elite que al haber sido derrotada treinta años antes por Rafael Carrera, resultó

---

<sup>76</sup> “El Estado de Los Altos cayó cuando los pueblos de su jurisdicción rechazaron el pago del tributo y los esbirros altenses intentaron utilizar la fuerza para subyugarlos. Los militares altenses demostraron su capacidad de forzar el pago del tributo en el pueblo de Santa Catarina Ixtahuacán, cerca de San Miguel Totonicapán, y masacraron a 39 k’iche’s” (Pollack, 2006: 16).

por ello marginada del poder político del Estado durante la larga dictadura conservadora (1838-1870). Esta elite estaba formada por un fuerte grupo de capitalistas, comerciantes, productores de cereales, cafetaleros y ganaderos, ávidos de recrear a nivel nacional el "*patriotismo ladino* que habían elaborado y esgrimido en la construcción de su regionalismo" (Taracena, 1997: 396). García Laguardia (1972) reconocido historiador guatemalteco formado en México, realiza una exhaustiva investigación sobre la "Reforma Liberal en Guatemala" (título de su trabajo). Pero en su relato el indio desaparece y esto es significativo porque según él, la Reforma Liberal "[...] vista en perspectiva de cien años, es el único hecho revolucionario profundo que se ha producido. Solamente el movimiento de independencia, en el siglo pasado, y la revolución de 1944 en el presente -aunque malogrados- lo secundan" (García, 1972: 12). La Reforma Liberal es, entonces, un movimiento de importancia histórica que emerge de las profundidades del occidente guatemalteco, fronterizo con México, en una zona densamente poblada por mayas pero donde estos no aparecen. En la perspectiva de este autor, el liberal es un movimiento que inicia la modernización en Guatemala y que promulga edictos, tanto en campaña militar como en la paz, con profusas declaraciones de cambio que se proclaman desde municipios situados en territorios mayas, pero donde los mayas no están participando; al menos él no los ve entre los actores sociales que toman las decisiones de importancia estratégica. Edgar Esquit (2002), investigador *kaqchikel*, afirma que para los *kaqchikel'*a de Tecpán la Revolución Liberal se tradujo en el decreto 170 del 8 de enero de 1877 del Gobierno de Guatemala, que legalizó el trabajo forzado y los amarró al destino de la nueva economía liberal. Eso implicó el reclutamiento forzoso para las fincas

cafetaleras y la inclusión de los *kaqchikela'a* de la región en el nuevo modelo económico, el nuevo proyecto de nación los incluyó, sí, pero solo para modernizar y perfeccionar el sistema de explotación.

En la actualidad no puede comprenderse la realidad sociocultural guatemalteca sin atender la presencia de los mayas en todos sus procesos, y en ese sentido la dinámica de formación del Estado Nación es clave y la Revolución Liberal uno de sus episodios paradigmáticos. Analizando estos procesos en un horizonte histórico mesoamericano y utilizando la metáfora bonfiliana, se aprecian en ellos dos dinámicas, una profunda y otra en la superficie de la realidad sociopolítica<sup>77</sup>. En la superficie se observan acciones políticas relevantes, en donde criollos, extranjeros y ladinos, parecen ser actores protagónicos en movimientos que cambian y modernizan al país. En lo profundo, puede entenderse que esas son dinámicas mediante las cuales se continúa imponiendo un proyecto colonizador. Lo que ocurre en un contexto, también situado en lo profundo, donde se desarrolla una colisión civilizatoria con los mayas, quienes en múltiples y silenciadas prácticas políticas, resisten y propugnan por otro proyecto de sociedad y de mundo.

### **3.5 El sueño de la nación moderna**

Insertos en el sistema económico internacional y siempre a remolque de las fuerzas que en él son hegemónicas, los actores socioculturales dominantes en el país, soñaron a Guatemala como una nación liberal y moderna, pero actuaron como criollos conservadores. Pero el sueño deviene pesadilla

---

<sup>77</sup> Aquí seguimos la metáfora bonfiliana contenida en su noción de México imaginario y México profundo (Bonfil 2006).

cuando observamos el panorama que ofrecen las relaciones interétnicas, desde 1821 hasta nuestros días. Priman en este panorama unas elites gobernantes, cuyo núcleo duro ideológico está constituido por un pensamiento criollo conservador y sin pretensiones científicas, que negativiza y desprecia todo aquello que tiene que ver con los grupos socioculturalmente mayas. Son elites racistas que han logrado que su proyecto histórico e ideología se reproduzca, no sin luchas y contradicciones, también en amplios segmentos de la población ladina y en sus diferentes estratos sociales. El Estado nacional guatemalteco ha sido y lo sigue siendo, un Estado racista, pero que ha sabido modernizarse a lo largo de su existencia, especialmente en cuanto al desarrollo de mecanismos de control cultural que perfeccionan y facilitan el despojo y la sobreexplotación de la mayoría de la población guatemalteca. No obstante que los mayas han tenido una presencia activa en todas las dinámicas de la vida social, desde el período colonial hasta la década de los años 80 del siglo veinte, ellos no son visibles en espacios de discusión, polémicas y debates públicos, y prácticamente no hay fuentes bibliográficas que dejen ver sus puntos de vista sobre lo ocurrido en el país en ese largo período. El país no existiría sin ellos, pero su presencia e incidencia en la vida política son negadas por una consigna de silencio, no explícita, pero que han seguido fielmente todos los dueños de medios de difusión masiva, desde que el criollo Ignacio Beteta publicó en 1797 la Nueva Gaceta de Guatemala<sup>78</sup>.

---

<sup>78</sup> Para abundar en información sobre contextos, procesos y múltiples detalles que sustentan el argumento de este párrafo, pueden consultarse: Adams T. 2002; Adams y Bastos 2003; Álvarez 2004; Arenas, Hale y Palma 1999; Bastos, Cumes y Lemus 2007; Casaús 2007, 2006, 1998; Cojít 1999; Guzmán y Herbert 1995; Guzmán 1975; Ilom [Rodrigo Asturias]1989; Martínez 1975; Mendizábal 2006, 2004; ODHAG 1998-3; Palma 1996; Payeras 1997; Solares 1993; y Taracena 2004.

### 3.5.1 El café, un ejemplo

El triunfo de la Revolución Liberal impulsó la modernización del país, lo que para las elites significaba insertarse plenamente en la lógica del capitalismo y su retórica progresista<sup>79</sup>. En este proceso el café se constituyó en un cultivo de agroexportación, que fue pivote del modelo económico guatemalteco durante el siglo veinte. Para nosotros es importante en este estudio, porque forma parte de la vida de los personajes que veremos en los capítulos siguientes y del contexto en el que se produce la colisión civilizatoria. El café, en su modalidad de producción en gran escala, resultó ser una de las actividades agrícolas que modificó las prácticas económicas de los distintos grupos étnicos mayas y que ha tenido un impacto sociocultural profundo en los territorios *k'iche'*, *kaqchikel*, *mam* y *q'eqchi'*, pero también en el territorio de otros grupos étnicos mayas. Haroldo Camposeco, investigador *popiti'*<sup>80</sup>, analiza esto en el municipio de Jacaltenango departamento de Huehuetenango, donde los cambios introducidos por la producción y comercialización del café han sido tan fuertes, que han modificado la estructura social del municipio y han dado lugar a la incorporación de nuevas estructuras organizacionales (Camposeco, 2005:8). Jaqolbe', investigadora *mam*, en relación a su propio pueblo, piensa que al invadir el territorio e imponer otros tipos de

---

<sup>79</sup> En la lógica del capitalismo están inscritos los procesos de enajenación y fetichización de las mercancías, procesos que le son inherentes y resultan del modo en que se produce su valor en la órbita de la producción. Siendo que en la mercancía, aquello que al producirla la impregna de su valor original: el trabajo humano, desaparece. Porque al ingresar a la órbita del intercambio y del consumo, este valor original se esfuma de la mercancía y esta última adquiere significados que están desprovistos simbólicamente de esa parte sustantiva de su valor. A esto Marx, lo llamó la alienación o enajenación de la mercancía, y al hecho de adquirir significados sin conexión con su creador, que es el ser humano que la produjo, se le conoce como el proceso de fetichización de la mercancía (Marx 1984).

<sup>80</sup> El *popiti'* es el idioma hablado por los habitantes de la región Huista de Jacaltenango, municipio del departamento de Huehuetenango, Guatemala (Camposeco, 2005: 3-5); es una variante del *q'anjob'al* y forma parte del tronco occidental de los idiomas mayas, dentro del cual también se ubican el *chuj*, el *tojolab'al*, el *tzeltal*, el *tzotzil*, el *chontal*, el *chol*, *ch'olti* y el *ch'orti'*. No tenemos datos del número total de hablantes *popiti'*, pero el *q'anjob'al* cuenta con 99,211 hablantes en un territorio de 1,996 kilómetros cuadrados (Richards, 2003: 15).

cultivos, también se invadió el espacio espiritual de las personas.

En su "Historia del café en Guatemala", Regina Wagner (2007), investigadora guatemalteca miembro de la comunidad alemana en el país, propone que, "[...] el primer café que se sembró en el antiguo Reino de Guatemala y hoy Centro América, fue traído del mismo Moka por los RR.PP de la Compañía de Jesús y cultivado en su casa de estudios en Antigua Guatemala". En Guatemala, el café se impone en 1871 como el principal cultivo de exportación, luego de la crisis de la producción y comercialización de la grana y la cochinilla, que habían imperado desde la independencia (1821) y que fueron desplazadas del mercado internacional, principalmente del británico, por los tintes industriales derivados de la añilina. La historia del café en Guatemala es la del crecimiento económico y el engrandecimiento de un actor sociocultural criollo y ladino, es la historia de su progreso y su poder, de la modernización del Estado. Pero también es la historia del despojo de las tierras comunales de los mayas en muchos lugares y de la imposición del trabajo forzoso. Ya en 1861, Julio Rossignon, dueño de la finca "Las Victorias" en Alta Verapaz, plasma la visión de los "cafetaleros" del país: "[...] entre San Pedro Carchá y Cobán no hay una pulgada de tierra que no se preste a la siembra de café [...] en las laderas no se necesitan tantas limpiezas como en los bajos, en fin, que la cosecha es más fácil en los puntos inclinados que en las llanuras y que no hay necesidad de podar los árboles. [...] en dicha región se tienen más brazos que en toda la república, baratos y dóciles, que el indio de Alta Verapaz es sobrio, dócil e inteligente. Desde hace tres años emplean allí a mozos de Cobán, Tactic, Carchá y Santa Cruz y que no

se hurtan ni un solo lazo. Su jornal lo reciben al fin de semana. Se les paga con medallones y aceptan gustosos" (Wagner 2007). A partir de 1871, el aparato de Estado y el conjunto de ordenamientos normativos y constitucionales del país se modificaron y acomodaron, para abrirle camino a la producción en gran escala del café: leyes, decretos, reglamentos, todo es puesto al servicio de los finqueros cafetaleros emergentes. Ese grupo se formó de alianzas y compromisos entre criollos, extranjeros y ladinos en proceso de enriquecimiento<sup>81</sup>. Arturo Taracena aclara: "[...] el 29 de septiembre de ese año, 1829 - ya los liberales en el poder federal y estatal- el jefe político del departamento de Guatemala propuso al gobierno la creación de un pasaporte para aquellas personas que querían movilizarse dentro del Estado de Guatemala, como mecanismo para recaudar impuestos y evitar la migración de los campesinos a zonas bajo menos control" (Taracena, 2004: 279). Castigar la vagancia, para requerir jornaleros, eran formas de garantizar la mano de obra forzada, lo que se constituyó en una prioridad del gobierno. Esta mano de obra era indispensable, tanto en la construcción de caminos y obras de infraestructura que permitieran la movilización del producto, como para las propias labores agrícolas en las fincas. "El 16 de octubre de 1873 se planteó por primera vez la posibilidad de que la prestación del servicio militar fuese utilizada como un mecanismo para garantizar el suministro de trabajadores a las fincas cafetaleras. Con el deseo de proteger debidamente el ramo de la agricultura, el presidente Justo Rufino Barrios decretó, en esa fecha, que los individuos que vivieran o

---

<sup>81</sup> Sobre la constitución de este actor-sujeto sociocultural, hay información y análisis importantes en Casaús (2007), allí se abordan las relaciones entre linaje y racismo en Guatemala, en una investigación orientada a comprender la genealogía y la identidad de la oligarquía criolla guatemalteca. Por otra parte, en Taracena (2004, volumen I y II) se analiza el poder configurante de la etnicidad en la formación del Estado guatemalteco, entre 1808 y 1985.



estuviesen empleados en las fincas y que estuviesen por la edad obligados a estar inscritos en las listas militares del cuerpo a que estaban asignados, debían pasar lista cada fin de semana ante el dueño o administrador de ellas para que cumpliesen su servicio militar trabajando en ellas" (Taracena, 2004:289).

El café, como actividad económica rectora del país a lo largo del siglo veinte, produjo un efecto de atracción y sujeción de la mano de obra en todo el altiplano guatemalteco y como hemos visto, también en el territorio *q'eqchi'*. En esta investigación prácticamente no encontramos una sola persona, que no tuviese que ver con la producción de café; producto que está presente en el imaginario social como una fuerza configurante de sus prácticas de vida. Ello, en razón directa al papel que ha jugado y sigue jugando en las economías familiares. Bajar a las fincas, ir a la tapisca, limpiar las plantaciones, desombrear, medir, pesar, fumigar, cargar los quintales de café, tratar con los contratistas (coyotes), capataces y administradores; todas ellas son actividades en las que ha participado toda la familia en algún momento y durante tiempos prolongados. Eso ha significado acomodar los calendarios rituales de las comunidades, establecer ritmos y rutas en el movimiento de las personas entre el altiplano, la costa y la boca costa, y caracterizar ciertos períodos del año en razón de tener o no tener ingresos. Entendemos entonces, que el papel del café ha sido sumamente importante en la estructuración del conjunto de las relaciones socioculturales guatemaltecas, al punto de crear lo que

algunos autores definen como el complejo del "imaginario finca"<sup>82</sup>.

### 3.5.2 La política local<sup>83</sup>

Lo ocurrido en San Juan Comalapa ilustra un proceso que se ha vivido, con distintas variaciones y matices, en la mayoría de municipios situados en territorios mayas de Guatemala. En Comalapa a finales de la primera mitad del siglo veinte, entre los *kaqchikel* y los ladinos se sostuvo una lucha por el control del poder local en el municipio. Los ladinos, que desde el inicio de la república controlaban la comunidad e intermediaban con el poder central, fueron desalojados de los principales puestos en la administración municipal, que fueron ocupados por autoridades *kaqchikel*. Eso sucedió en 1944, anticipándose a lo que sucedería en otros municipios *kaqchikel* en la década de 1960 y 1970 (Esquit, 2005:60). La ideología sobre progreso y civilización, generada desde el liberalismo y las elites guatemaltecas tuvo un predominio importante entre algunos sectores indígenas en aquella época. En el siglo veinte, la protesta de las elites indígenas giró en torno a la participación y representación en la municipalidad y la eliminación del trabajo forzado que pesaba sobre la mayoría de los indígenas en ese tiempo. La elite indígena comalapense (*kaqchikel*) conformada por familias de medianos propietarios, se preocupó por el mejoramiento de la forma de vida de los indígenas y planteó la educación como la opción. En Comalapa la ideología del progreso y el desarrollo

---

<sup>82</sup> Amílcar Dávila, director del Centro de Estudios Humanísticos de la Universidad Rafael Landívar de Guatemala, afirma que el multiculturalismo neoliberal opera en este país en "un contexto nacional dominado por el imaginario y la práctica de la finca (Estado-finca, empresa-finca, instituciones-finca e incluso academia-finca)." El Periódico, sección de opinión, página 14. Guatemala, miércoles 19 de marzo de 2008.

<sup>83</sup> Estoy usando en este apartado los términos de "indígena" e "indígenas" para referirme a los mayas, en razón de que así es que aparecen en los autores citados y con el fin de no modificar el sentido de lo que ellos están argumentando.

aún tiene vigencia para muchos indígenas (Esquit, 2005).

Una serie de factores confluyeron, a mediados del siglo XX, en esta transformación del orden político en los territorios mayas. Un primer aspecto, **1)** tiene que ver con la voluntad de prevalecer y con la continuidad de una acción política de resistencia civilizatoria, que en el siglo XIX dio lugar a lo que Carmack (1998) llamó, "movimientos mayas". Estos movimientos no solo hicieron posible la continuidad de la tradición cultural maya, sino también prepararon el camino para la participación maya en las revoluciones del siglo XX. En esta lógica de continuidad y resistencia, existe pues, un entramado de relaciones entre los procesos civilizatorios mayas - de largo alcance - y los movimientos revolucionarios del siglo XX (Carmack 1998: 26-28). En ese contexto apareció un segundo aspecto, **2)** la conversión religiosa, que se inicia en los años treinta en forma de una resistencia comunitaria contra las prácticas religiosas mayas, que Le Bot (1995) llama la "costumbre". Ésta resistencia concurre en el tiempo con la renovada tarea evangelizadora de la Acción Católica, que empujó fuerte a mediados del siglo veinte. La gente se oponía a la costumbre, por el costo que representaba cubrir las exigencias de los zahorines y chamanes. Los gastos ceremoniales eran muy altos y representaban un consumo de energía excesivo para las empobrecidas familias indígenas. Cumplir con la costumbre representaba un intrincado complejo de rituales y ceremonias que implicaban tiempo, sacrificios, abstinencias rigurosas, ofrendas costosas y largos desplazamientos, que al parecer no compensaban los resultados del esfuerzo invertido. La conversión religiosa representó, de alguna manera, la alianza con los sacerdotes católicos, la protección del dios vencedor y el visto bueno del Estado.

Todo ello resultaba menos oneroso y más conveniente que la práctica de la costumbre, pero supuso el cuestionamiento de la representación del mundo y del tiempo que se encontraba en la base de la sabiduría de los ancianos, sustituyéndolo por una fuente de lo imaginario que no pertenece al mundo indígena. Según Le Bot, esta era una "rebelión contra los amos del sentido" (Le Bot 1995: 100). Recordemos que esto sucedió, y este es un tercer factor, **3**) en medio de múltiples iniciativas de control, impulsadas desde los Estados Unidos y la oligarquía criolla, para revertir los efectos de la política revolucionaria de los gobiernos de Arévalo y Arbenz (1945-1954); tarea de contención en la cual la Iglesia Católica jugó un papel ideológico de primer orden. De acuerdo con la argumentación de Le Bot (1995), el movimiento de conversión religiosa estaría pues, en la base del movimiento maya de emancipación contemporáneo. Esto es discutible, en razón de que la conversión religiosa representó un verdadero proceso de imposición cultural, que ocurrió paradójicamente con la voluntad y participación de los sujetos sometidos, pero que no abonó en el incremento del control sobre sus elementos culturales. Como sea, en esto se implicó un cuarto aspecto, creado por, **4**) las dinámicas que en el plano económico propiciaron cambios en las comunidades. Según Bastos y Camus (1996: 19), estos cambios se dieron como parte del proceso de modernización y obligaron a la semi-proletarización de los mayas, reproduciendo la relación latifundio-minifundio. Donde los cambios socioeconómicos que se produjeron fueron ocasionados por un fuerte crecimiento demográfico y la expansión de la agricultura de exportación que demandaba mano de obra barata y estacional. Al mismo tiempo se estaba desarrollando una minoría indígena, que dedicaba todo su tiempo a la actividad comercial, y también

se estaba abriendo la frontera agrícola del país, colonizando nuevas tierras en el Petén, el Ixcán y las Verapaces. Converte en esta situación general lo que parece ser, en términos de Bastos, Camus y Le Bot, un quinto factor, 5) un "movimiento indígena", en el cual, se desarrollaron distintas iniciativas mayas que buscaban reivindicar la cultura, el idioma y la lucha contra la discriminación, encabezadas por líderes intelectuales, como es el caso de Demetrio Cojtí y antes de él, por el lingüista Adrián Chávez.

Es en ese contexto y como parte de esa dinámica política maya, que aparecen los fenómenos de ocupación del poder local y las alcaldías municipales en los ocho municipios que investigamos. En esos territorios la hegemonía ladina fue impugnada por jóvenes mayas que habían sido castellanizados y que habían egresado, al menos, del nivel medio educativo. En su conjunto esto podría entenderse, de acuerdo con Carmack (1998), como una revolución silenciosa en el medio indígena. Estos procesos expresaron una faceta muy interesante de la colisión civilizatoria, no obstante, todos ellos son procesos que se dieron dentro de los marcos establecidos por la institucionalidad del Estado y se encuadraron en diferentes esquemas y estructuras de participación de la sociedad nacional; es decir, no ocurrieron por fuera de los cauces de una política impuesta, y por ello no alcanzaron, desde nuestro punto de vista, a modificar sustancialmente el esquema de control cultural en los territorios mayas y menos aún, a impugnar el proyecto histórico y el modelo de Estado Nación, de los criollos, y sus aliados *kaxlanes* y extranjeros.

### 3.5.3 Los partidos políticos

Desde mediados del siglo veinte, el sistema partidario se ha venido imponiendo sobre las formas tradicionales de participación política en las comunidades, entendida ésta como la participación en las alcaldías indígenas, en el grupo de principales y en las cofradías, particularmente<sup>84</sup>. No obstante, en Guatemala los partidos políticos no son organizaciones que identifiquen, expresen y organicen la participación de un sujeto social, con intereses particulares definidos por su ubicación en el modo de producción social<sup>85</sup>. Al más alto nivel, el estamento de liderazgo de todos los partidos está integrado por miembros prominentes de los grupos socioculturales dominantes. Cada cuatro años, en tiempo preelectoral, los partidos activan sus sistemas de propaganda, reclutamiento clientelar y cooptación de votos, en lo que parece ser una licitación política abierta donde la nomenclatura del partido en cuestión y dueña de su registro electoral, lo ofrece como vehículo de participación a los grupos oligárquicos interesados; negociación en la que siempre hay importantes cuotas de poder y dinero en juego.

Sobre la práctica de estos partidos en el contexto

---

<sup>84</sup> Para Edgar Esquit (2002) el poder indígena surge de la autoridad de los principales y las cofradías, del mundo de la tradición y que son el sustento de la municipalidad indígena. Explica, en tanto, que los ladinos se hicieron de una base de poder económica con el despojo de las tierras, la usurpación del poder político local y el trabajo forzado. Para Esquit la acumulación de tierras y el control del comercio, son pues, la base del poder político ladino en el municipio y la lucha por su control está en el centro del conflicto interétnico.

<sup>85</sup> El análisis de los modos de producción debe comenzar por inventariar y estudiar las diferentes formas de producción que aparecen en ella –caza, recolección, ganadería, artesanía, industria, etc. Lo que en cada caso comprende procesos diferentes: caza mayor o menor, artesanía especializada o no especializada, etc. Cada acto de producción es al mismo tiempo un acto de apropiación de la naturaleza, y dicha actividad se lleva a cabo combinando entre sí tres tipos de factores de producción: 1) los objetos de trabajo –tierra o cualquier otro material, primario o no, que intervenga en los procesos de transformación-; 2) los medios de trabajo –o herramientas e instrumentos que el hombre interpone, como vehículos de su acción, entre sí mismo y el objeto de trabajo-, utiliza para ello las propiedades físicas y químicas de determinadas cosas, haciéndolas actuar como fuerza sobre otras cosas de acuerdo con sus propios fines; 3) el trabajo mismo, es decir, la actividad humana misma que actúa sobre el objeto de trabajo bien sea directamente, por intermedio de los propios órganos corporales del hombre (como ocurre en la recolección de frutos y en la caza a mano de piezas menores), o indirectamente, por medio de herramientas intermedias, fabricadas o encontradas (Godelier, 1981:14-17).

preelectoral del 2007, un comunitario *q'eqchi'* informó: *La GANA, el PAN, los UNIONISTAS<sup>86</sup>, ya están formando sus planillas para llegar a la alcaldía. Ahora la izquierda no tiene candidato para la alcaldía. En la aldea Salac piensan unir los partidos URNG y la ANN<sup>87</sup>, y proponer un solo candidato. La UNE<sup>88</sup> no se le atina quien lo tiene ahora, entra y sale gente de allí. Ahora no se le atina cómo está la gente, todas cambian de partido, allí se ve que sólo quieren el poder (DM6).*

Los Consejos Comunitarios de Desarrollo (COCODES) y los partidos políticos son, hoy en día, mecanismos del aparato de control cultural implementado por el Estado en los territorios mayas. En este sentido un comunitario *k'iche'* informó que: [...] *el actual alcalde electo por votación en el municipio de Chichicastenango quiere desaparecer las cofradías y la municipalidad indígena, él está pidiendo las escrituras de la iglesia, del cementerio y del calvario, para que lo pueda vender (DI7).* Los partidos políticos contribuyen a fragmentar aún más a los *k'iche'*, porque, como se ve en este caso y siendo parte de ese mismo grupo étnico, el alcalde oficial que también es evangélico, representa y actúa al servicio del Estado. Ahora también hay mayas decidiendo como someter mayas, en lo que parece ser una nueva

---

<sup>86</sup> Los tres 'partidos' mencionados son expresiones del mismo grupo sociocultural, criollo, blanco, ladino, y sus dirigentes, al más alto nivel, forman parte de la oligarquía guatemalteca. En rigor no son partidos diferentes, y expresan el mismo proyecto histórico y el modelo socioeconómico hegemónico en Guatemala. La distinción entre ellos no obedece a diferencias ideológicas o a posiciones políticas de fondo, sino a la existencia de camarillas y grupos sectoriales con intereses económicos distintos. En los tres 'partidos' existen casos celebres y paradigmáticos de corrupción, impunidad y participación de algunos de sus cuadros en la represión contrainsurgente de los años 80s.

<sup>87</sup> URNG y ANN son expresión política de lo que fue la 'izquierda' revolucionaria guatemalteca, sus actuales dirigentes militaron todos en las organizaciones revolucionarias. Pero como fruto del desgaste y la pérdida de sus mejores cuadros durante la guerra, su descolocación política e ideológica en la posguerra (1996 en adelante) y sus políticas de colaboracionismo con el Estado, perdieron el apoyo de su base social. En las últimas elecciones Alianza Nueva Nación (ANN) perdió el registro electoral y la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca tuvo una raquítica votación.

<sup>88</sup> La Unidad Nacional de la Esperanza -UNE-, uno de los partidos 'fuertes' en el país. Tiene un tímido e insustancial discurso social demócrata, y se ha desangrado por el asesinato de muchos de sus cuadros durante el proceso electoral del 2007.

etapa de colonización y en la cual están plenamente comprometidos los partidos, y como veremos en seguida, también otras instancias del Estado.

#### **3.5.4 Política de descentralización**

Desde 1985 se inicio un dilatado, inconexo y tortuoso proceso de reforma del sistema de administración municipal en toda la república. En su génesis, la reforma surge de las políticas de contrainsurgencia y control socioterritorial implementadas por el Ejército de Guatemala en el marco de la guerra interna<sup>89</sup>. Actualmente para su desarrollo se implementan normativas, leyes y códigos que pretenden regular y reorganizar la descentralización municipal, que es parte del proyecto de modernización del Estado<sup>90</sup>. Entre las leyes que han fortalecido el discurso político de la descentralización, se encuentran: el Decreto 52-87, Ley de Consejos de Desarrollo Urbano y Rural; y el Decreto Gubernativo 312-2002, Ley General de Descentralización y el Código Municipal. El discurso se ha modernizado y se adecuó a la retórica multicultural, pero los objetivos estratégicos del Estado siguen vigentes, estos son: **a)** desmontar las estructuras y los sistemas de poder mayas aún vigentes en sus territorios, **b)** fragmentar las posibilidades de establecer alianzas interculturales de talante transformador y de crear unidad

---

<sup>89</sup> “La ley de Consejos de Desarrollo Urbano y Rural fue concebida como sustituto de las Coordinadoras Interinstitucionales del gobierno de Mejía Vítores (general golpista). Sin embargo, en el proceso de su elaboración durante 1986 y 1987, en el Ejército perdieron fuerza las tesis desarrollistas. Cuando finalmente fue aprobada la ley, resultó más un instrumento de regionalización y descentralización. [...] En la medida en que después de 1989 el partido de gobierno (Democracia Cristiana) dejó de lado sus propósitos desarrollistas y de inversión social, los Consejos de Desarrollo perdieron fuerza y fueron dejados de lado” (ODHAG, 1998-3: 271). En el período de la guerra interna, “[...] las Coordinadoras (Interinstitucionales) debían concertar acciones con los Polos (de Desarrollo), y éstos con las Aldeas Modelos” (Arancibia; Marín; Pearce; Prado; 1999: 150). Las Patrullas de Autodefensa Civil (PAC) entran en este modelo.

<sup>90</sup> Es con el gobierno de Vinicio Cerezo (Democracia Cristiana) en 1985, que se inician las discusiones sobre descentralización y de eso hace más de 20 años; luego este proceso vive un tímido relanzamiento con los Acuerdos de Paz firmados en 1996. El gobierno de Alvaro Colóm (2008) de nuevo vuelve sobre un discurso de descentralización y desarrollo, que de acuerdo a las señales que está emitiendo, no pasará de eso.



para una acción política profunda en las diferentes regiones urbanas y rurales que conforman el país, y, c) controlar toda posibilidad de contaminación ideológica del modelo de dominación, evitando prácticas de transformación profunda y emancipación en esos territorios y regiones.

Observamos en los municipios investigados que los habitantes están formalmente organizados en COCODES<sup>91</sup>, y que también se encuentran representados en las reuniones del COMUDE<sup>92</sup>. En Cahabón, Alta Verapaz, por cada región eligen a dos representantes, quienes son los que participan en las reuniones del COMUDE. En total, participan dieciséis hombres y dos mujeres. En San Juan Atitán, Huehuetenango, los *mam* del lugar tienen 58 representantes dentro del COMUDE. En Santa Bárbara, en cada aldea hay un COCODE y dentro de cada uno de ellos está un representante para formar el COMUDE con las autoridades de la municipalidad. En Chichicastenango existen 82 comunidades, por lo que de acuerdo a la ley de consejos de desarrollo urbano y rural se conformaron 8 consejos comunitarios de segundo nivel. En San José Poaquil, hay 187 COCODES, en donde participan los alcaldes auxiliares de las comunidades. Esto significa que en todas las aldeas y caseríos hay COCODES, y todos sus integrantes son hombres. Sostenemos que la extensión actual de los COCODES, está en relación a la magnitud y profundidad de la acción contrainsurgente en cada comunidad y municipio en particular, siendo un indicador del estado del sistema de control cultural establecido allí por el Estado. En la mayoría de las comunidades investigadas la actividad real de estos Consejos, no va más allá de algunas reuniones periódicas, en las cuales

---

<sup>91</sup> Consejos Comunitarios de Desarrollo.

<sup>92</sup> Consejos Municipales de Desarrollo.

y según lo informado por los comunitarios, las decisiones ya están tomadas "desde arriba". En los Consejos el clientelismo es el método de trabajo, el presupuesto no fluye hacia proyectos que creen condiciones para que los mayas incrementen el control sobre sus elementos culturales y en su mayoría los proyectos aprobados solo atienden aspectos de infraestructura física<sup>93</sup>. En Chichicastenango, por ejemplo, los *k'iche'* se están adaptando a esa nueva forma de control y dominación y están aprendiendo a adecuarse a ella. Allí, como en todas partes en Guatemala, la instalación de los Consejos no ha resultado de una consulta social o de un proceso endógeno en el que se respeten las decisiones propias de las autoridades mayas<sup>94</sup>. Ha sido básicamente, una decisión "desde arriba", la cual debe ser acatada. No obstante, ante esa imposición los *k'iche'* tratan de aprovechar la nueva institucionalidad en todo lo posible y lograr algún beneficio concreto. Entendemos que en este ámbito se están confrontando dos lógicas civilizacionales, la maya y la que prima en el Estado, lo que ocurre en forma de una colisión entre dos dinámicas culturales, una de imposición frente a otra de apropiación<sup>95</sup>. Porque en este caso la dinámica de resistencia *k'iche'* ya había sido doblegada en los años de guerra,

---

<sup>93</sup> Esto se ha convertido en un sistema de corrupción que ya es orgánico al Estado en sus ámbitos municipales y departamentales. Los gobernadores y los alcaldes otorgan los proyectos en licitaciones fraudulentas y amañadas, en las que siempre salen beneficiados sus allegados.

<sup>94</sup> "Son decisiones propias aquellas que involucran principalmente elementos propios y a las que se les reconoce legitimidad. ¿Por qué los elementos culturales propios? Porque la toma de decisiones es entendida aquí como un acto que forma parte de la cultura, ya que sólo es posible que ocurra al interior de un grupo cuando en esa acción se pone en juego un conjunto de elementos culturales propios: es decir, cuando quienes intervienen para tomar una decisión son personas reconocidas como miembros del grupo y cuando los procedimientos y las normas que se siguen para tomar las decisiones también forman parte de los elementos culturales que el grupo asume como propios" (Bonfil, 1991: 181).

<sup>95</sup> Es una dinámica de apropiación, "[...] el proceso mediante el cual el grupo adquiere capacidad de decisión sobre elementos culturales ajenos. Cuando el grupo no sólo puede decidir sobre el uso de tales elementos, sino que es capaz de producirlos o reproducirlos, el proceso de apropiación culmina y los elementos correspondientes pasan a ser propios. [...] Imposición es el proceso mediante el cual el grupo dominante introduce elementos culturales ajenos en el universo cultural del grupo étnico considerado. Las formas de imposición pueden ser muy variadas y obedecer a diferentes mecanismos [...] Resistencia, ocurre cuando "[...] el grupo dominado o subalterno actúa en el sentido de preservar los contenidos concretos del ámbito de su cultura autónoma. La resistencia puede ser explícita o implícita (consciente o inconsciente) [...] La innovación ocurre cuando "[...] un grupo étnico crea nuevos elementos culturales propios, que en primera instancia pasan a formar parte de su cultura autónoma" (Bonfil, 1991: 185, 186).

específicamente entre 1981 y 1984.

Las formas y mecanismos de participación política impuestas actualmente en las comunidades mayas, se contraponen a las formas mayas que emanan de su matriz cultural mesoamericana. En las que la autoridad se basa en la conciencia del deber de servicio a la comunidad, el sentido de colaboración e interés por los asuntos comunitarios, y los méritos por un camino de servicio recorrido a lo largo de la vida. Al respecto, un comunitario *kaqchiquel* comenta: [...] *antes, a las mismas personas las elegían de acuerdo a su reputación, a sus principios y a la trayectoria en la comunidad* (DI3). En San Antonio Ilotenango, un poblador *k'iche'* recuerda: [...] *tenía mucho que hacer en la casa pero también era importante dar mi colaboración en mi comunidad. Mis papás, también mis abuelos, me han dicho que hemos venido a la tierra a realizar un trabajo de servicio* (V8-Cor).

En política los mayas contemporáneos encuentran distintas formas de adecuarse al proceso de modernización, que como hemos venido explicando, representa procesos culturales de imposición, supresión y enajenación<sup>96</sup>. Un comunitario *kaqchikel* de San José Poaquil explica: [...] *ya se les dijo anteriormente, no es que los elijamos para participar en el COCODE porque nos caiga mal un compañero, sino es un compromiso con la comunidad y de una u otra forma tenemos que hacerlo* (DI3). La declaración de este personaje que forma parte de la autoridad *kaqchikel*, es una explicación a su

---

<sup>96</sup> “Imposición, es el proceso mediante el cual el grupo dominante introduce elementos culturales ajenos en el universo cultural del grupo étnico considerado [...] La supresión es el proceso por el cual el grupo dominante prohíbe o elimina espacios de la cultura propia del grupo subalterno [...] (La enajenación ocurre cuando) el grupo dominante aumenta su control cultural al obtener capacidad de decisión sobre elementos culturales propios del grupo subalterno. No elimina ni prohíbe tales elementos, únicamente desplaza al grupo dominado como instancia de decisión y pone los elementos culturales al servicio de sus propios proyectos e intereses” (Bonfil, 1991: 186, 187).

propia gente para convencerla de algo que ellos entienden totalmente al revés.

En la actualidad la organización de la población en COCODES de primer y segundo nivel, tiene el efecto de que las decisiones públicas relacionadas con los proyectos de desarrollo comunitarios, sean tomadas por miembros de los COCODES. Éstos en su mayoría ya no son los personajes más respetados de las comunidades, pues ahora cualquier persona, de cualquier edad, puede asumir los cargos importantes de la comunidad. La comunidad vive un proceso de enajenación respecto a la regeneración de sus propias estructuras de toma de decisión. En el área *kaqchikel* observamos que dentro de los cuadros de autoridad de la alcaldía oficial hay jóvenes indígenas con estudios universitarios y que son ellos quienes levantan las actas, coordinan el horario y las actividades, a la vez que traducen muchos elementos que los mayores no conocen. Su nivel de escolarización está dándoles un nuevo lugar en la estructura de poder, pero recordemos que estos jóvenes forman parte de un segmento sociocultural sujeto a intensos procesos de ladinización e ideologización neoliberal, tarea en la cual se han empeñado arduamente las universidades guatemaltecas, tanto las privadas como la pública. Localmente, quienes conforman los COCODES detentan una mayor cuota de poder, al tener opinión en la priorización de los proyectos que son de interés para los comunitarios. En un estudio de FLACSO, Claudia Barrientos (2007:9) analiza la participación ciudadana en los Consejos de Desarrollo de Chichicastenango y propone que esta es, quizás, la experiencia más "exitosa" a nivel nacional. Pero un examen atento de su investigación y la confrontación con nuestros propios datos, permite entender que allí los COCODES son una

organización cooptada políticamente por el Frente Republicano Guatemalteco<sup>97</sup>. Éste sí es un caso de éxito, pero del sistema de control cultural en su modalidad contrainsurgente.

### **3.5.5 Alcaldías Municipales**

El Código Municipal de 1988, en su artículo 3° especifica el ámbito de la autonomía municipal en él se elige a sus autoridades, se gobierna y administra sus intereses, se obtiene y dispone de sus recursos patrimoniales, se atiende los servicios públicos locales, se asume el ordenamiento territorial de su jurisdicción, se vela por el fortalecimiento económico del municipio, y se emite sus ordenanzas y reglamentos para el cumplimiento de los fines que le son inherentes. Los ingresos de los municipios provienen del 10% constitucional, porcentaje que se asigna así: 25% en proporción directa a la población del municipio; 25% en proporción directa a los ingresos ordinarios locales de los municipios; 15% en función del número de aldeas y caseríos, y 10% en proporción inversa a los ingresos locales de cada municipalidad. En el artículo 40, entre las competencias de la corporación municipal están: la elaboración, aprobación y ejecución de planes de desarrollo urbano y rural, en coordinación con el Plan Nacional de Desarrollo y el Sistema de Consejos de Desarrollo Urbano y Rural. Esto se relaciona directamente con el proceso explicado en el apartado anterior y ubica al alcalde municipal como un personaje central en los Consejos Municipales de Desarrollo (COMUDES). En el ámbito de la

---

<sup>97</sup> El Frente Republicano Guatemalteco –FRG- es el partido del líder político Efraín Ríos Montt, general golpista y ex jefe de Estado (1982-1983) durante los años de tierra arrasada y genocidio en Guatemala. Este partido político cuenta con una membresía que es evangélica en su mayoría, sólidas estructuras organizativas y relaciones implicadas con personajes de poder a nivel local en distintas regiones, así como líderes, ideólogos de la represión y vínculos con las Patrullas de Autodefensa Civil y sectores neo-fascistas, en todo el país.

corporación municipal se integra la figura del "alcalde auxiliar", que tiene su origen en el pasado colonial y que, "[...] es un delegado del gobierno municipal en aldeas, caseríos, cantones, barrios, zonas, colonias, parcelamientos urbanos y agrarios y fincas en que se considere necesario, quién contará con los alguaciles que se le designen" (Arancibia; Marín; Pearce; Prado; 1999: 148). Este funcionario no devenga ningún salario y debería ser propuesto al alcalde por los propios comunitarios.

Formalmente es en el marco de esa institucionalidad que los mayas ejercen su poder ciudadano en los territorios donde residen, y se supone que tanto a nivel municipal o local, como a nivel nacional, la materialización de sus decisiones se produce a través del voto<sup>98</sup>. Pero estos supuestos hay que confrontarlos con la realidad del sistema de partidos políticos vigente, del cual ya hemos delineado sus aspectos principales. No obstante el esquema oficial, en los territorios hay dos tipos de autoridad, 1) la oficial, que se expresa en la corporación municipal, y 2) el cuadro de autoridades mayas. Entendemos que el cuadro de autoridades mayas está formado por los especialistas en los distintos tipos de saberes y conocimientos mayas<sup>99</sup>, pero será solo en algunos municipios que el cuadro de autoridades mayas se constituya en alcaldía indígena, y es claro que el ámbito en el que pueden tomar decisiones es muy reducido.

En Chichicastenango sí hay alcaldía indígena, un comunitario

---

<sup>98</sup> Las alcaldías municipales en territorios mayas han vivido modificaciones importantes en la historia del país. Surgieron y se desarrollaron a partir de la hegemonía ladina y la exclusión de los mayas de los cargos principales de las corporaciones municipales; pero desde los años sesenta del Siglo Veinte, se ha vivido una intensa disputa electoral por el control del poder local, que ha significado la ocupación de los cargos principales por políticos mayas. En la actualidad la mayoría de las alcaldías en territorios mayas están controladas por mayas (Le Bot, 1995).

<sup>99</sup> Temas a desarrollar en los capítulos tres y cuatro.

*k'iche'* explica, [...] las personas y los COCODES<sup>100</sup> acuden a la municipalidad indígena, porque ellos dicen que el alcalde ladino sólo se preocupa de los proyectos, sobre todo, supervisar proyectos y no en problemas comunitarios. Además, no dedica tiempo para el área rural, únicamente para el área urbana o se dedica únicamente a reuniones en Santa Cruz [cabecera departamental del Quiché]. En otros municipios, como en Santa Bárbara, Huehuetenango, el cuadro de autoridades mayas ha desaparecido y no hay alcaldía indígena por la presión que diferentes actores sociales han ejercido en su contra. Se han prohibido sus actividades y sobre ello un comunitario mam informa: [...] el alcalde (oficial), que es evangélico, dio la orden de desaparecer todo el proceso de elección de autoridades mayas, fue en tiempo de gobierno de Jorge Ubico (1940). El símbolo para recibir el cargo de alcalde auxiliar era cuando mandaban flores, pero ahora se desconoce hasta la fecha y el año de la prohibición (T-Mam). Otro comunitario mam explica: [...] en la autoridad están los alcaldes auxiliares en cada una de las comunidades que hacen valer sus derechos como autoridades. Todas las costumbres espirituales, no lo practican ya no hay alcalde de costumbre (I2). [...] los Ajq'ijes actualmente ellos no intervienen en las actividades sociales, sólo se dedican a curar y realizar ceremonia a los enfermos, porque ya no son tomados en cuenta en las fiestas, como era en los años setenta (M2).

Los jóvenes tienen poco interés en ser parte del cuadro de autoridades mayas y en asumir cargos dentro de las comunidades. Eso sucede por varias razones, las principales son económicas, ya que quienes realizan actividades de servicio hacia la comunidad deben entregar su tiempo sin

---

<sup>100</sup> Consejos Comunitarios de Desarrollo, figura institucional de la descentralización a nivel local, es decir, municipal.

recibir remuneración alguna. También hay razones políticas que tienen que ver con las nuevas formas de imposición cultural que se están implementando al interior de las comunidades, una de ellas es la organización de la población en COCODES<sup>101</sup>. También está la intromisión ideológica de las diferentes iglesias protestantes, que están empeñadas en una nueva fase de conquista espiritual de los mayas. En ese contexto el conjunto de dinámicas de imposición, supresión y enajenación, se viven como una amenaza global, por ejemplo en Cahabón: [...] *en estos días se está perdiendo esa palabra autoridad, porque anteriormente habían autoridades indígenas que son los ancianos. Ellos daban consejos, aplicaban justicia, dirigían a las comunidades. Ahora, por cualquier conflicto en la comunidad se van inmediatamente al juzgado. Lo que nosotros pretendemos es levantar esa autoridad para que nosotros los indígenas tengamos nuestra participación* (DM6). En Chisec: [...] *esto fue desapareciendo en el tiempo de Jorge Ubico, él decía que quienes no creían en su ideología y no dejaban sus costumbres serían perseguidos y así murieron varios K'atol Mayej y líderes como Juan Matal B'atz, Manuel Tot y otros* (DI5)<sup>102</sup>. Como estos hay muchos testimonios, donde es claro que el cuadro de autoridades mayas no está siendo un agente operante en los procesos políticos contemporáneos en el ámbito municipal<sup>103</sup>, más bien el proceso que se vive es de supresión.

---

<sup>101</sup> Consejos Comunitarios de Desarrollo, parte de la infraestructura institucional del proceso de modernización y descentralización del Estado.

<sup>102</sup> Estos líderes aparecen como contemporáneos en el imaginario de este informante, pero en realidad Manuel Tot fue un líder *q'eqchi'*, que nació en Alta Verapaz en 1790 y se alzó contra el dominio colonial español. Fue capturado, torturado y finalmente asesinado por las tropas oficiales aproximadamente en 1815. Por otra parte, Juan Matal B'atz es el nombre castellano del gobernante *q'eqchi'*, el *Aj Pop B'atz* convertido al cristianismo por los dominicos en 1543. El "tiempo de Jorge Ubico", que menciona el informante se sitúa entre 1931 y 1944, período en que gobernó este personaje considerado el último dictador liberal de viejo cuño en Guatemala.

<sup>103</sup> Sobre este proceso hay evidencia en la investigación de Bastos y Cumes (2007), también en los trabajos sobre "cultura política" del Instituto de Gerencia Política de la Universidad Rafael Landívar.



Chichicastenango o *Chuwila* es uno de los municipios donde la autoridad indígena sí tiene un peso político importante. Esto se manifiesta en las contradicciones que mantiene con las autoridades oficiales representadas por la alcaldía municipal. Los miembros de la alcaldía indígena explican que el actual alcalde municipal quiere desaparecer las cofradías y la municipalidad indígena, también está requiriendo las escrituras de la iglesia, el cementerio y el calvario, según ellos para venderlo todo. La confrontación en este caso es por el control del patrimonio material que continúa en propiedad de las comunidades. En este mismo lugar una compañía de telefonía se enfrenta a la comunidad por la apropiación de un terreno comunal, hecho que consumó en contubernio con la alcaldía oficial y el gobierno central del país. En el área *q'eqchi'* existen alcaldías indígenas creadas artificialmente por el Organismo Judicial. En ellas offician 'mediadores de conflictos', sobre todo de conflictos agrarios entre la misma población. Por supuesto que en su ámbito no entra ninguno de los numerosos conflictos con los terratenientes y las compañías extranjeras. Un funcionario de estas alcaldías explica: *Hace tres años empezó y estamos para ayudar a nuestra gente cuando tienen problemas y así no tienen que ir al juzgado. Somos mediadores con nuestra gente como lo hacían nuestros antepasados. Por todos, somos treinta y cinco en el municipio (DM6)*. Sin embargo, quienes participan dentro de estas 'alcaldías indígenas' no son personas con una tradición de servicio en su comunidad ni reconocidas por ella. Engancha esto con el discurso sobre 'derecho maya' o 'derecho consuetudinario', introducido con especial fuerza en los territorios *q'eqchi'*. Territorios en los que están en marcha procesos complejos con dinámicas de imposición, que en el caso *q'eqchi'* se muestran con la

llegada "desde arriba" de políticas sin ninguna consulta con sus destinatarios, porque en ningún caso se les ha consultado seriamente si ellos quieren ese tipo de alcaldías indígenas. En el mismo caso la supresión se vive con la eliminación fáctica de las alcaldías indígenas *reales*, que se ahogan por la falta de recursos. Por último, la enajenación se muestra al utilizar la figura de la alcaldía maya y sus capital simbólico, decidiendo desde fuera sobre elementos culturales que son propios de los *q'eqchi'*. Pero la colisión civilizatoria se muestra al observar, en sentido contrario, el alto número de movilizaciones por la tierra, con fincas ocupadas por grupos *q'eqchi'* en el departamento de Alta Verapaz<sup>104</sup>, en lo que es una dinámica de resistencia. También puede pensarse que hay intentos de apropiación de los instrumentos jurídicos, al ver el relativo alto número de estudiantes *q'eqchi'* en las facultades de derecho situadas en Cobán Alta Verapaz<sup>105</sup>. De cualquier forma que las veamos las alcaldías municipales son un ámbito nuclear y articulador del sistema de control cultural estratégico impuesto en los territorios mayas.

### 3.6 Rebelión revolucionaria

Los ocho municipios investigados fueron impactados violentamente por la guerra interna que vivió el país, especialmente entre 1978 y 1984, período que fue de represión extrema. Tanto así que veinte años después fue difícil

---

<sup>104</sup> "Según estudios de la Procuraduría de los Derechos Humanos [...] de 1554 casos de disputas de tierra en todo el país, hay 565 en el nororiente [Petén, Alta Verapaz, Izabal y Baja Verapaz]" (Gómez, 2008: 3). No obstante su importancia, no estamos tocando aquí el tema de la fuerte represión que está teniendo ese movimiento de recuperación de tierras en el área *q'eqchi'*.

<sup>105</sup> Esta afirmación surge de nuestra observación directa en la Sede Regional de la nacional Universidad de San Carlos y en el Campus Regional de la Universidad Rafael Landívar. No obstante, no hemos alcanzado a corroborar los números exactos de estudiantes *q'eqchi'* inscritos en la licenciatura y posgrados de Derecho. Tenemos información también de que su número también es alto en la sede de la Universidad Mariano Gálvez.

conversar con los comunitarios sobre lo que vivieron y lo que piensan al respecto. Poco se habla de las razones de la rebelión revolucionaria y de la forma en que vivieron la represión, no obstante los efectos se perciben en la vida diaria. Fue en ese proceso que se gestaron las condiciones para una tercera colonización y es por ello que forma parte del contexto en el que los mayas viven hoy la colisión civilizatoria y generan la resistencia cultural. Esta sección habla pues, del "tiempo, de la violencia", como ellos lo nombran<sup>106</sup>.

### **3.6.1 Contexto socioeconómico**

Ya en el siglo veinte fue bastante claro que el despojo vivido por los mayas desde el siglo XVI, los había privado de los medios de producción material de la existencia, a tal punto, que había producido una casi inagotable reserva de mano de obra para la economía impuesta sobre ellos. En la matriz cultural maya, gestada en el largo tiempo mesoamericano, hubo de implicarse el binomio estructural: explotación-discriminación, que nació de la esclavitud colonial. El ser indio en Guatemala significó ser explotado y discriminado, y esto devino en un nuevo umbral de identidad en el cual se inscribieron por igual todos los grupos étnicos de adscripción maya. Este umbral de identidad se fundamentó en la realidad de unas condiciones materiales de existencia compartidas por los mayas, pero también en las relaciones socioeconómicas y políticas que los oponían al colonizador, tanto al extranjero como al "nacional". Recordemos que la abolición del trabajo forzado fue decretada hasta el segundo

---

<sup>106</sup> Sobre el contexto histórico de la guerra interna en Guatemala, sus causas, efectos, responsabilidades, dinámicas, víctimas directas, etc. existen dos obras fundamentales y de referencia obligada. La realizada por la Comisión de Esclarecimiento Histórico (1999) y la de la Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado (1998).

año de la revolución, en 1945. Siendo este un hecho histórico, especialmente porque la contrarrevolución de 1954 no lo implantó de nuevo (Martínez Peláez, 1985: 18). Tuvieron que pasar más de cuatro siglos para que los mayas y en general los campesinos pobres, fueran liberados de una de las cadenas más pesadas de su historia, la del trabajo forzado. La abolición de la esclavitud luego de la independencia de España y la pérdida de la gran mayoría de las tierras comunales con la Reforma Liberal, son hechos claves para entender la relación de los mayas con la Nación. Severo Martínez, paradigmático pensador guatemalteco del siglo veinte, plantea que eso significó el cambio fundamental de la explotación servil a la asalariada y el punto de partida para que el indio, *desapareciera como producto colonial* y se incorporara "al proletariado agrícola del país, a la clase de los asalariados" (Martínez Peláez, 1985: 18). Siguiendo ese hilo histórico, para 1980 se habían conjuntado varios procesos, por un lado, la histórica resistencia de los mayas a la colonización y una toma de conciencia como explotados en el contexto de la modernización del país, por otro, el resurgimiento de un movimiento guerrillero surgido de clases medias, ilustradas por la revolución de 1944 y violentamente radicalizadas por la intervención norteamericana y la contrarrevolución de 1954<sup>107</sup>. Así las cosas, las condiciones para un estallido revolucionario se habían creado, lenta pero inexorablemente.

---

<sup>107</sup> La realidad guatemalteca del siglo veintiuno solo podrá entenderse ahondando reflexivamente en esa etapa. Para ello podrán consultarse: 1) ODHAG, 1998-3: 25-234. 2) CEH, 1999-1: 97-205.

### 3.6.2 Los mayas en la estrategia revolucionaria

En los años 70 del siglo veinte eclosiona en Guatemala el ejemplo revolucionario de la Revolución cubana, y también el planteamiento anticolonialista de Frantz Fanon (1963), con su exigencia de compromiso teórico y práctico con las luchas de liberación nacionales en los países del Tercer Mundo<sup>108</sup>. Estas ideas impactan en jóvenes intelectuales *kaxlanes* de clases medias y bajas, en un país donde la Guerra Fría está plenamente vigente y el ímpetu de la contrarrevolución de 1954 se vive con total impunidad en el marco del proceso de "militarización del poder oligárquico" (Ilom, 1978). Las primeras guerrillas guatemaltecas surgen a inicios de los años 60 con dos motivaciones principales: "[...] barrer la corrupción del gobierno y el sentimiento de vergüenza por haber prestado el territorio nacional para el entrenamiento de cubanos disidentes [...]" (ODHG - 3, 1998: 25). Así arranca la sublevación militar del 13 de noviembre de 1960, que luego deriva en un planteamiento de lucha armada para cambiar el orden social en Guatemala. Se inicia así el largo período de constitución de las fuerzas guerrilleras, que atraviesan por la experiencia de Concuá (Baja Verapaz) y la columna guerrillera de Huehuetenango, hasta desembocar en la constitución de las primeras Fuerzas Armadas Rebeldes (FAR) en el Oriente del país<sup>109</sup>. Estas son derrotadas por la contrainsurgencia a finales de esa década, pero en esa misma dinámica de derrota se crean las condiciones para la organización de las "segundas" FAR, que ya se implican con el proceso de formación de la Organización del Pueblo en Armas

---

<sup>108</sup> Para este médico argelino "[...] el intelectual colonizado que sitúa su lucha en el plano de legitimidad, que quiere aportar pruebas, que acepta desnudarse para exhibir mejor la historia de su cuerpo está condenado a esa sumersión en las entrañas de su pueblo" (Fanon, 1963: 193).

<sup>109</sup> La Sierra de las Minas en el departamento de Zacapa, fue el espacio territorial en el que pretendieron consolidarse las fuerzas guerrilleras de las FAR.

(ORPA) en las zonas *mam* de San Marcos y del Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP), en las áreas de colonización de las cooperativas del Quiché. Decenas de católicos que abrevan de la Teología de la Liberación son actores de primer orden en esa coyuntura, ya que, al confluir en diferentes territorios mayas el trabajo cristiano de base, con la actividad formativa de la segunda etapa del movimiento guerrillero, estos se potencian mutuamente y deben asumir, en consecuencia, los rigores de la embestida genocida del Estado guatemalteco (ODHA -3, 1998: 25 - 72). Esta confluencia de dinámicas da paso a la segunda etapa de lucha armada, que ubicamos entre los años 1972 y 1982.

La guerrilla de los 70s se aproximó a lo que concebía como la "cuestión indígena", en el marco de una concepción renovada y animada por la pregunta acerca de: ¿qué sectores de la sociedad iban a ser los que enfrentarían las consecuencias del proceso revolucionario y la guerra en puertas? En 1972, el reflujo ocasionado por la derrota de las primeras guerrillas y la forma en que concluyó el proceso, llevaron a los revolucionarios a considerar que la *ausencia decisiva de las masas* era una de las causas que hizo inviable la victoria, y si eran los indígenas los más explotados, quienes vivían en el racismo y objetivamente formaban la mayoría de la población, entonces: "La integración de los indígenas en la elaboración, las tareas de ejecución y de dirección de la guerra revolucionaria es el problema número uno de la revolución guatemalteca, pero también el más difícil de resolver" (Debray, 1975: 288). En ese contexto fue que se desarrollaron las tesis sobre el racismo en el

movimiento revolucionario guatemalteco<sup>110</sup>. Desde esa concepción estratégica, la participación de los indígenas se definió en razón del peso demográfico que representaban y de la importancia militar y cuantitativa que significaban, por ello la revolución debía contar con ellos entre sus filas. Más adelante, los hechos demostrarían que la participación de los indígenas no llegó a constituirse en un componente cuantitativo y cualitativamente decisivo en las estructuras de mando y de dirección estratégica. Aún así, Héctor Días Polanco<sup>111</sup>, sostiene la tesis de "[...] que en Guatemala la contradicción étnico nacional constituye uno de los factores fundamentales de todo posible cambio revolucionario [...]". Según Mario Payeras, uno de los miembros de la dirección nacional del EGP, tres fueron las condiciones que desde los años sesenta permitieron la irrupción indígena en la lucha revolucionaria: La primera fue la existencia misma del movimiento guerrillero, la segunda y ya en los años setenta, fue "una mayor comprensión y una mejor valoración de la importancia que tiene para el proyecto revolucionario el protagonismo indígena en la lucha". La tercera condición estuvo dada por "la madurez de la conciencia indígena, su comprensión de la necesidad de luchar para cambiar la vida" (Payeras, 1997: 47 - 49).

La insurgencia de una guerrilla mayoritariamente indígena en el plano nacional fue una realidad de los años 70s y de principios de los 80. La participación en las organizaciones y frentes guerrilleros, de hombres y mujeres, jóvenes y

---

<sup>110</sup> "El racismo, su existencia y funcionamiento no es ajeno a las contradicciones de clase que se presentan dentro de la estructura general de la sociedad. Teniendo a la vez la doble calidad de producto e instrumento del sistema, actúa en función de ellas, incidiendo fundamentalmente para caracterizarlas. Sin determinarlas, influye de manera precisa e innegable en sus relaciones, proyectándose a esferas que exceden lo ideológico de tal manera que en cualquier análisis de la sociedad guatemalteca es indispensable establecer toda la interrelación y efectos que ello produce" (Ilom, 1989 -2: 9).

<sup>111</sup> Citado en Payeras, 1997: 7 - 9

adultos de los diversos grupos étnicos mayas, resultó sustantiva y fundamental para el desarrollo general del proceso insurgente. Las formas que asumió esta participación, la manera en que se integraron en el proceso, la formulación y estructuración de esta presencia indígena en el interior de las redes de militancia, en las unidades de resistencia y en los grupos de combate, fue diversa y compleja, pero mantuvo una lógica general. Explicarla rebasaría los límites y objetivos de este trabajo, pero pensamos que allí se materializó una alianza interétnica y política. En las condiciones de la guerra interna guatemalteca los mayas fueron simpatizantes, colaboradores, combatientes, cuadros políticos, oficiales subalternos y superiores, tuvieron mando táctico y fueron ejecutores talentosos de la estrategia guerrillera<sup>112</sup>.

El planteamiento insurgente de la segunda etapa de guerra revolucionaria fue radicalmente antiracista y abrió una expectativa de cambio profundo en el país, eso lo entendieron con claridad muchos mayas y por ello participaron en las filas guerrilleras. No obstante, no se desarrolló una práctica revolucionaria que partiera de la interpretación profunda de las particulares condiciones históricas y socioculturales imperantes en los diferentes escenarios de guerra, tanto locales como regionales. De cualquier manera no hubo tiempo para ello, pues la maquinaria militar del Estado destruyó físicamente la posibilidad de hacerlo y tomó la

---

<sup>112</sup> Explicando la naturaleza de las rebeliones mayas durante la colonia, Carmack explica que estas fueron movimientos de liberación que incluían una visión regional y aún provincial, que aunque tenían un fuerte componente nativístico, siempre incluían una mezcla de patrones mayas y españoles. Cuando era necesario estas rebeliones se acompañaban con el uso de armas y maniobras guerrilleras y si bien es necesario ver tales rebeliones en sus contextos sociopolíticos, el contexto civilizacional es de igual importancia que el sociopolítico (Carmack 1998: 22-23). En estas rebeliones lo ideológico se relaciona con la dimensión civilizatoria y se distingue de los aspectos vinculados a las relaciones sistémicas intersociales, siendo que en lo ideológico es donde se encuentra un factor motriz de primer orden para los intentos políticos de revitalización cultural y de rebelión política de los mayas contemporáneos (Carmack 1998).



iniciativa estratégica, sin soltarla hasta la firma de los Acuerdos de Paz.

### 3.6.3 El ejército en la vida de los mayas

Al prestar servicio militar los jóvenes mayas viven intensos procesos de socialización secundaria<sup>113</sup>, que aceleran los procesos de imposición, supresión y enajenación cultural. Se rompen así, los vínculos entre los jóvenes conscriptos y las sociedades mayas comunitarias, introduciéndolos al mundo segregado, clasista y racista del ejército. Al volver a la comunidad, cuando lo hacen, la experiencia les ha cambiado su visión del mundo y de sí mismos, generando complicaciones severas en las relaciones sociales intracomunitarias. Eso favorece, incluso, el desarrollo de comportamientos delincuenciales. Durante el período de guerra (1960-1996), pero especialmente en la década de los 80s, el ejército desarrolló campañas de exterminio de la población civil, en la cual participaron soldados mayas y no mayas<sup>114</sup>, luego dejó instaladas las Patrullas de Autodefensa Civil (PAC). Todo esto ha tenido un efecto negativo muy importante en quienes formaron parte de estas fuerzas y también en quienes las sufrieron. Un comunitario informó que: [...] durante el

---

<sup>113</sup> "La socialización [...] puede definirse como la inducción amplia y coherente de un individuo en el mundo objetivo de una sociedad o en un sector de él. La socialización primaria es la primera por la que el individuo atraviesa en su niñez; por medio de ella se convierte en miembro de la sociedad. La socialización secundaria es cualquier proceso posterior que induce al individuo ya socializado a nuevos sectores del mundo objetivo de su sociedad. La socialización secundaria es la internalización de sub mundos institucionales o basados sobre instituciones. [...] aquí nos referimos a la distribución del conocimiento especializado, que surge como resultado de la división del trabajo y cuyos portadores se definen institucionalmente. La socialización secundaria requiere la adquisición de vocabularios específicos de roles, lo que significa, por lo pronto, la internalización de campos semánticos que estructuran interpretaciones y comportamientos de rutina dentro de un área institucional" (Berger y Luckman, 1995: 166, 174, 175).

<sup>114</sup> En los municipios bajo observación hay masacres registradas en el área *Q'eqchi'*, con 284 víctimas en Cahabón y 100 víctimas en Chisec; en el área *Kaqchikel*, en San Juan Comalapa 3 víctimas, en San José Poaquil 7 víctimas. En el área *K'iche'*, en Chichicastenango hubo 34 víctimas. Estas son víctimas de masacres, lo que significa que fueron ejecutadas en número de tres o más personas en el mismo hecho. No obstante, hay centenares de muertos más en todos los municipios bajo observación, pero que no están registrados en la categoría de "masacre", sino que aparecen en la lista general de víctimas (ODHAG, 1998-4).

*conflicto armado, el ejército destruyó las insignias de los alcaldes auxiliares, eran insignias antiguas, pero igual las quemaron, esto ocurrió en el año 1982. Después la municipalidad nos asignó una nueva insignia (M3). La participación en el ejército ha sido parte de la experiencia de los mayores, que son la generación de los padres y los abuelos, quienes en muchos casos no fueron a la escuela, pero sí a los cuarteles. Es el caso de José, quien recuerda que a él no lo pusieron en la escuela ni un solo año, pero de joven fue miembro del ejército en la época de Ubico (1930-1944), y después comisionado militar por mucho tiempo, allí aprendió a leer y a escribir. Los mayores, en su mayoría, estuvieron vinculados en su juventud al ejército, a la estructura de comisionados militares o a las Patrullas de Autodefensa Civil (PAC)<sup>115</sup>, por ello la influencia del ejército en las comunidades mayas es fuerte. Aún en la actualidad el ejército sigue siendo una alternativa de empleo para los jóvenes mayas, pero es común la opinión entre los comunitarios de que no es bueno lo que aprenden allí y que por el contrario, al regresar los muchachos traen malas costumbres a la comunidad.*

En general los comunitarios no están dispuestos a tocar temas que tengan que ver con el período de guerra y para ellos no es fácil vincular lo que están viviendo hoy, con ese proceso. Sin embargo sus efectos sí están presentes en la vida cotidiana. En *Chisec, Alta Verapaz*, Sara cuenta: [...] *mis padres viven en Chiqueleu, municipio de Carchá. Ellos tienen*

---

<sup>115</sup> “Según cifras oficiales del Ejército, en el año de 1982 se contaba con un millón de patrulleros civiles. La instauración de las PAC constituyó una nueva forma de utilización de la fuerza laboral indígena de modo extendido y sin costo, como se había hecho en la Colonia e inicios de la República. En este caso, la utilización de los indígenas se hacía en función de objetivos militares. De otra, buscaba desestructurar los fuertes lazos comunitarios, la confianza entre vecinos y las redes de solidaridad; esto evitaba que la guerrilla se apoyara en las estructuras comunitarias. La desestructuración de los propios sistemas de autoridad y control indígenas posibilitaba la dependencia de las comunidades frente a las estructuras y mandos militares, las hacía vulnerables frente a ataques y las reestructuraba en función de una lógica militar” (CEH Tomo II, 1999: 190).

un terreno acá en Chisec, pero se pelearon con mi hermano, hasta se machetearon, por eso mi padre decidió alejarse de mi hermano, pero él contento porque se quedó con la casa de mis padres. Mi hermano es bien enojado, no cualquiera puede platicar con él, ya ha estado como 6 veces en la cárcel. Le pegaba a su esposa pero esta huyó con sus dos hijos. [...] Mi hermano no era así [entre lágrimas]. Pero desde que estuvo como cinco años en la zona militar, regresó así de violento" (DI5). En San Antonio Ilotenango vive Isabel, ella es una mujer *k'iche'* joven y triste, que quedó huérfana al ser su padre uno de los miles de desaparecidos durante la guerra, vive con sus abuelos y sufre de una gastritis crónica, por la pena dicen ellos (DI8). Durante la guerra, en San Jose Poaquil territorio *kaqchikel*, fueron asesinados los líderes de la comunidad. El ejército destruyó una cooperativa y todos los bienes que poseían los socios. Los comunitarios aún no entienden porque sucedió eso, ya que según ellos esta cooperativa hacía una buena labor y sus fundadores tenían una visión cristiana.

#### **3.6.4 La guerra en la memoria del *Katol Mayej Q'eqchi'***

Marcos nació en la cooperativa Semac, en Cobán, Alta Verapaz. A los 16 años de edad se fue con su papá a trabajar al municipio de Chisec, Alta Verapaz y decidieron luego vivir allí con toda la familia. Cuenta que: *Llevábamos tres años viviendo en Chisec cuando empezó la gente a decir que en la comunidad pasaban maa' us ajwinq* [la guerrilla], hasta entonces nosotros no habíamos escuchado eso. Cuando llegaban a la comunidad pedían comida, pero nadie les daba, sólo agua en un cántaro que dejábamos en el patio y no nos importaba si tomaban o no. Los comisionados [del ejército de Guatemala]

*nos decían que ellos venían a matarnos y a llevarse a nuestras esposas (E5-Toc). En uno de los días que Marcos salió a trabajar con su papá, se les presentaron unos hombres vestidos de verde, recuerda: iban armados, "Somos el ejército de los pobres", nos dijeron, y también que antes el terreno era de nosotros los mayas y nos explicaron que teníamos una lucha por nuestra gente, y vimos que sí era cierto. Marcos tenía 19 años de edad y junto su padre y otros miembros de la comunidad deciden unirse a la guerrilla en el año de 1979.*

*Nos explicaron que somos descendientes de los mayas, yo en ese momento no sabía de dónde nos originamos, pensaba que toda la gente es igual, con México, Estados Unidos y que si no, nosotros somos descendientes mayas. Eso nos lo decían cuando estuve en servicio con maa' us ajwinq (E5-Toc). Marcos llevaba cuatro años de participar en la guerrilla cuando se juntó con su mujer, entonces dejó la guerrilla y decidió quedarse en la aldea Chinapemech. Allí vivió tres años y cuando pasaban soldados del Ejército haciendo preguntas, ellos negaban cualquier vínculo con los guerrilleros. Dice Marcos que: Siempre pasaban los soldados preguntando por los comunismos, pero les decíamos con toda seriedad que no vimos nada. Porque si nos veían con temor, allí mismo nos mataban. Cuando estuve tres años en mi casa, inicié a cultivar, pero todo lo arrancaban los soldados y eso me enojaba, porque nos dejaban sin comida. Entonces decidí irme de nuevo a la guerrilla, estuve tres años más, allí me di cuenta del mal que nos hicieron los ladinos o los que tienen dinero. Llegamos a comprender que el cerro nos ha abandonado y lo que hicimos fue buscar copal y estoraque para pedirle perdón. Allí se abrieron nuestros ojos, y el cerro nos ayudó a que*

*los soldados se alejaron de nosotros, allí me di cuenta que la bendición del cerro se recibe con la petición (E5-Toc).*

Pero la vida en las montañas era muy difícil y el grupo de personas con las que se movilizaba Marcos decide pedirle al alcalde municipal que les permita regresar de nuevo al municipio de Chisec. *En mi grupo éramos 200 personas, con hombres, mujeres y niños. Como en ese entonces ya había recibido mis cursos en la guerrilla, me sentí capaz de defenderme y ser yo quien diera la cara por esa gente, y así les llevé una carta a los soldados que estaban frente a la alcaldía municipal de Chisec, no sin que antes mi padre y otros ancianos quemaran copal, candelas y estoraque para que no me hicieran nada los soldados (E5-Toc).* Y así fue que volvieron a la vida 'civil', como la llama Marcos. Los *q'eqchi'* de su grupo aprendieron a mimetizarse, sobrevivieron y descubrieron formas de hacerse escuchar por los dueños o nahuales de la montaña. Para ellos fue muy importante el regreso a las prácticas de la espiritualidad maya, porque cuando lo hicieron se volvieron invisibles a los soldados. Marcos explica que la tierra, los cerros, los ríos, los animales y hasta las personas, entienden mejor el lenguaje y el poder de *Tzultaq'a* que el de la Biblia, y piensa que su grupo sobrevivió porque volvieron a su "costumbre".

### **3.7 Recapitulando**

La guerra de conquista y ocupación terminó con los mayas vencidos en todos los frentes militares, aún cuando en algunos las batallas se prolongaron por más de un siglo. Con la independencia de España la colonización afianzó sus raíces en el territorio y se hizo endógena, criollos y ladinos se

convirtieron en los agentes de ese proceso. En los tres siglos de dominio español no cesó la resistencia maya, ésta se manifestó en rebeliones y motines, pero también estuvo presente en los escenarios de la vida cotidiana (Martínez Peláez 1985, Carmack 1998, Bonfil 2006). La colisión civilizatoria produjo una amenaza de extinción para los mayas en 1700, pero en 1840 ya fueron capaces de aliarse con el poder central para someter a los ladinos de los Altos, lo que muestra en el ámbito de la política, un ejemplo magistral de su voluntad de prevalecer. Una segunda ofensiva colonizadora se inició con la Revolución Liberal, y como vimos en este apartado, los espacios sociales para la reproducción cultural de los mayas se han venido reduciendo desde 1871. En el último cuarto del siglo veinte estalló una rebelión revolucionaria en la que se implicaron dinámicas generadas desde la matriz cultural maya mesoamericana, y por la magnitud y profundidad de la reacción del Estado, sus acciones pueden considerarse el inicio de una tercera etapa de colonización. Así las cosas, las condiciones para desarrollar una cultura autónoma<sup>116</sup> siguen en disputa, como lo veremos en las prácticas económicas dentro de los restringidos espacios comunitarios que aún prevalecen, en la resistencia a los sistemas modernos de control territorial y especialmente en el ámbito de la producción de sentido. Pero antes atenderemos dos dinámicas que se inscriben en esa tercera etapa de colonización.

---

<sup>116</sup> El ámbito de la cultura autónoma es en el que “[...] la unidad social (el grupo) toma las decisiones sobre elementos culturales que le son propios, porque los produce o porque los conserva como patrimonio preexistente. La autonomía de este campo de la cultura consiste precisamente en que no hay dependencia externa en relación a los elementos culturales sobre los que se ejerce control.” Un ejemplo de estos pueden ser las prácticas curativas tradicionales, la agricultura milpera tradicional, el derecho consuetudinario y las acciones de la vida doméstica (Bonfil, 1991: 174).

#### 4. DINÁMICAS SOCIOCULTURALES DE TERCERA COLONIZACIÓN

Situamos el inicio de la tercera colonización a partir aproximadamente de 1984-85, luego del genocidio de los años 70s y 80s del siglo veinte. Puede verse en la densa y meticulosa planificación que realizó el ejército en esos años, y que contiene diseños militares de combate, estrategias profundas y complejas de control y contención política, elaboración de soporte constitucional y acciones de transición a una democracia tutelada, por ellos mismos y por la oligarquía. Ese proceso significó la concreción de un nuevo esquema de organización del Estado, diseño de un alto grado de complejidad que fue llevado a la práctica, junto a la devastadora política económica neoliberal impuesta sobre Guatemala y la región centroamericana por el consenso de Washington. La estrategia de tercera colonización completa su diseño, con la cobertura de un discurso multicultural de bajo costo para disfrazar la acción política del Estado<sup>117</sup>.

Ese esfuerzo estratégico de control, se ve coronado con la firma de los Acuerdos de Paz, creados bajo diseño y vigilancia internacional, acuerdos que no han resultado ser una alternativa frente a las dinámicas de imposición, supresión y enajenación vigentes en el país. Subyaciendo esas dinámicas están los procesos y acuerdos económicos impuestos en Guatemala y plenamente insertos en el consenso de

---

<sup>117</sup> Ligia Blanco y Dinorah Azpuru, investigadoras en política y economía (Universidad de Wichita y Universidad Rafael Landívar) concluyen lacónicamente su análisis de la coyuntura económica así: "En conclusión, la situación macroeconómica en 2007 fue favorable, pero el crecimiento económico continúa sin tener un impacto visible en las condiciones de pobreza y desigualdad existentes" (Azpuru y Blanco, 2008: 217-244). Esta conclusión podría muy bien ser el resumen de lo *positivo* de las políticas de tercera colonización en economía, mismas que han favorecido a los sectores oligárquicos dominantes. No obstante, esta conclusión eufemiza el papel de estas políticas (por 25 años consecutivos) en la devastación ecológica del país, la exacerbación de la pobreza y la exclusión social, así como la expulsión de la mano de obra calificada del país (migración) y la pérdida de soberanía por la ocupación de grandes porciones del territorio nacional por empresas transnacionales, que controlan importantes recursos estratégicos de la nación (consultar Solano 2005).

Washington, los programas de ajuste estructural y la entrega de los bienes y recursos del país al sector privado nacional y a compañías transnacionales extranjeras. También la firma de un tratado de libre comercio con los Estados Unidos sin ningún proceso de consulta social y en beneficio exclusivo del alto empresariado; todos ellos son ejemplos de dinámicas políticas y económicas de tercera colonización. En resumen, esta es una situación en la que la cultura y el sistema de dominación impuestos por criollos, *kaxlanes* enriquecidos y extranjeros, se perfeccionó alcanzando altos niveles de sofisticación, proceso en el cual incrementaron su poder y presencia los extranjeros. Es en este contexto que irrumpió el multiculturalismo en Guatemala, y fue suscrito como política oficial del Estado guatemalteco a partir de los Acuerdos de Paz, lo que contribuyó a crear la ficción de que los mayas habían ampliado los ámbitos de cultura autónoma. En este apartado veremos como en los impactos de la migración, y en las formas en que se están usando las lenguas mayas, así como en la Educación Bilingüe Intercultural, se muestran aspectos claves de la tercera colonización en el ámbito de la vida cotidiana de los mayas.

#### **4.1 Impactos de la migración en la vida cotidiana**

La migración de los jóvenes mayas hacia "el norte" es un relato repetido una y otra vez, son decenas de historias en las que cada una cuenta la aventura y el drama de una familia. El sueño "oficial" del migrante es ganar dinero y mejorar la situación económica de ellos y de sus familias, se van porque en Guatemala no tienen oportunidad de progresar económica y socialmente. Los jóvenes mayas son expulsados de Guatemala por las condiciones estructurales y la falta de



esperanza. No se van los más pobres, sino aquellos que de alguna forma pueden pagar la cuota promedio que pide el coyote, aproximadamente 38,000 quetzales (5,000 USD aproximadamente). Se van aquellos que han cursado el tercero básico e incluso algunos con títulos del nivel diversificado, como maestros, bachilleres, técnicos y peritos en algún oficio. En las cabeceras municipales y en las aldeas, caseríos y cantones, pueden distinguirse los hogares de quienes tienen familiares en el norte, pero la migración involucra a todos, a los que se van y a los que se quedan.

En Santa Bárbara vive Lorenzo, que piensa que si su hijo se hubiera quedado en Guatemala no habría logrado nada. También hay otro personaje, una mujer, 'coyota', de las que llevan mojados al norte. Ella es una mujer *mam*, que al poco tiempo de volver de Estados Unidos pudo comprar un microbús Mercedes Benz, de los que van y vienen de la cabecera del municipio a la ciudad de Huehuetenango. Se fue porque en Santa Bárbara se trabaja duro solo para sacar maíz, frijól y sobrevivir malamente. Ahora ella ya logró hacer su casa. En las áreas *kaqchikel*, las viviendas que están en mejores condiciones son en su mayoría de migrantes, y los habitantes de Tecpán, Poaquil y Comalapa, dicen que "la tendencia" a irse a los Estados Unidos vino de San Martín Jilotepeque (área *kaqchikel*) y del Quiché. Según ellos eso sucedió cuando la exportación de productos no tradicionales (años 60 -70 siglo veinte) puso en contacto a los comunitarios con los "gringos". Oscar tiene 22 años de edad, es *kaqchikel* y maestro de educación primaria rural bilingüe, en la comunidad de Paxcabalché, de Poaquil. Esta escuela es del PRONADE<sup>118</sup> y

---

<sup>118</sup> Programa Nacional de Autogestión para el Desarrollo Educativo – PRONADE-. Formalmente el PRONADE busca la participación de los padres y madres de familia, organizados en Comités Educativos (COEDUCAs) y Organizaciones No

el pago de su salario es muy irregular y cuando lo recibe lo usa todo para pagar las deudas contraídas. Aún así piensa que es afortunado, porque es de los pocos jóvenes de su comunidad que tienen trabajo. Varios de sus primos ya se fueron a los Estados Unidos y él piensa seriamente en seguirlos. Hoy en día en las aldeas Pachitur y Chirijuyu' de San Juan Comalapa, casi solamente hay ancianos, mujeres y niños, porque los hombres se han ido a Estados Unidos. En los territorios mayas la migración ya está redefiniendo roles familiares y sociales, pues las mujeres deben asumir las tareas que hacían sus esposos e hijos. Ellas se encargan de los terrenos y de las siembras, a la vez que deben cumplir con obligaciones ante las autoridades municipales, también están las tareas de la casa, del solar familiar y del cuidado y educación de los hijos. En este sentido, la migración se ha convertido en una situación en donde se incrementa la explotación de las mujeres. Sumado a eso, la comunidad ejerce presión en su contra bajo el argumento de que deben estar 'agradecidas' con los esposos, porque ellos están sufriendo y trabajando por ellas. La decisión de migrar se comprende como una forma de *progresar* y en Chimaltenango esto es coherente con la intensa ideologización que acompaña la introducción de nuevos cultivos de exportación y con las nuevas formas de inserción en los mercados internacionales. También con las intrincadas relaciones socioeconómicas establecidas entre la población *kaqchikel* y los grandes centros urbanos, especialmente con la ciudad capital de Guatemala<sup>119</sup>.

---

Gubernamentales denominadas Instituciones de Servicios Educativos (ISE). Las escuelas a cargo del PRONADE son construidas y administradas por autogestión, y son los padres de familia quienes contratan a los maestros, quienes devengan un salario mensual entre Q1,932.00, equivalente a 252 dólares (maestros de primaria) hasta Q2,033.00 equivalente a 265 dólares (maestros de básicos y diversificado).

<sup>119</sup> Sobre la dinámica económica contemporánea en los territorios *kaqchikel* y *k'iche'*, Claudia Dary, investigadora del Instituto de Estudios Interétnicos (IDEI) de la Universidad de San Carlos, explica, "[...] en los 70s, no sólo se introdujeron nuevos productos y dinámicas comerciales, sino además un nuevo modelo agrícola (subarrendamiento), conocimientos técnicos y formas de organización. Lo interesante es que esto ocurre en el seno mismo de las comunidades

En Cahabón es distinto, allí los *q'eqchi'* consideran "fracasados" a quienes se van a los Estados Unidos y la migración no es un tema cotidiano entre las personas. Son pocos los *q'eqchi'* que han emigrado. En tanto, en el área *mam* de San Juan Atitán, "fracasado" es el joven que no ha intentado la travesía hacia Estados Unidos y la expulsión hacia el norte se ha incrementado notablemente en los últimos diez años. Los familiares de migrantes abren negocios que no siempre tienen éxito, otros utilizan las remesas para comprar vehículos y en la cabecera municipal se observan más de 15 microbuses más un número estimado de 150 *pick up*, elevado para el tamaño del municipio. Familiares de migrantes están construyendo casas de block y cemento, y se marca la diferencia con quienes no tienen familiares en el norte. Estos últimos sólo siembran milpa y trabajan como jornaleros en el mismo municipio o fuera de él, trabajo por el que les pagan Q25.00 al día, equivalente a 3 dólares con veinte centavos. "Apenas si alcanza para comer, por eso hay muchos niños que se ponen a lustrar zapatos en la calle al lado de la escuela" (DM1), decía un comunitario. Junto al incremento de la obra material y de bienes de consumo que resultan de las remesas (casas de block, equipos de sonido, vehículos, DVDs, teléfonos celulares, etc.), se presenta una situación generalizada de desintegración social y situaciones críticas en el plano psicológico y emocional. No todos los que se van

---

indígenas del Altiplano Central de Guatemala. A pesar de la crítica directa o velada a la incursión de este tipo de agricultura como una de las estrategias neoliberales de ajuste estructural que sólo benefició a unos cuantos provocando un proceso de estratificación socioeconómica; se ha comprobado que la misma ha contribuido a la acumulación de riqueza y que los ingresos percibidos están alcanzando a mayor número de hogares de lo que se pensó originalmente. Sincal (2005) apunta a la consolidación de un "campesino medio". Algunos estudiosos del fenómeno han detectado que la lógica económica alrededor de estos productos no tradicionales produjo una movilidad social ascendente principalmente entre los *kaqchikeles* y *k'iches* del Altiplano Central que tenían suficientes recursos –especialmente tierra– como para obtener ganancias de esta actividad. Las transformaciones económicas y agrícolas para esta región de Guatemala han tenido diferente tipo de impactos en varias esferas. En la ocupacional y en la subjetividad. La diversificación de la actividad económica ha transformado a muchos hijos de agricultores tradicionales *kaqchikeles*, *k'iches* y algunos *tz'utujiles* en pequeños y medianos productores de nuevos cultivos para la exportación o en intermediarios cuya actividad gira en torno a este tipo de producto. Otros han incrementado su actividad comercial" (Dary, 2006:7).

al norte logran llegar, unos desaparecen y otros no mandan remesas. Sabemos de hijos y esposas de migrantes que se encuentran sumergidos en cuadros agudos de tristeza, soledad y depresión.

Cristina es *mam* y vive en una de esas casas de block, al entrar se abre un espacio que es usado como cocina y comedor, tiene un "poyo", que es un fogón de block construido para cocinar. El lugar es amplio pero oscuro y frío, está comunicado con otros tres cuartos de menor tamaño, también oscuros. Ella ha construido todo con las remesas que recibe de su hijo y relata: *Mi esposo desde hace 7 años me dejó y se fue a los Estados Unidos, pero al tiempo que se fue ya no supe nada de él, me dejó criando a 8 hijos, pero quien me ha ayudado a mantener a mis hijos y a sus hijos, o sea mis nietos y a hacer esta casa, es mi hijo mayor, quien también se fue a Estados Unidos* (DM1). En Santa Bárbara a las casas de block les llaman 'casas de remesa', allí las mujeres reciben el dinero y ellas mismas las construyen, al mismo tiempo tratan de sacarle algo a la tierra. La milpa se da poco pero siembran plantas medicinales como el *mir*, el *xu'j q'en* (mirto y artemisa) y otras. En el tiempo que les queda después de atender esas tareas, deben atender la casa y estar con los hijos. En los casos que pudimos tratar vimos a las mujeres exhaustas, tristes, agotadas física y mentalmente, y a la mayoría anémica y enferma<sup>120</sup>.

---

<sup>120</sup> El PNUD, en su informe sobre desarrollo humano (2005:123), indica que, "[...] unos 712 mil indígenas tienen familiares en el extranjero que envían dinero a hogares de prácticamente todos los grupos étnicos, pero con serias diferencias en el número. En una óptica comparativa, las estrategias de sobrevivencia de algunas etnias es sobresaliente. Así, reciben decisiva ayuda los Akatecos, que tienen un 60% de familiares en el extranjero, lo Q'anjob'al, con 34%, los Chuj, con 30%, los Mam, con 26%, los Jakaltecos, con un 24% y los K'iche' con un 18%. El promedio de mayas con familia en el exterior es de 15.4% y el de los no indígenas, el 39.5%."

Alrededor de la migración se está modificando la estructura social de las comunidades mayas, ahora hay nuevos personajes y relaciones. El 'coyote' ya no es únicamente el que intermedia en la compra de los productos locales para el mercado nacional o regional, ahora existe el que mueve los grupos de jóvenes hacia el norte. Están los usureros, que sobre la base de la parcela del migrante o de alguna garantía específica, prestan una parte o la totalidad del dinero requerido para el viaje. Para el envío de las remesas se han abierto oficinas especiales tanto en bancos del Estado como en bancos privados. Pero estas oficinas no funcionan en todos los municipios y donde no las hay, las familias de migrantes deben moverse a los centros urbanos y realizar trámites de los que antes no tenían ninguna idea. Luego están los negocios de venta de materiales de construcción, los de transporte, las empresas de telefonía celular y actividades conexas (aparatos y tarjetas). En las cabeceras departamentales estos cambios abren algunos puestos de trabajo y producen nuevos patrones de consumo, pero no están transformando positivamente los indicadores de salud o educación. Tampoco mejoran el ejercicio de los derechos ciudadanos, la calidad de las relaciones interétnicas, la equidad en la distribución de la riqueza, ni hacen más felices a las personas, especialmente a los niños<sup>121</sup>.

---

<sup>121</sup> “Según datos de OIM, del total de hogares que recibieron remesas del extranjero en el año 2004, estimadas en US \$2,998.2 millones, el 49% llegaron a hogares de departamentos con menos del 25% de población indígena; en contraste, únicamente un 14% del total de remesas llegaron a hogares de departamentos con más del 75% de población indígena. Aún así, el impacto de las remesas en las comunidades indígenas ha generado, en los últimos 15 años, procesos transformadores en esas comunidades. Por ejemplo, el contraste resultante de los intentos de emigración exitosos y los fracasados es una nueva forma de diferenciación social que antes de la experiencia migratoria no se veía en éstas. De la misma manera, la dinámica económica ha activado y disparado los precios en el mercado de tierras, pues la remesa garantiza el acceso a crédito. La ausencia de políticas públicas en las regiones con una alta tendencia a la emigración, que propongan formas mixtas de potenciar el uso productivo y para el desarrollo de las remesas –como sucede en México o El Salvador- hace que el flujo económico favorezca a los centros urbanos regionales y no necesariamente fomente el desarrollo de las aldeas y comunidades de donde salieron los emigrantes” (PNUD, 2005: 75).

La migración impacta profundamente en los hogares y las comunidades mayas. Ahora son los tíos, las tías o las abuelas y abuelos quienes tienen que cuidar de los pequeños que se quedan, porque los padres y los hermanos se han ido a los Estados Unidos. Los que se van en su mayoría son jóvenes, compensan su ausencia con aparatos electrónicos y alguna cantidad de dinero enviada irregularmente. Desde el norte envían casetes grabados con su voz y discos compactos que muestran la tristeza por su familia rota. Una comunitaria *mam* nos dice que esta es una nueva generación de mayas fragmentados. En el territorio *kaqchikel* las familias de los migrantes se identifican porque compran terrenos para el cultivo y construyen sus viviendas con materiales y diseños modernos. Dos efectos importantes de la migración son las dramáticas rupturas familiares y el abandono del uso de la lengua materna. También observamos que se están yendo algunos de los jóvenes más destacados de las comunidades. Esta situación no es nueva, y los mayas para enfrentar las diferentes etapas de colonización han aprendido a migrar permanentemente. Antes lo hacían a las fincas en la Costa Sur a la Boca Costa de Guatemala o al Soconusco chiapaneco, ahora se van a las fincas de los Estados Unidos, pero el modelo es el mismo<sup>122</sup>.

#### **4.1.1 Adivinaciones y ceremonias para el viaje al norte**

Los jóvenes mayas que se van al norte, hombres y mujeres, solteros y casados, casi siempre "trabajan" su viaje con un *Aj Chman* o abuelo quemador. Lo hacen para convocar la protección del *Ajaw*, para pedir la protección de sus cerros,

---

<sup>122</sup> Lo que vimos en Poaquil también aparece en Alta Verapaz y las historias de los jóvenes *kaqchikel* son similares a las de los abuelos *q'eqchi'*. En *K'ajb'on*, esta el ejemplo de José, quien tenía que viajar desde la aldea Sepoc a la finca Sepacuite, a donde iba a "semanear" para pagar el arrendamiento del lugar donde vivían y sembraban.

de sus ríos, de sus ancestros. Ritualizan en clave maya su largo e impredecible viaje, y lo hacen así, incluso, quienes se han convertido al evangelio protestante.

Son las cuatro y media de la tarde y llega por fin la persona que lo ha buscado otras veces, es muy joven, está un poco nervioso y no alcanza los dieciocho años, pero está muy apresurado por hacerle una consulta. Es una hora poco usual, pero por la urgencia don José lo atiende. Le pregunta en *mam* su nombre y el muchacho se lo dice, se llama Isidro y es de la aldea *Tlaq Chow* (plato del frío). Él quiere que don José lo ayude a cumplir con su objetivo, que es viajar sin problemas para el norte. Está decidido a irse y ha juntado un poco de dinero para ir a trabajar allá, por eso quiere ver si tiene suerte para viajar y saber si puede pasar bien la frontera de México y luego la de Estados Unidos. Don José se sienta en un pequeño banco de madera que está en el corredor de la casa y le dice al joven que lo acompañe, ofreciéndole otro banco. Le pregunta que si ya pensó bien su viaje, si no ha intentado trabajar aquí mismo, que si tiene amigos por allá, que si el coyote es de confianza y otras preguntas más; da muchas vueltas para sondear qué tipo de muchacho es y luego, de improviso, le pregunta por su creencia religiosa. José quiere saber si es de alguna iglesia y el muchacho le responde: "sí soy creyente, de una iglesia evangélica, pero quiero saber si voy a tener suerte, es que confío en usted, en su consulta, por eso lo vine a buscar". Entonces don José busca su bolso de tela de manta, muy vieja y ya percutida, lo saca despacio de un cajón y del bolso aparta un pañuelo en donde tiene guardado su conjunto de *miches*, el oráculo maya.

En Iloqab' (San Antonio Ilotenango), los *k'iche'* de creencia católica realizan dos tipos de ceremonias para protegerse en el viaje al norte, una es con el Santísimo y la otra con San Antonio. Cuando los padres van a pedir por los hijos que van a irse o que están ya en los Estados Unidos, entonces van directamente con San Antonio. Otros, evangélicos a quienes les fue bien en el norte, al regresar ofrendan a su iglesia y pueden convertirse en pastores.

Don Chep Kers tiene más de ochenta años y es un ejemplo de vida al servicio de los *mam*. Él inicia su día a las 4 de la mañana, cuando se levanta de su cama, que son tres tablas de pino cepilladas y clavadas sobre unos burros de reglas gruesas, viejas y sin colchón. Medita unos minutos y se prepara para ir a interceder ante los cerros sagrados por su gente, se pone sus zapatos de campo, muy desgastados, y sale de la galera que han improvisado con su esposa, doña Chica. Su casa está a punto de derrumbarse pero no tiene tiempo ni dinero para tratar de arreglarla. Hoy le toca hacer un *Xb'oxh* o ceremonia de ofrenda ante el gran espíritu *Kajwil* y para esto prepara todos los materiales que debe llevar. La ceremonia se la ha pedido el padre de un joven que ya va en camino hacia Estados Unidos. Don Chep Kers prepara su incensario, que es una pequeña y vieja olla de aluminio, agujereada para que entre el aire y anime el fuego de las brasas. Prepara también el *txk'omal matx'* o cáscara de encino, un manojo de velas amarillas, un manojo de velas blancas y otro manojo de velas de cebo. Lleva huevos de chompipe (pavo) y dos palanganas de cáscaras de copal, y por último empaqueta el ocote. Esto es el "material" que llevará como ofrenda y lo va a quemar durante la ceremonia en el cerro. A las cuatro y cuarto de la mañana,



cuando tiene listos los materiales se sienta y desayuna un plato de papas en agua de sal con tortillas y un vaso de café ralito (muy diluido), luego emprende la larga caminata hacia el cerro *Twí Xlach'e'x*. Llega al cruce y en medio del frío, la neblina y la llovizna inicia la subida, empinada, lodosa, difícil. El joven, para quien va a realizar la ceremonia, había llegado con él unos días antes. Don Chep Kers consultó al *miche* para él y le dijo lo que le auguraba el camino al norte, también cómo debía comportarse para pasar la frontera entre México y Estados Unidos. Iba a tener suerte, pero debía suplicar y pedir permiso al *Kajwil*, su viaje iba a tener éxito pero debía suplicar con fuego para conseguir trabajo. En la cumbre del cerro *Twí Xlach'e'x* se encuentra el lugar sagrado y don José sabe que ese es el lugar indicado para pedir por los migrantes que van hacia Estados Unidos, ya que desde la parte más alta del cerro se ve bien la frontera entre México y Guatemala. Desde allí, en diálogo con el dueño del cerro envía el mensaje de forma directa y sin obstáculos a su destinatario. La ceremonia de súplica se inicia con un saludo y una reverencia al espíritu dueño del cerro, diciendo (en mam): *¡Dios, aquí está mi palabra! ¡Aquí está mi oración! Vengo a pedirte un favor, vengo a suplicarte, tú, madre mía Q'anel, Trece Q'anel, vengo ante tus pies y tus manos a suplicarte por un tu hijo, por un tu retoño que está en penas para pasar la frontera, está buscando su vida, está buscando unos centavos para comer* (DI1). Al mismo tiempo, el *Aj'chman* va colocando las candelas amarillas en la tierra, escarba con los dedos unos hoyitos para ponerlas y luego las enciende, después saca de su morral la ofrenda, que consiste en las cáscaras de encino y el ocote, las junta y luego las coloca en el incensario. Piensa que no es conveniente prender fuego sobre la tierra pues la llovizna que cae puede apagarlo, el

frío es intenso y don Chep Kers está empapado por la caminata. Después que arde el ocote, echa algunas de las velas ya encendidas en el incensario mientras ofrece el copal como un presente al *Tajwalal Q'anel*. Después invoca con mucha emoción al *Tajwalal Kan*, el nahual que es la fuerza del éxito y del triunfo, quiere que el nahual escuche la petición y la súplica, varias veces dirige su mirada y su voz hacia el norte y al noroccidente buscando la dirección de la frontera mexicana, exclamando (en mam): *¡Ay Dios, escucha mi petición! Que los de la migración no se fijen en él, que una nube les cubra los ojos, que vean para otro lado, distraídos, mientras Francisco Claudio cruce, y que pase más allá, que tenga la suerte de encontrar trabajo, que llegue tranquilo, que duerma tranquilo (DI1).*

Entre tanto el *Aj chman* sigue ofreciendo copal y las llamas de las brazas crecen, el fuego está en su mayor esplendor cuando él dice (siempre en mam): [...] *Y tú también Junajpú, Trece Junajpu, vengo ante tus pies y tus manos a suplicarte, para que me escuches, porque vengo a pedirte el favor para que un tu hijo, un tu retoño pueda pasar con bien la frontera entre México y Estados Unidos, haz el favor, tú haces poner neblina y nube en el camino, tú haces desaparecer de la vista lo que otros ven, por eso te pido ante tus pies, ante tus manos, para que ayudes a este pobre hijo tuyo, para que pongas una nube ante los ojos de la migración y que no se den cuenta cuando pase Francisco Claudio, aquí esta pues un regalo, una ofrenda, recibe el aroma, recibe el humo que se te ofrece para que ayudes, yo te lo pido como un intercesor, porque me lo ha pedido don Manuel, padre del joven (DI1).* Toda la ceremonia se realiza en Mam y don Chep Kers sigue

orando hasta terminar con la ofrenda, cuando el fuego ya se ha consumido, inicia el largo descenso.

Quienes están migrando no son los más pobres y la migración es en rigor un proceso de expulsión del país. La estructura socioeconómica, las deplorables condiciones de vida y las nulas oportunidades laborales, son factores para que se produzca el sueño de migrar y se tome la decisión de hacerlo. La migración esta redefiniendo roles familiares e impacta en la estructura de la vida cotidiana en las familias mayas. Incrementa la explotación de las mujeres que se quedan en la comunidad y al recargarlas de responsabilidades también las somete a una mayor opresión y vigilancia social. El fenómeno está generando daños psicológicos en los familiares cercanos del migrante y es causa de depresión profunda. La migración está modificando la estructura y las relaciones sociales en el ámbito comunitario y municipal, representando también una fuga de talentos, porque se van los jóvenes más inquietos y dispuestos a correr riesgos por cambiar sus condiciones de vida.

La migración es una decisión impuesta a los mayas por las condiciones estructurales que rigen la organización sociocultural guatemalteca, en un contexto estratégico que entendemos como una tercera colonización. En todas sus fases y hasta el retorno a la patria<sup>123</sup> cuando eso sucede, los mayas son impactados de forma intensa y sostenida, por dinámicas de imposición, supresión y enajenación cultural, que se viven en condiciones de extrema vulnerabilidad. Entendemos que las

---

<sup>123</sup> Luis González hace referencia al término "patria" para referirse a las microsociedades de sabor localista. Al pequeño mundo que nutre, envuelve y cuida al ser humano de los exabruptos patrióticos, al orbe minúsculo que en alguna forma recuerda el seno de la madre cuyo amparo, como es bien sabido, se prolonga después del nacimiento. (González, 1992: 480)

ceremonias que realizan antes de partir, son formas de resistencia en las que buscan protección y apoyo en las deidades y nahuales que residen en las profundidades de la cultura propia. Pero en la vida social la migración se convierte, especialmente para los más jóvenes, en un proceso en el cual abandonan la vida comunitaria y casi definitivamente, el uso de la lengua materna.

#### **4.2 Lengua materna y Educación Bilingüe Intercultural -EBI-**

Abordamos el tema de la EBI, por ser ésta la política oficial educativa del Estado hacia los mayas y la expresión paradigmática del tipo de multiculturalismo vigente en el país. Lo hacemos confrontando aspectos de esa política, con el estado de uso de las lenguas mayas en el ámbito de la vida cotidiana de los cuatro grupos étnicos investigados. En este apartado se analizan algunos de los sofismas observados en la práctica de la educación bilingüe intercultural -EBI-, sofismas que se constatan al correlacionar el discurso oficial, primero, frente a la práctica de la EBI, y segundo, frente a las condicionantes estructurales que imperan en los contextos comunitarios y locales. La confrontación entre realidades y discursos, políticas y prácticas sociales de la vida cotidiana, pone de manifiesto en este apartado la estrategia de imponer la lengua castellana e introducir la necesidad del inglés en todas las regiones y territorios mayas. Haciéndolo, eso sí, con la cobertura del discurso multicultural inserto en la estrategia de tercera colonización.

#### 4.2.1 El uso de la lengua en la vida social

En Chichicastenango observamos que conforme los niños y jóvenes avanzan en el proceso de escolarización, dejan de usar la lengua *k'iche'*, esto es más claro en el área urbana del municipio y ocurre particularmente en personas que poseen una mejor posición económica, es decir la clase alta *k'iche'*<sup>124</sup>. En ese segmento social prácticamente han dejado de usar el idioma maya, lo que está sucediendo tanto en el hogar como en el ámbito de las relaciones con parientes y amigos, que son los círculos de íntima confianza. Constatamos que en ese municipio el abandono en el uso de la lengua es casi total en espacios públicos. Este fenómeno también se observa en el área rural del municipio pero con menos relevancia. Lo anterior lleva a pensar que a mayor escolarización, urbanización y mejor ubicación económica, se corresponde un menor uso de la lengua *k'iche'*. Esto es así, salvo en personas cuya actividad laboral se relaciona directamente con el uso de la lengua materna, por ejemplo, cierto tipo de comerciantes, maestros de educación bilingüe intercultural, investigadoras, promotores de desarrollo en organizaciones no gubernamentales, funcionarios locales empleados en ciertos puestos del Estado y algunos políticos.

En otro caso, ahora en Chisec territorio *q'eqchi'*, pudimos observar que en el ámbito familiar Francisco siempre hablaba en español, su esposa Sara en *q'eqchi'*, los dos hijos varones lo hacían en español y las hijas en *q'eqchi'*. Pero al último hijo, Selvin, todos le hablaban siempre en español y él no respondía si se le hablaban en *q'eqchi'* porque decía no

---

<sup>124</sup> Pero es preciso comprender que ésta noción es en extremo relativa, porque prácticamente no existe punto de comparación entre lo que sucede con los *k'iche'* de clase alta y la oligarquía guatemalteca; ámbito en el que sostenemos aún no se inserta ningún *k'iche'*.

entender. Los padres explican que Selvin, el último hijo, habla con cualquier persona porque sabe explicarse en español y no tiene miedo como sus hermanos. El miedo lo atribuyen a que a ellos sólo les hablaron en *q'eqchi'* desde pequeños. No obstante, en el pequeño puesto comercial que atienden Francisco y Sara en el centro de Chisec, las personas que llegan a comprar hablan la mayor parte del tiempo en *q'eqchi'* y es en esa lengua que realizan las transacciones.

Con diferentes matices e intensidad, estos casos seleccionados muestran tres dinámicas, que son comunes en los ocho municipios investigados. **1.** La primera dinámica, es que la lengua está siendo abandonada por los más jóvenes y solo son los más viejos (60-70 años) quienes la utilizan permanentemente. **2.** La segunda dinámica indica que la lengua maya pierde hablantes, primero en el centro urbano, en un proceso que luego se extiende a las áreas rurales del municipio, sus aldeas y caseríos. **3.** La tercera dinámica es que a mayor escolaridad y mejores condiciones económicas, menos se usa la lengua materna. Recordemos además, que los municipios escogidos lo fueron por ser lugares en donde "lo maya" se mostraba con más intensidad, lo que podría indicar que estas tendencias son más pronunciadas en otros territorios.

#### **4.2.2 Sofismas de la educación bilingüe intercultural**

Entre *kaqchikela'* se ha implantado la idea de que la educación es uno de las vías estratégicas que pueden seguir para prosperar, y la imagen del 'profesional' (licenciado con título universitario) es un modelo muy apreciado. El investigador *kaqchikel* Enrique Sincal (2005: 37) explica que,

"[...] la misma población indígena reconoce en el profesional, un nivel distinto, digamos 'superior', lo que en la vida cotidiana se convierte en un aval evidente para que sean los profesionales los que ocupen puestos de dirección o de responsabilidad en cualquier proceso social de la vida comunitaria, confiando en que se posee una misma ideología o conciencia étnica, sin advertir siquiera que la percepción de éste, sobre la realidad social indígena es diferente de la de la comunidad. [...] Después de todo, considera el avance académico parte del éxito esperado por el indígena a lo largo de tanto tiempo." En el caserío El Centro, los jóvenes *kaqchikel* del quinto magisterio de Educación Bilingüe Intercultural, discuten cada año sobre diversos temas, entre ellos, las diferencias entre la medicina maya y la medicina alopática, acerca de las plagas y las enfermedades del maíz y el frijol, sobre la conformación de empresas agrícolas, el derecho consuetudinario y el estado de la infraestructura vial del municipio. Pero enfocando sus condiciones de vida uno de ellos comparte: *Aquí la mayoría de las personas no tienen un trabajo estable, se dedican únicamente a la agricultura y a comercializar algunos productos ocasionalmente, la hacen de jornaleros, pero no es todo el tiempo, por lo tanto no tienen un salario estable, sobrevivimos pero en medio de nuestra pobreza* (DI3). Esto muestra la disociación que existe entre cierto tipo de discursos y prácticas interculturales y la realidad socioeconómica en que viven los mayas. Sobre educación otro investigador *kaqchikel*, Edgar Esquit, explica: "Aprender el *kaqchikel* en lugar del inglés es una contradicción fundamental para muchos padres de familia que ven el futuro de sus hijos centrados en la prosperidad que ofrece el capitalismo. Según los padres de familia, para competir en el

sistema obviamente se necesitan habilidades y conocimientos iguales a los que se fomentan en los niños de otros países, no conocimientos con poca utilidad práctica como la numeración o el uso del calendario maya e incluso, como se ha dicho, el idioma kaqchikel. [...] puede haber cierta nostalgia en la pérdida de éste último (lo cual es bastante real en Comalapa actualmente), pero según los padres de familia, la igualdad y la prosperidad que pueden llegar a obtener los niños, hace inevitable el sacrificio" (Esquit, 2005: 73).

El director de la escuela en uno de los municipios investigados, explica: *Sí enseñamos la Educación Bilingüe, a los niños de preprimaria se les enseña sólo en mam, a los de primero se les va enseñando también en español, en segundo y tercer grado se sigue con el mam, pero más en español, en cuarto grado ya es menos la enseñanza del mam y casi sólo es en español. Sí es buena la enseñanza bilingüe pero solo en los primeros grados"* (DM1). De la misma manera, profesoras de otras escuelas prefieren desarrollar sus clases sólo en español, porque este es el idioma que les servirá a los niños para 'defenderse', y así enseñan solamente algunas cosas en el idioma materno y llenar el 'requisito' del ministerio de educación. Otra maestra *mam* afirma que sí desarrolla sus clases en Educación Bilingüe, pero al ser cuestionada acerca del cómo lo hace, explica: "[...] desarrollo todos los contenidos en español y solamente utilizo el *mam* cuando los niños no entienden lo que digo, entonces lo repito en *mam*" (DM1). La ineficacia de los programas de EBI se observa también en los contenidos y en los textos educativos. Por ejemplo, en el área *mam* los materiales de trabajo se encuentran en idioma *kaqchikel* y *k'iche'*, algo inexplicable



que le cuesta a los niños *mam* la posibilidad de aprender en su idioma materno<sup>125</sup>.

Según la Oficina Municipal de Planificación de Santa María Cahabón<sup>126</sup>, “[...] el déficit más alto en cobertura escolar se encuentra concentrado en el área Norte, comprendida por las regiones de: Chipur, Yaxtunjá y Secacao con el 95%, principalmente por la inaccesibilidad del área que no permite construcción de establecimientos educativos ni presencia de personal docente.” Más preocupante es aún la visión oficial acerca de las características socioculturales de la región: “el principal problema que se enfrenta en el municipio es el alto grado de monolingüismo q’eqchi’, lo que conlleva que la castellanización de la educación dé como resultado índices muy elevados de deserción. A la par se encuentra la baja capacidad de cobertura de la educación formal”<sup>127</sup>. Luego de analizar este tipo de argumentos, abundantes en el medio, es claro entonces, que subyaciendo su retórica intercultural el Estado no ha superado la concepción histórica de las lenguas mayas como un obstáculo para el “desarrollo” y el progreso.

En Santa Bárbara se encuentran contratados dentro de las plazas de maestros bilingües, maestros monolingües, quienes enseñan únicamente en idioma español. Esta situación no difiere en los demás territorios mayas. En el área *kaqchikel*, también se implementa la EBI, pero sólo del primer grado al

---

<sup>125</sup> Este es un punto de entrada para revisar la política de instancias, como la Academia de Lenguas Mayas y la de otras instancias promotoras de la cultura y la educación maya. Porque dos temas, en los cuales tienen responsabilidad, podrían estar operando en este problema. Por una parte está la política de “estandarización” de las lenguas mayas, en donde se trata de reducir al mínimo las diferencias entre las distintas lenguas mayas. Y por otra, está la idea de un solo “pueblo maya”, que trata de minimizar y eufemizar las diferencias entre los diferentes grupos socioculturalmente mayas. En ambas políticas, la voluntad de construir un sujeto social maya, oscurece la posibilidad de profundizar y actuar en la interculturalidad que realmente existe.

<sup>126</sup> Municipalidad de Santa María Cahabón, 2007.

<sup>127</sup> Municipalidad de Santa María Cahabón, 2007.

tercero de primaria. Del cuarto al sexto grado, las clases se imparten únicamente en idioma español. En el departamento del Quiché, para 'facilitar' la transición de los niños *k'iche'*, de su idioma materno al castellano, solamente les dan clases en *k'iche'* a los niños más pequeños porque ellos todavía no entienden el español. Al respecto, Carlos, un padre de familia de la aldea Patzibal en Chichicastenango, informa: "A los niños pequeños los maestros les hablan y enseñan en *k'iche'*, y conforme van creciendo les enseñan sólo en español y dejan de hablarles la lengua" (M8).

Los ejemplos seleccionados muestran la deformación estructural y sistémica que tienen los programas de EBI, que en realidad producen lo que formalmente dicen estar combatiendo, la contracción en el uso de las lenguas mayas. Aunque no se reconozca oficialmente ese resultado es coherente con lo que piensan los padres de familia, que consideran la escuela oficial como el lugar en donde sus hijos deben aprender el idioma español para que así puedan aspirar a mejores condiciones de vida y que "no sufran como ellos". En este sentido la escuela es implementada oficialmente, y considerada y aceptada socialmente, como un lugar de intensa aculturación. El lugar en donde se debe aprender el castellano y el inglés, y no donde se deban enseñar los idiomas mayas o donde se creen condiciones estratégicas para que eso suceda. Entendemos pues, que los programas oficiales de Educación Bilingüe Intercultural no han logrado el desarrollo y revitalización de los idiomas mayas, han servido, eso sí, para transitar del uso de la lengua materna al español, facilitando a los niños su proceso de castellanización.

### 4.3 Recapitulando

De ninguna manera queremos, ni podemos, agotar los procesos y fenómenos que explican la tercera colonización, tampoco analizar aquí su dimensión económica. Solo queremos mostrar dos dinámicas, que por su importancia indican que esta tercera colonización está ocurriendo realmente y que forma parte de la colisión civilizatoria que se vive en Guatemala. La masividad de la migración a los Estados Unidos es una de esas dinámicas, y expresa la profunda incapacidad de las elites gobernantes y de las clases dominantes en el país, para generar dinámicas socioeconómicas positivas y ofrecer alternativas de empleo digno a sus ciudadanos. Estas son unas elites criollas, *kaxlanas* y extranjeras, que desde el inicio de la modernización del Estado Nación (1871) lo han controlado absolutamente, en tanto han sostenido en su discurso político el sofisma del desarrollo y del crecimiento económico. Han tenido todo a su favor para hacerlo y sin embargo no lo han logrado. La tercera colonización se inscribe pues, en ese contexto de fracaso del proyecto histórico, económico y político, aún vigente en el país. Para quienes padecen ese sistema económico impuesto la migración aparece entonces, como una alternativa viable para acceder a recursos económicos y mejorar algunas de sus condiciones de vida. Pero la migración, tal y como está ocurriendo, produce una situación inédita de amenaza a los mayas, porque al romper la estructura comunitaria y vulnerar profundamente la capacidad de resistencia cultural, diluye la posibilidad de generar la cultura autónoma<sup>128</sup>.

---

<sup>128</sup> “[...] la cultura autónoma debe incluir ciertos conjuntos articulados, ciertos sistemas que relacionen y den algún sentido al total de elementos culturales que la componen. Si, por otra parte, se plantea que es a partir de la cultura autónoma que son posibles los procesos de innovación y apropiación, resulta teóricamente necesario que tal ámbito incluya algún tipo de sistemas organizados y articulados entre sí. La noción de *matriz cultural* podría ser adecuada para

El abandono en el uso de las lenguas mayas y los sofismas de la Educación Bilingüe Intercultural, expresan en su articulación, otra dinámica de tercera colonización. Ahora claramente en la dimensión de la cultura, porque incluye efectos estratégicos en el campo de la producción de sentido. Campo en el que las lenguas tienen una importancia vital. Entendemos que hay una esquizofrenia de hondo dramatismo, cuando una sociedad proclama su ser "multiétnica y plurilingüe" y en la práctica actúa totalmente en sentido contrario. Esta es una dinámica de imposición que se está desarrollando por la vía de comprometer a los propios mayas en el esfuerzo, lo que implica simultáneamente que ellos vivan un intenso proceso de enajenación, para que sean agentes del proceso de supresión de elementos culturales claves. En este caso, de supresión del uso de las lenguas mayas, lo que adquiere características de etnocidio. En esta tercera colonización se desarrolla el arte de la imposición cultural, que se plasma por ejemplo, en políticas como las de EBI y que se encarna en diferentes actores socioculturales (nacionales y extranjeros), quienes las operativizan encubiertos en la retórica del buen sentido multicultural.

## **5. Conclusiones capítulo 1**

Existe una matriz cultural maya mesoamericana que comparten los cuatro diferentes grupos étnicos investigados, los *mam*, los *q'eqchi'*, los *k'iche'* y los *kaqchikel*. Esta matriz se expresa en cuatro pautas que forman su *chemb'il (mam)* o tejido estructural profundo, y son: la inseparabilidad de lo social y lo natural, la humanización de la realidad, la

---

designar ese núcleo básico. El término remite a una capacidad generadora. En el campo de la cultura implicaría al menos ciertas representaciones colectivas que conformen una visión particular del mundo" (Bonfil, 1991: 190).

sacralización del mundo, y la voluntad de prevalecer. Esta matriz cultural, que se hunde en el lago tiempo mesoamericano, es vivida por los mayas en crítica colisión intercultural con otras poderosas fuerzas y agentes socioculturales que pugnan por su disolución. Entre los cuatro grupos étnicos en su conjunto suman un aproximado de 2,644,654 personas y son el 23.53% del total de la población de Guatemala, en su conjunto cubren una superficie de 44,164kms<sup>2</sup> que representa el 40.54% del territorio total del país. Según los datos del último censo (2002), eso indica que entre los cuatro grupos cubren un total de 204 municipios de los 331 que tiene el país, aunque eso no significa que el total de la población en todos esos municipios sea maya, ni que todos los mayas que allí habitan deban ser *k'iche'*, *mam*, *kaqchikel* o *q'eqchi'*. En este trabajo enfocamos ocho municipios, en donde se asientan comunidades de los cuatro grupos étnicos que nos interesan aquí y donde los mayas son absolutamente mayoritarios. Constatamos que las prácticas socioculturales de los mayas contemporáneos están configuradas por la colisión de dos profundos y complejos procesos, uno de conquista y colonización de talante occidental y otro maya, inscrito en el horizonte civilizatorio mesoamericano. La existencia de un proceso de colonización implica el desarrollo de dinámicas culturales de imposición, supresión y enajenación, en tanto desde el proceso civilizatorio maya mesoamericano se le oponen dinámicas de resistencia, apropiación e innovación<sup>129</sup>.

---

<sup>129</sup> La situación de Guatemala en este sentido es análoga a la de México, y a lo que de ella conoció y reflexionó Guillermo Bonfil: “[...] el México profundo, portador de la civilización negada, encarna el producto decantado de un proceso ininterrumpido que tiene una historia milenaria: el proceso civilizatorio mesoamericano. Durante los últimos cinco siglos (apenas un momento en su larga trayectoria) los pueblos mesoamericanos han vivido sometidos a un sistema de opresión brutal que afecta todos los aspectos de su vida y sus culturas. Los recursos de la dominación colonial han sido múltiples y han variado en el transcurso del tiempo; pero el estigma, la violencia y la negación han sido constantes. A pesar de ello, la civilización mesoamericana está presente y viva [...]” (Bonfil, 2006: 244).

Sobre el hilo histórico de esta colisión civilizatoria tenemos que decir, que las batallas de la guerra de conquista se prolongaron por más de cien años y en tres siglos de dominio español no cesó la resistencia maya. En su primer embate la magnitud de la colisión fue tal, que produjo una amenaza de extinción para los mayas que no fue superada sino hasta fines del 1700. Contrario a lo que el Estado y los grupos dominantes han impuesto como verdad oficial, la independencia no significó la emancipación de los mayas sino la continuación del proyecto colonial, pero ya sin sujeción a la corona española. Criollos, ladinos y extranjeros se convirtieron en agentes de colonización en el país 'independiente'. En todo ese tiempo los mayas mostraron una voluntad de prevalecer indoblegable, pero una segunda ofensiva colonizadora se inició con la Revolución Liberal de 1871, reduciendo aún más los espacios y recursos para la producción y reproducción de cultura autónoma. Ya en el último cuarto del siglo veinte estalló una rebelión revolucionaria, en la que se implicaron los mayas, animados en lo profundo por dinámicas emancipatorias emanadas de su matriz cultural mesoamericana. En reacción a esa rebelión el Estado, los grupos dominantes y sus aliados internacionales, desarrollaron un proyecto de sometimiento que combinó estrategias de imposición, supresión y enajenación, de tal magnitud y complejidad, que devino en una tercera colonización. De ésta tratamos únicamente dos dinámicas contemporáneas, a manera de ejemplo, la primera es la migración, que rompe la estructura comunitaria y vulnera profundamente la capacidad de resistencia cultural, diluyendo la posibilidad de generar la cultura autónoma. La segunda, la política de Educación Bilingüe Intercultural, de corte

multiculturalista, involucra a los propios mayas en dinámicas de enajenación que encubren el etnocidio en marcha. Ambas dinámicas se inscriben en el contexto de fracaso del proyecto histórico, económico y político, aún vigente en el país.

Así las cosas, las condiciones para desarrollar una cultura autónoma siguen en disputa, como lo veremos en los capítulos que siguen. Estos muestran la voluntad de prevalecer en las prácticas económicas vigentes en los restringidos espacios comunitarios que aún prevalecen, la resistencia a los sistemas modernos de control territorial y dinámicas de resistencia, apropiación e innovación en el ámbito de la producción de sentido. Finalmente, aclaramos que no nos interesa, por ejemplo, lo *kaqchiquel* en sí mismo, sino, por la manera en que lo *kaqchiquel* expresa lo maya en Comalapa y reiteramos que éste no es un estudio comparativo entre cuatro grupos étnicos, pues lo que interesa observar es como comparten entre ellos una matriz cultural maya mesoamericana. Habiendo desarrollado en el primer capítulo una visión amplia del contexto, vamos a enfocar enseguida lugares y ámbitos culturales donde la matriz maya es más visible y clara.

## CAPITULO II AGRICULTURA, POLÍTICA Y TERRITORIO

### Introducción

En el **capítulo II Agricultura, Política y Territorio**, se muestra la vigencia de la matriz cultural maya mesoamericana y algunas de sus adecuaciones en la agricultura contemporánea, que es el eje principal de la actividad económica de los *mam*, los *q'eqchi'*, los *k'iche'* y los *kaqchikel*. Analizamos prácticas que se realizan en el ámbito familiar y comunitario, observando que en ellas se ponen en juego elementos culturales sobre los cuales los mayas tienen decisión propia<sup>1</sup> y que forman parte del patrimonio cultural heredado de generaciones anteriores. Estos son elementos producidos por ellos y que pueden reproducir, mantener y transmitir, son prácticas que muestran además la vitalidad de la cultura propia de los mayas. En este capítulo también se analizan aspectos significativos de la cultura política<sup>2</sup>, que aparecen en las prácticas de los mayas y que colisionan con las prácticas de los agentes de tercera colonización en todos los municipios investigados. En esa colisión se pueden discernir las pautas culturales que ponen en escena los comunitarios y observar en ellas la presencia de la matriz maya mesoamericana.

---

<sup>1</sup> “En primer término está el problema de que las decisiones para llevar a cabo cualquier acción se ubican a diferentes niveles. El ámbito de la vida privada, por ejemplo, que abarca acciones individuales y de grupos pequeños, que comparten la vida doméstica, constituye un nivel identificable de decisión. La amplitud del campo de acciones sobre los que se ejercen decisiones a nivel doméstico, varía de un grupo a otro” (Bonfil, 1991:177).

<sup>2</sup> Seguimos a Esteban Krotz, cuando en su estudio de la cultura política en México propone entender la "cultura política" como *universos simbólicos asociados a los ejercicios y las estructuras de poder*. En esa revisión encuentra que la cultura política se relaciona con diversas problemáticas y se formula preguntas como esta: ¿qué significa la palabra "municipio" y como es percibida su realidad formal y real para el habitante monolingüe de un idioma indígena de un minúsculo municipio (zona indígena) y para el habitante de la ciudad capital? (Krotz, 1996: 23).



El capítulo tiene **cinco** secciones, en la primera sección **1. El maíz**, se constata que el maíz sigue siendo el eje central del proceso de producción y reproducción sociocultural. Lo que ocurre en contextos territoriales intensa y densamente significados por los grupos sociales en el largo tiempo, y en donde las entidades cosmogónicas mayas están presentes en todas y cada una de las actividades de los seres humanos relacionadas con el maíz. Son entidades sagradas que siempre están allí, acompañando a las personas en una vida que nunca es fácil, porque como hemos visto en el capítulo anterior, en los territorios mayas y desde la primera colonización, la gran mayoría de seres humanos están permanentemente acosados por el hambre, amenazados por el despojo y siendo sujetos de explotación y racismo. Causas que están en el origen de un permanente estado de tensión en el que viven las personas, y que se crea al colisionar las dinámicas de imposición cultural con las de resistencia. La sección **2. Prácticas productivas diversas**, resume nuestras observaciones sobre un conjunto de actividades económicas que se relacionan, de una u otra manera, con la agricultura. Entre ellas el trabajo de las tejedoras con los textiles, que muestra el desempeño crucial de las mujeres en la subsistencia familiar. A grandes rasgos se analizan también algunos efectos estratégicos que tienen los 'proyectos de desarrollo' entre los mayas, y finalmente se confronta lo que parece ser una relación antitética, entre la vida comunitaria y las dinámicas económicas impuestas por la sociedad nacional en esta tercera colonización. En la sección **3. Autoridades mayas**, se analizan las relaciones entre la política y la autoridad maya, en el contexto del sistema de cargos y la alcaldía indígena. Se aborda la forma en que es practicada la autoridad indígena enfocando prácticas socioculturales concretas, se investiga

quienes son las personas consideradas de autoridad entre los mayas y como se relacionan con el territorio. En **4. Territorialidad**, vemos como los territorios se viven en la cotidianidad de los *k'iche'*, los *mam*, los *q'eqchi'* y los *kaqchikel*. Como son conocidos y nombrados, y las formas en que la autoridad maya se ejerce en ellos. Revisando las toponimias analizamos algunos de los vínculos que existen entre los grupos y los lugares que habitan, entendiendo que las lenguas mayas tienen un papel central, al generarse en ellas los procesos de significación y simbolización que humanizan y sacralizan el entorno vital. En **5. Comunidades mayas**, se revisan aspectos de su proceso de constitución en el tiempo y su vigencia estratégica como bastiones de los procesos de producción y reproducción de la cultura propia. En los contextos comunitarios observamos prácticas políticas que ponen de manifiesto tanto acciones de imposición y sometimiento, como acciones de resistencia. En ellos aparece también la interacción difícil y compleja que se realiza entre diferentes actores socioculturales, algunos de ellos externos a las comunidades, quienes compiten por el control de diversas fuentes de poder. Por último, en un número limitado de casos, se observa la forma en que están realizando su vida diaria algunas familias mayas y se aborda el tema de las casas comunales y la erosión de los patrilinajes.

## 1. EL MAÍZ

En esta sección se analizan prácticas socioculturales en las que aparece la estrecha relación que sostienen los *mam*, los *q'eqchi'*, los *k'iche'* y los *kaqchikel*, con el maíz. Esta es una relación en la que es posible observar la puesta en práctica social de las cuatro pautas culturales mayas y que define, quizás como ninguna otra, la impronta mesoamericana en las actividades de producción y reproducción de la vida. La prolongada ceremonia que antecede la siembra del maíz con su intrincado ritual y sacrificios propiciatorios, prepara al grupo para encontrarse con el dueño-dueña de la planta. Luego la oración de las hojas de la milpa que se repite en las cuatro esquinas del sembradío, abre un diálogo directo entre la persona humana y las otras entidades de la naturaleza que acompañan a la madre maíz. En ese diálogo, que aumenta progresivamente en intensidad, interacciona el *ajcham* y el alma de la planta sagrada alcanzando una profunda y cálida intimidad entre el maíz y sus hijos-padres, los seres humanos. Pero es preciso que el espíritu del maíz no escape del *nixtamal*<sup>3</sup> y eso requiere de otras acciones antes de que la carne de *ixi'n* (maíz en *mam*) sea parte de *xjal* (la gente) y su *winaq* (ser humano). En el último apartado se revisan otras prácticas contemporáneas y cotidianas mediante las cuales los mayas se están relacionando con el maíz. La información presentada ofrece un sumario de prácticas de la vida cotidiana en las que se muestra la conexión simbólico-significativa que se vive entre el maíz y las personas. En esta conexión se pone en escena la inseparabilidad de lo

---

<sup>3</sup> El *nixtamal* es el maíz cocido y ya despojado de su cáscara, lo que se ha logrado al cocerlo en agua con cal. Luego habrá que molerlo, refinarlo y amasarlo, para preparar los tamales o las tortillas. A Olivia la regañaba su abuela, diciéndole en *mam*: *o'kx tuk' kyxnayjiya kjawatz kina b'ux ton mi tk'ub' naj, qa tu'n qb'anq'aj kye kub' naj tanmi*. Esto significaba que: *solo con la mano izquierda debíamos sacar el nixtamal porque si lo sacamos con la mano derecha, poco a poco va perdiendo su espíritu el maíz.*

social y la natural, se humaniza la realidad y se sacraliza el mundo, y hacerlo así plasma, a su vez, la voluntad de prevalecer de los mayas y de sostener espacios de producción y reproducción de cultura autónoma.

### 1.1 La milpa

En la siembra del maíz los *mam* siguen la costumbre maya de colocar dos semillas de frijól junto al grano de maíz, porque el frijól ayuda a mantener la humedad de la tierra al igual que el ayote. Estos tres cultivos se complementan simbióticamente y se ayudan entre sí mientras el maíz llega a madurar. Este es el sistema "milpa" extendido por toda Mesoamérica e implementado por los mayas desde tiempos prehispánicos<sup>4</sup>. En las ceremonias propiciatorias de buenas cosechas se reproducen textos aprendidos de memoria por los *Aj Chman*<sup>5</sup>, son textos en donde aparecen las entidades sagradas, los nahuales y el elenco de 'dueñidades' del maíz<sup>6</sup>. Hay que dialogar con las dueñidades porque ellas son el corazón y el núcleo de sentido de los lugares y de la vida que los habita. En ellas se junta y se expresa, a la vez, el poder específico de los sitios. En la cosmovisión *mam*<sup>7</sup>, el *Nan Paxil* (cerro-peña) fue abierto por la energía del rayo, que fue prestado del *Q'anup* (ceiba) y entonces cuando estuvo

---

<sup>4</sup> "[...] la milpa es un espacio para el cultivo del maíz en asociación con diversas plantas, al menos frijól y calabaza (la base alimenticia de los pueblos mesoamericanos consistía en las tres plantas citadas, además del chile), que se implantan dentro de un ecosistema y reproducen muchas de las interacciones y principios ecológicos que en él tienen lugar. La milpa es, en sí misma, un ecosistema agrícola sujeto a las limitaciones que cada región le impone [...]" (Sánchez y Cortéz, 2005: 5).

<sup>5</sup> En el capítulo "Semiósfera del maíz" está la sección de "especialistas, misiones y ceremonias", en ella se explican las actividades de los *Aj Chman* y la de otros especialistas en los conocimientos mayas.

<sup>6</sup> Para tener más elementos sobre esto, consultar más adelante en este mismo trabajo la: "Oración entre *q'emam* para la siembra del maíz".

<sup>7</sup> Juan de Dios González, en su investigación sobre la cosmovisión indígena guatemalteca la define como una concepción del mundo que alude: "[...] al conjunto de ideas que se tiene acerca de tres conceptos básicos: Dios, la naturaleza y el ser humano, y las relaciones entre éstos." Explica también que hay cosmovisiones que prescinden del primer concepto (González, 2001: 24).

abierto, *Nan Pi'x* la abuela, fue a recoger los granos de maíz. Por ello, en las ceremonias de la siembra del maíz siempre se invocan a estas dos entidades sagradas. Entre *q'eqchi'eb* previo a la siembra del maíz realizan la ceremonia del *chapok k'al*, que es el momento en el que las familias se ponen de acuerdo sobre el lugar en que van a sembrar, esta ceremonia se inicia con el *k'aj'b'ak* que es un período de rigurosa abstinencia sexual. Durante el *k'aj'b'ak q'eqchi'*, el hombre y la mujer no tienen que estar juntos ni cuando van a sembrar el *quequexte*<sup>8</sup>, ellos tienen que dormir en hamacas separadas porque no deben tener relaciones sexuales al menos durante ocho días previos a la ceremonia. El *k'ajb'ak* se debe hacer antes y después de la siembra. En la madrugada del noveno día antes de la siembra y cuando los invitados a la actividad todavía no han llegado, el dueño de la milpa hace el *chapok k'al*. Va a su terreno y se dirige a una de las cuatro esquinas del área donde se va a sembrar el maíz, allí se hinca y quema una candela en esa esquina, lo mismo hace con las otras tres esquinas, por último, coloca y enciende la última candela en el centro del terreno<sup>9</sup>.

Después de esa ceremonia se realiza la primera siembra, que debe hacerse en la madrugada. Cuando termina el *chapok k'al* se dirige a su casa, donde los invitados a la siembra ya lo están esperando, enseguida desayunan juntos para luego irse a la siembra del maíz. Realizada la siembra regresan a la casa del dueño de la milpa para el almuerzo, que es de mucha importancia. Nadie puede empezar a almorzar hasta que el dueño de la casa pase el copal, el pom, y haga la oración al

---

<sup>8</sup> El *quequexte* es una hoja comestible que crece a la orilla de los ríos.

<sup>9</sup> Las cuatro esquinas del terreno representan las cuatro esquinas del universo y al *Kej* (venado) que lo sostiene. Forman a la vez la cruz maya, en el norte del terreno se coloca una candela blanca, al sur una candela amarilla, al este una candela roja y al oeste una candela negra. En el centro, está el *Bacab*, corazón del mundo y cabeza de serpiente, que se hunde como las raíces de un árbol grande hacia el lugar de los ancestros.

"creador y formador". Cuando termina la oración dice: "compañeros sírvanse" y es hasta ese momento que los sembradores pueden comer. Todos tienen que guardar su *xel* (bastimento), porque terminado el almuerzo no se bota nada, ni siquiera la hoja que envuelve los pochitos (tamales de maíz con frijól), lo mismo pasa con los olotes de la mazorca de donde salió la semilla, estos olotes los guardan o los cuelgan durante ocho días para que los pájaros no lleguen a escarbar la semilla. La siembra es una actividad productiva que está íntimamente relacionada con la práctica de la espiritualidad y en realidad no se separan en ningún momento, en su interacción tejen la base de la comunalidad maya. *Chapok k'al* y *k'ajb'ak* son las ceremonias que articulan ritualmente estas dos dimensiones de la realidad de los *q'eqchi'eb*. Sobre el *k'ajb'ak* la señora Yaxcal explica que: [...] *Es un poco duro porque llegan muchos mozos a sembrar y hay que preparar la comida para todos, por eso se invita unas cinco o diez señoras, que depende de la cantidad de mozos [...]*" (DI5). Pero los que en esa actividad son "mozos", serán quienes en reciprocidad reciban la cooperación de los otros en su respectiva parcela cuando lo requieran y de esa forma los ciclos de producción tejerán ritualmente las relaciones sociales comunitarias. La sacralización del mundo es una pauta que aparece con claridad en el *chapok k'al* y el *k'ajb'ak*, actividades en donde se implican universos simbólicos asociados a la cosmovisión maya y prácticas agrícolas, que suponen también el uso de tecnologías de transformación de la realidad culturalmente determinadas<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Bonfil sitúa estas prácticas en el contexto de la dominación colonial, considerando que deben pensarse como resistencia: "[...] aún en las situaciones en que los practicantes no puedan formular verbalmente sus razones para hacerlo. El ejercicio cíclico de tales prácticas es, por una parte, una afirmación periódica de la existencia del grupo, una manifestación colectiva de su permanencia que se expresa simbólicamente en el cumplimiento de la 'costumbre' (cualquiera que esta sea) es también una decisión propia, una muestra de autonomía que preserva ese espacio de actividad

## 1.2 Oración de las hojas de la milpa

En el día *Imx* o *Kan*, José, el abuelo quemador *mam* hace una oración para las hojas de la milpa, traducida del *mam* esta oración dice: "Dios aquí está mi oración por los pies de mi comida, mi bebida, Mujer *Kan*, Mujer *Imx*, hija de *Paxil*, aquí está una oración por sus pies, aquí está una oración por sus manos, aquí está una tu hija trece *Choj* (pollo), le cortaré su cabeza para la vida de mi milpa, para la vida de mi aldea, Dios perdóname, *po'j*, *po'j* (sin traducción)". Una vez que sale y se colecta la sangre del pollo, se prepara el copal y se revuelve con la sangre. Esta mezcla debe derramarse siguiendo una ruta, se comienza afuera donde está el lugar sagrado a un lado del corral y luego se lleva hacia adentro de la casa, en el altar donde están las hojas de la milpa. Allí se ponen candelas exclamando: "*Kutzan* Dios. ¡Oh Dios, dame mi existencia; Que no se lo adueñe el aire, que no se seque, que poco a poco crezca, poco a poco jilotee, poco a poco reviente su flor. ¡Oh Dios! Que poco a poco floree sus pies de mi comida, mi bebida, Mujer *Kan*, Mujer *Imx*, hija de *Paxil*. Hombre, Dios, mi padre *Paxil* de la tierra, mi padre *Paxil* (*Ce'laj*), mi padre *Paxil* de los Cerros, no te lo lledes, dámelo en medio de mi casa, dámelo en mi tapanco (granero o troja), no le quites la fuerza de sus pies y de sus manos, dale la fuerza de sus pies, dale la fuerza de sus manos, y la fuerza de mi casa. ¿Acaso no sabían hablar los difuntos antepasados? ¿Ellos acaso hablaban poco, Dios? Llévenselo ante el ojo de agua del maíz, de allí donde el Santo San Juan, San Juan Apóstol, San Juan el Pastor, pastorea mi comida, pastorea a la Mujer *Kan*, a la Mujer *Imx*,

---

como una parte del reducido universo de la vida social en el que el grupo mantiene capacidades de decisión" (Bonfil, 2006:192,193).

en mi aldea, en mi lugar, donde quiera que tenga mi siembra, allí donde tengo en *Twitz Ma'tx*, en donde sea Dios, que tú puedas ayudarme, que puedas hacerme favor, y también tú madre *Pi'xh*, dueña de Mujer *Kan*, Mujer *Imx*, que tú puedas dar la fuerza de sus pies, nos lo sacaste y diste para nuestro alimento en nuestra casa, a los retoños, con mi familia, mi esposa, mis hijos, que pueda tener su fuerza, y quizá pudiera vender un poquito para comprar una mi libra de sal, o alguna cosa, Dios". Después José llega en medio de la milpa y dice: "¡Oh Madre Tierra, mi Madre Tierra, quizá ya sembré mi alimento, quizá ya sembré mi milpa en tus pies, en tus manos, ojala *melay ntxu' xuj Kan*, madre Mujer *Kan*, Mujer *Imx*, que tú puedas darlo, que tú puedas hacerla crecer, que no le haga daño el aire, que pase de largo, para arriba, para abajo, Madre Aire, Santo Aire, que no se ponga encima (para hacer daño). Padre, como tú quieras, por eso es que aquí pongo la existencia y vida de mi milpa, con el copal y la sangre, la vida de mi comida, de mi santa milpa. Dios, que poco a poco *meshee* (los cabellos del elote), que poco a poco *tz'chujan* (florece), poco a poco llegue su tiempo." Eso dice la persona, y pone sus velas: "¡Oh Padre; ¡Ojala Padre, *Melay Nman*, perdóname, aquí está, dueña de Mujer *Kan* y Mujer *Imx*, hoy es mayor Trece *Imx*, tú Madre, tú *Imx*, aquí está, tú eres la dueña de nuestra madre, el maíz, dueña de nuestra comida, tú eres la dueña de nuestra bebida, dueña de Mujer *Kan*, Mujer *Imx*, aquí está una súplica, una oración, una recordación a tus pies, a tus manos, recíbelo, es una ofrenda de copal en las brasas. ¡Oh Dios; Entonces sube humeante el humo, recibe el aroma, tal vez estás oyendo, tal vez estás parada por algún lado cerca, tal vez ya te acercaste a mi milpa". Y cuando se termina de quemar pom en la milpa, entonces debe irse al ojo de agua, luego a otra parcela y así en cada uno de los



pedazos de tierra donde se tiene milpa. No se puede quedar un pedazo sin suplicar, cuando eso termina ya están las hojas y se sirven los tamalitos *xe'p*, preparados con las hojas que se presentaron en la ofrenda, está listo el atole de masa y caliente el recado de chompipe (pavo). Entonces es cuando vienen las familias, los hijos, los amigos y se reparten un pedazo a cada uno y ésto se come con los *xe'p*.

Rescatamos ésta "oración", así llamada por el propio *qchman*, porque él es uno de los pocos especialistas que aún la práctica íntegramente en el idioma *mam*. Contiene importante información que tendría que analizarse en su coherencia estructural interna y en su relación con otros relatos mitológicos vinculados al maíz, y hacerlo además, con instrumentos conceptuales y metodológicos contruidos desde una epistemología maya, cuestión que no haremos porque es evidente que rebasa los objetivos y límites de este trabajo. No obstante, analizada como fenómeno de resistencia en el ámbito religioso, resalta su valor como expresión de un complejo proceso que articula la producción de cultura propia y la apropiación de elementos culturales ajenos: "[...] mediante el cual las diversas sociedades indias han hecho suyos símbolos, signos y prácticas de la religión impuesta y los han reorganizado y reinterpretado en el seno de su propia matriz religiosa" (Bonfil, 2006: 196). Una matriz que no es cristiana sino mesoamericana.

### 1.3 Diálogos con "Alma Maíz"

En Santa Bárbara el *qchman* dialoga con el maíz, porque según él, "*b'an te qtxu' ixin' yola*" (la madre maíz sabe hablar), es "Alma Maíz" porque el *tanme* (alma) del maíz es mujer. Él *qchman* prepara las condiciones para que el *tanme* del maíz aparezca, y cuando éste se presenta le dice al *qchman*: "¿qué necesitas hija-mijo?" *Necesitamos que te quedés con nosotros*, le responde el *qchman*. Entonces ella contesta: "Sí, sólo si me conscientas y no me olvidas entre el monte, porque el monte me lastima". *¿Y nos puedes dar chilacayotes y frijoles?*, le pregunta el abuelo. "Sí, el frijól es mi collar, está alrededor de mi cuello, hay rojos, hay negros, si ustedes me conservan en la memoria de su estómago y su corazón, yo me puedo quedar, ¿Qué me vas a regalar para que me quede?" *Sólo algo para beber te podemos dar, un cristal (vaso) de chocolate*. Así responde el *qchman* y él asegura que oye cuando ella se lo bebe pero cuando termina la ceremonia el chocolate permanece igual, porque ella sólo se lleva el secreto del chocolate. Pero el *tanme* responde agradeciendo a sus hijos- hijas el regalo. Luego Alma Maíz pide un *xq'en* (aguardiente) y se lo dan, porque, según los mayas esto no se le puede negar. Igual se oye cuando se lo bebe pero cuando vuelve a salir el cristal (vaso) la bebida continúa intacta. Entonces Alma Maíz dice: "gracias mis hijos-hijas, que no se les acabe el deseo, ni se desanimen, *mi' b'aj kyq'uuje*, sólo les pido que no quemén mis huesos, no me abandonen, no me desperdicien, no quemén mis pies, si me desperdician me cambiaré con quien me aprecie". Así les dice la madre maíz a los *mam*, porque ellos aseguran que: *ella sabe hablar, ella sabe llorar [...] (T-Mam)*.

La familia *mam* que ofrendó al *tanme* del maíz y que dialogó con él-ella, en ningún momento dudo acerca de la verdad de lo sucedido. Para ellos la eficacia simbólica del ritual fue total y el encuentro con el *tanme* simplemente ocurrió porque el *qchman* únicamente había traído al presente un diálogo que les era tan antiguo como familiar. Cuando ese diálogo lo traducimos del *mam* al español y lo compartimos con otros *q'eqchi'*, *kaqchikel* y *k'iche'* en sus comunidades, ellos inmediatamente identificaron el relato como algo propio y lo relacionaron con prácticas similares que ellos realizaban o conocían. El interés llegó, incluso, a provocar una acuciosa revisión de la fonética del texto en *mam* y a encontrar, lo que llamaron *raíces* comunes en los términos que se usaban en sus propias lenguas para eventos similares. Sobre el sentido del ritual no hubo ninguna duda, pues les era totalmente inteligible y coherente con sus propias tradiciones y prácticas. Esta comprensión expresa pues, la matriz cultural maya que se comparte.

#### **1.4 Resistencia desde el maíz**

El maíz sigue siendo la base de la alimentación de los mayas y se produce en micro parcelas individuales, en un contexto en el que los territorios comunales prácticamente han desaparecido y donde los productos de agroexportación y la ganadería desplazaron a los productos mesoamericanos de las mejores tierras para su producción. También se alquilan tierras para la siembra y cada vez más el maíz debe comprarse. A los mayas guatemaltecos les ocurre lo mismo que a los pueblos de México, ahora quienes inventaron el maíz tienen que importarlo. Esa realidad muestra la pérdida de capacidad de decisión sobre un elemento basal de la

civilización mesoamericana y muestra la magnitud de la supresión de elementos culturales propios que están viviendo los mayas. Para ilustrar la importancia de la planta en diferentes campos de la práctica social, veremos algunas relaciones que el maíz tiene con el tiempo, el cosmos y con los procesos de socialización primaria.

En relación al tiempo y al cosmos Marcos, joven abuelo *q'eqchi'*, explica: [...] *en la época de siembras utilizo el calendario maya porque nuestros antepasados sabían cómo escoger el día especial para sembrar, como el día Q'anil, que representa la cosecha, o también el día Tz'ikin, que representa los bienes materiales (E5)*. Precisamente en el día *Q'anil* Tomasa siembra siguiendo un procedimiento: [...] *se siembran cinco maicitos, uno para las lombrices o pájaros y cuatro para nuestro alimento. También junto a los maicitos se siembran tres granitos de frijoles, tres de haba y tres de garbanzo (DI8)*. Entre *kaqchikela'*: [...] el ritual del maíz es el 26 de julio de cada año, por la celebración de Santa Ana, patrona de los agricultores y la actividad de agradecimiento a la madre tierra y al Ajaw. Esta se realiza con incienso y velas, para rezarle a los 4 puntos cardinales, la tierra y el viento<sup>11</sup> (M3). Cuando trabajábamos sobre el uso del calendario agrícola, un comunitario *mam* dijo: "Ya se nos olvidó, eso lo sabían nuestros abuelos", sin embargo, unos momentos después él mismo le dice a su hijo: "Tenemos que sembrar la milpa en cuatro lunas para que nos de elotes" (I1). La luna tiene múltiples relaciones con el maíz, en

---

<sup>11</sup> "La división del espacio en cuatro puntos o rumbos bien podría provenir de las primeras épocas de sedentarización, no forzosamente debida a la agricultura –aunque habría alcanzado su pleno desarrollo con ésta-, ya que es común a los pueblos americanos y se asocia con la existencia de cuatro grupos o clanes que compartían un espacio por igual. Los extremos de estos ejes revisten muy diversos símbolos –puntos cardinales, colores, animales, astros, deidades, montañas, etcétera-, formando un orden espacial determinado, el cual se sobrepone a la topografía, recreando la estructura misma del cosmos" (Carrillo, 2006:51).

*Chixot* (San Juan Comalapa), hay que saber el momento en el que se encuentra la luna, si es nueva, si está a la mitad de su formación, o bien saber, *cuando ya se va a ir, porque todo eso tiene su influencia para la siembra y todos esos días los tenemos que contar para saber en qué fase se encuentra la luna, y que día es nuestro nahual [...]* (E4- Perén). Entre *q'emam* se habla de *Ma' ye'k'an xjaw*, que literalmente significa 'apareció la luna'; cuando se inicia el cuarto creciente se habla de *Ne' xjaw*, como la 'luna nena' que ya está creciendo. Y *Tijan xjaw* se refiere a la luna madura, en la plenitud que anuncia el inicio de su vejez. No se pueden cortar algunas frutas cuando la luna está tierna porque no madurarán y se pudrirán, si se va a cortar un árbol para madera de construcción de casas tampoco se debe cortar en luna tierna, tampoco se castra un cerdo o un toro en luna tierna. El momento propicio para estos actos de podar o cortar es cuando la luna está llena, que es cuando las mujeres *mam* cortan su cabello, lo que no debe hacerse cuando ya va a entrar la luna nueva. Entre los antiguos *k'iche'*, las mujeres no debían cortarse el cabello porque era *awas*<sup>12</sup>. Ahora, para hacerlo lo mejor es que sea el día de San Juan (celebración del agua), que también es central para la siembra entre los *kaqchikel*.

En la agricultura maya, la tierra es valorada y respetada como una madre y los frutos que esta da, son los regalos que sus hijos reciben por el trabajo y por las ofrendas propiciatorias que han hecho al *Ajaw* y a los cerros. Por eso cuando se siembra se hacen ceremonias, se invoca a la madre y

---

<sup>12</sup> El *Awas* se trata más adelante en este capítulo; se refiere a un desequilibrio físico relacionado con trastornos en el flujo de energía de la persona que lo padece. Resulta de desear algo muy intensamente y no poder tenerlo, de los deseos de otra persona hacia uno, especialmente si se encuentra en un estado de conciencia alterada (alcohol, por ejemplo). En el *awas* se establece una implicación negativa entre los deseos y la energía físico-psíquica de las personas y que se proyecta al cuerpo en forma de enfermedad.

a la abuela *Pix* y se quema copal pom, lo que tiene el significado de dar "su comida" a la madre tierra. En las prácticas mayas se siembra aprovechando los suelos y la biomasa de los territorios y el ecosistema, esto se hace a través de la utilización de abonos orgánicos (estiércol de caballo, gallina, oveja o zompopos) y utilizando el vasto conocimiento que tienen sobre las plantas, la tierra y los animales. Es en ese contexto, donde la tierra es madre y se le trata como tal, que las personas transmiten sus conocimientos a los niños, son conocimientos que no aporta la escuela porque ésta es ajena a las necesidades cotidianas de los niños campesinos. A los niños mayas les gusta participar en las actividades agrícolas y aprender de los mayores, pero siempre que éstas no se conviertan en una tarea muy pesada. Hay muchos 'secretos' en cada actividad y ellos quieren aprenderlos, como Leidy de once años. Ella está muy atenta cuando Sara, la madre, le explica que el frijól es muy delicado, que con la lluvia primero se encogen y luego se le pudren las hojas, como al tomate. Y que después de pelar el frijól deben comerse antes los más tiernos y dejar los sazones (firmes y maduros) para otro día. A esta niña *q'eqchi'* le encanta acompañar a su abuelo Francisco a su terreno, pero eso ya le afectó y perdió un grado escolar por ello (DI5).

Pero la supresión del maíz no se está viviendo sin resistencia y esta aparece de diferentes formas. Entre los *ajchman* del territorio *mam* hay un tema recurrente que está apareciendo en sus sueños, ellos dicen que son las princesas del maíz. *Se les han revelado en sueños unas mujeres doncellas, tal vez de la comunidad o de otras comunidades. Algunas "canches" (rubias), otras "morenas" y otras "negras"*

o "coloradas", que deambulan por los caminos llorando y nadie se compadece de ellas. Luego del sueño los Aj Chman consultaron con su miche o con la "chamarra"<sup>13</sup> y les revelaron que estas doncellas son los espíritus del maíz que lloran porque les han quemado los pies con los herbicidas y abonos químicos" (11).

### 1.5 Recapitulando

En la relación de los seres humanos con el maíz se ponen en escena las cuatro pautas de la matriz cultural maya mesoamericana. Esas prácticas, mediante las cuales los mayas interaccionan con el maíz, las han desarrollado en el largo tiempo<sup>14</sup> y en su implementación se diluyen las fronteras entre lo social y la natural. Contienen la memoria de la invención de una planta, que al mismo tiempo hizo germinar la civilización de sus creadores y que desde entonces se implica en todos los ritmos y resquicios de su vida social. La humanización de la realidad se plasma en la profunda y cálida intimidad entre la madre-maíz y sus hijos-padres, que sacralizan todos los elementos, tiempos y espacios que permiten su producción; porque al mismo tiempo es la condición de su propia reproducción como seres humanos, situados como lo están, en el *bacab* o centro del ecosistema milpa<sup>15</sup>. Todo ello lo deben hacer en las condiciones que

---

<sup>13</sup> La *chamarra*, es otra forma de consulta en la que el "abuelo quemador" se comunica directamente con los espíritus; el *Aj Chman* se retira a su sitio de poder y se cubre con frazadas que están sostenidas por una estructura simple de madera y sale del lugar hasta que tiene claro el mensaje a transmitir.

<sup>14</sup> En Mesoamérica, "[...] desde hace más de nueve mil años, el cultivo del maíz ha estado estrechamente ligado a la diversidad ecológica de las regiones en donde se ha establecido" (Sánchez y Cortéz, 2005: 5).

<sup>15</sup> "La asociación maíz-frijol es complementaria, ya que el frijol es una planta fijadora de nitrógeno, el cual es un nutriente del maíz. La caña del maíz proporciona sostén al frijol, que se enreda en ella para apoyarse y crecer. También son complementarias por los nutrientes que aportan, particularmente en cuanto a los aminoácidos, que, al reunirse en la dieta tradicional, proporcionan una alimentación bastante balanceada. La calabaza en la milpa, entre el maíz y el frijol, limita el desarrollo de malas hierbas. Con la sombra de sus grandes hojas pegadas al suelo ayudan a mantener la humedad. Al consumir semillas, guías, flores y frutos tiernos o maduros de la calabaza se aportan carbohidratos, proteínas, grasa, vitaminas y fibra" (Teresa Rojas, citada en: Sánchez y Cortés, 2005: 6).

impone una tercera colonización, donde la imposición de macro procesos económicos genera dinámicas de supresión del maíz. Sin embargo, siendo como es, uno de sus más valiosos elementos culturales, los mayas reiteran en sus formas tradicionales de realizar y celebrar la siembra y el sistema milpa, en estas prácticas expresan su voluntad de prevalecer, de seguir cultivándolo y de sostener en el ámbito de la agricultura espacios de producción y reproducción de cultura autónoma<sup>16</sup>.

## **2. PRACTICAS PRODUCTIVAS DIVERSAS**

Articuladas con la agricultura maya que se centra en el sistema milpa o bien complementándola, se desarrollan otras prácticas económicas vinculadas a la producción agrícola. En estas se han suprimido los métodos tradicionales y las actividades religiosas asociadas, o bien se han desarrollado procesos que combinan lo tradicional y lo moderno, lo propio y lo impuesto. Estos procesos expresan la colisión cultural en la dimensión local de las economías mayas, y muestran a la vez, dinámicas de resistencia, apropiación e innovación. Está también la tejeduría y los textiles, práctica que sitúa a las mujeres en una función muy importante dentro de la economía familiar y en la producción de sentido a través de su arte en los textiles. Brevemente se revisan en esta sección algunas de las formas en que los comunitarios participan en los llamados "proyectos de desarrollo", ámbito en el cual se desarrollan complejos procesos que oponen dinámicas de

---

<sup>16</sup> En esas condiciones de tercera colonización se inscribe la resistencia a otras imposiciones, sobre ello y alrededor de ciertos productos, Bonfil precisa: "[...] que podrían, en efecto, aumentar la producción agrícola; pero implican una mayor dependencia frente al exterior. [...] la orientación hacia la autosuficiencia y la necesidad de preservar los limitados espacios de autonomía cultural son un trasfondo imprescindible para entender el rechazo a las innovaciones externas en las actividades productivas tradicionales" (Bonfil, 2006:195).



apropiación y de innovación frente a otras de imposición y enajenación. Trabajamos también y a modo de ejemplo, sobre tres historias de vida, que ofrecen la posibilidad de entrar en la textura de lo concreto y de la forma en que los mayas están sobreviviendo en la vida real.

## 2.1 Agricultura en colisión

Las familias con quienes trabajamos viven en una economía de subsistencia, es decir que los bienes producidos por los diferentes miembros o los ingresos generados por el 'negocio' que tienen, se consumen en la misma familia y se invierten en adquirir los insumos necesarios y en pagar por los trabajos que requiere el siguiente ciclo agrícola. Ellos no producen excedentes que puedan comercializarse, al menos en la magnitud suficiente para producir un capital de reinversión que les permita romper con ese círculo de subsistencia. Estas son economías en las que se combinan diferentes actividades y dependen de ciclos que están de acuerdo a la estación y a la época del año. No obstante, debe puntualizarse que en los municipios observados existen algunas otras prácticas económicas relevantes, que aquí solo fueron revistadas brevemente. Es la situación, por ejemplo, de los grupos mayas que trabajan en las cooperativas, asociaciones y empresas agroexportadoras de productos no tradicionales, dentro de los cuales los *k'aqchikel* son un caso relevante, está también el caso de los *k'iche'* que laboran en los talleres de producción de textiles en Chichicastenango<sup>17</sup>. Optamos por no abordar estas actividades, ya que en ellas no encontramos que estuviesen desarrollándose de forma relevante dinámicas de

---

<sup>17</sup> Esas prácticas económicas no fueron abordadas porque están situadas en los núcleos urbanos municipales, forman parte de los procesos de modernización impuestos y sufren mayor presión colonizadora. En este capítulo queremos enfocar aquellas prácticas que ofrecen una visión más cercana de las dinámicas de adaptación e innovación.

resistencia, apropiación o innovación, no ofrecían pues, un ámbito interesante para observar la producción de cultura propia.

### **2.1.1 Prácticas agrícolas contemporáneas**

En *mam* a lo relacionado con la economía y el trabajo agrícola se le llama *Qe Aq'untl b'ix b'inchb'ilte*. En San Juan Atitán, prácticamente todos los hombres son agricultores y la mayoría de mujeres son tejedoras, aunque tanto hombres como mujeres se dedican también a otras actividades. Entre ellas la crianza de animales de corral, la elaboración de artesanías, la albañilería y la carpintería. Los *q'emam* atitecos comercian en toda la región y se movilizan frecuentemente a la cabecera departamental de Huhuetenango. Los morrales y sombreros de Atitán son muy reconocidos en la región por su calidad y los motivos artísticos inscritos en ellos, y es significativo que en su mayoría sean hombres quienes los tejen. El Estado es una fuente de trabajo limitada en Atitán, funciona allí el Sistema Integral de Atención a la Salud del Ministerio de Salud (SIAS), que emplea algunas comadronas y promotores de salud. El Ministerio de Educación también contrata maestros para la escuela oficial, que está en el Programa de Educación Bilingüe Intercultural del Viceministerio de Educación (EBI). Prácticamente todos los niños colaboran en las tareas agrícolas y domésticas y también es común ver a niños en edad escolar los días jueves, que es el día de plaza mayor, lustrando (boleando) los zapatos de las personas. Como fuente de empleo, la actividad de los curanderos, *Aj Q'ij* y *Aj Chman*, es limitada y es significativo que estos especialistas en conocimientos mayas sean quienes están más pobres en toda la comunidad. Esta

situación también se observa en las áreas *k'iche'*, *kaqchikel* y *q'eqchi'*. En estas zonas, los *Aj Chman* de conocimientos más amplios y profundos son reconocidos socialmente, ellos siempre están ocupados y se mueven por todas las aldeas, caseríos y parajes del municipio, incluso son llamados para atender personas fuera del departamento. Pero ellos no cobran porque en general piensan que el "don" que les regaló su *Tajwal-nawales* no lo pueden vender y por el contrario, lo deben ofrecer a los demás. No obstante, las personas atendidas siempre les dan algo, pero en general ellos no viven sólo de ese trabajo porque también son agricultores.

En el caserío El Centro de *Pwaqil* (Poaquil), el promedio de tierra que posee un pequeño propietario es aproximadamente de 6 cuerdas<sup>18</sup>, de las cuales en general, la mitad están cultivadas y en el resto hay bosque. En las parcelas se cultiva únicamente maíz y frijól, también un poco de café para el autoconsumo, al mismo tiempo pueden tenerse algunos árboles de jocote, aguacatales y unas pocas matas de banano. Don Beto, *kaqchikel* de El Centro, explica que: [...] *antiguamente todas estas tierras eran de un solo propietario, de un ladino de Escuintla, que posteriormente les cedió las propiedades a las familias de la región ya que eran sus antiguos trabajadores* (DI3). El papá de don Beto ya heredó a todos sus hijos pero mantiene la propiedad de un pedazo de tierra, porque esto servirá para su *Mukb'al* (pago del funeral cuando muera). En este lugar se vivió el proceso analizado

---

<sup>18</sup> "En Patzún (municipio *kaqchikel*), la "cuerda" es una unidad de medida para determinar un área de tierra de 40 x 40 varas, donde vara equivale a 84 cms. En la actualidad la "cuerda" aún se maneja como referencia de aquella unidad de medida; no obstante, las medidas de las áreas de tierra para su compraventa se realizan en metros cuadrados. Es necesario hacer notar que por la falta de exactitud que ofrecía esta unidad de medida, no hay cuerdas de terrenos iguales en metros y centímetros cuadrados" (Sincal, 2007:573).

por Claudia Dary<sup>19</sup> y que trata sobre, "la recuperación de tierras por parte de los kaqchikeles quienes las compran de los vecinos ladinos para ampliar las áreas productivas. Esto está asociado al hecho de que los ladinos están perdiendo algunos espacios de poder político frente a los indígenas" (Dary, 2006: 8).

En *Chixot* (San Juan Comalapa), se cultivan distintos productos, entre ellos: milpa, frijól negro, frijól blanco, piligüe, habas, güicoy, arveja, chilacayote, fresa, mora, frambuesa, suchini, durazno, matazano, anona, güisquil y flores diversas. Cuando la cosecha es buena llevan los productos al mercado para vender una parte. En Comalapa doña Susana, otra mujer *kaqchikel*, también "fue heredada por su padre, lo que él hizo cuando estaba muy sano. El terreno lo repartió a sus hijos, pero siempre le dejó más a los hombres que a las mujeres, a su esposa también le dejó un poco de tierra, por cualquier problema que hubiera con los hijos" (DI4). Pero ahora en San Juan Comalapa ya no hay terrenos comunitarios, todo se siembra en la propiedad individual de las personas. Algunas, para sembrar su milpa tienen que arrendar en lugares muy distantes. En la aldea *kaqchikel* de Angelina, se observa lo que trata Edgar Esquit en su estudio sobre la identidad y el cambio social en Comalapa, donde: "[...] las diferencias entre lo urbano y lo rural también pueden llegar a ser importantes en el imaginario y las formas de vida material de los comalapenses. Para muchos de ellos, de los que viven en la cabecera municipal, por ejemplo, existe la idea de que los aldeanos (*aj pajuyu'*) es gente de menor categoría por su pobreza e *ignorancia*. Esto puede ser

---

<sup>19</sup> Investigadora especializada en relaciones interétnicas de FLACSO Guatemala y del Instituto de Investigaciones Interétnicas de la Universidad de San Carlos.

una construcción histórica, pero sus características actuales han sido fundamentadas, principalmente en el siglo XX, a partir de las ideas sobre lo moderno, a su vez, definido desde ciertos usos y prácticas locales, a partir de la ideología liberal y debido a la profesionalización que han logrado muchos habitantes. Al contrario, la gente que vive en las aldeas también puede fomentar ideas sobre los del *pueblo* como personas con mayores conocimientos, otras formas de vestir, vivir y relacionarse, pero también como la gente con más dinero y orgullo" (Esquit, 2005: 65, 66). Angelina, artista consumada en la elaboración de tejidos, sabe que quienes viven en la cabecera dicen que ellos los de la aldea son del "monte" y eso le provoca risa.

En *Chuwila* (Chichicastenango) se están aplicando nuevas técnicas agrícolas en la producción de manzanas, ciruelas y hortalizas, cultivos en los que se están usando agroquímicos, fertilizantes, semillas mejoradas y plaguicidas. Según los comunitarios esto ha mejorado la producción en el área y ahora son muy pocas las familias que aún utilizan el fertilizante natural que aprovecha el estiércol de animales de labor y domésticos, así como la rotación de cosechas para mantener la fertilidad del suelo. Sobre los agroquímicos hay diferentes percepciones, ya que mientras en algunos sitios ya hay efectos dañinos derivados de su uso y los comunitarios así lo expresan, en otros lugares los agricultores no los habían usado y aún consideran sus ventajas.

En *Iloqab'* (San Antonio Ilotenango), las personas complementan sus ingresos con la venta de productos de los huertos familiares. En estos huertos se encuentran árboles de naranja, limón, níspero, zapote y flores. Pero la disposición

de tierra es escasa para cada persona y sus parcelas entran en la categoría de minifundios<sup>20</sup>, aún más, estos minifundios tienden a pulverizarse en razón de que los padres los están heredando entre un número promedio de 5 a 7 hijos. El uso intensivo de las pequeñas parcelas, sin posibilidades de rotar cultivos y fertilizarlas adecuadamente, está contribuyendo a su degradación y al empobrecimiento de las cosechas. En esas condiciones los *k'iche'* deben endeudarse para producir o para iniciar cualquier otra actividad de mejoramiento de sus vidas, como construir o emprender un negocio, ésta es una de las razones por la que los jóvenes están migrando.

La cabecera municipal de Chisec está aproximadamente a veinte kilómetros de la carretera transversal del norte, "esta es una carretera que fue diseñada para facilitar la extracción y el transporte de petróleo. Socialmente tiene las características de ser zona de frontera agrícola y de colonización reciente. A este lugar no solo q'eqchi'es han migrado, sino también otros grupos indígenas como los pokomchi'es, kiche'es, y achi'es, pero en mucho menor número que los q'eqchi'es" (García, 2005:292). Chisec es un área donde también se han instalado grandes terratenientes y finqueros, especialmente en la aldea de *Raxruha'*, estableciéndose una división en las actividades económicas, donde, por lo general, las comunidades indígenas siembran maíz y los finqueros se dedican a la ganadería<sup>21</sup>. Allí se

---

<sup>20</sup> "108, 889 km cuadrados es la superficie de Guatemala, alrededor del 43% de la población vive en el altiplano central y occidental, áreas caracterizadas por el predominio del minifundio, alto analfabetismo, fuerte disminución de la superficie boscosa en razón del avance de la frontera agrícola y uso tradicional de la energía en la cocción de alimentos en casi la totalidad de los hogares. De la población total del país 60.7% vive en áreas rurales" (FAO, 2008: 10).

<sup>21</sup> "[...] los líderes de Chisec descalifican a *Raxruha'*, por ser concebido como un pueblo finquero, ladino, y violento. En Chisec se observan pocos finqueros y la mayoría de los habitantes del pueblo trabajan en sus parcelas que quedan cerca. [...] prevalecen diferencias económicas también. Usualmente, los ladinos son los terratenientes, quienes contratan cuadrillas de gente q'eqchi' para limpiar potreros o para sembrar pasto. Es allí donde el pequeño agricultor se convierte en

producen dos cosechas de maíz al año y en diferentes cantidades los *q'eqchi'* también cultivan frijól, chile, achiote y cardamomo; también hay piña, camote, yame, yuca y zapote. "Pocas familias poseen ganado. La gente en estas comunidades también trabaja en fincas a cambio de un pago asalariado. El trabajo consiste en cortar las hierbas que no se come el ganado en un área de 10 a 15 manzanas. Según los cálculos de ellos, resultan ganando como 1,500 quetzales (196 dólares aproximadamente) en 3 ó 4 semanas. Este trabajo tiene una temporalidad específica ya que se realiza en la época cuando el maíz no necesita tanto cuidado, aproximadamente en agosto, septiembre, enero y febrero. Este es el único trabajo asalariado que se ha registrado en el área" (García, 2005: 296, 297).

En la actualidad los mayas ya casi no fertilizan las parcelas con abonos orgánicos o naturales, como desperdicios, estiércol de animales, cenizas o basura. Estas técnicas se están utilizando solamente en las siembras destinadas al consumo familiar, las que generalmente se encuentran en el solar (patio grande) o traspatio donde está situada la casa. Sin embargo, en los terrenos en donde se encuentra la parcela de maíz y donde se siembran los productos destinados a la venta se utilizan abonos químicos. Los jóvenes han aprendido que el químico produce mazorcas más grandes y que las hojas inmediatamente se ponen verdes. En el primero de los casos, en los cultivos de traspatio, puede suceder que la

---

jornalero y aunque posea su propia tierra, está sujeto a la relación laboral del finquero-jornalero. La discriminación del ladino hacia el *q'eqchi'* es imperante en estas relaciones [...] Es común que los ladinos; tanto en Chisec como Raxruha' se dirijan a los *q'eqchi'*es como "kawchincitos", que en una interpretación en español serían como "los inditos". Los ladinos para referirse despectivamente a alguien *q'eqchi'*, y para diferenciarse de él o ella, le nombran "kawachin" al hombre *q'eqchi'* o "kanachin" a la mujer *q'eqchi'*. Estos dos términos son tomados del idioma *q'eqchi'*, que significan "señor" y "señora" respectivamente. [...] los *q'eqchi'*es utilizan ciertos vocablos específicos para referirse a los ladinos. La palabra "kaxlan" significa gallina en *q'eqchi'*, pero también se utiliza ese término para referirse a una persona ladina, a alguien que no pertenece a la etnia *q'eqchi'*" (García, 2005:294).

producción, aunque sea de muy pequeña escala esté destinada a la venta en el mercado local, entonces es importante acortar el tiempo entre cada período de siembra y cosecha, lo que requiere utilizar agroquímicos para acelerar la producción y así tener más producto que vender. En el segundo de los casos, que es el de los cultivos principales en las parcelas familiares, estos se inscriben generalmente en el sistema milpa, que consiste en sembrar en conjunto maíz, frijól y ayote. La milpa será el cultivo principal pero puede combinarse con algún otro producto local. Esta es la actividad agrícola principal de la familia porque aporta la reserva estratégica de maíz para su consumo y también una cierta cantidad para vender, generalmente a intermediarios o coyotes. En este caso también es importante acortar el tiempo de las cosechas de manera que la mano de obra familiar pueda liberarse lo antes posible y así emplearse en otras actividades que permitan incrementar los ingresos económicos. El uso de agroquímicos es el factor que permite acortar ese tiempo y producir más. Las familias viven presionadas en este sentido, porque el tamaño de sus parcelas es tan reducido que no estaríamos hablando de pequeños propietarios, sino en rigor, de ínfimo propietarios<sup>22</sup>. En resumen, la tierra no produce lo suficiente para asegurar la sobrevivencia de las familias y por ello deben intensificarse los métodos de trabajo que permitan extraer de ella lo más que se pueda en el menor tiempo y así la persona pueda contratarse en otras labores que le permitan obtener ingresos económicos. Esto hace que cada vez sea más difícil cumplir con las ceremonias y rituales mayas propiciatorios de la siembra. Porque, como

---

<sup>22</sup> Las familias con las que trabajamos son parte de la población rural guatemalteca que vive los efectos del tipo de modelo de desarrollo imperante en el país y especialmente de la distribución de la tierra. Sobre esto, un estudio de CEPAL realizado en 2000 usando en ese momento datos del último censo agrícola (1979), indicaba que en el 2% de las fincas del país se concentraba el 67% de la tierra arable, en tanto que el 80% de las fincas totalizan el 10% de la tierra. Según esto en Guatemala se alcanza uno de los valores más altos de concentración de la tierra en América Latina (Carrera, 2000).



veremos más adelante, las ceremonias y rituales requieren de gastos de energía, dinero y tiempo, cada vez más difíciles de obtener o recuperar por los mayas. En esas condiciones, las actividades agrícolas se separan de las prácticas ceremoniales y se rompen algunos de los vínculos estratégicos que articulan los procesos de producción de cultura autónoma<sup>23</sup>.

Los mayas se enfrentan a importantes cambios en sus prácticas agrícolas, resultado de la introducción de nuevas técnicas e insumos que han calado profundamente. En San Juan Atitán, las técnicas agrícolas para la siembra de la milpa han cambiado y hoy en día son pocos los que la calzan (*chenoj* en *kaqchikel*, *taje'n* en *k'iche'*)<sup>24</sup>. Ahora el tiempo que conlleva el "calzamiento" debe ser utilizado para realizar otras actividades económicas, porque los *mam* de Atitán se ocupan también en actividades comerciales fuera del municipio o atienden pequeños negocios allí mismo. Por eso utilizan herbicidas que evitan el crecimiento de malezas y se ahorran así el tiempo y el trabajo de hacerlo de acuerdo al método tradicional. Lo que hacen ahora es más rápido pero también más peligroso, porque un mal cálculo en la cantidad de veneno que debe regarse hace que éste llegue a la raíz de la milpa y la milpa puede secarse y morir, muriendo junto a ella las demás plantas que se han sembrado a su lado, como la matita del frijól<sup>25</sup>.

---

<sup>23</sup> "La agricultura milpera tradicional sería otro buen ejemplo de un complejo de cultura autónoma; los conocimientos implicados (sobre tipos de suelo y de semillas, calendario agrícola, previsión del tiempo, identificación de plagas, etcétera), los instrumentos críticos de la labor, los rituales asociados a las distintas fases del ciclo agrícola y todos los demás elementos que intervienen en el proceso completo de la agricultura milpera, se presentan como elementos propios sobre los cuales las comunidades tradicionales ejercen decisiones propias" (Bonfil, 1991:174).

<sup>24</sup> Después de la primera limpia, ésta se "calza", lo que significa hacerle una pequeña base de tierra y maleza alrededor del tallo. Esto al mismo tiempo que le brinda soporte al tallo creciente, lo provee de abono natural porque en ese montículo están revueltas con tierra las malezas arrancadas en la primera limpia.

<sup>25</sup> El sueño de los *ajchman* sobre las princesas mayas, relatado en una sección anterior, es indicativo de ese envenenamiento de la tierra y de la milpa.

La generación de los padres de familia y los jóvenes adultos, quienes están entre los 17 y 30 años aproximadamente, son quienes se han convertido en los principales agentes de una agricultura orientada a los mercados regionales y nacionales, y en algunas regiones también orientada a la exportación. Ellos son quienes usan nuevas técnicas agrícolas que rompen el proceso de transmisión de conocimientos ancestrales para la siembra en el sistema milpa. Forzados por las circunstancias utilizan cada vez menos los saberes acumulados en el proceso civilizatorio maya mesoamericano y se insertan cada vez más en las dinámicas agrícolas impuestas por las lógicas del mercado capitalista. Francisco, *q'eqchi'* de Chisec, ilustra este punto: *Empezamos a comprar el fertilizante y así acostumbramos la tierra. Antes salían muchas hierbas y hongos para comer o vender. Pero ahora son pocos los terrenos en donde se encuentran, sólo nacen en donde todavía no usan abono químico (DM5).*

En San José Poaquil, las personas trabajan hoy en día en una agricultura destinada a la comercialización y a la exportación de productos no tradicionales, como la frambuesa, el melocotón, el repollo, los calabacines, los ejotes y la mora silvestre. Beto explica que: *[...] con el abono orgánico no te duele la cabeza, no te duele el estómago, no conocíamos esa clase de dolores. Pero ahora con el abono químico, hay muchas clases de reacciones. Esas son las enfermedades y los dolores que trae esto, pero ahora todas las siembras tienen químicos, por eso nuestros terrenos ya no tienen fuerza. Ahora nos estamos acostumbrando a la pereza, por eso ya no elaboramos nuestras trojas (lugar de almacenamiento del maíz). Antes en las trojas almacenábamos nuestro maíz y no le*

*poníamos pastillas para evitar los ratones y la polilla, sino que le poníamos ruda para alejarlos de nuestras trojas. Es que la ruda tiene un olor tremendo, sólo eso echábamos y ya está, no salían palomillas. Pero ahora creemos que el silo es más práctico y hacer eso es pecado porque en el silo el maíz está encerrado y allí es muy frío. ¿Ahora quién baila y hace fiesta cuando llega la cosecha a tu casa? Nadie, ahora los señores ya no tienen troja, unos guardan el maíz en el silo y otros en toneles, el maíz descansa cuando se guarda en la troja pero cuando lo guardan en el silo se desgrana con los golpes. Así como aquí en el caserío Centro, ya no hay una familia que tenga una troja, ya no la usan y lo que pasa es que ahora aquí ya no abunda el maíz y lo tenemos que ir a comprar (E3-Cumes).*

San José Poaquil y San Juan Comalapa son municipios ubicados en el centro de una región que se está insertando con dificultades en la lógica impulsada por el TLC RD-CAUSA (Tratado de Libre Comercio entre República Dominicana, Centro América y Estados Unidos)<sup>26</sup>. En esta región ya se manifiestan los efectos de su inserción en el esquema económico capitalista neoliberal. Son visibles allí el individualismo y la monetarización de todas las relaciones sociales de la vida cotidiana. Tenemos el ejemplo de una familia de comerciantes y exportadores de arveja china de San Juan Comalapa, donde ninguno de sus miembros podía cooperar con la investigadora

---

<sup>26</sup> Claudia Dary (2006: 3, 4) afirma que, “en los últimos 30 años y principalmente luego del terremoto de 1976, y como una sugerencia de los organismos financieros y de cooperación internacional, tales como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional que recomendaban sacar a Guatemala de la pobreza, ocurre una diversificación de la actividad agrícola y manufacturera cuyos productos se destinan al mercado exterior. La producción local no se limita entonces al ámbito regional o nacional sino que trasciende fronteras y responde a exigencias y estándares de calidad internacionales. Por supuesto que ya estaban los productos agrícolas tradicionales (café, algodón, azúcar y banano por mencionar sólo algunos) pero en los 70s, no sólo se introdujeron nuevos productos y dinámicas comerciales, sino además un nuevo modelo agrícola (subarrendamiento), conocimientos técnicos y formas de organización. Lo interesante es que esto ocurre en el seno mismo de la comunidades indígenas del Altiplano Central de Guatemala.”

*kaqchikel* Magdalena Ajú, porque: [...] *no podemos estar pendiente de alguien para hacer nuestros oficios, no tenemos tiempo [...] porque eso de andar con alguien más nos atrasa el ritmo de vida que llevamos todos los días, tal vez no aguantaría llevar el ritmo de nuestro trabajo*" (DI4).

Estas personas en verdad estaban muy ocupadas, lo que contrasta con el ánimo de los abuelos *k'iche'*, como doña Tomasa, una *Ajq'ij* de Chichicastenango quien comparte amplia y profundamente sus conocimientos, porque ella piensa que: *entre personas se debe conversar con amistad y respeto, ya que el cariño significa bastante* (E7-Suy). De diferentes maneras pero en forma generalizada, las comunidades se están transformando de acuerdo a las exigencias económicas, al ritmo de vida que eso impone y a las presiones de la modernidad. Cuestiones que disuelven las prácticas mayas tradicionales y que están dando forma a nuevos esquemas de relación entre las personas.

Por su ubicación geoestratégica, la región y la población *kaqchikel* están bajo el impacto directo de las políticas y de los agentes de la modernización y de la tercera colonización del país, lo que está generando, entre otras cosas, el abandono de las prácticas mayas que sacralizan la agricultura. En la región *kaqchikel* la tierra está dejando de considerarse una madre y un bien sagrado, convirtiéndose en un medio de producción únicamente. Este nuevo modelo integra tres dinámicas: **a)** la masificación del uso de insumos químicos y semillas transgénicas, con efectos de envenenamiento y empobrecimiento de la tierra, así como la pérdida del banco de diversidad genética de semillas propias; **b)** la integración de cada vez más parcelas al cultivo de productos no

tradicionales para la exportación, suprimiendo así los espacios para el sistema milpa; y **c)** la imposición de un nuevo tiempo para la producción, este es un tiempo ajeno sobre el que no hay capacidad de tener decisión propia y en el que no hay espacio para que se articule la comunalidad maya. Son pues, dinámicas de tercera colonización que imponen simultáneamente: **a)** la dependencia a los centros metropolitanos de producción de biotecnologías, **b)** la pérdida de territorios para la reproducción de cultura autónoma y, **c)** intensos procesos de enajenación asociados a ideologías capitalistas.

## **2.2 Tejiendo la economía doméstica**

El *Ko' l Pot* es aquello con lo que se cubre el cuerpo y de las prácticas de cubrir y decorar los cuerpos mayas, Jakolbe', investigadora mam, explica que: [...] *la ropa que usamos es parte y arte de nuestra identidad. En ella, en sus hilos entrelazados se escriben los manuscritos y los códices, todas las letras y poesías que no se quemaron en los autos de fe que santificaron nuestra destrucción*<sup>27</sup>. *Nuestro cuerpo se cubre de figuras, colores y texturas, son los textos del pasado que están en nuestro presente. Simbolizan vida y cosmovisión, en los tejidos aprehendemos la naturaleza y en ellos pintamos los atardeceres de nuestra caminata en la madre tierra. Escribimos en la tela que nos cubrirá, dibujamos los árboles y los pintamos junto a los pilares de los templos destruidos, luego los sujetamos a la cintura y los soltamos sobre el cuerpo liberando sus listones de*

---

<sup>27</sup> Entre 1562 y 1563, Diego de Landa fue el provincial que condujo la mayor parte de los interrogatorios de mayas, en Maní, Yucatán (hoy parte de México), en “[...] aquel triste proceso de inquisición que terminó con la muerte de muchos caciques, la mayor destrucción de imágenes religiosas prehispánicas y la quema de códices mayas conocida en la historia de la región” (Ramos, 2003: 40).

*colores. Los hacemos nosotras, resistimos nosotras, porque nuestro ko' l pot es bandera y baluarte de los pueblos mayas. Es la voz multicolor de nuestro silencio" (TMam).*

El arte de tejer identifica a las mujeres mayas e incluye el aprendizaje de diferentes técnicas dentro de ese oficio, pero también implica tomar conciencia de la pertenencia a un grupo de identidad. Tejer no es una tarea exclusiva de las mujeres pues en municipios como San Juan Atitán y Chichicastenango es un trabajo realizado también por hombres. Entre los hombres y mujeres de Chichicastenango tejer es una ocupación especializada y ellos deben conocer los distintos tipos de hilos y de telares, así como las diferentes técnicas para utilizarlos. La mayor parte del hilo de algodón se compra en Quetzaltenango ya hilado y teñido, mientras que las sedas se compran en madejas en el mercado de Chichicastenango y provienen de la ciudad de Guatemala. Tejer, hacerlo como se hace y decir lo que se dice en los tejidos, es persistir en una identidad distintiva porque en ese: "[...] núcleo mínimo de cultura propia, porque ese ámbito, por reducido que sea, es un ámbito estructurado a partir de una matriz cultural que da sentido y coherencia a las acciones propias del grupo y le permite hacer frente a la dominación mediante los procesos de resistencia, apropiación e innovación" (Bonfil, 2006: 206).

Para la mayoría de las tejedoras, esta es una práctica productiva destinada a obtener un beneficio económico. En Chichicastenango muchos tejedores y tejedoras trabajan para los vendedores del mercado de Santa Cruz de Quiché, quienes les enseñan a tejer y les pagan por cada prenda alrededor de Q40.00 quetzales (aproximadamente 5 dólares). Julián cuenta que durante el día debe sacar por lo menos dos "cortes" para

poder mantener a sus cinco hijos pequeños. Otro tejedor *k'iche'* recuerda que su padre tenía un negocio de tejidos en Chichicastenango, razón por la cual desde niño aprendió a tejer en un pequeño telar de madera para ayudar a su papá en el negocio. Sin embargo luego llegaron nuevas técnicas y máquinas, como la máquina para bordar industrial y con ella los tejedores aprendieron a realizar nuevos estilos y diseños en sus textiles. Estas nuevas formas fueron exitosas y el negocio tradicional de su papá fracasó. Preocupado en buscar un nuevo trabajo, se interesó en la confección de trajes para los distintos "bailes de moros" que se aprecian en Chichicastenango y en otros lugares del país. Actualmente es dueño de la morería de Santo Tomás, en donde se confeccionan y alquilan trajes a los danzantes de los distintos bailes. Sus hijos, nietos y bisnietos también aprendieron a tejer y hoy en día son quienes se encargan de este negocio familiar. Actualmente en el municipio *q'eqchi'* de Cahabón se elaboran morrales destinados a la venta que son producidos por mujeres con telares de cintura. El precio de los mismos varía dependiendo del tamaño y oscila entre diez, veinte y cuarenta quetzales (entre 1.5 y 6 dólares). Como se puede entender el precio de los productos textiles es sumamente bajo en el mercado, esto en relación al tiempo de trabajo socialmente necesario para producirlos. Esto se explica por la infravaloración de los conocimientos y destrezas de los y las productoras, por la sobreoferta de mano de obra y el desempleo prevaleciente en el país y, sobre todo, por la existencia de relaciones de explotación y sobreexplotación que serían intolerables en otros países. Tenemos evidencia de "talleres" de producción en los que trabajan niños y niñas junto a mujeres adultas y ancianas, quienes por la extrema necesidad que tienen deben aceptar condiciones de trabajo

infrachumanas. Es dramático constatar que lo que le significa a una persona una semana de trabajo puede equivaler al costo de una tarjeta de telefonía celular de 25 minutos de tiempo-aire. En este esquema de relaciones también participan como empresarios, segmentos sociales de lo que la antropóloga *k'iche'* Irma Alicia Velásquez Nimatuj (2002) define como una "pequeña burguesía indígena". Estas relaciones productivas en las que ubicamos mayas explotando mayas, forman parte de las dinámicas económicas de tercera colonización y se incluyen en el campo complejo de los fenómenos que la constituyen. Dan lugar también a la configuración de nuevas esferas de identidad, producto de los procesos de estratificación interna que viven los diferentes grupos étnicos mayas.

### **2.2.1 Mujeres en la economía familiar**

En la esfera económica las mujeres cumplen labores estratégicas para la reproducción familiar. Las abuelas, madres, mujeres jóvenes y niñas, desde muy temprana hora están despiertas y se levantan con los primeros rayos del sol y su incesante labor concluye hasta que el último miembro de la familia se ha ido a dormir. En Santa Bárbara, Olivia, se levanta a las 5 de la mañana, barre la casa y luego lava la ropa de sus hijos la del esposo y la suya propia. Después le da de comer a los pollos y se sienta debajo de la galera para desgranar las mazorcas y hacer el nixtamal. Eso ocupa las primeras horas de la mañana, en tanto se mantiene atenta a lo que demandan sus pequeños hijos. Aún le quedan muchas horas de trabajo por delante. Hay que juntar leña, encender el fuego, acarrear el agua, cocinar, juntar hierbas para comer, atender el huerto, ir a limpiar la milpa; luego alimentar, limpiar y atender a los niños pequeños, llevarle tamalitos al



esposo, desgranar las mazorcas, preparar el nixtamal, lavar el nixtamal, moler el maíz o llevarlo al molino, tortear o envolver tamales, darle de comer a los animales de corral, lavar la ropa, limpiar la casa y barrer el patio. Todas esas tareas son necesarias y cotidianas para que la familia exista como tal. Que los niños puedan ir a la escuela y el marido a trabajar, es obra de ellas. Además las mujeres complementan los ingresos familiares tejiendo, bordando, cosiendo todo tipo de prendas, vendiéndolas a bajísimos precios y atendiendo alguna pequeña tienda, vendiendo huevos frescos o verduras en el mercado local. Cuando regresan de la escuela, niños y niñas se integran a esta dinámica. Una comunitaria relata: *A los 11 años ya sabía hacer el nixtamal en piedra de moler, [chaqoj tz'o'], ya que antes no había molino de nixtamal como ahora. A esa edad ya podía hacer oficio de la casa, tortear, hacer nixtamal, moler el nixtamal, acarrear agua y lavar ropa en los ríos (E4-Catú).* Mientras la mujer habla, su hija, una niña de tres años, juega enrollando trapos para formar un bebé y lo anda cargando casi todo el tiempo, internaliza así y a través del juego, aspectos claves del orden social en el ámbito de la vida familiar y comunitaria.

### **2.3 Los proyectos de desarrollo**

En todas las comunidades fue visible la presencia de Organizaciones No Gubernamentales de Desarrollo (ONGs), tanto nacionales como internacionales. Su actividad atiende diversas temáticas pero en general todas incluyen un componente económico en su trabajo. Lo que pudimos constatar fue que la presencia de las ONGs provoca conflictos y disociación entre los comunitarios, quienes compiten entre sí

por los diferentes recursos que fluyen en los proyectos. El asistencialismo es otro efecto creado y consiste en que los "beneficiarios" esperan que lleguen de afuera a resolver los problemas de las comunidades y a no hacer absolutamente nada sin que esté de por medio el desembolso de viáticos o la entrega de "apoyos" económicos. Hay jóvenes técnicos y profesionales mayas (y por supuesto no mayas también) que piensan que una buena alternativa de vida es "aprender a hacer proyectos", sin cuestionar lo que esto significa ni profundizar en sus objetivos. En la dinámica que genera la intervención de las ONGs en las comunidades, desaparece la discusión acerca de las responsabilidades del Estado en el desarrollo estratégico comunitario, local, regional y nacional. Entendimos que para un segmento de mayas una expectativa deseable y una medida del éxito personal, es llegar a tener su "propia" organización no gubernamental y poder optar así a la gestión de fondos internacionales. En consecuencia y alrededor de estos proyectos, se ha generado un nuevo estamento social, el de esos técnicos y profesionales del desarrollo. Termino cuyo concepto es en la práctica el mismo que el de progreso, de viejo cuño decimonónico<sup>28</sup>. También se ha importado toda una terminología de intervención para pensar y actuar en la realidad de los mayas, no obstante son terminologías sobre las cuales los mayas no tienen capacidad de decisión<sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup> El sentido de los conceptos de "desarrollo" y "progreso" en Guatemala, fue discutido ampliamente por Esteban Krotz el 7 de agosto 2008, en su conferencia magistral presentada en la inauguración de las Jornadas Académicas Interdisciplinarias de los institutos de investigación de la Universidad Rafael Landívar de Guatemala.

<sup>29</sup> Puede generarse un diccionario completo con esos términos, por ejemplo: empoderamiento, sostenibilidad, círculos viciosos y círculos virtuosos del desarrollo, políticas de género, transformación de conflictos, vulnerabilidad, reducción de pobreza, gobernabilidad y gobernanza, empresarialidad, objetivos del milenio, etc.

En los municipios *q'eqchi'* hay una discusión permanente y difícil sobre estos puntos, tanto en el sector de los trabajadores sociales del Estado, como en el de los técnicos y promotores del desarrollo de las ONGs. En los municipios *kaqchikel* este problema también está presente y los ejemplos prácticos abundan, por ejemplo en el caserío El Centro, Humberto informó que: [...] *hace pocos años Visión Mundial (ONG española) realizó un proyecto comunitario de crianza de gallinas ponedoras y para engorde. Allí trabajé yo inicialmente, junto con otros. Y el proyecto fue rentable, pero por los malos manejos de los encargados y la corrupción entre los líderes, fracasó el proyecto. Contaba con una buena producción pero lamentablemente fracasó y nos quedamos sin trabajo (DI3).* Aquí no exageramos al decir que las comunidades mayas de los ocho municipios investigados se han convertido en cementerios de proyectos de desarrollo fallidos.

Contradiciendo sus informes, el impacto positivo de las ONGs en los proyectos de desarrollo no es visible y éste tampoco aparece en el discurso de los comunitarios. La actividad de estas organizaciones se rige por agendas internacionales que tienen al desarrollo y al multiculturalismo como ejes de su labor. Sostenemos que en los municipios investigados las ONGs, quizás a pesar a sus buenas intenciones, se convierten en agentes ejecutores de políticas de tercera colonización.

#### **2.4 Relatos de sobrevivencia**

Las condiciones en que los mayas han debido producir sus condiciones materiales existencia han sido muy difíciles desde la primera colonización y lo siguen siendo en la actual

etapa histórica<sup>30</sup>. La sobrevivencia es una empresa llena de dramatismo, puesta en evidencia en múltiples historias de vida que se relatan en los hogares campesinos, en las escuelas y en los centros de trabajo. En esas historias puede verse cómo las personas han recurrido a los líderes espirituales para ser apoyados, acompañados y auxiliados ante la recurrente adversidad en que viven. Ellos mismos, los sabios *Aj Chman*, padecen esas condiciones extremas. Por ejemplo, el *Tat La's* (abuelo *La's*) deja ver en su propia experiencia aspectos y condiciones generales que caracterizan las condiciones de vida de los pueblos mayas. Aún y cuando ha cambiado su forma de ser en diferentes momentos, él no ha perdido el hilo conductor del servicio a su comunidad y cumple todavía con su misión de curador especialista en el *Ajxup*, la técnica del "semisoplido". En 1943, el *Tat La's* tenía 17 años y su vida era de hambre y pobreza, y cuenta que en esa época los *q'emam* viajaban a la costa sur para ganarse la vida en las fincas, ya sea para el corte de café, la limpia, el deshije o para desombrar las plantaciones. Pero incluso durante la estancia en las fincas, el *Tat La's* continuaba haciendo curaciones con el "soplo" o aliento, que es su don. Él era uno de los miles de jornaleros, migrantes temporales, que viajaban de tierra fría a la costa y boca costa del país, en esa época le tocaba hacer viajes de más de 70 kilómetros a pie. Él llama a este tiempo como "normal", ya

---

<sup>30</sup> Con lo ambiguos que pueden ser los datos del PNUD (2005: 98), estos son claros al delinear la situación socioeconómica contemporánea de Guatemala, ellos informan que: "[...] cuando las asimetrías en el acceso al desarrollo tienen que ver con diferencias que van más allá de lo socioeconómico, se puede hablar, junto a la desigualdad, de exclusión, en donde hay grupos sociales con distintos grados de inclusión en dicha dinámica. Este pareciera ser el caso de la población indígena. Si se compara la estructura socioeconómica de las poblaciones indígena y no indígena se hace evidente la 'asimetría' existente entre los dos grupos. Si bien ambos sectores participan en toda la escala social, la población indígena tiende a concentrarse en la parte baja. Más del 80% de la población indígena se ubica en los estratos bajo y bajo extremo; es decir que, de cada 10 mayas, 8 se encuentran en el fondo de la estructura social. Mientras que su participación en el estrato medio es del 5% en total. En el sector alto es casi inexistente. Este sector de la población está compuesto casi exclusivamente por población no indígena (95%). Por consiguiente, se puede afirmar que, a la fecha, la población indígena está virtualmente excluida de participar de este estrato social".

que cultivaba sus terrenos y también trabajaba el maguey del cual sacaba fibras para hacer hilos de diferentes grosores. Estos hilos los usaban para tejer ropa, hacer morrales y para formar pitas con las que luego tejían redes, lazos o sogas, éste era su trabajo. Y para que le fuera bien en sus trabajos él acostumbraba hacer "una su ceremonia" antes de emprender el largo viaje a las fincas. Recordemos aquí lo tratado en el capítulo uno acerca de la economía del café<sup>31</sup>.

Veamos en otro caso como las relaciones entre la espiritualidad y las prácticas económicas son muy estrechas, por ejemplo, Margarita, mujer *k'iche'* de Chuwila, las vive desde su participación en la cofradía de Jesús Nazareno. En una oportunidad la encontramos empapada en lágrimas, pidió disculpas por recibirnos de esa manera y luego nos explicó que tenía dos horas de estar así y que era por la gran tristeza de haber dejado de servir a la imagen, nos dijo: *Nunca pensé que algún día llegaría a formar parte de una cofradía, me siento tan triste al abandonar la cofradía, ya que la imagen de Jesús Nazareno me ha traído varias bendiciones. Antes de tomar el cargo estábamos pasando por una crisis económica, tal vez no me crea, pero había días que no tenía dinero ni siquiera para comprar una bolsita de leche para mi nene, pero cuando comenzamos a servir a la imagen, poco a poco pudimos salir adelante, ahora aunque estamos*

---

<sup>31</sup> "[...] el impulso de la producción cafetalera exigía tierras en la zona de la bocacosta y necesitó la presencia masiva de una mano de obra estacional para la recolección del grano. [...] la expansión de la frontera agrícola se concibió en función de la producción agro-exportadora. Para la gran propiedad como base productiva, se enfrentó a las comunidades que poseían importantes extensiones de tierra. Se promovió la privatización acelerada de la misma y las ocupaciones de tierras baldías y comunales. Eso fue una inaudita agresión a los indígenas y a las bases de la estrategia de sobrevivencia, basada hasta ese entonces, en la propiedad comunal. La acumulación acelerada de tierras a costa de la propiedad campesina provocó el debilitamiento de la propiedad comunitaria y la fragmentación minifundista, lanzando a miles de campesinos a la condición de *mozos* o *peones*, que combinaban su trabajo temporal con la explotación de sus parcelas; o la de colonos arraigados permanentemente en las fincas, un fenómeno que resultó menos brutal por su sedentarismo pero en el que los campesinos sufrieron la ruptura del lazo con sus comunidades de origen" (PNUD, 2005: 35-36.)

*alquilando esta casa, ya tenemos lo indispensable para sobrevivir (DI7).*

En el mundo contemporáneo de los mayas la compleja relación entre las prácticas económicas y las religiosas genera situaciones difíciles, que no son excepcionales sino bastante frecuentes. Por ejemplo, entre los *k'iche'* de Chichicastenango estalló una discusión en medio de la asamblea de una cooperativa, en la que se discutían temas económicos. El motivo fue que: [...] *hace unos días llegó el padre Fermin a celebrar una misa en mi cantón, hubo muy poca gente en la misa ya que muchas personas dicen que él es un brujo ya que pone su pom y sus candelas, y participa en las ceremonias mayas. Las personas dicen que alguien así ya no merece respeto. Pero yo digo que es la ignorancia de las personas, nosotros comprendemos y estamos a favor del padre porque hemos recibido cursos, tal vez no sabemos leer y escribir, pero nos han explicado que la costumbre es una herencia que nos dejaron nuestros abuelos, sólo que nosotros lo dejamos de hacer porque vinieron otras personas a prohibir (DI7).* Esta discusión, intensa y prolongada se desarrolló todo el tiempo en idioma *k'iche'*.

En el territorio *q'eqchi'* las condiciones internas de las comunidades y los municipios también obligan a migrar. Pero de *K'ajb'on* no son muchos los que se han ido al norte, la mayoría se han movido a Petén o a Río Dulce y de acuerdo a lo que informan los comunitarios, la migración hacia Estados Unidos todavía es reducida. En Chisec uno de los 'jóvenes abuelos'<sup>32</sup> *q'eqchi'* comparte sus experiencias de

---

<sup>32</sup> Entre los mayas hay 'jóvenes abuelos', porque la categoría se refiere a sabiduría, liderazgo y compromiso con su pueblo, mucho más que a la edad.

sobrevivencia: [...] A los 16 años de edad me vine con mi papá a trabajar en Chisec, aquí salía mucho maíz, frijól, pero como estaba un poco retirado de Cobán mejor trajimos la familia a Chisec ya que en Cobán no teníamos terreno. Nos trasladaron en la aldea Lomas del Norte como guardián de la finca. Ahí nos dimos cuenta que salían muchas cosechas como el maíz, ayote, güisquil, frijól, plátanos y otros. Ahí comprobamos que en Chisec había mucha riqueza, también habían animales, tigrillos, venados, tepezcuintles, pájaros, eso sí lo disfrutamos todavía. Tres años estuvimos en Lomas del Norte, estando ahí fue cuando empezó la guerra (E5-Toc).

En las circunstancias históricas que han vivido los *q'eqchi'*, ellos se han caracterizado por su constante movilidad y resistencia. Sabido es que ya en 1600, "Los frailes dominicos, según el plan de Bartolomé de las Casas, habían puesto como condición para la reducción pacífica de las Verapaces que no se establecieran allí los españoles y no entrara ningún ejército" (Gallo, 200: 227). Esto informa sobre lo difícil que fue para la Corona española la conquista del pueblo *q'eqchi'*, pero también sobre la naturaleza de los problemas en las Verapaces. Cuyos recursos naturales y riqueza sociocultural han despertado la codicia de agentes externos y propiciado sistemáticamente su despojo desde la conquista española<sup>33</sup>. Finalmente, la 'pacificación' de las Verapaces tuvo que realizarse por ambas vías, la del adoctrinamiento religioso y la del sojuzgamiento militar<sup>34</sup>. Ya

---

<sup>33</sup> Sobre esto, Gallo (2001: 228) informa que ya en 1631 tenían allí: "[...] los padres de Santo Domingo, una estancia llamada San Nicolás, que es del convento de Cobán y tiene más de cuatro mil cabezas de ganado mayor, vacuno y caballar, con gran cría de mulas. También tiene el convento de Guatemala un ingenio de azúcar grandioso que se llama San Gerónimo, y otra estancia de ganado con que sustentan más de ciento cincuenta piezas de esclavos que tienen para el servicio del ingenio".

<sup>34</sup> De la campaña militar de Martín Tovilla, en 1631, Antonio Gallo rescata estos informes: "Cogimos catorce entre chicos y grandes, que los demás, dejaron todos sus ajuares por ir más ligeros y se fueron huyendo al monte, que por ser todo cenagoso y lleno de espinas, y llover aquel día, ni españoles ni indios pudieron ir en su seguimiento. Quemámosles las

en el siglo veinte y en los finales de la década de 1970, la miseria, el despojo y el racismo que sufrían los mayas produjo el estallido de una nueva rebelión en Alta Verapaz, pero ahora conectada con un movimiento revolucionario de alcance nacional<sup>35</sup>. Marcos, joven abuelo *q'eqchi'*, se ve envuelto en esos acontecimientos y vive junto a su grupo la rebelión y la resistencia en las montañas. Luego regresan en paz, buscando alternativas para mejorar sus condiciones de vida, él cuenta: [...] *desde que regresamos de la guerrilla, venimos a Canaan, mi papá, mi hermano y otros dos señores estuvimos viajando hasta la capital para que nos autorizaran esta comunidad y pudimos lograr que nos la entregaran. Así cada actividad que queremos hacer nos da un buen resultado y eso ve la gente [...]*<sup>36</sup> (El-Toc).

*Q'eqchi'eb, q'emam, kaqchikel'a, k'iche'ab* y los otros pueblos mayas, todos han debido enfrentar condiciones durísimas de existencia y de trabajo para sobrevivir, estas dificultades son una constante para los mayas desde la guerra de conquista. Como hemos visto en este apartado, en algunos casos los recuerdos de los ancianos llegan hasta 1926 y de ese tiempo para nuestros días atestiguan cambios importantes

---

casas. Trajimos todo el maíz que pudieron cargar los indios. Destruimos las milpas y los soldados que fueron trajeron muchas hachas, machetes, espejos, ropa y otros géneros sin lo que llevan los indios de Cahabón, que me dé fuerzas andar a palos tras muchos de ellos que no trataban más que de coger lo que había en las casas sin cuidar de coger los indios” (Gallo, 2001: 229).

<sup>35</sup> “Después de la ofensiva de finales de 1981, sobre el sur del Quiché y norte de Chimaltenango, sobre la ruta Panamericana, el Ejército se dirigió, en enero de 1982, a la sierra de Chuacús y después a la sierra de los Cuchumatanes. En enero se produjeron ataques guerrilleros en Rubelsanto, Chinajá y Yalpemech. El Ejército envió unidades de la Guardia Presidencial a estas áreas, al tiempo que comenzaron los ametrallamientos *en círculo* alrededor de las aldeas de Alta Verapaz, mientras el Frente Yon Sosa (nombre del agrupamiento guerrillero) intensificaba sus acciones hasta agosto, cuando repentinamente cesó su actividad (Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala –ODHAG–, 1998-3: 190).

<sup>36</sup> “En diciembre (1982) comenzaron a entregarse al Ejército grupos pequeños de desplazados en Alta Verapaz. En Chisec unas 5,000 personas que se refugiaron en la montaña para escapar de las masacres se entregaron finalmente al Ejército ante la imposibilidad de vivir en la selva, y posteriormente fueron reubicadas en la cabecera de Chisec y en las aldeas modelo de Setzi y Seguachil. *Regresaron en condiciones de extrema debilidad, algunos padeciendo un paludismo grave que resultó fatal para las personas anémicas*” (Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala –ODHAG–, 1998-3: 191).



en sus contextos de vida. Sin duda hay nuevas tecnologías, medios y sistemas de comunicación que relativizan el tiempo y el espacio, no obstante, prevalecen condiciones y factores históricos y estructurales que operan de forma constante en contra de los mayas, y de la posibilidad de seguir siendo y desarrollarse como mayas en el siglo veintiuno. El aspecto central de esta cuestión es que el binomio estructural explotación/discriminación<sup>37</sup> sigue organizando la distribución estratégica del poder y el control de los recursos naturales y económicos de Guatemala<sup>38</sup>. Este es un binomio que operó de forma constante en las dos primeras colonizaciones y que se complejiza para perdurar en esta tercera colonización que viven los mayas.

## 2.5 Movilidad social

Entendimos que en los ámbitos observados los mayas tienen una reducida movilidad social ascendente, entendida esta 'movilidad' como la posibilidad de escalar en la pirámide socioeconómica guatemalteca<sup>39</sup>. Esta situación tiene su causa principal en la estructura socioeconómica del país,

---

<sup>37</sup> “La estructura étnica y social de la colonia descansaba en un sistema estamental complejo y racista, basado en el origen y color de la población. Imponía y mantenía diferencias basadas en la *limpieza de sangre*, la cual determinaba, al final de cuentas, el estatus social de una jerarquía encabezada por el español peninsular y los criollos –los españoles nacidos en América- y cuyos escalones más inferiores los ocupaban los mestizos pobres y la población indígena en general (PNUD, 2005: 29).

<sup>38</sup> La sociedad y el Estado-Nación guatemaltecos se han constituido como tales a través de un proceso histórico que ha sido gobernado por una lógica estructural y estructurante. Esta lógica se origina en un entramado básico y fundacional, el cual está formado por la confluencia de un doble binomio de relaciones. Donde en el primer binomio se encuentran las relaciones, explotado-explotador, y en el segundo, las del binomio discriminado - discriminador. En Guatemala, este doble binomio opera, en tanto estructura-estructurante, en todos los mapas cognitivos que organizan, tanto las prácticas sociales como las culturales. Es en esa estructura que están prefigurados los principios lógicos de la normatividad constitucional e institucional del país y codificadas las pautas culturales que rigen el orden y el *estado* de las relaciones sociales. No es aventurado afirmar que, en todas y cada una de las relaciones que producen y reproducen el tejido social guatemalteco, se realizan y ponen en escena, lógicas estructurantes derivadas del poder configurador de este doble binomio; el cual está, a su vez, estructurado en la ideología y la práctica social de las personas y de los actores colectivos.

<sup>39</sup> El Programa de Investigación Estratégica, en Bolivia, entiende 'movilidad social' como “la igualdad de oportunidad, en el sentido de que todos los individuos, independientemente de su herencia social, por ejemplo el ingreso o la educación de sus padres, tengan las mismas probabilidades, en correspondencia a su esfuerzo, para alcanzar sus objetivos” (PIEB, 2003: 12).

rígidamente estratificada desde el período colonial<sup>40</sup>. Del siglo XVI hasta el siglo XXI, los aspectos profundos de esta estructura se han modificado pero no se han transformado. Estas son condiciones consolidadas históricamente y por ello para los mayas las posibilidades de cambiar de estatus socioeconómico han sido extremadamente difíciles y suponen un dilema, porque una de las condiciones para que esto suceda y que se pueda ascender en la pirámide social, es que las personas se comprometan en procesos de disolución estructural de los factores de reproducción de "lo maya" en sus propias vidas. En Guatemala estos factores se encuentran directamente vinculados con la vida en la comunidad y las condiciones que su contexto provee para las prácticas socioculturales específicamente mayas, especialmente el uso de la lengua materna. Lo que estamos entendiendo es que la estructura de la organización socioeconómica guatemalteca produce un efecto estratégico para los mayas en el ámbito de la comunidad: no les permite movilidad social ascendente. En síntesis, para cambiar de posición en la estructura social y "progresar" hay que salir de la comunidad y dejar de ser mayas.

## **2.6 Recapitulando**

En la actualidad aparecen fuertes contrastes entre lo que son las prácticas agrícolas contemporáneas y las que realizaban los abuelos, una generación que está hoy entre los 70 y 85

---

<sup>40</sup> Acerca del estado de la estratificación socioeconómica, el Informe Nacional de Desarrollo Humano 2005, del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo en Guatemala, indica que: "Entre 1989 y el 2004, si bien pudo darse alguna movilidad social entre los estratos medios y el bajo, pareciera también que se amplió la brecha de la segmentación social entre quienes se ubican en los polos opuestos. En 1989, el estrato bajo extremo representaba 5 veces más la proporción de población del estrato alto; en 2004, éste representó casi 10 veces más. Igualmente, la brecha entre el estrato alto y el medio se amplió durante el período: en 1989, el medio contenía el doble de la proporción de población que el alto; en el 2004, la proporción de población del estrato medio era cinco veces mayor que la del alto, a la par que la proporción total de la población en el estrato alto se había reducido en el período. [...] menos del 2% de la población en la edad mencionada (25-40 años) ha tenido acceso a la educación superior, lo que limita sus posibilidades de incorporación en el mercado laboral, dificultando la posibilidad de una movilidad ascendente en el corto plazo" PNUD (2005: 95, 96).

años de edad. Otros contrastes aparecen también en las regiones y los territorios, donde el clima y la altura, por ejemplo, definen a Chisec como un territorio con potencial para la cría de ganado, lo que no sucede en Ilotenango y que define prácticas productivas de otra índole. No obstante, existen aspectos y relaciones socioeconómicas globales que inciden de forma común en los diferentes espacios socioterritoriales investigados. Entre ellas tenemos la sujeción y dependencia de las producciones y los trabajadores locales frente a la presión del mercado internacional, la subvalorización del trabajo campesino y la mercantilización de todas las actividades agrícolas. Está también la masiva introducción de insumos agrícolas como pesticidas, fertilizantes y semillas transgénicas, que a su vez intensifican y diversifican las relaciones de dependencia y control cultural con los agentes de la colonización. Constatamos que la modernización y ampliación de la infraestructura vial y los sistemas de comunicación están incrementando y acelerando la interacción socioeconómica entre las comunidades y los centros urbanos, produciendo la disolución de las fronteras que antes los diferenciaban claramente. Finalmente observamos como dinámicas importantes, la masiva migración de los jóvenes mayas y el abandono del cultivo de la tierra. Constatamos que las economías comunitarias y locales están operando ya en un contexto global, que las condiciona e impacta profundamente y que genera un entorno en el cual los mayas no pueden ascender en la escala social dentro de su entorno comunitario; para hacerlo deben abandonar la vida en comunidad. Se plantea así una contradicción clave en términos de la posibilidad de desarrollar la cultura autónoma, porque las fuerzas estructurantes de la economía en la vida cotidiana empujan en

dirección contraria a las prácticas y formas de organización social que tradicionalmente la han potenciado.

### **3. AUTORIDADES MAYAS**

En las comunidades la autoridad es entendida como el reconocimiento social y el respeto que tiene una persona por sus conocimientos y por la entrega con que desempeña un servicio a la comunidad<sup>41</sup>. Es así que cuando este servicio se realiza a lo largo de la vida y es reconocido socialmente, la persona llega a ser considerada un abuelo o anciano de respeto. Pero cualidades extraordinarias, la calidad de los servicios prestados a la comunidad o una misión signada por su nahual y que así sea reconocida socialmente, pueden hacer que una persona de pocos años sea reconocida como una joven o un joven abuelo. A estas personas es que llamamos de conocimiento y autoridad<sup>42</sup>. Las prácticas que enfocaremos expresan concepciones mayas sobre la autoridad y la política, que deben interpretarse en su conexión con la matriz cultural mesoamericana.

#### **3.1 Personas de conocimiento y autoridad**

Las personas de conocimiento y autoridad son personajes

---

<sup>41</sup> Hasta abril de 2006, el análisis de la información bibliográfica disponible sobre este punto indicaba que: "[...] en su conjunto, la organización social de las comunidades mayas actuales, pero más tradicionales, no es prehispánica, aunque algunos de sus componentes lo son; es una forma modificada de la organización comunitaria a la que se vieron forzados los pueblos mayas a raíz de la dominación española, y más tarde criolla y ladina. No obstante, esta forma modificada permitió a las comunidades mayas mantener cierta cultura y estructuras tradicionales, y controlar su estructura comunitaria de poder. En la cultura maya más tradicional, ocupar un puesto de autoridad es aceptar la obligación de servir a la comunidad: el servicio es el valor rector y a cambio del mismo la comunidad reconoce, respeta y acata la autoridad y el prestigio de quienes ocupan los cargos" (Palma, 2006: 85).

<sup>42</sup> En su discusión sobre 'sistema político' Ronald Cohen (1985) entiende que: "La autoridad es poder legitimado y es un aspecto de todas las relaciones sociales jerárquicamente ordenadas. Las relaciones entre poder y autoridad no son necesariamente estables o constantes a lo largo del tiempo. La estructura de autoridad es mucho menos fácil de observar y demostrar que una estructura de poder (1985: 33, 34).

respetados en las comunidades mayas pero en general viven en la pobreza. En el territorio *mam* de Atitán son ellos quienes le piden a los 'dueños' del territorio que a quienes tienen un cargo o vayan a asumirlo no les pase nada malo en el año, que su servicio culmine bien y para eso ofrendan a los cerros *Twi' Q'uq'*, *Twi' Ma'tx*, *Twi' Bakj*, y *Twi' Xlach'e'*. Los 4 primeros brazos o ayudantes o auxiliares de la alcaldía indígena son los que van a cada cerro y lo hacen según su linaje o *ta'lajil*. Entre *q'emam* hay personas de conocimiento que son rezadores de la costumbre y quemadores de pom que sirven en la iglesia católica, su servicio también es solicitado por ladinos, gente próspera, dueños de almacenes y comerciantes de las cabeceras municipales y departamentales. En el territorio *mam* José María es una de esas personas de conocimiento, es *Aj centro* y no tuvo una persona que lo guiara en su camino, él anduvo solo desde muy joven y ha sido por su 'propio sentido' y por las revelaciones que ha tenido, que lo ha hecho todo en su vida. En *Chuwila*, territorio *k'iche'*, se reúne periódicamente el *ajq'ijab'*<sup>43</sup>, lo hace en el cerro de *Pascual Ab'aj*, en *Che'poqoil* o en el cementerio. Llegan de *Xelaju*, *Chnab'jul* o *Zaculew*, del departamento del Quiché, del departamento de Retalhuleu<sup>44</sup>, y de *Tuj Chun-Twitz'Ky'ech*, del departamento de San Marcos<sup>45</sup>. En el territorio *k'iche'* de *Iloqab'* se reúnen en ciertas fechas los *Ajq'axäl*, los *Ajq'ijab'*, los *Ajpom*; son ellos los destinados a ofrecer las plegarias, las ofrendas y el *Toj* al *Tz'aqonel* y al *B'itonel*<sup>46</sup>. Llegan a juntarse más o menos 500 personas, entre ellos la mayoría es del *ajq'ijab'*, pero nunca falta un representante de cada iglesia, alguien de los comités locales

---

<sup>43</sup> El *Ajq'ijab'* es el consejo de ancianos de conocimiento y el *Chaq patan* es la cofradía.

<sup>44</sup> Departamento situado en un territorio multiétnico de la Costa Sur, en el litoral pacífico del occidente del país.

<sup>45</sup> Departamento del occidente del país que hace frontera con el Estado de Chiapas en México y está situado en territorio *mam*, comprende regiones de tierra fría, bocacosta y costa.

<sup>46</sup> *Tz'aqonel* y *B'itonel*, creador y formador, alfarero del barro de la humanidad.

y comunitarios, autoridades de la cabecera, otras personas sin responsabilidades comunitarias, alcaldes auxiliares, los segundos mayores, los segundos *surial* y los terceros mayores. Uno de los miembros de la autoridad de *Iloqab'* explica que la mayor parte del ejercicio de la autoridad, entre mayas, está basada en los ejemplos, en la forma en que la persona lleva su vida y como 'carga' su tiempo, y esto es así aunque no sepan leer o escribir el castellano. Porque para ellos la autoridad no está escrita, solo se logra y se conoce cuando se vive.

En el territorio *q'eqchi'* de *Chaslau* vive Emilio, quien todavía practica el *mayajak*<sup>47</sup> y también ha sido cofrade, él es una de las personas, que como autoridad, ha ido a hacer el *mayajak* en *Q'awa Seuq'* y a ofrendar en la gruta llamada Convento. Gruta que está en un cerro al que se puede entrar solo si se llevan buenas intenciones porque de otra manera el cerro le pega a la persona, allí tampoco se puede entrar con objetos de metal. *Chi'sec*, también en territorio *q'eqchi'* es lugar de *Qawa Seuq'* y *Qana Itzam* y allí los *K'atol Mayej* son los homólogos de los *Aj Chman*<sup>48</sup> entre *q'emam*, ellos son los abuelos. Apoyando a estos abuelos trabajan algunos catequistas, porque según el *K'atol Mayej* Marcos *no sólo de rezar se trata sino también hay que ofrendar a la tierra de donde sale la comida*. Para los *K'atol Mayej* y los *Aj Chman*, la Madre Tierra, es la primera autoridad. Entre *kaqchikel'a* están los *Aj* sacramento, los *Ajsamaj*, los *Nab'ey* y los *Nimalaxel*, que son los mayores, los principales, los primeros. Estas personas de conocimiento y autoridad maya forman parte de las cofradías, que en este caso funcionan

---

<sup>47</sup> Entre *q'eqchi'eb* hacen el *mayajak*, que es una ceremonia con importantes ofrendas al *Ajaw* (Dios) en los cerros donde reside *Q'ana Itzam*, *Q'awa Seuq'*, *Q'awa Tunoj* o en *Q'awa Juljix*.

<sup>48</sup> Abuelos quemadores.

como núcleos de poder en donde se mezclan personajes que intermedian y dialogan entre la parroquia católica y las comunidades *kaqchikela'*, pero también entre el dios cristiano y el *Raxawal*<sup>49</sup> maya. Los *Aj Chixot* (gente de Comalapa) considera a las *Texeles* (comadronas)<sup>50</sup> como autoridades mayas, una de ellas dice: *cuando recibo a un niño ya sé qué trabajo trae, así como el Ajq'ij sabe bien cuál es el día que traen las personas*. Pero allí mismo y según doña María, los *Ajq'ijab'* trabajan a escondidas porque aún sufren la represión religiosa<sup>51</sup>.

Para ser autoridad maya hay que ser escogido por el grupo social y tener condiciones económicas adecuadas para asumir el cargo porque la determinación económica es muy clara. El sistema de cofrades impuesto por la Iglesia Católica aún funciona en la organización social maya, pero está sufriendo cambios, ahora las propias cofradías católicas están siendo intervenidas por las iglesias protestantes. Para ser autoridad en *Chuwila* primero se debe ocupar el cargo de octavo mayordomo de una cofradía, luego se sigue un proceso ascendente hasta llegar a ser primer alcalde. Solo al haber ocupado diferentes cargos en la cofradía se podrá ser candidato a la silla principal de la Alcaldía indígena.

Observamos que entre las cofradías, las alcaldías indígenas o mayas, y el *Ajq'ijab'*, entre las parroquias católicas y las iglesias protestantes, entre todos estos actores

---

<sup>49</sup> *Raxawal*, en *q'eqchi'* significa el muy grande, el supremo; el Dios en *k'iche'* y *kaqchikel*.

<sup>50</sup> *Xbol* en mam de Atitán Huehuetenango y *Yoq'el* en mam de Ixtahuacán San Marcos.

<sup>51</sup> En 2007 finalmente estalló una división entre los párrocos de San Juan Comalapa, la ruptura también involucra a la feligresía católica, el grupo en rebeldía se 'pasó' a la Iglesia Brasileña tomando control del templo colonial del pueblo. El asunto ya tiene una dimensión regional y amenaza con salirse del control de la Conferencia Episcopal de Guatemala.

socioculturales se ha creado un campo de luchas de poder<sup>52</sup>. Sebastián, *Ajq'ij* con cargo en la cofradía de *Chuwila*, informa que: *los evangélicos critican mucho a las cofradías por prestar servicio a las imágenes pero sacan provecho de la festividad en honor al santo patrono Santo Tomás Apóstol*. No obstante, envueltos y operando en esas situaciones complejas, los mayas encuentran nuevas formas de adecuación e innovan su práctica en política para no perder el hilo de su propia historia. Por ejemplo, en *Iloqab'* la auxiliatura de la alcaldía maya está integrada por católicos, evangélicos y como ellos mismos dicen, 'gente de la costumbre', y todos ponen sus candelas en el local que ocupan, gesto simbólico y significativo en ese contexto, porque define una alianza entre ellos. Esto es importante porque sabemos que las iglesias evangélicas sostienen una posición fanáticamente adversa frente a las prácticas religiosas mayas y están en contra de las celebraciones y ceremonias con fuego que hacen los mayas<sup>53</sup>.

### **3.2 Ejemplo y servicio en el ejercicio de la autoridad maya**

Entre mayas ser autoridad se entiende como una vocación y el cargo se obtiene cuando la persona ha demostrado que sigue un camino de servicio a la comunidad. En Cahabón, la autoridad

---

<sup>52</sup> Manuela Cantón observa dos dinámicas endógenas subyacentes al crecimiento del poder religioso, económico y político del protestantismo en Guatemala, especialmente en comunidades rurales y mayas: "En el contexto del campo religioso guatemalteco, la dinámica creada por la interacción de los grupos religiosos entre sí y encaminada al control de la producción de bienes simbólicos, viene representada por el antagonismo básico de los protestantismos con el catolicismo secular y la por la mecánica divisionista de diferenciación celular que practican los pentecostalismos. La segunda dinámica, la que viene presidida por la interacción con el medio social en la que los actores religiosos necesitan atender a las demandas sociales, es la que necesita ser explicada mediante el contexto socioeconómico y político de ese campo religioso. El éxito del pentecostalismo se explica así por la adecuación de su oferta a las demandas mayoritarias, oferta que se ha ido adaptando cada vez mejor a lo largo de un proceso que también nos permite entender esas demandas como fuerzas a su vez remodeladas y canalizadas por la oferta" (Cantón, 1998: 272, 273).

<sup>53</sup> Encontramos, coincidiendo con Manuela Cantón, que entre evangélicos de las comunidades, "ellos vinculan la prosperidad al arrepentimiento de los pecados, y éstos a la tradición maya, por lo que la prosperidad pasa por la destrucción de la tradición maya [...]" (Cantón, 1998: 282).



comunitaria es aquella que ostenta una persona que sin tener un documento que lo identifique o lo designe "oficialmente", ésta le sea reconocida por todas o la mayoría de las personas de su comunidad. Este es el caso de las personas que han servido por mucho tiempo en las cofradías de los santos y de otras que durante toda su vida han prestado servicios a la comunidad. A estas personas se les llama en *q'eqchi'* *Pasaa Winq* en el caso de ser varón y *Pasaa Ixq* en el caso de ser mujer. Ellas tienen un lugar muy especial en la comunidad y casi siempre son consultadas cuando se toma una decisión importante. Encontramos pocas personas que ostentan este tipo de autoridad y regularmente son adultos mayores, es decir ancianos, pero no todos los ancianos llegan a tener el reconocimiento como autoridades en una comunidad, son pocos los que llegan a eso. Ahora a las personas *Pasaa* se acude por asuntos estrictamente comunitarios, como por ejemplo, la celebración del día del santo de la aldea o para realizar el *Mayajak*, complejo ceremonial que explicaremos en el tercer capítulo. El nombre de *Pasaa* es posible que derive de la palabra castellana 'pasado'.

Dentro de la estructura de autoridad maya el 'valor' más importante es el del servicio y ocupar un puesto de autoridad es aceptar la obligación de servir a la comunidad. El servicio es uno de los valores rectores de la organización social maya y la comunidad lo reconoce otorgándole prestigio y autoridad a la persona que la sirve. Sobre esto el *K'atok Mayej* Marcos comenta su propio caso: *Actualmente muchos me han buscado por mi trabajo que realizo como K'atok Mayej, llegan los ancianos, líderes comunitarios, y entre ellos nos organizamos para las siembras y fiestas. A mí me vienen a preguntar qué día podemos ofrendar* (E5-Toc). En San Antonio

Ilotenango, los *mayores* deben ser casados y según algunos comunitarios estos deben ser responsables y tener 'carácter', allí para tomar posesión de un cargo, se hace una ceremonia maya en el altar Portales, en *Canamixtoj* y ante el Alcalde (nahual) *No'j*.

El tipo de autoridad maya que pudimos observar deriva del reconocimiento social y del prestigio que alguien obtiene, porque dispone de tecnologías de acceso o comunicación con lo sagrado y que están instituidas en un cargo que el grupo social le ha asignado y que le permiten controlar aspectos simbólicos importantes de la vida comunitaria. Pero este reconocimiento y prestigio solo es reconocido como autoridad, cuando el sujeto cumple con el cargo rigiéndose por los valores mayas que orientan la vida, tanto a nivel individual como a nivel comunitario<sup>54</sup>.

### **3.3 El sistema de cargos**

Se cumple con un 'cargo' cuando una persona tiene una tarea en la estructura tradicional del poder comunitario maya y está ejerciendo una función social en la organización del grupo, lo que significa invertir tiempo de trabajo en la tarea. No obstante, cumplir con el cargo no conlleva ninguna remuneración ni permite devengar un salario, diferencia crucial con el hecho de ocupar un puesto en el sistema de poder oficial, es decir en el gobierno. Este es un hecho

---

<sup>54</sup> La concepción weberiana para entender las prácticas políticas explica que el poder y la autoridad radican en la capacidad de incidir en la acción de otros o, bien, definir la dirección de las tomas de decisiones colectivas, ya sea a través de la coacción o de la legitimidad (Weber, 1998). Por otra parte, en la teoría del poder de Richard Adams (1983) el poder es aquel aspecto de las relaciones sociales que indica la igualdad relativa de los actores o unidades de operación y deriva del control relativo ejercido por cada actor o unidad sobre los elementos del ambiente que interesa a los participantes. En el sentido weberiano, el poder es sinónimo de dominación, en tanto en Adams, resulta de la capacidad de controlar energía significativa en un entorno vital.

económico y político de primer orden ya que define el carácter casi exclusivamente simbólico de las estructuras de poder y de las instituciones mayas contemporáneas.

Temporalmente el "cargo" convierte a la persona que lo asume en un actor del sistema maya (indígena o tradicional) y si cumple bien la función esto le reditúa prestigio y reconocimiento social. No obstante, para quien ejerce esa responsabilidad el cargo no conlleva cambio de su posición social, ni acumulación de capital o ventajas políticas. En ese sentido, quien presta un servicio y ejerce autoridad maya en la comunidad no adquiere movilidad económico social ascendente. La persona que opta a un cargo debe previamente haber acumulado bienes o tener reservas económicas para sobrevivir el tiempo que dura el cargo. Por el contrario, las autoridades nombradas oficialmente por el gobierno sí reciben una retribución económica y el personal de las oficinas municipales tiene un estatus diferente al de las demás personas de la localidad. Pero constatamos que es solo a partir del cargo de alcalde municipal que comienza la posibilidad de un real ascenso social, tanto por devengar un salario significativamente superior al de la mayoría de personas en el pueblo, como por la posibilidad de usar el puesto público para acumular privilegios, bienes y recursos económicos<sup>55</sup>.

---

<sup>55</sup> Barahona (2006) hace un análisis sobre las implicaciones del TLC para el sistema político guatemalteco, allí presenta un esbozo de la situación de corrupción prevaleciente en las municipalidades, lo que es visible a pesar de lo extremadamente comedido y 'políticamente correcto' que pretende ser el documento. Este autor explica que: "[...] el gobierno (Estado-gobierno), actor central del sistema político, manifiesta diversas limitaciones para ejercer las funciones de árbitro, concertador y orientador de la sociedad. En general, evidencia un bajo grado de desarrollo institucional, como resultado de que los *poderes informales* aún no reconocen ni aceptan su centralidad. Funcionalmente, evidencia debilidades en su eficiencia, lo que se refleja principalmente en la centralización administrativa, procedimientos burocráticos discrecionales y obsoletos así como escasa transparencia, lo que se refleja principalmente en la ocurrencia de actos de *corrupción*" (Barahona, 2006: 149).

En el *sistema de cargos* la persona paga con un tiempo de servicio su pertenencia a la comunidad y por eso *carga* con una responsabilidad. En el otro modelo, la sociedad nacional paga al individuo por cubrir un puesto en el servicio gubernamental. Esto puede verse en la vida de Jacinto, quien explica: "[...] *me entregaba de lleno a pedir constantemente a Dios, los Tajwales [dueños] los espíritus para que me ayudaran a salir adelante en mis años de servicio. Con esto los jóvenes nos sentíamos ya hombres útiles y con valor [...]*" (El-Godínez). Pero la falta de remuneración para el desempeño de los cargos desestimula el ejercicio de esas tareas y en algunos casos los jóvenes piensan que cuando les dan un cargo están cumpliendo un castigo. En relación a los cargos el cementerio es uno de los lugares sagrados más importantes en *Iloqab*. Allí se encuentra el altar Rey San Pascual, donde los *k'iche'* van a ofrecer ceremonias para pedir a los difuntos que los ayuden a solucionar sus problemas y van especialmente quienes tienen cargos comunitarios. Otro sitio es el Portal *Juyub'*, un altar ubicado en la aldea *Canamixtoj* en donde cada año las autoridades que inician su cargo como auxiliares van a ofrecer su 'quemá', pidiendo fuerzas y sabiduría de los ancianos muertos. Algunos de los oferentes son analfabetos que se piensan en desventaja y por eso van a requerir esa sabiduría de sus antepasados y así enfrentar el año de servicio. Cuando un hombre ha servido en todos los cargos de la autoridad maya, entonces le llevan un ramo de flores y esa es la señal de ofrecimiento para que acepte el cargo de alcalde indígena, que es el grado más elevado en la estructura de la autoridad maya en San Juan Atitán.

### 3.4 Cofrade, autoridad y *chak patan* o *ajq'ij*

Sebastián es 'Primer Pasado' de la municipalidad indígena de Chichicastenango, pero también desempeña las funciones de Primer Alcalde de la cofradía de Jesús de Nazareno y de *ajq'ij* o *chak pataan*. Sebastián informa que actualmente hay muchas personas que buscan ser *chak patan* o *ajq'ij* (trabajo de servicio), pero lo hacen para tener una fuente de ingresos económicos, desconectándose, según él, del sentido profundo de esa misión. Sabe que hay jóvenes y también mayores que se interesan en conocer y aprender la espiritualidad maya con el propósito de causar daño a sus enemigos o 'para salir de pobres'. Entre *k'iche'ab* existen varias especialidades al interior del *ajq'ijab'*, están: el *Chuch Q'ajaw* (madre y padre), *aj centro*, *aj mes*, *aj lunes*, *aj martes* (el del lunes y el del martes), *aj Wa ja'* (el de la comida y bebida) (M7). Todas estas son especialidades distintas que implican el conocimiento de ciertos elementos culturales y rituales específicos que requieren de procedimientos y técnicas especializadas, todo ello para estar en capacidad de interactuar con las dueñidades de la naturaleza. Pero en todas existe el denominador común de la ambivalencia, ya que como Sebastián afirma, aprender a hacer el *bien* es también la posibilidad de saber hacer el *mal*. El comenta que puede "hacer el mal", porque tuvo que aprenderlo para luego curar o resolver los problemas de las personas y explica: *Yo puedo hacer el mal, pero uno piensa en su vida y en la vida de sus hijos porque sólo Dios tiene ese poder. Una persona no tiene el poder de matar a alguien. Una vez me lo pidieron, pero no quise, yo hubiera podido pedir cinco mil quetzales [unos 600 USD] y me lo hubieran dado. Cuando aprendí a ser ajq'ij también aprendí a hacer el mal, a la media noche tenía que*

*estar en un lugar y nadie tenía que enterarse, ni la esposa ni los papás de uno. Yo le decía a mi compadre (así se le llama a la persona que enseña y entrega el cargo de ajq'ij) que yo no quería ser aj itz<sup>56</sup> (que hacen solamente el mal), y él me dijo que no era el cargo lo que lo hacía a uno hacer el mal, sino las mismas personas, él me dijo que hacer sólo el mal era no terminar mi misión, pero también debía aprenderlo para poder curar, así fue como aprendí a hacer el mal para poder curar a los enfermos y liberar a las personas. Aprendí que cuando en un enfermo no me da señales su sangre, es porque alguien más le ha hecho un mal. Porque cada parte del cuerpo tiene un sentido que habla y tú debes entenderlas para poder curar (E7-Chan).*

### **3.5 Alcaldía indígena**

Durante la primera colonización y hasta la independencia (1821) existieron alcaldías indígenas en las reducciones, que eran pueblos situados fuera del sistema de encomiendas. Funcionaron como una estructura paralela a la cofradía, pero en algunos puntos se cruzaban sus funciones. Por ejemplo, en los cargos más altos los alcaldes y regidores operaban tanto en la cofradía como en la alcaldía indígena (Palma, 2006)<sup>57</sup>. Las alcaldías indígenas que surgieron en el período colonial eran lo más parecido a los 'Consejos' de autoridades

---

<sup>56</sup> Sabemos que el de *aj itz* es un cargo que tenía connotaciones militares en tiempos prehispánicos, eran jefes de operaciones o encargados de escuadrones guerreros.

<sup>57</sup> Según Danilo Palma (2006: 87): "Mientras la cofradía tenía funciones rituales y económicas, la alcaldía indígena tenía funciones de gobierno local y de enlace con las estructuras políticas del gobierno regional o central. La alcaldía indígena, a su vez, era un medio de enlace de comunicación y control del sistema político exterior a la comunidad. Actualmente, en su relación con la alcaldía municipal, la alcaldía indígena tiene mayor ascendencia para los eventos comunitarios, que la alcaldía municipal. Donde hay alcaldía indígena, la población la considera su institución representativa. Los sectores que se consideran representados por la alcaldía indígena son los católicos y los de la costumbre. Cuando la alcaldía indígena es operada por partidos políticos –u otras organizaciones de orientación política-, la población más tradicional considera que no es representativa".

principales que funcionaron en la época prehispánica<sup>58</sup>. Esta situación no se transformó con la independencia y las alcaldías indígenas siguieron funcionando de la misma manera. Lina Barrios (1998, 1996), antropóloga guatemalteca que las ha estudiado desde el período colonial hasta la mitad del siglo veinte, releva el hecho de que éstas, de 1821 en adelante, mantuvieron su papel de intermediación; primero frente a las instituciones representativas del poder central en las localidades y luego ante a las alcaldías oficiales. Hoy, en los municipios donde existen, las alcaldías indígenas han sido despojadas de la capacidad de tomar decisiones sobre los recursos culturales estratégicos de las comunidades<sup>59</sup>. De acuerdo al lugar las alcaldías indígenas son llamadas también alcaldías de la costumbre o alcaldías mayas.

En la alcaldía maya el papel que ejercen los *chmanes* o *ajq'ijes* es importante, ya que aunque no poseen un cargo político explícito es su conocimiento el que de una u otra manera legitima su autoridad. En San Juan Atitán un comunitario explica: [...] *la función de la alcaldía de la costumbre es la de guiar al pueblo, dar consejos a la alcaldía municipal electa, a veces interviene en casos de justicia, pero su principal función es intermediar, presentar ofrendas, invocar y suplicar al Creador y Formador, al santo patrón San Juan y los grandes Espíritus de los Cerros, por la vida de todos los habitantes del municipio y de sus*

---

<sup>58</sup> “Al parecer, el Consejo es una vieja institución mesoamericana tanto maya como de otros pueblos que poblaron el actual territorio mexicano. Freidel, Schele y Parker dicen que en Uaxactun y en Copán se han encontrado edificaciones en cuyos muros aparecen signos de esterilla (*pop*). La relación que ellos establecen es por la palabra maya *popol* que significa consejo, de manera que el signo de esterilla (*pop*) también debe indicar consejo” (González, 2001: 114).

<sup>59</sup> Recordemos que los recursos culturales pueden ser materiales, en formas de organización, de conocimiento, simbólicos y emotivos (Bonfil, 1991:171,172). Aceptando lo anterior, estamos considerando en nuestro enfoque que son ‘recursos culturales estratégicos’ aquellos que permiten la reproducción de las condiciones materiales y subjetivas de existencia del grupo social y de su matriz cultural maya mesoamericana. Por ejemplo, las tierras comunales son un recurso estratégico, las formas institucionalizadas de educación y de gobierno local también, los recursos del subsuelo, como minas, petróleo, son otros de estos recursos culturales estratégicos.

*autoridades. Que no hayan derrumbes, hielos en los cultivos, exceso de agua, vientos fuertes, correntadas y especialmente que no haya deslizamientos del pueblo y sus aldeas, porque se sabe bien que el municipio está situado sobre un manto hídrico (I1).*

Los cargos que existen en la alcaldía indígena son los siguientes: el alcalde, que es la principal autoridad maya, dirige las actividades de la alcaldía y rige simbólicamente los destinos del pueblo. Él oficia ante el Creador y Formador o *Kajwil*. De preferencia debe ser un "abuelo quemador" y tener capacidad económica para sufragar los gastos de su cargo; para ser alcalde se ha debido ser regidor antes. Después de él están los cuatro regidores principales, cuyas funciones son las de dirigir y coordinar con el resto de los miembros de la alcaldía las acciones a realizar durante el año. Pero su función más importante es la de elegir y nombrar a los sucesores de toda la alcaldía para el siguiente año, incluyendo a los alcaldes auxiliares de las comunidades. Después de ellos hay cuatro regidores auxiliares quienes son los encargados de coordinar otras actividades, como ceremonias, convocatorias, llevar mensajes a las comunidades dispersas del municipio, asegurar la logística y la alimentación en las actividades ceremoniales, así como asistir en las tareas que les sean solicitadas por los regidores principales. Cada uno de estos cuatro regidores auxiliares está asignado a cada uno de los regidores principales. Los regidores auxiliares son los responsables de las actividades y están acompañados por otros 12 regidores (aunque el número tiene variaciones), que se distribuyen entre los cuatro regidores auxiliares y vienen a ser los ayudantes para cargar las cosas cuando van a los cerros a



ofrendar y pedir por el pueblo.

En la alcaldía maya de San Juan Atitán, el cargo de mayor importancia es el de *Ajkal Pom*. Quien es la persona que tiene autoridad sobre todo el grupo y sobre quien recae simbólicamente la responsabilidad en el caso de que al pueblo le ocurran desgracias, como desastres naturales, problemas sociales internos, malas cosechas y otras. Por eso, el *Ajkal Pom* debe coordinarse con el otro grupo de autoridades, los *Aj Chman*; porque junto con ellos debe pedirle al *Ajaw* protección para el pueblo. Este es un sistema que organiza las relaciones de poder entre las autoridades mayas del municipio, y como vemos, este sistema incluye a la alcaldía maya, a los *Aj Chman*, quienes no participan en la estructura formal de la alcaldía indígena e intersecta con la alcaldía oficial a través de algunos de los auxiliares, que cumplen funciones en ambas alcaldías.

En este sistema participan formalmente todas las comunidades y grupos que habitan en el municipio. Los cargos expresan puestos en ese sistema y cada uno de ellos expresa un nivel determinado de control sobre ciertos elementos culturales, en general simbólicos. A su vez, cada cargo está investido de cierta autoridad. Para ser autoridad maya se requiere cumplir con los trabajos de la iglesia católica y luego seguir toda la escala de responsabilidades hasta llegar a ser alcalde indígena. Los diferentes puestos en la jerarquía son: **1.** *Chmol Eky'*, "juntador de gallinas", son jóvenes adolescentes, organizados para cuidar las aves de corral para el sacerdote de la iglesia católica. **2.** El *Xhkwel*, son los cargadores de las cosas del sacerdote o de alguna autoridad o trabajador de la municipalidad oficial. **3.** El *Mardon*, mayordomo encargado

de cuidar la iglesia católica. 4. *Guardab'osk*, guardabosque, los encargados de cuidar la reserva montañosa propiedad de la comunidad. 5. El *Mayor*, cuidadores de la municipalidad, mensajeros y correos, limpiadores y barrenderos. 6. El *Siliar*, o alcalde auxiliar comunitario, quien es el representante del alcalde en su respectiva aldea o caserío y en sentido contrario, representante de su comunidad ante la municipalidad. 7. El *Xtol Regidor*, son ayudantes para los regidores quinto, sexto, séptimo y octavo. Este cargo va desde el noveno regidor hasta el vigésimo regidor. 8. *Xtol Regidor*, cargo que va del quinto al octavo regidor. Son los ejecutores de las acciones o actividades y quienes se movilizan a los cerros y lugares sagrados. 9. *Xtol Regidor* (primer nivel), aquí se ubican el primer, segundo, tercer y cuarto regidor. Ellos son los que dan las órdenes, orientan y planifican las actividades a realizarse durante todo el año. También son los responsables de detectar, seleccionar y nombrar para el próximo año, a todos los futuros miembros de la alcaldía de la costumbre. 10. Alcalde de la costumbre, principal de principales.

José, de Atitán, explica que: *cuando elegimos a nuestras autoridades les llevamos flores rojas silvestres, flores amarillas y azucenas de tierra fría, que son el símbolo de nombramiento oficial de las autoridades. En las prácticas políticas mayas aún vigentes, se involucra una lógica calendárica distinta, que según los propios mayas: [...] está basada en el Winaq, en los 20 días, que es donde se inicia el recorrido de la autoridad, acompañados de principales y auxiliares, ellos son: Qman B'e o qman E, es el primer día de los 20 y es el primer alcalde, es un principal y tiene cuatro auxiliares que son: Aj, Ix, Tz'uchin, y Ajmaq. El segundo*

*alcalde principal es No'j y sus auxiliares son: Chi'j, Kyoq, Junajpu', Imx. El tercer alcalde principal es Iq', y sus auxiliares son: Ob'al, Ky'ech, Kan, Ky'mexh. El cuarto alcalde principal es Chej, y sus auxiliares son: Q'anel, Choj, Txi' y B'atz'" (I1).*

Acerca de la forma en que las autoridades mayas imponían castigos y sanciones en un pasado reciente (20-30 años atrás), se sabe que en Atitán: "[...] era más seria la forma de corregir, pero también era con medida. El o la culpable tenía que hacer una promesa y compromiso de no volver a cometer la falta. En cambio ahora hay mucha libertad y ya no hay respeto (D1). En Iloqab' algunos k'iche' piensan que: La municipalidad indígena era la justicia y la ley, era lo normal y lo justo. En cambio en la actualidad el alcalde ladino sólo con dinero llega al puesto. Los castigos con medida están bien porque son para que la persona ya no vuelva a caer en el pecado o error y así puede volver el respeto, como antes. Tal vez aquí no obedeces a tu padre y madre pero en la municipalidad indígena si vas a aprender a obedecer, así decían a los hijos desobedientes (TKaq). En Chuwila, cuando los papás no corregían a sus hijos a ellos les tocaba el castigo, pero cuando ellos habían luchado por educar al niño y éste no hacía caso, al niño le tocaba el castigo. Y se empezaba a dar 6 chicotazos, 12 chicotazos luego una arroba de chicotazos, pero la rama de membrillo esa si era la santa medicina (TKaq).

En Guatemala se difunde a nivel nacional información sobre linchamientos y diferentes formas de violencia corporal, impuestos como castigos por comunitarios mayas contra otras personas. Las versiones periodísticas hacen parecer esta

violencia como inherente a las formas tradicionales de la justicia tradicional y del castigo entre los mayas<sup>60</sup>. Sobre los linchamientos los comunitarios son reacios a informar, no obstante llegamos a entender que su temor obedece a que en prácticamente todos los episodios por ellos conocidos, quienes han organizado, dirigido y ejecutado los linchamientos son miembros de las ex- Patrullas de Autodefensa Civil (paramilitares contrainsurgentes), comisionados militares o ex comisionados y ex soldados del ejército. Junto a ellos participan sus familiares y allegados, arrastrando a otros miembros de la comunidad. El terror está vivo en las comunidades y las personas saben que los aparatos represivos clandestinos están vigentes. Sobre este tema existe pues, una autocensura muy rigurosa.

### **3.6 Recapitulando**

Las personas de conocimiento y autoridad son quienes prestan un servicio a la comunidad y con su ejemplo es que ellas se ganan la autoridad, el respeto y el reconocimiento social. Pero es un cierto tipo de conocimiento el que se requiere para ser autoridad maya, por ejemplo en la cofradía. Como cofrade se debe ser capaz de tener una buena relación con el párroco, con funcionarios de la corporación municipal (alcaldía oficial) y con la alcaldía indígena, también se debe entender que San Juan es *Qtx u'a'* (madre agua en *mam*), y que para tener una buena temporada de lluvia es importante ofrendar en el ojo de agua del cerro indicado y en el mismo día celebrar la misa del santo patrón. Todo esto es imposible de realizar sin hacer el conteo de los días en el calendario

---

<sup>60</sup> Sobre esto Palma (2006:69) explica que, "los casos de linchamientos ocurridos en algunas comunidades mayas son ajenos a las tradiciones mayas; son una reciente adquisición, una copia de los modelos de violencia y genocidio de la época del conflicto".

ceremonial<sup>61</sup>. Pero para cumplir con todos los requerimientos de ese complejo ritual, porque es uno solo articulado en varios momentos y espacios, se debe tener el tiempo y los recursos económicos necesarios. Lo que significa que el cofrade es una persona que ha sabido prepararse con anticipación para el cargo. Es su capacidad de sortear con tales dificultades y tomar las mejores decisiones para el grupo, lo que hace de él una persona de conocimiento y de autoridad. En otras palabras, es su capacidad de emplearse con maestría en la praxis, implementando las cuatro pautas culturales mayas<sup>62</sup>, lo que se constituye en la base de su autoridad.

Otro aspecto que podemos constatar es que la cofradía, el *ajq'ijab* y la alcaldía indígena, muestran aspectos fragmentados de una misma estructura de poder maya<sup>63</sup>, sometida, como está, a tremendas dinámicas coloniales de imposición. Pero aún bajo esa presión se resiste de forma sistemática y se encuentran formas de controlar algunas fuentes de poder, está el caso por ejemplo, de los alcaldes auxiliares designados por el alcalde oficial a propuesta de las comunidades y de las autoridades mayas. Ellos intermedian la comunicación entre el poder oficial y las comunidades, y de esta forma los mayas pueden controlar algunos aspectos del flujo comunicativo. Pero resaltamos que ésta es una articulación difícil y que se produce en base a un

---

<sup>61</sup> Sobre estos puntos trataremos con más detalle en el capítulo que aborda la semiósfera del maíz.

<sup>62</sup> Estas son: la inseparabilidad de lo sociocultural y lo natural, la humanización de la realidad, la sacralización del mundo y la voluntad de prevalecer.

<sup>63</sup> Sigo a Adams (1983) cuando considera que una *estructura de poder* con respecto a un caso específico, incluirá las relaciones de poder y control. Aquí se deberá tomar en cuenta la reciprocidad y la omnipresencia, examinando por un lado el poder y control y por otro la dinámica real del poder, que deriva principalmente de las relaciones de poder. Para Adams en este punto es preciso tocar los aspectos de *autoridad* y *legitimidad*, donde la autoridad existe porque quienes tienen autoridad también tienen poder sobre quienes los obedecen, el de autoridad es un término que debe aplicarse a alguien *dotado de poder*, por virtud del control de ciertas formas de energía.

sobreesfuerzo de los auxiliares mayas y de sus familias, porque ellos no reciben ninguna retribución y su tiempo de trabajo no es valorizado económicamente por el Estado<sup>64</sup>.

#### 4. TERRITORIALIDAD

En esta sección enfocamos los vínculos entre las prácticas sociales, la historia de los grupos en sus territorios y la forma en que las personas nombran los espacios en que habitan y laboran<sup>65</sup>. Entre mayas este proceso se caracteriza por humanizar y sacralizar todos los lugares, seres y actividades que se inscriben en el territorio, lo que puede constatarse en la toponimia descrita en las propias lenguas mayas. Esta dinámica muestra otro escenario de la colonización en marcha, porque en las prácticas que se realizan en él y en las formas de nombrarlo, los seres humanos se apropian culturalmente del espacio y se hacen parte de él. Romper ese vínculo es parte de la colonización y define un espacio de colisión entre unas dinámicas de imposición y otras de apropiación cultural<sup>66</sup>. Desaparecen así, se castellanizan o se suplantán, los nombres que dan cuenta del largo tiempo mesoamericano inscrito en los territorios mayas.

---

<sup>64</sup> En dirección a que los pueblos indígenas recuperen un control cultural amplio y efectivo sobre sus asuntos, Guillermo Bonfil explica que si: “[...] los presupuestos locales y municipales, por ejemplo, y las correspondientes decisiones sobre obras públicas, educación, justicia civil y otros asuntos comunales, se manejaran a través de los sistemas tradicionales de autoridad, desaparecerían los motivos que hoy llevan a muchas gentes a evitar ser elegidos para un cargo anual dentro del escalafón” (Bonfil, 2006: 239).

<sup>65</sup> “[...] territorio es la porción de naturaleza y de espacio que una sociedad reivindica como el lugar donde sus miembros han encontrado permanentemente las condiciones y los medios materiales de su existencia. (Y) lo que reivindica una sociedad al apropiarse de un territorio es el acceso, el control y el uso, tanto respecto a las realidades visibles como a las potencias invisibles que lo componen, entre las que parece estar repartido el dominio de las condiciones de reproducción de la vida de los hombres, de la suya propia y de los recursos de que dependen” (Godelier, 1989: 108-110).

<sup>66</sup> Parte del conjunto de representaciones colectivas que dan vida a las conciencias étnicas se refieren entonces a los territorios propios como marcos, no sólo físicos sino también simbólicos para la experiencia grupal. Un territorio es el resultado de la articulación entre una población y su espacio, puede llegar a ser móvil si la sociedad se desplaza. Así lo ejemplifica la noción de territorialidad de los pueblos cazadores, como lo fueron los Seris de Baja California. (La territorialidad da lugar a) conceptos tales como *madre tierra*, aunque esto remite sólo en forma parcial a simbolizaciones culturales de alta complejidad, difícilmente reductibles a un criterio único (Bartolomé, 1997: 86-87).

#### 4.1 Territorio y autoridad maya

En San Juan Atitán existen linajes que están vinculados a los cerros y éstos marcan los puntos de referencia que delimitan el territorio del grupo social. De acuerdo a los apellidos se asignan los cargos de autoridad en la alcaldía indígena y cada apellido está vinculado a uno de los cerros, esto es así aún y cuando los apellidos se han castellanizado. Pero las personas saben que pertenecen a determinados grupos de parentesco<sup>67</sup> que forman parte de linajes antiguos, linajes que se identifican con términos mayas. Observamos que entre los *mam* casi todas las personas tienen dos maneras de nombrarse e identificarse, tienen un nombre en español y también son nombrados con otro en *mam*, aunque generalmente éste solo es conocido y utilizado entre sus allegados más cercanos. En San Juan Atitán, Huehuetenango, cada uno de los cuatro regidores principales representa a un cerro sagrado y a un conjunto de familias. El primer regidor tiene asignado el cerro *Twi' Q'uq'*, el segundo regidor tiene asignado el cerro *Twi' Xlach'e'x*, el tercer regidor tiene a su cargo el cerro *Twi' B'ak*, y el cuarto regidor tiene el cerro *Twi' Matx'*. Las familias están sembradas y arraigadas simbólicamente en el cerro correspondiente de acuerdo a su apellido; así los Godínez, Chales, Méndez, López, Aguilar y Domingo, pertenecen al Primer Regidor y al cerro *Twi' Q'uq'*. Los Vicente, Jacinto, Aguilar, Hernández y Ramírez, pertenecen al Segundo Regidor y al cerro *Twi' Xlach'e'x*. Los Aguilar, Hernández y

---

<sup>67</sup> El parentesco es un asunto social o convencional, cualesquiera sean sus lazos con la reproducción humana y aparece bajo tres formas elementales: matrimonio o afinidad, relación entre hermanos y descendencia. El parentesco constituye un sistema porque el comportamiento y los hechos del parentesco, 1) funcionan efectivamente y, 2) corresponden más o menos a un orden. Toda la vida social, o al menos la mayor parte de ella, se expresa en el lenguaje del parentesco, no obstante la red de relaciones de parentesco no es más que una parte de la estructura social (Dumont, 1975: 19-21). Por otra parte, "los linajes son grupos de descendencia unilineal organizados sobre la base de la descendencia común de un antepasado conocido. Si esa descendencia se traza por la línea masculina se denomina *patrilinaje*; si por la femenina, es un *matrilinaje* (Barfield, 2000).

Jacinto, están asignados al tercer regidor y al cerro *Twi' B'ak* y los Jiménez, Martínez, García, Domingo y Andrés, al cuarto regidor y al cerro *Twi' Matx'*<sup>68</sup>.

## 4.2 Historia, humanización y toponimias

Cobán, el nombre de la principal ciudad situada en territorio *q'eqchi'*, deriva de *co*, que significa hija consentida o novia bonita y *b'an*, que es bálsamo o remedio. Algunos *q'eqchi'* manifiestan que su raíz es el *k'iche'* y que para ellos el significado de *q'eqchi'* deriva de *q'eq*, negro y *chi'*, nance o lugar. Entonces todo el territorio puede entenderse como el 'lugar de los negros o de los 'mandíbula negra'<sup>69</sup>.

El termino Chisec tiene dos significados en *q'eqchi'*, el primero derivado de unas plantas o montes que abundan en el lugar, se llaman *sek* y tienen un filo cortante, en español les dicen navajuela. El otro significado está relacionado con la 'sequedad' del lugar, porque en Chisec no hay ríos cerca. Siendo lugar receptor de migrantes en Chisec también hay personas que hablan *q'anjob'al*, *mam*, *kaqchikel*, *k'iche'* y español, algunos son retornados de México donde estuvieron refugiados huyendo del genocidio y de la política de tierra arrasada del Estado en la última guerra. Para los *q'eqchi'*,

---

<sup>68</sup> Sobre este punto Danilo Palma (2006:25), informa que: "Como en tiempos pre-hispánicos, *la comunidad* confirmaba o no a la persona que ocuparía estos y los demás cargos, en una especie de cabildo abierto. Además todo asunto exógeno que afectaba a la comunidad debía, según su naturaleza, ser conocido y analizado por la cofradía y la alcaldía indígena; y luego, ser expuesto a la comunidad. Ésta decidía finalmente, en un marco de limitaciones y de presiones. En tiempos pre-hispánicos el sistema de escalamiento y rotación en la representación comunitaria recaía en las *casas grandes* (ver las crónicas indígenas del siglo XVI), más conocidas en tiempos recientes como *chinimitales* o *chimitales*. En áreas de Sololá y Quiché funcionaron consistentemente hace años: en los caseríos los padres y madres de familia eligen representantes, para que participen en asambleas en las aldeas y cantones; las aldeas y cantones eligen representantes para que participen en la elección del alcalde indígena en la cabecera municipal. Las personas elegidas ocupan el cargo de representación por un año, y cada año se rotan la representatividad los diferentes apellidos o patrilinajes de las comunidades. Cada *chinimital* disponía de una manzana de terreno, para sus propios usos, aparte de los terrenos de sus familias integrantes. Sin embargo, estas formas de organización e interrelación tradicional ya no funcionan".

<sup>69</sup> Entre *q'eqchi'eb'* para referirse a su territorio hablan del *aajej*.



la memoria sobre el territorio de Chisec es más reciente que la que tienen los *mam* y los *k'iche'* sobre los antiguos territorios mayas. Esto tiene que ver con que este municipio es una frontera entre zonas pobladas y cultivadas por largo tiempo, y zonas de selva y de colonización reciente. Marcos, líder político y religioso *q'eqchi'*, relata la historia de la accidentada llegada de su grupo al territorio de Chisec en la década de 1980, lo hicieron como refugiados internos: [...] *cuando llegamos a este lugar encontramos cinco ríos, abejas que daban mucha miel y plantas curativas. Cuando regresamos de la montaña nos quedamos aquí y desde entonces ya no llegaron los soldados a buscarnos, mientras otras aldeas como Tzi sa Guachil fueron golpeadas por los soldados. Por esa razón se dice que triunfamos en esa lucha.* Este grupo nombró a este lugar como "El Triunfo" y fue el sitio al que llegaron en medio de la guerra luego de estar en resistencia y sufrir intensas persecuciones en las montañas de Alta Verapaz<sup>70</sup>. El pueblo principal se llamó originalmente Espíritu Santo y posteriormente Chisec, y el lugar no tiene una larga tradición como espacio habitado ya que es un pueblo fundado como enclave de avanzada para la colonización de la selva en el año 1972<sup>71</sup>, eso ocurrió sobre la huella de viejos campamentos de chicleros, explotadores de madera y lagarteros, establecidos allí desde 1839.

Hay varias interpretaciones sobre el significado del nombre del pueblo de Santa María Cahabón, en el idioma *q'eqchi'* se llamaba *Chikajb'on* donde *chi* significa en el *lugar*, *k'aj* polvo y *b'on* significa *pintura*. Traducido literalmente al

---

<sup>70</sup> Gilberto Giménez explica que: "[...] la pertenencia socio-territorial se articula y combina en un mismo individuo con una multiplicidad de pertenencias de carácter no territorial, como las que se relacionan con la identidad religiosa, política, ocupacional, generacional, etc." (Giménez, 1996: 24).

<sup>71</sup> Acuerdo gubernativo del 25 de septiembre 1972.

castellano quiere decir "en el lugar de pintura en polvo". Otros *q'eqchi'* consultados piensan que etimológicamente tiene relación con 'pintura del cielo', tomando en cuenta que se le designó en un tiempo como *K'ajb'ón*, que puede significar: *K'aj*, cielo y *b'on*, pintura. Otros más afirman que el nombre deriva del vocablo *K'ajb'ak*, que en *q'eqchi'* significa abstinencia. Esto lo sostienen entre otros los funcionarios de la oficina de planificación municipal (OMP), quienes afirman que en ningún otro lugar de la región *q'eqchi'* se realiza la abstinencia sexual tan rigurosamente como en el municipio de Cahabón de Alta Verapaz. Desde su fundación, como sucedió prácticamente en todas las cabeceras municipales del país, éstas fueron ocupadas y controladas políticamente por ladinos. Pero desde hace diez años aproximadamente (1997) población *q'eqchi'* de las áreas rurales ha venido comprando predios para ubicarse en el área urbana y su influencia crece rápidamente en la cabecera municipal. En este municipio aún hay importantes zonas de selva y la fuerza del entorno vital junto a su particular historia, confieren un estilo propio desafiante y audaz a los *q'eqchi'*. La fundación como pueblo data de 1543, cuando era simplemente *Chicaj'bom*, a partir de entonces se le añadió el nombre cristiano de Santa María, y quedó atendido por cuatro sacerdotes que evangelizaron Santa María Cahabón, San Francisco y San Agustín Lanquín.

El nombre de Chichicastenango se originó de la palabra náhuatl *Tzitzicastli*, que se modificó como Tzitzicastenanco y luego Tzitzicastenango, que significa "en el cercado de las ortigas o en el lugar amurallado por las ortigas". La ortiga (*Urtica dioica*), es una planta conocida popularmente como

chichicaste”<sup>72</sup>. Chiavar, Chuvil’a, Chuwila y Chichicastenango son términos que identifican al mismo lugar en épocas diferentes de su historia y cada época está marcada por un ocupante distinto, por relaciones sociales y formas económicas específicas y por prácticas culturales diferenciadas<sup>73</sup>. Entre los *k’iche’* de Chichicastenango, piensan que la tierra pertenece a los antepasados y que uno vive sobre ella por su gracia, la tierra entonces no tiene propietario y solo es posada temporal para los humanos, para ellos el territorio *k’iche’* es su máxima autoridad y con él dialogan. Consideran que los verdaderos dueños de la tierra son entidades sagradas y nahuales, que se manifiestan en altares ceremoniales situados en los cerros, como el Pascual Abaj, el *Chu Pul Chich* y el *Pocohil*.

*Iloqab’* existió antes que San Antonio Ilotenango, al igual que *Chiavar* es hoy Chichicastenango. De acuerdo a las investigaciones de Robert Carmack (1979), *Iloqab’* tuvo antes el nombre de *Palopop*, que significa “lugar donde comen fruta”. Por otra parte, el término *Iloqab’* puede entenderse en *mam* como, ‘fruta dulce’ e indicar algún tipo de conexión con los *mam*, con quienes los *k’iche’* sostuvieron en el período prehispánico una histórica disputa por el control de importantes territorios en el noroccidente de Guatemala. Jorge Arriola, historiador guatemalteco (1973), explica que Ilotenango significa ‘cerro de los elotes’, derivando del

---

<sup>72</sup> Municipalidad de Santo Tomás Chichicastenango, 2007.

<sup>73</sup> “[...] de acuerdo con el Memorial de Sololá o Anales de los Cakchiqueles (documento indígena del siglo XVII) el territorio que ocupa actualmente el municipio de Santo Tomás Chichicastenango sirvió de asiento a la corte Kaqchikel, con el nombre de Chiavar (en idioma Kaqchikel), Chuvilá (según el Popol Vuh) o Chuwila’ (sobre los chichicastes o lugar de ortigas). El nombre de Chichicastenango, se originó de la palabra náhuatl Tzitzicastli, que se modificó como Tzitzicastenanco y luego Tzitzicastenango, que significa ‘en el cercado de las ortigas o en el lugar amurallado por las ortigas’. Ortiga (urtica dioica), planta conocida popularmente como chichicaste (Municipalidad de Chichicastenango (2007).

náhuatl 'ilote', alteración de elotl-elote y de 'tenán', cerro. El pueblo de los *Iloqab'* San Antonio Ilotenango, es de origen prehispánico y su territorio formó parte de la confederación *k'iche'*, ocupado por el calpul de *Iloqab'*. El calpul era una unidad territorial organizada sobre la base de una alianza entre distintos grupos de linajes. Durante el período colonial fue llamado *Pailocab* y también *Palopop* (lugar donde comen fruta). También durante el periodo colonial, San Antonio Ilotenango es mencionado en la Crónica del Padre Remesal con el nombre de San Antón y fue uno de los pueblos en los cuales se redujo o congregó en el año de 1549 a la población *k'iche'*, dispersa y extenuada por las campañas militares de la conquista (Carmack, 1979).

El pueblo de San José Poaquil deriva del nombre de su santo patrón cristiano y de *Pwakil*, término *kaqchiquel* que significa dinero, mina de oro o plata y que hace referencia a los recursos con que cuenta este territorio. Los abuelos como Felipe, saben que las tierras son sagradas y están vivas y así lo expresan en *kaqchikel*, pero si hablan en español ellos dirán que las tierras son 'autoridades'. Porque cuando las personas se hincan y la llaman, esa autoridad-tierra viene, ayuda a la persona y la desata de cualquier problema. *Pach'ab'äq* en *Kaqchikel* significa "tierra húmeda" o "lugar entre la ciénaga". Luego se llamó *Pwaqil* (dinero, mina de oro o plata) o *Siguan Tinamit* (nuestra tierra entre barrancos). *Ri ulew, ri juyu', ri k'echelaj, ri raqän ya', ri chin póquil*; así es como entre los *kaqchikel* entienden lo que en español se refiere a las características geográficas de *Pach'ab'äq*. El pueblo está en un lugar montañoso y a su alrededor hay sembradíos de milpa, cafetales, pinos, robles y distinta variedad de encinos. Los cerros sagrados más

cercanos a la comunidad son el *K'ak jay*, el *Jolom Tz'i* y el *Tzulp'ul juyu'i*; estos tres cerros tienen relación entre sí, se comunican entre ellos y cada uno tiene su *rajawäl* o dueño. Los *kaqchikel* de *Pwakil* creen que el tiempo no pasa para el *Jolom Tz'i*<sup>74</sup>, que éste ha estado siempre en el mismo lugar y que: [...] *somos nosotros, las personas, quienes pasamos por este mundo y estamos sólo por un tiempo, mientras Jolom Tz'i ha estado siempre en el mismo lugar. Él siempre se da a conocer a las personas en todo tiempo y por eso nuestros antepasados le rendían tributo y reverencia, le pedían protección, salud y bienestar. El dueño (nahual) de este cerro es muy celoso de su propiedad y no permite que se le moleste. Pero el dueño de ese cerro no es kaqchikel, él es k'iche'.*

Son visibles aquí las relaciones entre los grupos kicheanos, como define Carmack (1979) a los *k'iche'*, los *kaqchikel* y los *tzutuhil*. Estas son relaciones que se plasman en el campo mitológico y que están vinculadas al marcaje simbólico de los territorios y al control que sobre ellos ejercen los grupos sociales. Queremos llamar la atención sobre las relaciones que parecen existir entre los mayas incluidos en el grupo *k'iche'* de la rama *k'iche'* mayor de las lenguas mayas<sup>75</sup>, con los nahuas. Estas relaciones aparecen tanto en la toponimia, como en la mitología (Carmack 1979) y en su arquitectura prehispánica. Sobre esto Duverger (2007) sostiene que la presencia nahua en el altiplano chiapaneco y guatemalteco se remonta a la Época I de Mesoamérica (1,200 a.C al 500 a.C), "Habida cuenta de la olmequidad en esa zona, parece razonable incluirla en el orbe nahua" (Duverger, 2007: 224).

---

<sup>74</sup> *Jolom Tz'i* es uno de los tres cerros ubicado alrededor del caserío El Centro en San José Poaquil, Chimaltenango.

<sup>75</sup> En este grupo se inscriben las lenguas: sipakapense, sakapulteko, achi, *k'iche'*, *kaqchikel* y *Tz'utujil* (England y Elliot 1990).

Entre los *kakchiquel* saben que el *Jolom Tz'i* de San José Poaquil tiene su *rajawäl k'iche'* (dueño), y que éste envía guardianes, [...] siempre aparecen animales que juegan en los alrededores y después desaparecen. En el *Jolom Tz'i* hay una serpiente que se le queda viendo a uno y mueve lentamente la cabeza, su mirada es impresionante y sus ojos dan miedo. Se trata del dueño de la montaña que aparece cuando uno entra sin permiso. Es malo hacerle daño, por eso sólo hay que quedarse quietos y él no nos hará nada. Otros dueños aparecen como personas normales pero nadie sabe de dónde salen porque nadie vive en esta zona. Son los cuidadores del cerro que vigilan en las noches la propiedad del dueño del *Jolom Tz'i* (V3-Cumes). Estas experiencias son relatadas con total certeza de su veracidad por los mayas y forman parte del imaginario que puebla su vida cotidiana<sup>76</sup>, están vigentes no obstante la prolongada embestida de cinco siglos de colonización, en donde la ortodoxia doctrinal católica primero y ahora la protestante, han estado al frente de la invasión cultural y de la imposición del cristianismo en los territorios mayas.

En Chimaltenango, *Chuwi' Tinamit* también se llamó *Chiruyal Xot* y luego *Chixot*, ahora se le conoce como San Juan Comalapa. En *kaqchikel* Cupertino explica: [...] donde inició este pueblo está a más de una hora de aquí. Cuando la gente anteriormente empezaban un pueblo buscaban un lugar donde esté rodeado de barrancos para protegerse, para que se den cuenta por si viene algún peligro de lejos y ellos ya lo ven, de esa manera lo hicieron nuestra gente y vieron que donde

---

<sup>76</sup> En ese contexto la *territorialidad* resulta de la valorización producida por la intervención activa de las personas sobre el territorio, para mejorarlo, transformarlo y enriquecerlo (Giménez, 1996: 6). La territorialidad da lugar a conceptos tales como *madre tierra*, que remite en forma parcial a simbolizaciones culturales de alta complejidad, difícilmente reductibles a un criterio único (Bartolomé, 1997: 86-87).

estaban era muy pequeño el lugar y tuvieron que salir de ahí. Pero antes de salir estaba un tata (abuelo y principal) y le dieron las señas en sus sueños y le dijeron que dónde tienen que llevar al pueblo tiene que ser en donde hay una mata de durazno entre los bosques y que tiene muchas flores y que tiene sus frutos y ahí tienen que sembrar el pueblo, eso les fue dicho y así fue. Buscaron el lugar y no lo encontraban y fue hasta después que lo encontraron, es en donde se encuentra ahora la iglesia [...]. Para los *kaqchikel*, Chixot el pueblo, es bendecido por cerros sagrados como el *Sarimá*, el *Xecopilaj*, el *Guadalupe*, el *Cojol Juyu'* y el *Chiacruz*, que son los que mencionan frecuentemente y son tan altos y boscosos que en algunos lugares resultan inaccesibles. Todos estos cerros son parte de la Sierra Madre y forman una cordillera que rodea a *Chixot*, a esta cordillera se le conoce como *Jolom B'alam* (cabeza de jaguar).

Desde su lengua los *mam* hacen de la tierra una persona y establecen comunicación con todo lo que los rodea, así convierten lo humano en parte, extensión y expresión de la madre tierra. Al mismo tiempo la naturaleza se infiltra y ocupa posiciones en todo el tejido de las relaciones sociales. El tiempo es importante en esa relación entre el territorio y los mayas, veamos por ejemplo el pueblo de San Juan Atitán<sup>77</sup>. Éste ha sido trasladado cinco veces en su historia, se fundó originalmente en el lugar conocido como *Txe' Qotx'* (al pie del derrumbe) arriba del cual está el

---

<sup>77</sup> Para tener una visión panorámica de San Juan Atitán hay que ubicarse en el cruce de caminos, entre *Twitz Q'aqal* y *Tlaq Chow*. Desde allí puede observarse el pueblo de Santiago Chimaltenango, al fondo está el cerro de *Twí' Le'ya* (o cerro de Andrea), que ya es territorio del municipio de Colotenango y hacia abajo se logra ver el municipio de San Pedro Necta. Al fondo, como si fuera el último lugar, aparece el cerro *Saq Tib'nal* o *Saq Wo'j* (Peña Blanca) y mucho más abajo está el pueblo de la Libertad. Desde ese punto, y observando hacia el oriente, se ve el pueblo de San Juan Atitán y gran parte de los Montes Cuchumatanes.

cerro *Tuj Abrax* (lugar de peñas). Allí, los *antiguos*<sup>78</sup> quisieron construir una iglesia. Pero entre este lugar y el pueblo existía una laguna en la que habitaba una serpiente sagrada y cuando el templo estuvo construido un rayo derrumbó una pared de la laguna, mató a la serpiente y el agua se desbordó sobre *Txe' Qotx'*. Los sobrevivientes se trasladaron a *Maqa'* (lugar de los muertos soterrados), lugar en donde se depositaron y sedimentaron los restos humanos y materiales de la catástrofe de *Txe' Qotx'*. Pero en *Maqa'* hubo un nuevo deslizamiento de tierra que destruyó el asentamiento y obligó su traslado a *Twi Scab'* (lugar de la piedra yeso<sup>79</sup>); no obstante la gente no se sentía a gusto en ese lugar y no se 'hallaron'<sup>80</sup>. Por ello renombraron al lugar como *Tzqij Tnam* (pueblo que se secó o marchitó) y se trasladaron a *Txe K'atz* (asiento de los arbustos). Este lugar también corría el peligro de deslizarse y fue abandonado entre los años de 1970 y 1974 cuando los comunitarios se movieron a *Txe B'aq* (lugar del hueso duro y fuerte). Ahora bien, ese sitio no les gustó de ninguna manera porque allí no prosperaban y además no querían alejarse de las raíces de su pueblo, del cementerio y sus cerros, el *Twi' Q'uq'* (cabeza del quetzal) y el *Twi' B'atx*<sup>81</sup>. Finalmente los *q'emam* regresaron a *Txe K'atz* en donde actualmente está asentado San Juan Atitán y donde viven bajo el peligro permanente de nuevos deslizamientos y derrumbes.

Las montañas y bosques de San Juan Atitán son vigiladas por guardabosques *mam* y en ellas hay distintos *altares*, que son

---

<sup>78</sup> *Antiguos*, es la forma en que se refieren a los fundadores de su pueblo los actuales habitantes de Atitán.

<sup>79</sup> La piedra yeso es un tipo de sulfato cálcico con el que los "antiguos" escribían; las piedras grandes se pueden desagregar en lascas y hacer pizarras, en las cuales se escribe con otro pedazo del mismo material.

<sup>80</sup> "Hallarse", en Guatemala, es el término que expresa un reencuentro gustoso consigo mismo, luego de vivir un estado de desazón o malestar por no encontrarse la persona en el lugar adecuado para su bienestar.

<sup>81</sup> *Twi' B'atx*, sin traducción al castellano, pero que tiene el sentido de indicar un cerro entre los más altos de los *Cuchmatán*, como se refieren en *Mam* a la sierra de los Cuchumatanes.



sitios para recordar a los ancestros y bendecir la vida, se les considera sitios poseedores de una 'energía' especial. Allí los abuelos quemadores hacen sus ceremonias. En *Twi'Scab'* (lugar de la piedra yeso) hay una piedra grande que tiene la figura de un torso y cabeza de caballo, y es allí que antiguamente los *mam* ofrendaban y quemaban pom al patrón San Juan Bautista, pero esta 'costumbre'<sup>82</sup> desapareció debido a que un alto número de los habitantes de San Juan Atitán se hicieron evangélicos.

Los *mam* relacionan la autoridad con los lugares sagrados e indican que estos, a la vez que marcan fronteras señalan la existencia de ciertos recursos naturales como la cal (*tuj txun*)<sup>83</sup>. El *Tat chman* (abuelo quemador) José recorre habitualmente las rutas de los sitios sagrados de San Juan Atitán, y en esos circuitos realiza ofrendas en la municipalidad, en la cárcel, en la cruz que está en la plaza del pueblo y cierra el recorrido en la iglesia. Uno de los lugares significativos que marcan el territorio *mam* es el cerro *Kyxol B'uj*, en donde descansó *Kaib'il B'alam*, uno de los *Iqal tqn b'e* (cargador de los caminos) más importante de los *mam*. El fue héroe de la resistencia *mam* en la guerra de conquista (1525) y al parecer tuvo un campamento militar en el área del *Kyxol B'uj*, lugar cercano al actual San Juan Atitán.

En *Txe' Komananas* ahora municipio de Santa Bárbara siempre en territorio *mam*, el *Wa'lb'il* era el día de la celebración de la autoridad en el territorio. Los *chman* o abuelos iniciaban

---

<sup>82</sup> Por "costumbre", se refieren en Guatemala a las prácticas religiosas y espirituales mayas.

<sup>83</sup> Sobre esta relación con el territorio, Gilberto Giménez explica que este puede ser apropiado subjetivamente como objeto de representación y de apego afectivo, sobre todo como símbolo de pertenencia socioterritorial. Se puede abandonar físicamente un territorio, sin perder la referencia simbólica y subjetiva al mismo, a través de la comunicación a distancia, la memoria, el recuerdo y la nostalgia (Giménez, 1996: 14, 15, 16).

la quema del pom haciendo un recorrido que seguía una ruta circular por distintos altares y concluían en *Txe' Komananas*, en el lugar donde ahora está construida la iglesia católica o casa de dios como la llaman los *q'emam*. Pero este circuito ceremonial ya no se realiza, porque al igual que en Atitán un número importante de comunitarios se hicieron primero católicos y luego evangélicos. Santa Bárbara, patrona del pueblo lo es también de la pólvora, los artilleros y los cuarteles militares. Este pueblo parece haberse fundado durante la conquista como un puesto militar de avanzada en el territorio *mam* y desde su estratégica posición se observa el gran *Chman Witz*, el cerro abuelo o volcán Tajumulco, el más alto del mundo maya y de Centroamérica, también pueden verse centros poblados del departamento de San Marcos, entre ellos Sipacapa y San Miguel Ixtahuacán, lugar de una conflictiva mina de oro a cielo abierto que se encuentra entre ambos municipios.

Entre *q'eqchi'eb* hablar del territorio es recordar los caminos, sentir a las personas que los habitan y agarrarse de las raíces que se han tejido en la cara y el corazón de la tierra<sup>84</sup>. Ellos cuentan repetidamente que "los santos" europeos al llegar a los pueblos mayas ya no pudieron caminar, se desplomaron y sólo lograron levantarse cuando nombraron a los dueños y nahuales de los lugares. Entre *q'emam* piensan que las santas y los santos españoles fueron encantados por los nahuales del territorio y por eso tomaron

---

<sup>84</sup> Nuestra investigación se inscribe en el tipo de investigaciones empíricas que Gilberto Giménez cita para cuestionar: "[...] las tesis estructural-funcionalistas que preveían la progresiva pérdida de relevancia del vínculo territorial en las sociedades modernas. Lo que se comprueba es más bien la persistencia de las identidades socioterritoriales, aunque bajo formas modificadas y según configuraciones nuevas" (Giménez, 1996: 24). No faltara tampoco quien argumente que las que observamos aquí no son sociedades modernas, pero sostenemos que sí lo son, en el sentido de que viven en el mundo contemporáneo y están sometidas, como vimos en el primer capítulo, a intensas dinámicas de modernización. Eso sí, en las condiciones de un país latinoamericano sometido a una tercera colonización.

para su apellido antiguos títulos mayas. Al mismo tiempo le impusieron su nombre a lugares que ya lo tenían; sucedió así con San Juan Atitán, San Antonio Ilotenango, Santa Bárbara Komanana, Santo Tomás Chichicastenango, Santa María Cahabón, San Juan Comalapa y muchos otros pueblos mayas.

### 4.3 Recapitulando

Para los mayas el territorio está definido por los lugares en donde se encuentran los recursos naturales y económicos que les permiten su reproducción material y simbólica<sup>85</sup>. El territorio que habitan se convierte para ellos en la "Madre Tierra", adquiriendo así cualidades y funciones humanas (Palma, 2006). Cuando los mayas se refieren al espacio que tienen debajo de los pies le dicen "Madre Tierra", *Qtxu' Tx'otx'* en *mam* o *Qanan Ulew* en *k'iche'*. Entre *q'emam*, "la tierra es proveedora, material y simbólica de toda clase de alimentos, en ella se crean los seres y nuestros sentimientos como humanos, ella ofrece seguridad para la existencia"<sup>86</sup>. Esta es una visión que coincide con la que el historiador Luís González ha incluido en su término *matria*<sup>87</sup>. Felipe, un abuelo *kaqchikel* propone que "la tierra tiene mucho favor y servicio en su grandeza".

Así, en la toponimia contemporánea de los territorios mayas se manifiesta la colisión entre las dinámicas de imposición, generadas por los agentes coloniales y las de apropiación que

---

<sup>85</sup> El territorio es la porción de naturaleza y de espacio que una sociedad reivindica como el lugar donde sus miembros han encontrado permanentemente las condiciones y los medios materiales de su existencia. (Godelier, 1989: 108-110).

<sup>86</sup> Jaqolbe, la investigadora y mediadora cultural *mam*, plantea esto luego de revisar y analizar el material etnográfico ofrecido por el equipo de investigadores mayas.

<sup>87</sup> Luis González hace referencia al término "matria" para referirse a las microsociedades de sabor localista. Al pequeño mundo que nutre, envuelve y cuida al ser humano de los exabruptos patrióticos, al orbe minúsculo que en alguna forma recuerda el seno de la madre cuyo amparo, como es bien sabido, se prolonga después del nacimiento. (González, 1992: 480).

realizan los mayas. En donde las dinámicas de imposición operacionalizan y expresan la voluntad de ocupación simbólica del espacio por parte de los colonizadores. Entendemos que en el imaginario de los *mam*, los *q'eqchi'*, los *k'iche'* y los *kaqchikel*; los cerros, los ríos y las montañas, y en general todos los accidentes geográficos le dan vida a la conciencia de ser mayas. Para ellos el territorio es un marco, no sólo físico sino también simbólico. Donde los cerros, por ejemplo, además de referentes geográficos y marcadores del espacio, son también emblemas de identidad y poseen vida propia. En esos espacio 'vivos', se inscriben y transmiten saberes, se construyen las experiencias específicas del grupo étnico y se desarrolla el *habitus*<sup>88</sup> de sus pobladores. En ese entorno vital los muertos fertilizan simbólicamente la simiente de los vivos y no son raíces, sino alimento de las raíces.

## 5. COMUNIDADES MAYAS

En esta sección Se informa sobre el origen del dilema estructural que parecen vivir las comunidades actualmente y la forma en que están organizadas. Vemos el ejemplo de las casas comunales de *Iloqab'* y la forma en que lentamente se erosiona la organización de los patrilinajes, también la forma en que actualmente se realizan las alianzas matrimoniales y como se organizan algunos aspectos de la vida diaria de las familias mayas. Se resaltan algunas normas y controles de la vida comunitaria que permiten ver la dificultad de separar lo público y lo privado en la vida

---

<sup>88</sup> Los *habitus* son sistemas de disposiciones durables y transferibles. Son estructuras estructurantes, principios generadores, organización de prácticas y representaciones, principios que pueden ser adaptados a su fin. El *habitus* es una síntesis de lo objetivo y lo subjetivo, una interiorización de la exterioridad. Las prácticas son actualizaciones de la estructura del *habitus* y reproducen las condiciones objetivas del mismo, también reproducen las condiciones sociales (Bourdieu, 1991).

comunitaria. Interesa sobre todo analizar la vigencia estratégica de las comunidades como bastiones de la resistencia maya y como ámbitos de producción y reproducción de la cultura propia.

## 5.1 La comunidad

'Comunidad' es una voz que se origina en la época colonial<sup>89</sup>. Su significado en la actualidad y cuando se trata de comunidades mayas, se refiere a una colectividad cuyos miembros actúan recíprocamente, comparten valores, normas, costumbres e intereses específicos. En Guatemala también explica el sentido de pertenencia a una entidad sociocultural mayor, como es el grupo étnico<sup>90</sup>. La comunidad también es el contexto en el que opera la familia extensa que: "durante el período colonial representó la unidad básica de la sociedad, pues a través de ella sus miembros aseguraron su reproducción, la producción de alimentos y el enfrentamiento a cualquier adversidad mediante la cooperación y el apoyo mutuo" (Farris, 1992: 214-224). El término da cuenta también del binomio cabecera-comunidad que se estableció en el período colonial y que fue el núcleo de organización de las estructuras económicas coloniales que soportaron los mayas,

---

<sup>89</sup> Inés Ortiz Yam resume de su investigación sobre el concepto de 'comunidad, *mulmeyah*' en Yucatán del siglo XVI, que: "El término comunidad, tal y como se encuentra en las fuentes del siglo XVI, posee un significado que difiere de la idea de conglomerado social u orden social y político, en efecto, el entendimiento de la voz comunidad nos revela una forma de trabajo denominado *mulmenyah*, que se refiere al trabajo colectivo que emplearon los mayas para la gran mayoría de sus tareas. En el *mulmenyah* estaban implicados elementos de orden y reciprocidad; y aunque se trataba de un ejercicio colectivo, su ejecución adquirió formas particulares para cada actividad. Pero el término comunidad, como hemos advertido, hace referencia también a los bienes de los pueblos, entre los que se encuentran las cajas de comunidad donde se resguardaba y administraba su dinero. (Ortiz, 2001: 213-232).

<sup>90</sup> Situados en la teoría del control cultural nos interesa aquí, siguiendo a Bonfil (1991:178) entender "[...] cuando una decisión es propia de un grupo étnico, visto que intervienen múltiples instancias de decisión para conformar la vida social. Un primer paso indispensable para responder a esta pregunta consiste en definir los límites del grupo étnico en la perspectiva de la teoría del control cultural. En estos términos puede establecerse que la dimensión y los límites del grupo se definen en relación a los elementos culturales propios. [...] (y) los elementos culturales propios están conformados, en primer término, por los que constituyen el patrimonio cultural heredado y, además, por aquellos que el grupo crea, produce y/o reproduce." En todo esto es crucial entender que el grupo étnico es "[...] condición de resultado y expresión de un proceso histórico."

en donde una cabecera española, religiosa o civil, se encargaba de controlar la producción y extraer los beneficios de la comunidad (Ortiz, 2001). Esto vincula la noción de comunidad con los agentes y procesos económicos exteriores a los pueblos, recordando que el término 'pueblo' fue usado por los conquistadores, por ejemplo en Yucatán, para señalar al señorío o *batabil*, que era el conjunto de *parcialidades* gobernadas por un cacique o *batab* (Quezada, 1997: 59-101). Herminia Saquimux, antropóloga *k'iche'*, se refiere a esta forma de organización cuando relata la alianza matrimonial entre la hija del señor Malaj (*Tz'utujil*) y K'ucumats C'otuja (*K'iche'*), con el objetivo de "[...] mantener y controlar a los tsutujiles, grupo social aguerrido enemigo de los cakchiqueles, que siempre estuvo promoviendo guerras contra la organización del poder *k'iche'* en Chiismachí (pueblo viejo).[...] (ellos celebraron) una ceremonia extraordinaria en Chik'umarcaaj realizando el gran baile de Tojil, donde participaron trece parcialidades que pertenecían a los diferentes grupos sociales y aliados de los *k'iche's* en el cual aparece un listado de nombres de los principales linajes como Tamub e Ilocab" (Saquimux 2006: 36-37). Para el período del siglo XVI, Antonio Gallo (2001: 77) encuentra que "La unidad familiar extendida, el clan y el linaje, juegan un papel fundamental para establecer las relaciones, tanto a nivel de parentesco directo como a nivel de distribución del trabajo. Las casas grandes y las casas ordinarias poseían órdenes jerarquizadas en los que se fundaba toda la estructura de autoridad, el poder, la religión, los servicios y el trabajo". El concepto de comunidad también está relacionado con el patrimonio colectivo de los pueblos y la caja de la comunidad<sup>91</sup>, cuestión que era sumamente importante

---

<sup>91</sup> "Los ahorros que se reunían en las cajas de la comunidad eran destinados esencialmente a las fiestas patronales, y en

en su economía. La comunidad está vinculada, a su vez, con una forma de trabajo que tiene raíces en el período prehispánico. El *mulmenyah* maya yucateco, el *oyab'in mam*, el *tenq' ajib' q'eqchi'*, el *tob'an Ib' k'iche'* y el *pa q'uch kaqchikel*; todos ellos son términos cuyo concepto se refiere al trabajo colectivo empleado por los mayas en la milpa, los tejidos, la cacería y la construcción de las viviendas (Ortiz, 2001). Debemos recordar que ese trabajo comunal siempre implicó la reciprocidad. Finalmente, 'comunidad' en otro contexto se refiere al patrimonio del pueblo, especialmente a las tierras, pero también indica el control sobre otros recursos<sup>92</sup>.

Al iniciar el período poscolonial, "la sociedad guatemalteca estaba, entonces, formada por tres segmentos. Además de los criollos, herederos de la República de Españoles, estaban los indígenas, que venían de la República de Indios, con su carácter subordinado y corporativo. Entre ambos, las 'castas', mestizos o ladinos, un elemento ya socialmente reconocido y básico de la sociedad guatemalteca" (PNUD, 2005: 31). Era pues, una sociedad rígidamente estratificada y en esas condiciones, al proclamarse la república en el siglo XIX, "[...] el discurso antiestamental del liberalismo sería aprovechado para ganar espacios y crear una base ideológica y legal que le permitiese el acceso a los recursos, en

---

menor medida, a otros gastos relacionados con el mantenimiento del culto religioso, como el sustento de los franciscanos (en el caso de Yucatán), la compra del vino y la cera para la celebración eucarística; las limosnas y la adquisición de los ornamentos necesarios. Así, a través de sus cajas de comunidad los pueblos lograron tener una economía propia que les permitió sufragar sus gastos" (Ortiz, 2001: 213-232).

<sup>92</sup> "[...] la comunidad local en el medio rural es una instancia muy importante y las autoridades correspondientes pueden tener facultades para tomar decisiones en asuntos tan diversos como la asignación de tierras de cultivo, la organización del trabajo comunal, la supervisión de las actividades encaminadas a celebrar las fiestas y ceremonias anuales, la aplicación del derecho nacional y consuetudinario, la relación con instancias administrativas superiores, etcétera. En el seno de la comunidad, por otra parte, hay muchas acciones cuyas decisiones no corresponden ni a las unidades domésticas ni a las autoridades de la comunidad local, tales como las que están a cargo de especialistas en diversos tipos de tareas" (Bonfil, 1991: 178).

detrimento de los indígenas. Por ejemplo, en aras de extender el dominio territorial del nuevo poder, el Estado guatemalteco buscó fortalecer el *sistema municipal* que implicó, para criollos y ladinos, una fuente de poder y de recursos" (PNUD, 2005: 31). Todo ello vino a operar en contra de las comunidades, al afectar directamente su control sobre los recursos y la estructura de poder consolidada en el período colonial.

*Ajb'ee* antropólogo *mam* cuyo nombre en español es Odilio Jiménez, se refiere a una comunidad maya alterna que define como *kojb'il*, que es de donde emerge la resistencia y en la cual se interrelacionan elementos como: "[...] el sistema de conocimientos, la cosmovisión y las propias formas de entender y analizar la historia y la política Mames" (2008: 27). Pero la comunidad a la que se refiere vive una paradoja, porque según él es: "[...] una construcción colonial y se ha construido estratégicamente para la dominación y control de los Pueblos Mayas y el mantenimiento de su autenticidad. Por otro, es el espacio donde emergen las identidades y resistencias" (2008: 27, 28).

## **5.2 Las casas comunales de Iloqab', un ejemplo**

En San Antonio Ilotenango las *Casas Comunales* son consideradas como un símbolo de la unidad de las familias *k'iche'* de Iloqab' y están situadas en la cabecera municipal. Estas casas funcionaban hasta la década de 1980 como centros de congregación y coordinación social para las actividades de los distintos linajes, lo que ocurría en fechas y períodos específicos del año. Ahora las casas comunales están cerradas la mayor parte del tiempo y son utilizadas únicamente los



días de mercado, para algunas fiestas familiares, para el entierro de algún familiar y especialmente para la fiesta del Corpus Christi y la fiesta patronal. En ellas se congregan todos los integrantes de las familias, que pueden llegar a ser hasta 70 u 80 personas que llegan de diferentes aldeas y caseríos de *Iloqab'*. Entre las familias que aun mantienen este tipo de casas comunales están: los *Vicentes*, los *Xatinab'*, los *Ajpop*, los *Tzampop*, los *Ajpopib'*, los *Cuyuch*, los *Ula's*, los *Sib's* y los *Ixcoy*. No obstante su importancia las casas comunales están desapareciendo y varias han sido puestas en venta, repartiéndose el dinero entre toda la familia perteneciente al linaje. Al desaparecer las casas comunales desaparece el centro de reunión del linaje y se pierde el ombligo territorial del grupo, desapareciendo un espacio físico que ha sustentado prácticas socioculturales estratégicas en sí mismas y para los procesos de construcción de las identidades mayas. Doña Cecilia de *Iloqab*, era parte de un linaje que poseía casa comunal en el centro del municipio, pero por problemas de escrituración otros familiares se quedaron con ella. Ella informa que: *las casas comunales están desapareciendo porque las familias son cada vez más numerosas y hay muchos pleitos entre ellas* (DM8). Recordemos que San Antonio Ilotenango fue un municipio severamente golpeado por la represión durante el último período de guerra, lo que coincide con el tiempo en el cual las casas comunales fueron dejadas de utilizar. A esta situación se han sumado las dinámicas de imposición descritas en el primer capítulo, que impactan en las comunidades mayas y que amenazan con la disolución de los basamentos estructurales de su organización interna. Este proceso de disolución de las comunidades es uno de los indicadores que señalan la situación de tercera colonización.

### 5.3 Alianzas matrimoniales

Para formar una familia la "pedida" de la mujer es importante y son los abuelos quienes explican a los jóvenes como lo deben hacer. Entre los *mam* de San Juan Atitán antes de la pedida y de los *pixab'aj* (consejos) necesarios se consulta a un *Aj'chman* (abuelo quemador), quien trabaja con el *Miche*<sup>93</sup> y usa los frijoles rojos y los cristales de cuarzo para averiguar si hay un futuro para esa pareja. Si esta consulta es positiva el yerno se va vivir con los suegros, a eso entre *q'emam* lo llaman: *Ma' txi' te jib'aj* y cuando es la mujer la que se va a vivir a la casa de su marido se le llama *Ma' txi' te lib'aj* (V1-García). En San Antonio Ilotenango el joven contrayente va con un hombre de mayor edad para que interceda por él ante la familia de la novia y a esa persona se le llama *Cholonel* (pedidor). La 'pedida' es una ceremonia que formaliza una alianza entre dos familias extensas y también se convierte en un rito de paso para los jóvenes comprometidos, quienes entran así en otra categoría social<sup>94</sup>. A mediados del siglo veinte todavía era común que los padres le 'buscaran mujer' a los hijos y para ello los *k'iche'* también consultaban el *miche*, así sabían si la pareja tenía un buen futuro. En la generación de los abuelos podían juntarse las parejas sin necesidad de casamiento, ni civil ni religioso. Únicamente: se llevaba la comida que se llama *ti'j pa kalto rachi'l k'oxob'*, que significa caldo rojo, y el compromiso por el cumplimiento ante los testigos sobre el

---

<sup>93</sup> Sistema de consulta oracular maya utilizado prácticamente en todas las comunidades investigadas.

<sup>94</sup> "[...] los ritos de pasaje (o de paso) son las formas en las que los seres humanos indican la transformación de un estatus social al siguiente, o el paso del tiempo calendárico. Incluyen ceremonias privadas irregulares que conmemoran hitos personales, como el nacimiento, la madurez, el matrimonio y la muerte. Comprenden también celebraciones comunales regulares que marcan el ciclo de las estaciones, como Navidad, Pascua y demás. Desde luego, estas categorías no son mutuamente excluyentes. Por ejemplo, las ceremonias vinculadas con las estaciones pueden marcar el pasaje de todo un grupo de un nivel de edad al siguiente" (Lindholm, 2000: 448).

*pixab'*, que son las recomendaciones sobre la fidelidad que se deben guardar las parejas (D8). En Chisec la pedida se sigue practicando y en ella participa toda la familia. Los padres del 'muchacho' se levantan antes que el sol, pues a las tres de la mañana deben ir a la casa de la novia a llevar cacao, dinero y comida. Estas visitas se realizan cinco veces, en la última visita todos los familiares de la novia y el novio participan como testigos porque ahí se define la fecha del matrimonio. En estas ceremonias se come caldo de chunto (chompipe, pavo), tamales y *b'oj* (jugo de caña fermentado), todo esto es preparado por la familia del novio. Del mismo modo en San Antonio Ilotenango hay dos tipos de *tz'onoj* (proceso para llegar a un acuerdo de casamiento). En el primer tipo de *tz'onoj* se llevan dos o tres litros de *cuxa* (licor de maíz) para dialogar. El segundo *tz'onoj* es el que se ha modificado, debido a la influencia que tienen la Iglesia Católica y las iglesias evangélicas entre la población, pues en lugar de *cuxa* (licor) se lleva de comer pan, chocolate y frutas.

La ceremonia de la pedida está viviendo un proceso de adecuación en todos los lugares investigados. Ahora en San José Poaquil los jóvenes escogen a su pareja y ya no lo hacen los padres, tampoco utilizan los alimentos y bebidas sagradas para el proceso de la pedida, pero si llevan pan y chocolate. Una de las razones más importante para estos cambios es económica, ya que cumplir con la ceremonia completa y con todos sus requerimientos es bastante caro. Otra razón es porque deben adaptarse a las restricciones de la Iglesia Católica y de las diferentes iglesias evangélicas. En Ilotenango, por ejemplo, las iglesias evangélicas han prohibido llevar licor a la pedida y lo hacen con la

intención de que se abandone totalmente la práctica de la costumbre. No obstante, los jóvenes y sus familias cambiaron el licor por chocolate, pan y frutas y todo lo demás siguieron haciéndolo igual.

Vemos pues, que entre los *kaqchikel*, *q'eqchi'*, *mam* y *k'iche'*, la pedida y las grandes fiestas para celebrar las alianzas matrimoniales siguen vigentes, no obstante, se han adaptado a las restricciones impuestas por las iglesias cristianas. Han debido innovar la tradición maya o costumbre (como ellos la llaman) para realizarlas, sustituyendo ciertos elementos del ritual (chocolate por licor, por ejemplo) pero sin que éste pierda su sentido y función principal. Ahora la decisión de los jóvenes prevalece al escoger su pareja, lo que significa, entre otras cosas, que ha dejado de tener importancia la alianza entre linajes por el control del territorio, ya que esto era el aspecto político principal de la tradición. Esto permitía que las dos familias sumaran las pocas tierras que tenían y así asegurar la herencia de los hijos de la nueva pareja. En la situación actual, dada la pulverización del territorio patrimonial de las comunidades y de sus linajes constitutivos, no es relevante que los padres decidan o no, con quien debe casarse el hijo o hija.

#### **5.4 Reorganización y control de la vida comunitaria, El Centro, un ejemplo.**

Hemos visto que entre mayas existen sistemas para organizar las relaciones intracomunitarias con hondas raíces en la matriz cultural mesoamericana; estos sistemas disponen de una normatividad, permiten el control de la vida comunitaria y organizan las acciones sociales. En base a esos sistemas que

operan en las comunidades y que podemos considerar sistemas políticos<sup>95</sup>, se regulan las diferencias de poder entre sus miembros y se toman las decisiones sobre los recursos naturales y sobre otros elementos culturales que aún están bajo control del grupo. En el largo tiempo los sistemas políticos mayas se han transformado y en ese sentido la última guerra tuvo un efecto muy importante en todas las comunidades investigadas. En el caserío *kaqchikel* El Centro, por ejemplo, la comunidad regula los flujos de poder a su interior combinando distintas formas organizativas. Encontramos que allí la estructura de autoridad maya, tal y como la describimos en un apartado anterior, no se muestra claramente, esto porque el caserío que en realidad es un pequeño pueblo, fue prácticamente militarizado durante el último período de guerra. A la ocupación militar del Centro le siguió la imposición de diversas medidas de reorganización interna, en palabras de sus habitantes esto fue una "modernización" de la comunidad y significó, en lo que interesa mostrar aquí, una nueva y precisa reglamentación de las actividades internas. Durante la guerra la reglamentación sirvió para reorganizar el tiempo de los comunitarios en función de los horarios de patrullaje antiguerrillero, del control de sus entradas y salidas al pueblo, del espionaje interno, de su participación en las actividades "cívicas" organizadas por el ejército y del control en el flujo de alimentos y de todo tipo de recursos que ingresaban al área. Durante la guerra, pero especialmente cuando ésta llegó a su

---

<sup>95</sup> Ronald Cohen (1985: 33-34) concibe la actividad política como un aspecto de las relaciones sociales, opuesta a las actividades no políticas. En cuanto una categoría de la vida social la actividad política es distintiva o separable en un sentido analítico, pero puede que no esté representada por una red de roles separados y diferenciados con respecto a sí misma en la sociedad. Aquellos aspectos de las relaciones sociales que pueden ser identificados como políticos están específicamente relacionados con el poder y la autoridad, cuando éstos ocurren en las relaciones sociales. Todas las interacciones sociales tienen un aspecto político, es decir, tienen rasgos de poder y autoridad. Todos los grupos formalmente organizados forman parte del sistema político, puesto que todos implican relaciones sociales que contienen algunos aspectos de poder y autoridad.

fin, ese sistema contrainsurgente ya instalado abrió el camino a la presencia de las ONGs, para implicarse finalmente en el tejido de la organización comunitaria maya que ya existía. Ahora en El Centro todas las personas deben participar en las actividades de la comunidad y cuando alguien acumula tres faltas a esa responsabilidad, deberá reponer el tiempo con un día de faena para la comunidad. Las faenas consisten generalmente, en trabajos de mantenimiento y reparación, ya sea del sistema de agua potable, de la escuela o de los caminos de acceso al caserío. Humberto, comunitario del caserío El Centro dice que: [...] *si alguien se niega a colaborar con la faena, entonces nos desentendemos de él, pero cuando esté en dificultades que no nos pida colaboración o protección y que no acuda a nuestras autoridades, porque no es parte de nuestra comunidad.* (DI3). Cuando eso sucede es el "comité" y la alcaldía auxiliar quienes programarán el día de trabajo que debe cumplir el o la infractora, éste "comité" es una instancia que no existía antes de la guerra y que en otras comunidades aún no existe. El comité también tiene otras funciones, como regular la ejecución de los proyectos de desarrollo que se realizan en la comunidad y discutir lo relativo a la participación de sus miembros en las instancias de descentralización del poder municipal, como son el COMUDE y el COCODE. En ese contexto la autoridad maya "tradicional" se diluye ante la presencia de ese tipo de organismos, ahora ya instalados al interior de las comunidades y que intermedian con agentes externos de tercera colonización, papel en el que entendemos se sitúa la actividad de la mayor parte de ONGs que operan en los territorios investigados. En este ámbito vemos una intensa lucha de los *kaqchikel* por apropiarse culturalmente de estos nuevos elementos exógenos, pero con gran desventaja por las asimetrías de poder que

median entre ambos actores y también por la confusión política e ideológica y la desinformación que prima actualmente entre ellos.

### **5.5. Recapitulando**

La comunidad maya contemporánea se funda en la familia extensa y está relacionada íntimamente con la organización del territorio ancestral del linaje, por ello las alianzas matrimoniales son importantes y en ellas se materializan acuerdos internos entre los diferentes grupos, no obstante que han perdido su importancia en relación a la transmisión hereditaria de los derechos sobre la tierra. Es un hecho la conversión al protestantismo de importantes segmentos sociales de las comunidades y las iglesias evangélicas están actuando frontalmente para erradicar las prácticas culturales mayas. No obstante, en este ámbito opera el doble bucle imposición-resistencia, porque los mayas encuentran la manera de sustituir los significantes proscritos de las ceremonias tradicionales por otros, que igualmente funcionan para reproducir y afirmar el sentido que para ellos tienen las alianzas matrimoniales. Observamos a las comunidades luchando por mantener sus reducidos bienes patrimoniales sin que los procesos de despojo se detengan. Finalmente, vemos como en el territorio *kaqchikel* los mayas adecuan los modelos tradicionales de organización comunitaria, a las formas de organización que les fueron impuestas por acciones de control contrainsurgente. Eso está dando lugar a innovaciones complejas que les permiten sobrevivir. En este apartado trabajamos el caso *kaqchikel*, pero los procesos de adecuación estratégica de la organización comunitaria están ocurriendo

también con los *q'eqchi'*, los *k'iche'* y los *mam*, en todas las áreas observadas.

## 6. Conclusiones capítulo 2

En este capítulo la vigencia de la matriz cultural maya mesoamericana y la vitalidad de la cultura propia se muestran en la agricultura contemporánea. En ella los *mam*, los *q'eqchi'*, los *k'iche'* y los *kaqchikel*, ponen en juego elementos culturales sobre los cuales tienen decisión propia. Pero son prácticas que colisionan con las de los agentes de tercera colonización y que requieren de los mayas un empleo a fondo de las cuatro pautas culturales que hemos discernido de su matriz mesoamericana. Por ejemplo, la inseparabilidad entre lo social y la naturaleza se muestra especialmente en la relación con el maíz, planta creada por los mesoamericanos que al mismo tiempo hizo germinar la civilización de sus creadores. Desde el período formativo de Mesoamérica el maíz se implica en todos los ritmos y resquicios de la vida social de los mayas, pero hoy la planta madre está amenazada por dinámicas económicas de supresión que atentan contra la raíz profunda del proyecto civilizatorio mesoamericano. No obstante los mayas expresan su voluntad de prevalecer y sostener en el ámbito de la agricultura, espacios de producción y reproducción de cultura autónoma.

Hoy vemos fuertes contrastes entre las prácticas agrícolas contemporáneas y las que se realizaban hasta hace pocos años en la generación de los abuelos. Constatamos que el entorno vital de cada grupo étnico maya define particularidades estratégicas en su evolución sociocultural, una evolución que nos atrevemos a pensar como multilineal. Observamos la



existencia de dinámicas y relaciones socioeconómicas poderosas y que inciden de forma global en todos los grupos étnicos. Entre ellas la sujeción y dependencia de las producciones locales y regionales, así como de la fuerza de trabajo de los mayas, al mercado nacional e internacional, lo que les genera múltiples presiones; también es clara la subvalorización del trabajo campesino y la mercantilización de todas las actividades agrícolas en los territorios mayas. Entendimos que la masiva introducción de insumos agrícolas exógenos, como pesticidas, fertilizantes y semillas transgénicas, imponen nuevas prácticas agrícolas enajenando a los mayas de las suyas propias e intensificando las relaciones de dependencia de todo tipo. Es claro que hay una intensa y profusa interacción socioeconómica de los mayas con el mundo exterior a sus comunidades y observamos que la masiva migración de los jóvenes y el abandono del cultivo de la tierra son dos tendencias importantes en ese contexto. Constatamos que los jóvenes mayas no pueden ascender en la escala social dentro del entorno comunitario y que para hacerlo deben abandonar la vida en comunidad. Se impone entonces una conclusión: las fuerzas estructurantes de la economía que prevalecen en esta fase de tercera colonización, empujan poderosamente en dirección contraria a las prácticas que históricamente han potenciado los espacios y prácticas de cultura propia de los mayas. En esta desigual confrontación siguen resistiendo las personas de conocimiento, ellas son quienes prestan un servicio a la comunidad y son quienes con su ejemplo se ganan la autoridad, el respeto y el reconocimiento social. La base de su autoridad es la capacidad de emplear con maestría las cuatro pautas culturales mayas en la praxis social. Entendimos que la cofradía, el *ajq'ijab* y la alcaldía indígena, son

instituciones que estructuran la política maya en los entornos comunitarios observados y que en su conjunto esas tres instituciones muestran distintos aspectos de un sistema político complejo que hoy se encuentra derruido y fragmentado; las tres instituciones mencionadas muestran, a la vez, una estructura de poder sometida a tremendas dinámicas coloniales de imposición. No obstante los mayas emplean su voluntad de prevalecer y resisten, logrando controlar aún algunas fuentes de poder y sostener así, algunos espacios y elementos de producción y reproducción de cultura propia. En ese sentido no puede minimizarse el sobreesfuerzo que los mayas deben realizar para prevalecer, lo que en otras investigaciones podría incluso examinarse en términos de consumo y transformación de energía.

Para los mayas el territorio está definido por los lugares en donde se encuentran los recursos naturales y económicos que les permiten su reproducción material y simbólica. Encontramos que el territorio que habitan se convierte en la *Madre Tierra*, quien es también la primera autoridad política para ellos, y que en la toponimia contemporánea se muestran las dinámicas de imposición y la voluntad de ocupación simbólica del espacio por parte de los colonizadores. Para los mayas el territorio es un marco, no sólo físico sino también simbólico, donde los cerros, por ejemplo, además de ser referentes geográficos y marcadores del espacio, son también emblemas de identidad y poseen vida propia. En esta concepción los muertos fertilizan simbólicamente la simiente de los vivos y no son raíces, sino alimento de las raíces.

La comunidad maya contemporánea se funda en la familia extensa y está relacionada íntimamente con la organización

del territorio ancestral del linaje. Pero ahora las alianzas matrimoniales han perdido su importancia en relación a la transmisión hereditaria de los derechos sobre la tierra, porque el patrimonio material de los mayas se ha pulverizado. Constatamos que las iglesias evangélicas están actuando frontalmente para erradicar las prácticas culturales mayas, sin embargo frente a ellas opera un mecanismo de resistencia, porque los mayas encuentran la manera de sustituir los significantes proscritos de las ceremonias tradicionales, por otros que igualmente funcionan para reproducir y afirmar el sentido maya de sus ceremonias. En el contexto político de los procesos de organización comunitaria, los mayas adecuan formas de organización que les fueron impuestas mediante acciones de control contrainsurgente, a otras que les permiten sobrevivir.

Con toda su complejidad y situaciones paradójicas como las que plantea *Ajbe'* (Jiménez, Odilio 2008), desde el siglo XVI al presente las comunidades constituidas en los territorios *mam*, *q'eqchi'*, *k'iche'* y *kaqchikel*<sup>96</sup>, han sido los espacios sociales en los que ha sido posible preservar y reproducir, en mejores condiciones, la cultura propia de los mayas. Las comunidades resultaron ser los bastiones de la resistencia cultural, los reductos de aquellos "[...] espacios de cultura propia (que) abarcaban, de hecho, todos los aspectos de la vida social [...]" (Bonfil, 2006: 191), antes de la conquista. Entendemos que la importancia de las comunidades mayas, situadas en territorios específicos, ha sido crucial en la resistencia civilizatoria maya a la conquista española y a los sucesivos procesos de colonización. Si aceptamos la

---

<sup>96</sup> Nos referimos explícitamente a los *mam*, *q'eqchi'*, *kaqchikel* y *k'iche'*, por ser los grupos étnicos mayas con quienes trabajamos esta investigación, pero sostenemos que este papel crucial en la resistencia civilizatoria lo tienen también los otros grupos étnicos mayas.

lógica de periodización de Duverger (2007), acerca de que la quinta etapa de la historia mesoamericana concluye en el siglo dieciséis (1519), y asumiendo que Mesoamérica no fue destruida, como lo demuestra la prevalencia de una resistencia civilizatoria hasta hoy planteada en su territorio; entonces podemos pensar que vivimos su sexta etapa. Una sexta etapa de Mesoamérica caracterizada por una colisión civilizatoria, que en el caso de Guatemala, está subdividida por tres sucesivos períodos de colonización y por las correspondientes dinámicas y formas de resistencia desarrolladas por los mayas frente a esa colonización. En este sentido, un dato de gran importancia es que en la última gran rebelión ocurrida en Guatemala (1978-1982), junto a los mayas se alzó un significativo contingente de *kaxlanes* (ladinos)<sup>97</sup>, ya impactados por las dinámicas socioculturales, económicas y políticas de tercera colonización, que de hecho, los habían convertido también en sujetos de colonización. Este es un fenómeno que define una de las dinámicas centrales de la tercera colonización en Guatemala y de las formas en que se configura la resistencia contemporánea. La existencia y potencial transformador de este complejo actor-sujeto sociocultural *kaxlan*, que emerge de la colisión civilizatoria, debe ser objeto de investigaciones socioantropológicas y que mejor si lo fuera desde un sujeto epistémico maya.

---

<sup>97</sup> Para una ilustrativa recreación de los fenómenos de constitución del grupo socioétnico ladino (*kaxlanes*) y de sus dilemas históricos, puede consultarse a Isabel Rodas Nuñez (2004).

## CAPÍTULO III SEMIOSFERA DEL MAÍZ

### Introducción

En este capítulo se analizan prácticas socioculturales que muestran la densidad del universo simbólico significativo en el que habitan los *mam*, los *q'eqchi'*, los *k'iche'* y los *kaqchikel*<sup>1</sup>, y el estado de colisión civilizatoria que allí impera. Para avanzar en el entendimiento de los sucesos que ocurren al interior de ese universo y del sentido que éstos tienen, así como de las conexiones internas que los vinculan con la matriz cultural maya mesoamericana, nos apoyamos teóricamente en la categoría de "semiósfera". En términos del planteamiento lotmaniano de la Escuela de Tartu<sup>2</sup>, la categoría de semiosfera vincula dialécticamente naturaleza y cultura. Iuri Lotman (2000, 1996) propuso que la cultura es generadora de estructuralidad social y también es memoria; para él, el universo semiótico es un conjunto de códigos y de

---

<sup>1</sup> "Producto de la historia, el habitus produce prácticas, individuales y colectivas, produce, pues, historia conforme a los principios engendrados por la historia; asegura la presencia activa de las experiencias pasadas que, depositadas en cada organismo bajo la forma de principios de percepción, pensamiento y acción, tienden, con mayor seguridad que todas las reglas formales y normas explícitas, a garantizar la conformidad de las prácticas y su constancia a través del tiempo. La práctica se desarrolla en el tiempo y tiene todas las características correlativas, como la irreversibilidad, que la sincronización destruye; su estructura temporal, es decir, su ritmo, su tiempo y, sobre todo, su orientación, es constitutiva de su sentido: como en el caso de la música, toda manipulación de esta estructura, aunque se trate de un simple cambio de tempo, aceleración o desaceleración, le hace sufrir una desestructuración irreductible al efecto de un simple cambio de eje de referencia. En una palabra debido a su total inmanencia a la duración, la práctica está ligada con el tiempo, no sólo porque se juega en el tiempo, sino además porque juega estratégicamente con el tiempo y, en particular, con el tiempo" (Bourdieu, 1991: 94, 95, 139).

<sup>2</sup> Como corriente científica esta escuela bien puede llamarse de Tartu-Leningrado-Moscú, en el sentido de que conjunta la tradición lingüística moscovita y la literaria de Leningrado; esta escuela tiene a la Conferencia de Moscú (1962) y a la Conferencia de Tartu (1964), como sus momentos fundacionales. No tiene una doctrina metodológica única y en su tradición privilegian las investigaciones empíricas sobre las especulaciones filosóficas. En relación a temáticas tradicionales de la antropología, como lo son el mito y el ritual; los abordan de forma análoga a como tratan la literatura y las artes plásticas: como sistemas *signicos* de modelización. En esta escuela se utilizan metalenguajes de disciplinas científicas diferentes y se abordan analógicamente los isomorfismos entre, por ejemplo, de un lado, los procesos de generación de la lengua, los textos y la cultura; y por otro lado, los procesos psicofisiológicos del cerebro humano y la neuro-semiótica. Es la producción teórica de Iury Lotman la columna vertebral de esta escuela y él quien introduce en ella el concepto de comunicación, afirmando que en la base de la comunicación se encuentran los siguientes procesos: "la comunicación entre el destinatario y el remitente; la comunicación entre el auditorio y la tradición cultural; la comunicación del lector consigo mismo; la comunicación del lector con el texto; la comunicación entre el texto y el contexto cultural". Finalmente, "La doctrina de la Escuela de Tartu es un tipo especial de pensamiento semiotizador, una percepción sistémica del mundo estructural, en cuyo marco las concepciones más diferentes, los objetos de investigación y las personalidades de los especialistas, mantienen relaciones de complementariedad" (Torop, 2003: 1-10).

textos culturales que ponen en compleja relación lo comunicativo y lo cognoscitivo. En esta lógica y “[...] en el centro del sistema de la cultura es fundamental la fuerza estructural del lenguaje” (Haidar, 2003: 6). Esta aproximación es útil, siguiendo los pasos de Sánchez y Cortez (2005), para abordar lo que en sus términos definen como la semiosfera del maíz y que resulta ser el universo semiótico del maíz en el ámbito mesoamericano<sup>3</sup>. Aquí enfocamos prácticas mayas plenamente inscritas en esa semiósfera del maíz y que están ocurriendo en el ámbito de comunidades situadas en la profundidad de los territorios mayas. Las que veremos son prácticas en las que los *k’iche’*, los *mam*, los *q’eqchi’* y los *kaqchikel*, articulan elementos culturales propios y sobre los cuales ejercen plenamente su poder de decisión sin dependencia externa para realizarlas. En ellas expresan pues, prácticas de cultura autónoma, aún en las condiciones de tercera colonización que se están viviendo en Guatemala.

El capítulo está organizado en cinco secciones, en la sección **1. Uso de las lenguas mayas**, se observan aspectos inherentes a la dimensión cognitiva de la lengua y el papel de ésta en aspectos relacionados con la construcción social de la realidad. En **2. Entidades del territorio**, se enfocan las relaciones que en diferentes ámbitos de la vida social, sostienen los seres humanos con algunas de las entidades míticas que pueblan los territorios mayas y la eficacia con la que éstas últimas actúan en la vida cotidiana. En **3.**

---

<sup>3</sup> Sánchez y Cortéz (2005: 1) proponen que el maíz, “[...] constituye en la memoria de las culturas mesoamericanas, [...] un texto complejo en virtud de que con el maíz se han alimentado [...] poblaciones [...] se ha escrito literatura; se ha compuesto música, (realizado) rituales del sembrado y de la cosecha; ha sido motivo de las diversas artes plásticas: pinturas, códices, esculturas y arquitectura; con el maíz se ha conservado la lengua, la historia de la comunidad y el medio ambiente; ha contribuido a la organización de la sociedad y ha controlado la economía de los pueblos; ha sido generadora de conocimiento científico y tecnológico; y ha dado pauta a la diversidad biológica del propio maíz.”

**Especialistas, misiones y ceremonias**, se muestra como éstos operan entre *k'iche'ab*, *kaqchikela'*, *q'eqchi'eb'* y *q'emam*. Sosteniendo una intensa interacción con las entidades sagradas de los territorios, a la vez que cumplen funciones claves en la organización social. **4. Los que curan**, muestra una serie de prácticas de curación o de sanación, términos usados por los especialistas mayas como sinónimos en algunos casos y en otros, con la intención de diferenciar las prácticas de curar el cuerpo físico de aquellas que tratan de sanar la mente y que se refieren a problemas de 'los nervios' o psicológicos. Finalmente en **5. Tiempo, ropajes y números**, interesa analizar algunas relaciones que se establecen entre las nociones que tienen los comunitarios acerca del tiempo y los calendarios mayas, con la simbología que aparece en el vestuario tradicional. En ese contexto la matemática se muestra en la utilización de un cierto tipo de cogniciones<sup>4</sup>, asociadas a cantidades, proporciones, ritmos y números, que siguen vinculadas al sistema vigesimal maya.

## **1. USO DE LAS LENGUAS MAYAS**

En esta sección centramos el análisis en la forma en que las lenguas mayas se están usando en contextos concretos de la vida cotidiana, en su pragmática<sup>5</sup>. Nos interesa ver estas lenguas en la escena de la resistencia civilizatoria y en su papel como reducto de producción de cultura autónoma, por eso enfocamos su utilización en diferentes ámbitos en los que se

---

<sup>4</sup> Las teorías sobre sistemas cognitivos parten de la concepción que la mente es un sistema que genera o construye significados desde la experiencia a través de reglas de abstracción, las cuales generan a su vez una serie de patrones clasificatorios que ordenan, clasifican y dan sentido a la experiencia. Esto supone un esquema de conocimiento que conduce a repetir los mismos significados a pesar de la variabilidad de la experiencia (Ruiz Sánchez, 2006).

<sup>5</sup> Actualmente la pragmática estudia los modos y formas en que es utilizada la lengua en los procesos comunicativos, trata también sobre las capacidades cognitivas y sus prescripciones en relación a los usos comunicativos del lenguaje.

desempeñan las y los especialistas del conocimiento maya, pues es a ellos a quienes consideramos agentes principales de ese proceso de resistencia. También se observan aspectos inherentes a la dimensión cognitiva de la lengua y al papel de ésta en los procesos de construcción social de la realidad de los comunitarios<sup>6</sup>. Destaca entre esos aspectos el continuo establecido entre lo social y lo natural, cuestión que aparece en la misma constitución interna de las lenguas mayas. La continuidad entre sociedad y naturaleza se muestra en el mundo de la vida cotidiana y se fusiona en la práctica semiótica discursiva de los *k'iche'*, *kaqchikel*, *q'eqchi'* y *mam*. Son distintas formas en que se están usando las lenguas mayas lo que se trata en los tres apartados que integran esta sección y aclaramos que el capítulo está elaborado íntegramente a partir de la observación de prácticas y de entrevistas en las que los sujetos usaron casi exclusivamente su lengua maya.

### **1.1 Otras maneras de nombrar, decir y hacer**

Las lenguas mayas en su morfología, fonología, sintaxis, semántica y pragmática, mantienen una relación muy estrecha, íntima, con el entorno ecológico. En ellas la naturaleza es omnipresente, es madre y puede ser muerte. Viviendo la realidad desde las lenguas mayas es posible imaginarla y

---

<sup>6</sup> *El lenguaje*, que aquí podemos definir como un sistema de signos vocales, es el sistema de signos más importante de la sociedad humana; no es posible intentar hablar de lenguaje hasta que las expresiones vocales estén en condiciones de separarse del aquí y ahora inmediatos en los estados subjetivos. Las objetivaciones comunes de la vida cotidiana se sustentan primariamente por la significación lingüística. La vida cotidiana, por sobre todo, es vida con el lenguaje que comparto con mis semejantes y por medio de él. Por lo tanto, la comprensión del lenguaje es esencial para cualquier comprensión de la realidad de la vida cotidiana (Berger y Luckmann, 1995). La lengua también es fundamental en la construcción de los contextos de vida y estos " [...] contextos no son elementos externos, sino internos, puesto que son constructos mentales de los participantes del discurso acerca de la situación social en curso, y que varían individualmente, es decir, cada participante puede llegar a tener un modelo contextual diferente al de los demás participantes, y por esto mismo, son parciales, muestran opiniones personales, pero también incluyen sus opiniones como miembros de grupos sociales, los cuales poseen cogniciones compartidas (Meersohn, C., 2005:7).



actuar en ella de maneras alternativas a las formas en que eso se realiza en el español<sup>7</sup>. Por ejemplo, en la clasificación de las plantas y de sus potencias curativas es inseparable el proceso de conocer la 'dueñidad' que las habita y también las relaciones que se establecen entre ésta y otras dueñidades. Además y para usar la potencia curativa de una planta tiene que entenderse la naturaleza de la enfermedad y su *awas*, en donde, por ejemplo, si la enfermedad es causada por 'susto', hay que saber si en la terapéutica se debe recoger el alma o el espíritu de la sangre del paciente. Las lenguas mayas tienen términos y conceptos para pensar y actuar en la transformación de fenómenos que no son ni siquiera concebibles en español. Eso no significa que los eventos socioculturales vividos desde las lenguas mayas sean ininteligibles en español, pero sí, que al tratar de ser entendidos en otras lenguas, estos eventos deban ser tratados desde, al menos, una interpretación densa<sup>8</sup>.

El universo cosmogónico maya se objetiva a través de la lengua. Por ello resultan muy complejas de entender en español las ideas, nociones y conceptos relacionados, por ejemplo, con el *ajaw*, el *rajawäl*, el *tajwalal* y el

---

<sup>7</sup> Peter Berger y Thomas Luckman se aproximan fenomenológicamente a las relaciones entre la lengua, la construcción de identidad y la producción de conocimientos, acotando que, "[...] El lenguaje se me presenta como una facticidad externa a mí mismo y su efecto sobre mí es coercitivo. El lenguaje me obliga a adaptarme a sus pautas. El lenguaje me proporciona una posibilidad ya hecha para las continuas objetivaciones que necesita mi experiencia para desenvolverse. Dicho de otra forma, el lenguaje tiene una expansividad tan flexible como para permitirme objetivar una gran variedad de experiencias que me salen al paso en el curso de mi vida, el lenguaje también tipifica experiencias, permitiéndome incluirlas en categorías amplias en cuyos términos adquieren significado para mí y para mis semejantes; a la vez que las tipifica las vuelve anónimas, porque por principio la experiencia tipificada puede ser repetida por cualquiera que entre dentro de la categoría en cuestión" (Berger y Luckmann, 1995: 57).

<sup>8</sup> En la idea de *descripción densa* de Clifford Geertz, el análisis consiste en desentrañar las estructuras de significación y en determinar su composición y alcance. Define el objeto de la etnografía en una jerarquía estratificada de estructuras significativas, atendiendo a las cuales se producen, se perciben y se interpretan los hechos sociales, por simples o complejos que estos sean. Existe en él un interés por la conceptualización a partir de conceptos semióticos, por la urdimbre de significaciones y por el análisis cultural, el cual debe ser concebido como ciencia interpretativa, Geertz busca explicar interpretando. Por ello entiende que la etnología es *descripción densa*, lo que implica una descripción intensiva y exhaustiva, buscando las estructuras interpretativas. La cultura y los eventos pueden ser leídos como un texto vivo, tal y como puede ser entendida la lengua. Parte de considerar que la cultura es significación (cultura = significación) y que esto sucede en los procesos públicos (Geertz, 1989).

*tzuultaq'a*. En este sentido las prácticas socioculturales mayas, especialmente las relacionadas con religiosidad y cosmovisión, se encuentran mediadas cognitivamente por su aparato lingüístico. Sobre este punto el poeta maya *k'iche'* Humberto Ak'abal explica que "[...] para quiénes no hablan nuestras lenguas: somos invisibles"<sup>9</sup>. Pero también se hacen invisibles las preguntas, los conocimientos, las técnicas y la filosofía; el ethos de una civilización. ¿Cómo pensar el *nahual*? Sin contar con el dispositivo lingüístico en el que éste adquiere realidad y de qué forma aceptar que un ave también es una persona y que la piedra es relámpago. Humberto Ak'abal (2004: 120), se sitúa en esta problemática cuando escribe: "Hoy amanecí fuera de mí y salí a buscarme. Recorrí caminos y veredas hasta que me hallé, sentado sobre un tanatón de musgo, al pie de una cipresalada, platicando con la neblina y tratando de olvidar lo que no puedo. A mis pies, hojas, sólo hojas." 'Hallarse', es una palabra usada frecuentemente en Guatemala, especialmente en ámbitos rurales y se refiere a un extrañamiento de sí mismo, a estar y sentirse fuera del cuerpo, es no encontrarse, estar y sentirse fuera de lugar. Entre *q'emam* piensan que viviendo en el cuerpo del *nahual* es posible andar en varios mundos al mismo tiempo, pero, de qué forma explorar esos mundos si nuestro pensamiento no les confiere estatuto de realidad y sin disponer de la lengua en la cual se pueden nombrar los misterios y objetos que aparecen, en esas 'realidades alternas'<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> (Ak'abal, 2004: 75)

<sup>10</sup> "Esto es fundamental, ya que, como lo ha expuesto Benjamín Lee Whorf, una lengua no es sólo un medio para enunciar y comunicar, es la esencia misma del pensamiento, pues en ella va implícita una lógica, valores, símbolos, historia, relaciones sociales, interacciones con el medio, etcétera" (Carrillo, 2006: 23). "El sistema lingüístico de fondo de cada lengua (en otras palabras, la gramática) no es meramente el instrumento reproductivo para dar voz a las ideas, es más bien el que da forma a las ideas, el programa y guía para la actividad mental del individuo, para el análisis de sus impresiones, para la síntesis de su repertorio mental en movimiento. La formulación de ideas no es un proceso independiente, estrictamente racional en el sentido antiguo, sino que es parte de una gramática particular, y difiere, desde ligera hasta

La lengua *mam* tiene su raíz en el territorio y en ella se expresa la diversidad de sus recursos naturales, así como la concepción que los *q'emam* tienen sobre ellos. Para los *mam* de San Juan Atitán los cerros, barrancos, planicies, arroyos, la cal y el agua, todos son de San Juan, son parte de su cuerpo y de sus líquidos vitales. ¿Pero quién es San Juan? La lengua *mam* se aprende en la casa, se usa en el contexto de vida de la comunidad de habla y sirve para operar dentro del tejido de relaciones sociales cotidianas que allí se desenvuelven. Al salir del círculo familiar y ampliar sus relaciones sociales, el niño y la niña comienzan a dejar de usarla, siendo la escuela uno de los sitios importantes donde se implementa y acelera este 'desaprendizaje' de la propia lengua. El proceso se intensifica cuando los jóvenes salen de la comunidad para 'buscar' la vida, continuar sus estudios o para encontrar trabajo y se convierte en una situación dramática en el contexto de la migración y del servicio militar. Estos dos, son procesos en donde se liquidan las prácticas sociales culturalmente mayas y se cancela el uso de la lengua materna.

En San Juan Atitán prácticamente todos los habitantes son bilingües, hablan *mam* y español, siendo el *mam* el que los adultos usan frecuentemente, no obstante, los jóvenes se comunican tanto en *mam* como en español. Pero en las escuelas se trabaja en 'castilla', porque en su mayoría los maestros no son *mam* y les hablan a los niños en español. Únicamente entre el primer año y el tercero de primaria hay maestros bilingües, pero estos trabajan sus clases en castellano y

---

enormemente, entre gramáticas diferentes" Lee Whorf, Benjamín. (1940). *Science and Linguistics, en Language, Thought and Reality*, Selected Writings of B. L. Whorf, John B. Carroll (ed), Cambridge. The MIT Press, pp. 212-213. Citado en Carrillo (2006: 23).

usan el *mam* solamente como auxiliar en las explicaciones que dan a los niños. Allí no existe material didáctico pertinente para la enseñanza de la lengua. Un profesor de la escuela local explicaba que el idioma *mam* se usa en los primeros años para que los niños, "entren más fácil al español y no se traumen mucho" (D1). En el municipio de San Juan Atitán las personas conocen el cuerpo humano a través del idioma materno<sup>11</sup>, con términos y conceptos que se aprenden en la familia ya que éstos no se estudian en la escuela. Ya en la escuela los nombres de las personas se han modificado y en su mayoría, castellanizado. No obstante hay personas que se reconocen a sí mismas en dos nombres, uno en español y el otro en *mam*. En la comunicación entre jóvenes ésta se realiza, en la mayoría de los casos, combinando y prestando términos de las dos lenguas.

En *Chuwila* a la 'lengua' se le llama *Ri Ch'ab'al* y al arte de su expresión se le dice, *Ri ub'antajik ri Tzij*. En el censo del 2002 se informa que en Chichicastenango del total de la población de 3 años y más de edad, el 97.32% aprendió a hablar en idioma *k'iche'* mientras que el 2.66% aprendió a hablar en idioma español, y en el área rural del municipio la mayoría de la población, niños, jóvenes, padres y abuelos, se comunican e interactúan en idioma *k'iche'* (aproximadamente el 98% de la población)<sup>12</sup>. En *Chuwila* también es en el ámbito del hogar y de la comunidad en donde se aprende la lengua, lo que

---

<sup>11</sup> Entre q'emam nombran *wib'aj* a la cabeza; *tamal wib'aj*, el cabello; *tqu,l* el cuello; *t-txu'k*, el pecho; *k'u'j*, el estómago; *se'man*, el hombro; *t-tzalti'j* la espalda; *xhi'naj k'uj*, la cintura; *ch'o'p*, los glúteos; *kuxb'aj*, las piernas; *t-tzi' cho'p*, el ano; *qanb'aj*, el pie; *tal qanb'aj*, los dedos; *xky'aq*, las uñas de pies y manos; *ch'eky*, las rodillas; *imj*, los pechos de la mujer; *chop*, es la vagina; *un*, el pene; *tb'aq'*, los testículos; *anm,a* el corazón; *tk'a*, la vesícula; *t-txo'tx'il*, el hígado; *xqlin txa'*, los intestinos; *tjo,s* los óvulos femeninos; *tjux*, los riñones.

<sup>12</sup> Estos son datos importantes, aún con las dudas que genera la forma en que en los censos se tratan los temas socioétnicos y lingüísticos.

ocurre durante los primeros 5 años de vida y ya en la escuela los niños comienzan a 'desaprenderla'.

La lengua *k'iche'* se habla en la familia y en la comunidad, alternando al español inmediatamente cuando hay una persona que no la habla. En los lugares investigados del territorio *k'iche'* resalta la vigencia del uso de los apellidos en ese idioma, por ejemplo: Cor, Ixcoy, Soc, Tiu, Pos, Sacalxot y muchos otros. Por el contrario, en el área *mam* la castellanización de los nombres es la norma y los apellidos en *mam*, la excepción. Aunque en las cuatro regiones (*mam*, *k'iche'*, *kaqchikel* y *q'eqchi'*), prácticamente todos los nombres propios son en español, algo similar a lo que ocurre con el nombre de los pueblos. Estas diferencias en los patrones de uso regionales de los nombres y apellidos mayas, debe ser uno de los temas a investigar en otros trabajos, pero podemos anotar que tiene que ver con distintas formas de plantear la resistencia a la colonización<sup>13</sup>.

Es opinión de los propios *q'eqchi'* ellos hablan ahora su idioma 'todo mezclado', pero "[...] gracias a algunas organizaciones, como el *Majawil* (organización *k'iche'*) y la Academia de Lenguas Mayas, cada grupo está tratando de rescatar su propio idioma, como el *k'iche'*, *kaqchikel*, etc." (DM-5). En Chisec prevalece un problema de comunicación entre, por un lado, las autoridades y funcionarios gubernamentales, y por otro, la población *q'eqchi'*. Problema que se complejiza por la presencia de migrantes mayas

---

<sup>13</sup> En las condiciones de refugio que vivieron los mayas en México durante la última guerra (1983-1993), estos patrones diferenciados fueron visibles. Prácticamente todos los mayas que se refugiaron en el Soconusco mexicano cambiaron sus nombres y se mimetizaron con otra identidad, en tanto los que se instalaron en otras áreas, como las Margaritas, Comitán y otros lugares, mantuvieron sus nombres y los reivindicaron ante las instancias de regularización internacionales (El Alto Comisionado de Naciones Unidas para Refugiados -ACNUR- y la Comisión Mexicana de Atención a los Refugiados -COMAR-).

hablantes de otras lenguas. Aquí, "[...] el problema es cuando se convoca a una reunión a los padres de familia, no se dan a entender los maestros y padres de familia ya que la población, la mayoría es indígena. La información a veces se pierde cuando hay traductores" (DM-5).

En nuestra observación resaltó la posición y la actitud que tienen los *q'eqchi'* en relación a su lengua. En este territorio sucede que cuando agentes externos (instituciones, organizaciones o personas) requieren participación, apoyo, negociación o cooperación de la población *q'eqchi'*, es imprescindible que el agente externo pueda comunicarse en *q'eqchi'*. Por eso se implementan políticas gubernamentales y no gubernamentales que informan sobre ese punto. Por ejemplo, "[...] Se usa el *q'eqchi'* en la municipalidad, allí la mayoría de empleados son *q'eqchi'* y atienden a las personas que vienen de las aldeas en su idioma; en el centro de salud, en el banco, y en casi todas las instancias las personas son atendidas en su idioma" (DM-6). Un comunitario informa: "[...] Otra situación que se da en el pueblo es que los hermanos no indígenas aprenden a hablar en la lengua del lugar y no es el indígena el que aprende la castilla" (M6).

La opinión social generalizada es que en el área urbana del municipio de Cahabón, 'un cincuenta por ciento de los niños hablan *q'eqchi'* y en el área rural el noventa por ciento lo hacen'. Pero de la población adulta, "[...] el noventa y cinco por ciento de los habitantes hablan la lengua *q'eqchi'* y el resto habla solamente el español". En Cahabón se observa también la mezcla de nombres en español con apellidos *q'eqchi'*, como, Che', Pop, Chun, Caal, Toc, Paau, Cacao, Cac, Sub, Xol y muchos otros. Allí prácticamente todos los

hablantes de *q'eqchi'* entienden y hablan el español, pero con diferentes niveles de competencia lingüística. En este sentido está sucediendo algo significativo, porque se está extendiendo la práctica de padres y madres *q'eqchi'*, que con limitada competencia lingüística en español, están induciendo procesos de socialización primaria de sus hijos en esta lengua y no en *q'eqchi'*<sup>14</sup>, en la cual sí son totalmente competentes. Entonces, lo que se observa es que los niños hablan fragmentariamente el español y tienen que aprender el *q'eqchi'* en la calle y con sus amigos o bien ya no lo hablan y solamente escuchan y cuando en una conversación les hablan en *q'eqchi'*, ellos contestan en español. Por ello, en ninguno de los dos idiomas se están instalando bases lingüísticamente sólidas. Generando un conjunto de efectos directos y colaterales, tanto para el aprendizaje escolar como en los procesos de construcción de identidad, en el desarrollo general del conocimiento y en otros diversos aspectos asociados a los fenómenos de la cognición. Este es un campo en el cual es urgente investigar y profundizar<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> La internalización de la realidad resulta de un, "proceso ontogenético por el cual esto se realiza y se denomina socialización, y por lo tanto, puede definirse como la inducción amplia y coherente de un individuo en el mundo objetivo de una sociedad o en un sector de él. La socialización primaria es la primera por la que el individuo atraviesa en la niñez; por medio de ella se convierte en miembro de la sociedad" (Berger y Luckmann, 1995: 166). Por otra parte y en su relación con el uso de la lengua, estos autores sostienen que, "[...] las objetivaciones comunes de la vida cotidiana se sustentan primariamente por la significación lingüística. La vida cotidiana, por sobre todo, es vida con el lenguaje que comparto con mis semejantes y por medio de él. Por lo tanto, la comprensión del lenguaje es esencial para cualquier comprensión de la realidad de la vida cotidiana" (Berger y Luckmann, 1995: 55). Sobre esto los mismos autores (1995: 56), al relacionar el lenguaje con el conocimiento de la vida cotidiana, explican: "[...] me oigo a mi mismo a medida que hablo y mis propios significados subjetivos se me hacen accesibles objetiva y continuamente, e *ipso facto* se vuelven más reales para mí".

<sup>15</sup> En este sentido es importante considerar lo que Cesar Carrillo releva de la relación entre lengua y producción de conocimientos: "Dissectamos la naturaleza siguiendo líneas trazadas por nuestras lenguas nativas. No podemos encontrar en el mundo fenomenológico las categorías y tipos que aislamos de él, ya que éstos miran directamente a la cara de todo observador; por el contrario, el mundo se nos presenta como un caleidoscópico flujo de impresiones que debe ser organizado por nuestra mente, lo cual significa, principalmente, por el sistema lingüístico de nuestras mentes. Cortamos la naturaleza, la organizamos en conceptos y atribuimos significados como lo hacemos, básicamente porque somos parte de un acuerdo para organizarlo de esta manera, un acuerdo que se sostiene por medio de nuestra comunidad de habla y que se halla codificado en el patrón de nuestro lenguaje. El acuerdo es, por supuesto, implícito y no establecido, pero sus términos son absolutamente obligatorios; no podemos hablar a menos de suscribir la organización y clasificación de los datos que el acuerdo decreta. Citado en Carrillo (2006: 29 / Benjamín Lee Whorf. óp. cit., pp. 213-214).

En territorio *k'iche'*, Macario le habla a su nieta solamente en idioma español, porque: “[...] no quiero que mi nieta sufra lo mismo que yo, ella debe ir a la escuela para aprender a hablar español y así conseguir buen trabajo” (DM7). Acerca del uso del idioma *kaqchikel*, otro comunitario expresa: [...] *hay mucha gente que se contradice y es nuestra misma gente, quienes no saben valorizar, no saben dar valor a nuestro idioma, y ya solo el español le dan valor y es un orgullo para ellos que saben hablar en castilla [español], es un orgullo para ellos hablarlo, se sienten ladinos, por eso cuando les digo hay algunos que dicen que “sos indio” y yo les digo que soy indio pero comen de mi tierra de mi pueblo, eso comen, por qué no se van a sus tierras y nos dejan tranquilos, una vez un ladino casi me pega porque le dije la verdad. Lástima y lamentablemente que nuestra misma gente dice eso y lo hacen así [...]*” (Kaq).

En el antiguo *Pach'ab'äq* ahora San José Poaquil, de nuevo aparece la evidencia de que los jóvenes usan cada vez más el español y aprenden menos el *kaqchikel*. De las entrevistas realizadas y de las propias percepciones de los comunitarios, se induce que en la actualidad aproximadamente el 90% de la población de todo el municipio conserva y se comunica en el idioma materno. Este se aprende exclusivamente en los hogares y se usa en las redes sociales insertas en el contexto comunitario. En las aldeas y caseríos del municipio el idioma *kaqchikel* es el que más se usa, tanto entre los niños como entre los jóvenes. Pero en la cabecera municipal esto cambia, ya que “[...] los adultos lo hablan en su mayoría, pero los jóvenes utilizan el idioma materno en un 60% y el idioma español en un 40% o bien lo combinan. Esto va a depender del lugar y contexto en el que se encuentren” (M3). Al respecto



un joven *kaqchikel* comenta, "[...] el que no sabe hablar el español no tiene entrada en ningún lado. [...]" (M4). En su territorio, los apellidos *kaqchikel* también se combinan con los nombres españoles, pero aparece ya un uso notable de nombres en inglés. Entre los apellidos *kaqchikel* están: los Chex, Tuyuc, Cumes, Yool, Perén, Bal, Ajú, Currruchich, Tezaguüic, Otzoy y Quej, entre muchos otros.

## **1.2 El uso de la lengua en un hogar q'eqchi'**

Francisco siempre nos habló en español, su esposa en *q'eqchi'*, los dos hijos varones lo hicieron en español y las niñas en *q'eqchi'*. Pero al último hijo todos le hablan siempre en español y él no responde si se le habla en *q'eqchi'*, porque dice que no entiende. Los padres explican que Selvin, el último hijo, habla con cualquier persona porque sabe explicarse en español y no tiene miedo como sus hermanos. El miedo lo atribuyen a que a ellos sólo les hablaron en *q'eqchi'* desde pequeños. No obstante, en el pequeño puesto comercial que atienden Francisco y Sara en el centro de Chisec, las personas que llegan a comprar hablan la mayor parte del tiempo en *q'eqchi'*. Este es uno de los muchos casos observados que muestra la complejidad con la que los *q'eqchi'* viven la colonización. De esa complejidad relevamos la prevalencia del uso de la lengua materna en las relaciones económicas entre los miembros del mismo grupo étnico y la valorización cultural de su uso, pero al mismo tiempo existe un reconocimiento, ya instalado como sentido común, de que usarlo conlleva desventajas. Al uso del *q'eqchi'* incluso se le atribuyen efectos psicológicos negativos. Todo lo anterior forma parte de la vida cotidiana y de los procesos de socialización primaria de los más pequeños.

### 1.3 Recapitulando

Observamos en todos los ámbitos de investigación, que son las mujeres quienes usan la lengua maya (*k'iche'*, *kaqchikel*, *q'eqchi'* o *mam*) permanentemente y que los hombres prefieren usar el español. En el hogar se asocia el uso de la lengua materna con las ventajas o desventajas sociales que puedan tener los niños y los jóvenes en el mundo exterior y parece consolidarse la opinión de que quienes hablan sólo en castellano son los más listos, activos y prometedores; en tanto, quienes se comunican en la lengua materna, son menos activos y entienden menos las cosas. Este punto nos parece crucial para pensar las transformaciones que se están produciendo en los patrones de uso de las lenguas mayas y su relación con los procesos de construcción de la identidad y la producción de conocimientos. De cualquier forma, es en el hogar donde se están aprendiendo las lenguas mayas, siempre que ese hogar exista en un contexto comunitario maya. La colisión civilizatoria está instalada en la vida cotidiana y toca con fuerza los espacios de la vida familiar; esta colisión los mayas la enfrentan solos, porque la retórica multiculturalista del Estado y de otros agentes internacionales y nacionales, solo encubre en esta tercera colonización, la dinámica real de supresión de las lenguas mayas.

## 2. ENTIDADES DEL TERRITORIO

En esta sección damos cuenta de algunas de las entidades de la naturaleza que habitan el territorio y que son humanizadas y sacralizadas por los mayas, quienes están ciertos que con ellas es preciso mantener una comunicación estrecha y permanente. Para los *mam*, *q'eqchi'*, *k'iche'* y *kaqchikel*, estas entidades son tan reales como puede serlo el pozo del cual beben el agua, agua que es otra forma de existencia del *nahual* o dueñidad que habita ese mismo pozo. Veremos como en estas formas de relación entre los seres humanos y las entidades del territorio, se plasma la inseparabilidad entre lo social y la naturaleza, se humaniza la realidad y se sacraliza el mundo; pautas que expresan el poder estructurador de la matriz cultural mesoamericana en la praxis social<sup>16</sup>. La relación con estas entidades se realiza mediante unas prácticas que ponen en juego todos los elementos culturales propios de los mayas y que implican formas de organización, de conocimiento, elementos simbólicos y emotivos (Bonfil, 1991: 172). Al reiterar una y otra vez en la comunicación con estas entidades, se plasma la voluntad de prevalecer de los mayas y en el ritual que cada ceremonia conlleva, se codifican, se memorizan y se sacralizan, los aspectos principales de la resistencia a la colonización.

La sección inicia con una reflexión acerca de los mitos, situando ciertos aspectos centrales del planteamiento levistosiano. Continúa enfocando algunos de los seres mitológicos compartidos entre los diferentes grupos étnicos

---

<sup>16</sup> Danilo Palma propone siete aspectos que caracterizan la cosmovisión de los distintos grupos étnicos mayas, a saber: “[...] 1) el creador, o *Ajaw*, es preexistente a lo creado; 2) todo lo existente es creado; 3) todo lo creado es sagrado; 4) todo lo creado tiene vida; 5) todo tiene cualidades y funciones humanas; 6) todo tiene significado para los humanos; 7) todo está interrelacionado y en equilibrio” (Palma 2006-2:10).

mayas de la región noroccidental de Guatemala, fronteriza con México. Se trabaja sobre el tema de los altares, cuya función central parece ser la de abrir y cerrar puertas o ventanas interdimensionales en sitios claves del territorio. No pudimos dejar de transcribir las notas sobre el lugar del viento o *Xupel Kyq'iq'*, altar en extremo misterioso y especialmente venerado entre *q'emam*; luego está el abuelo *Matx'* uno de los árboles de poder que conocimos y los cerros *q'eqchi'*, que muestran las intrincadas relaciones entre los seres humanos y las 'dueñidades' mencionadas recurrentemente por los comunitarios. Hacemos mención del cerro que se levantó en la guerra, estampa etnográfica que muestra la intervención directa de la naturaleza en los asuntos políticos humanos, una cuestión así entendida por los *kaqchikel*. Finalmente de la misma región *kaqchikel* recuperamos moros y cristianos, un relato contemporáneo en él que pueden analizarse aspectos claves de una interculturalidad profunda, operante en el imaginario colectivo de los mayas y activa en la regulación de las relaciones sociales.

## **2.1 Acerca de los mitos**

Claude Lévi-Strauss es autor fundamental para el análisis de los mitos y marcó rutas estratégicas para abordar los universos mitológicos, rutas en donde se preocupaba por entender y explicar la estructura del pensamiento y el espíritu humano en sus relaciones con la realidad externa. Él consideró que siempre el pensamiento de las personas está relacionado con su realidad exterior y que los mitos hablan de la realidad en la que éstos son creados y transmitidos. Para el análisis y la interpretación de los mitos, propuso

que el mito debe situarse en el 'mundo' en el cual fue inventado y transmitido, tomando en cuenta la ecología total de su creación. Para Lévi-Strauss la realidad total, espiritual, biológica y física está determinada y es por ello que en su propuesta de análisis busca esas regularidades y leyes, que están estructurando los relatos mitológicos. Sin embargo estas leyes son independientes de la realidad exterior a los propios mitos. Por ello, y si bien el mito 'refleja' la realidad, Lévi-Strauss propone que lo hace de forma invertida. En las versiones mitológicas los grupos que los producen tienen el poder de transformar imaginativamente la realidad y generar capacidad simbólica en determinados objetos, personas o sucesos. Finalmente, en esta perspectiva el mito puede estar sirviendo para encubrir una realidad y relevar o justificar otra, es decir que los mitos tienen funciones ideológicas en la organización social. Así, sosteniendo que los mitos obedecen a una estructura interna, Lévi-Strauss reconoce que ésta siempre es impactada por un determinismo exterior, determinismo que deriva de la ecología, las prácticas tecnoeconómicas y las condiciones sociopolíticas de los grupos sociales<sup>17</sup>.

## **2.2 Rajawáles**

Es una idea común, aceptada y vigente entre los mayas con quienes trabajamos, que todos los cerros, valles, cuevas, ríos y los diferentes lugares y recursos del territorio, tienen 'dueño'. Pero que estos dueños no son sujetos que existan separados de su objeto de dominio, más bien son la

---

<sup>17</sup> Para profundizar en la perspectiva teórico-metodológica de Lévi-Strauss están los cuatro tomos de su obra *Mitológicas: Lo crudo y lo cocido* (1964), *De la miel a las cenizas* (1966), *El origen de las maneras de mesa* (1968) y *El hombre desnudo* (1971). Éstas resumen el resultado de más de veinte años de investigaciones y un trabajo de campo que incluye el análisis de 813 mitos.

expresión viva, poderosa y consciente de los sitios, son las *personas* del lugar y al mismo tiempo el lugar hecho persona. En estas concepciones sobre la realidad socialmente compartidas por los mayas, aparece con toda claridad lo que propone Carlos Cabarrús (1988), quien explica que entre los *q'eqchi'* todo tiene persona<sup>18</sup>. Entre *kaqchikel'a* estas personas son los dueños o *rajawäles* de los cerros y cuevas, y están allí interviniendo a su manera en los eventos cotidianos de las personas humanas con quienes cohabitan. Sobre esto un *kaqchikel*, ex patrullero de autodefensa civil (PAC)<sup>19</sup>, relata que durante la última guerra: [...] *estábamos allá en las faldas del cerro, y como antes no habían carros, las camionetas pasaban bien lejos. Salí un día de mi casa, a la una de la mañana a hacer la ronda (vigilancia contrainsurgente) y de repente pasando allí por el instituto y de entre la milpa salió alguien con una linterna y dijo: "¡alto ahí! ¿Qué buscás a estas horas?", eso me dijo un señor canche (rubio), "¡no es hora de pasar, así que tenés que regresar!", al buen rato me dejó pasar. Cuando seguí caminando vi que ya no había nadie y pensé que ese cerro tiene quien lo cuida. Nos dimos cuenta de esto cuando hacíamos turno como en el año 1982, porque teníamos que vigilar y dormíamos en la cima del cerro, allí estuvo la garita (puesto fijo de vigilancia). Un día eran como las doce y media de la noche y había luna llena y se nos apareció un*

---

<sup>18</sup> Sacerdote jesuita y experto antropólogo guatemalteco que ha trabajado en el ámbito del diálogo interreligioso intercultural; véase su último libro: Cabarrús, Carlos. (2008) *Haciendo política desde el sin poder*. Bilbao. Desclée de Brouwer.

<sup>19</sup> Las Patrullas de Autodefensa Civil (PAC) fueron creadas por el Ejército de Guatemala a finales de 1981, como parte de la política contrainsurgente. Su función principal era involucrar a las comunidades de forma más activa en la ofensiva antiguerrillera que el Ejército había puesto en marcha. Por una parte, el Ejército había percibido que la insurgencia tenía un fuerte apoyo en la población civil y pretendía con las PAC cerrar las comunidades mayas a la posible penetración de la guerrilla, pero también expulsarla de donde ésta ya había logrado alguna presencia. Además y dentro de su política contrainsurgente, para tener control de la gente y el territorio, las PAC se crearon como milicias bajo control militar que tuvieran una presencia permanente en las comunidades y evitaran cualquier movimiento que no estuviera bajo su control. (Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala, 1998:118).

hombre antiguo, nosotros dijimos ¡echémosle balazos muchá, lo único que tenemos que hacer es que mañana lo reportamos como guerrillero y qué pisados, denle muchá! Y queríamos disparar pero no salían los tiros, apachábamos el gato<sup>20</sup> pero no salían; entonces el señor subió a la cima del cerro y desapareció, los plomazos no salieron pues y parecía como si no supiéramos cómo hacer para disparar. Entonces vimos que ese cerro sí tiene quien lo cuide (E3-Cumes). En este caso y en el contexto de la guerra, el *rajawäl* del lugar apareció ante los *kaqchikel* con el fenotipo del "otro", social y étnicamente distinto y además guerrillero. Recordemos que en Guatemala al blanco dominador se le llama "canche" y quizás por la presencia de algunas personas con ese fenotipo en la guerrilla (estudiantes universitarios de clase media), la población maya de ciertas zonas guerrilleras se refería a los insurgentes como "los canchitos".

Entre *q'eqchi'eb'* de Alta Verapaz los cerros de *Q'ana' Itzam* y *Q'awa' Seuq'*, situados al norte de Cahabón en la sierra de Chamá, son los guardianes y protectores del territorio, pero también de todos los seres y personas que lo habitan. Sabemos de otros cerros importantes, como el *Belenju Chicoy* y el *Chi'ixim*, en total son trece los cerros sagrados. Entre las personas y los cerros sagrados parece establecerse una relación de reciprocidad, que allí define la forma correcta de hacer las cosas. En *Chik'ajb'om* (Cahabón), piensan que en un principio todos los cerros y montañas eran personas y por eso tienen nombres. Y que los cerros *Q'ana Itzam*, *Q'awa Seuq* y *Q'awa Tab'ol* tienen comunicación con otros cerros y con los "dueños" (*rajawäl* en *k'iche'* y *kaqchikel*) del *Q'awa Xucaneb'*

---

<sup>20</sup> En Guatemala, 'muchá' es una forma coloquial de decir: muchachos, y 'apachar el gato' o 'jalar el gatillo', significa presionar la cola del disparador de un arma de fuego.

en el municipio de Cobán y con el *Q'awa Chiixim* en Tactic, Alta Verapaz.

### **2.3 Seres mitológicos compartidos**

La gente *Saq Chojon* (pavos blancos) de los *mam*, son de un lugar cercano a San Ildefonso Ixtahuacán. Ellos le dan vida a la leyenda del *Wakx Kan*, la serpiente con cuerno que provoca los derrumbes y que es muy importante en la historia de San Juan Atitán. En la tradición oral de los *mam* se vinculan diferentes leyendas sobre seres mitológicos provenientes de lugares lejanos del norte, donde habitan los pueblos mayas del actual sureste mexicano. También aparecen historias vinculadas a los pueblos *Popb'al Ti'* hablantes del *jakalteko* o *popti'*, del mismo departamento de Huehuetenango. Estos son lugares de donde provienen entidades que pueblan el imaginario de los actuales *q'emam* y que los acompañan en sus prácticas socioculturales, prácticas dentro de las cuales son relevantes aquellas que tratan de la selección de terrenos para sembrar o para habitar. Estos personajes míticos viven en el significado de los topónimos con que se nombran los diversos lugares del territorio. Uno de los más conocidos es el *Chiapanek*, personaje fluido y versátil que aparece en distintos tiempos y lugares del mundo *mam* y que se viste de manera diferente, pero siempre como un personaje humilde. De acuerdo al trato que recibe el *Chiapanek* entrega su mensaje y éste siempre es un aviso importante. Según consta en la tradición oral de los *q'emam*, el *Chiapanek* pudo avisar sobre un terremoto en 1700 y también sobre la llegada de los



kaibiles<sup>21</sup> en 1982. En otra región del país y lejos de la frontera con México está el Motagua<sup>22</sup>, un río que da vida a la leyenda del *Tronchador*, personaje mitad humano mitad ganado, que continúa merodeando entre la ribera occidental del *Sepelá k'iche'* (el Motagua *kaxlan*-ladino) y las tierras medias y altas que se enrumban hacia el pueblo *kaqchiquel* de Poaquil en Chimaltenango. Este personaje aparece también en la zona *q'eqchi'* como el *Q'eq* (negro). "[...] este Negro aparecía en el ganado, y era fácil distinguir cuándo una vaca iba a parir un *Aj Q'eq*" (Cabarrús, 1998: 37).

#### 2.4 Ventanas en el espacio y el tiempo

Los altares son los lugares donde los mayas ofrecen las ceremonias para la *dueñidad*, que es el nahual o la entidad sagrada de un sitio específico. Los altares son lugares en donde los comunitarios establecen un diálogo directo con el *rajawäl*. Decir "altar" es utilizar la figura cristiana del oratorio, el sitio en donde se comunica el creyente con Dios, pero si la idea del altar es útil también puede confundir el sentido de las ceremonias mayas. Porque los sitios ceremoniales mesoamericanos más que altares parecen ser comprendidos por los mayas como umbrales, fronteras de realidad, puertas para cruzar el espacio-tiempo y situarse en una *otra* dimensión de la realidad donde es posible el diálogo

---

<sup>21</sup> Kaibiles, son las tropas de elite del ejército del Estado guatemalteco. Reconocidas por su agresividad en la lucha contrainsurgente, y especialmente por los terribles castigos y pérdidas que infligieron a las comunidades mayas durante la guerra (ODHAG, 1998-3).

<sup>22</sup> El río Motagua nace en las montañas del territorio *kaqchikel* en el altiplano central guatemalteco y desemboca en el océano Atlántico, en el departamento de Izabal. Al final de la década de 1960 y principios de la década de 1970, el río Motagua cobró renombre por llevar en su corriente los cuerpos de centenares de campesinos del oriente del país, torturados y asesinados por paramilitares y militares guatemaltecos. Esto sucedía en el marco de la guerra contrainsurgente que éstos desarrollaban, asesorados por "boinas verdes" norteamericanos. El río servía para transportar en su recorrido hacia el océano Atlántico, el mensaje de terror inscrito en los cuerpos mutilados (ODHAG, 1998-3).

con la dueñidad y con los seres espirituales que habitan el territorio.

En Chisec, que forma parte del territorio sagrado *q'eqchi'*, hay varios altares "para dialogar nuestra espiritualidad con la dueñidad de los lugares", dice *Ixmukane*. Entre ellos resaltan el sitio del *Sekxpec* y el *Tzibjoom*, que son nacimientos de agua. En la aldea *Chajxukub* hay un altar muy poderoso y conocido en toda Alta Verapaz. En otra región, los *kaqchikel* tienen en Poaquil un lugar sagrado en "el cofre de oro", este sitio está rodeado de árboles tanto en su parte baja como en la cima. Allí se encuentra el *K'ak Jay* que significa "granero o cofre de oro" y es un montículo piramidal con un pequeño altar de piedras, donde hay evidencia de un frecuente uso ceremonial en el largo tiempo. Allí incluso llegan a ofrendar algunos *k'iche'* de lugares lejanos. En el área nadie duda de que este cerro tenga dueño al igual que en *Chixot* (San Juan Comalapa), en donde los comunitarios están seguros que *B'alo* (el jaguar) cuida al pueblo desde el cerro sagrado de *Xecopilaj*.

## 2.5 El lugar del viento

La primera vez que el *Tat chman* José fue al *Xupel Kyq'iq'* lo hizo acompañando a su abuela, luego siguió visitando el sitio a lo largo de su vida. En ese sitio los oferentes pegan sus oídos al rostro de la madre tierra y escuchan su respiración. De ese primer encuentro recuerda<sup>23</sup>: [...] *cuando salíamos sobre Twi'q'u'uj* [sin traducción] *y lográbamos llegar al Xupel Kyq'iq', allí donde sube el viento, éste no tenía monte en su orilla-boca, pero sopla y sopla el viento allí en el ne' jul*

---

<sup>23</sup> El texto original está registrado en *mam*.

[pequeño hoyo], *sopla entre las piedras. No había monte allí pero muy fuerte soplaban cuando yo ponía mi pie allí, soplaban, soplaban, soplaban. El viento no te jala porque de allí sube. El aire es frío, yo ponía mi cara y escuchaba su fuerte rumor como sonaba el viento. Este lugar es el soplador del viento. ¡A saber a dónde va y a saber de dónde lo trajo dios! Yo creo que ésta es la existencia Xupel kyq'iq' tb'i' [soplador de viento es su nombre]. Cuando llegábamos allá en el lugar que le llamamos Kynab'el dios [donde se recuerda y agradece a Dios], allá más arriba de Tlaq chow [plato de frío], mi abuela decía: "es bueno que descansemos un poco primero", poníamos nuestro pa [morrall], entonces subía mi abuela sobre un pequeño cerro y decía: "kutzan nman dios, ma' chin ja'wl tzalu tat, chjonte te' nman dios, chjonte Jesucristo, chjonte ntxu' tx'otx'" [gracias, Padre-Dios, que ya subí, que ya llegué hasta aquí, gracias a ti Jesucristo, gracias a ti Madre Tierra]. Tú que me diste vida, tú que me ayudaste para que yo camine para alcanzar con mi nieto que está aquí, que también se arrodillará ante ti. ¡Ay! nman salida del sol, nman donde se guarda el sol [...] (El-García).*

## **2.6 El abuelo Matx'**

Los territorios mayas están sembrados de árboles abuelos, quienes son considerados testigos de los actos de las personas. En el cerro *Twi'qman* en Santa Bárbara está el *Matx'*, un encino grande que por el grosor y número de anillos se sabe que es muy antiguo, entre *q'emam* piensan que tiene más de trescientos años. Él es la entidad sagrada que habita ese centro ceremonial. Es un árbol abuelo de hojas oscuras, habitado a su vez por musgos, *chim'atz'* (pitahayas) y patas de gallo, que son orquídeas rojas de montaña fría. Creció

sobre lo que puede ser una plataforma prehispánica que los *q'emam* no han querido excavar, porque en este lugar se entierran objetos pertenecientes a las personas que han sido *aj'chman*. Alrededor del *Matx'* se encuentran restos de alfarería de diferentes períodos. Pudimos identificar "pichachas", que son trozos de barro con múltiples agujeros para que el aire pueda pasar y alimentar carbones, copal o incienso. Allí, en un agujero de aproximadamente sesenta centímetros de diámetro y un metro de profundidad, había restos de cerámica con dibujos, colores y estilos, característicos del posclásico tardío maya<sup>24</sup>. Estos restos estaban junto a cuadros de fotos de personas muertas, trozos de cuarzo, pequeñas esculturas de barro cocido con formas de animales (quetzales y del *tz'i*, el perro prehispánico) y cabezas de gallo, también habían monedas e imágenes de personas en frascos de plástico y vidrio. Regadas a todo el alrededor del *Matx'* observamos semillas de *tz'ite'* (frijol rojo). El altar del *Matx'* se encuentra en el centro de una parcela cultivable cuyo dueño es al mismo tiempo cuidador del sitio, función que sus antepasados también tuvieron. Este es un sitio ceremonial que la tradición oral *mam* indica que es de larga historia, pero cuya datación precisa requerirá de un estudio específico. El sitio aún está activo y en uso permanente; sabemos que en ese lugar se entierran los objetos e instrumentos ceremoniales de algunos *Aj Chman* muertos, objetos que se llevan allí desde varias regiones del país e incluso desde las tierras altas del sureste mexicano. Sin

---

<sup>24</sup> Stephen Whittington encontró evidencia en Iximché de que los mayas *kaqchiquela'* de tierras altas, en el posclásico tardío, usaban un tipo de adorno labial llamado *bezote* y que ocasionaba un pulimento de la superficie labial de los dientes de la mandíbula anterior. Característica de la producción artística del posclásico tardío maya, son: "Las formas cerámicas son las cuencas grandes y pequeñas, tinajas globulares y ollas, con menos frecuencia los incensarios con efigie antropomorfa o espinas, los comales y los vasos; la decoración se resume en acanaladuras simples, dobles o múltiples" (Macario, 2004).

embargo nos resulto imposible asistir a alguna de las importantes ceremonias que allí se realizan. El *Matx'* es un altar en donde se realiza uno de los momentos del circuito ceremonial más significativo de *Komananas* (Santa Bárbara).

Entre *q'eqchi'eb* se habla de árboles y piedras que son hembras o machos y que de acuerdo al género tienen diferentes propiedades para intervenir operativamente en el mundo de los humanos. Estas propiedades pueden ser curativas u hostiles, aunque la mayor parte de las veces pueden ser las dos cosas a la vez. Los resultados de su uso estarán de acuerdo a la forma en que se combinen sus elementos y a las proporciones entre ellos. Los árboles machos tienen poco follaje y dan mucha flor pero esta se cae, no dan frutos y en el tallo o tronco les aparecen protuberancias, en tanto los árboles hembras extienden sus follajes y dan mucha fruta. Las piedras también se distinguen entre hembra y macho, la piedra macho suena al golpear contra otra piedra en tanto que la piedra hembra es más pesada que la piedra macho. Estos conocimientos tienen otras aplicaciones prácticas, por ejemplo, la piedra que se usa para el tenamaste es la hembra porque es más resistente al fuego. El conocimiento sobre las piedras debe ser muy profundo para saber cuándo usar qué piedra, esto es crucial, por ejemplo, para la construcción de los *chuj* (temascal).

## **2.7 Los cerros *q'eqchi'eb***

En algunos relatos mitológicos<sup>25</sup> se puede observar el

---

<sup>25</sup> “El mito no posee autor, pertenece al grupo social que lo relata, no se sujeta a ninguna transcripción y su esencia es la transformación. Un mutante, creyendo repetirlo, lo transforma. [...] no es posible el dominio de la naturaleza por el mito, ya que éste será impotente cuando trate de dar cuenta de las contradicciones de lo real. Es por ello que deberán elaborarse tantos mitos como problemas imponga lo real en su devenir, en sus acontecimientos. ¿Dónde termina el mito y dónde

particular sentido maya acerca de la complementariedad entre lo femenino y lo masculino, así como lo entienden los mayas contemporáneos. En Cahabón por ejemplo, entre *q'eqchi'eb* afirman que hay comunicación entre dos cerros abuelos y uno de ellos es considerado un cerro femenino, mientras el otro es masculino. En la mitología local *Q'awa Seuq'* el cerro macho invitó a *Q'ana Itzam* el cerro hembra a visitarlo y ésta aceptó la invitación, pero cuando la abuela-cerro iba subiendo el cerro *Seuq'* se resbaló y cayó, apoyando sus rodillas y sus manos sobre la piedra del camino y es por eso que en el camino que lleva a *Seuq'* aún permanecen las huellas de las rodillas y manos de *Q'ana Itzam*. En esta visita ambos cerros acordaron estar siempre en comunicación, atentos el uno con el otro y así, cuando ambos se den cuenta de la necesidad de lluvia, *Q'ana Itzam* va a retumbar y enseguida *Q'awa Seuq'* también retumbará mandando el aviso a los demás cerros-valles. Esos otros cerros-valles son *Q'awa Tab'ol*, *Q'awa Julxix* y *Chicax*, quienes sabrán que también deben anunciar la señal de la lluvia. En Cahabón los cerros vivientes anuncian la lluvia y con ella los *q'eqchi'* podrán renovar la vida y escuchar una y otra vez los retumbos de *Q'ana Itzam*. Aquí *Tzultaq'a* no es únicamente el cerro, sino es el cerro-valle, los *q'eqchi'eb* explican que él es quien unifica lo alto y lo bajo, la hondonada y la cima montañosa, él cuida la vida pero también cuida la muerte. Es una poderosa entidad a quien hay que encomendarse cuando se sale de la casa o cuando se va a la montaña. A *Tzultaq'a* se le deben hacer ofrendas para que no se lleve el espíritu de los niños y es a quien se le deben agradecer la existencia de los animales, el maíz y la vida. El cerro-valle rige también la

---

comienza la historia, qué lugar ocupan las historias mitológicas, qué sucede en la estructura interna del mito para que, dada la oportunidad, se convierta en historia?" (Lévi-Strauss, 1987: 8-12).

ubicación y la posición de las casas en el territorio, tanto como la de las personas en el hogar.

## **2.8 El cerro que se levantó en guerra**

En *Chixot* (San Juan Comalapa), un abuelo *kaqchikel* conocedor de los nahuales o dueños de los territorios sagrados de los mayas, explica que los cerros y planicies están vivos. Ante ellos precisa, debemos pedir y saber doblar nuestras rodillas porque en esos sitios son ellos quienes nos pueden dar fuerza y fortaleza. Según él en esos lugares es que debemos celebrar nuestros rituales para las cosechas y también para evitar que haya violencia en nuestros hogares y en nuestro país. Estos son lugares antiguos donde y desde siempre, los *kaqchikel* piden por la vida. Pero hay más lugares: [...] *hay uno por las planicies de "Chi Yo'ol" ahí están los "B'alo", también hay otro aquí en la bajada de "T'asb'alaj", ese cerro está vivo, y dentro del gran problema que pasamos en la violencia (la última guerra) este cerro sí se levantó, porque existen las fuerzas pero nosotros no sabemos pedir y no sabemos trabajarlo, así como dice mi difunto abuelo que no sabemos hincarnos para pedir, ya que aquí hay muchos cerros y planicies que están vivos aquí, eso lo que sé y no todo le voy a decir[...](E4-Yool).*

## **2.9 Moros y cristianos en el siglo XXI**

Entre *kaqchikela'* se cuenta que una vez un joven muy pobre quería bailar con los moros para la feria de San Juan Comalapa, pero el presidente del pueblo le dijo: "Tú, ¿quieres bailar?, pero si eres muy pobrecito y así no puedes comprar la ropa que nosotros nos ponemos porque es

muy cara". Desilusionado el joven regresó a su casa. Al día siguiente se fue temprano al trabajo, yendo por el camino donde antes todo era monte y cultivos; en ese camino había un puente y allí el joven vio que estaba un señor canche (rubio) sentado. Cuando el joven se acercó cruzaron las siguientes palabras: "Mijo rata nawajo' yaxajo' peja, ja' pu manaq nutziyaqb'al, ruma ri' manyitikir yib'exajo' chupam ri q'ij" (Mijo, ¿quierés bailar verdad? Sí, pero no tengo buena ropa). El señor, que seguía sentado en el puente, lo animó y le dijo: "No te preocupés cuando regresés de trabajar me buscás", y le indicó una dirección. Cuando el joven regresó del trabajo se dirigió al lugar que el canche le había indicado, tocó la puerta y salió ese mismo señor invitándolo: "Pasa hijo pasa, siéntate. ¿Vienes cansado? Sí, señor. ¡Ah! ¿Querés tomar algo?" El joven aceptó y tomó lo que le ofrecían. Luego el hombre le indicó que pasara a ver la ropa que había en la sala y que escogiera la que más le gustara para usar en el baile de los moros. El joven eligió la mejor y fue cuando el 'gringo' le dijo: "Mira hijo, tú bailarás mejor que todos los moros y el presidente te pedirá que le prestes tu ropa y tú se la darás, pero él se morirá ese día, así que puedes hacer lo que él te pida. Cuando terminen el baile vendrás a dejar el traje, vas a ver que bailarás bien". El día del baile, el joven fue uno de los que bailó perfectamente bien y entonces el presidente de los moros, sorprendido viendo que el muchacho era quien bailaba mejor que todos y quien lucía el mejor traje, se acercó diciéndole: "Disculpáme, ¡no sabía que pudieras bailar bien! Pero déjame tocar tu ropa". Entonces el joven recordó que tenía que hacer todo lo que el presidente le pedía y así fue. Pero en este baile se hacen unos movimientos un poco bruscos y se empujan entre ellos, y fue en uno de esos movimientos



que el presidente se cayó. Sus compañeros le decían que se levantara y se lo llevaron a acostarlo, jugando con él. Fue cuando se dieron cuenta de que en verdad estaba muerto, entonces todos se asustaron y se preguntaban qué había pasado. "¿Qué pasó pues? Si siempre se ha bailado de esa forma y ahora ¿por qué le habrá pasado eso al presidente?" Cuando finalizó el baile todos los participantes estaban tristes, mientras el joven se encontraba muy sorprendido después de la felicidad que había tenido por haber podido bailar.

Al día siguiente fue a devolver la ropa, llegó al lugar indicado y tocó la puerta, salió el gringo (canche) diciéndole: "Ya viniste, hijo. Sí señor, respondió el joven, muchas gracias por la ropa. Está bien, le contestó el canche, ve a dejarla donde la fuiste a traer". El joven entró al lugar y se dirigió a la habitación donde había recogido la ropa y se sorprendió al encontrar allí al presidente, quien le preguntó: "¿Qué estás haciendo aquí? No sé", dijo el joven, "yo sólo vengo a devolver la ropa que me prestó el señor". El presidente se le quedó viendo y le dijo: "¡A mí me jodieron, porque me trajeron aquí y sólo porque te negué que bailaras en el grupo!"

Este relato contemporáneo se cuenta en *kaqchikel* pero con varios términos prestados al español, en él se aprecian diferentes épocas y personajes entremezclados. Consideramos que es una expresión de la interculturalidad compleja que se vive en el territorio *kaqchikel*. Recordemos que el de moros es un baile que se comienza a danzar durante la colonia<sup>26</sup>,

---

<sup>26</sup> Los españoles quisieron que las guerras en el "Nuevo Mundo", fueran vividas como la continuación de las cruzadas de reconquista medievales. Frailes misioneros y conquistadores usaron el teatro y la danza como formas de propaganda para

pero el gringo (ya no el *kaxlan*) es un personaje del siglo veinte. Pueden verse además las estratificaciones de clase social al interior de los *kaqchikel* y la presencia del "presidente", quien es claramente un funcionario moderno. Este personaje puede ser el presidente de un comité, de la corporación municipal o de una cooperativa, pero no puede ser presidente de la autoridad indígena. Pensamos que en la puesta en escena del baile de moros se sugieren fenómenos de tercera colonización. Esto por la instalación del gringo colonizador en el propio dispositivo cognitivo del colonizado. El gringo esta allí, viviendo entre la población local, reproduciéndose, ocupando posiciones y asumiendo roles; es un personaje que está dirigiendo e intermediando al interior de los renovados elencos mitológicos *kaqchikeles*. En cuanto al sentido que tiene el relato para los *kaqchikel*, éste ofrece una veta muy importante de información, no obstante ya no nos extenderemos en el punto. Recordemos que el escenario territorial de este relato es un área de implantación relativamente reciente de productos agrícolas no tradicionales, una región en donde hay un fuerte empuje modernizador y donde lo 'extranjero' ya se inserta en la propia tierra y la ocupa.

## **2.10 Recapitulando**

Para los mayas los *rajawales* están en todas partes, porque la tierra está viva y todo lo que la habita también. Son seres que existen en varias dimensiones y por eso interactúan con los humanos, incluso en el plano tecnoecológico de la realidad. Los *rajawales* pueden voltear la dirección del fuego

---

evangelizar a las población americanas, en esa tradición se inscriben las fiestas de moros y cristianos recreadas e impuestas en tierras mayas.

al rozar el terreno, quitarle el filo al machete, secar el pozo, inducir o evitar un accidente, etc. Pero es en los altares que se puede tener una relación directa con ellos, allí es posible que aparezcan ante los seres humanos y también que los humanos se aventuren en el mundo de ellos. Por eso los altares parecen ser puertas interdimensionales. Están situados en lo que los comunitarios llaman lugares de mucha 'energía' y no son lugares improvisados, incluso hay evidencia de que algunos de ellos son utilizados desde el período clásico medio de la civilización maya. Para los comunitarios las entidades del territorio no son buenas ni malas, porque éstas pueden ser lo uno o lo otro y las dos cosas a la vez. Todo depende de la relación que los seres humanos establezcan con ellas. Con igual flexibilidad entre *k'iche'ab'*, *kaqchikela'*, *q'emam* y *q'eqchi'eb'*, se acepta que los santos y dioses cristianos habitan ya en esas realidades multidimensionales. Esto aparece en ciertas oraciones cuyo origen puede rastrearse hasta el período inicial de la colonia. Por ejemplo, Jesús dialoga con el Ajaw y cuida a las personas desde el *Xupel Kyq'iq'*, algo que es aceptado como real, tanto como el hecho de que hay cerros que se levantaron 'en guerra' cuando era más brutal la represión contra los mayas del altiplano central. También, podría realizarse un riguroso análisis del discurso mitológico<sup>27</sup> en 'deidad de moros' y llegar a entender quién es el "canche" y su papel en el imaginario *kaqchikel*, lo que abriría caminos para entender, entre otras cosas, como opera la interculturalidad en la configuración ideológica contemporánea de los mayas. Por último, constatamos que las ceremonias de comunicación con las entidades del territorio siempre se articulan con

---

<sup>27</sup> Cuestión que nosotros no hicimos, porque rebasa los objetivos de este trabajo y requiere otro tipo de enfoque y expertise. En este capítulo la intención es analizar ciertas prácticas socioculturales mayas, en donde es significativa la generación de cultura propia y su confrontación con las dinámicas de tercera colonización que prevalecen en Guatemala.

actividades o ciclos productivos importantes para los mayas y que en ellas el maíz siempre aparece en alguna de sus formas<sup>28</sup>.

### 3. ESPECIALISTAS, MISIONES Y CEREMONIAS

En esta sección se describen prácticas de especialistas en diferentes tipos de conocimientos mayas que operan entre *k'iche'ab*, *kaqchikela'*, *q'eqchi'eb'* y *q'emam*. Estos especialistas, hombres y mujeres, se mantienen en intensa interacción con las entidades sagradas de los territorios y cumplen funciones claves en la organización comunitaria. Se revisan someramente conceptos como el de 'equilibrio' y el de *kabawil*, que son axiales en las prácticas de los especialistas mayas. En ensoñamientos se recogen experiencias personales que ilustran la importancia de estos eventos en la vida social, también se explica a grandes rasgos quienes componen el *ajq'ijab* y la distinción central entre *ajq'ij* y *aj centro*. Cuestión que permite aproximarse a la comprensión de la noción maya de complementariedad, aplicada aquí a la oposición entre el 'bien y el mal'. Se relatan experiencias iniciáticas en personas de conocimiento que muestran el dramatismo de un designio que trasciende su voluntad<sup>29</sup>. Constatamos que cuando estas personas finalmente aceptan la

---

<sup>28</sup> Es más, cuando este vínculo no es visible, reconocemos que su desaparición obedece a limitaciones de nuestro propio aparato de observación, análisis e interpretación. Esta cuestión la hemos comprobado reiteradas veces al haber sometido nuestras interpretaciones al análisis de los Aj Chmán u otros miembros del *ajqijab* y ellos nos han mostrado vínculos, que para nosotros pasaron totalmente desapercibidos.

<sup>29</sup> Según Danilo Palma, para los mayas: “[...] Todo es obra del *Ajaw* (creador/creadora), uniendo los principios masculino/femenino: los cielos, los astros, la luna, el mundo, las nubes, el agua, los ríos, el viento, los vegetales, los animales, la gente. Puesto que todo es del *Ajaw*, lo vigila todo y espera reconocimiento, respeto, gratitud y veneración, todo es sagrado. Para unos mayas modernos, aunque el *Ajaw* está afuera de sus creaciones, sigue cuidándolas y está pendiente de ellas en todo momento; para otros el *Ajaw* está presente parcialmente en sus creaciones, porque ha puesto de su espíritu en ellas a través del *nawal*. No se dan los casos de que el *Ajaw* esté ajeno a sus creaciones ni que esté tan totalmente inmerso en ellas que sea indistinguible de las mismas” (Palma 2006-2:10).

misión y toman su *cruz* y su *mesa*, termina para ellos toda una etapa de la vida y da inicio otra. Luego se abordan tres especialidades, la de los abuelos quemadores, los rezadores de piedras y los *aj centro* que trabajan con santos. Se muestran las diferencias entre ellos, enfocando la compleja profusión de elementos, niveles y relaciones, inter e intra socio-naturales, que pueblan su mundo y el uso práctico de todos esos recursos (materiales y simbólicos) para cumplir su misión. La sección termina con cinco apartados: la ceremonia del pobre, las candelas de *Q'ana Itzam*, velando el fuego, de *Twi wix* a *Txe' komananas*, sembrando la vida, y Fátima la niña abuela. En estos apartados se describen prácticas ceremoniales que tienen objetivos y funciones distintas; pero en todos se pueden observar, puestas en la escena de la vida cotidiana, las cuatro pautas culturales de la matriz maya mesoamericana.

### **3.1 Conociendo a los especialistas mayas**

Calixta Gabriel Xiquin (2004) elabora un panorama de las diversas especialidades de los conocimientos mayas practicadas entre *kaqchikela'*. Allí el *Ajxamanil Yetzu'un* es la persona que se dedica a ver el futuro; el *Ajtz'ite*, es el especialista en leer los frijoles del árbol del *tz'ite'*, para diagnosticar y resolver problemas; el *Ajcholonel* es el guiador de camino e intermediario entre la familia del novio y la novia cuando se realiza un matrimonio; el *Ajsolonel* es el especialista en desatar o liberar a las personas de los problemas materiales y espirituales; el *Aj-achik*, es el especialista en la interpretación de los sueños; el *Ajmesa* es la persona que trabaja como intermediario espiritual y se comunica con los espíritus en el infra y el supramundo; la

*Ajk'exelom* es la especialista en la atención de partos, cuida a los recién nacidos y guía la purificación del cuerpo de las mujeres en los *tuj* (temascales); el *Chapöy b'aq* o huesero es el fisioterapeuta que se dedica a la atención de dislocaciones, fracturas, rasgaduras, estiramientos de tendones y problemas musculares (Gabriel Xiquin, 2004: 92-93). “[Las] *Ajkunanelab'Mayab'*, ¿quiénes son?(...) Son las comadronas, curahuesos, curanderos, chayeros, limpia ojos (...) *ilonel*, zahoríes, chamanes, *ajq'ijab'* (...) Dentro del sistema médico maya o modelo de salud maya histórico, se denomina *Ajkunanelab' Mayab'*, a las personas de diferentes especialidades médicas, poseedoras de un don y que siguen un proceso ritual de selección y validación social dentro de su grupo cultural. La asignación de funciones se define a partir de un don determinado por el día de su nacimiento de acuerdo al calendario maya, que es consultado por un *ajq'ij* (contador del día, del tiempo, guía espiritual maya). Además existen otras señales que revelan su don, como la presencia de lunares y de vello blanco que el recién nacido trae en el cuerpo en el momento de nacer; a través de los sueños con flores, personajes guardianes de los altares mayas (...) Si la persona que tiene un don no atiende estas manifestaciones, surge el 'dolor, sufrimiento', enfermedades, que desaparecen en el momento en que asume y comparte su don. Los curanderos, comadronas tienen su trabajo, su don y el nahual les enseña, les guía en su trabajo. No necesitan aprender en cursos, sino viendo de sus mayores y de su nahual” (Albizu, Todosantos y Méndez, 2005: 287).

### 3.2 El justo medio

El punto central, el justo medio y *el equilibrio*, son nociones importantes del sistema de conocimientos mayas. Entre *q'eqchi'eb'* es fundamental seguir las instrucciones de los ancianos, porque sólo así es posible ponerse en contacto con las entidades de la naturaleza y avisar o pedir autorización al *Tzultaq'a* para que la persona viva bien. Entre *kaqchikela'* la pérdida del centro de equilibrio es motivo de enfermedades y tristezas. La *Oyone!* (comadrona) Cruz cuenta haber perdido 6 hijos y lo atribuye a que abandonó a su papá y lo desobedeció. Simbólicamente el punto central de equilibrio es el cero maya, en donde "cero" no necesariamente es igual a nada, sino más bien el signo que representa el principio y el fin de todas las cosas, procesos y posibilidades.

### 3.3 El *Kabawil*

El *kabawil* o la 'doble mirada', es la capacidad de mirar de cerca y de lejos, de día y de noche, lo bueno y lo malo; es una noción que se refiere a una distinta organización de la percepción y del entendimiento. Es la aplicación práctica de una concepción multidimensional de la realidad y que es utilizada para el conocimiento, la interpretación y la acción frente a los fenómenos del mundo. El *kabawil* es uno de los dones que las personas de conocimiento mayas deben poseer para cumplir con su misión y servicio. Lo que pudimos entender de la observación de las prácticas de los abuelos-ancestro<sup>30</sup> que utilizan este don, es que el *kabawil* tiene

---

<sup>30</sup> Abuelos-ancestro es nuestra interpretación de una categoría compleja en la jerarquía del *ajq'ijab*; se refiere a quienes tienen un alto nivel de maestría en su disciplina de conocimientos y no explica un rango por la edad. Los abuelos ancestro

implicaciones importantes en el plano epistemológico. Porque el *kabawil* implica ver y entender en forma doble al objeto, pero también sus componentes y facetas, esto significa, por ejemplo en el caso del *rezador de piedras*, considerar al mismo tiempo el aspecto mineral y el aspecto humano de la piedra con la que él trabaja. Pero cada uno de estos dos aspectos también se desdoblan y eso significa considerar tanto el sexo de la piedra, como la consistencia de su materialidad y las propiedades curativas que la relación entre ambas características generan. Estos conocimientos serán empleados para el tratamiento de una enfermedad que, a su vez, será interpretada desde esa existencia dual inherente a la naturaleza de todas las cosas.

### **3.4 Ensoñamientos**

Entre *q'eqchi'eb*, los abuelos saben que es posible anticiparse a lo que va a suceder y entienden la importancia de los sueños para orientarse en el presente. En Chisec han convenido que soñar con piojos en la cabeza anuncia pérdida o robos, por el contrario, soñarse comiendo carne de chunto (pavo o chompipe) es señal de que algo bueno sucederá. Para entender el 'aviso' se requiere ser parte del grupo social y/o compartir su cultura, porque de otra manera los eventos soñados no tendrían sentido. Roberto Rivera (2005), buscando símbolos que representen el tabú del incesto en Mesoamérica, analiza y compara dos celebraciones rituales, una en la

---

pueden ser muy jóvenes y conocimos una mujer kaqchikel no mayor de treinta años que era tratada con la distinción de este rango.



Sierra de Puebla y otra en Milpa Alta<sup>31</sup>, en ambos casos intervienen los sueños<sup>32</sup>.

Antes de la masacre de su aldea a principios de los años ochenta, el papá de un joven *q'eqchi'* tuvo un sueño anunciador, soñó que había perdido sus zapatos, su sombrero y su pantalón. Todo se lo llevó el río y para él eso fue la señal que iba a perder a su hijo una noche después. Entre los *mam* todo lo que se sueña requiere ser interpretado, porque siempre contiene su 'revelación' o información importante que no aparece a primera vista, ésta debe develarse y está codificada en todas las escenas y personajes que intervienen en el episodio<sup>33</sup>. Tienen significado también el contexto y las circunstancias específicas de la persona que está soñando. Entre *q'emam*, *k'iche'ab'*, *kaqchikela'* y *q'eqchi'eb*, saben que los sueños expresan la existencia de otra realidad, distinta a la que vivimos de ordinario pero igualmente compleja, es la realidad del ensueño, en donde la naturaleza, la madre tierra y todos sus seres se mezclan y se expresan, dialogando abiertamente entre sí. Los mayas saben que hay que escuchar los mensajes de los sueños porque en ellos habitan personas,

---

<sup>31</sup> Puebla es un Estado de la Federación Mexicana y Milpa Alta (náhuatl), una delegación situada al sur del Distrito Federal de México.

<sup>32</sup> En recién casados, explica, tienen mucha importancia los regalos de la suegra a la nuera, especialmente los de uso doméstico como el 'metate' (piedra de moler); pero si el metate regalado ya es usado, entonces la nuera puede soñar eventos angustiosos, lo que de hecho sucede con frecuencia; se sueñan después de muertas, encolerizadas por pleitos que no son de ellas y despiertan bañadas en sudor, decididas a comprar su propio metate. Esos episodios no cesarán hasta que la nuera lo haga. Una determinada forma de entender y actuar en las relaciones sociales, el tabú del incesto, decisiones y acciones consecuentes, todo está allí y se mezcla en los sueños.

<sup>33</sup> En otra subregión de nuestro continente, aparece de nuevo la clave mesoamericana: "Mi experiencia personal entre los huicholes, por ejemplo, me permitió observar el interés tan peculiar que tienen por los sueños. Era común encontrar a los padres preguntando a sus hijos pequeños, que apenas comienzan a hablar: 'qué soñaste mi'jo? Acuérdate, acuérdate bien, ¿qué soñaste?' De ese modo los huicholes aprenden desde muy pequeños a poner atención en sus sueños, con lo que logran no sólo recordarlos, sino darles un sentido de significación pragmática en sus vidas que nada tiene que ver con las interpretaciones freudianas. Sus sueños son mensajes, augurios, indicaciones, promesas; para ellos son importantes y tan reales como la siembra, la construcción de una vivienda, tener un hijo, hacer una canción o cualquier otro asunto de sus vidas; influyen en sus decisiones y en su modo de vivir. Es cierto que encuentran en ellos un sentido de continuidad y un ámbito de acción volitiva y pragmática que la gente de las ciudades ni siquiera se imagina. Eso por lo que toca a los sueños de los huicholes en general. Si nos ocupáramos de los sueños de un marakame (chaman que conduce los ceremoniales huicholes, guía de la comunidad, brujo y curandero) o de un huichol guerrero o acechador, encontraríamos posibilidades aún más sorprendentes [...]" (Sánchez, 1992: 172).

nahuales y energías que se revelan en distintas formas. José María *mam* de Santa Bárbara, trabajó en las fincas de la costa sur de Guatemala. En uno de sus viajes compró unas tarjetas con imágenes de santos, pero tuvo un sueño en el que estaba volando y peleando con uno de estos santos. Ese sueño lo sorprendió mucho y lo consultó con otras personas. Era su revelación, ahora él es *aj centro* y se dedica a curar a las personas, trabajando junto a sus imágenes de santos y santas que siempre lo acompañan y que le dicen como usar los seis colores de las candelas para sus ceremonias.

En los sueños los animales son especialmente comunicativos, también es así en la realidad ordinaria, pero según los *k'iche'* la mayor parte de las veces no los entendemos y los *q'eqchi'* piensan que sólo llegamos a comprender sus mensajes, si somos observadores atentos y más aún, si tenemos 'la manera' de escuchar. Así pasó con la historia de los coches blancos<sup>34</sup> que hablaron con los *q'eqchi'*. La gente de Sepalau está convencida de que *seraq' chirix li kaq naab'* (eso sucedió en la laguna) donde los sueños son de color turquesa. Allí Santiago, un atento protector y conocedor de las lagunas de Chisec conoce parte de la historia de Sepalau y explica que: [...] *antes de la guerrilla este lugar se llamaba Semococh y cuando finalizó la guerra volvieron la gente aquí llevaban poco tiempo cuando todos empezaron a soñar lo mismo y los sueños les anunciaron sucesos importantes que se hicieron realidad* (DM5). En estos sueños colectivos los *q'eqchi'* entendieron que los extranjeros canches (rubios) que llegaron a la laguna no eran buenas personas y por eso fue que un rayo estalló en la estación de investigación que los 'gringos'

---

<sup>34</sup> 'Coches', son marranos, puercos o cerdos.

habían instalado en la laguna y que los obligo a irse del lugar.

Entre los mayas con quienes trabajamos no hay muchas dudas sobre esto, saben que lo que se anuncia en los sueños muchas veces se materializa en la realidad ordinaria, también que en los sueños existe conocimiento y que en ellos se vive una realidad distinta, pero tan real y concreta como la ordinaria. Josefa cuando era niña soñó en varias ocasiones que algunas personas le entregaban mantos blancos en la mano, pero nunca le dio importancia hasta que se enfermó. Los sueños le revelaban que esos mantos blancos, eran los bebés que ahora recibe y que envuelve en mantos blancos (E7-Nix). También esta la experiencia de Tomasa, quien antes soñaba bastante a la virgen de Guadalupe, en los sueños andaba por muchos lugares y donde podía recogía pequeños cuadros y estampas con la imagen de la virgen. Ahora su vida es un constante ir y venir, curando, escuchando y atendiendo a diferentes personas. Un *Katol Mayej q'eqchi'*, quien constantemente hace introspección de lo que su mente y los nahuales le avisan a través de los sueños, soñó en una ocasión que unas personas llegaban a recogerlo a su casa y se lo llevaban por el camino que conduce hacia Cobán. Vio que pasaban por un río y allí le entregaron un lazo que amarró a una piedra junto a otras cosas. Cuando estas personas le entregaron todo, desaparecieron, pero antes le dijeron que iba ir a al cerro *Hubub' Tzuul*, en ese momento despertó y se levantó, también despertó a su esposa y le contó lo que había soñado. Ambos se hincaron para pedirle al *Ajaw* que los ayudara a entender qué les estaba diciendo a través de este sueño y así fue como entendió que era la señal de que iba a recibir 'un ganado' (una res), que efectivamente a los pocos

meses logró comprar. (E5-Toc). En otro caso la señora Cacao también fue avisada, recuerda: [...] *tuve un sueño que me acuerdo mucho y me hace sufrir al pensarlo, soñé que estaba desnuda a la orilla de un río, quería bañarme pero como me di cuenta que no tenía ropa me escondí, al rato me desperté bien asustada. [...] Este sueño significó el rapto de mi nieta que vivía conmigo, se la llevaron para Cobán pero no me avisaron, también se llevaron algunas de mis cosas. Eso me entristeció mucho, además mi hijo me quería dejar en la calle sin nada. Considero que cuando se da valor a los sueños, estos llegan a suceder, dependiendo de como es el sueño.* (E5-Cacao).

La persona que ha soñado algo debe compartirlo con quienes están involucrados en ese sueño, para que el suceso sea así interpretado cabalmente. Como vimos antes, también se producen sueños 'entre todos' o sueños colectivos, esto es un mismo sueño que se presenta en toda la comunidad la misma noche o bien una revelación, señal o aviso, que se completa desde los fragmentos de lo que cada persona soñó. Lo que pudo haber ocurrido simultáneamente o durante un período determinado de tiempo. Los mayas aceptan que en sueños se puede aprender y que apoyados en ese conocimiento se puede actuar con eficacia en la vida cotidiana<sup>35</sup>. También se pueden adquirir habilidades, ser investidos de poderes o darse cuenta de que se tienen. Se puede aprender a actuar en los sueños y también cómo actuar a partir del conocimiento aprendido en ellos, en sueños se reciben mensajes que tienen sentido para las personas en lo individual y también para la comunidad a que se pertenece. Son los *K'atol Mayej* quienes

---

<sup>35</sup> "La realidad de la vida cotidiana se organiza alrededor del 'aquí' de mi cuerpo y el 'ahora' de mi presente. Este 'aquí y ahora' es el foco de la atención que presto a la realidad de la vida cotidiana. Lo que 'aquí y ahora' se me presenta en la vida cotidiana es lo *realissimum* de mi conciencia. Sin embargo, la realidad de la vida cotidiana no se agota por estas presencias inmediatas, sino que abarca fenómenos que no están presentes 'aquí y ahora' (Berger y Luckmann, 1995:39).

pueden establecer las conexiones de sentido entre lo que parecen ser dos dimensiones de realidad, la de vigilia y la del sueño. Ellos son reconocidos socialmente por su capacidad para interpretar los sueños y orientar acciones en la vida cotidiana sobre esa base. Entre *q'eqchieb*, *q'emam*, *kagchikel'a* y *k'iche'ab*, es en sueños que se reciben las misiones y dones que definen una especialidad en el conocimiento maya, aunque eso no sea entendido así por el propio implicado(a) y deba recorrer un camino difícil para entender su misión.

### 3.5 El *Ajq'ijab'*, *Ajq'ij* y *Aj centro*

El *ajq'ijab'*, es el colectivo de servicio de los *ajq'ij*<sup>36</sup>. En Santa Bárbara las personas saben las diferencias que existen entre un *ajq'ij* y un *aj centro*, porque el *ajq'ij* sólo puede curar y procura el bienestar de las personas, pero el *aj centro* puede hacer el mal y lo puede quitar, es decir que también puede curar<sup>37</sup>. El *aj centro* trabaja en sueños y todo

---

<sup>36</sup> “[...] la cualidad de algo o alguien se relaciona en las lenguas k'icheanas con la idea de ‘la carga’, la partícula *aj* indica la característica de algo o alguien asumiéndola como su ‘carga’ [...] en el caso de los sacerdotes mayas; el *ajq'ij* y el *ajk'uum*, el ‘cargador del tiempo’ [adivino] y el ‘cargador de la oración’ [rezador] respectivamente-, en este sentido parece que el concepto *ajb'al*, se relaciona con esta idea ya que la raíz *ajl* se refiere también a la ‘carga’, pero en términos de adjetivo como el ‘peso de algo’. Si lo asumimos como ‘carga’ o ‘suerte’ por su referencia al calendario, el concepto se completa con *b'al* que se utiliza como verbo ‘salir’ para referirse a las direcciones cardinales como *palb'al q'ij* ‘donde nace el sol’ (Vallejo, 2005: 177, 178).

<sup>37</sup> Subyace aquí la cuestión acerca de ¿qué es curar? Y cómo definir la diferencia entre un estado de salud y otro de enfermedad; sobre esto Fritjof Capra, doctor en física, teórico, especialista en física subatómica y un reconocido pensador de la filosofía de la ciencia, nos ofrece una interesante reflexión: “La salud y el fenómeno de la curación han tenido diferentes significados en distintas épocas. El concepto salud, como el concepto vida, no puede ser definido con precisión: de hecho, ambos conceptos van íntimamente vinculados entre sí. El significado de la salud depende de la visión que se tenga de un organismo viviente y de la relación de éste con su entorno. Como este concepto varía de una civilización a otra y de una época a otra, también cambia el concepto de salud. Para nuestra transformación cultural se necesitará un concepto de salud mucho más amplio que incluya sus dimensiones individuales, sociales y ecológicas, y que tenga una visión integral de los organismos vivientes y por consiguiente una visión integral sobre temas de salud. Para comenzar, puede sernos útil la definición de la salud enunciada en el preámbulo del estatuto de la Organización Mundial de la Salud: ‘La salud es un estado de completo bienestar físico, mental y social y no simplemente la ausencia de enfermedad o de males.’ Si bien la definición de la OMS es poco realista, al describir la salud como un estado de completo bienestar y no como un proceso en continuo cambio y evolución, sí sugiere la naturaleza holística de la salud, que es preciso tener en cuenta para entender el fenómeno de la curación. Desde tiempo inmemorial la curación ha sido practicada por los curanderos guiados por la sabiduría popular según la cual la enfermedad es un trastorno de toda la persona, que abarca el cuerpo del paciente y también su mente, la imagen que el paciente tiene de sí mismo, su dependencia de entorno físico y social y su relación con el cosmos y con los dioses. Estos curanderos, que aún tratan a la mayoría de los enfermos de todo

lo que hace despierto lo realiza en base a lo que ha interpretado de sus sueños, porque es en sueños que sus 'ayudantes' le dicen lo que debe hacer y lo que no. El *aj centro* no hace la obligatoria novena ritual como el *ajq'ij*, siendo además que el termino 'novena' no siempre significa nueve días. Hay novenas de 3, de 20 o más días, lo que depende del objeto de la ceremonia y de los procedimientos rituales que ésta requiera. 'Novena' también significa el tiempo de abstinencia sexual que se realiza durante la curación o para el tipo de ceremonia que se lleva a cabo. Puede ser entonces, que el término novena se refiera al carácter sagrado de ciertos períodos de recogimiento espiritual establecidos en las prácticas espirituales en la época prehispánica, luego en su implicación (y como parte de los procesos de apropiación cultural) con el cristianismo, fueron nombrados así por los propios mayas. Ahora y como analogía a los períodos de recogimiento espiritual cristianos, el término novena se aplica por los mayas contemporáneos a las prácticas espirituales insertas en su propia cosmovisión.

Las velas son usadas tanto por el *ajq'ij*, como por el *aj centro*, pero cada categoría le da distinto significado y valor a los colores y al material del cual están hechas las velas. Éstas también son ubicadas de forma distinta en las ceremonias. Por ejemplo, en algunos casos el color rosado es para enamorar a una persona y el color negro es para pedir el

---

el mundo, siguen una serie de criterios diferentes que son holísticos a distintos niveles, y emplean gran variedad de técnicas terapéuticas. Pero todos ellos tienen en común el que nunca se limitan a los fenómenos puramente físicos como es el caso del modelo biomédico. Por medio de ritos y ceremonias tratan de influir en la mente del paciente, disipando el miedo, que siempre es un componente significativo de la enfermedad y ayudándolos a estimular los poderes de curación naturales que todos los organismos poseen. Estas ceremonias suelen implicar una intensa relación entre curandero y el enfermo y a menudo se las interpreta en términos de fuerzas sobrenaturales que se canalizan a través del curandero" (Capra, 1998: 135, 136, 137).

mal, pero en otros casos la particular codificación de los colores genera significados diferentes. También existe una distribución diferenciada de los especialistas en el territorio, lo que está asociado a la energía particular del lugar, del centro ceremonial o del área de concentración de altares. Las personas acuden a distintos lugares para realizar los 'trabajos' que requieren y por trabajos se entienden las curaciones (de diferentes enfermedades o males), los requerimientos adivinatorios, las peticiones y acciones transformativas sobre determinados asuntos (hacer un daño, que regrese o que se vaya alguien, etc.). Tenemos por ejemplo, el área de Zunil, zona de frontera interétnica y lingüística entre los *mam*, los *k'iche'* y los *kaqchikel*, situada en la bocacosta del departamento de Quetzaltenango<sup>38</sup>. Allí existe una concentración importante de especialistas que trabajan en 'lo obscuro', que en términos coloquiales las personas refieren a la capacidad de hacer el mal y también de limpiarlo<sup>39</sup>, a esta área acuden personas de diferentes lugares del país. En Santa Bárbara Huhuetenango los *mam* saben que es en el territorio *q'eqchi'* de las Verapaces, donde se forman los *aj centro* más poderosos, y las peregrinaciones al sitio del Cristo Negro de Esquipulas, territorio *cho'rti'* situado en el oriente del país y casi frontera con Honduras, está relacionada con el hecho de que su iglesia está situada sobre el sitio sagrado prehispánico del *Tijax* (la piedra rayo, la piedra negra, el pedernal). Allí acuden grupos numerosos de toda Centroamérica e incluso de zapotecos y mixtecos

---

<sup>38</sup> En otra investigación aún en curso (2008), Ajpub' Pablo Ixmata, investigador *tz'utujil* de la Universidad Rafael Landívar de Guatemala, asociado con la Doctora Judith Maxwell de la Universidad de Tulane, está generando un mapa de los sitios sagrados mayas en otra área sociolingüística fronteriza y al mismo tiempo compartida, entre los *kaqchikel*, los *k'iche'* y los *tz'utujil*.

<sup>39</sup> "El lugar oscuro se ha ubicado etnográficamente como un mundo subterráneo y extraterreno, *ruk'u'x kay ruk'u'x' ruchuleew*, 'corazón del cielo' y 'corazón de la tierra. El Ch'ibal, lugar habitado por las personalidades ch'ulel de los tzeltales, es un mundo paralelo de ánimas organizadas de manera semejante a la estructura jerárquica del sistema de cargos" (Vallejo, 2005: 179).

provenientes de México. En otro caso tenemos lo que estudió el etnólogo mexicano Alberto Vallejo (2005), quien trató sobre el *Rilaj Maam*<sup>40</sup>, cuyo centro territorial esta ahora situado en territorio *tz'utujil*, en Santiago Atitlán Sololá, pero cuyo poder de influencia y convocatoria espiritual alcanza a todos los pueblos mayas habitantes de Guatemala e incluso y con mucha fuerza, a diferentes segmentos de la población *kaxlana* guatemalteca.

En *Chuwila*, funcionarios de la municipalidad de Chichicastenango explican que sólo el 11% de la población del municipio practica la espiritualidad maya<sup>41</sup>. Pero en realidad es difícil afirmar esto, porque en *Chuwila* la sociedad *k'iche'* parece estar sumergida totalmente en la cosmovisión y las prácticas de la tradición civilizatoria maya. Allí se pueden ver a plena luz del día la celebración de ceremonias mayas en distintos lugares sagrados, como son los cerros, las iglesias, el calvario y el cementerio, entre otros. A cualquier hora del día los guías espirituales realizan sus ofrendas al *Ajaw* y hay *ajq'ijab'es* de todas las edades, desde un abuelo de 80 años hasta una joven de 18 años. No obstante, según los propios comunitarios, las personas que verdaderamente tienen el don y bendición de ser *ajq'ij*, se 'entregan'. Uno de ellos explica: [...] *salgo desde las cuatro de la mañana de mi casa para recorrer varios cerros y ofrecer las peticiones de las personas que acuden a mí a buscar apoyo. Cuando me entregaron el cargo me dijeron que nunca*

---

<sup>40</sup> "Rilaj Maam es una entidad sagrada muy vieja, antigua, un dios anciano que en su estado de senectud simboliza una relación fundamental con un pasado muy remoto, además del respeto que existe entre los mayas por la sabiduría y el reconocimiento que dan los años. [...] Lo sagrado, vinculado con el Rilaj Maam, implica una posibilidad de experiencia humana relacionada con una forma muy particular de explorar el universo, es una tradición que podríamos considerar como históricamente maya *tz'utujil*, de raíces mesoamericanas, y que es de gran importancia para la identidad de los pueblos indígenas de Guatemala" (Vallejo, 2005: 45, 46).

<sup>41</sup> Municipalidad de Chichicastenango, 2007.



*debo negar mis servicios a las personas que lo solicitan. A veces me toca ayunar todo el día, caminar bajo el sol y la lluvia sin probar alimento, ni siquiera un vaso de agua, pero así soy feliz. Aunque sé que vivo en la pobreza pero tengo tamalitos y chile para pasarla"*<sup>42</sup>.

### **3.6 Procesos de iniciación**

En San Juan Atitán *Chep Kers Maltin* a los 24 años de edad se enfermó gravemente y por esa razón consultó con un *Aj Ch'man* para curarse, pero éste le dijo que su problema no era por enfermedad, sino por su *mes* o la *cruz* que había tomado. Eso lo había comprometido desde el momento mismo de nacer, momento en que el *kajwil* de la vida lo estaba desprendiendo de la otra dimensión. *Chep Kers* tardó dos horas para que le cortaran el cordón umbilical de la placenta, porque estaba luchando por aceptar y tomar su "cruz", pero cuando la tomó, entonces el *kajwil*, lo dejó nacer, su cruz era ser *Aj Ch'man*.

### **3.7 La misión, la cruz y la mesa**

José era jornalero en la Costa Sur y un día, al regresar de uno de esos viajes, enfermó de gravedad y quedó postrado en cama por casi un año. Por las altas fiebres y los fuertes dolores de cabeza y cuerpo no podía ir a trabajar a las fincas y tampoco en su parcela; ni las plantas medicinales ni los medicamentos de farmacia lo aliviaban y José ya solo esperaba la muerte. Entonces sus hermanos lo llevaron cargado a Cantil aldea de Chiantla, Huhuetenango y caminando más de

---

<sup>42</sup> Actualmente hay procesos institucionalizados de formación para el *ajq'ijab'*, en ellos participan organizaciones no gubernamentales, tienen apoyo de financiamiento internacional y 'gradúan' a personas de diferentes sectores y grupos socioculturales, e incluso a extranjeros. Anotamos que solo una de las personas con quienes trabajamos ha participado en esos 'cursos', y ninguna de ellas piensa que esa sea la forma de entrar en el conocimiento profundo de los mayas. Dicen que es negocio.

35 kilómetros por montaña llegaron con el anciano *Ajq'ij* que curaba a través del Centro. Con él entendió José que no era una enfermedad lo que tenía sino que era su 'cruz', la cual había tomado desde antes de nacer. Él estaba destinado a ser *Chman* y se curó hasta que cumplió con la misión del *Ajaw* y aceptó llevar su *cruz* y atender su *mesa*. Fue en consultas con el *miche* y bajo la tutela de un abuelo quemador que se le reveló el lugar donde debía sembrar su *mesa* y su *cruz*, fue así que a los veinte días de haber tomado su *mesa* y su *cruz*, sanó. Desde entonces él es quemador de copal pom y consulta con la Santa Letra, la Santa Memoria y el Santo *Miche*, como él les llama. Sebastián, otro *ajq'ij k'iche'* sabe que: "todas las personas vienen al mundo con una misión que cumplir y si no lo cumplen se mantienen muy enfermas o tienen muchos fracasos o problemas. Hay quienes nacen para ser curanderos, comadronas o *ajq'ij* y tienen que cumplir la voluntad del *Ajaw*. Antes de empezar mi trabajo de *ajq'ij* tenía muchos problemas, muchas enfermedades, pleitos, pobreza. Hasta que fui con un *ajq'ij* a preguntarle. A veces le dicen a uno que nació para *solnel* [el que libera], *pajnel* [adivino], *ajtz'ite* [que lee los frijoles] o para *xlom q'ij* [que lee el calendario], pero todos aprenden del bien y el mal, y solamente los *chak pataan* son los que eligen hacer un trabajo de servicio (E7-Chan).

### **3.8 El B'etx quemador**

José nació en el día *Kan*, creció y se alimentó del conocimiento de su abuela. Siendo niño y como *B'etx*, (nieto) la acompañaba en largos viajes que los llevaba de Atitán a diversas comunidades del territorio *mam*. En la ruta, ella marcaba los lugares por donde pasaban con distintas

oraciones, en un sitio decía: "Kutzan Nmam Dios, Padre Dios, gracias porque ya subí aquí al cerro en mi camino, gracias padre mío Jesucristo, gracias Madre Tierra, gracias porque ya llegamos aquí, que no haya ningún Q'e (algo que se atraviesa en el camino, animal maligno o espíritu maligno) que no haya una culebra en el camino. Dios que no haya un *cholero* (quita cabeza), o un ladrón. Que llegue, que nada del camino me haga daño, no me pongas un mal en el camino y se hincaba para orar... *Nman Tbanq'al kyaa'j, Nman Tnayaj Kya'j* Padre donde sale el sol, Padre donde se pone el sol, Padre del lado derecho del cielo o universo, Padre del lado izquierdo del cielo, el cielo tiene corazón, la tierra tiene corazón" (E1). La abuela visitaba y curaba, hablaba con todos y la conocían en todos los lugares. De los *nahuales* José dice que: "[...] algunos aprendieron a volar como palomas o pájaros *Xhink'al* (no tiene traducción), hacen su secreto y oración para poder volar, hacen una cruz grande en el suelo, se pasan cuatro veces sobre la cruz diciendo frases como: *Majna'n xhink'al, majna'n likeliken* (Préstame tu destello y el poder). Luego se van volando [...]" (DI1).

### 3.9 Piedras y santos

En Pwaqil (San José Poaquil) yendo por un camino que sube a la montaña vive Feliciano, un importante *ajq'ij kaqchikel*. Su casa tiene paredes de *aj* (caña), que indica la pobreza material en la que vive, adentro está su altar que es una mesa grande, también tiene a un lado una mesa pequeña, una silla donde exclusivamente él se sienta y a un lado una banca, que son tres troncos con una tabla. En la mesa grande o altar mayor tiene las imágenes de San Antonio, un cuadro de San Luis, un cuadro pequeño de San Simón y en una urna

pequeña de madera tiene un bulto de San Simón [Maximón, y -o- el *Rilaj Mam*]. En la casa hay pino seco regado, también hay varias limas (frutas), debajo de la mesa grande o altar hay rostros pintados en unas piedras, según Feliciano son piedras que le pidieron vivir con él. En sus palabras explica que son dones e intercesores ante Dios, son *Ruc'ux*, la esencia de las cosas y son en total cinco piedras, hay otras piedras más pequeñas bien ordenadas en un solo sector y las utiliza para su ceremonias. En otra mesa pequeña tiene una bolsa cerrada, que contiene varias piedras pequeñas y cada piedra tiene un significado y es *Ruc'ux* [esencia] de una 'cosa' en particular. A Feliciano lo visitan personas de todas las comunidades aledañas para pedirle su ayuda, para resolver diferentes conflictos o para curar enfermedades. Él receta medicina natural maya y de acuerdo a cada caso recurre a los intercesores o divinidades en piedra y -o- a los santos católicos. Realiza las ceremonias y sus rituales en diferentes lugares sagrados, en las 'cofradías', en montañas y en peñas, pero advierte que no fue él quien los descubrió sino los abuelos y las abuelas más antiguas. Feliciano explica: "[...] encontré una de las piedras que ahora tengo en un terreno que trabajaba, siempre soñaba que esta piedra me hablaba y me decía: 'lleváme a tu casa'. En un principio no le hice caso a los sueños y dejé esta piedra en su lugar, pero después me enfermé gravemente por mucho tiempo y otro *Ajq'ij* le dijo a mi papá que yo tenía una tarea que realizar, que también tenía que ser *Ajq'ij*, y que debía trabajar para esta piedra. También dijo que se me aparecerían otras piedras, que son las compañeras para las cuales tenía que trabajar. Finalmente acepté el trabajo y sané totalmente, desde ese entonces me dedico a ayudar a las personas en sus dificultades. Cuando recibí el cargo me fueron entregadas mis

herramientas de trabajo y cuando yo muera todo lo que poseo irá a manos de otra persona que ya está lista para recibirlos y que ha estado preparándose durante varios años" (DM3).

### **3.10           Aj centro y rezador**

José María nació en Santa Bárbara, Huehuetenango. Creció con su abuela doña Cruza a quien ayudaba a pastorear sus ovejas. A los 11 años soñó con varios santos, allí él peleaba con uno de ellos y quedó tan sorprendido por el sueño que lo consultó con varias personas, sin embargo nadie le pudo dar una respuesta ni decirle su significado. Fue hasta la edad de 35 años que un *Chman* le dijo que su destino era ser *aj centro* y que esa era la razón del sueño que había tenido de niño. Entonces empezó a realizar curaciones, y efectivamente podía hacerlo; desde entonces 'trabaja' con la ayuda de San Simón, de San Judas, del Señor de Esquipulas, del Divino Maestro, de San Antonio, de San Sonate, de la Virgen de Guadalupe, de Santa Elena, Santa Teresita, San Miguel Arcángel y Santiago Arcángel. José María vive bajo constantes acusaciones de brujería por parte de los *mam* y los ladinos evangélicos de Santa Bárbara, pero sigue su misión y cura a través de la comunicación que realiza con tres tipos de entidades: 1. Los santos, 2. Los dueños de la vida y la enfermedad y, 3. La propia 'energía' de la enfermedad. Pero su conocimiento ya no se lo transmitió a ninguno de sus 5 hijos.

### **3.11           La ceremonia del pobre**

Hasta hace veinte años (1986) en el lugar conocido como '20 agujeros' en *Tuj Txun*, todos los mayores y regidores iban a realizar el *Tajwalal Me'b* o ceremonia del pobre. Colocaban

pino en cada asiento de los agujeros, un ramo de flores y junto a ellas sangre de gallo, después de estas ofrendas continuaban un recorrido sagrado hacia los cerros guardianes y terminaban frente a la iglesia católica de San Juan Atitán. Los días para realizar estas ceremonias eran *kymexh*, *b'atz*, *i'x*, *kyoq*, *ky'ech* y el objetivo de ésta era pedir por el bienestar de todo el pueblo. Esta ceremonia se fue abandonando paulatinamente y ya no se está realizando en la actualidad; constatamos así la progresiva erosión de cierto tipo de prácticas mayas en el contexto de los procesos de modernización en marcha. Una erosión que está ganando terreno incluso en los lugares donde los mayas han ejercido la voluntad de prevalecer y reiterado en la producción de cultura propia con mayor persistencia.

### **3.12 Las candelas de Q'ana Itzam**

En *K'ajb'on* entre *q'eqchi'eb* dicen que los valores, como la rectitud y la fortaleza de cuerpo y espíritu, se 'maman' en el territorio, del cual beben los hijos y las hijas. Para propiciar ese fortalecimiento de las personas ellos celebran el *Wa'tesink*, que es la preparación de las candelas que se ofrendarán en las iglesias católicas y que se realiza como una ceremonia especialmente significativa entre *q'eqchi'eb*. El *Wa'tesink* se hace a través del cacao, al cacao 'se le pasa' la candela y también se le pasa sangre de un animal, que puede ser la de un pato. Debe hacerse a las once de la noche y lo realiza un anciano o bien se elige a una mujer joven y virgen para que lo haga. Después de la ceremonia de las candelas se dejan pasar quince días y después se va a las iglesias a entregarlas como ofrenda al Dios que allí habita. Los *q'eqchi'* hacen también el *Mayejak* en los cerros de *Q'ana*

*Itzam, Q'awa Seuq', Q'awa Tunoj* o en *Q'awa Juljix*. Esto se hace para rogar al *Ajaw* para que todo camine bien. Pero antes de hacer el *Mayejak* debe hacerse una petición en las seis ermitas de los seis barrios de *K'ajb'on*. Para ello se preparan dos quintales de copal (200 libras), pom y muchas velas y en esta ocasión se elige a un niño para que cargue las velas, porque el cargador no debe ser un adulto ni una persona anciana. Al llegar a los cerros hay que guardar silencio quitarse los caites y todo lo que sea de metal, porque no se pueden llevar objetos metálicos dentro del cerro donde se va a orar al *Tzultaq'* y a *Q'ana Itzam*. Entre *q'eqchi'eb* se asume que el cerro *Q'ana Itzam* es sagrado y especialmente poderoso. En la generación de los abuelos era común que cuando nacía un niño, la madre y el padre lo llevaban al cerro *Q'ana Itzam* y lo dejaban allí un corto tiempo para que obtuviera fortaleza y tratara de mamar de los pechos de *Q'ana Itzam*, de esa manera lograría que su vida tuviese rectitud. Esta práctica de fortalecimiento se realiza poco en la actualidad, pero no obstante su relativo abandono, tenemos evidencia de que entre *q'eqchie'b* se está volviendo a estas antiguas prácticas ceremoniales mayas. Observamos pues, que existen dinámicas culturales distintas en las diferentes regiones mayas investigadas, mientras en unas se erosionan ciertas prácticas en otras se revitalizan o resurgen, no obstante pensamos que la tendencia principal es la de erosión, al menos es la que afecta a mayor número de personas.

### **3.13 Velando el fuego**

En *Iloqab'* están ocurriendo cambios en la forma en que la comunidad práctica su religiosidad. Francisco es parte de la

autoridad maya en ese municipio y forma parte de un grupo en donde participan evangélicos, católicos y 'principales de la costumbre' (así le llaman ellos a quienes practican ceremonias mayas). En la pequeña oficina que comparten en el segundo piso del edificio municipal, tienen un altar en la esquina más alejada de las ventanas que dan al exterior. Cerca del altar están los bastones de mando tradicionales y en las paredes hay algunos diplomas, fotos de la bandera y de otros símbolos de la nación guatemalteca. Francisco explica que las veladoras están siempre encendidas, algo que los protestantes no toleran, pero él es evangélico y sin embargo está de acuerdo con el fuego encendido. Antes él fue una persona de la costumbre pero cambió su forma de pensar, aunque aún respeta las prácticas de 'los antepasados' y él mismo ofrece su veladora para tener siempre sabiduría. Francisco asegura que lo hará mientras dure en su cargo como auxiliar. Eso es algo en lo que están de acuerdo todos los que ocupan cargos al igual que él, "y eso que son de varias religiones", dice Francisco, porque "el sagrado fuego los junta y todos respetan y ofrecen sus veladoras por igual" (M8). Pero no es fácil la convivencia, por ejemplo, el abuelo Ajiataz, otra autoridad *k'iche'* de los *Iloqab'*, ha tenido debates y fuertes discusiones con personas que se han convertido a otras religiones: [...] *siempre he sido de "costumbre" porque para mí, la naturaleza, el mundo, el aire, la lluvia son las que nos dan de comer, por lo que definiendo su forma de manifestarse en mi fe. He tenido discusiones con familias que se han convertido a la religión evangélica, pastores que rechazan mi forma de pensar, pero yo me siento seguro de mi pensamiento [...]* (DM8).



### 3.14 De *Twí wíx* a *Txe' komananas*

En la cabecera municipal de Santa Bárbara, los *mam* poco a poco han dejado de realizar las ceremonias mayas. Ahora es más lo que recuerdan que lo que hacen. Por eso el "antes", cuando se habla de *lo maya*, aparece frecuentemente entre ellos. Pero persiste el conocimiento acerca de la principal ceremonia que se oficiaba en *Komananas* y que se realizaba como un recorrido en un circuito de ofrendas, circuito en el que se cubrían los cuatro puntos del territorio. Primero, las personas llegaban en *Twí wíx* y allí ofrendaban, después se movían hacia *Twí ky'mex* que es el segundo sitio de ofrenda, en seguida subían a *Twí qman*, que es el tercer punto donde se hacía la ceremonia; finalmente bajaban a *Tzaqalab'*, terminando en el centro del pueblo, dónde está la cruz maya frente a la iglesia católica. El *Txe' komananas* es el sitio ceremonial maya que se encuentra dentro de la iglesia. Entendemos que en ese circuito ceremonial se marca el territorio que los *mam* de Santa Bárbara reconocen como propio, pero es preciso realizar investigaciones a mayor profundidad porque es muy poco lo que comprendemos de los significados que cada uno de los lugares tiene, de su historia, las 'dueñidades' que lo habitan y de los vínculos con los otros sitios sagrados y altares que marcan el territorio de los pueblos circundantes.

En *Iloqab'* (San Antonio Ilotenango) están ubicados los sitios de los cuatro cargadores principales del tiempo en la cosmovisión maya, que son: la casa altar del *Alcalde Kej* (la autoridad-venado) en la aldea Pacomon, la del *Alcalde E* (cargador del camino) en Chuatucol, la casa altar del *Alcalde To'j* (de la ofrenda-paga) en Canamistoj y la casa altar del

*Alcalde Iq'* (del viento-luna) en Patzala. En este territorio marcado simbólicamente por los cuatro cargadores del tiempo, las personas saben que el *Rajaw Aq'ab* o *Rajaw q'equ'm* (dueño de la noche o dueño de la oscuridad) está allí. Dos personas consultadas no dudaron en afirmar que estuvieron extraviadas más de cinco días en las pequeñas montañas circundantes, que estuvieron en lugares 'nunca vistos' y atestiguaron cosas muy extrañas. Los sucesos los atribuyen a la fuerza del *Rajaw Aq'ab'*. En *Iloqab'* los antiguos linajes mayas siguen existiendo, sabemos del anciano don *Max Ti'n* que alcanzó los 115 años de edad y murió hace poco. Él, junto a su esposa, demostró profundo respeto hacia los ancianos, jóvenes y niños, para todos eran ejemplo y por eso los comunitarios piensan que recibieron muchos años de vida. La tradición continúa en su hijo, quien es *poronel* (quemador), o sea la persona que quema las ofrendas, que adivina las circunstancias del futuro y que ofrece *pom* en los altares y en los cerros para las fiestas del *Kulb'al Junab'* (año nuevo maya).

### **3.15 Sembrando la vida**

Así como hay lugares para enterrar objetos fúnebres, en el territorio de los *mam* hay lugares donde se "siembran" a las hijas y a los hijos cuando nacen. Estas ceremonias tienen el sentido de ofrendar simbólicamente a los propios recién nacidos a la Madre Tierra y a la dueñidad de su propio linaje, porque los *mam* piensan que los niños son las semillas y serán los frutos de la tierra y reproductores de su grupo de origen. Cuando nace un niño los padres tienen que ir a ofrendar ante el cerro (*twitz witz*) o debajo de un árbol (*txe tze'*), se dirigen después a la iglesia católica a buscar su

santo y después van con el *tat chman* (abuelo quemador). Luego el padre y la madre hacen una ceremonia en donde ponen candelas y se siembra una piedra o una cruz. El lugar de la siembra varía de acuerdo al linaje de las personas y puede ser en un camino, un cerro, al lado de un pozo de agua o de un río, adentro de una casa o bajo un árbol. Cada año debe hacerse una ceremonia en el sitio que fue escogido, allí hay que poner candelas y pedir más vida, dar gracias y demostrar respeto a la dueñidad del sitio de la siembra. Luego de haber realizado la siembra del niño o de la niña, los esposos no deben tener relaciones sexuales por nueve días, por *jun wi'naq* (veinte días) o por *kab wi'naq* (cuarenta días), esto lo decide el *chman*. Si el hombre y la mujer no obedecen ese período de abstinencia caen en un 'pecado' que puede causar la muerte al niño. Después del parto y la ceremonia de siembra, la madre debe guardar un período de reposo que puede ser por *jun wi'naq* (veinte días) o más. Para tomar la decisión de cuánto tiempo de reposo se debe tomar, es necesario tener a una *yoq'el* (comadrona) y será el *ajq'ij* quien oriente si el reposo llega hasta *o'x wi'naq* (sesenta días).

### **3.16 Fátima la niña abuela**

Fátima es una niña *k'iche'* de 6 años de edad que está aprendiendo de los conocimientos de su abuela y es la nieta que la acompaña siempre. A ella le gusta la forma en que las demás personas saludan a su mamá Tomasa, como llama a la abuela, porque cuando ellas llegan a los lugares las personas se levantan y luego inclinan la cabeza, le besan la mano a su 'mamá' y se ponen la mano de la abuela en la frente. Fátima sabe arreglar el *pom*, las candelas, los cigarros, las flores,

el ocote, el zacate, el pan y también colocar el guaro (licor) donde debe estar. Ella sabe cómo se desatan y cómo se colocan los materiales de la ceremonia y cuando su mamá Tomasa pone flores en la casa ella la ayuda junto a las demás personas. Tomasa les indica a todos cómo lo deben hacer y lo aprenden para después hacerlo solos. Cuando comienza la ceremonia Fátima se arrodilla, junta las manos, coloca su perraje (rebozo) en la cabeza y pide perdón al Ajaw. Ella ya sabe agradecer por su vida y los alimentos. Por nuestra parte observamos que Fátima recibe un trato especial de las personas, ellas saben que sigue los pasos de Tomasa y la tratan como niña-abuela.

### **3.17 Recapitulando**

En el ejercicio de sus diferentes disciplinas los especialistas del conocimiento maya llevan la práctica procesos de resistencia, de innovación y de apropiación cultural. En su conjunto se orientan a la conservación de los espacios de cultura propia que difícilmente han logrado preservar, asediados como están por influencias exógenas y bajo la constante presión de la dominación colonial. En estos espacios, que abarcan diferentes ámbitos de vida en las comunidades, los especialistas del conocimiento maya ejercitan su capacidad y poder de decisión propia, utilizando elementos que son parte del patrimonio cultural del grupo. Ellos y ellas cumplen importantes funciones sociales, aunque entender y aceptar esto sea difícil, sino imposible, desde el racionalismo positivista occidental. ¿Porqué usar el cacao, elemento cultural de larga historia en Mesoamérica, para tratar las candelas que se usarán en la Iglesia Católica? y ¿sobre qué dialogan el cacao, el sebo y la parafina en el

contexto del *Wa'tesink*? De qué manera fortalece su carácter y se prepara para grandes acontecimientos, esa muchacha que a la media noche se enfrenta con el/la temible *Q'ana Itzam*, llevándole un bulto de velas que luego se repartirá entre los *q'eqchi'*; quienes devotamente las ofrendarán a los santos cristianos. En este caso nos preguntamos, ¿qué es lo cristiano en esos santos? Todo ello exactamente ritualizado en el *Wa'tesink*, una ceremonia ineludible para la buena cosecha. Estas prácticas tienen una racionalidad que se hunde en la lógica profunda de las relaciones sociales mayas y su matriz cultural, y los especialistas del conocimiento son personajes articuladores de la conexión entre ambas dimensiones. En ese sentido son personajes que conectan entre sí los fragmentos de complejos sistemas de conocimiento, sistemas que han sido persistentemente destruidos y reconstruidos. Los conectan, a su vez, con fragmentos del conocimiento de los 'otros' (los grupos socioculturales dominantes). Esto se realiza en prácticas donde, por ejemplo, ante una situación política conflictiva en la comunidad, un segmento o todos los integrantes de la autoridad maya, buscarán la intercesión de un *Tat Chman*. Quien va a aconsejar medidas operativas, que en el pensamiento moderno de las ciencias políticas pueden ser incluso comprendidas como tácticas de mediación de conflictos. Este *Tat Chman* también rogará a Santiago Arcángel y al *Ajaw* para que juntos ayuden a solucionar el problema, porque en el panteón de las deidades mayas discuten, dialogan, se oponen, se integran y no se destruyen las entidades sagradas de los otros; incluso las de aquellos que los colonizan. La complejidad de los rituales y las ceremonias mayas contemporáneas se corresponde con la que existe en la vida cotidiana de los actores socioculturales implicados. Esto es coherente con la complejidad

sociocultural de las comunidades mayas, porque en ellas están comprometidos e implicados entre sí: evangélicos, católicos y gente de la costumbre, así como funcionarios *kaxlanes* (ladinos) de la municipalidad y de algún partido político u ONG. Entendemos también que los especialistas del conocimiento maya implementan dinámicas de apropiación cultural sumamente complejas y finas, como la que se observan en *Iloqab*, en donde el cuadro de la autoridad maya se está apropiando del modelo corporativo de la municipalidad y simultáneamente está integrando a las prácticas religiosas mayas a evangélicos que habían rechazado "la costumbre".

#### **4. LOS QUE CURAN**

En esta sección observamos a la curación como una forma de la praxis social que contribuye a la persistencia de la cultura autónoma, a la existencia de los grupos y a la reproducción de su identidad étnica. En esa praxis se echa mano de diversos elementos culturales sobre los cuales los mayas tienen capacidad de decisión propia y que utilizan con una racionalidad distinta a la que rige los procesos curativos de tradición occidental. No obstante, también se generan procesos de apropiación de ciertas técnicas y medicamentos que los especialistas mayas integran a su arsenal de prácticas y conocimientos. Se enfocan aquí prácticas de curación o de sanación, términos usados por los especialistas mayas como sinónimos en algunos casos, en otros son usados con la intención de diferenciar las prácticas de curar el cuerpo físico de aquellas que intentan sanar la mente y que se refieren a problemas de 'los nervios' o psicológicos. Reflexionamos acerca del sentido de las prácticas curativas

contemporáneas entre *k'iche'ab*, *kaqchikela'*, *q'eqchi'eb'* y *q'emam*, y sobre algunos de los puntos que tienen en común con otras experiencias y casos mesoamericanos. Se citan algunas de las enfermedades y tratamientos comunes en las comunidades y se da cuenta de un término polisémico, el *awas*, cuyo concepto está relacionado con el aspecto espiritual y energético que toda enfermedad contiene. Se describe la experiencia de una *ukamomlo cho uwach ulew* (comadrona) y se releva la importancia del *chuj* (baño de vapor mesoamericano) en la atención post-parto, aunque no sea esta la única de sus funciones en la vida cotidiana de las familias mayas. Luego se examina la experiencia de un especialista que cura con soplos y palabras, para seguir con una descripción de lo que es el 'susto', de quiénes y cómo lo tratan. Al final de la sección repasamos brevemente sobre algunos aspectos de la lógica con la que operan los curadores y sanadores mayas, y que muestra su profunda conexión con la matriz civilizatoria mesoamericana.

#### 4.1 Curar y sanar

"Mientras, para nosotros los hechos van pasando y pasaron, y lo importante es el presente y el futuro, en la consulta médica íbamos registrando que el pasado, presente y futuro eran importantes y estaban presentes" (Albizu, Todosantos y Méndez, 2005: 14). Así reflexiona Goyo, cuyo trabajo en Guatemala se inició con las comunidades de población en resistencia<sup>43</sup>. Los mayas alcanzaron -a través de la

---

<sup>43</sup> Goyo es un hombre de larga experiencia en el trabajo comunitario y ha sido formador de un importante número de promotores de salud mayas, especialmente en las comunidades de población en resistencia. Estas comunidades surgieron en el contexto de la guerra interna, al negarse la población civil a someterse a los planes militares del Estado guatemalteco y la oligarquía; en 1983, "[...] el Ejército logró avanzar en el control de algunas áreas, y reconstruyó doce aldeas en la zona Ixil; asimismo, se inició la construcción de la carretera Nebaj-Tzabal-Salquil. El general Mejía Vítores inauguró la aldea modelo de Acul, con sobrevivientes de Chuatuj, Xexucap (k'iches') Acul y Río Azul. Según el Ejército ya estaba

observación, el registro, la sistematización, la clasificación, el análisis, la síntesis, la comparación y la experimentación- la construcción de un conocimiento amplio y profundo sobre el uso de la herbolaria; desarrollando también otras técnicas y especialidades curativas. Desde hace siglos este conocimiento ha sido usado y reproducido por especialistas mayas y en razón de la eficacia con que funciona se ha implementado sistemáticamente en tratamientos específicos para curar diferentes enfermedades<sup>44</sup>. Las mujeres y los hombres mayas comen y también se curan, con hojas, flores, semillas, cortezas, ramas, raíces, savia, cogollos, pistilos, pétalos, jugos, frutas, espinas y resinas. Los usos de las plantas medicinales y su aplicación son muy amplios y cotidianos. Existen conocimientos sobre el poder de las plantas, el poder de las piedras y sobre animales que curan. Se sabe que las enfermedades son 'entidades' que entran en los cuerpos y que de allí hay que sacarlas. Las prácticas curativas o médicas van surgiendo de acuerdo a lo que los *tajwalil* o *nahuales*<sup>45</sup> iluminan y revelan a los especialistas

---

bajo su control esta población desplazada: en Nebaj, 2,700 (400 viudas y 28 huérfanos) y en La Perla, 1,282. Por otro lado, la población desplazada en la montaña se asentó en el área de Amajchel. La violencia masiva continuó. En los tres primeros meses de 1984, se registraron quince masacres con 296 muertos, destacando los bombardeos masivos de áreas pobladas por campesinos refugiados. También durante este año, producto de los ataques del Ejército guatemalteco y del consiguiente desplazamiento de los campamentos de refugiados en México, miles de ellos se regresaron al país y aumentó la población de las CPR (Comunidades de Población en Resistencia) en el Ixcán" (Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala –ODHAG- (1998-3: 233).

<sup>44</sup> Entre los pueblos mayas (con otros términos) y los nahuas prehispánicos, el chamán especializado en la medicina era llamado *ticitá*, 'el que practica la medicina (ticitotl)'. Se dice que era un curandero con experiencia en hierbas, eméticos y toda clase de pociones, así como en incisiones, y también podía provocar enfermedades y seducir mujeres para embrujarlas. Tenía muchas subespecialidades, entre las cuales estaban la de *paini*, un chamán adivino, especializado en el uso de alucinógenos, propiamente un médico de enfermedades del espíritu. Estos curanderos pasaban por iniciaciones religiosas, que consistían en morir y bajar al inframundo, donde recibían instrucción médica, el conocimiento de los diagnósticos, de los instrumentos para curar y de las hierbas sagradas. Para diagnosticar usaban la adivinación, que se realizaba de distintas formas: mediante nudos y cuerdas, granos de maíz, agua, el calendario ritual, agüeros, interpretaciones de sueños e ingestión de plantas alucinógenas y psicoactivas en general: hongos, peyote, *ololihquí*, *tlápatl*, *toloache*, *estafiate* y, sobretodo, *picietl* o tabaco. El intérprete de alucinaciones fue el *paini*, 'el que bebe un brebaje'; el que ingería los alucinógenos y luego diagnosticaba, o bien hacía beber la hierba sagrada al paciente. Las enfermedades que inducían a consultar al *paini* eran muy largas y penosas, que se atribuían a hechizo. Los textos mencionan, por ejemplo, susto, angustia y 'nausea en el corazón'. El propio enfermo, al beber el alucinógeno, daba la señal de donde estaba la enfermedad" (De la Garza, 1998: 2).

<sup>45</sup> "[...] como la palabra *nagual* ha sufrido varios cambios de sentido a través de los siglos, empezando por la tergiversación que de ella hicieron los frailes españoles en la Colonia, aquí les llamaremos *chamanes*, palabra siberiana que ha adquirido un carácter universal. En la tradición mesoamericana prehispánica: [...] el chamán puede 'ver' todo lo



mayas y es a ellos a quienes se recurre en la mayoría de los casos. En ciertas ocasiones las personas de la comunidad les tienen más confianza a ellos que a los médicos modernos, pero los buscan especialmente porque la mayoría de las personas no tiene dinero para pagar una consulta con un médico alópata y tampoco pueden comprar la medicina 'de farmacia'<sup>46</sup>.

Observamos que entre los curadores y sanadores mayas, y las entidades de la naturaleza y el territorio, existen formas de comunicación. Esa comunicación les permite interactuar con la 'dueñidad' que habita en los distintos seres vegetales, minerales y animales. De acuerdo a lo que las personas con quienes trabajamos informan, sucede que en esa interacción comunicativa los nahuales los enseñan y guían para curar. El desarrollo de formas de comunicación entre humanos y dueñidades (nahuales y espíritus de la naturaleza) ha requerido, a su vez, que los especialistas (comunidad de especialistas y *ajquijab*) desarrollen procesos de sistematización de esa misma experiencia comunicativa. Lo hacen realizando también procesos reflexivos sistemáticos en diferentes áreas del conocimiento curativo, que les permiten intervenir efectivamente en el proceso salud-enfermedad de

---

que los demás no ven, lo cual es sinónimo de conocer; es capaz de subir al cielo, bajar al inframundo y recorrer largas distancias en unos cuantos segundos, asimismo de comunicarse con los dioses, con los muertos, con los espíritus de otros hombres vivos y con su propio alter ego animal. También tiene la facultad de transformarse en animales, en líquidos vitales (como la sangre) y en fenómenos naturales (como los rayos, las bolas de fuego o los cometas); puede dominar las fuerzas de la naturaleza (como el granizo) y, sobretodo, puede 'ver' la causa de las enfermedades y propiciar mágicamente las curaciones. Los chamanes fueron y son los conocedores e intérpretes de sueños y quienes manejan los productos psicoactivos (plantas sagradas y bebidas embriagantes) para comunicarse con lo sagrado y para las prácticas curativas y de adivinación" (De la Garza, 1998:1).

<sup>46</sup> "Guatemala es un país de pobreza, de carencias e inercias institucionales incapaces de remediarlas. Pero son las regiones con mayor densidad de población indígena las que sufren la mayor pobreza y pobreza extrema, las peores carencias de medios de vida y el mayor retraso institucional en dar respuesta a los problemas. Las tasas de mortalidad infantil, de mortalidad materna, de morbilidad materno-infantil, de desnutrición, de parasitismo, de enfermedades infecto-contagiosas, son en las comunidades indígenas las más altas del país. Los servicios públicos de agua potable, puestos y centros de salud, son recientes en esas comunidades y deficientes. Las autoridades de salud hasta recientemente han tomado medidas para que haya personal capaz de comunicarse con los usuarios en sus propios idiomas" (Palma, 2006-2: 20).

sus pacientes<sup>47</sup>. Esta continuidad y acumulación es patente en el conocimiento existente sobre las propiedades curativas de plantas, minerales y animales.

El conocimiento de las propiedades curativas de la naturaleza indica el desarrollo de procesos de observación sistemática, acumulación de información durante largos períodos, análisis, desarrollo de esquemas clasificatorios, reflexividad, interpretación y capacidad de síntesis<sup>48</sup>. En los procesos de curación se requiere también del uso de técnicas y metodologías para la implementación de los conocimientos. No obstante, los especialistas pueden haber sido 'enseñados' en esos conocimientos a través de sueños, revelaciones y entrega de dones por parte de los dueños y nahuales de la naturaleza. Luego, mediante el entrenamiento práctico y la comprobación (o no), de la eficacia de sus conocimientos curativos, los curadores y sanadores penetran en la especialidad de su don, usándolo en prácticas que combinan el saber acumulado y transmitido a ellos por otros especialistas, junto a los saberes 'revelados' u obtenidos de acuerdo a su particular experiencia y a las indicaciones recibidas de su nahual o nahuales (que a veces llaman 'ayudantes'). Entre *q'eqchi'eb* cuando alguien enferma hay que saber, [...] *si es una*

---

<sup>47</sup> Cristina Chávez, etnóloga mexicana, ha desarrollado junto a Felipe Pol investigador-curador *k'iche'*, una importantísima labor en el proceso de sistematización de conocimientos mayas en el campo de la medicina. Trabajando desde la Asociación Médicos Descalzos, este equipo: "[...] ha promovido espacios de diálogo e intercambio de experiencias entre los terapeutas maya-kiches conocidos como *ajq'ijab'*, como una de las estrategias para el fortalecimiento de las prácticas tradicionales en salud [...]" (Chávez y Pol, 2007: 8).

<sup>48</sup> Este médico, luego de convivir un tiempo prolongado con campesinos mayas, observaba la forma de organizar el espacio interno en las casas y trataba de encontrar patrones, a la vez que los comparaba con la forma en que organizaban sus conocimientos curativos; reflexionaba así: "*Todo sirve*. [...] había algún ordenamiento de la información, de la articulación e integración de conocimientos de diversas procedencias, lo cual, de una manera visual, se comparaba al ordenamiento de la ropa en la casa. Mientras unos tienen cajones en los armarios, en donde se separa la ropa interior, de las camisetas, camisas, zapatos...y cada cosa tiene su sitio, en las comunidades campesinas todo lo cuelgan de un lazo que atraviesa el cuarto (menos los zapatos) y se visualiza de un golpe, toda la ropa, o va a un costal en donde se puede encontrar todo, desde un zapato a una cuchara, pasando por toda la ropa y además sirve de almohada. Esa forma de ordenar, cada quien a su manera, porque cada cosa tiene su lugar, porque está visible en el lazo, o porque todo está en el costal...nos sugería formas de ordenar los conocimientos que nos podían llevar a comprender el *todo sirve*" (Albizu, Todosantos, Méndez, 2005: 14).

*enfermedad natural o corriente o si es una enfermedad provocada o hecha* (M6). Más que enfermedades los padecimientos son concebidos como desequilibrios de la energía que fluye en el cuerpo. Una persona está sana, por ejemplo, cuando su cuerpo se encuentra en un estado de equilibrio entre el frío y el calor, o cuando la energía corporal no se ha visto afectada por otra energía externa.

## 4.2 Cuando el mal ataca

En San Juan Atitán<sup>49</sup> son las abuelas y los abuelos quienes aún practican la curación con las plantas, Francisca es una de ellas y explica: [...] yo preparo un cocimiento que es de pimienta, clavo, (especia), bálsan o cáscara de un árbol, hierbabuena, manzanilla y una esencia para 'destapar' el aire acumulado en el estómago de la beba (recién nacida), el cocimiento se aplica de boca a boca [...]”<sup>50</sup> (DI1). En otro ámbito, el chiquirín es uno de los animales que se comen para aprender a hablar bien, el chiquirín se escucha en los días de verano de marzo y abril; en *mam* lo llaman *witris*<sup>51</sup>. La

---

<sup>49</sup> San Juan Atitán es un pueblo *mam* situado en los Cuchumatanes, recordemos que, “entre los años 1520 y 1680, la población indígena de la región de los Cuchumatanes, en los actuales departamentos de Huhuetenango, Totonicapán y Quiché, se redujo aproximadamente de 260,000 a sólo 16,000 personas. La disminución fue catastrófica. La población indígena no había desarrollado defensas para las enfermedades como el sarampión, paperas, peste, viruela y esto unido a la desnutrición y a las condiciones de sobreexplotación impuestas por los conquistadores, provocó casi la desaparición de la población, dado que la mortalidad fue extremadamente alta” (Albizu, Todosantos y Méndez, 2005: 49).

<sup>50</sup> En el área *mam*, el *xaq'ixa* (ajenjo) es utilizado para curar enfermedades estomacales como la diarrea y los cólicos menstruales; el *senajpu'* (valeriana), utilizado como tranquilizante para los nervios y para el tratamiento de la caries dental; el guaramo para curar la tos ferina; el hinojo para aliviar dolores de posparto en las mujeres y cólicos en los recién nacidos; el *ta'lajil txaq' tzaq' bix t'xmakl' txocm*, para la tos ferina; el *tje' xhja'w b'x b'ech* Santa María o cola de tacuacín, como un tratamiento para ayudar a las mujeres a dar a luz cuando existen problemas en el parto; el cogollo de ciprés, la anona con saúco y el aliso, para detener flujos hemorrágicos en las mujeres después del parto; para esterilizar a la mujer se utiliza un té de semilla de aguacate; el *xjojatz'e'*, es un antibiótico natural que se coloca sobre heridas infectadas o gangrenas; el *xaq' xq'is o xq'ixan*, utilizado para curar dolores de estómago, dolores posparto y casos de migraña (M1). La mayoría de estos tratamientos se suministran en forma de té o infusión.

<sup>51</sup> Pero así como el *witris* es un animal que ayuda a hablar bien, pueden pasar otras cosas y así, “[...] los dioses del inframundo se aparecen a los hombres en forma de seres maléficos, como serpientes, hormigas, arcoiris, el sombrerón, la *xtabay* y el *moo-tancaz* (perico-agarrador), que deambulan por las noches para dañar a los hombres con graves enfermedades. También son causas de enfermedad las influencias del signo del calendario ritual, las alteraciones del equilibrio corporal (por ejemplo el desacomodo del *tipté* (órgano rector del funcionamiento del cuerpo) y las emociones fuertes, como el susto, el enojo, la tristeza o la vergüenza (azareo). Cuando el espíritu se halla separado del cuerpo; es decir en el estado de sueño o durante el orgasmo, es mucho más susceptible de contraer enfermedades, pues se encuentra a

carne y cola de *xo'j* (coyote en *mam*) es para la *jig* (tos ferina). Le dan de tomar al niño un cocimiento de carne de coyote por varios días y esto ayuda a relajar los bronquios. La *xhq'u'n* (tijereta) es otro animal curativo, se tuestan los huesos de esta ave y junto con cocimientos de otros zacates se toma para las quebraduras o zafaduras de huesos, lo que hace que se unan los huesos rotos. Algunas aves también tienen propiedades curativas, en San Juan Atitán hay una que sirve para quitar los mezquinos o *xpit* en *mam* y se llama *tzko'k*. El *Matx'*, árbol sagrado de Santa Bárbara y del cual ya hemos informado, está rodeado y habitado por plantas que curan.

Tomasa sonríe al hablar de la medicina maya y me dice: “[...] si te hablara sobre las plantas medicinales nos tomaría meses y meses, ya que son tantas y muy efectivas” (M7)<sup>52</sup>. Pero también la medicina alópata es utilizada entre las familias mayas, “[...] Isabel dice que al llegar notó a su mamá con cierta dolencia, pero que inmediatamente le hizo tomar una pastilla de ibuprofeno y que al instante se le quitó el dolor y ya podía comer con tranquilidad” (DI8). Así, entre *q'eqchi'eb* el *k'isk'im* es una planta que se usa para curar la fiebre del cuerpo, el jugo de limón sirve para curar los nervios y la tensión, y la hierbabuena para curar infecciones intestinales. Los mayas combinan las diferentes formas de curación, las de la medicina maya y las occidentales, porque

---

merced de fuerzas nocturnas y maléficas. Por ejemplo, un muerto puede presentarse en el sueño y enfermarlo de susto” (De la Garza, 1998:4).

<sup>52</sup> Normalmente en *Chuwila'* (Chichicastenango) usan ruda, chilca y saúco para la curación del mal de ojo. El apazote se utiliza como antibiótico y para cicatrizar heridas, también como desparasitante y para retorcijones (dolores fuertes de estómago). La hierbabuena, el pericón y la manzanilla para dolores de estómago. La sábila para la caída del pelo, para la gastritis y la desinflamación de las amígdalas. El llantén se usa para aliviar la gastritis y las hojas de naranja para problemas del corazón. En Chichicastenango, las señoras *k'iche'* son expertas en la medicina natural.

entienden que así mezcladas y combinadas se encuentran las causas de las enfermedades.

Para curar enfermedades los sanadores mayas necesitan primero establecer sus causas claramente, una vez las descubren se procede al tratamiento adecuado, por ejemplo, si se determina que la causa de una enfermedad es una ofensa a las deidades o seres sagrados de la naturaleza, entonces se requiere que el enfermo confiese su culpa y cumpla con una penitencia. Esta voluntad de búsqueda de 'la raíz' de la enfermedad es compartida por especialistas curadores de los diferentes pueblos mayas<sup>53</sup>. Toc Paau, hombre de conocimientos *q'eqchi'* cura así: *La culebra es medicina para el awas, se recogen los huesos y la piel que a veces deja en el río y se pasan encima del niño para que se cure. Al igual la cáscara de la tortuga sirve para la tos (E5-Toc)*<sup>54</sup>. Jacinto el *ajq'ij mam*, cura a través de la práctica del semisoplido o aliento, él cura esguinces, calambres musculares, quemaduras y otros dolores musculares. Usa el *ma'xh* o tabaco como tranquilizante, el *xwiq'al b'aq* para las quebraduras o zafaduras, pero además de estas plantas también presta la boca de Jesús y los ojos de

---

<sup>53</sup> “Los mayas y los nahuas siguen considerando que hay un buen número de enfermedades ocasionadas por energías y seres sobrenaturales. Pervive también la idea de que las patologías dependen de la conducta de los hombres, quienes al transgredir las normas sociales y morales ocasionan el enojo de los dioses. El castigo puede consistir en que las deidades ancestrales dejan fuera de su protección al compañero animal y éste se queda vagando solo y perdido en el monte, a merced de cualquier ser maligno que puede devorarlo o destruirlo (De la Garza, 1998: 3, 4).

<sup>54</sup> “Para un médico de formación biomédica, donde la cronología de la vida y de las enfermedades son lineales, era incomprensible que en el motivo de la consulta estuvieran la caída del árbol (que pasó 20 años atrás), el sarampión (sufrido en la infancia), la tristeza por la muerte de un familiar, un absceso en la nalga, una tos, calentura por la noche, el dolor de cintura y del brazo derecho, y que antes no le pasaba pero ahorita sí. Además tenía reumatismo, que luego comprendía que todavía no lo tenía a sus 50 años, pero que lo iba a tener cuando fuera más mayor, pues eso les pasaba a los ancianos. Al principio, estas incomprensiones nos explicábamos en que lo limitado del castellano, *la castilla*, de algunas de estas personas no les permitía más que hablar en presente, hablar en infinitivo...pero tras años de ceguera, ‘me cayó el veinte’ y pude comprender que el significado era otro. No era posible entender el presente sin entender el pasado, no era posible entender el motivo actual de consulta sin entender los antecedentes, pero además el futuro se proyectaba haciéndose presente a través de las enfermedades que tenía iba a tener. El futuro no eran proyectos, estaban presentes a través de las experiencias personales, familiares y comunitarias. Todo es vivido como presente, como parte de esa historia personal e incluso comunitaria que cada quien carga y sin cuyas historias ‘no me reconozco’ y sin las cuales, los otros ‘no me pueden entender’ y en donde la enfermedad no es un episodio puntual, transitorio, sino una parte sustancial de la visión integral de la vida” (Albizu, Todosantos y Méndez, 2005:15).

la Virgen María, para lograr una mejor aplicación y cura de las enfermedades<sup>55</sup>.

#### 4.3 Los muchos rostros del awas

En las prácticas curativas mayas se busca establecer un diálogo entre los espíritus o dueños de la medicina, con los de la enfermedad y así lograr la curación. El awas, termino *q'eqchi'*, no tiene traducción al español y tampoco el *mam* tiene un único término para referirse a él. El awas se adquiere desobedeciendo las normas establecidas por los ancianos, padres o los mayores y lo viven constantemente las mujeres embarazadas. Encontramos que esa es una idea común en las cuatro áreas bajo observación y de allí que para evitarlo las mujeres embarazadas prefieran no salir mucho a la calle, porque pueden ver personas ebrias que pueden afectar al bebé y también pueden desear cosas que no puedan tener, comprar o no puedan comer y eso les puede causar susto. Awas comunes son: el awas del muerto, del chicharrón, del aguacate, de animales como gallinas, patos, pavos, cerdos, vacas, hormigas, pescados, caracolitos, del venado y del tepezcuintle. La señora Cacao curó a su nieto del awas del quemado de la siguiente manera: [...] *Adrián de 1 año con 3 meses se enfermó, ya no quería aceptar su leche u otro tipo de alimento, se secó y lloraba mucho. Los padres (evangélicos) lo llevaban en el centro de salud, en clínicas privadas y por lo menos gastaron unos quinientos quetzales (62 dólares), cuando me di cuenta y les dije que lo que tenía era un awas de quemado. Como querían salvar a su primogénito*

---

<sup>55</sup> Entre los *q'echi'eb* se sabe que el tacuacín sirve para curar la tos y que cuando canta el tecolote es señal de muerte. “La comadreja es buena para curar la impotencia sexual del hombre y el zorrillo para alejar toda clase de enfermedad. Primero se le debe de quitar el almizcle y colgar en las entrada de la casa y así no hay mal que entre a la vivienda, sea este natural o provocado [...]” (DM6).

tuvieron que hacer la curación de esta manera. Una piedra recogieron en el río lo pusieron en el fuego hasta que se vio quemada la piedra, lo colocaron en un recipiente, luego le echaron agua encima, el vapor de la piedra olió el niño esa fue la santa curación (E5- Cacao).

El *ilb'il* (mal de ojo) puede ser un *awas* y es una enfermedad común en los lugares investigados, éste ataca con frecuencia y son los recién nacidos quienes más lo sufren. Está relacionado con las distintas 'energías' que llegan o afectan a una persona, por ejemplo, la energía de personas ebrias, de mujeres menstruando o de parejas que recién tuvieron relaciones sexuales. Para esta enfermedad son la comadrona o la abuela las principales encargadas de curarla, pero en caso extremo puede hacerlo otra persona. Una curadora dice: [...] se usan huevos o la misma ave para limpiar la energía que cayó sobre el enfermo o la enferma. Esto se puede prevenir usando algo de color rojo o algo de metal (M5). Entre *q'emam* se sabe que esta enfermedad se puede complicar si no se atiende inmediatamente, el *ilb'il*, al igual que el *awas* y el *susto*, tiene que ver con desequilibrios emocionales, energéticos y físicos, lo que abre camino para otras enfermedades graves. En *K'ajb'on* (Santa María Cahabón) los *q'eqchi'* se curan siguiendo varios pasos, pero primero deben entender que es lo [...] que la enfermedad pide y lo que quiere la persona para curarse y si lo que necesita es tratamiento de planta, raíz o tallos (DM6).

#### **4.4 La mujer de los mantos blancos**

Josefa nació en el cantón *Chijtinamit* (detrás del pueblo), en *Chuwila* (Chichicastenango). Hace más de 35 años que trabaja

como *ukamomlo cho uwach ulew* (la que ha traído al mundo), es comadrona y más de mil niños de distintos cantones de Chichicastenango fueron atendidos por ella. Tras una vida de maltratos y golpes, mientras pastoreaba Josefa conoció a su tercer esposo. Ajanel le ofreció ser el padre del hijo que llevaba en su vientre, porque su segundo esposo la había 'devuelto' a casa de sus padres. Ajanel le propuso matrimonio, pero Josefa ya no quería saber nada de matrimonio, ya había sufrido demasiado. Ajanel fue a hablar con los padres de Josefa y estos accedieron al matrimonio, él se quedó unos días trabajando en la casa para *rech ku ch'ako* (ganársela) y luego la llevó a vivir con él. *Esta vez sí tuve suerte, allí tenía mis tres tiempos de comida, había suficiente maíz, me compró ropa y mi finado esposo me trataba bien.* La pareja tuvo 11 hijos, sin embargo murieron 6 de ellos, todos recién nacidos. Al cumplir 42 años de edad, Josefa enfermó de gravedad, el cuerpo se le hinchó y se le cerraba la garganta. Su familia acudió a un *aj mes* para preguntarle la razón de la enfermedad y qué tenían que hacer. El *aj mes* preguntó el día de nacimiento de doña Josefa y le dijo que ella tenía el *don* de ser comadrona y que debido a que no lo ejercía había sufrido la pérdida de sus hijos y la enfermedad que la aquejaba. El *ajq'ij* le pidió a Ajanel que le llevara unas velas y pom para realizar una ceremonia a favor de Josefa y así se hizo. Al día siguiente, doña Josefa ya no estaba hinchada y podía hablar bien, la garganta no le molestaba. Entonces iniciaron la búsqueda de 'compadre', alguien que la ayudara a preparar las ceremonias en su nuevo *b'inem* (camino, misión, designio). Ese mismo día Josefa recordó que cuando era niña había soñado en varias ocasiones que unas personas le entregaban unos mantos blancos, pero ella nunca le dio importancia a este sueño, hasta que



comprendió que eran avisos. Estos sueños le revelaban que los mantos blancos eran los bebés que ella debía recibir y los mantos servirían también para cubrirlos. Pronto la gente del pueblo se enteró que había tomado el cargo de *ajq'ij* y comadrona, entonces empezaron a buscarla<sup>56</sup>. *Siempre me va bien porque antes de atender a las señoras pongo mi pom y mis candelas, pero ahora no lo hago si las señoras son evangélicas o no quieren. La Iglesia Católica de Chichicastenango si se entera que las personas son ajq'ijab los descomulgan, antes no les daba bautismo, porque dicen que en la religión maya las personas toman licor, van a bailes y que los ajq'ijab están perdidos (E7-Nix).*

#### **4.5 Zumpulchee', saq, chuj, temazcalli, xiaca, chu, pus...**

En Poaquil usan el temascal que es el baño de vapor mesoamericano, el cual forma parte de la vida cotidiana en todas las familias que observamos. El temascal se usa principalmente para el baño, pero tiene gran importancia para curar enfermedades y como parte del tratamiento después del embarazo, también para la recuperación de las mujeres después del parto. Son construcciones de adobe, aunque en la actualidad los hay de cemento, miden aproximadamente dos metros cuadrados y generalmente tienen un techo abovedado. En Mesoamérica el temascal se conoce desde tiempos antiguos, en la zona maya de lo que hoy es Yucatán, Campeche y Quintana Roo, era el *zumpulchee'*, en náhuatl el *temazcalli*, en la zona tzeltal se conoce como *pus*, como *tuj* en *k'iche'*, *chu*, en *q'anjob'al*, *saq* en totonaco, *xiaca* en el tajin, *huriguequa* en

---

<sup>56</sup> Josefa cuenta que su nuevo *b'inem* (camino, misión, designio) dio inicio cuando: “[...] comienzo a preparar las nueve ceremonias en la iglesia, porque tienen que ver con los nueve meses del embarazo. Al finalizar estas 9 ceremonias, hubo una gran fiesta, preparamos *ukaxab' ch'uch qajaw*, un pulique que significa achiote de madre y padre. Allí me entregaron una servilleta con *tz'ite* (oráculo de frijoles rojos), el cual mi padrino lavó con licor y me dieron de tomar. Invitamos a mis vecinos para presentarme ya como comadrona y *ajq'ij*. Hubo marimba, caldo de res en pulique y licor.”

la zona tarasca y *chuj* en lengua *mam*. El *chuj* es una de las prácticas más extendidas entre los diferentes pueblos originarios de nuestro continente, tanto que Paul Kirchhoff lo utilizó como parte de los señalizadores estratégicos del área mesoamericana. Entre *q'emam* dicen que en el *chuj* debe usarse madera de encino u otro árbol que llaman *q'eq tze'* (palo negro), también saben que la cáscara del encino es medicinal. Las piedras que se calientan para producir el vapor son especiales porque hay unas que estallan y otras se rajan, otras más despiden olor y por eso hay que conocer cuáles son las buenas. Para estos baños se utilizan muchas plantas. Son las *yoq'el* (comadronas en *mam*) quienes tienen este conocimiento, además cada una de estas plantas tiene su presencia y su propio poder de curación. Las plantas se preparan en té o infusión para beber después de salir del *chuj*, o bien se usan en ramitas para jalar o remover el calor hacia el cuerpo de las mujeres. Las plantas asociadas al uso curativo del *chuj* son la albahaca, la anona, el aliso, el arrayán, la chilca, el apazote, el ciprés, el eucalipto, la flor de gorrión, la guayaba, el higuerillo silvestre, el naranjillo silvestre, las hojas de pascua, el pino, el quequexte, el rayjan, el roble, la ruda, el romero, la sal de venado, el sukinay, la salvia santa, y el tabaco<sup>57</sup>. En la actualidad entre los *k'iche'*, "[...] cuando se acaba de construir un nuevo *Tuj* y siempre antes de entrar, algunas comadronas hacen una oración a los 13 guardianes o dueños del *Tuj*, a quienes piden conocimientos y ayuda para que salga bien el tratamiento y dan las gracias por el temascal" (Chávez, Pol y Morales, 2007: 51).

---

<sup>57</sup> Para informarse sobre el uso contemporáneo del *chuj*, las plantas asociadas y la forma de utilizarlas, la construcción del *chuj*, los rituales para emplearlo, etc., consultar: Chávez, Pol y Morales (2007).

#### **4.6 Soplando las palabras que curan o enferman**

Jacinto expresa así lo que es su especialidad: [...] al tener los 60 años mi rango de abuelo quemador o *chman* (guía espiritual) lo deseche para siempre, tiré mi mesa y mi cruz, que era el bastón y nahual de mi rango y especialidad, y entonces acepté y me convertí al catolicismo. Ahora mis hijos me atienden con alimentos y ropa, soy católico entregado, niego la espiritualidad maya y ya no presto servicios al pueblo, pero aún sigo curando con el soplo y mantengo mi don. Sigo curando problemas de esguince, zafaduras y quebraduras con el soplo, a veces uso el *ma'xh* o tabaco criollo o bobo y el *xwiq'al baq*, para curar. En cuanto a la oración especial que hacía antes ya no lo digo ni invoco como lo hacía, sino que ahora sólo presto la boca de la madre virgen María, la boca del padre Jesucristo y si es para problemas de los ojos presto también los ojos de la madre María y del padre Jesucristo. Jacinto forma parte del grupo de curadores que siguen la tradición de la palabra, de los que curan con ella y que se consideran a sí mismos prestadores de la palabra.

#### **4.7 *Xib'rikil*, recogiendo el espíritu de la sangre**

En el pueblo *mam* de *Txe'gotx* (San Juan Atitán) se "siembra la existencia" de las personas en los nacimientos de agua, en una ceremonia que expresa la relación entre la vida humana y el agua y que es una práctica sociocultural que se extiende a los territorios *q'eqchi'*, *k'iche'* y *kaqchikel*. Es común entre esos cuatro pueblos mayas y una práctica extendida al conjunto de los pueblos mayas mesoamericanos, que el agua sea utilizada como el 'alimento de la sangre' en alguna persona que sufre de *susto*. Entre *q'eqchi'eb'* el *susto* es un brusco

declive en la energía de una persona, provocado por la reacción de su cuerpo-espíritu-mente, frente a la energía de otros seres, que pueden ser hombres, mujeres, animales, ríos, truenos, cerros o árboles. Los *q'eqchi'* creen que la mayoría de enfermedades en el ser humano se inician por un susto y muchos mueren por ello. Cristina Chávez, etnóloga mexicana, encontró que entre los *k'iche'* se conciben cinco sentidos para percibir la realidad física, estos son: *Ilb'al*, ver, vista (ojos); *Siq'b'al*, oler, olfato (nariz); *Nab'al*, tocar, tacto (piel); *Tab'al*, oír (oídos); *Rib'al*, degustar, gusto (boca) (Cháves y Pol, 2007: 18). Pero en relación complementaria con esos cinco hay otros sentidos, con los cuales "[...] se pueden percibir otras realidades, [...] *Rib'al uk'ux*: sentir (*uk'ux anima'*), *Loq'ab'al uk'ux*: amar/odiar, *Nawal*: presentir, *Nojb'al*: pensar, *Chomab'al*: idear-imaginar, *Echäk'b'al*: soñar, *K'ixb'al*: sentir vergüenza. Los dos primeros son los más importantes o principales en el análisis de *Xib'rikil* (Chávez y Pol, 2007: 19). El *Xib'rikil* se puede traducir como susto o espanto, y este, "[...] es un padecimiento que se origina en la vivencia de una situación altamente amenazante, de miedo, catastrófica, violenta o muy sorprendente" (Chávez y Pol, 2007: 11). En otra región, Cruz la *oyonel kaqchikel*, llama así al espíritu que se extravía por un susto: *¡ven, ven a tu casa, no te quedes bajo el sol, no estés aguantando el frío, regresa!* (E3-Cum). En la Aldea Paley de San José Poaquil encontramos una anciana que llevaba un recipiente con incienso y varias hojas de pino en la otra mano, ella indicó que regresaba del río, donde había 'curado de susto' a un niño, éste se había asustado por desobediencia y porque no se acordaba de Dios y por eso necesitaba ser curado en el río. De su experiencia con el susto un hombre joven *q'eqchi'* cuenta: [...] me ayudó otra señora que sabe

llamar el espíritu o sea que sabe curar sustos. Esa señora me ayudó bastante porque me ahumó con estoraque, con un poco de cabello y no sé que más, creo que sólo eso, pero en suficiente brasa. Me ahumó hasta que yo sudé bastante, solamente tres veces lo hizo y así fue como me salvé, ella vive en Raxuhá (I5). En Iloqab', los k'iche' curan a las personas que se asustan de acuerdo al calendario sagrado. Por ejemplo, cuando una persona entra en *Xok b'ixik* o sea que entra en un estado de susto o miedo, se le coloca por 13 días una clara de huevo en la cabeza. Se deja un recipiente con agua en el sereno (humedad del ambiente en la noche y la madrugada) conteniendo 4 fichas blancas llamadas *Saq Puwaq*, con un marco de bronce para que pese y esta agua se utiliza para lavar la persona y conforme se utiliza esta persona va perdiendo los síntomas de miedo. Los *q'eqchi'* recuperan los espíritus que se pierden en las cuevas de la región<sup>58</sup>; Sara vivió eso: [...] *estábamos en las Cuevas de Candelaria (Chisec, Alta Verapaz) y de repente vi a Glendy bajo el agua y Francisco empezó a buscar pero bien asustado, hasta por fin la encontraron pero ya no aguantaba respirar y otros llegaron a auxiliarla, eso sí nos llevó un gran susto, desde entonces Glendy empezó con que le da sueño de día y no mucho quería estudiar. Ya no comía hasta que un día su papá fue a dejar una muñequita de copal pom en vez de su sombra de la niña para que no se la lleve el agua [...]* (DI5). Entre *kaqchikela'* saben que el *kiswi* (susto) se cura asustando, pero también saben recoger la sombra de la persona para devolverla al

---

<sup>58</sup> La relación con las cuevas es muy intensa, entre *q'eqchi'eb'* se considera que son bocas del inframundo y lugares en donde se realizan ceremonias especialmente importantes. Pero esto también ocurre en otras regiones mayas, por ejemplo: “[...] en la mitología chol, las cuevas son los dominios de la deidad terrenal principal (el Dueño del Cerro de los tzotzil y otros grupos mayas), el dueño de todos los bienes terrenales a quien se le debe rogar para que permita el uso razonable de sus plantas y animales. La filosofía subyacente es que los regalos deben ser retribuidos, y que el mal habrá de volverse contra quienes lo practiquen. Continúan realizándose ofrendas en el interior de cuevas para tener éxito en la cacería y en algunos otros menesteres (Josserand y Hopkins, 1996:1).

cuerpo. En *Pwaqil*, [...] cuando un niño o niña se asusta es el espíritu de la sangre el que se queda en ese lugar, no es el alma de la persona (E3-Cruz).

Cabarrús (1988: 101) habla de los "ritos de la cotidianidad" entre *q'eqchi'eb*, explicando el comportamiento espiritual en gran escala, en donde todo está previamente establecido en la forma de comportarse. Por eso antes de utilizar las cosas siempre hay que hablarles. Eso indica que debe existir la reciprocidad entre el dueño de la naturaleza (el *Ajaw*)<sup>59</sup> y las personas. Entre mayas son innumerables las historias que hablan de castigos severos por no atender la correcta forma de proceder con la naturaleza y por faltarle el respeto a la *dueñidad* que la habita. En tanto la naturaleza da y el ser humano recibe, este último debe ofrendar y *alimentar* al *Ajaw* para mantener el equilibrio y la reciprocidad en la relación.

Doña Cruz, abuela *kaqchikel* y curadora de susto, explica: *Cuando cumplí 30 años mi tía Juliana me enseñó todo el ritual para sanar a los niños y niñas que se asustan, hay que hacerlo con mucha convicción, con mucha fe, con seriedad y profesionalismo, sin avergonzarse, porque si uno se avergüenza entonces no saldrá bien el trabajo. Este tipo de trabajo sólo lo deben hacer las personas adultas y ancianas. (Ahora) [...] algunas ancianas que se dedican a llamar a los niños asustados, ya no quieren ejercerlo, es que no es su vocación. Se niegan a hacer el trabajo y así la tradición se va perdiendo* (E3-Cum). "Con agüita de ramitas de ruda y con flor de ceniza, tomándolo durante tres o nueve mañanas, también se cura el susto", eso explicó la abuela Paz de

---

<sup>59</sup> Carlos Cabarrús (1988), sacerdote jesuita y antropólogo es investigador especialista en el área *q'eqchi'*. El informa que entre mayas todas las cosas tienen *persona*.

Ixtahuacán. Entre los *k'iche'* es el *jaleb*, *santil* o *tioxil* el que puede desprenderse de la persona con el susto, quedándose en el sitio donde ocurrió el evento, éste puede quedarse perdido por ahí y la persona queda incompleta. "Los *ajq'ijab* explicaron que el *nawal* y el *jaleb* son una pareja, son interdependientes pero autónomos a la vez, una parte sale y la otra parte se queda cuidando el cuerpo. [...] El *jaleb'* del ser humano tiene la capacidad de desprenderse de la persona ante circunstancias que provocan los *Xib'rikil* (sustos), pero también se dice que cuando dormimos profundamente o por ejemplo cuando corremos, el espíritu a veces se queda atrás y eso hace que nos cansemos y nos detengamos a descansar; hasta que nos alcanza recuperamos el aliento y podemos seguir adelante. Cuando vamos a lugares que son de mucho agrado es posible también que el *jaleb'* se quede ahí distraído otro poco, o bien que regrese a ese lugar en sus paseos mientras dormimos. También el *jaleb'* tiene la capacidad de transformación, adquiere otra condición al salir del cuerpo de la persona, se deposita o materializa en lo que llaman *Kajalb'anik*. Los *Kajalb'anik* son animales como culebras, gatos, pájaros, perros, coyotes, cerdos y otros animales que pueden ser habitados por el *jaleb'* de las personas" (Chávez y Pol, 2007: 15-17).

#### **4.8 Sanadoras y sanadores, curadoras y curadores**

El trabajo de las y los terapeutas mayas es considerado un servicio comunitario. Socialmente se acepta que estas personas tienen un don y una misión asignada, y es en el uso de ese don y en el cumplimiento de su misión, que los curadores mayas demuestran respeto por su comunidad. Un sentido de obligación y responsabilidad con su grupo es el

fundamento para que las y los terapeutas no cobren por sus servicios. Sin embargo, "la tradición maya motiva a las familias a entregar bienes e incluso dinero en razón de sus posibilidades económicas, por el servicio obtenido. La compensación es una muestra de respeto de parte de las familias" (Arzú, Todosantos y Méndez, 2005: 251).

Los curanderos en *K'ajb'on* reciben su conocimiento de otros especialistas, de alguien que 'conoce antes' que ellos. Durante el proceso de aprendizaje y transmisión de conocimientos se enfatiza en la abstinencia sexual, abstinencia que debe mantenerse mientras se aprende pero también cuando se cura. En *K'ajb'on*, para que un 'curandero' (así se refirió a él nuestro informante) pueda saber o detectar la enfermedad de la persona, primero se le queda viendo, luego le agarra la muñeca buscando el pulso y buscando la vena donde corre la sangre: [...] *porque en la mano corren trece músculos de cada brazo, hay que saber primero si es una enfermedad natural o corriente o una enfermedad provocada o hecha* [...] (M6). En relación a la forma de tratar a los pacientes, Goyo, el médico investigador y formador de promotores de salud mayas, precisa: "Es elemental, escuchar a la gente, apreciarlos, amarlos, ganar su confianza, estar con ellos y tener tiempo para preguntar: ¿Cuáles son tus necesidades? ¿Qué podemos hacer para ayudarte?" (Albizu, Todosantos y Méndez, 2005: 90). La medicina maya mesoamericana abarca, por una parte, conocimientos y prácticas que son de dominio general y que se emplean domésticamente para el tratamiento de dolencias comunes, por otra parte, da lugar a la presencia de diversos especialistas que conservan tradiciones antiguas para la atención de enfermedades más severas. Desde la concepción maya, muchas



enfermedades se explican por la intervención de fuerzas superiores que actúan para señalar formas de conducta que se consideran inaceptables porque constituyen una trasgresión a las normas que aseguran la armonía entre los seres humanos, y entre el ser humano y el universo, de ahí que el tratamiento incluya ceremonias propiciatorias y ritos prescritos por la tradición. Este es el caso del susto, el mal de ojo y el desequilibrio frío/calor, los cuales más que una enfermedad, son considerados un desequilibrio corporal y energético que desencadena ciertos males en el cuerpo, como la anemia, la fiebre, enfermedades gastrointestinales, resfriados, etc.<sup>60</sup>

#### **4.9 Conclusiones**

En esta sección observamos a la curación como una forma de la praxis social que contribuye a la persistencia de la cultura autónoma, a la existencia de los grupos sociales y a la reproducción de su identidad étnica. En esa praxis se echa mano de diversos elementos culturales, sobre los cuales los mayas tienen capacidad de decisión propia y que utilizan con una racionalidad distinta a la que rige los procesos curativos de la medicina occidental. No obstante, también se generan procesos de apropiación de ciertas técnicas y medicamentos, que los especialistas mayas integran a su

---

<sup>60</sup> Coincidiendo con nuestra observación y de acuerdo a sus investigaciones realizadas en otros ámbitos de Mesoamérica, De la Garza (1998: 5), sostiene que: “[...] las ceremonias curativas son diversas y complejas, pero incluyen siempre la quema de copal, que es uno de los alimentos de los dioses; oraciones donde se pide el perdón y la devolución de la salud o el alma perdida; exhortaciones al cuerpo enfermo para que se cure o al alma para que regrese, y el uso de velas, flores y alimentos. Muchas veces se mata una gallina o un pollo negro, que se entregan a los dioses a cambio del alma. Los ritos se realizan en casa, en el lugar donde se perdió el alma, visitando en peregrinación diversos altares de las montañas sagradas o en los campos y cuevas. Además de las oraciones y conjuros, se hacen sobadas, barridas, sopladas, baños y sangrías; también se chupa el mal, como se hacía en la época prehispánica, y se aplican y se dan a beber medicamentos. A veces la curación sólo se logra con el alma separada del cuerpo, es decir durante el sueño o en estado de trance extático; para lograr este último, se da a beber al paciente un alucinógeno, como se hace en Tetela del Volcán (México). Todas estas creencias y prácticas médicas, aunque incluyan oraciones cristianas y otros elementos nuevos, son la esencia de la tradición prehispánica y concuerdan con la concepción indígena del mundo y de la vida que de un modo u otro ha pervivido”.

arsenal de prácticas y conocimientos. Se enfocan aquí prácticas de curación o de sanación, términos usados por los especialistas mayas como sinónimos en algunos casos, en otros son usados con la intención de diferenciar las prácticas de curar el cuerpo físico de aquellas que intentan sanar la mente y que se refieren a problemas de 'los nervios' o psicológicos.

Las prácticas curativas contemporáneas entre *k'iche'ab*, *kaqchikela'*, *q'eqchi'eb'* y *q'emam*, tienen una matriz común y los diagnósticos de los especialistas, su terapéutica y los elementos curativos que emplean, son comprendidos de forma análoga en los cuatro grupos étnicos. La lógica con la que actúan los especialistas también es plenamente inteligible y común entre ellos. Las prácticas de curación y sanación mayas, ponen de manifiesto conocimientos profundos acerca del cuerpo y la mente humana y sus aplicaciones funcionan, es decir que los especialistas mayas transforman efectivamente estados de enfermedad en estados de buena salud. Al ser estas prácticas un ámbito pleno de cultura autónoma, las cuatro pautas culturales que expresan la matriz cultural mesoamericana en la praxis social, operan cabalmente. Basta ver como los *rajawales* intervienen de principio a fin en todos los procesos implicados en la curación. Desde el designio en sueños<sup>61</sup> que le indica su misión y su don a un potencial curador(a), hasta el momento en que éste recoge el espíritu de la sangre en un *xib'rikil* (susto). En todo ese camino se muestran a plenitud la humanización de la realidad,

---

<sup>61</sup> Sobre este punto, Barbara Tedlock (2002: 42), encuentra que los sacerdotes mayas tzotziles de Zinacantán, los *h'iloletik*, obtienen poder ceremonial por medio de sueños o experiencias alucinantes." Tedlock, ahora citando a Vogt (1966), informa que: El zinacanteco que llegue a ser chamán tendrá tres sueños que comienzan cuando tiene de diez a doce años. El alma del soñador es llamada por la contraparte sobrenatural del que tiene el cargo más alto de la jerarquía civil-religiosa zinacanteca. Él, en turno, declara que el soñador debe hacerse contador del tiempo y curar a la gente, porque negarlo significará la muerte."

la sacralización del mundo y la inseparabilidad de lo social y lo natural. Sin implementar esas pautas culturales los especialistas no podrían conectar con *uk'ux nojib'al*<sup>62</sup>. En los curadores(as) la voluntad de prevalecer esta allí, al menos en dos formas, primero como disciplinada entrega al servicio del grupo y luego haciéndole frente a la imposición de un solo modelo de salud. Un modelo colonial que desde el Estado y la sociedad nacional y pese a sus abismales deficiencias, está sordo y ciego a los conocimientos mayas y desprecia a sus especialistas.

## 5. ROPAJES, TIEMPOS Y NÚMEROS

En esta última sección se analiza la colisión entre prácticas de imposición y de resistencia en el ámbito de la organización del tiempo y en los ritmos de la vida cotidiana, también en las formas de vestir y en la iconografía de la resistencia que allí se plasma. Intentamos observar el estado de uso de la matemática maya, de la cual solo pudimos atestiguar fragmentos. Se analizan ciertas relaciones que se establecen, entre por una parte, las nociones que tienen los comunitarios acerca del tiempo y los calendarios mayas, y por la otra con el uso del vestuario tradicional. Contexto que muestra la utilización de una matemática maya que aparece en forma de cantidades, proporciones, ritmos y números; que son aplicadas en las prácticas del tejido y que siguen vinculadas al sistema vigesimal maya. Las formas del vestuario contemporáneo entre mayas revelan la implicación en las formas, estilos, colores y técnicas, de signos y símbolos

---

<sup>62</sup> *Uk'ux Kunibal* es el centro vivo e inteligente de la medicina, es la inteligencia activa que habita como poder curativo en plantas, minerales, humanos; en general en todo lo existente. Entre *k'iche'ab* todo lo que tiene *uk'ux* está vivo, y si tiene *uk'ux* entonces siente, da y recibe. Con todo lo que tiene *uk'ux* se puede comunicar el ser humano (Chávez y Pol, 2007).

asociados a nociones y *entidades sagradas*, que están contenidas y cobran vida en los calendarios y en general en la cosmovisión maya. Todo lo anterior es practicado por las mujeres porque los hombres abandonaron ya el uso de los trajes mayas, salvo en unos pocos lugares. Pudimos observar también la matemática implícita en las técnicas de elaboración de las telas y en la organización de ciertos elementos iconográficos mayas tejidos en los ropajes. Las concepciones sobre el tiempo se aprecian en las formas de actuar y pensar en la vida cotidiana, donde en aspectos centrales como la siembra, se rigen aún por el calendario agrícola maya. Observamos la fragmentación de los conocimientos calendáricos y la virtual desaparición del sistema vigesimal en prácticas de uso cotidiano, no obstante constatamos que éste sí está en uso por especialistas y contadores del tiempo, inscritos en lo que podemos llamar una tradición clásica del *ajq'ijab'*.

### 5.1 El uso de los calendarios mayas en la vida cotidiana

Observamos que en la vida cotidiana los *mam*, *q'eqchi'*, *k'iche'* y *kaqchikel*, organizan su tiempo en base al calendario occidental, combinándolo con fragmentos de lo que saben de los calendarios mayas<sup>63</sup>. Las personas organizan sus días usando ciertas nociones que infieren de los fragmentos que conocen de los sistemas calendáricos mayas de organización del tiempo<sup>64</sup>, lo realizan, pero sin hacerlo ni

---

<sup>63</sup> Danilo Palma afirma la vigencia y uso de los calendarios mayas (el lunar y el solar), en lo que él llama “los sectores indígenas más tradicionales de la actualidad guatemalteca y mesoamericana”. En estos sectores, propone Palma, no se ha perdido su importancia como emblemas de la identidad cultural maya y como guías simbólicos de sus arquetipos culturales. Continúan organizando el tiempo en asuntos oraculares sobre el destino personal y las consiguientes recomendaciones a los padres para la educación de sus hijos (Pama, 2006-2: 17).

<sup>64</sup> El conteo del tiempo en el calendario sagrado o *Cholq'ij* arroja un número de 260 días; el *Tun* contiene 360 días; el *Ab'* es de 365 días. El *K'atun* es un período de 20 *Tun* y el *B'aqtun* de 400 *Tun*, solamente es utilizado por los especialistas (*ajq'ij*, *aj chman*) con mayor conocimiento.

pensarlo como parte de un sistema estructurado y del cual conozcan todas sus partes. Por ejemplo, entre *q'emam* saben que hay algunos días más importantes que otros, que el *b'atz* (día mono, hilo, tejido) protege a los animales de los coyotes y que ofrendar en *b'ee* (día camino) ayuda para que no entren *saq b'in* (plagas) en los cultivos. Este es el tipo de conocimientos que los comunitarios tienen en Santa Bárbara. Allí, como en los otros ámbitos investigados, son los *ajq'ij* quienes disponen de conocimientos más integrados y completos, porque junto a los *aj chman* (*mam*) o *katol mayej* (*q'eqchi'*), son los 'contadores del tiempo'. Ellos son los encargados de interpretar el orden de los días, los soles, el tiempo y la vida; son, a su vez, los especialistas que deshilan el tiempo y cargan con la tarea de la ofrenda. Deben trabajar pues, con el *Txolb'ab'ilq'ij* (*mam*), el *Cholq'ij* (*k'iche'* y *kaqchikel*) y el *Ajlab'aal kutan* (*q'eqchi'*)<sup>65</sup>. En las comunidades se tiene conocimiento de dos rondas calendáricas, la que establece el calendario civil o solar y la del sagrado o adivinatorio. El calendario solar es de 365 días y contiene 18 meses de 20 días con 5 días más. El calendario sagrado (*cholq'ij* en *k'iche'*, *tzolkin* en *yukateco*), "[...] no estaba dividido en meses sino era una sucesión de designaciones de los días creado por la combinación de un número del 1 al 13 con uno de los veinte nombres posibles" (Tedlock, 2002:75)<sup>66</sup>.

---

<sup>65</sup> En esta sección nos enfocamos en lo que directamente observamos y en la información que los comunitarios y los especialistas ofrecieron acerca de la organización calendárica del tiempo en su vida cotidiana. Anotamos datos de referencia de otras fuentes únicamente para contextualizar el tema. Para introducirse en la temática, de gran vastedad y complejidad, acerca de los conocimientos calendáricos de los especialistas mayas de las tierras altas guatemaltecas, pueden consultarse las investigaciones siguientes: Tedlock 2002, y La Farge y Byers 1997. Para conocer una interpretación de los conocimientos calendáricos con orientación oracular, puede verse: Barrios 2004.

<sup>66</sup> La *aj'ij k'iche'* Isabel Sucuqui (2007) ordena así los 20 días y sus nombres: E: humano, gato de monte. Aj: caña. Ix: jaguar. Tz'ikin: águila. Ajmaq: guerrero, tecolote, buho. No'j: tierra. Tijax: espejo, obsidiana. Kawoq: tormenta. Ajpu: Sol-Ajaw, rostro, flor y caracol. Imox: agua. Iq': viento, aliento. Aq'ab'al: noche y amanecer. K'at: red, semilla. Kan: serpiente emplumada. Keme: muerte. Kej: venado. Q'anil: estrella. Toj: luna, lluvia, fuego. Tz'i': perro. Y B'atz: mono.

Entre *kaqchikela'* la enfermedad tiene que ver con relaciones establecidas entre la vida, el cuerpo y el tiempo. Por ejemplo: "[...] la enfermedad terminológicamente tiene que ver con la 'perdida de los días' y el proceso terapéutico es 'meterle los días adentro', *oksa tz'aik*, meterle de nuevo los días a la persona. La muerte será perder todos los días"<sup>67</sup>. En San Juan Atitán el abuelo José explica la ceremonia del *Winq'aj q'ij* (20 días después del parto) y la del *chuj* (temascal). Es así que: [...] el *Winq'aj Q'ij* [también se dice *winaq*] es la ceremonia de los 20 días del *chuj* o *temascal*. Después del parto la comadrona atiende a la madre y el padre del o la *ne'* (nene, bebe), hay rituales con la *nan b'ol* o *b'itx'lon* [comadrona] para curar el estómago de la parturienta, lo hacen con una piedra del tamaño de un puño de la mano. Luego a los 20 días de nacido viene el ritual de la veintena, así hacen la siembra del alma del niño o niña a través de una piedra *patx* (El-García). Los días del calendario maya en que se hacen los rituales son: los *Ky'me'*, *B'atz*, *I'x*, *Kyoq* y *Ky'ech*.

Entre *q'emam* hay cuatro meses importantes relacionados con la siembra, estos son: el *O'yaj*, regalo del *Qajwil* (Dios) y mes en que se siembra la milpa y una determinada clase de maíz. El *Zi'*, es el mes en el que los que no sembraron en *O'yaj*, siembran y hacen la resiembra. *Wex*, no logramos precisar exactamente su significado ni la actividad que se realiza, pero es probable que sea el tiempo cuando se hace la limpia de la milpa y se le coloca la tierra alrededor de la caña (calzar) para que se sostenga; en *mam wexj* significa pantalón y el sentido que tiene también es 'poner' o calzar, ¿cómo te calzó la ropa? Esta es una pregunta común en ámbito rural

---

<sup>67</sup> García Ruiz (1992), citado en Albizu, Todosantos y Méndez (2005: 312).

guatemalteco. El *Mukax*, es el mes en que se siembra el maíz que se llama *Aq'kwa* o *Q'aqwa*. Observamos así cuatro 'tiempos' claves que sostienen y organizan la vida maya, en su implicación con el ciclo agrícola del sistema milpa-maíz<sup>68</sup>.

En *mam* el *Tqan q'i-nb'al* es el 'arado' maya, que observado en el cielo es la constelación de Orión, con el brillo de la estrella Betelgeuse como su punto de referencia principal<sup>69</sup>. *Tqan q'i-nb'al* se llama también el instrumento donde se inicia o se hace la base del tejido y su significado es también 'camino-pie del comienzo'. Lo usan las mujeres tejedoras y puede verse en Ixtahuacán y San Juan Atitán, donde ellas tejen sus propios *amj* y *ko'l* (corte y huipil).

Vinculados al sistema de organización social y política, los días del calendario maya y los *cargadores del tiempo*, se mencionan entre *q'emam* de esta manera: **1.** *Qman B'e* ó *E*, es el primer día de los veinte y es el Primer Alcalde Principal, a éste lo acompañan cuatro auxiliares y que se auxilian entre sí: *Aj*, *I'x*, *Tz'uchin*, *Ajmaq*. **2.** *No'j*, es el segundo Alcalde Principal. Sus días auxiliares son, *Chi'j*, *Kyoq*, *Junajpu'*, *Imx*. **3.** *Iq'*, es el Tercer Alcalde Principal. Sus días auxiliares son: *Ob'al*, *Ky'ech*, *Kan*, *Ky'mexh*. **4.** *Chej*, es el Cuarto Alcalde Principal. Sus días auxiliares son: *Q'anel*, *Choj*, *Txi'*, *B'atz'*. En cuanto a las estaciones del año aparecen dos, verano e invierno: *Q'iyal* o 'Koresm', palabra

---

<sup>68</sup> En las culturas mesoamericanas, “[...] el cultivo de maíz rige el ciclo anual, alrededor del cual se estructura la observación del movimiento de los astros –la importancia de Venus en la astronomía mesoamericana tiene que ver con ello-, y cuya característica principal es la alternancia de la temporada de lluvias y la de secas, el tiempo de preparación de la parcela y el inicio de la siembra, el transcurso del crecimiento y la cosecha. Este rasgo constituye la impronta de su origen –en una zona de fuerte contraste estacional-, y se arraiga en las raíces de la visión dualista –lluvia/secas-, consolidándola, por lo que, aun cuando en parte del territorio mesoamericano se lleva a cabo la siembra de invierno en la época de secas, las principales fiestas, como lo indica López Austin, son en todas partes la de la Santa Cruz y la del día de Muertos, que marcan, respectivamente, el fin de la época de secas y el de la de lluvias” (Carrillo, 2006:55).

<sup>69</sup> Betelgeuse es una gigante roja y está a 310 años luz de la tierra, su diámetro es trescientas veces mayor que el del sol y es 3 000 veces más brillante.

castellanizada que viene de cuaresma e indica la época de calor y sequía o sea el verano. *Tu Jb'alan*, es la época lluviosa. Esto lo saben todas la familias porque lo deben aprender como parte del diario vivir y para sembrar. Los días del calendario están ligados a la autoridad, es decir que cada día tiene su autoridad y *energía* especial en donde se pide, se ofrenda y se agradece por la vida, estableciendo así la reciprocidad entre los humanos y los dueños o nahuales del tiempo. En la vida cotidiana la concepción del tiempo contenida en los calendarios mayas se vincula con otros hechos significativos. Por ejemplo, se asocian días y nahuales con el florecimiento de las plantas, lo que indica que su fertilidad se ha consumado, también se interpreta que cuando caen las hojas se anuncia el fin de otro ciclo de vida. Los cantos de ciertas aves indican tiempos específicos en el año asociados a la energía de los días y sus nahuales, todo lo cual comporta ceremonias y rituales específicos. Por ejemplo, en el mes de mayo en Santa Bárbara se realizan actividades importantes, en mayo la *mes*<sup>70</sup>, tiene su día y se le hace una fiesta el día de la cruz. Si la celebración empieza en la tarde del día *b'atz'*, entonces termina en el amanecer del día *b'e*, o si empieza en *ky'mex* se amanece en el día *chej*, o en el *imx* para amanecer en *i'q'*.

En *Iloqab'* (San Antonio Ilotenango), los *k'iche'* saben que todas las personas traen su *Uwuch* u *Q'ij*, que es el destino que cada persona tiene para poder desarrollar ciertos potenciales y que no le han sido enseñados de forma directa, pero que puede llegar a dominar con facilidad. Para ellos eso está escrito en el calendario. Entre *k'iche'ab'* mencionan las 12 coronillas (remolinos) en la cabeza, que son indicios de

---

<sup>70</sup> *Mes*, es 'mesa' en español y una forma de referirse simultáneamente al objeto y al lugar sagrado o altar.



que la persona posee muchas cualidades y potencial de inteligencia. Cuando es así, a la persona se le debe hacer su *Toj* (ofrenda o paga) precisamente en 'ese' día del calendario. Se trata entonces de equilibrar las fuerzas y *nahuales* para que la persona no se desvíe, porque eso incluso le puede costar la vida.

En Chisec, los *q'eqchi'* están recuperando algunos aspectos del conocimiento calendárico maya a través de procesos de "capacitación", actividades colectivas de auto reconocimiento y diversas ceremonias. Un *k'atol mayej* explica: "Ahora estoy asistiendo en la Organización Espiritual 13 *N'oj*, en el departamento de Petén y Fray Bartolomé de las Casas (Alta Verapaz), sólo así aprendí a identificar quién soy y qué significan los días, porque allí se discuten las costumbres que se han ido desvalorizando [...]" (DM5). Para él la matemática maya, el calendario, las siembras y las prácticas de espiritualidad están intrínsecamente relacionadas. [...] *En la época de las siembras, utilizo el calendario maya porque nuestros antepasados sabían escoger el día especial para la siembra, como el Q'anil que representa la cosecha, también el día Ajaw Tz'ikin que viene a representar los bienes materiales. También estoy aprendiendo a interpretar los nahuales y el significado de los veinte días ya que para las ofrendas no se tiene un mes específico, sólo en dos épocas de la siembra se hace en forma colectiva con la comunidad y es en mayo y noviembre. Yo, de forma individual lo realizo en forma constante ya que así como nosotros comemos, también la tierra necesita alimento [...]"* (E5-Toc).

En *Pwaqil* los *kaqchikel* utilizan el calendario para realizar ceremonias de: "[...] siembra, oraciones, matrimonio, cosecha,

presentación de altar, viaje, negocio, salud, resolución de problemas, agradecimiento, enfermedades, protección y bendición" (M3). Para cada una de ellas están los días establecidos, los lugares o altares donde hacerla y la forma de realizarlas, también existen los rituales específicos y las personas indicadas para realizar las ceremonias.

Entendemos que el tiempo organizado en su dimensión calendárica no existe separado de las acciones de la vida cotidiana de los mayas. Los calendarios son una guía para saber qué hacer, cómo conducirse y a quién ofrendar, de acuerdo a la energía de 'ese' día en particular. Entre *q'eqchi'eb* el tiempo está vivo igual que el mundo y los seres de la naturaleza, entre ellos los dueños del tiempo emiten señales permanentemente e indican sucesos, como temblores y terremotos, erupciones volcánicas o lluvias torrenciales. En los mundos mayas explorados la persona inteligente y sabia debe ser una permanente descifradora de señales, y la habilidad, talento y certeza con que se atiendan estas señales, marca la diferencia entre la persona sabia y la que no lo es. Por eso entre *q'emam* es de gran importancia el conocimiento del calendario.

## **5.2 Técnicas y significados en el tejido**

En la aldea *Pamumus* de *Chixot* (San Juan Comalapa), las niñas aprenden a tejer a los 7 u 8 años, siempre guiadas por su mamá. Ya de adultas su tiempo transcurre entre las idas y venidas al monte, a donde van a cortar zacate o hierbas y en los oficios de la casa, en la preparación de la comida y en otros quehaceres. Pero ellas siempre encuentran tiempo para tejer. Entre los tesoros que tienen las mujeres de la familia

de Angelina, una joven y alegre mujer *kaqchikel*, están los güipiles de la abuela y que son herencia de sus antepasadas. Estos güipiles fácilmente podrían tener entre 110 y 125 años de antigüedad y en las figuras inscritas en ellos están el *q'uq'* (quetzal), *ri taq än* (no pudimos traducir), *rupan plato* (los adornos de un plato), *kumatzin* (culebras), *taq kot* (las águilas), *ronojel re wachb'äl taq e mita ok* (todos estos adornos pequeños)<sup>71</sup>. En Chichicastenango la ropa de los hombres ha dejado de ser parte del conjunto de marcadores de identificación étnica. Los hombres, de cualquier edad, se visten con cualquier tipo de prenda, que puede ser pantalón de gabardina, de lona, *pants*, camisa de poliéster de colores, playeras, con *chumpa* (chamarra), suéter, etc. Las mujeres en su mayoría visten el traje indígena, que es un corte jaspeado, el güipil antiguo o el moderno se caracteriza por tejidos de cruceta y figuras de flores diversas.

En Alta Verapaz las cahaboneras de 'antes' teñían sus cortes con diferentes matices de color café y utilizaban la corteza del nance para darle ese color al tejido de algodón blanco, le llamaban *k'antinam*. El corte de diario que era de color azul lo teñían con el jiquilite y a este corte se le llamaba *tz'akab'*, algunas veces también teñían el corte con la planta llamada *pecesk'am*. En Chisec es muy raro ver a mujeres tejiendo o bordando güipiles<sup>72</sup>, allí las personas que saben tejer ya no enseñan su arte y parece ser que tampoco a las niñas les interesa aprenderlo. Con la pérdida del uso del

---

<sup>71</sup> El hilo de las figuras tiene seda y sedalina y es de trama, en tanto la base es de hilo *b'atzin ruwi'* (no pudimos traducirlo). Todo lo que se hace y borda en los güipiles tiene nombre, por ejemplo, *xara* es jaspeado, *poch'on* es la paloma. En Chichicastenango, también es así, *jiki'el* es lo que sólo se teje en un lado, con el marcador se teje en dos lados, usando dos *ch'oko'y* (palitos de asentar el tejido). Los *jichan* son bordados que están en el hombro y para ellos se usan dos *ch'oko'y*; abajo esta el *jik'ib'el* (tejido ya afirmado o asentado).

<sup>72</sup> Allí se dedican a los trabajos de la casa y sólo las mujeres capacitadas por la fundación 'Talita Kumi' (niña levántate) aprendieron algunas manualidades. Talita Kumi es una organización no gubernamental vinculada a la Iglesia Católica y especialmente con los dominicos.

traje en las mujeres también se va perdiendo el arte del tejido y una fuente de ingreso económico<sup>73</sup>. De los cuatro grupos mayas observados, son las mujeres *q'eqchi'* quienes han modificado más claramente su vestuario, tanto el corte como los güipiles que usan, eso en relación a los estilos vigentes hace 10 o 15 años (años 90s del siglo veinte). Estos cambios no abarcan únicamente los diseños de las figuras, los motivos y los colores, también se observan en la forma, el tipo de material, el diseño y el corte de las telas. Por el contrario, en San Juan Atitán la elaboración de textiles aún se observa como una de las actividades integradas en la vida cotidiana de las mujeres y hombres *q'emam*<sup>74</sup>. Al llegar al edificio municipal se puede observar que los hombres que esperan audiencia, aprovechan el tiempo dedicados a tejer morrales con agujas de croché; incluso los miembros de la alcaldía indígena se dedican a tejer morrales en algún momento de descanso. Esta práctica no es para nada común entre los hombres de otros lugares y áreas de los territorios mayas.

En las comunidades *mam* se aprende "haciendo", por ejemplo en *Txe' gotx'* (San Juan Atitán) son las abuelas y los abuelos quienes enseñan el arte del tejido y lo hacen de acuerdo a

---

<sup>73</sup> Sara no sabe tejer pues le dedica todo su tiempo al negocio familiar que tiene en el Barrio Nazaret, y por eso compra sus güipiles ya confeccionados y según dice, a un precio muy alto.

<sup>74</sup> Entre *q'emam* del municipio de San Juan Atitán, la elaboración de tejidos es una práctica presente en la vida cotidiana, tanto en los hombres como en las mujeres. En la aldea *Txe Qotx'*, las mujeres trabajan en telares de cintura. Dentro de sus instrumentos están, el *laqte'* (para pensar "la comida" del tejido) utilizado para pensar el hilo que va dentro del tejido. A los *laqte'* más angostos se les llama *esb'il*, porque estos reducen su ancho según se vaya acabando con la elaboración del tejido. A los hilos enrollados que aún no han sido utilizados se les llama *tx-koxh*. Estos hilos se encuentran enrollados alrededor de un palillo que recibe el nombre de *twab'el chemaj*, el cual es una herramienta auxiliar para pasar el hilo en medio del tejido ya elaborado. Este *twab'el chemaj* es auxiliado por otro palillo de madera llamado *mut* y que la tejedora compara con la forma de una lanzadera. Los *xb'axh* son cañas macizas que sujetan todo el tejido y se colocan en los extremos cuando se teje. El *xk'lab'* es la pita enrollada al *xb'axh* que ayuda a sujetar el tejido ya elaborado. El *xwijal* es el lazo que sujeta la caña o *xb'axh* de un extremo al otro, contra un pilar de la casa o algún árbol y se usa durante todo el proceso de tejer. A los hilos cruzados del tejido se les llama *t-chib'il* y el *iqb'al* es el sostenedor del tejido en forma de faja o mecapal, que sirve para fijar el tejido a la cintura de la mujer.

las edades de los pequeños y a su motivación<sup>75</sup>. Una tejedora *k'iche'* explica: *Es fácil tejer si te gusta, sólo hay que tener paciencia porque camina muy lento. No hay necesidad que te tomen las manos para enseñarte, primero tienes que ver a una persona que teje, ver donde se coloca el telar, la forma de enrollar el hilo y después puedes ver una muestra con los distintos diseños (DM7).*

Esta educación no se implementa en las escuelas porque en ellas no se trabaja sobre este tipo de conocimientos, por el contrario, la escuela contribuye a que no se practiquen y se olviden. La elaboración de textiles tiene un sentido económico y cosmogónico, porque a la vez que es una actividad que claramente contribuye a la producción y reproducción material de la existencia y a la organización social del grupo, también actualiza las relaciones con el cosmos y la naturaleza. Lo hace a través del uso de la ropa, que implica la reproducción y la interpretación de los símbolos inscritos, los cuales cubrirán el cuerpo de las mujeres y los hombres, inundando el espacio social con sus significados puestos en movimiento, así se realiza el *Ko'l Pot*.

### **5.3 *Kolb'il*<sup>76</sup> o los usos de los trajes mayas**

En *K'ajbón* sólo algunos hombres usan el *k'amsa'*, que es una parte del antiguo traje *q'eqchi'*. El traje original

---

<sup>75</sup> Se enseña a tejer practicando, pacientemente se explica la técnica y su significado a las niñas y a los niños, y ellos lo repiten hasta que el gesto técnico se vuelve destreza. A las niñas se les enseña cuando tienen entre 7 y 8 años, y se inician en el tejido practicando en forma de juego. La niña juega a tejer y conforme persevera día tras día, desarrolla el conocimiento y con el tiempo surgen los pedazos de tela completos, con los pájaros y las distintas figuras que pueblan el tejido. Si la niña es hábil aprenderá pronto y a los 12, 13 ó 14 años ya será toda una tejedora. Ellas hacen las telas para su propia ropa, las unen y las terminan de confeccionar, también lo hacen para sus hermanitas y ayudan a la mamá en su propio tejido. No se trata solo de güipiles, la primera práctica es hacer fajas para la cintura, porque son angostas, después harán güipiles, cortes y pantalones de hombres; pero los pañuelos (*sut*) los podrán hacer hasta que tengan 13 ó 14 años, porque éstos son anchos y sus brazos son pequeños y no pueden extenderse para darle a los pañuelos el tamaño adecuado.

<sup>76</sup> *Kolb'il*: lo que cubre nuestro cuerpo en *mam*.

prácticamente desapareció y quienes lo usan son vistos como curanderos, esto lo dice Víctor, un abuelo *q'eqchi'* de 75 años. Incluso ya los matates (morrales) fueron sustituidos por mochilas. Ahora las mujeres de *K'ajb'on* usan la vestimenta conocida como 'cobanera', el *tz'akab'*<sup>77</sup>. Ahora esta forma de vestir sólo se ve en los festivales que se organizan cada año y en la feria de la natividad de la Virgen María. Hace poco tiempo murió (2004) en Santa Mónica, comunidad aledaña a *K'ajb'on*, la última mujer que se vestía así en el municipio.

En Chisec se usa la versión contemporánea del traje *q'eqchi'* a pesar de que la discriminación es una realidad cotidiana. Por ejemplo, una niña *q'eqchi'* pudo llevar su traje a la escuela solo el 15 de septiembre (día de la Independencia), ya que en un día normal no lo puede hacer porque no le permiten entrar a clases con el corte tradicional. En este municipio los trajes son una adaptación del que se usa en San Pedro Carchá, lo que indica la migración de carchaenses a Chisec<sup>78</sup>. En la cabeza algunas mujeres utilizan el *tupuy* de color rojo que simboliza al *kan* (serpiente sagrada, rayo y trueno). Los hombres ya no utilizan ningún traje propio de los *q'eqchi'*, ellos están utilizando pantalones de lona, playeras y camisas *kaxlanas* (ladinas). En San Juan Atitán el traje *mam* es utilizado por niños, mujeres y hombres de

---

<sup>77</sup> El *tz'akab'* o corte de mujer era de color azul, teñido y tejido en casa por las *q'eqchi'*, este lo utilizaban las mujeres enrollado en la cintura, asegurándolo con los extremos del mismo tejido. Las mujeres elaboraban también una bolsa que se colocaba en la cintura, en la que podían llevar algún tipo de carga delicada, pues esta bolsa aunque de reducido tamaño, tenía la resistencia para aguantar un peso considerable. Los güipiles eran de color blanco, pero el orificio para introducir la cabeza era tan pequeño, que ni siquiera la cabeza de una niña recién nacida podía entrar allí, y la razón de ello era que las cahaboneras no se metían el güipil en la cabeza, sino simplemente lo colocaban sobre ella para que cayera sobre la espalda, así el güipil protegía la espalda y la cabeza del sol mientras los pechos quedaban al descubierto.

<sup>78</sup> Las mujeres utilizan un corte plegado, elaborado de una sola pieza en tela de algodón. Generalmente, es de color azul oscuro con blanco, tejido con una orilla blanca en la parte inferior, simbolizando el azul del cielo. La faja o *k'amsa'* es de color rojo y se utiliza como sostén del corte. Ésta se amarra para formar una pequeña bolsa en donde guardan pequeños objetos como es el 'sencillo' (monedas sueltas) o llaves.

cualquier edad. 'Antes' (nadie pudo precisar cuánto tiempo), el color predominante de la camisa del hombre y del güipil de la mujer era el color rojo, también lo eran los *sutes* (pañuelos) para cubrir la cabeza; ahora han optado por nuevos colores<sup>79</sup>. En municipios como Santa Bárbara solamente las mujeres y niñas utilizan el traje *mam* diariamente. Allí la mayoría de las personas ya no tejen y son pocas las que sí lo hacen. Algunas de las mujeres explicaron que sus madres no sabían tejer y que toda la ropa que usaban era comprada, los cortes los llevaban desde el pueblo *k'iche'* de San Francisco el Alto o de Xela (Quetzaltenango). En *k'iche'*, el nombre original de San Francisco el Alto es *Chusiguán* o *X'ocho*, el primero significa "sobre el barranco" y el segundo "agua profunda". Estas relaciones entre diferentes grupos étnicos mayas son antiguas y hablan de sistemas intersociales establecidos en la época prehispánica entre los *q'emam* y los *k'iche'ab*<sup>80</sup>. De cualquier manera, las mujeres que no saben tejer sí saben bordar las fajas y las mantas que otras tejen<sup>81</sup>. En los hombres la pérdida del traje ha sido total y ellos se visten igual que los ladinos. Solamente los *ajq'ij*

---

<sup>79</sup> Las mujeres utilizan el color pitahaya, que resulta de la combinación del morado-azul y lila. El color de la falda es negro y también azul marino con rayas anchas y delgadas de color blanco o rojo, estas también pueden ser azules, verdes y rojas. En Atitán, las mujeres usan el *ko'l* o huipil; el *amj*, corte; el *pasj*, la faja y los *xjab'*, zapatos plásticos o de cuero. El *saq wexj* es el pantalón blanco del hombre, que es elaborado en telares de cintura y con las entrepiernas cosidas a mano con los mismos hilos negros o azul marino utilizados para coser las mangas de la camisa. Usan el *kyat*, que es la camisa roja o lila y el *capixay* (sobre camisa de lana cruda) de color negro. La mayoría de los hombres utiliza el *tuj*, sombrero con una cinta de terciopelo color negro, rojo o rosado y morrales cosidos con agujas de croché por ellos mismos; también usan el *wib'aj sut'* o *k'alb'e* (pañuelo). No obstante, entre *q'emam* atitecos el gusto por el color rojo está cambiando por el morado o lila.

<sup>80</sup> En el período prehispánico, los *mam* y los *k'iche'* sostenían intensas y complicadas relaciones; el valle de lo que es hoy Quezaltenango parece haber estado siempre en disputa y aún en el período inmediato a la llegada española el dominio *k'iche'* no estaba del todo consolidado. "Aparentemente el dominio de los mames se extendió desde Huhuetenango hasta el valle de Quezaltenango. El Popol Vuh llama a estos mam Sakulewab, 'los de tierra blanca'. Esto sugiere que su capital era el famoso sitio arqueológico de Zaculeu, cerca de la moderna ciudad de Huhuetenango. No parece imposible entonces que el área de Momostenango haya caído bajo su poderío. Según los documentos, los linajes mames que regían en los pueblos como Momostenango se llamaban Canchibix, Bamak', Tzizol, Nima Amak'. No existe memoria alguna de estos nombres en la historia de Momostenango, pero en el pueblo mam de San Miguel Ixtahuacán, muchos años después de la conquista, persistía el linaje de Bamak'" (Carmack, 1979: 171).

<sup>81</sup> Allí inscriben sus propios diseños en los cuales aparecen flores y pájaros. En estas 'labores' el color verde siempre está relacionado con la naturaleza y el rojo con la sangre, las fajas y mantas ya bordadas las llevan al mercado para venderlas o para cargar las cosas que venden o compran.

utilizan el traje para ceremonias especiales, el cual consiste en un pantalón de color blanco, camisa de manta, faja roja, sombrero de petate, caites (sandalias o guaraches) de cuero y *saqchi'* o morral.

En la ropa *kaqchikel* también hay innovaciones<sup>82</sup>, las jóvenes han variado los colores del *po't*, cambiando también las figuras, lo que depende del poder económico de las familias porque cada figura bordada incrementa el costo de la pieza. Ahora las jóvenes usan güipiles de fondo blanco en donde las figuras tradicionales del *cot* (pájaro de dos cabezas o águila bicéfala) y los caballos con su carga, así como los *quej* (venados), los combinan con una diversidad de aves como gallos, pavos y palomas. Se introducen la estrella matutina (Venus) y el arco iris, significado por franjas horizontales de diferentes colores<sup>83</sup>. En San José Poaquil las niñas y mujeres jóvenes utilizan diversos trajes de la región y güipiles del Quiché y de municipios como Patzún y Tecpán. Esto mismo ocurre en el municipio *kaqchikel* de San Juan Comalapa, en donde las jóvenes visten güipiles de distintos municipios y departamentos, hay jóvenes que visten güipiles originarios de Cobán y otras que visten el güipil de San Pedro la Laguna. En el área *kaqchikel* las mujeres usan variedad de güipiles y trajes de distintos municipios y

---

<sup>82</sup> En *Pwaqil* el güipil *kaqchikel* de uso diario tiene un fondo rojo o blanco, figuras zoomorfas especialmente aves y bordado de flores en los hombros y en el pecho, separados por líneas horizontales de varios colores. El güipil se combina con cualquier tipo de corte, especialmente de lana, con franjas verticales de distintos colores. El *rij po't* o sobregüipil es para usos ceremoniales, es una especie de capa que se introduce por la cabeza, los brazos salen debajo del güipil y no se introducen en las mangas, es más ancho que el güipil de diario; el fondo es rojo, con figuras que incluyen pájaros y a Venus la estrella. Todo el conjunto iconográfico esta ordenado de forma horizontal. El cuello es redondo y los bordes de las orillas llevan un listón de color rojo. La cabeza se cubre con una *payas* o servilleta, bordada con las mismas figuras del güipil y utilizada en las actividades religiosas más importantes de la comunidad, especialmente en las celebraciones de la cofradía.

<sup>83</sup> El diseño responde a un estilo moderno que combina hilos de colores más brillantes comercializados por las grandes hilanderías del país, y prácticamente ya no usan los hilos que antes eran teñidos por las propias mujeres. Algunos *po't* están elaborados totalmente de flores, con una franja roja o corinta en los hombros que es el emblema distintivo del municipio.



lugares de la región. Solamente las personas ancianas utilizan los trajes originales; los abuelos utilizan un pantalón blanco con rodillera de color negro con franjas cuadrículares de color blanco, sandalias de cuero, faja roja tejida a mano, camisa blanca de algodón y sombrero de petate. Las abuelas llevan en los hombros un perraje o reboso y un sobregüipil con diseños antiguos como el *q'uq* (quetzal), *kumatzin* (formas geométricas caracterizando a la serpiente en movimiento), *taq kot* (gavilanes), y *ronojel ri achib'äl e ko'öl ok* (hilados de pequeños símbolos), tejidas con hilos de seda. No obstante, el traje maya en los hombres jóvenes y en los niños varones se abandonó totalmente, hoy en día ellos visten con pantalones y camisas ladinas. En *Chuwila* (Chichicastenango), las mujeres que no saben tejer deben comprar sus trajes en los mercados, los precios de estos oscilan entre los Q2,000 y los Q8,000 (1,100 USD). Ixmucané, una joven *k'iche'*, explica que debido a las precarias condiciones en las que vive con su mamá, ella y sus hermanas deben vestirse con blusas y pantalones *kaxlanes* ya que no tienen dinero para comprar los trajes de Chichicastenango<sup>84</sup>. En *Iloqab'* San Antonio Ilotenango también se han visto atraídos por los bajos precios de la ropa de *paca*<sup>85</sup>. *Ahora hay ropa muy barata en las pacas, y ahora mucha gente la compra y se ven como ladinos. La ropa de nosotros es muy cara y ya no la usamos, por eso ya no nos diferenciamos (TK'i).*

En *Chuwila* la mayoría de mujeres usa su traje, sin embargo algunas lamentan todo lo que éste ha cambiando en el tiempo y sobre todo lo que cuesta conseguir el producto para producir

---

<sup>84</sup> Ella piensa que: [...] cuando yo trabaje me gustaría comprar trajes de otros lugares del Quiché, el de Chichicastenango me gusta pero es muy grueso y muy caro. Mis tías también usan blusas de ladinas porque ya no pueden comprar el güipil, dicen que el más barato cuesta Q350 quetzales [unos 45 dólares] (D17).

<sup>85</sup> La *paca* es la ropa y zapatos "importados" de los Estados Unidos. Es mercancía usada y deshechos en general, que inundan los mercados y áreas comerciales populares de Guatemala.

el textil. Una mujer *k'iche'* explica: *El traje ya no se usa porque ya no se tiene cría de ovejas, antes nuestros padres tenían sus ovejitas y ellos mismos hacían el traje de los hijos. En cambio ahora ya no se usa porque sale muy caro [...]* (TK'i). El traje como emblema de identidad es motivo de discusiones, Anita otra joven *k'iche'* acepta que: "[...] no uso el traje de Chuwila pero en el Instituto (centro de estudio) sí hablo en *k'iche'* con algunas amigas y con mi hermana Juanita" (DI7). En este ámbito las mujeres también están sometidas a la presión de los hombres *k'iche'*, que en su mayoría abandonaron el uso traje pero les asignan a ellas la responsabilidad de perseverar en esta práctica. Entre hombres el traje *k'iche'* lo usan cotidianamente solo los miembros de la alcaldía indígena y los miembros de las 14 cofradías. En Chuwila el *Ri Katz'i'aq ri achijab'* (traje masculino) comprende un pantalón corto, saco, la faja roja, el sute, los caites y el morral. Los sacos o "cotonos" son ricamente bordados con seda de color rojo y llevan flecos en la parte de atrás, elaborados con hilos de seda que simbolizan la lluvia. A principios del siglo veinte, los masheños, como llaman en la región a los habitantes de *Chuwila*, no llevaban camisa debajo del chaquetín y era un orgullo llevar el ombligo visible. A esta costumbre obedece el apelativo que los indígenas de otras regiones dieron a los masheños, como *tsotsoj muxux* (ombligo enrollado). El pantalón es corto hasta las rodillas y tiene un pabellón agregado. Antes se utilizaban 4 categorías de motivos para decorar estos pabellones; la primera categoría se llama *Ma q'ij*, (Abuelo Sol), un bordado de seda que formaba un sol y que utilizaban los hombres en la plenitud de la virilidad. La segunda categoría se llama *Ala q'ij* (Sol Joven), compuesto por dos pequeños soles de seda, que usaban los hombres que aun

dependían del abuelo o del padre. La tercera categoría *Akal q'ij* (Niño Sol) formado por un pequeño sol con cuatro rayos luminosos y una cruz abajo, significando la vida que comienza a formarse abajo del sol. La cuarta categoría no lleva ningún diseño, es el pabellón que usan los hombres que son estériles y que no pueden tener descendencia. La ausencia de bordado significa, "él no da vida como el sol".

El corte del pantalón en la parte trasera no es común, quizás sea único, porque está hecho de cuatro piezas que se unen en cuatro costuras y forman una cruz perfecta. Las figuras, signos y símbolos de los trajes comunican la posición social de la persona y su jerarquía dentro del grupo. El *Ri katz'i'aq ri ixoqib'* traje antiguo de las mujeres *k'iche'*, tiene una simbología especial, representa la cruz *k'iche'* y el universo, tiene bordado sobre el cuello un sol de picos grandes<sup>86</sup>. En el lienzo principal, que comprende la parte frontal, se encuentra el águila bicéfala, simbolizando la fusión entre los *k'iche'* y los españoles, esto último es una interpretación *k'iche'* del emblema, porque el águila bicéfala que aparece representada tiene el estilo y los rasgos casi exactos de la que simboliza a la casa austriaca de los Hamburgo, a la cual pertenecía Carlos V, Rey de España. Además del águila, se borda un rosetón que representa los puntos cardinales, al norte *ka'q* (rojo); al sur *rax* (verde); al este *q'an* (amarillo) y al oeste *q'eq* (negro)<sup>87</sup>. El *po't* o

---

<sup>86</sup> El *Ri katz'i'aq ri ixoqib'* o traje femenino, se compone del güipil que en idioma *k'iche'* se llama *po't*, que se usa con un corte que parte de la cintura y llega a las rodillas, sostenido arriba de las caderas por una faja tejida de lana en colores negro y blanco. Acompaña al traje el *su't* (perraje). Existen dos clases de güipil, el sagrado que es utilizado en días de fiesta por las esposas de los cofrades y de los miembros de la corporación indígena y el güipil de uso diario. El *Ri Atz'i'aq rech ronojel q'ij* (traje de uso diario) se compone de un güipil de tres lienzos, tejidos en telar de cintura por las mujeres chichicastecas, aunque hoy en día hay otros tipos de güipiles en donde predominan los diseños de flores.

<sup>87</sup> Los colores que predominan en el *po't* son el café y el morado, colores que identifican a la gente de la antigua nobleza *k'iche'*, además están el rojo, el verde, el corinto y el amarillo. El güipil se sujeta por una faja bordada de soles y rombos. El corte, que es tejido en telares de pie, muestra un jaspeado sin mucha labor y comprende dos lienzos unidos por un bordado especial llamado ranta, que tiene colores propios del güipil para hacer juego con él. La ranta forma una cruz que

güipil de diario tiene un cuello similar al ceremonial y tiene bordado un sol, con la diferencia de que los rayos del sol caen sobre un fondo blanco, que significa "la pureza de los creyentes". El *po't* de uso diario tiene actualmente diseños decorativos abstractos y geométricos.

Entre *k'iche'ab'* además de los elementos descritos las mujeres llevan un sobregüipil ceremonial, que es llamado *u'kab' po't* (segundo güipil) y es usado por mujeres de la cofradía o por mujeres del *ajq'ijab'*. El güipil cae sobre el corte y es de fondo blanco con cuatro pequeños bloques tejidos con la misma simbología anterior, con la diferencia de que el sol bordado en el cuello resplandece con más intensidad y con rayos más grandes. La cinta que se lleva en el pelo forma dos candelas y representan al dios *Gucumatz*, la cinta es de color rojo, verde y amarillo. El bordado del *po't* sagrado o ceremonial tiene la forma de una cruz al extenderlo<sup>88</sup>. En *Iloqab'* (San Antonio Ilotenango) el traje original ya no es utilizado ni por las mujeres ni por los hombres, aunque la mujer sigue usando versiones modificadas del original<sup>89</sup>. Las jóvenes utilizan trajes de diferentes materiales y estilos modernos, el traje de mujer tiene una influencia fuerte del estilo de Santa Cruz del Quiché, la

---

indica si la mujer está casada o no, si la cruz se coloca en un costado es virgen y si se coloca en medio es casada. El güipil se usa hasta la rodilla y sobre la pantorrilla cuando la mujer es viuda. Otro elemento del traje femenino es el *sute* o perraje, usado en la cabeza por las señoras y en los hombros por las mujeres vírgenes. Cuando la mujer se encuentra en estado de gestación es utilizado para cubrir el embarazo y se extiende desde el hombro hasta caer sobre el vientre. El pelo se usa recogido en forma de trenzas con tiras de lana devanada por ellas.

<sup>88</sup> En el centro de la cruz de bordados está la figura de un sol hecho con hilos de color rojo, el centro de este sol es la abertura para que entre la cabeza. Los bordados se realizan sobre el fondo blanco natural de la tela y en los diseños hay representación de lunas y estrellas, también hay una serie de líneas onduladas a los extremos de la cruz, que representan las ondas del mar y los límites de la tierra.

<sup>89</sup> Los antiguos usaban, en el caso de las mujeres, un güipil tejido de algodón color blanco con mangas que llegaban a los codos, un tocoyal enrollado en la cabeza con bolas de hilo y flecos en los extremos, el corte negro con rayados blancos formando cuadros, un perraje de colores vivos, faja y delantal largo. El hombre utilizaba una camisa tejida de algodón blanca y de manga larga, pantalón blanco, saco negro tejido con lana de oveja, una *xerka* o rodillera de lana de oveja con cuadros blancos amarrada en la cintura y con caída hasta la rodilla, caites de cuero con cintas, faja roja enrollada en la cintura y sombrero.

cabecera departamental. No obstante en Ilootenango la pérdida no es completa, porque los trajes tradicionales se usan en fiestas importantes y en eventos cívico culturales.

En San Juan Atitán las mujeres expresan la identidad *mam* en el arte del tejido, son prácticas en donde emplean conocimientos matemáticos, símbolos calendáricos y una estética maya. En el trabajo de las tejedoras *q'emam* de la aldea *Txe Qotx'* observamos que usan el *qan q'inb'il*, instrumento utilizado para tejer, que tiene 10 agujeros en línea y otros 4 que forman un cuadrado, están separados entre sí por aproximadamente dos pulgadas cada cuarta. Según el tamaño del tejido se cuenta la distancia entre los agujeros. En el proceso del 'doblez' de los hilos la cantidad de agujeros también se dobla, dando un total de 20 como la medida exacta para elaborar el tejido<sup>90</sup>. Ellas tejen la cosmovisión maya con sus telares<sup>91</sup>, representando figuras del calendario sagrado maya y empleando numeración matemática y claves vigesimales. En *Txe Qotx'* las mujeres tejen en sus güipiles figuras cuadradas, cuya base es el número cuatro y que representan los cuatro puntos cardinales del universo. También tejen racimos de pacayas que forman figuras en las que se representan constelaciones estelares.

Sabemos que durante el período colonial se fracturaron y fragmentaron las grandes unidades sociales mayas y al

---

<sup>90</sup> Para hacer trajes de distintos colores se combina un número de cuatro hilos pero siempre manteniendo números pares. Se usan otros instrumentos para tejer como el *torm* o canasto de reglillas, en donde se colocan dos o tres hilos para enrollarlos, acción llamada *xk'loxen* (hacer bolas de hilo). En la práctica de tejer se utiliza el conocimiento matemático, a pesar de que las tejedoras en su mayoría no fueron a la escuela y no saben leer y escribir.

<sup>91</sup> El discurso no se encuentra sólo en el conjunto de palabras y oraciones expresadas en el texto y en el habla. El discurso es una forma específica de interacción social, tanto como una forma específica de uso del lenguaje. En el concepto de discurso se incluyen, no sólo elementos observables verbales y no verbales o interacciones sociales y actos de habla, sino también las representaciones cognitivas y estrategias involucradas durante la producción o comprensión del discurso (Van Dijk, 1989: 163-183).

reacomodarse la población en el nuevo orden político y territorial, se usaron diferentes marcas en los trajes como parte de la estrategia de identificación y control de los grupos. Los grupos ya fragmentados fueron reasentados violentamente en encomiendas, reducciones y pueblos de indios. Ciertos colores y estilos identificaban a los diferentes grupos, que estaban circunscritos a espacios territoriales y sujetos al dominio de los nuevos dueños, amos y encomenderos. En esas condiciones el traje, al mismo tiempo que los identificaba, los separaba de los otros grupos mayas integrantes de la gran unidad social rota. Los trajes se usaron como marcadores para señalar las diferencias establecidas por los conquistadores. Ahora, en áreas de intensa interacción económica y sociocultural, como son los territorios *kaqchikel'*, se observa en las formas de vestir un nutrido intercambio de materiales, patrones, diseños, estilos y colores. Los hombres jóvenes entraron de lleno en la dinámica de la moda *kaxlana*, marcada por el aumento de la presión de los estilos y gustos propios de la subalternidad latina en los Estados Unidos. La migración y la abundante oferta de ropa de paca de precio relativamente bajo, favorecen esta situación. En el vestuario las mujeres parecen estar rompiendo las fronteras interétnicas entre mayas y también están innovando los estilos y gustos en relación a su propio grupo étnico.

Entendemos también que la sistemática implementación de las técnicas necesarias para elaborar los tejidos y su reiteración en el largo tiempo, forman parte del conjunto de prácticas socioculturales mediante las cuales un grupo sociocultural produce la internalización de un sistema de

habitus y disposiciones duraderas<sup>92</sup>. Observamos también que a través de la práctica del tejido se pone en escena un discurso étnico. Esto sucede más allá de la conciencia que se tenga de la semántica inscrita en el diseño de los trajes o de la misma intención de producir un discurso étnico. En San Juan Atitán las tejedoras se arrodillan, recogiendo sus faldas alrededor de las piernas y depositando el peso de su cuerpo sobre sus talones, mientras otras se mantienen de pie frente al telar con el cuerpo doblado hacia delante y los pies ligeramente separados uno del otro para apoyarse. Con el movimiento de sus cuerpos ellas dan vida a signos y símbolos, que expresan el orden cósmico del universo maya; orden entendido y organizado en un calendario propio que aparece una y otra vez en el ritmo de las actividades de la vida cotidiana<sup>93</sup>. Constatamos también que en los güipiles y en general en los textiles, está codificado un acervo muy importante de conocimientos mayas y que, en tanto textos, éstos poseen una estructura que aún estamos lejos de develar<sup>94</sup>.

---

<sup>92</sup> El sistema de disposiciones duraderas es posible gracias al *habitus*, desde el cual se asegura la presencia activa de las experiencias pasadas que depositadas en cada organismo bajo la forma de principios de percepción, pensamiento y acción, tienden, con mayor seguridad que todas las reglas formales y normas explícitas, a garantizar la conformidad de las prácticas y su constancia a través del tiempo. El *habitus* también es un sistema adquirido de principios generadores y hace posible el pensamiento, las percepciones y las acciones. Pero esta posibilidad creativa y creadora del ser humano, está inscrita dentro de los límites que marcan las condiciones particulares de su producción. Los *habitus* son estructuras estructuradas, en cuanto proceso mediante el cual lo social se interioriza en los individuos, y logra que las estructuras objetivas concuerden con las subjetivas (Bourdieu, 1991: 92).

<sup>93</sup> Estas prácticas textiles también forman parte de los sistemas de transmisión del conocimiento y a través de ellos se aprende el uso de las herramientas específicas, su fabricación y cuidado, lo que genera articulaciones entre la práctica del tejido y otras actividades y especialidades desarrolladas en el grupo. Por ejemplo, la de los carpinteros, la de quienes bordan, los que tiñen, las que comercializan, etc.

<sup>94</sup> Aquí estamos tratando la noción de *estructura* como “las propiedades de un sistema que permanecen invariables bajo un grupo dado de transformaciones”, y en donde la estructura presupone la existencia de un orden que debe descubrirse o advertirse en los fenómenos. Aquí el orden significa un sistema cuyas propiedades pueden proyectarse en términos de un conjunto constante de proposiciones relacionadas, y las proposiciones se definen por una enunciación de las reglas que las generan (Adams, 1983: 115-116).

#### 5.4 Matemática

Observamos que la matemática se utiliza en las ceremonias mayas para generar asociaciones y establecer vínculos entre personas, sucesos, objetos, lugares, partes del cuerpo e interpretaciones cosmológicas. Por ejemplo, [...] *el número 7 es bueno, porque tiene que ver con el cuerpo y la expresión "Wuq tk'u'ja" que quiere decir con 7 estómagos o 7 corazones o con todo su corazón, y el 13 es el nombre con que se invoca a los días tajwales y el 20 que significan los 20 dedos de la persona, los 20 retoños, los 20 tajwales o Txe q'ij que es el principio del sol-día de la cuenta mam (El-García).* En la lectura e interpretación de los signos que aparecen en los rituales la numerología es fundamental. ¿Cuántos sueños has tenido? ¿En qué días soñaste? ¿A qué hora de la noche tuviste el sueño? ¿Cuántas veces miraste la culebra? ¿Qué día era cuando te enfermaste? ¿A qué hora paso eso? ¿Cuántas pulsaciones tuvo tu sangre? ¿Cuántos pasos diste? Estas son algunas de las diferentes preguntas que se realizan en las consultas ceremoniales, consultas en las que es de primera importancia saber el número, la cantidad y la frecuencia con que ocurren las cosas<sup>95</sup>. En la vida cotidiana lo específico de lo maya en el uso de números y cantidades tiene que ver, primero, con su potencial de conexión simbólica entre diferentes ámbitos, sucesos y objetos de la realidad y en diferentes esferas de ésta. Segundo, con las

---

<sup>95</sup> Sobre la matemática Danilo Palma concluye: “[...] la cultura maya tuvo los elementos fundamentales para producir ciencia y de hecho la produjo. [...] su concepción del universo es sistémica, reconoce la diversidad de sus componentes pero también sus interrelaciones de causa-efecto. Por otro lado, los mayas se adelantaron a la civilización occidental en el desarrollo de un sistema numérico más perfecto, conocedor y usuario del concepto “cero”. El hecho de que el sistema numérico maya sea vigesimal y no decimal no disminuye su potencial para el cálculo, o para el trabajo lógico y racional. Como lo demuestran sus calendarios solar y lunar, los sabios mayas notuvieron limitaciones en el cálculo astronómico, meteorológico e histórico, y para las aplicaciones arquitectónicas o de ingeniería. El propio desarrollo de sus sistemas matemáticos muestra la aplicación lógica y racional de que eran capaces. Todo lo anterior es ciencia maya” (Palma, 2006-2: 15, 16).



interpretaciones, diagnósticos y soluciones posibles a partir de las conexiones establecidas. Eso no es arbitrario porque la capacidad de interpretación e invención del *K'atol Mayej* (o especialista implicado en la ceremonia), está regulada por el sistema de desciframiento de signos aprehendido de otros abuelos y por una hermenéutica maya que le es consustancial. Hemos constatado, por ejemplo, que el procedimiento para leer el fuego<sup>96</sup> en el conteo de los días es sumamente complejo y que se rige por un sistema de interpretación que requiere de un largo entrenamiento, en donde el conocimiento profundo de la lengua es indispensable.

Los abuelos guía *kaqchikel* vinculan el número siete con los siete orificios principales que tenemos en el cuerpo. Entre los *q'emam* la matemática maya se usa y relaciona con la existencia, el lenguaje y el mensaje de los cuatro cerros guardianes. Con ellos el *qchman* se comunica mediante un ritual que sigue un orden de acciones y palabras, siempre calculadas en relación a las cuatro direcciones del cosmos, a las 13 articulaciones del cuerpo y al *winaq*, entendido en este caso como los 20 nahuales del tiempo y de los cuales 4 son sus cargadores. La matemática se usa también cuando se eligen las autoridades y en el número de autorizaciones y bendiciones que se piden para asumir un cargo. En San Juan Atitán los cuatro cerros que rigen la organización del territorio tienen sus ayudantes o regidores, los cuales tienen autoridad y funcionan de acuerdo a su cerro linaje o *Ta'lajil*. Las alcaldías indígenas (o alcaldía maya), la *mam* de San Juan Atitán por ejemplo, se organizan mediante un sistema en el cual actividades y responsabilidades están

---

<sup>96</sup> El fuego 'habla' y eso para los *K'atol Mayej* no está en discusión, tampoco para quienes los consultan y requieren de esa comunicación con el 'sagrado fuego'. Entendimos que establecer esa comunicación requiere de la disposición de claves interpretativas que existen en las lenguas mayas y que difícilmente las encontraremos en el español.

asignadas, reglamentadas, medidas, cuantificadas y relacionadas, con días específicos y períodos calendáricos. Entendemos que sin los valores numéricos nada de eso tendría sentido. La alcaldía indígena expresa en política la plenitud del *winaq* o la veintena de la autoridad. Para un *ne'* (bebé), cumplir veinte días de nacido es cumplir un mes de edad y significa que sus articulaciones sus huesos, sus músculos se han completado como persona. *Entre mayas cada persona es un 20, así como en la alcaldía de la costumbre los 20 regidores representan el ciclo completo de la autoridad maya* (El-García).

Tomasa explica que los números más importantes dentro de la cosmovisión *k'iche'* son: "[...] 3, 9, 13 y 20 [...]". El numeral tres está relacionado con los tenamastes, que son las piedras que sostienen las ollas en el fuego, con las partes de un telar, con la organización de un grupo o comité, con la curación del mal de ojo, los tiempos de comida, la *awex*, *taje'n* y *kamul* que es la limpia de la milpa. El tres está implícito en la preparación del maíz para hacer la masa de las tortillas y tamalitos, porque ésta se pasa tres veces en la piedra. El número nueve está relacionado con el embarazo, con la curación, con las ceremonias previas a la entrega de la vara del poder a una o un *ajq'ij*, también con la pedida de mano antes del matrimonio. Una novena puede realizarse para cualquier intención, por ejemplo en la lavada de los ponchos de un difunto. El *b'elejeb' kej* (nueve en *k'iche'*) es la posición de máxima autoridad en una estructura social, como es el caso de la alcaldía indígena de Chichicastenango. El número nueve representa la fuerza, por eso en las ceremonias mayas se ponen las candelas en grupos de 9, 13 y 20 porque son los números sagrados. El 20 y el 40 se relacionan con los

cuidados a la mujer que da a luz, con el reposo que debe hacerse y los días de abstinencia sexual prescritos en el ritual<sup>97</sup>. En *Ilogab'* (San Antonio Ilotenango), la matemática maya está en las medidas que se toman con las manos, las brazadas y los pasos de una persona. Está también en el conteo del tiempo, los horarios y el significado de 'las posiciones del sol', cuando se observa la sombra de una persona. En Chisec, los trece cerros que marcan y organizan el espacio territorial entre *q'eqchi'eb'*, muestran la importancia que ese número tiene en la cosmovisión y su vínculo con el calendario, para ellos este número significa totalidad y unidad, y está relacionado con el número de días del *Ch'olq'ij*<sup>98</sup>. Para ellos el *Qawa' Xukaneb'*, conocido como el ombligo de la tierra (el centro), es el cerro más importante porque ahí está el origen de todas las cosas, entre ellas las semillas, las frutas y los animales. Para entender donde está 'el centro' o el ombligo de algo (terreno, emoción, pensamiento, dolor, camino, situación o suceso), se requiere establecer el punto que permite marcar una proporción igual entre las diferentes partes de una totalidad. *Qawa' Xukaneb'* es el ombligo, las otras partes de la realidad espacial y temporal *q'eqchi'* son: *Qawa' Raxpec*, *Qawa' Saktz'iknil*, *Qawa' Kojaj*, *Qawa' Siyab'*, *Qawa' Raxontrunun*, *Qana' Itzam*, *Qawa' Taab'ol*, *Qawa' Chajxukub'*, *Qawa' Chajompec*, *Qawa' Se'uq'*, *Qawa' Puk'lum* y *Qawa' K'ixMes(M5)*. En ese círculo de trece partes la energía engendradora es masculina, ya que *qawa* es padre y *qana* es madre. Entre los *q'emam* un principio de vida que hay en la naturaleza es el *Tman* y *Txu'* (lo masculino-femenino como

---

<sup>97</sup> Leticia Mayer (2000: 22), mexicana especialista en análisis del ritual, parafraseando a Turner reitera que "[...] las celebraciones rituales son fases específicas de los procesos sociales por medio de los cuales los grupos se ajustan a sus cambios internos y se adaptan a su medio ambiente."

<sup>98</sup> El calendario sagrado de 260 días.

totalidad compleja) y esta dualidad se encuentra también entre las plantas y los minerales<sup>99</sup>. En *K'ajb'on*, el abuelo Xol sabe contar en *q'eqchi'* y para no perderse o confundirse lo hace con múltiplos de 20. Por ejemplo, al preguntarle como se dice 100 responde que: "100 es 5 veces 20, entonces 100 es *ro k'aal* y doscientos es *laje k'aal*". A este abuelo fueron sus padres quienes le enseñaron a contar en *q'eqchi'* con el método de la veintena. *Me enseñaron que una veintena [jun xka'k'aal], dos veintenas, tres veintenas y así hasta llegar hasta 20 veintenas que dan un total de cuatrocientos y otras 20 veintenas que completaban el oq'ob' [800], hasta llegar a números más altos. Los términos k'aal y oq'ob vienen usándose desde mucho tiempo atrás, pero el problema de nosotros los q'eqchi' es que lo usamos pocas veces, ya hasta se nos dificulta contar en esta forma y la sencilla razón es porque se usa más la otra forma de contar (DI6)*<sup>100</sup>.

En Santa Bárbara Huehuetenango ya no hay transmisión de conocimientos matemáticos en el idioma *mam*, y todo se hace en sistema decimal. Es difícil distinguir qué nociones son de origen prehispánico y cuales occidentales, por ejemplo, la medida del *jun jaj* o una vara se marca tomando de sus

---

<sup>99</sup> En este sistema de relaciones se operacionalizan principios matemáticos mayas y es en base a ellos que se organiza el conocimiento del mundo. Los *ajq'ijab'* como grupo de guías del conocimiento maya, son quienes practican y guardan la memoria de las matemáticas al usarlas ritualmente en todas las ceremonias y rituales que dirigen.

<sup>100</sup> Explorando el pasado de este tema Danilo Palma explica: "Las elites que desarrollaron la ciencia maya a sus más altos niveles de expresión, colapsaron a fines de la época clásica en el siglo VIII d.C. Estas fueron exterminadas o huyeron a otras regiones de la subárea maya. Con respecto a los reinos y poblados indígenas de las montañas y tierras altas de lo que hoy es el territorio de Guatemala y que compartían importantes componentes de la cosmovisión y cultura maya clásica, no hay indicios de que en la época clásica hayan conocido y utilizado la ciencia desarrollada en las ciudades-estado de las tierras bajas del norte. Para la época posclásica (850-1520 d. C.) sólo quedaban vestigios de tal ciencia en la península de Yucatán y en lo que hoy es el territorio de Guatemala, aunque hubo continuidades culturales tales como la cosmovisión y la religión popular, el calendario, el sistema numérico, los idiomas y las prácticas agrícolas. El Popol-Vuh y los otros documentos indígenas así lo muestran para la época posclásica, pero no se sabe de nuevas contribuciones al desarrollo de la ciencia maya en tiempos del posclásico. Si el colapso de la cultura maya clásica significó la interrupción de su proceso científico, la conquista y dominación española acabaron con toda posibilidad de revivirlo. Dados los siglos de sometimiento cultural, es admirable que los pueblos mayas actuales todavía conserven elementos de la cultura maya clásica y aún de la cultura de los reinos indígenas de las montañas y altiplanos guatemaltecos. Pero en estos siglos tampoco hubo nuevas contribuciones a los que podría denominarse la ciencia maya. Ahora es la cultura hegemónica la que provee el modelo de ciencia, un modelo de ciencia forjado en la modernidad occidental" (Palma, 2006-2:16,17).

extremos una pita o lazo con las manos y brazos extendidos, pasándola sobre el centro de la cabeza y sobre los hombros. Otra unidad de medida comúnmente usada en los diferentes pueblos mayas es 'la cuerda', "entendiendo por 'cuerda' la medida de superficie de 20 metros por lado o sea 400 metros cuadrados, en Yucatán le llaman 'mecate'. En Colotenango<sup>101</sup>, donde predominan los terrenos pobres, se calcula el rendimiento en 40 kilos por cuerda" (Villa, 1993:170). Entre los *mam* que no son del *ajqij'ab*, el conocimiento de los números mayas se encuentra solamente en algunas personas y la que más sabe puede contar únicamente hasta el número 100. En *Chuwila* no existe un proceso sistemático para la enseñanza o el aprendizaje de la matemática maya, este conocimiento se genera en prácticas que ocurren separadas de la escuela. Entre los *k'iche'* el conocimiento de la matemática maya lo tienen pocas personas, las cuales poseen, además, nociones fragmentadas y lo que saben y usan no está integrado en un sistema operacional. En algunos casos el maíz y el frijol se utilizan para realizar operaciones, como la suma, la resta y la división. En la actualidad a los estudiantes de las escuelas situadas en territorios mayas se les informa de manera general sobre la existencia de la numeración maya y en el nivel de 'básicos' se les enseña únicamente a contar hasta el número veinte<sup>102</sup>. Esto significa que una estudiante maya, con un mínimo de nueve años de escolarización, solamente conoce hasta el número veinte y prácticamente no puede realizar ninguna operación matemática con ese conocimiento. Es claro que el proceso que se vive en este ámbito es de olvido y disolución absoluta de los conocimientos mayas, lo

---

<sup>101</sup> Municipio *mam* de Huhuetenango cercano a Santa Bárbara.

<sup>102</sup> En Guatemala se estudia la educación primaria, de primero a sexto año y luego se inician los 'básicos' o prevocacional; que son el primero, segundo y tercero de secundaria. Se continúa con el vocacional o diversificado, que en bachillerato son dos años y en magisterio tres. En este ciclo también pueden seguirse estudios o especialidades técnicas.

que ocurre con la responsabilidad explícita del Ministerio de Educación y la complicidad de la sociedad nacional en su conjunto.

## 5.5 Recapitulando

En esta sección entendimos que para los mayas el tiempo está vivo y tiene 'personas' adentro y que en la dimensión del tiempo habitan 20 poderosos nahuales, de los cuales 4 son sus cargadores. En la vida cotidiana el tiempo calendárico se organiza en un eje regulado por el calendario *kaxlan* (ladino, occidental, blanco), es decir en 12 meses de 30 días, pero para los ciclos agrícolas continúa funcionando el calendario solar maya de 18 meses de 20 días con 5 días adicionales, que expresan un tiempo especial o días sin tiempo. El calendario solar maya se correlaciona mejor con los ciclos del maíz, al punto que los mayas parecen ser calendarios del maíz y recordemos que éste es parte de un complejo sistema milpa<sup>103</sup>. El calendario sagrado y adivinatorio también sigue operando, pues distintos tipos de ceremonias (festividades, ritos de paso, celebración de la autoridad, ceremonias agrícolas, etc.) se realizan en concordancia con su lógica y con las *dueñidades* (nahuales) que lo rigen. Sin embargo, la histórica destrucción vivida por los mayas y ya tratada reiteradas

---

<sup>103</sup> El maíz está multirelacionado con los sujetos, y el mismo maíz tiene persona y sujeto. Su ciclo de vida también está asociado al de los seres humanos y cada momento de su desarrollo se vincula a una práctica sociocultural específica. En este sentido, el maíz es un invento nuestro. Y el maíz, a su vez, nos invento (Bonfil, 2006). Los mayas mesoamericanos interpretan y viven su vida en relación a un maíz que es semilla, a la semilla fertilizada en la oscuridad de la tierra, a la germinación de la semilla, a la planta que brota, a la caña tierna, a la caña madura, al elote, la mazorca, la cosecha, el desgrane, el grano, la troje, la tortilla y a todas las fases y formas de su consumo. Y en cada una de estas trasmutaciones, el maíz existe en un mundo de varias dimensiones y está acompañado por un elenco de seres y entidades de la naturaleza. Y vis a vis, su existencia en todas sus fases se correlaciona con la de los seres humanos, es comido por ellos y les da vida, a la vez que es sembrado y traído por ellos a la vida. **El maíz es, metafóricamente, el agente axial de la semiósfera de los pueblos mayas y la viga toral de su arquitectura socioeconómica.** Y en las diferentes ceremonias que lo celebran, se condensan los conocimientos mayas sobre el maíz, pero también sobre la comprensión general del mundo. Estos son conocimientos que se refieren, tanto al ecosistema milpa, como a la organización sociocultural que hace posible la existencia de ese ecosistema.

veces, produce en los mayas contemporáneos concepciones y prácticas fragmentadas. En cuanto al vestuario y los textiles contemporáneos observamos la vigencia de una conexión simbólica sistemática y profunda con la cosmovisión y la simbología calendárica maya. No obstante, constatamos que la dinámica de cambio ha sido una constante, especialmente en esta etapa de tercera colonización (de 1985 en adelante), que en los primeros años del siglo veintiuno parece acelerarse e intensificarse. El abandono total del uso cotidiano de los trajes mayas por parte de los hombres, es un dato especialmente significativo, no obstante la existencia de algunos lugares como San Juan Atitán en donde prevalece su uso. La dinámica de cambio en los patrones de uso del vestuario tradicional maya está en relación a diferentes factores, el racismo es uno de primer orden, pero también la relación cercanía-lejanía de los grandes centros urbanos parece ser importante; la migración al extranjero y el costo de los textiles mayas tradicionales se incluyen en este conjunto de factores. Todos ellos están inscritos en la colisión que se produce entre dinámicas de imposición y de resistencia. Entendemos que la matemática maya se practica de forma muy fragmentada, pero se vincula todavía con las prácticas agrícolas y con actividades como el tejido en las mujeres, aunque está totalmente abandonada como campo de enseñanza por la escuela oficial y parece vivir un proceso de disolución como campo específico de los conocimientos mayas.

## **6. CONCLUSIONES CAPITULO III**

Constatamos que en las prácticas enfocadas en este capítulo, los *k'iche'*, los *mam*, los *q'eqchi'* y los *kaqchikel*, ejercen

su poder de decisión y generan cultura autónoma aún bajo las difíciles condiciones de tercera colonización que viven. Entendemos que el uso de las lenguas mayas no está significando para sus hablantes mejores oportunidades para vivir. Sin embargo en las lenguas residen claves fundamentales para la acción, el conocimiento y la comprensión del mundo<sup>104</sup>. El Estado por su parte contribuye activamente a la desaparición de las lenguas, pero dice lo contrario. Para los mayas los *rajawales* están en todas partes porque la tierra está viva y todo lo que la habita también; son seres, ni buenos, ni malos, que existen en varias dimensiones de la realidad y por eso interactúan con los humanos incluso en el plano tecnoecológico. Los altares son puertas o ventanas interdimensionales que permiten que a través de ellas se produzca una interacción comunicativa directa entre los *rajawales* y los humanos; estas son puertas que se abren siguiendo procedimientos rituales desarrollados por los mayas en el largo tiempo mesoamericano<sup>105</sup>. Pero también las ventanas existen al interior de los propios humanos y de los propios *rajawales*. Ahora los santos y dioses cristianos habitan ya la realidad multidimensional de los mayas y forman parte de los elencos de *rajawales*, haciéndose también *rajawales* y como ellos también participan directamente en la vida social y en la historia de los seres humanos.

---

<sup>104</sup> La lengua es el sistema de clasificación más importante de los seres humano, y “[...] los sistemas de clasificación funcionan como unos operadores prácticos a través de los cuales las estructuras objetivas de las que son producto tienden a reproducirse en las prácticas” (Bourdieu, 1991: 159).

<sup>105</sup> “Las formas del ritual son una dimensión de una estrategia que adquiere su sentido en el interior del espacio de las estrategias posibles. Siendo esta estrategia el producto no de la obediencia a una norma explícitamente establecida y obedecida o de la regulación ejercida por un modelo inconsciente, sino de una evaluación de la posición relativa de los grupos considerados. Solo domina realmente esta lógica (práctica) quien es dominado completamente por ella, quien la posee hasta el punto de estar totalmente poseído por ella, es decir desposeído. Los ritos son prácticas que tienen en sí mismas su fin, que encuentran su conclusión en su misma realización; actos que se hacen porque se hace o porque hay que hacerlo, pero también, a veces, porque no se puede hacer otra cosa que hacerlos, sin tener necesidad de saber porque y para que se hacen, ni lo que significan” (Bourdieu, 1991:33, 36,40).



El *ajq'ijab'* es el cuadro de los especialistas del conocimiento. Ellos son quienes unen los fragmentos del conocimiento ancestral y contemporáneo de los mayas, tienen a su vez, funciones sistémicas en la organización social de las comunidades. Estas son funciones cuya racionalidad se hunde en la lógica profunda de la tradición civilizatoria maya mesoamericana<sup>106</sup>. El *ajq'ijab'* y sus prácticas, muestran la coexistencia y mutua implicación de tiempos, actores, lenguas y sistemas cognitivos distintos (los *rajawales* también 'conocen'), pero inteligibles entre sí y operantes en la semiosfera del maíz. Entendemos que para curar hay que tener un "don" y la conciencia de ser poseedor o poseedora de ese don, aparece en momentos cruciales de la vida; cuestión que sucede, en general, después de una experiencia en la que el sujeto estuvo muy cercano a la muerte. Tomar conciencia del don se vive como un imperativo, que coloca al sujeto en la disyuntiva de ejercerlo o arriesgarse a morir. Luego y en consecuencia, hay que mantener la comunicación con los dadores del don y seguir curando o asumir las consecuencias.

Sostenemos la importancia de la categoría de semiosfera para adentrarnos en el universo simbólico de las prácticas mayas y su íntima conexión con la naturaleza y los procesos que transforman la realidad objetiva. Permite conectar también con el sentido que los mayas asignan a sus actividades, en donde lo natural y lo social diluyen sus fronteras, fenómeno que es observable, por ejemplo, en prácticas médicas que

---

<sup>106</sup> "La filosofía hermenéutica lleva a pensar la acción como algo que hay que descifrar, diciendo, por ejemplo, de un gesto o de un acto ritual que 'expresa' algo, en lugar de decir que *es*, que hace sentido. El habitus no es más que esa ley inmanente, ley inscrita en los cuerpos por idénticas historias, que es la condición no sólo de la concertación de las prácticas sino, además, de las prácticas de concertación. La creencia práctica no es un estado del alma ni, menos aún, una especie de adhesión decisoria a un cuerpo de dogmas y doctrinas instituidas (las creencias), sino, un estado del cuerpo" (Bourdieu, 1991: 65, 117, 102, 118).

parten de la idea de que la dueñidad de la enfermedad se 'come' los días de la vida de una persona. También en instrumentos que tienen nombre de estrellas y que sirven a su vez para tejer esas estrellas en el textil, todo ello realizado por personas cuyo gesto técnico está ritmado, al parecer, en un tiempo que no tiene sentido para la producción de objetos sino para la siembra y cosecha de tejidos<sup>107</sup>. Esto se hace así y se piensa así, desde un sistema cognitivo codificado en lenguas que permanentemente están humanizando la realidad, sacralizando el mundo que habitan y haciendo inseparable a la persona, su cultura y biología, de la naturaleza de la cual forma parte<sup>108</sup>. Por estas razones es que sostenemos que la matemática maya sobrevive ahora en un reducido cuadro de especialistas del conocimiento maya, que de todos modos la entienden y utilizan de forma fragmentaria, y que este conocimiento reside fundamentalmente en el habitus<sup>109</sup> de las personas, porque la matemática vive y se plasma en el ritmo y sentido de sus prácticas sociales.

---

<sup>107</sup> "El cuerpo se encuentra así continuamente mezclado con todos los conocimientos que reproduce y que nunca tienen la objetividad que proporciona la objetivación en lo escrito y la libertad con respecto al cuerpo que asegura. Controlar el momento, y sobre todo el tiempo, de las prácticas supone inscribir duraderamente en el cuerpo, en forma de ritmo de los gestos o de las palabras, toda una relación con la duración, vivida como constitutiva de la persona" (Bourdieu, 1991: 125, 129, 130).

<sup>108</sup> "La disposición del cuerpo y del lenguaje son depósitos de pensamientos diferidos. Lo que hacen los agentes tiene más sentido del que saben, porque nunca saben por completo lo que hacen. Las estructuras que contribuyen a la construcción del mundo de los objetos se construyen en la práctica de un mundo de objetos construidos según estas mismas estructuras. Todas las manipulaciones simbólicas de la experiencia corporal, empezando por los desplazamientos en un espacio simbólicamente estructurado, tienden a imponer la integración del espacio corporal, del espacio cósmico y del espacio social" (Bourdieu, 1991: 118,130, 131).

<sup>109</sup> "Los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen "habitus", sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas (estructurantes) predispuestas para funciones como estructuras estructurantes, es decir como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin, sin suponer la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlas, objetivamente "reguladas y "regulares" sin ser el producto de la obediencia a reglas, y, a la vez que todo esto, colectivamente orquestado sin ser producto de la acción organizadora de un director de orquesta. [...] Los Habitus son la incorporación de la misma historia -o, más exactamente, de la misma historia objetivada en habitus y estructuras- (y) que las prácticas por ellos engendradas son mutuamente comprensibles e inmediatamente ajustadas a las estructuras" (Bourdieu, 1991: 92,100).

## CAPITULO IV COLISIÓN CIVILIZATORIA Y POTENCIAL DE TRANSFORMACIÓN

*"¿Cómo salio tu sol hoy? Ojala que los pies-rayos del abuelo sol y la nena-abuela luna, hayan alumbrado también el corazón de nuestra casa. Nuestra esperanza es que de regreso tu sol se vaya despacio sobre la cabeza-cima de los cerros"<sup>1</sup>.*

### **Introducción**

En este capítulo se realizan las reflexiones conclusivas y se discuten los hallazgos y el conocimiento obtenido en la investigación. El capítulo esta organizado en cuatro secciones: **1.** El contexto y los actores socioculturales, **2.** Agricultura, política y territorio, **3.** Semiósfera del maíz, y **4.** Otra Guatemala es posible. Este trabajo no es una monografía sino una investigación que muestra la vitalidad de la cultura maya, colisionada por el proyecto colonizador en marcha en Guatemala, ahora en su tercera configuración. Por ello hemos mostrado aspectos escogidos que permiten hacer visible la matriz civilizatoria maya mesoamericana, que reiteramos, se muestra siempre en el vórtice de una colisión con el proyecto colonizador occidental; implementado en el país por una colusión de actores transnacionales y élites criollas, ladinas y extranjeras. En la sección **1.** Contexto y actores socioculturales, se analiza la matriz cultural maya mesoamericana o *chemb'il* en las prácticas de resistencia. Abordamos la relación del proceso civilizatorio maya mesoamericano con las dinámicas políticas contemporáneas y la constitución de actores y movimientos sociales. Luego enfocamos aspectos claves para entender el tipo de relaciones

---

<sup>1</sup> Saludo habitual entre abuelos q'emam de los pueblos de la Sierra Madre y los Altos Cuchumatanes guatemaltecos.

interculturales que se configuran en una sociedad guatemalteca en estado de colisión civilizatoria. En la sección 2. Agricultura, política y territorio, se analizan las relaciones entre economía y resistencia. Enfocando la vitalidad cultural de las prácticas agrícolas, la colisión religiosa y las implicaciones contemporáneas de la implementación de las políticas de tercera colonización en las comunidades mayas. Finalmente hacemos una revisión del estado de las estructuras de poder, mediante las cuales los mayas aún resisten a la colonización en sus territorios. En, 3. Semiósfera del maíz, abordamos el contexto contemporáneo en el cual se están produciendo las identidades mayas y como opera la voluntad de prevalecer en ciertos procesos de adecuación estratégica; aquí vemos al *chemb'il* en prácticas concretas. Situamos el binomio discriminación - explotación en la lógica estructural subyacente de la colisión civilizatoria y enfocamos los sistemas de comunicación, para analizar las dinámicas de colisión en ese ámbito. En la última sección, 4. Otra Guatemala es posible, nos centramos en el potencial de transformación que dejan ver las prácticas sociales de los mayas contemporáneos y apuntamos algunas reflexiones que pensamos útiles para acompañar y abrirle ventanas al proyecto civilizatorio maya mesoamericano, especialmente en un sentido: la constitución del sujeto histórico transformador.

## **1. EL CONTEXTO Y LOS ACTORES SOCIOCULTURALES**

En esta sección regresaremos al *Chemb'il* y a la resistencia maya en prácticas sociales, temas tratados en el primer capítulo; lo haremos para abordar la temática de los actores

socioculturales en su relación con lo que llamamos una interculturalidad compleja

### 1.1 El *Chemb'il* y la resistencia maya en prácticas sociales

Existe una matriz cultural maya mesoamericana que es compartida por los cuatro diferentes grupos étnicos investigados, los *mam*, los *q'eqchi'*, los *k'iche'* y los *kaqchikel*. En las prácticas sociales pudimos observar que esa matriz se expresa en cuatro pautas que forman su *Chemb'il*<sup>2</sup> o tejido estructural profundo<sup>3</sup>. La pauta, **1. Inseparabilidad de lo social y lo natural**, se muestra en la vida cotidiana en forma de acciones socioculturales que implican una concepción de la realidad, en que ésta aparece como un continuo entre los fenómenos sociales y los fenómenos naturales, y donde, diferentes fenómenos situados en esas dos categorías no son tratados como intrínsecamente distintos. Esta pauta se observa en la praxis, relacionando sistemáticamente a: **1.1** los seres humanos, **1.2** su entorno vital (tierra, agua, atmósfera, ecosistemas, etc.) y, **1.3** los productos creados o extraídos de ese entorno vital. Recordemos, por ejemplo, el relato *kaqchikel* situado en el tercer capítulo, 'el cerro que se levanto en guerra'. Para los comunitarios no fue de ninguna manera extraño o incomprensible que la 'dueñidad' del cerro, que era el cerro mismo, tomará posición política y que se alzara<sup>4</sup> en el contexto del genocidio que vivían en esos

---

<sup>2</sup> *Chemb'il* en *mam*, tejido de la organización.

<sup>3</sup> Para Geertz (1989), las estructuras culturales, entendidas como sistemas de símbolos o complejos de símbolos, son fuentes extrínsecas de información. Estas suministran a la sociedad y al hombre, un patrón o modelo en virtud del cual se puede dar una forma definida a procesos exteriores. Los esquemas culturales suministran programas para instituir los procesos sociales y psicológicos que modelan la conducta pública. Los esquemas culturales son modelos, son series de símbolos cuyas relaciones entre sí modelan las relaciones entre entidades, procesos o cualquier sistema físico, orgánico, social o psicológico.

<sup>4</sup> El término "alzamiento" fue el utilizado en el noroccidente de Guatemala durante la última guerra, para referirse a la decisión y a la acción insurgente que convertía a una persona en guerrillero(a). Ese es el sentido que los *kaqchikel* le dieron a la conducta del cerro en mención, cuando indican que éste se 'alzó'.

años. Para los *kaqchikel* su actividad como patrulleros civiles o como insurgentes, debía tomar en cuenta esa realidad y adecuarse a ella si querían sobrevivir. En otro caso, la experiencia del *katol mayej q'eqchi'* que guió a su grupo por las montañas de la Alta Verapaz, relatada en el primer capítulo, también nos mostró como este líder político religioso<sup>5</sup> debió adecuar su praxis a ese continuo. Para este grupo *q'eqchi'* fue claro que hasta que lograron comunicarse con la montaña, encontraron la forma de reintegrarse al tejido social del cual habían sido arrancados y expulsados. La comunicación con la montaña además, fue tomada como algo de sentido común entre ellos, al tenor de 'si quieres sobrevivir debes ofrendar'. Abordamos aquí, como ejemplo, dos expresiones de resistencia durante el período insurgente, pero de igual forma se pueden abordar procesos de trabajo y visualizar la forma en que la pauta de inseparabilidad de lo social y lo cultural opera en la vida cotidiana.

Como parte del *Chemb'il* o tejido estructural profundo la pauta descrita es pues, una estructura triádica de relaciones que se muestra sincrónicamente en tiempo estructural<sup>6</sup>. Ahora

---

<sup>5</sup> Sobre el vínculo entre lo político y lo religioso, María del Carmen Valverde se refiere a Michael Coe, importante epígrafo, lingüista e investigador del mundo maya prehispánico, diciendo: “[...] (Coe) piensa que en general en Mesoamérica se combinaron varias funciones en el hombre que estaba a la cabeza del linaje real, ya que además de ser líder político, cumplía también las funciones del sacerdote.” Ya en sus propias conclusiones Valverde considera que: “[...] es factible pensar que durante el auge del período Clásico, cuando la hegemonía del soberano debió de haber sido prácticamente indiscutible, éste cumplió junto con sus funciones políticas y militares, las del gran chamán de la comunidad, haciendo uso de sus poderes sobrenaturales para gobernar, al grado de felinizarse el mismo, constituyéndose así en un ser todopoderoso” (Valverde, 2004: 281, 287).

<sup>6</sup> En relación al 'tiempo estructural' Immanuel Wallerstein cita de Braudel: “[...] Braudel distinguía entre dos usos muy distintos de los tiempos sociales: el tiempo corto de los 'acontecimientos' usado por los académicos idiográficos y el 'eterno' de los científicos sociales nomotéticos. Él prefería otros dos tiempos sociales a los que consideraba más básicos: el tiempo estructural que era de larga duración y reflejaba la continuidad (pero no la eternidad) de las realidades estructurales, y que denominaba *longue durée* y el tiempo cíclico de los altibajos que ocurren dentro del marco de un tiempo estructural (Wallerstein, 2006: 138). En otra aproximación Eliseu Carbonell, en su artículo sobre Evans-Pritchard y en relación al cómputo del tiempo como reflejo de la organización social, destaca que la principal aportación del inglés fue: “[...] la distinción que estableció entre tiempo ecológico y tiempo estructural. El primero es el reflejo de la relación de los seres con el ambiente: se corresponde con períodos breves como el ciclo anual estacional. El segundo es el reflejo de las relaciones mutuas en la estructura social: constituido por períodos largos que se corresponden con los cambios en la relación de los grupos sociales” (Carbonell, 2004: 44).

bien, ésta pauta así como las otras tres no aparece en el vacío y se visualiza al ser puesta en escena por el grupo étnico en un eje diacrónico, es decir en tiempo histórico<sup>7</sup>. En ese sentido, nuestras observaciones sobre las cuatro pautas de la matriz cultural maya mesoamericana se realizan en lo que consideramos una VI época de la historia mesoamericana (1519 a nuestros días)<sup>8</sup>, subdividida en lo que definimos para los mayas en Guatemala, como una III etapa de colonización<sup>9</sup>. Sostenemos que en la práctica social de la vida cotidiana, es desde ese *Chemb'il* que los mayas contemporáneos enfrentan las dinámicas de imposición, supresión y enajenación; y que le dan vida a las propias de resistencia, apropiación e innovación (Bonfil, 2006, 1991).

La pauta **2. Humanización de la realidad**, aparece en la praxis social como una que genera la **2.1** vitalización de lo inanimado y que permite la **2.2** comunicación con diferentes entidades, cosas y seres no humanos, genera también el **2.3** descentramiento del ser humano. La humanización de la realidad como pauta que estructura prácticas sociales, es visible en las actividades productivas citadas en el segundo capítulo, por ejemplo en la agricultura, también en la forma en que se teje la economía doméstica y en los relatos de

---

<sup>7</sup> En relación a lo que ubica como fenómenos chamánicos en Mesoamérica, Carmen Valverde, coordinadora del Centro de Estudios Mayas de la UNAM, también cita a Braudel y explica: “[...] este sistema de creencias y prácticas religiosas encuadraría en lo que Braudel ha definido como fenómenos de larga duración, en la medida en que se inscriben en lo más profundo del inconsciente de estas comunidades humanas” (Valverde, 2004: 255).

<sup>8</sup> Estamos siguiendo la periodización para la historia mesoamericana propuesta por Duverger (2007), quien la formula hasta la época V (1300-1519).

<sup>9</sup> Recordemos que la independencia no significó la emancipación de los mayas sino la continuación del proyecto colonial, pero ya sin sujeción a la corona española. Criollos, ladinos y extranjeros se convirtieron en agentes de colonización en el país ‘independiente’. Esta etapa la entendemos como la primera colonización, etapa histórica en la que los mayas mostraron una voluntad de prevalecer indoblegable. Una segunda colonización se inició con la Revolución Liberal de 1871 y la modernización del país, reduciendo aún más los espacios y recursos para la producción y reproducción de cultura autónoma. Ya en el último cuarto del siglo veinte estalló en Guatemala una rebelión revolucionaria, en la que se implicaron los mayas, animados en lo profundo por dinámicas emancipatorias emanadas de su matriz cultural mesoamericana. En reacción a esa rebelión, el Estado, los grupos dominantes y sus aliados internacionales, desarrollaron un proyecto de sometimiento que combinó estrategias de imposición, supresión y enajenación, de tal magnitud, complejidad e implicaciones, que ese proyecto de destrucción y sometimiento devino en una tercera colonización.

sobrevivencia resumidos en ese capítulo. Puede observarse, a su vez, en la forma en que los migrantes humanizan el territorio para comunicarse con ciertas entidades protectoras que les son útiles en su largo viaje. Como vimos en el primer capítulo la humanización de la realidad se muestra también en la forma en que el *chak patan* o *ajq'ij* ejerce la autoridad maya en su grupo, a la vez que él mismo reconoce que la 'primera autoridad' es el territorio que habitan. Al hacerse todo humano y con ello inteligible, es posible la comunicación con las entidades de la naturaleza, pero también ocurre que al humanizarse todo en su entorno el ser humano pierde su centralidad y resulta así, una más de las entidades que habitan la *madre tierra*. La humanización de la realidad, como estructura estructurante, está a la vez estructurada en las lenguas mayas, porque es en la lógica interna de estas lenguas y en su relación con el sistema cognitivo, que se objetivan fenómenos que de otra manera no podrían ni siquiera nombrarse. La misma noción de "Madre Tierra", aún en su interpretación densa desde el concepto contenido en el *mam*, está lejos de darle vida a lo que por ello entienden los mayas y que sostenemos, no tiene un sentido metafórico<sup>10</sup>.

**3. La sacralización del mundo** es una pauta que resulta de la interacción entre, **3.1** universos simbólicos asociados a una cosmovisión y a **3.2** una epistemología maya con, **3.3** las prácticas sociales que transforman la realidad objetiva. Esta interacción de cosmovisión y epistemología maya, con prácticas sociales, es permanente, sistemática y generalizada. Puede verse en las actividades relacionadas con el maíz, resumidas en los ejemplos tratados en el segundo

---

<sup>10</sup> En esta concepción sobre la realidad, los seres vivos y los inanimados, aparecen dotados de espíritu, inteligencia, poder, sentimientos, historia, corporeidad, necesidades y deseos. Son seres que existen en mundos ordenados y que son a la vez paralelos, implicados e interactuantes, con el que habitan los seres humanos.



capítulo, donde la siembra entendida como actividad productiva, el contenido y sentido de los diálogos con el alma del maíz, las prácticas de resistencia asociadas a la planta y los términos mayas en que se nombran estos procesos; todos son casos en que la pauta de sacralización está presente. Las distinciones internas que hacemos del *Chemb'il*, analizándolo en cuatro pautas, son precisamente eso, distinciones analíticas. Porque en su implementación en la praxis el *Chemb'il* opera como un complejo articulado de estructuras, cuya función es organizar la vida y las relaciones socioculturales de los mayas. Las tres pautas descritas hunden sus raíces en largo tiempo mesoamericano y de la forma en que operan dan cuenta numerosos ejemplos que aparecen en diversos autores<sup>11</sup>.

Al significar sus prácticas sociales en conexión con el universo cosmológico mesoamericano, los mayas generan un efecto de 'encantamiento' de la realidad. Encantamiento que se proyecta en la vida cotidiana y expresa la voluntad de ser y prevalecer como mayas. El encantamiento pone de manifiesto uno de los efectos simbólico-significativos más relevantes del proceso de resistencia civilizatoria y caracteriza a la identidad maya de manera indeleble. La pauta **4. Voluntad de prevalecer**, aparece como un complejo estructural que articula entre sí, **4.1** patrones de adecuación estratégica para sobrevivir, **4.2** prácticas de resistencia cultural y, **4.3** procesos que conectan recurrente y sistemáticamente con la

---

<sup>11</sup> Entre esos autores destacan: Bonfil 2006, Wilson 1999, Vallejo 2005, Sucuqui 2007, Saquimux 2006, Rojas 1988, Richards 2003, Recinos 1996, 1989, Quezada 1997, Paz 2004, Palomo 2000, Palma 2006, Ortiz 2001, Navarrete 1993, Mendizábal 2004, Mayer 2000, Martínez 1985, Macario 2004, Lovell 1990, López 2004, Kirchhoff 1943, Josserand y Hopkins 1996, Jiménez 2008, Ilom 1989, Böckler y Herbert 1995, Gonzáles M. 2001, Gonzáles J. 2001, Gómez 2007, García 1991, García 2005, Gallo 2001, Gabriel 2004, Farris 1992, Esquit 2002, Escalante 2004, England y Stephen 1990, Eder y García Pú 2003, Duverger 2007, De la Garza 1998, Valverde 2004, Coronado 2003, Colby y Van Den Berghe 1977, Cojti 1991, 1995, Chichimuch 1999, Chávez 2007-1, 2007-2, Carrillo 2006, Carmack 1979, 1993, 1998, Cabarrús 1998, Batzibal 2000, Barrios 1998, 1996, Barrios 2004, Bartolomé 1997, 1996, Álvarez 2004, Albizu 2005, Ak'abal 2004.

matriz cultural maya mesoamericana. En la voluntad de prevalecer, la conexión con la matriz cultural mesoamericana se produce por la, **4.3.1** implicación<sup>12</sup> de las tres primeras pautas (inseparabilidad, humanización y sacralización), en procesos y acciones de resistencia a las dinámicas colonialistas de imposición, supresión y enajenación cultural (Bonfil 1991). En esta pauta cristaliza el arte de la resistencia maya y es la que se sitúa con más claridad en el ámbito de las relaciones de poder y de las acciones políticas. En el primer capítulo la encontramos enfrentando la imposición en las dinámicas de tercera colonización, por ejemplo, en la reiteración de los *q'eqchi'* en el uso de su lengua, aún y cuando la supresión aparezca ya en el ámbito de los procesos de socialización primaria y enfrente, como describimos ya, los sofismas de la educación bilingüe intercultural. También la vemos en las ceremonias y rituales que jóvenes evangélicos *mam* realizan antes de migrar al norte, y antes de eso se mostró a plenitud en la participación de los mayas en la rebelión revolucionaria de los años 70s y 80s del siglo veinte. En el segundo capítulo pudimos ver la voluntad de prevalecer puesta en la escena de la economía doméstica y en la estoica labor de las mujeres sosteniendo la vida familiar. También la vemos en la práctica de las autoridades mayas, que son capaces de generar cultura autónoma en medio de la miseria y frente a intensos procesos de imposición, supresión y enajenación. Estos son procesos encubiertos tras una práctica ideológica y una terminología de tercera colonización; fenómenos que son tratados eufemísticamente con términos como, por ejemplo: globalización, modernización, desarrollo, empoderamiento,

---

<sup>12</sup> Recordemos que el uso que hacemos del termino 'implicación', tiene el significado planteado por David Bohm (1988). Mismo que ya hemos explicado desde la introducción de este trabajo.

reducción de pobreza, sostenibilidad, etc. En el tercer capítulo los especialistas mayas nos ofrecen un campo fértil de prácticas en las que se muestra esta pauta, especialmente en el ámbito de la producción de sentido. En ese ámbito observamos la profusión de elementos propios que son puestos en juego, por ejemplo, en el trabajo del *ajq'ijab*, en las formas en que se tratan los problemas del cuerpo-mente y en la reiteración de la memoria plasmada en las formas del hacer y en la iconografía del vestuario de las mujeres. En todas esas prácticas se articulan la resistencia, la adecuación estratégica para sobrevivir y la conexión con la matriz civilizatoria mesoamericana.

Entendemos pues, que como parte del complejo generador de la voluntad de prevalecer se implementan y combinan, desde estrategias de colisión y resistencia, hasta las de apropiación e innovación (Bonfil 1991). Son estrategias que se han implementado creativamente, al menos desde las guerras de conquista hasta nuestros días. No obstante, sostenemos que en las actuales circunstancias que viven los mayas en Guatemala, esta capacidad de adecuación estratégica podría estar llegando a límites estructurales. La intensificación del despojo de los recursos culturales mayas, el abandono en el uso de la lengua materna por los jóvenes y niños, y la disolución de las condiciones que permiten la vida comunitaria, son procesos que caracterizan las dinámicas de tercera colonización y que amenazan el proyecto civilizatorio maya mesoamericano.

Entendemos que las prácticas socioculturales de los mayas se configuran en el vórtice de colisión de dos procesos, uno de colonización y el otro de resistencia. Sostenemos que esta

colisión, por su magnitud, complejidad y trascendencia histórica, es de carácter civilizatorio<sup>13</sup>. Dicha colisión es el contexto estratégico en el que se define la fisonomía contemporánea de la sociedad guatemalteca y en el que deben explicarse las razones estructurales de sus profundas contradicciones e inequidades.

## 1.2 Los actores socioculturales

En los municipios mayas bajo observación no captamos el desarrollo de procesos de constitución de actores sociales<sup>14</sup>. Tampoco alcanzamos a captar la lógica organizativa, las movilizaciones colectivas, la mística y la participación personal, que requiere e impone un movimiento social<sup>15</sup> en marcha. No obstante, sí constatamos una creciente lucha por la defensa del territorio y los recursos naturales, lucha en la que se expresa un sujeto civilizatorio maya<sup>16</sup>. También

---

<sup>13</sup> Coincidimos plenamente con Guillermo Bonfil en sus conclusiones plasmadas en el estudio del México profundo, en las que advierte que la crisis que se vive expresa la quiebra de un modelo de desarrollo esquizofrénico que ignora precisamente a ese México profundo. Sostenemos que en nuestro caso la metáfora también es válida al pensar en la Guatemala maya, profunda y sometida. Que es preciso, “[...] volver la vista hacia nosotros mismos y encontrar cuáles son nuestras fuerzas, cuáles nuestros recursos y capacidades, para formular un proyecto nacional auténtico y por auténtico viable: los planos y los materiales para construir nuestro hogar común.” Que debemos situarnos en una perspectiva civilizatoria, “[...] que nos es propia porque ha sido forjada en este suelo, paso a paso, desde la más remota antigüedad; y porque esa civilización no está muerta sino que alienta en las entrañas [...]” Que debemos, “[...] ser lo que realmente somos y podemos ser: un país que persigue sus propios objetivos, que tiene sus metas propias derivadas de su historia profunda.” Junto a Bonfil pensamos que en la Guatemala mesoamericana el problema de la civilización tampoco es intrascendente, “[...] que *es* el problema, porque en él se define el modelo de sociedad que vamos a construir.” (Bonfil, 2006: 245, 246).

<sup>14</sup> Esto es así, si a los ‘actores sociales’ los entendemos como actores-sujetos (Tourain 1997), capaces de generar movimientos sociales y acción colectiva transformadora, y de afrontar al mismo tiempo el conflicto, para rebasar los límites impuestos por el sistema. En este sentido, los actores-sujetos se respaldan además, en la solidaridad entre sí para avanzar en sus objetivos estratégicos (Melucci 1989).

<sup>15</sup> La idea de movimiento social es útil si posibilita la evidencia de un tipo de acción colectiva, por medio de la cual una categoría social (entidad sociocultural definida y particular) cuestiona una forma de dominación social y clama contra ella, invocando valores compartidos culturalmente con la sociedad, para privar de legitimidad a su adversario. El movimiento social va más allá que un instrumento de presión política y que un grupo de interés, pues cuestiona los modelos culturales y el modo de utilización social de los recursos.

<sup>16</sup> Existe una tensión difícil de resolver entre la idea de actor social, por un lado y la de *sujeto histórico*, por el otro. Ya que el sujeto o principio de constitución de una acción colectiva, no se identifica nunca, unívocamente con un actor. Tampoco hay actor social relevante, sin invocación del sujeto que dice representar, sujeto que se expresa en varios actores, organizaciones, grupos o individuos. Los *actores sujetos*, van más allá de los actores socialmente relevantes y son los portadores de una acción colectiva en la que apelan, en su discurso o en su comportamiento, a principios de estructuración, conservación o cambio de la sociedad, que tienen una cierta densidad histórica y que se involucran en los proyectos y contraproyectos históricos de una sociedad (Garreton, 1985: 8,9).

tenemos información acerca de dinámicas en ese sentido en otros municipios mayas, geográficamente cercanos a los directamente observados por nosotros, tanto en Huhuetenango como en Alta Verapaz, en Chimaltenango y en el Quiché. Con diferentes expresiones, los procesos por la preservación de los recursos naturales están activos en prácticamente todos los territorios mayas. Lo más significativo en esas dinámicas son el agrupamiento de voluntades y la resistencia contra las explotaciones mineras. Entendemos que esa voluntad colectiva<sup>17</sup> creciente, por la defensa de los territorios y sus recursos, tiene una conexión profunda con el pensamiento y el ánimo de la mayoría de los mayas. También tuvimos evidencia de la participación de un número significativo de comunitarios en respaldo activo a esos procesos, cuyo epicentro se sitúa en otros municipios y microregiones del noroccidente y del norte del país. En las prácticas sociales de la vida cotidiana no alcanzamos a observar la presencia del discurso político del movimiento maya<sup>18</sup> y no pudimos identificar personajes de este movimiento, activos en procesos de organización de base, o este discurso vivo en la voz de los comunitarios. Sí percibimos débiles señales de un planteamiento político centrado en la identidad étnica, esto en intelectuales mayas de las cabeceras departamentales y en municipios como Comalapa y Chichicastenango. Prácticamente invisible resulto

---

<sup>17</sup> Hugo Zemelman, al trabajar la relación entre conocimiento y sujetos sociales, toma en cuenta otros aspectos constitutivos del sujeto y que son de primordial importancia, tal como la noción de una “voluntad colectiva”, que entiende como: “La compleja red de prácticas de los diferentes miembros de un mismo grupo social, en función de un fin compartido que siempre es de largo alcance.” (Zemelman, 1997:151).

<sup>18</sup> La idea de un movimiento maya surge como propuesta de elites intelectuales *k'iche'* y *kaqchikel* (aunque no exclusivamente), elites insertas en instituciones y en diferentes instancias gubernamentales, en procesos orientados en su mayoría desde el propio Estado, o bien, en alianzas explícitas o implícitas con él. No obstante, existe una corriente crítica al interior de este “movimiento”, en donde se reconoce la necesidad de desarrollar una propuesta sociopolíticamente viable que busque transformaciones estructurales y profundas en el país. En estas condiciones, el debate principal se ha centrado en su realidad de ser o no movimiento social, porque este “movimiento” no ha cuestionado el orden social establecido y por el contrario, parece convertirse en un factor estratégico de cooptación de intelectuales mayas y no mayas, orientado a la producción de prácticas refundacionalizadoras del sistema y del orden social establecido, amparado, eso sí, en el discurso multiculturalista. Entre los autores que sostienen la idea de que sí existe un movimiento maya en Guatemala están: Cojti 2003, 1991; Bastos y Camus 2003, 1996.

un actor social, un discurso político y actividades organizativas, vinculadas a la plataforma ideológica de algún partido político. Estos partidos parecen no existir en el interés y la actividad diaria de los comunitarios en todos los lugares investigados. Por el contrario, pudimos observar la desconexión entre los mayas y los partidos políticos. Esto no significa que la dinámica electoral no estuviese presente, porque en 2006 comenzaba ya el período pre-electoral<sup>19</sup> y se iniciaban con fuerza algunas iniciativas políticas exógenas en los municipios. En esa campaña electoral (2006-07), los partidos y los diferentes candidatos no abordaron discusiones de fondo con la población, tampoco mostraron diferencias programáticas que indicaran la existencia de propuestas alternativas al proyecto de Estado-nación vigente. En ninguno de los casos los comunitarios manifestaron entender las diferencias 'ideológicas' entre los partidos y en este sentido no hacían diferenciaciones entre ellos. Sostenemos que el sistema político guatemalteco y los partidos que se inscriben en él, operan en contra del proyecto civilizatorio maya mesoamericano y que entre todos los partidos existentes no existen diferencias ideológicas en ese sentido<sup>20</sup>. Constatamos la existencia de una mayanidad, entendida ésta como una macro esfera de la identidad social<sup>21</sup> en la que están

---

<sup>19</sup> Las elecciones en Guatemala se realizaron a fines de 2007, resultando ganador en segunda vuelta electoral, el partido Unidad Nacional de la Esperanza -UNE-, que se impuso al Partido Patriota. El candidato que resulto electo presidente fue Alvaro Colom Caballeros.

<sup>20</sup> No obstante, como explica Esteban Krotz: “[...] hay que recordar que empadronamiento, partidos, candidatos, programas electorales, legislación e instituciones oficiales relacionadas con los comicios y las mismas votaciones no constituyen la totalidad del universo político [...]” Este autor llama también a considerar que los procesos políticos de todas las naciones son más amplios y profundos que las instituciones formales destinadas a regularlas y a diferenciar el sistema político de la estructura de autoridad y la estructura de poder, y que, “[...] las conductas, ideas y valores relacionados con los procesos electorales [...] son solo parte de un universo mucho más comprensivo y en buena medida explicable solamente desde este conjunto mayor” (Krotz, 1990: 11, 12).

<sup>21</sup> En nuestra aproximación la cultura y la identidad se tratan desde la concepción simbólica o semiótica de la cultura, que tiene en Clifford Geertz (1989) un importante exponente. En tanto el concepto de identidad social que usamos es el sistematizado por Giménez Montiel (2005). La cultura, vamos a entenderla como el conjunto de hechos simbólicos presentes en la sociedad, como la organización social del sentido, como pautas de significados históricamente transmitidos y encarnados en formas simbólicas, en virtud de la cual los individuos se comunican entre sí y comparten sus experiencias, concepciones y creencias. La identidad social, viéndola en su dimensión grupal, colectiva y alejándonos de

inscritos y que es compartida por los *q'eqchi'*, *kaqchikel*, *mam* y *k'iche'*, pero también por los otros grupos étnicos mayas; porque de esa mayanidad participan todos. No obstante la distinguimos de la etnicidad<sup>22</sup>, ya que entendemos a esta última como dimensión política de la identidad étnica. La mayanidad se genera en la praxis y se estructura desde el *Chem'bil*, o sea que está intrínsecamente articulada en la matriz cultural mesoamericana. En la mayanidad se vive la constante interacción entre los universos simbólico-significativos mayas y las acciones sociales cotidianas que transforman la realidad objetiva. Desde el *Chem'bil*, como complejo generador de la mayanidad, se constituye el sujeto del proyecto civilizatorio mesoamericano y esto se realiza en prácticas que lo conectan con sus raíces culturales, prácticas que a la vez posibilitan su existencia social. Este proceso puede observarse, por ejemplo, en la actividad que realizan los *mam* de las áreas de Huhuetenango que hoy se oponen a la minería a cielo abierto y cuya acción política está plena de significados culturalmente mayas; también

---

la dimensión individual, será tratada aquí como: “la (auto y hetero) percepción colectiva de un “nosotros” relativamente homogéneo y estabilizado en el tiempo, por oposición a “los otros”, en función del (auto y hetero) reconocimiento de caracteres, marcas y rasgos compartidos (que funcionan también como signos o emblemas), así como de una memoria colectiva común. Dichos caracteres, marcas y rasgos derivan, por lo general, de la interiorización selectiva y distintiva de determinados repertorios culturales por parte de los actores sociales” (Giménez, 2005:90). La identidad es así, un parámetro imprescindible para entender a los actores sociales. Giménez Montiel (2005: 86) entiende que “la cultura interiorizada en forma de representaciones sociales es a la vez esquema de percepción de la realidad, atmósfera de la comunicación inter-subjetiva, cantera de la identidad social, guía orientadora de la acción y fuente de legitimación de la misma. En esto radican su eficiencia propia y su importancia estratégica”.

<sup>22</sup> La *etnicidad*, aparece cuando la identidad de un grupo étnico se configura orgánicamente como expresión de un proyecto social, cultural y/o político, que supone la afirmación de lo propio en confrontación con lo alterno. Es la afirmación y expresión protagónica de una identidad étnica específica y puede ser entendida como la identidad en acción. La etnicidad resulta de una *conciencia para sí* bien definida, emergiendo como la expresión contextual de una ideología étnica, por su parte la identidad hace referencia a sus componentes históricos y estructurales. Suele manifestarse en forma de movilizaciones tradicionales y –o- rebeliones, también a través de nuevas organizaciones etnopolíticas, que se constituyen para reclamar o reivindicar derechos étnicos. Para Bartolomé (1997) la etnicidad se expresa como estructuradora de conductas políticas cuyos objetivos dependen de la situación contextual. En otra reflexión, Cohen (1974) estableció que la etnicidad es la forma en que se expresa la interacción de diferentes grupos culturales que actúan en un mismo contexto social, relacionándose competitivamente y que la etnicidad es un recurso para la acción. Para Touraine (1997: 201) la etnicidad es la afirmación de una cultura interiorizada por individuos que viven en una sociedad moderna, es decir, que reconocen la importancia de la organización económica y administrativa. Tambiah (1989) afirma, que en el mundo contemporáneo la filiación étnica demuestra mayor capacidad de actuar como movilizador político, que la posición de clase o la pertenencia a un Estado-nación.

ocurre así en la región *k'aqchikel*, particularmente en Sacatepequez donde se está generando otro epicentro de resistencia, ahora frente a una transnacional del cemento. No obstante queda por despejar la forma en que se estaría materializando o podría materializarse el actor-sujeto y luego el agente del proyecto civilizatorio maya mesoamericano en el siglo veintiuno. Proyecto del cual atisbamos fragmentos, partes vibrantes aun inconexas pero evidentemente en oposición al proyecto civilizatorio hegemónico. Nos atrevemos a pensar que en las condiciones de tercera colonización que se viven en Guatemala, esto estaría involucrando ya a un nuevo conglomerado social y a un actor-sujeto *kaxlan*, cuyo proyecto histórico transformador ya entró una vez en sincronía con la dinámica emancipatoria maya.

### **1.3 Una interculturalidad compleja**

La matriz cultural que se hunde en el largo tiempo mesoamericano, es vivida por los mayas en crítica colisión con otras poderosas fuerzas y agentes socioculturales que pugnan por su disolución. Es una colisión civilizatoria con los grupos socioculturales constituyentes de la *otredad no maya* (ladinos, criollos y extranjeros). Grupos con los cuales se trenzan los mayas en una realidad compleja y para muchos incomprensible, porque si bien entre los conglomerados sociales comprometidos en la colisión sí existen configuraciones de actores sociales y de agentes sociales, es decir, grupos con conciencia de sí y para sí, en su mayoría las personas viven los efectos de la colisión sin entender porqué viven como viven y las causas que originan esas situaciones.



En ese contexto entendemos al agente social como el actor-sujeto que es capaz de entender y transformar las estructuras que lo han configurado socioculturalmente. Agente social que solo puede constituirse a sí mismo en la praxis de transformar su contexto de realidad, lo que en Guatemala supone su inclusión en un movimiento social<sup>23</sup> y su intervención en acciones políticas animadas por un proyecto histórico contra hegemónico<sup>24</sup>. Es en estos procesos e inmersos en prácticas para la transformación de las estructuras profundas de la sociedad, que se generan ejercicios de creatividad, reflexividad<sup>25</sup> y autopoiesis<sup>26</sup>, mediante los cuales los individuos se auto producen como sujetos<sup>27</sup> y pueden transformarse en agentes sociales. Al parecer todo esto fue

---

<sup>23</sup> Melucci (1989), elabora el concepto de *movimiento social* para separar estos movimientos de otras acciones colectivas. Para él, un movimiento social debe contener tres dimensiones analíticas para ser estudiado e identificado como tal, estas son: el conflicto, la solidaridad y el rompimiento de los límites del sistema. Integra la complejidad de las clases en la de movimiento social, porque todas las personas viven dentro de un conjunto de relaciones sociales; las personas tienen un sitio propio en las relaciones de producción, contienen expectativas heredadas y están moldeadas al interior de una cultura. En Melucci la noción de movimiento social pretende demostrar la existencia, en el centro nuclear de cada sociedad, de una contradicción o conflicto central. En nuestro caso situamos esa contradicción central en el ámbito de la colisión civilizatoria.

<sup>24</sup> Gramsci 1975, Melucci 1989, Touraine 1997, Bourdieu 1991.

<sup>25</sup> Reflexividad es reconocer que se piensa siempre desde un *sí mismo* y supone tomar una distancia epistemológica frente a lo que se está produciendo; implica que se busca entender, conocer y transformar aquello que se está observando. El ejercicio reflexivo sitúa al sujeto que lo realiza en el campo de sentido donde sucede la articulación entre teoría y práctica, mejor es decir que es *el sujeto* quien produce dicha articulación y genera la síntesis que lo conduce a una nueva espiral de conocimiento, acción y transformación en su realidad y de su realidad. La reflexividad se sitúa en la dimensión del *conocimiento*, en tanto la praxis se refiere a la *transformación*. Donde el sujeto que conoce es también un investigador de su realidad y un agente de transformación. La reflexividad requiere de una exploración sistemática de las “categorías de pensamiento no pensados que delimitan lo pensable y predeterminan el pensamiento” y que guían la realización práctica del trabajo de investigación (Bourdieu, 1995: 32). La reflexividad trata de “someter la posición del observador al mismo análisis crítico al cual se ha sometido al objeto construido” (Bourdieu, 1995: 34). La reflexividad epistémica puede nublarse por la influencia de tres parcialidades: a) por el origen y coordenadas sociales de clase, etnia y sexo. b) Por el lugar que ocupa el analista, no en la estructura social, sino en el microcosmos del campo académico (de conocimiento, profesional), por extensión en el campo del poder. Y, c) Por la parcialidad intelectualista, que nos orilla a percibir el mundo como un *espectáculo*, como un conjunto de significados en espera de ser interpretados, mas que como problemas concretos demandantes de soluciones prácticas. Lleva a las “premisas inscritas en el hecho de reflexionar sobre el mundo, retirarse del mundo y actuar en el mundo a fin de poder concebirlas” (Bourdieu, 1995: 32 - 35).

<sup>26</sup> “[...] Desde la biología, el modelo de lo complejo ha formulado paradigmáticamente la cuestión en el propio término de **autopoiesis**. Tal concepto alude a la propiedad o condiciones de un sistema –por eso, vivo– que lo sitúan en un doble plano, en el que uno remite al otro. Quizás el modo más accesible de comprender esto sea en los términos de complejidad. Lo complejo, por oposición a lo simple, remite a la dualidad de planos de lo vivo. Así, un plano –desplegado– presenta las relaciones de interacción del sistema con su entorno, y un segundo plano –plegado o replegado– designa el esquema observador en que esas interacciones están constituidas” (Canales, 2001: 15-16).

<sup>27</sup> Los sujetos sociales o colectivos se autoproducen a través de prácticas, mediante las cuales sus miembros elaboran identidad colectiva, expresan voluntades y defienden sus intereses, por ello es que los sujetos sociales se van constituyendo en agentes, en el fragor de las luchas que emprenden. Los sujetos sociales están formados por sujetos individuales que reflexionan pensándose parte de un colectivo, porque la reflexividad en los sujetos colectivos solo se alcanza individualmente.

bien comprendido por el Estado guatemalteco desde mediados del siglo veinte, porque sistemáticamente ha implementado estrategias y acciones de todo tipo, para romper con la posibilidad de constitución de un movimiento social emancipador y lo ha hecho destruyendo las estructuras de plausibilidad que podrían sustentar la emergencia de un agente social maya de talante civilizatorio (Schirmer 2001)<sup>28</sup>. Sin embargo pensamos que esto no significa que lo haya logrado a cabalidad.

Subyaciendo la colisión civilizatoria opera en el país la lógica económica del capitalismo<sup>29</sup>, que actúa brutalmente a favor de la hegemonía del modelo occidental y de un sujeto epistémico, desde el cual se fracciona y escinde la realidad. Pero este punto se complica aún más, ya que la colisión rebasa las fronteras de la cuestión interétnica, porque se vive también intraétnicamente, como se demuestra en este trabajo. Porque las prácticas mayas y también las de la *otredad no maya*, son constructos complejos en donde se implican mutuamente acciones sociales con concepciones e interpretaciones culturales, en donde y como resultado de la colisión civilizatoria, se *combinan, fusionan y fragmentan*, múltiples aspectos de los dos modelos civilizatorios. Esta es una lucha que aún no alcanza a producir una síntesis, lo que se hace patente en los diversos hechos revistados en las tres

---

<sup>28</sup> Jennifer Schirmer (2001) antropóloga política del Instituto para la Investigación sobre la Paz de Oslo, Noruega, nos muestra interioridades de ese proyecto; que por sus alcances e implicaciones sostenemos que forma parte de dinámicas de tercera colonización.

<sup>29</sup> Con sus procesos inherentes de enajenación y fetichización de las mercancías. En la mercancía, aquello que al producirla la impregno de su valor original: el trabajo humano, desaparece. Porque al ingresar a la órbita del intercambio y del consumo, este valor original se esfuma de la mercancía y ésta adquiere significados que están desprovistos simbólicamente de esa parte sustantiva de su valor. A esto Marx, lo llamó la alienación de la mercancía, y al hecho de adquirir significados sin conexión con su creador, que es el ser humano que la produjo, se le conoce como el proceso de fetichización de la mercancía.

esferas de realidad observadas<sup>30</sup>. Por esta razón es que afirmamos que la identidad social en general y la mayanidad en particular, se están construyendo en la encrucijada donde colisionan esas dos tradiciones culturales, colisión que caracteriza la interculturalidad guatemalteca.

En las zonas rurales mayas ya no hay lugares incomunicados ni aislados de las dinámicas económicas y socioculturales que vive el país. Esto hay que entenderlo con flexibilidad porque sí existen diferencias importantes entre uno u otro lugar. Pero sostenemos que prácticamente todos los grupos y personas viven su realidad cotidiana, inmersos en tejidos de relaciones que los vinculan entre sí y como parte de un grupo étnico específico, pero también vinculados con otros grupos socioculturalmente distintos y que están situados fuera de los espacios comunitarios y locales. Constatamos además, que las fronteras culturales entre grupos sociales distintos, también se constituyen al interior de los espacios comunitarios. Siguen siendo reales las diferencias entre grupos ladinos y mayas situados en las mismas cabeceras municipales o bien, las diferencias entre aldeas mayoritariamente ladinas y otras indígenas distribuídas en el mismo territorio. Por ejemplo, en Huhuetenango, Santa Ana Huista es un municipio ladino en tanto San Juan Atitán es *mam*. En Alta Verapáz son muy claros los contrastes entre, por ejemplo, Cahabón, que es *q'eqchi'* y Raxruha un municipio calificado como ladino y "finquero" por sus vecinos *q'eqchi'* de Chisec.

---

<sup>30</sup> Aquí el énfasis está puesto en *lo maya*, porque es en ese ámbito que se planteó la presente investigación, pero pensamos que de forma análoga esta colisión cultural, que es de carácter civilizatorio, se vive también y con gran intensidad y complejidad, al interior de la *otredad no maya*. Las tres esferas revistadas aquí son: 1. La organización social y política, 2. El territorio y la economía, y 3. La semiosfera del maíz.

Sostenemos que si alguna vez existieron así, las comunidades indígenas monoculturales y en estado prístino, aisladas geográficamente, con identidades inmutables y reproductoras de un orden tradicional, no existen más<sup>31</sup>. El desarrollo de los sistemas de comunicación en sus diferentes formas y esferas de acción, tiene ya una incidencia decisiva en este tejido sociocultural interconectado. Carreteras, redes de telefonía fija y móvil, sistemas satelitales de comunicación, correo electrónico e internet, son las vías a través de las cuales se están moviendo las personas y sus conocimientos, tanto al interior como al exterior del país. El uso de estos sistemas ha requerido que las personas aprendan a usar esos sistemas, al menos para ser competentes en su manejo y sean así buenos usuarios y consumidores. En esto participan desde el chofer del *pickup* que transporta a las personas de una aldea a la cabecera municipal, hasta los ancianos y niños que deben usar un teléfono móvil (celular) para comunicarse con el familiar que puede estar en los Estados Unidos, en la capital, en la cabecera departamental o en otro lugar del mismo municipio. La estadía prolongada en espacios urbanos, la movilización necesaria por el trabajo, la asistencia a escuelas, las actividades comerciales, etc. Son todas actividades en las cuales las personas conocen y aprenden el uso de los medios y sistemas de comunicación, que al ser parte de nuevos procesos de socialización, impactan en su configuración identitaria<sup>32</sup>. Estas prácticas generan, a su

---

<sup>31</sup> En el tenor de las comunidades estudiadas por el “Seminario de Integración Social de Guatemala”, ver referencias y bibliografía en Jorge Solares 1993.

<sup>32</sup> Acerca de la experiencia en otro pueblo maya, los *chorti*, Julián López García (2004) refiere en su artículo: “[...] es muy posible escuchar a un joven indígena o ladino pobre que regresa del servicio militar criticando la experiencia desagradable y denigrante en muchos casos y hacerlo vestido con la camiseta de la Zona Militar donde pasó esta calamidad. Y también regresan y pasean con ese otro traje de fiesta, que en buena medida es genuino, de muchos campesinos guatemaltecos y mesoamericanos: pantalón vaquero de pitillo, camisa superajustada, botas con punta decoradas y sombrero mexicano. Muchos de los que llegan vistiendo así, en el fondo están avisando de las cosas nuevas que traen, entre ellas, con frecuencia, una grabadora que va amenizando con el alto volumen los caminos del retorno con rancheras mexicanas.”

vez, diferencias entre quienes 'saben' más y quienes menos. En Chisec, una de las personas que tiene un acceso muy limitado a esos medios expresa que: "aquel o aquella persona que sale de su comunidad, regresa con celular y se cree que sabe más, y hace como que no nos conoce, ya no habla y se le olvidó el *q'eqchi'*". Otro más se refiere a los funcionarios municipales, "los que trabajan aquí ya no les importa la gente aunque estén muriendo porque pasan el día platicando en sus celulares con sus amigos. Eso hace perder la confianza porque a veces nos llaman en reuniones y hacen lo mismo. Ya no se dan cuenta si hay personas a sus alrededores, pero cuando tienen necesidades llegan a hablar hasta con el mudo". Ixmukane, investigadora *q'eqchi'*, explica que "las personas que no saben leer y escribir se sienten inferiores y rechazadas por los que sí entienden y usan las nuevas tecnologías. Pero los que sí entienden y pueden hacerlo, se adaptan a su uso, primero compran el celular, la televisión y la computadora, aunque luego no les alcance para completar el gasto de su canasta básica de alimentos". La posesión y competencia en el uso de estas tecnologías se convierte en una marca de estatus, incluso hay personas que no tienen habilitada la comunicación pero muestran ostentadamente un teléfono celular, sin señal. Esto es importante en las comunidades porque el objeto y su uso simbolizan el poder del que dispone la persona. En cierto sentido, el uso de esos elementos culturales ajenos supone implementar dinámicas de apropiación y también es cierto que estas prácticas cumplen alguna función en la reproducción de la cultura propia. No obstante, el único poder de decisión que tienen los mayas sobre estos elementos culturales ajenos se restringe a usarlos o no; a que tipo de aparatos comprar, con que compañías contratar los servicios, etc. Es evidente que en el

país, ni los mayas ni algún otro grupo sociocultural, es capaz de producir y reproducir esos recursos culturales ajenos. Debemos apuntar que las nuevas tecnologías de comunicación permiten la interconexión de los mayas en una escala planetaria, pero no para favorecer la comunicación de significados y sentidos originados en su propio proyecto civilizatorio, sino para facilitar, por el contrario, la imposición de modelos occidentales en sus propios territorios e intensificar la tercera colonización en marcha. Hacerlo con un sentido emancipatorio es aún posibilidad y privilegio de muy pocos mayas en Guatemala.

## **2. AGRICULTURA, POLÍTICA Y TERRITORIO**

La matriz cultural maya mesoamericana y la vitalidad de la cultura propia se muestran en la agricultura contemporánea. En ella los *mam*, los *q'eqchi'*, los *k'iche'* y los *kaqchikel*, ponen en juego elementos culturales sobre los cuales tienen decisión propia. Pero son prácticas que colisionan con las de los agentes de tercera colonización, quienes imponen un modelo de desarrollo que convierte la tierra en mercancía y deshumaniza la realidad<sup>33</sup>. La agricultura esta relacionada con la economía y en ese ámbito lo importante para nosotros era descubrir las relaciones de correspondencia interna entre las formas de pensamiento e ideología y los contenidos económicos reales de las relaciones sociales (Godelier 1981). Nos interesó entonces, comprender el papel que juegan estas

---

<sup>33</sup> “A raíz de la firma de los acuerdos de paz (1996) se crea un fondo de tierra [...] y se identifican 10 fuentes de tierra para conformar dicho fondo.” Sin embargo, aún y cuando los acuerdos se hubiesen cumplido, cosa que no sucedió. “[...] este fondo de tierras no alcanzará a suplir dicha demanda. Y por otro lado, la adquisición de un crédito hipotecario por parte de un campesino indígena, que no cuenta con el capital ni la tecnología para hacer rendir esa parte de tierra que alcance a ‘comprar’, a la vuelta de unos cuantos años se vuelve contra él mismo, que no podrá amortizar su deuda y no tendrá más que vender su pedazo de tierra. De esta manera, lejos de darse una reforma agraria, se crea un libre mercado de tierras, que no hará más que fomentar la existencia de grandes latifundios” (Calva, 2001:1).

relaciones económicas situadas en los territorios observados y su implicación en la colisión civilizatoria.

## **2.1 Economía y resistencia**

Observamos que los entornos comunitarios están densamente conectados a las dinámicas socioeconómicas nacionales y que cierto tipo de prácticas agrícolas que forman parte de la cultura heredada prehispánica, están implicadas con otras que son claramente capitalistas y modernas. No obstante, los mayas manifiestan su voluntad de prevalecer y sostener en el ámbito de la agricultura, espacios de producción y reproducción de cultura autónoma. En la agricultura la voluntad de prevalecer de los mayas enfrenta la imposición del uso de insumos químicos y productos transgénicos, obligados por la necesidad de incrementar la productividad de las minúsculas parcelas de tierra de que disponen. Constatamos la masiva introducción de insumos agrícolas exógenos, como pesticidas, fertilizantes y semillas transgénicas<sup>34</sup>, que imponen nuevas prácticas agrícolas y enajenan a los mayas de las suyas propias, intensificando las relaciones de dependencia con las metrópolis<sup>35</sup>.

Vimos fuertes contrastes entre las prácticas agrícolas contemporáneas y las que se realizaban, hasta hace pocos años, por la generación de los abuelos. Los cambios en la agricultura maya se relacionan también con el empleo de su

---

<sup>34</sup> “La erosión genética causada por la introducción de variedades de maíz transgénicos, ha dado lugar a una hibridación de las variedades autóctonas, poniendo en peligro el futuro del maíz nativo y entregando de esta forma la cadena alimenticia a las multinacionales farmacéuticas y agroindustriales que vienen tratando de imponer la producción mundial de plantas alimenticias transgénicas” (COPINH, 2007:1)

<sup>35</sup> “La era de los agrocombustibles impulsa el cultivo del maíz transgénico y por supuesto es la oportunidad que esperaban las transnacionales farmacéuticas y agroindustriales -en especial Monsanto- que producen las semillas genéticamente modificadas, para inundar Mesoamérica con variedades transgénicas de maíz, de la misma forma que lo hicieron con la soya en Argentina” (COPINH, 2007: 1).

mano de obra en fincas, haciendas, ingenios y con la migración hacia centros urbanos, hoy situados también en el exterior del país. Entendimos que los jóvenes mayas no pueden ascender en la escala social dentro del entorno comunitario y para hacerlo deben abandonar la vida en comunidad. Por ello la migración es un aspecto importante y de alto impacto en el proceso de construcción de las identidades mayas contemporáneas. La migración responde a las extremadamente difíciles condiciones económicas que viven los mayas en Guatemala y apunta a la desintegración del ser sociocultural maya. Incide en el abandono del uso de la lengua materna, desintegra la unidad familiar y somete a los jóvenes a procesos de aculturación de tal intensidad, que en los casos en que ellos regresan al país, generan transformaciones en las relaciones sociales intracomunitarias<sup>36</sup>. Junto a eso está ocurriendo una intensificación en la dinámica de despojo de los territorios mayas a las comunidades, dinámica que se combina con los procesos de pulverización de los fundos campesinos<sup>37</sup>.

Constatamos que en el altiplano central, tanto en el área *kaqchikel* como en el área *k'iche'*, se observan ciertas dinámicas económicas modernizantes, pero que estas no apuntan a la reconstitución de un sujeto sociocultural maya, ni a la transformación del modelo económico capitalista. Es el caso, por ejemplo, de lo que ocurre en ciertas partes del territorio *kaqchikel*, donde toda la familia participa en diferentes tareas asociadas a la producción y

---

<sup>36</sup> Un ejemplo de eso puede ser el agrupamiento de jóvenes en *maras*, siguiendo los modelos de las bandas y *gangs* de chicanos, latinos y negros. en los Estados Unidos.

<sup>37</sup> A esto se suma la concesión de tierras nacionales a compañías extranjeras en el marco del plan Puebla Panamá. Lo que esta ocurriendo aceleradamente, proceso de colonización que está cubierto por un manto de silencio y desinformación, y en el que están confabulados funcionarios del Estado, empresarios nacionales y compañías transnacionales; con la complicidad de los medios masivos de información. Sobre esta situación puede consultarse la investigación de Luis Solano (2005).



comercialización masiva de productos agrícolas 'no tradicionales'. No obstante, continúan implementando el sistema milpa en forma de prácticas arraigadas en la semiósfera del maíz. No alcanzamos a visualizar una propuesta económica alternativa que acompañe las dinámicas de resistencia maya a la tercera colonización, tampoco a un actor social étnicamente diferenciado que éste accionando políticamente en ese sentido. Sin embargo eso no significa que el modelo de desarrollo económico impuesto por los actores dominantes, no esté siendo impugnado.

Observamos la implementación de políticas de tercera colonización en todos los territorios mayas y en varios campos de la realidad sociocultural. En economía la vemos en las políticas de supresión, manifiestas en la práctica de los actores dominantes en el país y cuyos puntos de vista más generales describe un alto funcionario de gobierno: "[...] que la distribución de la tierra no es la solución y que por el contrario, lo que se necesita son reglas claras que permitan, promuevan y consoliden la inversión privada, la apertura de nuevos mercados para conseguir mejores precios, la productividad para incrementar la rentabilidad, un clima fiscal favorable y un gobierno netamente subsidiario" (Cabrera, 2002:10). Esta visión es la que ha se ha impuesto en el país desde 1985 y expresa una política agraria de tercera colonización. En este contexto el sistema educativo nacional juega un papel estratégico, al convertir los procesos educativos en un camino para abandonar y negar la lógica civilizatoria maya mesoamericana, con la misma intensidad en que promueve el modelo capitalista neoliberal.

La forma en que el Estado aborda los temas asociados a la minería es claro en ese sentido. Por ejemplo lo que sucede en Santa Bárbara Huhuetenango, municipio considerado por el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) como el municipio más pobre del país. Allí las familias sobreviven con menos de 7 quetzales al día (aproximadamente 90 centavos de dólar), sin embargo el municipio está asentado en terrenos ricos en minerales y se encuentra bajo el permanente asedio de compañías multinacionales extranjeras<sup>38</sup>. Un catequista de la iglesia católica informó que recientemente: "[...] vinieron unos señores extranjeros para avisar que debajo de la iglesia católica se encuentra oro y nos ofrecieron que pueden hacer una iglesia más grande y bonita pero con la condición que los dejemos demoler esta iglesia y dejarlos sacar el mineral de abajo." Pero entre los *mam* no hay entusiasmo por la minería porque los beneficios no son para ellos. Desde Santa Bárbara en la misma región *mam* y en medio de la Sierra Madre y los Cuchumatanes, se observa majestuoso el gran *Chman Witz* o cerro Abuelo, el volcán Tajumulco, observando en esa dirección se ven los cerros y montañas derrumbados por la minería a cielo abierto, explotación que se realiza en San Miguel Ixtahuacán y en Sipacapa, San Marcos<sup>39</sup>. Los resultados son ya ecológica y socialmente devastadores, pero la información es sistemáticamente silenciada por el Estado, por las compañías responsables y

---

<sup>38</sup> Para entender la lógica del saqueo realizado en Guatemala por compañías mineras transnacionales en contubernio con empresas 'nacionales', consultar el estudio de Luís Solano 2005.

<sup>39</sup> "En febrero de 2004 se conoció de la primera protesta de unos 500 habitantes del municipio de Sipacapa, San Marcos, contra el proyecto minero *Marlin*. La manifestación fue promovida por el Movimiento de Trabajadores Campesinos de la Diócesis de San Marcos, cuyas preocupaciones se enfocaron en la falta de consulta a la población sobre el proyecto, el posible daño ambiental de la mina, y lo que algunos calificaban como una violación de la autonomía municipal" (Solano, 2005: 110, 111). "El daño ambiental, la debilidad institucional y jurídica, la violencia, las divisiones sociales, la exclusión de las poblaciones en la entrega de licencias y contratos, son algunos de los fenómenos que seguirán vigentes. Casos como el proyecto *Marlin*, en San Marcos, el campo petrolero de Rubelsanto, Alta Verapaz, o las minas de níquel en Izabal serán los mayores ejemplos de estos efectos negativos de no acudir a la consulta popular y la auditoría social" (Solano, 2005: 137).

los medios masivos de comunicación en el país. La presencia de la compañía minera ha implicado la multiplicación de cantinas, la llegada de militares, paramilitares y el tráfico de drogas. Los comunitarios afirman que están pasando cosas muy raras en el lugar, 'pero como todos están amenazados no dicen más'. A cambio, la compañía minera deja en el país el 1% de sus regalías. En Alta Verapaz los *q'eqchi'* también se mantienen en constante tensión por la presencia en su territorio de compañías extranjeras y nacionales, especialmente las dedicadas a la explotación petrolera y maderera. En este contexto el Estado mantiene activas a las Patrullas de Autodefensa Civil, ya oficialmente desmovilizadas<sup>40</sup>. Un comunitario explica sobre eso que: *[...] don Ricardo coordina el proyecto de reforestación con los ex patrulleros, pero él sabe que el recurso natural importante para el municipio es el petróleo (D5). Cahabón, en el territorio q'eqchi', se ve afectado por la conflictividad agraria, sobretodo por la falta de certeza jurídica en cuanto a la propiedad de la tierra. También hay conflictos limítrofes entre comunidades y una alta concentración de tierra en manos de finqueros latifundistas<sup>41</sup>. En Chisec, junto a la alta conflictividad agraria existen problemas por lo que parece ser la emergencia de 'maras'. Pero la conflictividad en relación a la tierra también se vive intrafamiliarmente, porque tenemos evidencia de diferentes casos de despojo de tierras vividos por las mujeres por parte de sus esposos, estos despojos suceden en el contexto de la separación de la*

---

<sup>40</sup> Para informarse con precisión y abundantes datos sobre el tema del petróleo y la minería en Guatemala, así como de sus vínculos con el poder y la incidencia en el Estado, es útil el texto de Luis Solano (2005).

<sup>41</sup> Del estudio sobre conflictividad en Santa María Cahabón, que realizó Juan Rojas (2006: 3) para la PROPAZ, resaltamos: "[...] el municipio de Santa María Cahabón, (esta) catalogado como uno de los más conflictivos del departamento de Alta Verapaz. La conflictividad como fenómeno social se manifiesta de diversas formas, una de las expresiones más impactantes es el linchamiento en masa, las invasiones de fincas que genera violencia principalmente en el desalojo, las agresiones a personas individuales, el insulto, la protesta y expresión colectiva traducida en manifestación. Esto es un fenómeno social porque en el mismo se ven involucradas personas en las que unas son víctimas otras son victimarias, al no lograrse acuerdos, se genera más división, antagonismo y posiciones que dificultan el desarrollo social."

pareja y ocurre que el hombre generalmente se queda con el terreno común.

Tal parece que las urgencias económicas, en las condiciones en que se está viviendo la modernización en las comunidades mayas, están operando en contra de las posibilidades de prevalecer socioculturalmente. En su conjunto, las dinámicas de tercera colonización instaladas en los territorios mayas están creando una amenaza global y llevando al límite el patrón de adecuación estratégica, al menos tal y como ha sido implementado hasta ahora<sup>42</sup>. Se impone entonces una conclusión: las fuerzas estructurantes de la economía prevalecientes en la tercera colonización, empujan poderosamente en dirección contraria a las prácticas que históricamente han potenciado los espacios y prácticas de cultura propia de los mayas.

## **2.2 Los dioses enfrentados**

En el vórtice de la colisión civilizatoria los mayas viven dinámicas de imposición que producen efectos de enajenación en el campo de sus prácticas religiosas. Constatamos que las iglesias evangélicas están actuando frontalmente para erradicar la cultura maya, sin embargo observamos indicios de un proceso de apropiación en marcha, porque los mayas encuentran la manera de sustituir los significantes religiosos proscritos de su cultura propia, por otros que igualmente funcionan para reproducir y afirmar el sentido maya, aún siendo conversos al evangelio protestante. Algo así parece estar sucediendo, por ejemplo, en las ceremonias que

---

<sup>42</sup> Recordemos que matriz cultural maya mesoamericana se muestra en cuatro pautas. La voluntad de prevalecer es una de ellas y en su puesta en escena se articulan patrones de adecuación estratégica para sobrevivir, prácticas de resistencia cultural y procesos de conexión sistemática y recurrentemente con la matriz mesoamericana. Esta conexión se produce por la implicación de las tres primeras pautas (inseparabilidad, humanización y sacralización), en procesos de resistencia a la imposición, supresión y enajenación cultural.

los evangélicos realizan antes de migrar al norte en el territorio *mam*, también en su participación en la estructura de autoridad maya en municipios *k'iche'* y en su participación en la cofradía *kaqchikel*. En territorio *q'eqchi'* algunos grupos evangélicos realizan los complejos ceremoniales del maíz con todo el rigor de la tradición cultural maya. Pero institucional y oficialmente las iglesias evangélicas y en menor intensidad la católica, operan en contra de las prácticas religiosas mayas. Lo hacen negando y demeritando la autoridad de las personas que son especialistas en conocimientos mayas y erosionando su influencia en las familias. Constatamos que está en marcha una intensa y extendida campaña de conversión protestante, realizada por iglesias evangélicas con amplio apoyo norteamericano<sup>43</sup>. En este sentido el diálogo interreligioso emprendido por algunos sacerdotes católicos, diálogo que se impulsa más a nivel individual que institucional, es interesante pero no modifica la tendencia general que marca la posición de la Iglesia Católica. En este renglón quizá la propuesta más avanzada sea la de algunos dominicos que promueven la *inculturación* de la fe; en otras áreas, por ejemplo en Chinique, municipio del Quiché, la Iglesia Católica confronta con rudeza al *ajquijab k'iche'*.

### **2.3 Comunidad, política y territorio**

La situación política en los territorios mayas aún está impactada profundamente por el efecto de la destrucción de su masa social de pensamiento crítico y acción transformadora. Recordemos que para apagar la última rebelión ocurrida en el

---

<sup>43</sup> Para informarse amplia y profundamente sobre la agresiva penetración pentecostal en Guatemala, puede consultarse a Manuela Cantón (1998). Para esta autora el protestantismo pentecostal se ha convertido en la fuerza ideológica y política más importante del país, según ella Guatemala está a la vanguardia de los movimientos protestantes en América Latina.

siglo veinte, el Estado, los actores socioculturales dominantes y sus aliados internacionales, desencadenaron una política de genocidio y de tierra arrasada<sup>44</sup>. Eso está ampliamente documentado<sup>45</sup>. Esta destrucción se proyecta simbólicamente al presente e inmoviliza a las personas, lo que resulta de una sistemática y permanente campaña de guerra psicológica, sostenida por los medios masivos de comunicación y refrendada por las acciones de las fuerzas de seguridad del Estado y de grupos privados, tanto oficiales como paramilitares, a quienes se define eufemísticamente como "poderes ocultos".

En el mundo social exterior a la familia, que vendría a ser el de la comunidad, el municipio, el departamento y el país, se impone el sistema político administrativo oficial. Ahora los COCODES, COMUDES, CODEDES<sup>46</sup>, son las iniciativas modernizantes para la reorganización y reterritorialización del poder del Estado. No obstante, la modernización es bastante caótica en los municipios mayas, sin que se alcancen a mostrar claramente sus ventajas. Constatamos que el paso a la modernidad está resultando muy desordenado y caótico en todos estos lugares y que el Estado no está ofreciendo respuestas coherentes dentro de algún planteamiento estratégico de desarrollo socioterritorial. Constatamos que

---

<sup>44</sup> En el Caserío el Centro de San José Poaquil se implantó la Patrulla de Autodefensa Civil durante la guerra y fue bastante beligerante. Ahora la elección de las autoridades locales está firmemente instituida, con procedimientos que van desde resúmenes de actividades presentadas en asamblea comunitaria, verificación de listas de asistencia y cumplimiento de faenas, llegando hasta los procesos de elección de los cargos, con verificación de quienes están legalmente inscritos como miembros de la comunidad y pueden participar en el proceso. En algunas ocasiones la elección del alcalde auxiliar es con voto secreto, lo que se distingue de otras comunidades en donde la persona es escogida en consenso por los líderes comunitarios y no por el voto de una asamblea comunitaria. En el caserío El Centro de San José Poaquil, la comunidad se organizó en un comité nocturno de vigilancia y evitan que los jóvenes hagan cosas que puedan dañar al colectivo. Allí no permiten la influencia de maras y entre todos vigilan los hogares y a la población en general.

<sup>45</sup> Dos fuentes básicas de referencia son la colección de informes de la Comisión de Esclarecimiento Histórico (CEH 1999) y el informe Guatemala Nunca Más (ODHA 1998) de la Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala.

<sup>46</sup> Consejos comunitarios de desarrollo, Consejos municipales de desarrollo, Consejos departamentales de desarrollo; los tres escalones básicos del sistema político administrativo de control social en el ámbito rural del país.

las corporaciones municipales actúan sin planes estratégicos, haciendo sus tareas de acuerdo al buen entender de las autoridades locales. Estos fenómenos son comunes en todos los municipios observados en las áreas *k'iche'*, *q'eqchi'*, *mam* y *kaqchikel*<sup>47</sup>. Las de modernización son pues, iniciativas que erosionan aún más las estructuras de poder y las formas mayas para el ejercicio del control territorial y social. Eso sí, se proponen como iniciativas estratégicas sustentadas en la retórica del multiculturalismo neoliberal<sup>48</sup>. Estas nuevas formas de control político y administrativo, contribuyen a debilitar la comunalidad y rompen en más fragmentos a los grupos étnicos mayas, a la vez que atacan la cohesión social derivada de las relaciones intraétnicas. En estas instancias político administrativas modernizantes, se han instalado plenamente los valores e ideología del sistema político y la estructura sociocultural *kaxlana*, complejo heredado de cinco siglos de dominación y sometimiento de los mayas. En este

---

<sup>47</sup> En las cabeceras municipales establecidas en territorios mayas, se viven problemas de contaminación ambiental, de ordenamiento del espacio y es evidente que la infraestructura existente está saturada por el tránsito de vehículos. Es manifiesto, por ejemplo, el desorden del centro urbano en Chisec, donde faltan drenajes al igual que sucede en Cahabón; en Comalapa en el transcurso del día hay varios momentos de ruido ensordecedor y de caos en la circulación de vehículos. En Chichicastenango los días de mercado llegan turistas de todas partes, entonces se cierra todo el centro del pueblo y los *tuc-tuc* (mototaxis) circulan a toda marcha, poniendo en peligro a pasajeros y transeúntes. En Cahabón también hay problemas con el transporte debido a la falta de regulaciones en este servicio y en San Antonio Ilotenango hay una situación de conflicto latente por la reubicación del mercado de animales, el cual estaba cerca de la laguna de la Garza y por cuestiones sanitarias lo trasladaron a otro sitio. En todas partes el tratamiento de los desechos sólidos y de las aguas servidas es un problema grande. Las diferentes administraciones municipales tienen serias dificultades para abastecer de agua potable a toda la población. Las ocho cabeceras observadas en territorios mayas se han ido convirtiendo en centros urbanos, crecen sin planes de desarrollo y soportan el incremento de su población, sin alternativas para atender las necesidades que la presión demográfica está creando en su frágil infraestructura. Se viven, incluso, situaciones paradójicas, como en Chisec, donde la escasez de agua potable es grave en un lugar que vive inundado casi la mitad del año.

<sup>48</sup> Amílcar Dávila Estrada, director del Centro de Estudios Humanísticos de la Universidad Rafael Landívar, resume en un polémico artículo editorial de *El Periódico* (Guatemala, miércoles 19 de marzo 2008), los resultados del Seminario “El futuro de Guatemala como sociedad multiétnica”, con el que culminó a finales de febrero de 2008, el proyecto de investigación “Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca”, proyecto de largo aliento (5 años) dirigido por Santiago Bastos y Aura Cumes. Dávila Estrada saca en claro que: “[...]atendiendo a la situación actual de las concepciones y prácticas sociales acerca de las diferencias étnicas y su relación con los poderes hegemónicos, se insistió en la prevalencia del multiculturalismo neoliberal, el cual, operando dentro de un contexto nacional aún dominado por el imaginario y la práctica de la *finca* (Estado-finca, empresa-finca, instituciones-finca e incluso academia-finca), poco o nada tiene que ver con la equidad y la justicia (Ramón Gonzáles) o con el dolor o las necesidades e intereses de los pueblos indígenas (Charles Hale), más allá de lo meramente retórico o simbólico. La crítica no suelta prenda del impacto desastroso de las políticas multiculturales para los pueblos indígenas, en la afirmación de Irma Alicia Velázquez, de acuerdo con quien tales políticas, circunscritas como están a la representatividad identitaria, más bien tienen efectos segregacionistas, como también advirtió Gunther Dietz.

campo el Estado ha perfeccionado y modernizado sus sistemas de control, comprometiendo cada vez más a los propios mayas en las estrategias, procesos y mecanismos de sometimiento. Estos procesos se instalan sobre la base de la desaparición progresiva de los territorios bajo control comunitario, de la cooptación ideológica de una nueva generación de mayas escolarizados y no escolarizados, de la presión económica que produce la miseria y que genera la expulsión de los jóvenes talentos del país y del férreo control social actual. Control derivado de la instalación de sistemas coercitivos 'paralelos' y de un discurso amenazante, sembrado de antiguos símbolos del terror de Estado<sup>49</sup>. Esto último proyecta al presente los efectos simbólicos de la estrategia de genocidio implementada en la década de los años 80s del siglo veinte. En estas condiciones y al no contar con soporte económico y político, las formas mayas de organización social y sus estructuras de poder, continúan su lento proceso de erosión y desintegración.

En el imaginario de los distintos grupos mayas enfocados, se expresan interpretaciones compartidas colectivamente sobre el territorio. Territorio que es vivido como *qtx' otx'*, que en *mam* significa nuestra tierra, el lugar de *nosotros* o *nuestro lugar*. La territorialidad se vive a través de las múltiples interacciones que ocurren entre sus habitantes y el territorio, en prácticas que a la vez que los distinguen de otros grupos, también marcan diferencias entre sí. En este sentido, compartir la matriz cultural maya mesoamericana no

---

<sup>49</sup> Es significativo que en 2007 se intensificaron las campañas de limpieza social desarrolladas por aparatos clandestinos del Estado y por grupos paramilitares organizados por el sector privado, y se difundieron amplia y masivamente mensajes electorales que apelaban a la "mano dura" en el ejercicio de gobernar, proliferaron a su vez, discursos agresivos de extrema derecha. Estas prácticas políticas parecen indicar la pérdida del consenso logrado por los sectores criollos oligárquicos guatemaltecos, consenso que fue ritualmente consagrado con la firma de los Acuerdos de paz de 1996. Este proceso, que estaría cumpliendo veintidós años, arrancó con la 'transición democrática' diseñada por el ejército en 1985 luego de su victoria militar ante el movimiento revolucionario en 1982.



significa que eso ocurra de forma consciente, al menos no en todas las personas; por ejemplo, antes de considerarse mayas algunos se autodefinen como cahaboneros y *q'eqchi'* o bien, son de Comalapa, chimaltecas, *kaqchikel* y luego mayas. En algunos casos las personas no reconocen ser mayas porque piensan que los mayas desaparecieron; no obstante, diversas prácticas sociales de su vida cotidiana están firmemente ancladas en el *Chem'b'il* (matriz cultural maya mesoamericana).

A principios del siglo veintiuno y de las tierras comunales para cultivo, a las comunidades mayas no les queda prácticamente nada. Observamos que prácticamente ha desaparecido el poder económico de la comunidad, al privatizarse la gran mayoría de los bienes comunales. Ahora lo que existe son escasos terrenos comunales llamados "astilleros". Eso es clave, porque para los mayas el territorio esta definido por los lugares en donde se encuentran los recursos naturales que les permiten su reproducción material y simbólica. El territorio que habitan se convierte en *Q'txu' tx'otx'* la *Madre Tierra*, quien es también la primera autoridad política para ellos. La comunidad maya contemporánea se funda en la familia extensa, pero ahora las alianzas matrimoniales han perdido su importancia en relación a la transmisión hereditaria de los derechos sobre la tierra, porque el patrimonio material de los mayas se ha pulverizado. La participación del colectivo familiar en las tareas de la producción, que es característica de las formas económicas comunitarias mayas, agrega valor a los productos que se comercializan en el mercado nacional e internacional. Pero en las condiciones en las que estos procesos se están realizando, ocurre que, al mismo tiempo que genera ingresos, ésta participación también

deteriora las condiciones de vida de la unidad familiar e introduce otro tipo de tensiones sociales y valores en las comunidades. Tales como la competencia, el individualismo, el stress, la explotación infantil, la sobreexplotación de las mujeres y el abandono de las prácticas religiosas mayas. Cuestiones que como hemos observado, erosionan las formas de organización de la vida comunitaria.

### 2.3 Estructuras de poder

Observamos en la vida familiar que hay diferentes formas y niveles en que se combinan y operan las lógicas y las relaciones de poder. En algunos casos, los flujos de poder al interior del hogar aún están vinculados a los valores adscritos a la matriz civilizatoria, sucede así en las familias donde los abuelos y las abuelas ejercen una autoridad firme y reconocida por todos o la mayoría de sus miembros y donde el papel de estos abuelos(as) es central en la transmisión de conocimientos y en la organización de las ceremonias<sup>50</sup> y los rituales<sup>51</sup> del grupo. Recordemos que es mediante ceremonias que se ritualizan las conexiones entre

---

<sup>50</sup> Ceremonia, en el concepto antropológico que propone Gustavo Bueno (1984) es toda figura práctica teleológica que, constituida por secuencias efímeras de operaciones humanas, está delimitada sobre un fondo procesual por una apertura y una clausura identificables. Las ceremonias son figuras del hacer humano. “Ante todo en el sentido de figuras de acciones ya ejercitadas que nos son recordadas (anamnesis) pero también en el sentido de figuras que han desempeñado (o pueden seguir desempeñando, en algún caso) el papel de programas operatorios (prolepsis) de la acción de los hombres. Flujos canalizados cada uno de los cuales está constituido como una composición (concatenación, coordinación) de operaciones, aplicadas a determinados objetos o valiéndose de determinados instrumentos, según la pauta o figura que se ha formado y consolidado en el curso de una experiencia práctica reproducible” (Bueno, 1984: 8-37). Según este autor, este hacer humano aparece estructurado según estas figuras cíclicas (ceremonias) institucionalizadas y recurrentes en la vida social.

<sup>51</sup> Rodrigo Díaz explica que los rituales tienen dos vocaciones: “la de cumplir con una *función social*, en forma de integración, solidaridad y cohesión de una comunidad, la de reducir las ansiedades psicológicas de un grupo que padece pobreza en sus conocimientos científicos y técnicos, o bien la de generar catarsis emocionales que sirvan como válvulas de escape efímeras - y la de ser una “fuente de *significantes* y *significados* valiosos, constitutivos de la cultura que los celebra –que expresan ya la tradición y memoria de los pueblos y sus singulares cosmovisiones, ya los códigos culturales subyacentes o la estructura inconsciente común a todos los hombres”. Este autor apunta que “[...] al ritual se le concibe y le pone en operación como una *forma* donde se vierten *contenidos*, esto es, principios, valores, realidades, fines, funciones y significados en otro lugar y en otro momento constituidos, pero que el ritual revela transparentemente [...] (los rituales son) una amplia puerta de acceso, según sea el caso, a las formas de pensamiento primitivo, a las solidaridades colectivas, a los códigos subyacentes, a las identidades soterradas, a los axiomas fundantes de la sociedad, a la tradición y la memoria de los pueblos” (Díaz, 2000: 59, 60).

las diferentes esferas de realidad en que habitan los mayas, así es como conectan, por ejemplo, sus prácticas económicas con el universo cosmológico. Entendimos que los flujos, relaciones y puestos de poder al interior de las familias mayas forman parte de una estructura de poder<sup>52</sup> más compleja, de la que también forman parte, en otro nivel de la organización social, el sistema de cargos y la alcaldía indígena. Por supuesto allí donde éstas aún operan. En esta estructura de poder también participan los personajes que intermedian *con* y representan a los poderes sagrados, entre ellos los guías espirituales, las curadoras y otros especialistas del conocimiento. No obstante, observamos que estas estructuras y relaciones de poder mayas están fragmentadas, infiltradas y cruzadas intrínsecamente por las del *otro* poder, el 'oficial', el del Estado y la sociedad nacional, entre ellas existe pues, una interpenetración. En el ámbito familiar la influencia de la escuela y del ambiente social externo, en donde prevalecen procesos de ladinización, ahora impactados por ideologías norteamericanas, vulneran violentamente los esquemas mayas de autoridad intrafamiliar.

La colisión civilizatoria implica una desigual confrontación en la que siguen resistiendo las personas de conocimiento. Entre mayas estas personas son quienes prestan un servicio a la comunidad y con su ejemplo se ganan la autoridad, el

---

<sup>52</sup> Siguiendo a Richard Adams (1983) debemos considerar que el término *estructura de poder* con respecto a un caso específico, incluirá las relaciones de poder y control. Aquí se deberá tomar en cuenta la reciprocidad y la omnipresencia, examinando por un lado el poder y control y por otro la dinámica real del poder, que deriva principalmente de las relaciones de poder. En este punto es preciso tocar los aspectos de *autoridad* y *legitimidad*, donde la autoridad existe porque quienes tienen autoridad también tienen poder sobre quienes los obedecen, es un término que debe aplicarse a alguien *dotado de poder*, por virtud del control de ciertas formas de energía. La pregunta en relación a la autoridad debe ser la de ¿cual es la base de ella? La base de *la autoridad reside* necesariamente en un acuerdo entre los individuos que la reconocen, pero ese acuerdo descansa a su vez en el ejercicio o la evidencia del poder, ya sea pasado o futuro. La autoridad se aplica a un individuo o una unidad de operación que tiene poder, control o habilidad sobre los medios de ejercicio de este poder o control.

respeto y el reconocimiento social. La base de su autoridad es su capacidad de emplear con maestría las cuatro pautas culturales mayas en su praxis social. Constatamos que la cofradía, el *ajq'ijab* y la alcaldía indígena, son instituciones de la comunidad que en su conjunto muestran aspectos fragmentados de una misma estructura de poder maya. Esta estructura se encuentra sometida a poderosas dinámicas coloniales de imposición pero los mayas emplean su voluntad de prevalecer y resisten, logrando controlar aún algunas fuentes de poder; sostienen así, algunos espacios y elementos de producción y reproducción de cultura propia. Lo que hemos constatado en esta investigación indica que las condiciones para que madure nacionalmente un proyecto económico alternativo, viable e inserto en la lógica civilizatoria mesoamericana, son extremadamente complejas y difíciles. No obstante, interpretando las distintas señales que percibimos, sumando nuestras propias observaciones, las informaciones indirectas y el análisis de la historia, sostenemos que el sujeto histórico del proyecto civilizatorio mesoamericano se está constituyendo efectivamente. Pero que requerimos de una profunda transformación en nuestros aparatos teóricos y metodológicos para dar cuenta de ese proceso, porque la constitución del sujeto histórico del proyecto civilizatorio mesoamericano, no discurre en el tiempo y la lógica occidental, pero tampoco la excluye. Por el contrario la implica en su proceso pero de una manera que aún comprendemos muy poco.

### **3. SEMIOSFERA DEL MAÍZ**

En esta sección trataremos los elementos analizados en el tercer capítulo, en su relación con el contexto de producción de la identidad, la generación de conocimientos mayas y las dinámicas enajenantes impuestas por los medios masivos de comunicación. Los relacionaremos también con el uso de la lengua y el binomio explotación-discriminación, subyacente en los fenómenos de tercera colonización que se viven en los territorios mayas. En esta sección se muestra la voluntad de los mayas y la forma en que el patrón de adecuación estratégica opera, en función de prevalecer como sujetos de un proceso civilizatorio mesoamericano.

#### **3.1 Contexto de producción de la identidad**

En la producción de sentido acerca de lo que es *ser maya*, destacan las prácticas socioculturales que se refieren a la producción y reproducción de las condiciones materiales de existencia. Estas, que pueden ser actividades domésticas, agrícolas, comerciales, técnicamente especializadas o de servicios varios, están marcadas por dos características. La primera es que (y desde sus propias palabras) a los mayas siempre les tocan las tareas y actividades más duras y peor retribuidas, y la segunda, que las actividades económicas que tienen una mayor significación maya, son aquellas que se realizan en las pequeñas comunidades de los territorios más alejados de los centros urbanos. Eso tiene que ver directamente con la autopercepción del ser maya, identificándose lo maya con la ruralidad, la pobreza y el atraso, pero también con la pureza, la austeridad y la

sencillez, que derivan de vivir en ambientes poco contaminados por el *kaxlan*.

Desde la evidencia que obtuvimos en nuestra investigación, sostenemos que no existen fronteras rígidas e inamovibles entre los distintos grupos socioculturales guatemaltecos y que sus identidades se construyen en interacción constante, tanto entre los distintos grupos étnicos mayas, como entre los mayas y los grupos socioculturales que integran la *otredad* no maya. La dimensión política de las identidades étnicas, es decir la etnicidad, tal y como se vive en Guatemala, también responde a una lógica intercultural, que como apuntamos antes, implica dinámicas de interpenetración y no solo de interacción, y que responde además a la estructura de la sociedad guatemalteca en su conjunto. Esto no significa que entre los diferentes grupos socioculturales implicados, la interacción se produzca en condiciones y relaciones simétricas de poder. Por el contrario, son las asimetrías de poder factores determinantes en los procesos de construcción identitaria.

La construcción de un umbral de identidad maya, en el que se identifican los *q'eqchi'*, *kaqchikel*, *k'iche'* y *mam* (pero también los demás grupos étnicos mayas), se realiza en prácticas políticas, económicas y comunicacionales. Adquiere consistencia en los procesos interactivos de larga duración que ocurren entre los diferentes grupos socioculturales situados en espacios territoriales determinados. Las identidades mayas contemporáneas se están construyendo, entonces, en prácticas sociales que ocurren en la encrucijada de al menos tres dimensiones de la realidad sociocultural. Estas son las de la economía, la comunicación y la política,

dimensiones que implicadas entre sí y situadas territorialmente, forman el contexto complejo en el cual la identidad social se constituye como tal; siendo a su vez, que la identidad se implica en ese complejo tejido de relaciones como otra dimensión en sí misma. En la vida cotidiana este contexto complejo supone la co-presencia de diversos actores-sujetos, así como la existencia de múltiples tipos de relaciones de fuerza y de sentido que operan simultáneamente en un espacio tiempo concreto. Pensemos en los diferentes personajes que pueblan el ámbito de la vida cotidiana, tales como: funcionarios municipales, abuelos, pastores evangélicos y sacerdotes, hermanos y amigos, hermanas, patronos, finqueros, madres, capataces, tíos, mozos, maestros, padres, choferes, militares, etc.

Aparecen la lengua y la identidad como los dos pilares fundamentales que sostienen el debilitado universo comunitario, en tanto, desaparecen progresivamente las estructuras de autoridad mayas en el territorio. Constatamos que la mayanidad es un umbral de identidad compartido por los *mam*, los *q'eqchi'*, lo *k'iche'* y los *kaqchikel*. Ellos reconocen como los *otros* a los *no* mayas, entendidos estos como extranjeros, criollos, blancos, ladinos o *kaxlanes*. Porque, no obstante las diferencias lingüísticas y los distintos matices existentes en las prácticas observadas en los distintos grupos y en los distintos lugares, constatamos que mantienen una estratégica unidad de sentido y la mutua inteligibilidad e identificación entre sí. La identidad de los mayas contemporáneos se esta construyendo, insertas las personas en lógicas y estructuras de poder densamente "mestizadas", al punto de ser posible pensar en ellas como verdaderos complejos estructurales. Estos complejos combinan

intrínsecamente lógicas y prácticas interculturales que organizan las relaciones sociales, incluso al interior de los hogares mayas. Estas prácticas interculturales complejas, no están hechas únicamente de interacción sino también de interpenetración, conectan, a su vez, el espacio público con el privado y están presentes en el continuo del proceso de socialización<sup>53</sup>. Esto tiene una importancia decisiva en la configuración de la identidad maya, porque inmersas en esos flujos y tejidos de poder, es que las personas elaboran la autopercepción del sí mismo y del otro generalizado, internalizan la realidad, se constituyen los sistemas cognitivos y se genera el imaginario y las interpretaciones sociales.

Observamos el *Chemb'il* o matriz cultural maya mesoamericana en cada uno de los ámbitos en los que trabajamos, y entendimos que ésta subyace y condiciona las prácticas sociales y la producción de conocimientos. Eso se muestra a cada momento en los hechos de la vida diaria, pero estas no son prácticas que cuenten con una fuente inagotable para su reproducción. Porque en la dimensión económica, ámbito en donde se realiza la producción material de la existencia, las condiciones en que están viviendo los mayas contemporáneos son sumamente difíciles y extremadamente hostiles a esa voluntad de seguir siendo mayas. Constatamos que entre los distintos grupos étnicos mayas existen tanto diferencias como semejanzas socioculturales, siendo que en este trabajo nos concentramos especialmente en las segundas. Las diferencias son el resultado de las condiciones específicas del entorno ecológico, la historia sociocultural y los procesos políticos

---

<sup>53</sup> Proceso que va desde la socialización primaria, que ocurre en la más tierna infancia, atraviesa luego por los procesos de socialización secundaria y sigue vigente en el conjunto de las prácticas socioculturales de la vida adulta (Berger y Luckmann 1995).



vividos por cada grupo étnico. Por su lado, las semejanzas resultan de la inclusión de estos grupos en la matriz civilizatoria maya mesoamericana<sup>54</sup>. En esta matriz las formas en que se construye la noción de persona son centrales, tal y como apunta Bartolomé (1996) en su explicación sobre las personas físicas, sociales y espirituales de los pueblos mesoamericanos<sup>55</sup>. Es mesoamericana y maya una concepción de la realidad que la contempla en múltiples dimensiones espacio-temporales y que da lugar a prácticas sociales con ese sentido. Eso es coherente con la definición de *pluriversos*, en la concepción que propone Carrillo Trueba (2006), en su reflexión sobre los conocimientos indígenas contemporáneos. En términos de la producción de conocimientos parece existir una epistemología subyacente y compartida entre los distintos grupos socioculturalmente mayas, una epistemología que va más a fondo que las diferencias lingüísticas entre ellos, pero que es impensable sin la competencia lingüística en alguno de los idiomas mayas. En los grupos étnicos con quienes trabajamos (*q'eqchi'*, *k'iche'*, *kaqchiquel* y *mam*), las estructuras culturales maya-mesoamericanas se sitúan a más profundidad que las diferencias sociológicas que aparecen en la superficie de los acontecimientos. La forma en que se produce la humanización de la realidad expresa otra faceta de esas estructuras y es indisociable del uso de la lengua materna y la configuración del sistema cognitivo.

---

<sup>54</sup> Lo que nosotros tratamos aquí como *Chemb'il* o matriz civilizatoria maya-mesoamericana, conecta significativamente con lo que Julieta Haidar está tratando en términos de la "Semiosfera del maíz"; en las investigaciones del programa de Doctorado en Lingüística de la Escuela Nacional de Antropología e Historia de México.

<sup>55</sup> En los pueblos mesoamericanos la imagen del cuerpo y su misma corporalidad, se insertan en la naturaleza y la cultura. Aquí las categorías de la dimensión simbólica del cuerpo y la persona humana no son metáforas sino aspectos claves de la praxis cultural y ofrecen los referentes simbólicos principales para aprehender diferentes aspectos de la naturaleza y la cultura. Así como las categorías del tiempo conjugan las temporalidades del individuo, de la sociedad y de la naturaleza; también las mismas organizaciones sociales como las cosmológicas, se vinculan estrechamente con la imagen del cuerpo, siendo la corporalidad un idioma simbólico focal en todo el ámbito mesoamericano (Bartolomé, 1996).

Entre mayas observamos un *patrón de adecuación estratégica a la realidad y sus cambios*<sup>56</sup>. En este patrón se combinan diferentes estructuras-estructurantes, éstas operan en función de que los grupos étnicos mayas puedan organizar y usar todos los recursos disponibles en el entorno vital para sobrevivir, prevalecer y poder así seguir siendo 'ellos' mismos. Ese *si mismo* debe ser entendido en el plano del ser sujeto individual y también de formar parte de un sujeto colectivo, y se sitúa siempre en un contexto específico. Porque se es maya pero también se es *kaqchikel* o *q'eqchi'* situándose siempre en un espacio territorial, en un tiempo dado y dentro de un grupo o comunidad específica, y aunque resulte difícil de aceptar entendimos que al mismo tiempo que se es maya también se es guatemalteco(a); porque ese umbral de identidad es real y está acotado por constricciones tanto objetivas como subjetivas.

En esos contextos endógenos es donde se realizan las prácticas sociales de la vida cotidiana, en donde se producen e implementan los conocimientos y se construyen, tanto la identidad social como la individual. Es allí el lugar donde los nuevos conocimientos son apropiados, refuncionalizados y sistematizados, y de nuevo esto ocurre tanto en el plano de la persona como ser individual, como en el plano de los actores colectivos, los grupos y los sujetos sociales. En esta investigación hay diversos ejemplos de esto y lo observamos en las prácticas que ocurren alrededor del tejido, la agricultura y las comunicaciones, entre otros. En los territorios mayas los procesos de adecuación estratégica son implementados por los mayas mediante acciones, cuya lógica

---

<sup>56</sup> Nos referimos a esa esfera que Berger y Luckmann (1995) conciben como la "suprema realidad", la realidad de la vida cotidiana que se impone masivamente a todos nuestros sentidos, en un aquí y ahora que sin embargo fluye en el tiempo y el espacio, haciéndose material oculto de la historia.

profunda se inserta en un tiempo histórico de larga data. Son acciones que van desde la colisión directa y frontal con las dinámicas de imposición, hasta la innovación de prácticas sociales resultantes de procesos de aculturación. Un ejemplo paradigmático en este sentido es el caso de la *cofradía*, pero también ocurre en las prácticas curativas. Aparece en la implementación del modelo de las alcaldías indígenas y está ocurriendo en las prácticas religiosas de todo tipo, tanto en las vinculadas a la tradición judeocristiana como en las mayas. Son prácticas que se observan, además, enganchadas en una dinámica hecha de colisión y de mutua interpenetración. Eso supone que los conocimientos alternos que fluyen en la interacción sociocultural han arraigado y se han internalizado en la persona, porque de otra manera no podrían innovarse y -o- recrearse. Estos conocimientos se fusionan a través de la reiteración prolongada de prácticas en un sujeto sociocultural concreto y que está inmerso en totalidades complejas e implicadas<sup>57</sup>. Sin duda estamos hablando aquí de procesos inscritos en el largo tiempo.

### **3.3 La adecuación estratégica y el *Chem'b'il* en prácticas de colisión**

Constatamos que hay una *clave civilizatoria mesoamericana* que aparece en diferentes aspectos. Primero, en la capacidad de adecuación estratégica para sobrevivir, capacidad que los pueblos mayas han desarrollado desde la conquista europea y que se expresa en un patrón que aparece bajo la forma de un

---

<sup>57</sup> Recordamos de nuevo que estamos pensando en el concepto de implicación y la propuesta de David Bohm (1988: 17), que desde la física teórica sostiene un “concepto nuevo del orden que puede resultar apropiado a un universo de totalidad no fragmentada. Se trata del orden *implicado* o *plegado*. En el orden implicado, ni el espacio ni el tiempo son ya los factores dominantes para determinar las relaciones de dependencia o independencia de los diferentes elementos. Es posible que exista una relación básica diferente por completo entre los elementos, y que por ella, nuestras nociones ordinarias del espacio y del tiempo, junto con la de partículas materiales existentes por separado, queden absorbidas en las formas derivadas de este orden más profundo.”

continuo de prácticas socioculturales, en las que se integran procesos y dinámicas de: *colisión, resistencia, adaptación, combinación, innovación y creación*. En este patrón, que llamaremos de adecuación estratégica, los mayas parecen obrar en casi todos los aspectos de su vida social. En el ámbito de la cultura política este patrón de adecuación estratégica se muestra, por ejemplo, en los modelos de acción político-religiosa frente y dentro de la cofradía<sup>58</sup>; también en la alcaldía indígena, en el sistema de alcaldes auxiliares y posiblemente también operó en algunos esquemas con que los mayas implementaron la estrategia contrainsurgente en las patrullas de autodefensa civil (PAC). Este patrón de adecuación estratégica parece haber sido usado también en los procesos de toma de control del poder local, en diferentes municipios del altiplano occidental<sup>59</sup>. No obstante, este patrón de adecuación estratégica podría no ser suficiente, como un sistema estructurante de procesos de adaptación-transformación que les permita prevalecer a los *k'iche'*, los *kaqchikel*, los *q'eqchi'* y los *mam*, como mayas en el siglo veintiuno. Decimos esto porque algunas señales indican que la capacidad de adecuación estratégica podría estar llegando a límites infranqueables, dentro de su propia configuración estructural. Estos límites se estarían produciendo, en primer lugar, por la acumulación de poder y la imposición de éste, por parte de los agentes socioculturales de la explotación, la discriminación y la dominación de los pueblos mayas en Guatemala<sup>60</sup>. También, por lo que lo anterior significa en

---

<sup>58</sup> Flavio Rojas Lima (1984) desarrolló una perspectiva política para enfocar la cofradía, planteando que con el paso del tiempo ésta se convirtió en un 'reducto' de la resistencia maya.

<sup>59</sup> Edgar Esquit (2005) enfoca concretamente esta dinámica de toma del control del poder municipal en el altiplano guatemalteco, analizando el caso de San Juan Comalapa en Chimaltenango. Enrique Sincal (2005) aporta importantes elementos contextuales para ese mismo proceso, abordando los "matices ideológicos de lo étnico", ahora en el municipio de Patzún, también en Chimaltenango; ambos municipios son *kaqchikel*.

<sup>60</sup> Entiéndase aquí la imposición de un modelo de desarrollo y de sometimiento sobre los pueblos mayas y no mayas, pero que implica también el enganche de nuestro país al esquema global impuesto por el capitalismo en su fase imperio.

relación al desmontaje, desmoronamiento y destrucción de las bases estratégicas en las que se ha reproducido la mayanidad, entre estas: el uso de los idiomas maternos, la estructura y organización social comunitaria, y la existencia misma de los abuelos (as), como transmisores de los conocimientos ancestrales.

En otros casos, el efecto dialéctico de la implementación del esquema de adecuación estratégica se les ha revertido a los mayas y en algunos casos ha operado en su contra. Vemos esto, por ejemplo, en el caso del control político administrativo que las elites mayas lograron en varias importantes cabeceras municipales de sus territorios; el territorio *kaqchikel* es uno de ellos. Allí, este control no ha significado la mejora en las condiciones de vida de la mayoría y tampoco ha revertido la tendencia al abandono en el uso de la lengua materna. Por el contrario, ha facilitado la imposición de la ideología religiosa del protestantismo pentecostal y del neoliberalismo y ha comprometido a más de una generación de mayas, en el magma del sistema político guatemalteco; con su cauda de corrupción, clientelismo, caciquismo e ideologización mercantilista y ladinizante. La existencia actual de estamentos mayas comprometidos en los modelos vigentes de sometimiento y como agentes en la toma de decisiones estratégicas, también resulta de esa dialéctica de adecuación y define uno de los marcadores de la tercera colonización, en la sexta etapa de Mesoamérica que se vive en Guatemala.

Otro de estos casos puede ser el de las Patrullas de Autodefensa Civil -PAC-, que durante la última guerra interna fue una forma de organización comunitaria y local para

implementar la contrainsurgencia. En esta estrategia la participación de la población maya en las patrullas fue mayoritariamente forzada, pero fue utilizada a su vez por los mayas como una forma de protegerse del ejército. La decisión de a quien apoyar (guerrilla o ejército), tampoco fue del todo obligatoria y tenemos evidencia de la realización de consultas a la población, intensos cabildos internos, asambleas regionales de principales y autoridades comunitarias, todo ello con el fin de determinar el estado de la "correlación de fuerzas" en el plano político-militar y en base a esas evaluaciones, optar por una determinada estrategia. El caso de los 48 cantones *k'iche'* de Totonicapán es paradigmático en ese sentido (Saquimux 2006). Allí el patrón de adecuación estratégica funcionó y les permitió a los pueblos mayas (*k'iche'*) sobrevivir a una oleada genocida que amenazó en algunos lugares con el exterminio total de la población. No obstante, observando estos fenómenos en un tiempo más prolongado (1982-2006), es posible ver como 'la patrulla' se convirtió en un instrumento de control permanente y cómo ésta dio lugar a una casta militarista y delincuencial, hoy enquistada en las propias comunidades y municipios. Entre muchos otros efectos, la impunidad y brutalidad con que actuaron los mayores hoy se proyecta en el comportamiento de los hijos y en la exacerbación de una violencia intrafamiliar y también inter e intracomunitaria; una violencia que está produciendo profundos efectos desintegradores en el tejido sociocultural contemporáneo.

Cuando se produce el avasallamiento colonial los pueblos mayas activan este proceso de adecuación estratégica para sobrevivir, y generan diferentes formas de organización social y nuevos modelos de control político y administrativo;

estos son modelos que combinan e integran, tanto formas prehispánicas como europeas<sup>61</sup>. Esto puede verse, como ya hemos dicho, en las cofradías y mucho más adelante en las conversiones masivas al evangelio protestante y ha sucedido también con las prácticas religiosas mayas y en la costumbre. Esas últimas eran prácticas que hasta la firma de los Acuerdos de Paz estaban en el limbo de la semiclandestinidad. El patrón de adecuación estratégica implica momentos de pliegue y aparente sometimiento ante los agentes más poderosos y las fuerzas más contundentes de cada coyuntura histórica específica, en esas condiciones y en primera instancia, las autoridades mayas han tomado decisiones importantes en función de seguir existiendo como grupos socioculturales. En la historia contemporánea puede entenderse así el caso, ya citado, de los 48 cantones de Totonicapán y su negociación con el Ejército, proceso desarrollado durante el último período de guerra en los años 70s y 80s del siglo veinte (Saquimux, 2006).

Situados en una perspectiva histórica de larga data entendemos que luego de la colisión, la resistencia y la adaptación, se desarrollan procesos de combinación estructural, de innovación y creación que ocurren en todos los ámbitos de la existencia social. En Guatemala en cada fase de su historia, siempre se producen procesos de institucionalización que materializan, regulan y permiten el funcionamiento del sistema social, adecuándolo a la correlación de fuerzas impuesta. Por supuesto que esto no sucede en esquemas temporales lineales, ni en todos los lugares de la misma forma y al mismo tiempo; sostenemos sin

---

<sup>61</sup> El patrón de adecuación estratégica podría haber operado en procesos históricos anteriores a la conquista, lo que es coherente con lo que Duverger (2007) propone respecto a las complejas relaciones entre los nahuas y los mayas. No obstante, argumentar sobre esta cuestión rebasa los límites de la presente investigación.

embargo, que el patrón de adecuación estratégica está operando activamente en el ámbito de las prácticas económicas, las luchas políticas, en la construcción de identidades y en los procesos de comunicación.

Entendimos que para analizar y comprender los procesos de construcción de la identidad maya y los diferentes umbrales de identidad que la constituyen<sup>62</sup>, hay que entrar en el ritmo cotidiano de los grupos sociales y en la textura de sus prácticas. Porque la identidad se construye en procesos multicanalizados, se vive sensorialmente y pasa por todos los sentidos, por la vista, el gusto, el olfato, el oído y la piel. En esta dirección descubrimos que entre *q'emam* son seis los sentidos humanos y no cinco, porque ellos consideran que el sexo es uno de los sentidos constitutivos del ser humano. A través de ese sentido se aprenden, se sienten y se viven algunos aspectos que los *mam* relacionan con la *complementariedad* entre lo masculino y lo femenino. Estos aspectos se plasman, por ejemplo, en la abstinencia sexual como parte de los rituales asociados a la fertilidad en el sistema milpa. La proscripción de la actividad sexual también está presente en casi la totalidad de rituales y ceremonias que conectan las prácticas sociales mayas con lo sagrado. En la comprensión del sexo como sentido, se vinculan el erotismo, la genitalidad, el placer y el orgasmo, con estados de conexión con ciertos procesos que ocurren y con ciertos seres sagrados que habitan el universo cosmológico. El sexo como sentido se relaciona también con el calor intenso y los efectos que esto produce en el cuerpo. Por esto último puede ocurrir que al atestiguar encuentros sexuales entre animales

---

<sup>62</sup> Esto lo afirmamos tomando en cuenta la existencia de distintos grupos étnicos mayas, las estratificaciones de clase social, la ubicación territorial y la configuración de identidades de género y etáreas.



y personas, se generen enfermedades vinculadas al exceso de calor, como el mal de ojo y otras más. Sobre este punto entendemos que en las prácticas curativas mayas más que interesar, *quién hizo qué*, lo que importa es a *quién y cómo está afectando* eso que se hizo.

Entendimos que para comprender el sentido de las prácticas sociales mayas, cuestión inextricablemente relacionada con la construcción de la identidad, es necesario practicar en la cotidianidad junto con los mayas y de esta manera acercarse a las lógicas con que abordan los procesos de transformación de la realidad. Constatamos que con una observación meramente contemplativa y analítica es sumamente difícil *sentir*, lo que para los mayas es inseparable del *pensar*; sentir-pensar en un continuo inseparable es una forma de operación particular y característica de la binariedad en los sistemas cognitivos mayas. Porque allí las oposiciones binarias no se viven como ruptura, sino como un doble flujo permanente entre los polos opuestos y constitutivos de la cuestión.

El universo mitológico de los mayas lo encontramos denso y pletórico de relatos, seres y mensajes, siendo además que este universo cumple con los dos paradigmas que le asigna Edgar Morin (2002: 174, 175): **a)** el de "la inteligibilidad por lo viviente y no por lo físico, por lo singular y no por lo general, por lo concreto y no por lo abstracto". También encontramos que aparece el paradigma marcado por él como, **b)** "principio semántico generalizado, que elimina todo lo que no tiene sentido y le da significación a todo lo que ocurre". Entendimos que la construcción de sentido no se produce de la misma manera que ocurre en lo que los mayas llaman "pensamiento occidental". En esta dirección nos ha

sorprendido la íntima vinculación entre el universo mitológico maya y las prácticas sociales, en donde nada se elimina y todo adquiere significado y luego, sentido. Aunque, y esta es una paradoja, el proceso de elaboración de sentido no sea un hecho consciente, y que sin embargo se plasma en las prácticas transformadoras de la realidad. Esto lo observamos, por ejemplo, en la codificación del *Cholq'ij* o calendario sagrado, inscrito en el tejido que bordan las mujeres *kaqchikel* y en cuya materialidad plasman elementos iconográficos que lo simbolizan profusamente. De este proceso de codificación al parecer no están conscientes las tejedoras, al menos un número significativo de ellas. Pero el conjunto que da vida a la pieza en particular tiene que ver con los motivos y dibujos realizados en los textiles, también con el estilo y el orden en que se organizan las figuras y con la particular armonía que existe entre las formas y sus colores. Es la lógica que rige la organización de este conjunto lo que tiene sentido y lo que les gusta a ellas. Es su matriz cultural lo que las tejedoras reproducen sistemáticamente y lo que les permite plasmar la cosmología maya, misma que aparece iconográficamente al simbolizar en las telas la presencia de las entidades míticas mayas y sus mundos de vida. En el material etnográfico ofrecido en los diferentes capítulos abundan ejemplos de este tipo de conexiones. Estamos sosteniendo aquí que la conexión civilizatoria ocurre en el amplio espectro de las prácticas sociales mayas y no únicamente con los textiles.

Observamos en los ámbitos mayas que lo social parece imposible de separar de la naturaleza, constituyéndose lo que parece ser un *continuo* entre naturaleza y sociedad. Este

hecho define la constitución de otras pautas cognitivas<sup>63</sup>, diferentes a las que impone el racionalismo y el pensamiento positivista. Coincidimos en esto con César Carrillo (2006), investigador mexicano que trabaja sobre la noción de "pluriversos" en la producción de conocimientos indígenas contemporáneos y quien reflexiona sobre estas fronteras, argumentando que en el pensamiento occidental se establecen las categorías a manera de casilleros y que se trata de entender las realidades indígenas a partir de esas "[...] categorías (que) en sí no sirven más que para *catalogar* los hechos culturales indígenas, hacer inventarios, pero no *articulan* entre ellas los contenidos que abarcan. [...] Además, a través de esta categorización se impone al conocimiento indígena una significación que no tiene en las sociedades indígenas y que proviene de una tradición científica occidental" (Carrillo, 2006: 121).

### **3.4 El binomio discriminación - explotación**

Observamos al *binomio discriminación-explotación* estructurando la organización social, el imaginario de los sujetos investigados y sus prácticas cotidianas. En el imaginario social este binomio violenta la posibilidad de imaginar y construir una comunidad nacional. El binomio en cuestión se muestra en los diferentes capítulos, por ejemplo, en la forma en que históricamente se organizaron los municipios indígenas bajo estudio. El binomio discriminación-explotación subyace las dinámicas de imposición, supresión y enajenación, mediante las cuales las autoridades mayas están

---

<sup>63</sup> "[...] todo evento cognitivo necesita la conjunción de procesos energéticos, eléctricos, químicos, fisiológicos, cerebrales, existenciales, psicológicos, culturales, lingüísticos, lógicos, ideales, individuales, colectivos, personales, transpersonales e impersonales, que se engranan unos en otros. El conocimiento es sin duda un fenómeno multidimensional en el sentido de que, de manera inseparable, a la vez es físico, biológico, cerebral, mental, psicológico, cultural, social" (Morin, 2002: 20).

siendo reducidas a meras expresiones simbólicas y condenándolas a la extinción. También rige el abandono de la comunidad por parte de los jóvenes y los diferentes tipos de migración que están ocurriendo y es causa profunda del desmontaje de los basamentos de la vida comunitaria. Este binomio estructural caracteriza las relaciones entre los propietarios y los trabajadores mayas eventuales y también con los mozos colonos de las fincas de café. Está presente en el sobreesfuerzo de las mujeres para complementar los ingresos familiares y es el motivo de fondo para buscar cualquier opción y aceptar cualquier tipo de "proyecto de desarrollo", que ofrezca una esperanza de cambio de las condiciones de vida. El tipo de relaciones sociales estructuradas por el binomio discriminación-explotación, se manifiestan significativa y simbólicamente en las ceremonias y rituales, plasmándose en las peticiones de los oferentes y en las palabras que se dicen y que muestran las profundas asimetrías socioculturales que prevalecen en el país. Es paradigmática en este sentido la *ceremonia del pobre*, que aparece en el tercer capítulo. El binomio estructural implica a la pobreza con el racismo, en una totalidad casi inseparable que impulsa el abandono en el uso de las lenguas mayas. En las condiciones de tercera colonización que viven los mayas, sus lenguas son inviables para insertarse en los procesos de modernización y poco útiles para mejorar las condiciones de vida. Su uso, además, sigue siendo uno de los principales motivos para la agresión racista.

#### **3.4 Sistemas de comunicación**

En la esfera de la comunicación de masas, en donde operan los medios radiofónicos, televisivos y la prensa escrita,

observamos un número reducido de medios comunicando palabras y sentidos que estén conectados a los intereses estratégicos de los mayas. No obstante, dentro de la programación de las cadenas monopólicas de radiodifusión que se distribuyen el espacio radioeléctrico del país y que transmiten en los lugares que observamos, sí se emiten programas destinados para una audiencia campesina y maya. En estos programas existe una oferta musical que incluye música mexicana, especialmente nortea, marimba orquesta guatemalteca con ritmos tropicales y comienza a difundirse también el reagon, por el cual existe un gusto que se extiende a un auditorio que crece al ritmo del retorno de jóvenes migrantes deportados de los Estados Unidos. Están también los numerosos programas religiosos, que son en su mayoría de propaganda evangélica protestante y que se multiplican a partir del crecimiento de una feligresía maya, integrada a iglesias de diversas denominaciones pentecostales y neopentecostales<sup>64</sup>. Estos son programas con un contenido abierta y radicalmente contrario a las prácticas socioculturales mayas, especialmente a las prácticas políticas y a las religiosas. En los radionoticiarios que se transmiten por estas emisoras monopolizadas, la 'noticia' es una combinación de notas rojas regionales y nacionales, con versiones totalmente editadas de la realidad sociopolítica nacional e internacional. Estos programas siguen invariablemente una línea editorial promulgada desde los centros del poder oligárquico, que controlan absolutamente y sin apelaciones los *mass media* en el país. Las realidades comunitarias, locales y regionales, en su amplia diversidad de sucesos y luchas, desaparecen por completo. Por supuesto, el universo sociocultural de los

---

<sup>64</sup> Recordamos que para entender con mayor profundidad, la extensión y magnitud del fenómeno socio-religioso protestante en Guatemala, puede consultarse a Manuela Cantón Delgado (1998).

pueblos mayas no existe en la 'noticia' más allá de algunas notas periodísticas, que cuando no son abiertamente racistas, son notas sobre el folklor maya. También existen algunas emisoras católicas que transmiten en emisiones especiales para hablantes de lenguas mayas, pero esto ocurre en limitadas franjas horario, con programas que captan poca audiencia y siempre en una lógica de conversión o reforzamiento del catolicismo. La televisión, tanto la nacional como la que transmite por cable, edita algunos programas folclorizados y de poca audiencia. Finalmente la prensa escrita tiene poca demanda, incluso en las cabeceras departamentales de los municipios bajo observación y su oferta editorial es en extremo limitada, ideológicamente racista, neoliberal y de muy baja calidad.

En la esfera de la comunicación debemos concluir que lo que sí parece existir, es una amplia, sistemática y permanente campaña de desinformación. Desinformación acerca de la vida, la obra y las necesidades de los pueblos mayas, pero también de la sociedad en su conjunto. La oferta que existe en los medios masivos de comunicación es de bajísima calidad y tiende a reproducir un esquema ideológico de sometimiento y dominación. En los territorios bajo observación, los medios masivos de comunicación están ejerciendo una dictadura implacable sobre el imaginario sociocultural de los pueblos.

En cuanto a las lenguas mayas, éstas aparecen como el eje central del proceso de reproducción cultural en clave civilizatoria maya; pero viven tiempos difíciles por la dinámica global que las amenaza. Sigue siendo el hogar y la comunidad su ámbito de aprendizaje y de uso. Pero la tendencia plenamente observada es el abandono en el uso de

las lenguas mayas por los más jóvenes, tendencia que está marcada por el hecho crucial de que las lenguas mayas no les están sirviendo para mejorar sus expectativas de vida. Esto configura una situación de tal magnitud, implicaciones y complejidad, que pensamos debe ser entendida y abordada como algo estratégico, tanto por el Estado, como por la sociedad nacional en su conjunto. Entendimos que el aprendizaje de la lengua materna contribuyó en el largo tiempo (período posconquista a nuestros días), a reforzar cognitiva y emocionalmente la autoridad maya en el hogar. Sin embargo, la evidencia de que los procesos de socialización primaria comienzan a comunicarse y codificarse en español, estaría impactando con mayor fuerza en la nueva generación y podrían estar anunciando el colapso de los esquemas de autoridad socioculturalmente mayas al interior del hogar. En el mismo ámbito vemos a la 'escuela oficial', que está imponiendo un sistema educativo totalmente de espaldas a la realidad sociocultural, política y económica de los pueblos mayas. La Educación Bilingüe Intercultural -EBI- en el país debe reflexionarse a fondo, tanto en su concepción como en sus resultados. Estando hoy, además, bajo la amenaza de sufrir el desmantelamiento de los escasos mecanismos desarrollados y la desaparición de los espacios conquistados por los pueblos mayas en los Acuerdos de Paz (1996). Sostenemos que la Educación Bilingüe Intercultural se constituyó en la "ventanilla" más eficiente del multiculturalismo impuesto en el país durante los últimos veinticinco años y que sus principales impulsores y actores, tanto los nacionales como los internacionales, se convirtieron, quizás a pesar de sus buenas intenciones, en agentes de esas políticas multiculturales hoy en profunda crisis y seriamente impugnadas. Impugnadas porque no han contribuido a mejorar

significativamente la vida de los mayas y menos aún a su emancipación. Pensamos que tal reflexión, urgente y necesaria, debe ser punto de partida para una política estratégica que oriente la *auténtica* implementación de una interculturalidad democrática en Guatemala.

Las relaciones inter-subjetivas son el ámbito estratégico para la construcción de las identidades mayas, y estas relaciones se producen mediante una profusa y densa interacción comunicativa. Interacción comunicativa que por su importancia la consideramos, en sí misma, una dimensión de la realidad social. En esta dimensión se desarrolla una intensa lucha de poder entre los diferentes actores-sujetos socioculturales que la habitan. Sostenemos que el proyecto civilizatorio maya mesoamericano colisiona en esta dimensión con el proyecto civilizatorio occidental, que es el proyecto hegemónico del Estado-nación guatemalteco (criollo, extranjero, ladino, *kaxlan*), en una confrontación civilizatoria no resuelta. En esta colisión de proyectos civilizatorios y a partir de la ocupación colonial, *lo maya* se ha producido y reproducido en Guatemala, desde los múltiples espacios socioculturales en que fueron fragmentadas las grandes unidades sociopolíticas<sup>65</sup> en que estaba constituido el mundo prehispánico. La *comunidad* se convirtió entonces, en el baluarte espacio-temporal principal para esta producción y reproducción de las identidades mayas, en tanto el uso de la lengua materna ha sido el recurso principal para vivir simbólicamente la comunidad. Todo alejamiento de ella y la interacción con *los otros*, dentro de los espacios y

---

<sup>65</sup> En Guatemala estas grandes unidades sociopolíticas también conformaba unidades sociolingüísticas y territoriales; constituidas por los: *Itza'*, *Ch'orti'*, *Chuj*, *Q'anjob'al*, *Akateko*, *Jakalteko*, *Mam*, *Tektiteko*, *Awakateko*, *Ixil*, *Q'eqchi'*, *Uspanteko*, *Sipakapense*, *Sakapulteko*, *Achi*, *K'iche'*, *Kaqchikel*, *Tz'utujil*, *Poqomam* y *Pokomchi'*. Del 'otro lado' de las actuales fronteras guatemaltecas siguen estando los: *Wasteko*, *Chikomuselteko*, *Yukateko*, *Lakandón*, *Mopan*, *Ch'ol*, *Chontal*, *Tzotzil*, *Tzeltal*, y *Tojolab'al* (England, N. y Elliot. S. 1990).



tiempos de la sociedad nacional, han significado para los mayas vivir procesos de supresión y enajenación, y someterse ineludiblemente a intensos y brutales procesos de despojo cultural.

#### **4. OTRA GUATEMALA ES POSIBLE**

Entendimos que el proyecto civilizatorio maya mesoamericano está amenazado por la intensidad y magnitud de las dinámicas de tercera colonización, ilustradas con diversos ejemplos y casos en los tres capítulos desarrollados. No obstante esa situación, la matriz civilizatoria maya mesoamericana está por todas partes y en cada persona, existe en lógicas estructuradas y estructurantes de la práctica social. Pero no aparece a simple vista, su realidad se muestra difusa, fragmentada e inasible. Su visibilización resulta entonces de procesos de objetivación y análisis que son en extremo necesarios para hacernos conscientes de su existencia. Estos son procesos necesarios para comprenderla y acercarnos al conocimiento de su potencial transformador de la realidad actual.

Encontramos en esta fugaz pero intensa exploración de mundos mayas, relatos fundadores de enorme potencial simbólico, señales y avisos del futuro en todas partes, conocimientos profundos y comunes en diferentes áreas, como en la agricultura, en la política, los textiles, la medicina. Profusión de prácticas y especialistas en métodos curativos, sistemas de autoridad y de organización social que protegen la reproducción de la vida. Espíritus guardianes, ayudantes espirituales, tonales calendáricos codificados en tres

anillos del tiempo, nahuales que asoman en el misterio de las puertas interdimensionales de la realidad. Ofrendamos junto a los mayas en altares y lugares plenos de significado, en donde se realizan ceremonias que contienen información sobre la dueñidad de los territorios, una información que se pierde en el largo tiempo mesoamericano. Atestiguamos la realización de rituales que encriptan conocimientos para conectar diferentes espacios y tiempos, al mismo tiempo que despliegan los códigos de la memoria colectiva. Nos aproximamos a sistemas adivinatorios que asustan por su exactitud y vimos cuevas que son entradas y salidas del inframundo, por llamar de alguna manera lo que no se concibe en español.

Entre mayas observamos la sacralización de lo cotidiano como práctica social. El encantamiento reiterado en cada acto de la vida, que se realiza en prácticas que vinculan a la persona con lo sagrado a cada momento y que la conectan con lo trascendente, lo importante y lo profundo en la experiencia de vivir. Fuimos impactados por la voluntad de prevalecer y su efecto arte, el encantamiento de la realidad, voluntad que ha sido parte de una estrategia maya hasta ahora indoblegable para resistir a la destrucción, la devastación, el despojo y la miseria. El encantamiento de la realidad es la magia que envuelve a las obras del conocimiento de una civilización de maravillas, magia de los sabores, los colores y las texturas mayas. Es el Ahau en las pupilas del niño famélico y el calendario en el bordado de la niña que sueña con que su padre regrese de Florida. Es el encantamiento que atrae los ojos ajenos de miles de turistas y que asusta a los modernos quemadores de códices, es la dignidad que ha resistido la ignominia.

La voluntad de prevalecer y su principal producto, el encantamiento de la realidad, resultan del arte de combinar voluntad de resistencia, adecuación estratégica a los cambios, profunda espiritualidad, talento creativo y dignidad, sobre todo. Todo ello codificado en lenguas que humanizan la realidad, para establecer la igualdad entre todos los seres que la habitan; madre-tierra, luna-nena, ombligo de las casas, cintura de los territorios, cabezas de los cerros, sangre de las montañas, ojos de agua, espíritu de los ríos. Corazón de la mañana. ¿Cómo amaneció tu sol? Son saludos y conocimientos imposibles en otras lenguas. Y al humanizarlo todo, las lenguas mayas producen la paradoja del descentramiento de lo humano, porque significa que somos seres en igualdad de condiciones y orígenes con árboles y plantas, con las piedras, el agua, el viento, con la luz del sol, los insectos y con todos los seres con quienes cohabitamos esta dimensión de la realidad.

Pero la potencia de los imaginarios y las prácticas sociales mayas, se proyecta también hacia otras dimensiones de realidad en donde residen: nahuales, deidades, dueños, espíritus, santos, fuerzas y diferentes poderes y entidades del pluriverso<sup>66</sup>. Y con ellas también es posible dialogar y ejercer la reciprocidad, regla crucial del funcionamiento social mesoamericano. Esta concepción multidimensional del

---

<sup>66</sup> “El universalismo que postula la existencia de leyes únicas y universales, sólo discernibles por medio de la ciencia, se comporta como la teoría geocéntrica de Ptolomeo, que colocaba a la Tierra en el centro del Universo y el resto de los planetas y demás cuerpos celestes girando a su alrededor. El relativismo absoluto, por su parte, multiplica esta imagen, creando un sistema como el concebido por Fontenelle en donde existe una pluralidad de mundos, aislados unos de otros, con vidas paralelas, sin posible comunicación. El relativismo relativista propone la existencia de un Pluriverso compuesto de innumerables universos, naturalezas-culturas, abierto e infinito, cuya topología resulta de la interacción de sus componentes al igual que su devenir. Es la única forma que puede permitir el libre desenvolvimiento de esta constelación de saberes, el paso, reformulando la idea de Alexandre Koyré, de un Universo cerrado a un Pluriverso infinito. No obstante, esto sólo es posible en la medida que prevalezca la igualdad y la justicia, es decir, el derecho a la libre determinación de los pueblos, lo cual implica que la autonomía de los pueblos indígenas deje de ser letra muerta en un convenio que nunca se respeta” (Carrillo, 2006: 122, 123).

espacio-tiempo aparece, por ejemplo, en los relatos contemporáneos extendidos por diferentes territorios mayas, entre ellos, la historia de las princesas del maíz que lloran sus pies quemados por los pesticidas, o la historia sobre el desangramiento de los cerros, que mueren al arrancarles el oro de sus entrañas sin ofrecerle a la Madre Tierra nada a cambio y dándoles a los humanos que la habitan, únicamente migajas, espejos, cuentas de vidrio y muchas cantinas.

La mayanidad supone la constitución de un sujeto 'pluriversal', capaz de una visión multidimensional de lo real, y para quien es posible comprender y sentir algo fundamental y mágico: que el ser humano no es el centro de la realidad. Que no tiene derecho de consumirlo todo, menos aún de apropiárselo y despojar a otros, porque el ser humano no puede ni debe destruir a la naturaleza y a las personas para satisfacer un apetito insaciable de mercancías y así mantener en marcha la irrefrenable e irracional lógica de consumo, que hoy prevalece en nuestras sociedades depredadoras.

Hoy, en los albores del siglo veintiuno, sostenemos que la voluntad de prevalecer y el arte de encantar la realidad, son productos estratégicos del proceso civilizatorio maya mesoamericano. Es un proceso, que aún colisionado por la civilización occidental, sigue ofreciendo múltiples entradas para pensar y actuar en pos de nuevos mundos posibles, porque contiene y genera epistemologías, ecologías y lenguas, conocimientos ancestrales y espíritus poderosos, capaces de pensar y actuar alternativamente frente al desencanto y la brutalidad del capitalismo imperante en la fase imperio que vive la humanidad.

Sostenemos que la conquista militar y la colonización subsiguientes, no significaron la interrupción definitiva del proceso civilizatorio mesoamericano, sino una nueva y más compleja etapa del mismo. La colisión civilizatoria es el contexto estratégico en el cual sigue produciéndose la mayanización de la realidad. Mayanización que resulta de la resistencia, la apropiación y la innovación cultural, y da lugar, entre otros, a la construcción de la identidad maya en sus diversas formas y expresiones. Esta identidad se plasma en el ser y las prácticas sociales de los distintos grupos étnicos mayas. La colisión civilizatoria estructura en lo profundo las relaciones socioculturales en Guatemala y define el carácter intercultural de las prácticas sociales mayas contemporáneas. Esta es una interculturalidad compleja, signada por la interacción y la interpenetración cultural, que expresa significativa y simbólicamente, la interacción e interpenetración social realmente existente en el país.

La dramática paradoja que constatamos en esta investigación, estriba en que, el proyecto civilizatorio maya mesoamericano se vive en prácticas sociales que se encuentran ante nuestros ojos, ofreciéndonos un claro horizonte histórico y una alternativa civilizatoria ante el desencanto y las inequidades de nuestro mundo, pero no obstante sus múltiples evidencias, no lo vemos. En la situación actual pensamos que para abordar el potencial transformador que tiene el proyecto civilizatorio maya mesoamericano, debemos hacer un esfuerzo verdaderamente serio para transformar nuestros actuales esquemas teórico metodológicos. Esto requiere considerar que la cultura guatemalteca resulta de la interacción de varias culturas y que éstas se interpenetran y se reconfiguran sistemáticamente. Reiteramos que para este esfuerzo de

transformación es de un valor inestimable la teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos, teoría desarrollada por el inolvidable Guillermo Bonfil (1991).

Pensamos que las ciencias antropológicas deben contribuir a la comprensión de los procesos que subyacen la constitución del sujeto histórico del proyecto civilizatorio mesoamericano. En el caso de Guatemala, esto pasa por entender que en la VI etapa de Mesoamérica y en la tercera colonización, se ha constituido ya un grupo sociocultural *kaxlan*<sup>67</sup>, y que éste, tanto objetiva como subjetivamente, forma parte ya de la dinámica mesoamericana. Al igual que los grupos étnicos mayas, este grupo sociocultural se constituye como tal en el vórtice de la colisión civilizatoria, se escinde, a su vez, en dos grandes sujetos; uno que actúa en el ámbito de las dinámicas de colonización y otro, que aún confuso y desinformado sobre sí mismo, puede hacerlo en el ámbito de los procesos de resistencia, apropiación e innovación. La transformación de nuestros esquemas teórico metodológicos pasa también por tomar conciencia del impacto colonizador en nuestros propios modelos de generación de conocimientos. En esta línea pensamos que es necesario situar el proyecto civilizatorio mesoamericano en el centro de la discusión socioantropológica y abordar los temas estructurales de ese proceso, especialmente en las implicaciones que tiene en nuestro propio campo de trabajo. Es clave también desarrollar procesos de recuperación crítica de nuestra memoria histórica y de superación del paradigma

---

<sup>67</sup> Usamos el término *kaxlan*, por ser el más usado por los propios mayas para referirse a su *otredad*, pero sería absurdo pensar que no podría llamarse de otro modo, a nuestro modo de ver eso es irrelevante. No obstante, es un término útil porque usado por los mayas, en general no tiene un significado racista y más bien es un genérico para la *otredad*. En tanto el de *ladino*, es un término que arrastra consigo una historia ominosa por su vínculo al proceso de conquista y su complicidad con la expoliación y sometimiento de los mayas. También lo sitúa en un plano de inferioridad y alienación respecto al sujeto sociocultural dominante en el país y que está formado por criollos y extranjeros.

multiculturalista y neoliberal, instalado en el país desde hace veinticinco años.

Pensamos que en esta etapa de Mesoamerica, la academia debe acompañar las dinámicas de generación de cultura autónoma que los mayas están desarrollando en sus complejos entornos comunitarios. En ese compromiso debemos, desde el ámbito universitario, impulsar procesos de producción de conocimientos que apunten a la inclusión de mayas en investigaciones interculturales y transformativas. La experiencia misma de esta investigación ofrece una experiencia importante en ese sentido. Pudimos constatar como los investigadores mayas que colaboraron con nosotros, enriquecieron sus propios conocimientos y se afirmaron en sus raíces culturales. Todos ellos, sin excepción, se encuentran hoy trabajando en procesos investigativos vinculados a procesos de producción de cultura propia. En esa línea hay un horizonte de trabajo muy prometedor. Pero, sostenemos que es de una gran importancia, iniciar y desarrollar aceleradamente los estudios de la *otredad* desde los mayas. En otro orden de ideas, pero igualmente vinculado a los procesos de producción de cultura propia, consideramos que se requiere abordar con toda premura, la situación de cerco desinformativo que se vive en las comunidades, situación que es generalizada al conjunto del país. La producción de cultura propia pasa en Guatemala, por la constitución de sistemas alternativos de comunicación, que sitúen el proyecto civilizatorio maya mesoamericano en el núcleo de sentido de su diseño, estructura y estrategia de difusión.

Por último, reiteramos que la discusión sobre cultura e interculturalidad en Guatemala, no puede soslayar que todo

avance real en las condiciones de vida y de producción de cultura autónoma, pasa por la implementación de políticas de restitución de territorios, por transformaciones profundas en la economía y la organización social, y también por esclarecer el estado de situación y la tercera colonización en marcha.

**SERGIO MENDIZABAL**

Guatemala, octubre 2008



# **ANEXOS**

## HISTORIAS MAYAS

En este apartado resumimos cuatro relatos que contienen información valiosa y que no resistimos la tentación de incluirlos en el trabajo, sabiendo que serán de interés y utilidad para otros y otras investigadoras, apasionadas por Mesoamérica y su deslumbrante historia y mitología. En el primero, **1) La historia del maíz entre q'emam**, se repite, con transmutación de los personajes, uno de los guiones fundadores de la semiosfera mesoamericana. En el segundo, **2) Así quedó la luna para luz de la noche y el sol para el día**, se relata una historia plena de ingenio y sensualidad; es un relato inscrito en la tradición oral *q'eqchi* y que tradicionalmente se cuenta en las noches de luna 'nena'. En el **3) San Antonio en territorio k'iche'**, relato brevísimo, aparecen aspectos que con diferentes matices se repiten en la estructura de otros muchos cuentos, en donde 'el santo' español decide quedarse en territorios mayas, haciéndose él mismo parte del elenco mítológico de los pueblos sometidos. En el **4) Tecún Umán, mito fundador de la nación guatemalteca**, resumimos una historia que no fue escuchada en el trabajo de campo que sustenta empíricamente esta investigación, pero que nos parece ineludible registrar aquí, por su importancia en el imaginario de la nación guatemalteca, si es que existe tal cosa.

### **1) La historia del maíz entre q'emam**

Hace mucho tiempo la gente se alimentaba de maicillo, hierbas y carnes de animales que cazaban, pues no se dedicaban a sembrar. Los animales caminaban de día y de noche, había muchos porque el lugar era montañoso. En una ocasión las

personas se dieron cuenta de que en el estiércol del *wech* (gato de monte) había maíz. Las personas lo recogieron, lo limpiaron, lo sacudieron y luego pensaron que el gato de monte comía el mejor maíz. La noticia corrió entre las personas y de pronto se reunieron en consejo los abuelos y principales para ver lo que harían para averiguar dónde se alimentaba el *wech* de maíz, y acordaron solicitar la ayuda del piojo para que se prendiera sobre el lomo del gato de monte. Y así hicieron, llamaron al piojo. El piojo se presentó ante el consejo y les preguntó: "¿Para qué me llamaron?". "Queremos que te le pegues al *wech*, y cuando regreses nos cuentes lo que has visto", le contestaron los abuelos. "Está bien", dijo el piojo. Cuando el *wech* pasó cerca del piojo, éste brincó y se metió debajo del pelo del gato de monte. En el camino, al piojo le dio hambre y picó al *wech*. "¡Ay, ay!", grita el *wech*, "¿quién me picó?". Entonces el gato de monte se voltea y busca entre su pelaje, encuentra al piojo y lo mata.

Los abuelos y principales estaban esperando al piojo y al ver que no regresaba dijeron: "¡Ya lo mató el *wech*!". Empezaron a pensar que otro animal podría realizar el trabajo y uno de ellos sugirió: "¡la pulga lo puede hacer!". Todos estuvieron de acuerdo y de inmediato llamaron a la pulga. Cuando esta llegó les preguntó a los abuelos que la esperaban: "¿Para qué me llamaron?". Ellos le dijeron lo mismo que ya le habían dicho al piojo, que en el estiércol del gato de monte habían encontrado maíz y que su trabajo como pulga sería descubrir de dónde sacaba el gato de monte el maíz. "Muy bien, yo lo voy a hacer", dijo la pulga. Cuando pasó el *wech*, la pulga le brincó y se le metió debajo del pelaje, pero en el camino, también le dio hambre y picó al *wech*. "¡Ay, ay! ¿Quién me

picó?", gritó de nuevo el *wech*, se volteó y mordió entre su pelaje, pero esta vez, la pulga brincó al suelo y logró seguirlo para ver dónde conseguía el maíz.

Así, la pulga vió al *wech* entrar en una cueva muy grande y oscura, ahí era donde el gato de monte comía maíz y la pulga se dio cuenta del maíz que había en esa cueva. Al regresar la pulga, se presentó ante los abuelos y principales, quienes la estaban esperando. Al llegar la pulga les dijo: "Ya conozco el camino para llegar a donde está el maíz". "¿Dónde está?", le preguntaron los ancianos. "En una cueva muy grande, que queda lejos de aquí", dijo la pulga. "Enséñanos el lugar y el camino", dijeron los abuelos. "Está bien, les enseñaré dónde es y los llevaré", dijo la pulga. Llegaron al lugar y los abuelos se pusieron alegres al ver la peña y el maíz. "Gracias pulga, ¿cómo te podemos pagar?", preguntaron los abuelos. "Entréguenme una persona para comerla, con eso es suficiente", dijo la pulga. "No podemos dártela pero tendrás derecho de chupar un poquito de sangre de cada persona y de eso vivirás, es lo único que te podemos dar", dijeron los abuelos y principales. "Está bien", dijo la pulga.

Al llegar a la cueva de donde brotaba el maíz, los abuelos se dieron cuenta de que la entrada era muy pequeña y que una persona no podía entrar para extraer el maíz. Los abuelos y principales se reunieron nuevamente para discutir y ponerse de acuerdo sobre qué animal podían llamar para abrir la peña, y luego acordaron llamar al *ch'e'l* (chocoyo)<sup>1</sup>. Cuando el *ch'e'l* llegó ante los abuelos dijo: "Vine a ver para qué me citaron". Los ancianos le explicaron y le dijeron: "Queremos que nos hagas el favor de abrir la peña con tu fuerte pico

---

<sup>1</sup> Ave trepadora perteneciente a la familia de los pericos.

porque adentro esta el maíz". El chocoyo estuvo de acuerdo, pero les preguntó: "¿Qué me van a dar si lo hago?". Los abuelos le contestaron: "Cuando se coseche la milpa, tendrás derecho para comer los elotes". Por eso los chocoyos sólo se alimentan de elotes en la actualidad. "Está bien, lo acepto", dijo el chocoyo y se fue volando hasta llegar arriba de la peña y empezó a picotear la roca, pero de tanto picoteo se le torció el pico. Cuando los ancianos vieron que ya no podía, pensaron en el Rayo Blanco y lo mandaron a llamar porque es fuerte. Cuando el Rayo Blanco se apareció, los abuelos le dijeron: "Te llamamos porque queremos que abras este cerro que contiene maíz". El Rayo Blanco accedió y empezó a tronar, la primera vez no logró abrir el cerro, ni la segunda ni la tercera vez. Al ver que el Rayo Blanco no podía, pensaron llamar al Rayo Rojo. Al presentarse éste ante los abuelos les preguntó: "¿Por qué me llamaron? A lo que los abuelos respondieron: "Te llamamos porque queremos que partas en dos el cerro para sacarle el maíz que contiene dentro, ya lo ha intentado el chocoyo y el Rayo Blanco, pero no lo han logrado". El Rayo Rojo accedió e inició a relampaguear y de una sola embestida el Rayo Rojo abrió la peña, la partió en dos y vieron brotar maíz de cuatro colores: blanco, amarillo, rojo y negro. Los ancianos se pusieron muy contentos y agradecieron al Rayo Rojo. Desde entonces al Rayo Blanco le dieron la energía del hombre y al Rayo Rojo la energía de la mujer. El cerro recibió el nombre de *Pax'il*, y hoy en día las personas realizan ceremonias de agradecimiento y pedirle maíz al cerro (padre-madre).

Todos los ancianos estaban muy contentos de haber encontrado el maíz y de inmediato las personas se enteraron de lo acontecido, llegaron otros lugares del territorio y también

de México, porque sabían que se había encontrado buen maíz. En el área *mam* vivía la abuela *Nan Pix*, quien en el momento que se enteró de la noticia se encontraba embriagada, bailando al compás del son de la marimba y masticando chicle de la savia del copal. En ese momento, le avisaron a la abuela que estaba bailando con un morral de pita y le dijeron: "¡Abuela, abuela *Nan Pix*!, ¿qué estás haciendo aquí?, ¡apúrate, anda de prisa, ve a recoger un poco de semillas para tus hijos, para que tengan que comer! ¡Ya se está terminando porque vinieron personas de otros lados y demás lugares!" "Gracias hijos, gracias por avisarme", dijo la abuela *Pix* y salió de prisa del lugar donde estaba bailando y se fue corriendo hasta llegar al lugar *T-xe Paxil*, donde había brotado el maíz. Cuando la abuela *Pix* llegó ya no encontró maíz, sólo quedaba *mu'p* (tamo de maíz)<sup>2</sup> con unos granos, porque todo se lo habían llevado los mexicanos y los de la costa. La abuela empezó a juntar y recogió algunos granos pero estaba muy triste porque ya no había del buen maíz y se puso a pensar: "no importa, sólo tamo quedará para mis hijos *q'emam*, con esto comerán y vivirán". Echó el tamo en el morral que se trajo cargando del brazo y regresó. Al llegar, le avisó a uno de los abuelos de San Marcos<sup>3</sup> y éste corrió a ver lo que había traído la abuela *Pix*. Cuando llegó no encontró ni un solo grano de maíz, sólo un poco de tamo. Por eso, en la actualidad no se da mucho maíz en algunos municipios de Huehuetenango y San Marcos, por eso los *q'emam* de estos departamentos viven en la extrema pobreza.

---

<sup>2</sup> El tamo es el polvo blanco que queda luego de desgranar el maíz.

<sup>3</sup> San Marcos es un departamento de Guatemala, es parte del territorio social y cultural de los *q'emam* y tiene fronteras con México y con el propio departamento de Huhuetenango, en donde se ubicaba la ciudad-estado de Zaculeu; capital prehispánica de los *q'emam*'.

Esta historia del maíz vive en la tradición oral *mam* y quienes nos la relataron la habían escuchado de sus abuelos. Los abuelos cuando se las contaron a nuestros informantes les explicaron que a ellos sus propios abuelos se las contaron; estos últimos también la habían escuchado de los "antiguos". Hoy en día la historia sigue reproduciéndose y la conocen *q'emam* de distintas edades, ubicados tanto en los Altos Cuchumatanes de Huhuetenango, como en las tierras bajas de Suchitepéquez y la región de la boca costa de San Marcos y Quezaltenango.

## **2) Así quedó la luna para luz de la noche y el sol para el día**

En la tradición oral *q'eqchi'* la Luna era hija del "malo", pero como era muy bonita el Sol se enamoró de ella. Entonces el Sol, para que la Luna se fijara en él, salía a cazar todos los días y siempre regresaba con un venado al hombro. Luna a verlo pensaba, "¿quién será el que todos los días caza venados?", y se dispuso conocerlo. Entonces preparó una trampa para tener la oportunidad de hablarle y en el lugar por donde siempre lo veía pasar, Luna regó agua de nixtamal<sup>4</sup>. Cuando el Sol finalmente pasó por ahí se resbaló y cayó, y al caer botó el venado que llevaba al hombro.

Pero cuál sería la sorpresa que cuando el Sol botó el venado, resultó que era únicamente un cuero de venado lleno de ceniza y Luna al darse cuenta de eso comenzó a reír y reír. El Sol avergonzado dijo: "está bien, hoy me fregaste y me hiciste pasar una vergüenza, ahora tú me ganaste, está bien". Pero el Sol aún avergonzado siguió pensando cómo conquistar a la Luna

---

<sup>4</sup> 'Nixtamal' es maíz cocido en agua de cal o ceniza.

y tuvo una idea, pensó: "Voy a pedirle favor al colibrí que me convierta en colibrí, así sucedió y el Sol se convirtió en colibrí.

A Luna le encantaba estar en su jardín y al ver al colibrí entre las flores cerca de su casa, le dijo al malo, "atrapa el colibrí para mí, padre". Y él, actuando de acuerdo a los deseos de su hija, atrapó el colibrí. Una vez que Luna tuvo al colibrí en sus manos y para que no se le escapara, lo metió dentro de su huipil. Entonces el Sol-colibrí empezó a acariciarle los pechos y la Luna, al darse cuenta de eso, pensó: "¿Por qué este colibrí me acaricia los pechos?" Y al ver dentro de su güipil se dio cuenta de que era el Sol y le dijo: "Ahora tú me fregaste a mí y mi padre no va a permitir que nos juntemos, por tu culpa me va a matar".

El Sol, al ver a la Luna muy preocupada, la trató de tranquilizar diciéndole, "No tengas pena, tu papá no te va a matar porque vamos a huir". "¡No!", respondió Luna, "no podemos, porque mi papá tiene larga vista y nos va a localizar rápido". "Yo me encargo de eso", le respondió el Sol, quien conocía muy bien sus posibilidades. Luego pintó con achiote los cristales larga vista del malo, pero dejó un espacio sin pintar y por ese espacio los pudo localizar el padre de la Luna. El papá de la Luna al ver a través de sus cristales larga vista, que estaban pintados de achiote, se le mancharon los ojos de rojo y desde entonces existe la enfermedad del mal de ojo.

Cuando el malo localizó a la Luna junto al Sol, tomó su cerbatana y sopló matando a su hija. El Sol muy triste les pidió favor a las libélulas que recogieran las partes y la



sangre de la Luna que se habían esparcido por el río y que colocaran sus restos en 13 cajas. Las libélulas aceptaron y se fueron a juntar los restos de la Luna. Desde entonces, existen esas libélulas grandes de color rojo, por el color de la sangre de la Luna y también por eso las libélulas salpican agua en los ríos.

Cuando las libélulas juntaron los restos de la Luna le entregaron las trece cajas al sol, quien empezó a abrirlas una por una. En la primera caja sólo encontró avispas, en la segunda encontró tábanos, en la tercera encontró serpientes y en la cuarta alacranes; el Sol estaba muy triste porque no encontraba los restos de la Luna. Fue hasta en la última caja, que era la número 13, que el Sol encontró los restos de su amada. Entonces se alegró y la abrazó, diciéndole: "Ahora te voy a llevar lejos para que no te lastime tu papá, vas a ser mi compañera, tú vas a alumbrar la noche y yo el día". Así fue como la Luna da luz a la noche y el Sol da la luz del día. Y por eso, cada vez que hay un eclipse sabemos que el Sol y la Luna están teniendo relaciones sexuales y es cuando los dos se tragan.

Cuando el abuelo *Xol* cuenta esta historia y menciona 'al malo', hace un gesto de miedo y profundo desagrado, por ello *K'aq*, el *sik'olnaleb'*<sup>5</sup> *q'eqchi'* dice que 'el malo' es el diablo, aunque el abuelo *Xol* no lo quiera mencionar. Lo que sí explica el abuelo es que el sol representa a los hombres y la luna a las mujeres y lo relaciona con la siembra, porque el sol ayuda a secar el monte para quemarlo y luego poder sembrar. El abuelo *Xol* cuenta esta historia únicamente si se

---

<sup>5</sup> Recordemos que los *sik'olnaleb'* son los "buscadores del conocimiento" y que así decidieron llamarse los investigadores que trabajaron con nosotros en la etapa de trabajo de campo.

lo piden, pero a sus nietos no se las cuenta porque, "[...] para eso tienen a su papá y mamá que se los digan" (DI6).

### 3) San Antonio en territorio *k'iche'ab*

En *Iloqab'* saben que San Antonio era de España no de Guatemala y que al pueblo lo trajeron cargado unas personas. "Traían tres santos y aquí en este lugar descansaron, porque era pura montaña llena de árboles y al querer levantar otra vez a San Antonio ya no se pudo. Pensaron dejarlo aquí porque no pudieron cargarlo más y decidieron hacer una iglesia allí, donde ya no se pudo levantar. La iglesia la construyeron unos españoles" (DM8). Como este relato situado en el territorio *k'iche'* de *Iloqab'*<sup>6</sup>, hay muchos otros. Son relatos que existen en prácticamente todos los pueblos guatemaltecos que hoy llevan el nombre de un santo cristiano y un apellido maya. En ellos aparecen recurrentemente santos, soldados, frailes y campanas misteriosas; son personajes que marcan simbólicamente los momentos fundacionales de los pueblos, en el contexto del afianzamiento de los poderes coloniales y de la lucha por el control de todos los ámbitos de existencia de los pueblos mayas. Por supuesto, el imaginario de los mayas debía ser sometido también.

---

<sup>6</sup> Antonio Ilotenango. Este municipio es de origen precolombino, su territorio formó parte de la confederación *K'iche'* y fue ocupado por el calpul (unidad territorial organizada sobre la base de linajes) de Ilocab. De acuerdo a algunas fuentes se llamó Pa ilocab, y según otras investigaciones (Carmack, 1979); tuvo el nombre de Palopop, que significa "lugar donde comen fruta". En el periodo colonial, San Antonio Ilotenango es mencionado en la Crónica del Padre Remesal, con el nombre de San Antón, como uno de los pueblos en los cuales se redujo o congregó a la población dispersa, en el año de 1549. En un dibujo de alrededor del año 1550, aparece una iglesia grande junto a una laguna, que es identificada como perteneciente al pueblo de San Antonio Pa ilocab. En documentos de la época colonial el pueblo es denominado como San Antón Holotenango y como San Antonio Olotenango. Con este último nombre es citado por el historiador Francisco A. de Fuentes y Guzmán (1690).

#### 4) Tecún Umán, mito fundador de la nación guatemalteca

El relato mitológico *k'iche'* más conocido en Guatemala es el de Tecún Umán, sin embargo no alcanzamos a escucharlo en el ámbito de la vida cotidiana de las personas con quienes trabajamos y es por ello que no transcribimos notas recogidas de los propios comunitarios. No obstante y por su importancia lo ubicamos aquí, a partir de una síntesis bibliográfica que permite apreciar su enorme potencial simbólico. Anotamos sobre él, que es quizás el relato mitológico que contiene más elementos útiles para entender el origen y el proceso fundacional de la nación guatemalteca.

*La aré c'o la La,*

*La aré Balam la La?*

*Mana c'o va ch'u biih chi un chi, chi un vach;*

*Rumal c'o que tzunic, c'o ma ca tzun' tah,*

*C'o hinta r'e, c'o hinta r'i - x'a'k.*

*Son esas, pues, tus Águilas.*

*Son esos, pues, tus Jaguares.*

*No se puede hablar de ellos ante mi boca, mi faz,*

*porque los hay que ven, los hay que no ven; e*

*ellos no tienen dientes, no tienen garras<sup>7</sup>.*

En 1520 se inicia la guerra de conquista española en el territorio de lo que hoy es Guatemala. En ese período, el contexto sociopolítico del altiplano occidental se caracterizaba por la existencia de un intenso conflicto político entre los pueblos mayas de las tierras altas; para

---

<sup>7</sup> Rabinal Achi, traducción al francés de Charles Etienne Brasseur de Bouboung y del francés al castellano por Luis Cardoza y Aragón. Citado en: *Ejército de Guatemala*, (1963: 72).

entonces se había roto la unidad interna de la gran unidad sociopolítica y territorial, formada hasta entonces, por los *k'iche'*, los *kaqchikel* y los *t'zutujil*. Sus fuerzas militares combatían entre sí en diferentes frentes y territorios. Hasta finales del siglo XV la hegemonía *k'iche'* parecía estar clara. Pero al momento en que incursiona el ejército invasor formado por tropas castellanas, mexicas y tlaxcaltecas, los *k'iche'* expandían sus dominios hacia el oeste y noroeste, dentro del territorio de los pueblos *mam*; en tanto combatían simultáneamente para someter a los *kaqchikel* y los *tz'utujil*. Por su parte, los *kaqchikel* se extendían hacia el este, sobre el territorio que después se conoció como Valle de las Vacas y también hacia la costa del Pacífico. En tanto los *tz'utujil* se consolidaban en un territorio relativamente pequeño en las riberas del lago de Atitlán y en las faldas al sur del volcán de Atitlán, en lo que hoy es el departamento de Sololá.

Comandada por Pedro de Alvarado, la fuerza invasora que provenía de la Nueva España (México), fue descrita así por Bernal Díaz del Castillo: "[...] sobre trescientos soldados, y entre ellos ciento y veinte escopeteros y ballesteros, y más le dio ciento treinta y cinco de a caballo y cuatro tiros, y mucha pólvora, y un artillero que se decía fulano de Usagre, y sobre doscientos tlaxcaltecas y cholultecas, y cien mexicanos que iban sobresalientes; y después de dadas las instrucciones en que demandaba que con toda vigilancia procurase de atraerlos de paz sin darles guerra, y que con ciertas lenguas y clérigos que llevaba les predicase las cosas tocantes a nuestra santa fe, y que no les consintiese sacrificios, sodomías, ni robarse unos a otros, y que las cárceles y redes que hallase hechas a donde suelen tener

presos indios a engordar para comer que las quebrase, y que los saquen de las prisiones [...]”<sup>8</sup>.

“Entre tanto no se descuidaba el rey del Quiché Tecum Umán, que tenía puesto en armas todo su reino y sus milicias a punto para salir a la campaña. Sus espías y correos le traían en paradas por instantes noticias de cualquier movimiento de los Españoles, y sabiendo ya que marchaban por la provincia de Soconuzco y que se acercaban a sus dominios, salió de su corte del Quiché con un ejército de sesenta y dos mil hombres; su capitán general se llamaba Ahzumanché. El gran Rodelero del rey se decía Ahpocob. Con este acompañamiento salió de su corte el rey Tecum Uman, cargado en andas por los grandes y nobles, que lo tenían de oficio. Llegó al pueblo de Totonicapán, donde estaba junto al cuerpo del ejército, que constaba de noventa mil combatientes. Con toda esta multitud de ciento y cincuenta y dos mil hombres se movió para Cazaltenango que era la plaza de armas señalada, para que desde allí más prontamente diese el rey las órdenes de la guerra. En Cazaltenango se agregaron al ejército del rey veinte y cuatro mil soldados veteranos, muy valerosos y ejercitados en las armas, que vinieron de las fronteras del Cacchiquel y del Zotohil, donde estaban las guerras muy vivas. Después llegaron al mismo pueblo once Señores de sangre real de las otras naciones confederadas con sus tropas auxiliares, que todas hacían el número de cuarenta y seis mil hombres. Sumadas todas estas partidas, hacen el número de doscientos y treinta dos mil hombres [...]” Y considerada la gran potencia del rey del Quiché, que tenía alistados en sus dominios un millón y cuatrocientos mil hombres de tomar armas, y que al mismo tiempo que conducía este poderoso

---

<sup>8</sup> Las crónicas de Bernal Díaz del Castillo, citadas en: *Ejército de Guatemala*, 1963: 161, 162.

ejército contra los españoles, mantenía más vivas y más sangrientas las guerras contra los Cachiueles y Zotohiles, se hace el dicho número muy creíble [...]”<sup>9</sup>.

Señales de guerra en el camino de los invasores:

“Al otro día (Alvarado) siguió su camino; encima de un reventón halló una mujer sacrificada y un perro que - según supo de un intérprete o lengua - era señal de desafío. Al terminar de subir el puerto, sobre una barranca, le salieron de 3,000 a 4,000 indios enemigos que chocaron con sus auxiliares mexicanos, obligándolos a retroceder. Alvarado logró superar luego esta situación. Estando arriba, vio a más de 30,000 enemigos que venían hacia los españoles [...]”<sup>10</sup>.

“[...] No se sabe que diese respuesta el rey del Quiché a la demanda de Cortés, lo cierto es que no entró en tratado ninguno de paz, sino que antes puso más calor en las disposiciones para su defensa. Para esto trató de paces con los reyes de Guatemala (kaqchikel) y de Zotohil, sus parientes; más el de Guatemala no quiso apartarse del tratado hecho con los españoles. El Zotohil, a quien había convidado D. Fernando Cortés con la paz, y requeridole para que diese la obediencia a los Reyes Católicos de Castilla, ni quiso la paz que le ofrecían los españoles, ni quiso las alianzas con los reyes del Quiché, diciendo que no necesitaba de alianzas para defenderse de tan poquitos españoles y tan hambrientos. Teníase firme en su dictamen, porque sabía que no podían llegar los españoles a sus tierras, sin darle primero el gusto de pasar las de sus enemigos; y así quería ver sosiego

---

<sup>9</sup> Cita de D. Franco. De Fuentes y Guzmán, en el tomo II, lib. 7, cap. 4. en: *Ejército de Guatemala*, (1963: 173, 174).

<sup>10</sup> Citado en: *Ejército de Guatemala*, (1963: 95).

como cortaban las armas de los españoles en los ejércitos de los quichés; pues si estos solo se defendían a sí, le defendían a él y si los quichés no podían defenderse por si solos, poco podrían sus fuerzas ayudarlos. Sintió tanto el rey del Quiché Kicab Tamub, la mala respuesta de los de Guatemala y del Zotohil que enfermó de cólera, y dentro de pocos días murió. Sucedióle luego en el reino del Quiché el primer electo, pues aunque ya no sucedían en el reino del Quiché los gobernadores de Guatemala, y del Zotohil desde que se rebelaron, más guardaban el mismo gobierno de tener dos electos; el primero era el sucesor inmediato de la corona, y el segundo sucedía al primero, y elegían otro segundo electo, con segundo lugar a la herencia del reino. Muerto, pues, Kicab Tamub, entró en el reino del Quiché Tecum Uman, mozo de grandes bríos, y muy ejercitado en las armas. Aplicóse luego a las prevenciones de la defensa contra los españoles, avivando más los furores de la venganza contra los cachiqueles y zotohiles, y por haber despreciado la paz les hizo sentir más los estragos de la guerra [...]”<sup>11</sup>. “Veinte días después de la elección de los reyes estalló una revolución contra el Ahtzinquinahay, la cual tuvo lugar el día 10 Queh. Los jefes, el Ahtzinquinahay y Qitzihay llegaron a Iximché buscando auxilio; llegaron para reclutar soldados”. “Doce días después, el día 11 Ymox, los tzotziles y tukuchés mataron a las tribus zutujiles; murieron los de Tziquinahay. Hicieron muchísimos prisioneros. Y por esta razón los zutujiles, temiendo la muerte, entregaron sus joyas y dinero y la ciudad de Xepoyom fue capturada. En seguida regresaron a sus hogares los reyes Tepepul Ahtzinquinahay y Qitzihay”. “Por aquel tiempo huyeron todos lo de Xecaká Abah y fueron a refugiarse entre los cakchiqueles. Llegaron

---

<sup>11</sup> Citado en *Ejército de Guatemala*, (1962: 171).

entonces a la ciudad numerosos tzutujiles que querían hacer la guerra contra los de Tziquinahá y de Pavacal, pues deseaban unirse entre sí porque los soldados habían sido insultados por los de Pavacal. El día 9 Batz hubo una matanza en Lakanabah y en Chitulul; no quedó ninguno de los Señores principales. Sólo los hombres de Belehé Qat y Cahí Ymox tomaron parte en esto. El día 11 Ah se cumplieron 26 años desde la revolución [...]” “El día 8 Ah se cumplió el 27° año de la revolución. Durante este año cesó la guerra del Quiché”<sup>12</sup>.

Antes de las batallas cruciales en los llanos de lo que hoy es Quetzaltenango, la disposición de las fuerzas invasoras y las mayas, se visualizaron así por parte de los cronistas españoles: “Como quiera que ello fuese, los ejércitos se afrentaron; el de los españoles tenía a los dos costados la caballería dividida en dos trozos, gobernados por Don Pedro Portocarrero y Hernando de Chávez; el cuerpo del ejército compuesto de la infantería gobernaba D. Pedro de Alvarado, montado en un caballo. El ejército de los indios, en varios tercios, amagaba a un mismo tiempo a los dos costados y al cuerpo del ejército. Miraban este trance los indios, como el último de sus fortunas; mirabanlo los españoles como el fin de sus trabajos y corona de tantos triunfos, y así todos prevenían lo último de sus esfuerzos. Dicen que el rey Quiché, Tecum Uman, era grande brujo y que volaba por sobre todos los ejércitos en forma de un pájaro que llaman Quetzal, de plumas muy largas y verdes y vistosísimas, y que con un cetro de esmeraldas en la mano, iba dando órdenes a sus capitanes y animando a sus soldados. También dicen que tenían

---

<sup>12</sup> Traducción de Recinos de la reproducción facsimilar del “Memorial de Tecpán-Atitlán”. Memorial de Sololá, etc., pp. 122 / 126 / Citado en: *Ejército de Guatemala*, (1963: 105 – 106).



la misma habilidad de los brujos, otros muchos caciques que andaban en forma de leones y de águilas y de otros animales. Parecen estas patrañas que deslustran mucho la verdad del caso, mas como ciertamente consta por las mismas historias de los indios que los reyes del Quiché eran grandes brujos y que se transformaban en varios animales [...] <sup>13</sup>.

De la batalla crucial donde todos observaron al gran nahual:

"[...] Luego en el año de mil y quinientos y veinte y cuatro vino el Adelantado Don Pedro de Alvarado, después que había conquistado ya a México y todas aquellas tierras. Llegó al pueblo de Xetulul Hunbatz y conquistó las tierras [...] "Luego el rey de Chi Guamarcaah despachó a un gran capitán llamándose Tecún-Tecum, nieto de Quicao cacique. Otro vino por su alférez llamado Quicab Cavisimah. Otro correo vino a Chi Guamarcaah que despachó al capitán Don Francisco Izquín, que era nieto de Don Francisco Izquín Nehayb, capitán, y luego vino el gran capitán Tecum, nieto de Quicab, y el alférez llamado Quicab Cavisimah y traía la bandera Tecum, capitán, y el alférez y sargento traían la bandera, y esta bandera traía mucho oro en la punta, muchas esmeraldas. Y este capitán traía mucha gente de muchos pueblos, que eran por todos diez mil indios, todos con sus arcos y flechas, hondas, lanzas y otras armas con que venían armados. Y el capitán Tecum, antes de salir de su pueblo y delante de los caciques, mostró su valor y ánimo y luego se puso alas con que volaba y por los dos brazos y piernas venía lleno de plumería y traía puesta una corona, y en los pechos traía una esmeralda muy grande que parecía espejo, y otra traía en la frente. Y otra en la espalda. Venía muy galán. El cual

---

<sup>13</sup> *Título de la casa Ixquin- Nehaib*, pp. 74/74; citado en: *Ejército de Guatemala*, 1963: 179.

capitán volaba como águila, era gran principal y gran nagual [...]” Y luego fue uno del pueblo de Ah Xepach, indio capitán hecho águila, con tres mil indios, a pelear con los españoles. A media noche fueron los indios y el capitán hecho águila de los indios llegó a querer matar al Adelantado Tunadiú, y no pudo matarlo porque lo defendía una niña muy blanca; ellos harto querían entrar, y así veían a esta niña luego caían en tierra y no se podían levantar del suelo, y luego veían muchos pájaros sin pies, y estos pájaros tenían rodeada a esta niña, y querían los indios matar a la niña y estos pájaros sin pies la defendían y les quitaban la vista. Estos indios que nunca pudieron matar al Tunadiú ni a la niña se volvieron y tornaron a enviar a otro indio capitán hecho rayo llamado Izquín áhpalotz Utzakibalhá, llamado Nehaib, y este Nehaíb fue a donde estaban los españoles hecho rayo a querer matar al Adelantado, y así que llegó vido estar una paloma muy blanca encima de todos los españoles, que los estaba defendiendo, y que tornó a asegurarse otra vez y se le apagó la vista y cayó en tierra y no podía levantarse. Otras tres veces embistió este capitán a los españoles hecho rayo y (otras) tantas veces se cegaba de los ojos y caía en tierra. Y como vido este capitán que no podía entrarles a los españoles, se volvió y dieron aviso a los caciques de Chi Gumarcaah diciéndoles cómo habían ido estos dos capitanes a ver si podían matar al Tunatiuh y que tenían la niña con los pájaros sin pies y la paloma, que los defendían a los españoles [...]” “Y luego el capitán Tecum alzó el vuelo, que venía hecho águila, lleno de plumas que nacían...de sí mismo, no eran postizas; traía alas que también nacían de su cuerpo y traía tres coronas puestas, una era de oro, otra de perlas y otra de diamantes y esmeraldas. El cual capitán Tecum venía de intento a matar al Tunadiú que venía a caballo y le dio al

caballo por darle al Adelantado y le quito la cabeza al caballo con una lanza. No era la lanza de hierro sino de espejuelos y por encanto hizo esto este capitán. Y como vido que no había muerto el Adelantado lo aguardó con su lanza y lo atravesó por el medio a este capitán Tecum. Luego acudieron dos perros, no tenían pelo ninguno, eran pelones, cogieron estos a este indio para hacerlo pedazos, y como vido el Adelantado que era muy galán este indio y que traía estas tres coronas de oro, plata, diamantes y esmeraldas y de perlas, llegó a defenderlo de los perros, y lo estuvo mirando muy despacio. Venía lleno de quetzales y plumas muy lindas, que por esto le quedó el nombre a este pueblo de Quetzaltenango, porque aquí es donde sucedió la muerte de este capitán Tecúm. Y luego llamó el Adelantado a todos sus soldados a que viniesen a ver la belleza del quetzal indio. Luego dijo el Adelantado a sus soldados que no habían visto otro indio tan galán y tan cacique y tan lleno de plumas de quetzales y tan lindas, que no habían visto en México, ni en ninguna parte de los pueblos que habían conquistado, y por eso dijo el Adelantado que le quedaba el nombre de Quetzaltenango a este pueblo. Luego se le quedó el nombre de Quetzaltenango a este pueblo. Y como vieron los demás indios que habían matado los españoles a su capitán, se fueron huyendo, y luego el Adelantado Don Pedro de Alvarado, viendo que huían los soldados de este capitán Tecum, dijo que también ellos habían de morir, y luego fueron los soldados españoles detrás de los indios y les dieron alcance y a todos los mataron sin que quedara ninguno. Eran tantos los indios que mataron, que se hizo un río de sangre, que viene a ser el Olintepeque; por eso le quedó el nombre de Quiquel, porque

toda el agua venía hecha de sangre y también el día se volvió colorado por la mucha sangre que hubo aquel día”<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> Título de la Casa Ixquin – Nehaib, citado en *Ejército de Guatemala*, (1963: 73-76).

## GLOSARIO DE TÉRMINOS

**Ab'aj:** piedra, en idioma *k'iche'*.

**Abstinencia:** en este texto se refiere a evitar el contacto sexual por motivos religiosos y espirituales.

**Aj centro:** Especialista espiritual maya que sabe cómo sanar a las personas. El *aj centro*, puede hacer el mal y también lo puede quitar. Sus actividades están conectadas con sus sueños, en algunos casos es a través de los sueños que las imágenes (santos) u otras entidades les dicen que es lo que deben hacer o lo que no. El *aj centro* no reza la novena como el *Ajq'ij*.

**Aj chman:** en la región *Mam*, especialistas del conocimiento espiritual maya, conocidos como abuelos quemadores. Mantienen una relación intensa con el fuego, hacen lecturas del fuego.

**Aj Xokol k'uula'al:** en idioma *Q'eqchi'*, término para nombrar a las personas que atienden el proceso de gestación y nacimiento de los niños. El término es utilizado para nombrar indistintamente a mujeres y hombres.

**Aj Chixot:** en idioma *Kaqchikel*, personas que provienen de Comalapa o del lugar de los comales.

**Aj Iqal tqan aq'untl:** en idioma *Mam* significa literalmente, los cargadores del pie del trabajo, son los guías.

**Ajpom:** especialista espiritual maya. El quemador de pom, también llamado *Ajq'ij*.

**Aj Sacramento:** en el municipio de Chichicastenango, Quiché, llaman así al especialista espiritual.

**Ajaw:** dueño, creador (a) y formador (a) de todo lo que existe.

**Ajq'axal:** en idioma *K'iche'* y *Kaqchikel*, especialista espiritual, encargado de trasladar y colocar los materiales para la ofrenda durante las ceremonias.

**Ajsamaj:** uno de los cargos dentro de las cofradías. En idioma *Kaqchikel* significa los trabajadores.

**Ajq'ij:** especialista del conocimiento espiritual maya, que procede del tiempo y del conocimiento. El *Ajq'ij* solamente puede curar y procurar el bienestar de las personas.

**Ajú Upún:** apellidos de la investigadora Magdalena Ajú.

**Ak'al:** en idioma *Mam*, significa una clase de maíz. Literalmente, significa maíz nuevo.

**Alaj Witz:** en idioma *Mam*, cerro tierno, cerro joven. Nombre de cerro ubicado en San Juan Atitán, Huehuetenango.

**Anona:** árbol de la familia de las anonáceas, de unos cuatro metros de altura, de tronco ramoso, con corteza oscura, hojas grandes, alternas, lanceoladas, lustrosas, verdinegras por encima y más claras por el revés. Flores de color blanco amarillento, solitarias, de mal olor y fruto como una manzana, con escamas convexas, que cubran una pulpa blanca, aromática y dulce, dentro de la cual se hallan las semillas, que son negras, duras y correspondientes una a cada escama del mismo fruto.

**Apachábamos el gato:** expresión para referirse al acto de presionar la cola del disparador de un arma de fuego. Disparar.

**Apazote:** hierba erguida, de 40 a 100 centímetros de altura, lampiña o ligeramente glandular-pubescente y de olor fuerte.

Hojas alternas, con pecíolo corto, generalmente oblongas, estrechas hacia la base, sinuado-dentadas de 3 a 10 centímetros de largo; las hojas superiores son de menor tamaño. Flores de pequeñas espigas axilares; cáliz dividido en tres segmentos de apenas un milímetro que envuelve totalmente el fruto.

**Arveja:** planta hortense de la familia de las papilionáceas, con tallos volubles de uno o dos metros de longitud.

**B'atz:** uno de los días del calendario sagrado maya. Significa hilo, tejido, sentido de unidad, es el principio y el fin. Símbolo de continuidad con el pasado, presente y futuro.

**B'itonel:** en idioma *K'iche'*, creador supremo.

**B'o'j:** jugo de caña de azúcar.

**Calzar la milpa:** cuarto proceso que lleva la siembra del maíz, el cual consiste en acercar una porción de tierra a la base de la planta del maíz, con el fin de evitar el crecimiento de malas hierbas alrededor de la planta, además de proteger la base de la milpa para que no se doble con el viento, no se canse y se fortalezca.

**Canamixtoj:** cantón ubicado en el municipio de San Antonio Ilotenango, Quiché.

**Canche:** persona blanca o rubia.

**Chajxukub:** aldea ubicada en el municipio de Chisec, Alta Verapaz.

**Cha'x chimb'atz':** en idioma *Mam*, culebras de color pitahaya que se encuentran entre los arbustos y matorrales de San Juan Atitán.

**Chapok k'al:** en idioma *Q'eqchi'*, ceremonia sagrada que se realiza previamente a la siembra del maíz.

**Chaslaw:** aldea ubicada en el municipio de Cahabón, Alta Verapaz.

**Che' poqo'il:** centro ceremonial *K'iche'* ubicado en el municipio de Chichicastenango, Quiché.

**Chi rij tinamit:** en idioma *K'iche'*, detrás del pueblo. Cantón ubicado en el municipio de Chichicastenango, Quiché.

**Chib'ixaq:** nombre de riachuelo ubicado en el municipio de San Juan Comalapa, Chimaltenango.

**Chicax:** nombre de cerro sagrado ubicado en el municipio de Cahabón, Alta Verapaz.

**Chik'ajb'om:** en idioma *Q'eqchi'*, significa lugar de la pintura en polvo. Municipio del departamento de Alta Verapaz, conocido también como Cahabón.

**Chiq'ol:** en idioma *Mam*, *chi* significa maguey y *q'ol*, trementina. Río que nace en la aldea Chicol o Chi'q'ol, en el municipio de Santa Bárbara, Huehuetenango.

**Chirivisco:** zarzal seco.

**Chixot:** en idioma *Kaqchikel* significa entre los comales. Nombre del municipio conocido como San Juan Comalapa, ubicado en el departamento de Chimaltenango.

**Chman Witz:** en idioma *Mam*, cerro abuelo. Conocido por otros pueblos como el volcán Tajumulco. El Tajumulco es el volcán más alto de Guatemala y de Centro América, con 4250 pies de altura sobre el nivel del mar, ubicado en el departamento de San Marcos, Guatemala.



**Coche de monte:** animal mamífero de la familia de los tayassuidae. Sus partes superiores son uniformemente negro-grisáceo, un collar borroso pero distintivo de pelo amarillo pálido que se extiende desde arriba del cuello hasta el hombro debajo de la mandíbula inferior. También conocido como pecarí de collar, se caracteriza porque en su espalda, en la cabeza hasta el lomo posterior, tiene una cresta de pelo largo que se levanta cuando está excitado. Su pelo es escaso; de cerdas gruesas, bandas negras y blancas o amarillas. Su cabeza es grande, volviéndose más estrecha rápidamente desde sus grandes quijadas hasta su nariz delgada, sus orificios nasales están en un pequeño disco sin pelo y sobresalen un poco del rostro. Tienen grandes caninos que se notan debajo del labio pero no sobresalen.

**Copal pom:** resina que se extrae de los árboles de la familia de las burseráceas. Es utilizado durante las ceremonias mayas como incienso, para aromatizar y purificar. Es una ofrenda agradable al *Ajaw*.

**Cotuza:** animal mamífero de la familia de las dasyproctidae. Físicamente parece un ratón, de color café. Es un animal diurno y por lo general vive en cuevas.

**Chu Pul Chich:** centro ceremonial ubicado en el municipio de Chichicastenango, Quiché.

**Chuj:** en idioma *Mam*, casa baja de adobe o madera donde se toman los baños de vapor tradicionales en Mesoamérica.

**Chunto:** chompipe, pavo.

**Chuwila:** chichicaste, en idioma *K'iche'*. Municipio del departamento de Quiché, conocido como Chichicastenango.

**Chwakoral:** literalmente en idioma Kaqchikel significa sobre el

corral. Nombre de río ubicado en el municipio de San Juan Comalapa, Chimaltenango.

**Eneldo:** hierba de la familia de las umbelíferas con tallo ramoso, de seis a ocho decímetros de altura, hojas divididas en lacinias filiformes, flores amarillas en círculo, con unos 20 radios, y semillas pareadas planas en su cara de contacto, elípticas y con nervios bien señalados.

**Hub'ub' Tzuul:** donde pasa el aire, en idioma *Q'eqchi'*. Nombre de un cerro sagrado ubicado en Alta Verapaz.

**Ix"ky'echoj Pi'x" Ka'mj:** nombre, en idioma *Mam*, de la investigadora Feliciana Ortiz.

**Ixmukane:** nombre en idioma *Q'eqchi'* de la investigadora Lucía Sub Xol, significa luna.

**Jilotee:** del verbo jilotear. Dicho de la planta de maíz, comenzar a echar el jilote.

**Joch':** en idioma *K'iche'*, atol de maíz de color blanco, molido en piedra.

**Jolom Tz'i':** en idioma *Kaqchikel* significa cabeza de perro. Nombre de cerro sagrado ubicado en el municipio de San José Poaquil, municipio del departamento de Chimaltenango.

**Jolomchaj:** en idioma *K'iche'*, *jolom* significa cabeza y *chaj*, pino. Significa en la cima de los pinos.

**K'aamasa':** en idioma *Q'eqchi'*, cinta o faja que se amarran los hombres en la cintura.

**K'ajb'ak:** en idioma *Q'eqchi'*, ceremonia agrícola.

**Kajwil:** dueño de ellos.

**K'ak jay:** en idioma *Kaqchikel*, volcán. Nombre de cerro sagrado ubicado en el municipio de San José Poaquil, Chimaltenango.

**K'alb'el:** en idioma *Mam*, pañuelo o acción de amarrar algo.

**Kan:** serpiente o culebra. Uno de los días del calendario sagrado maya.

**Kancela':** literalmente significa en idioma *Mam* donde apareció el agua. Río ubicado en el municipio de Santa Bárbara, Huehuetenango.

**Kapixay:** nombre que recibe la camisa de los hombres en el municipio de San Juan Atitán, Huehuetenango.

**Ka'q:** nombre en idioma *Q'eqchi'* del investigador Guillermo Cac, significa pulga.

**Kaqchikela':** plural para *Kaqchikel*.

**K'atol Mayej:** en *Q'eqchi'*, sacerdote maya.

**K'iche'ab':** plural para *K'iche'*.

**Kojol:** entre, en idioma *Kaqchikel*. Nombre de riachuelo ubicado en el municipio de San Juan Comalapa, Chimaltenango.

**Kok'xi'n:** en idioma *Mam*, maíz pequeño o maíz fino.

**Kutzan:** en idioma *Mam*, consulta, pregunta con el sentido de ¿cómo razones tú esto?

**Ky'ajola':** nombre de un río ubicado en el municipio de Santa Bárbara, Huehuetenango.

**Ky'ech:** en idioma *Mam*, el principio del fuego o antorcha y unidad. También significa lugar donde se concentran los caminantes para hacer comida.

**Ky'me'x":** uno de los días del calendario sagrado maya. Significa muerte, la transformación, la transparencia.

**Kynab'el:** en idioma *Mam*, su memoria, su conocimiento o su sabiduría.

**Kyoq:** uno de los días del calendario sagrado maya. Significa relámpago, la dualidad del sagrado fuego y el sonido de su voz.

**Kyxol B'uj:** en idioma *Mam*, entre cerros en forma de volcanes o entre los volcanes. Sitio sagrado en donde se llevó a cabo la resistencia *Mam* en la guerra de conquista. Área donde Kaibil Balam, gran nahual y jefe político militar *q'emam*, tuvo uno de sus campamentos en resistencia.

**Lajujxik:** nombre en idioma *Kaqchikel* del investigador Roger Quex.

**La's Ob'al Ch'wix:** nombre en idioma *Mam* del investigador Rafael López.

**Lob'aj:** en idioma *Mam*, serpiente o culebra.

**Mara:** agrupación de jóvenes que comparten ciertos gustos musicales y estéticos, y que comparten ciertos espacios de reunión como un parque o una esquina en un barrio, colonia o pueblo. Las pandillas, a diferencia de las maras, son organizaciones con una estructura jerárquica cerrada y rígida, casi militarizada, aunque ambas organizaciones han sido asociadas y estereotipadas, sobre todo por los medios de comunicación. Los medios de comunicación definen a la mara y a

las pandillas como delincuentes sin distinción alguna, caracterizándoles con un cierto tipo de vestimenta ("cholos"), hábitos y vicios; a su vez, les adjudican la responsabilidad en múltiples hechos de violencia (robos, violaciones, contrabando de droga). No obstante, esta representación social de la mara, también está justificando comportamientos ilegales contra los jóvenes, quienes solamente por su apariencia son asesinados por aparatos clandestinos de seguridad, logrando así la consolidación del terror en el imaginario de la población. Esta es una estrategia diversionista, que desorienta el examen de la estructura profunda y la focalización de los altos responsables de la delincuencia organizada. Pero además, 'la mara' ha logrado que para algunos jóvenes estas organizaciones sean una expectativa real de vida y expresa una forma de construcción de la identidad colectiva en los jóvenes. La mara resulta de muchas décadas de abandono de las responsabilidades sociales por parte del Estado y de la indiferencia de la sociedad en su conjunto. Por supuesto, los jóvenes en mara representan un desafío para la sociedad que los excluye y que los destruye.

**Masheños:** apelativo que mayas de otros territorios dieron a los *k'iche'ab'* de Chichicastenango debido al traje diario que se utilizaba, el cual mostraba parte del abdomen y con ello, el ombligo. Además por el patrón Ssnto Tomás ya ya que Max significa Tomás.

**Matasano:** árbol centroamericano de las rutáceas, de hasta doce metros de altura, hojas alternas, digitadas, flores verdosas en panículas y corimbos terminales o auxiliares con cinco pétalos y seis estambres, fruto verde o amarillo pálido, semejante a una manzana, se come generalmente en sopa. La infusión de la hoja y el fruto tiene usos medicinales.

**Mayejak:** en *Q'eqchi''*, ceremonia maya.

**Melay ntxu' xuj kan:** expresión en idioma *Mam* que significa "ojalá madre mujer serpiente".

**Mich:** granos sagrados, utilizados por los *Aj Chman* del área *Mam* para revelar el futuro. Estos consisten en granos de frijol rojo, negro y piedras como cuarzos, jade y vidrio.

**Mujer Imx:** se usa para referirse a la mujer que amamanta a sus hijos. *Imx* en idioma *Mam*, significa el pezón de la mujer o del hombre.

**Mujer Kan:** mujer serpiente. Energía femenina de respeto, sabiduría, del ciclo del tiempo, autoridad, justicia y verdad.

**Nab'e:** especialista espiritual. En *K'iche'*, el mayor, el principal, el primero.

**Nawal:** energía de las personas.

**Nimalaxel:** especialista espiritual. En *K'iche'*, el mayor, el principal, el primero.

**No'j:** día del calendario sagrado maya. Uno de los cuatro cargadores, que representa la sabiduría y el pensamiento.

**Ocote:** tipo de conífera de resina aromática que arde con facilidad cuando entra en contacto con el fuego, debido a su resina inflamable.

**Oyonel:** especialista espiritual *Kaqchikel*, encargada de llamar a la sangre y al espíritu de quienes sufren de "susto".

**Palalan qiky:** en idioma *Mam*, expresión que se usa para indicar que se camina o se mueve por todos lados. Personas que deambulan con apariencia de no tener algo que hacer.

**Panatz'an:** en idioma *Kaqchikel*, dentro de la sal. Nombre de un riachuelo ubicado en el municipio de San Juan Comalapa, Chimaltenango.

**Pasaa Ixq:** en idioma *Q'eqchi'*, primer pasado. Este es el nombre que recibe la mujer que ha servido por mucho tiempo en las cofradías de los santos, o bien, que durante toda su vida ha prestado servicios a la comunidad.

**Pasaa Winq:** en idioma *Q'eqchi'*, primer pasado. Este es el nombre que recibe el varón que ha servido por mucho tiempo en las cofradías de los santos, o bien, que durante toda su vida ha prestado servicios a la comunidad.

**Paxan:** en idioma *Kaqchikel*, entre paredes. Nombre de un riachuelo ubicado en el municipio de San Juan Comalapa, Chimaltenango.

**Paxil:** en idioma *Mam*, partir. Nombre del cerro sagrado ubicado entre la sierra Madre y la sierra de los Cuchumatanes, en el municipio de La Libertad, Huehuetenango.

**Paxwi':** en idioma *Mam*, gusanos venenosos de dos centímetros de largo que se encuentran entre la caña. Se caracterizan por ser espinosos y de color negro.

**Pichacha:** vasija de barro con agujeros que se usa como colador.

**Piligüe:** tipo de frijol.

**Pixab':** en idioma *K'iche'*, consejos o recomendaciones.

**Pochitos:** tamalitos de maíz con frijol.

**Pocohil:** cerro sagrado, ubicado en el municipio de Chichicastenango, Quiché.

**Po'j:** en idioma *Mam*, golpe suave o fuerte. También es sonido del borboteo de líquidos.

**Pos Sacalxot:** apellidos del investigador Francisco Pos.

**Primitivista:** término que define una corriente y expresión artística, especialmente en pintura. El término es utilizado para calificar el arte producido por pueblos y comunidades indígenas, y realizadas por artistas que no han recibido entrenamiento académico y absolutamente lejanos a las escuelas oficiales. Por esto mismo, se mantienen al margen de estilos y normas estéticas consagradas en el arte occidental. No obstante, esta forma de expresión artística marca la permanencia de una tradición y una actitud comunitaria.

**Qaawa' Julhix:** en idioma *Q'eqchi'*, hoyo de tigre. Nombre de un cerro sagrado ubicado en el municipio de Cahabón, Alta Verapaz.

**Qaawa' Se'uq':** nombre de uno de los trece cerros sagrados *q'eqchi'eb'*. Considerado como el cerro-abuelo.

**Qaawa' Tab'ol:** nombre de un cerro sagrado ubicado en el municipio de Cahabón, Alta Verapaz.

**Qana' Iitzam:** nombre de uno de los trece cerros sagrados *q'eqchi'eb'*. Considerado como el cerro-abuela.

**Q'aq-qwa:** en idioma *Mam*, maíz negro.

**Qe'mam/mamib':** plural de *Mam*.

**Q'eqchi'eb':** plural de *Q'eqchi'*.

**Qman Q'ij:** en idioma *Mam*, nuestro señor sol o papá sol. Representación de la energía de la masculinidad.



**Quequexte:** camote de hojas grandes, redondas y anchas. Planta perenne en clima cálido, pues no necesita riego. La hoja también se come en caldo.

**Q'uj'ulkan:** en idioma *Mam*, el quetzal. También se refiere a la parvada de quetzales o a las nuevas generaciones de quetzales.

**Rabin Ajaw:** princesa indígena o hija del rey, elegida durante la primera semana del mes de junio en Cobán, Alta Verapaz.

**Rajawal:** su dueño en *k'iche'*. En *q'eqchi' Raxawal*, el supremo y muy grande.

**Ruda:** planta perenne, de la familia de las rutáceas, con tallos erguidos y ramosos de seis a ocho decímetros, hojas alternas, gruesas, compuestas de hojuelas partidas en lóbulos oblongos y de color garzo, flores pequeñas, de cuatro pétalos, amarillas, en corimbos terminales y fruto capsular con muchas semillas negras, menudas y en forma de riñón.

**Sa cho'ool:** expresión en *Q'eqchi* para decir, "¿está contento tu corazón?"

**Sa inch'ool, b'anyox:** expresión en idioma *Q'eqchi'* para decir, "sí esta contento mi corazón, gracias."

**Saqpik:** en idioma *Mam*, peña blanca. Nombre de un río ubicado en el municipio de Santa Bárbara, Huehuetenango.

**Saqqal:** en idioma *Mam*, clase de maíz llamado mazorca blanca.

**Sekxpec:** nombre del nacimiento de un río, ubicado en la aldea Chajxukub en el municipio de Chisec, Alta Verapaz.

**Sik'ol Na'leb'**: en idioma *Q'eqchi'*, buscadores de conocimiento. Nombre con el que se autoidentificaron los ocho investigadores.

**Surial**: especialista del conocimiento espiritual en el municipio de Chichicastenango, Quiché.

**Tajwalal**: ceremonia en que las personas "sostienen" el compromiso y el servicio a la comunidad o al pueblo por un período de tiempo. Con esta ceremonia se asume el cargo con responsabilidad y respeto.

**Tapisca**: recolección del maíz.

**Tata**: padre o abuelo.

**Temascal**: casa baja de adobe o madera, donde se toman baños de vapor.

**Texela'**: uno de los cargos femeninos de las cofradías *Kaqchikel*.

**Ti'j pa kalto rachi'l k'oxob'**: en idioma *K'iche'*, carne en caldo con achiote. O bien, caldo rojo.

**Tlaq Chow**: significa en *Mam*, el plato del frío. Nombre de un sitio sagrado ubicado en San Juan Atitán, Huehuetenango.

**Tocoyal**: cinta multicolor tejida a mano que se enrollan las mujeres mayas en la cabeza.

**Toj**: día del calendario sagrado maya que representa el pago o la ofrenda.

**Tojka'il**: en idioma *Mam*, lugar donde se observa. Nombre de un río que atraviesa el municipio de Santa Bárbara, Huehuetenango.

**Tojkoj:** en idioma *Mam*, lugar donde se trabaja. Nombre de un río ubicado en el municipio de Santa Bárbara, Huehuetenango.

**Tojkorral:** en idioma *Mam*, dentro o entre los corrales. Nombre de un río ubicado en el municipio de Santa Bárbara, Huehuetenango.

**Tojmin:** en idioma *Mam*, en las minas. Nombre de un río ubicado en el municipio de Santa Bárbara, Huehuetenango.

**Toj kyaq/toj kyak:** en idioma *Mam*, en el lugar caliente. Nombre de un río ubicado en el municipio de Santa Bárbara, Huehuetenango.

**Trojas:** espacios limitados por tabiques para almacenar frutos y especialmente, cereales.

**Tuj Txun:** en idioma *Mam*, el lugar de la cal.

**Tusa:** espata o forolla del maíz.

**Twi' B'atx:** en idioma *Mam*, en la cima del *B'atx*. Nombre de un cerro sagrado ubicado en el municipio de San Juan Atitán, Huehuetenango.

**Twi' Bak:** en idioma *Mam*, en la cima del hueso o en la cima el lugar más duro o consistente como el hueso. Nombre de un cerro sagrado ubicado en el municipio de San Juan Atitán, Huehuetenango.

**Twi' Ky'me':** en idioma *Mam*, cabeza o cima del lugar de la muerte. Uno de los *Ajaw* del calendario sagrado maya. Nombre de un cerro sagrado ubicado en el municipio de Santa Bárbara, Huehuetenango.

**Twi' Matx':** en idioma *Mam*, en la cima o cabeza del árbol *matx'* o encino. Nombre de un cerro sagrado ubicado en el municipio de Santa Bárbara, Huehuetenango.

**Twi' Ptxon:** en idioma *Mam*, en la cima del árbol llamado *Ptxon* o *Pachay*. Nombre de un cerro sagrado ubicado en el municipio de Santa Bárbara, Huehuetenango.

**Twi' Q'aqal:** en idioma *Mam*, en la faz o cara del lugar llamado *Q'aqal*.

**Twi' Q'uq':** en idioma *Mam*, cima o cabeza del quetzal. Nombre de un cerro sagrado ubicado en San Juan Atitán, Huehuetenango.

**Twi' wix:** en idioma *Mam*, sobre la protuberancia. Nombre de un cerro sagrado ubicado en el municipio de Santa Bárbara, Huehuetenango.

**Twi' Xlach'e':** en idioma *Mam*, en la cima del cerro *Xlach'e*. Nombre de un cerro sagrado ubicado en San Juan Atitán, Huehuetenango.

**Tx'utx':** en idioma *Mam*, nombre que se le da a la troja.

**Txe' Cruz:** en idioma *Mam*, en el asiento o raíz de la cruz.

**Txk'omal matx':** en idioma *Mam*, cáscara del árbol llamado encino.

**Tz'aqonel:** en idioma *K'iche'*, creador supremo.

**Tz'ikin:** en idioma *Kaqchikel*, pájaro. Un día del calendario maya.

**Tz'aamank:** en idioma *Q'eqchi'*, proceso para llegar a un acuerdo matrimonial.

**Tzaqalab':** en idioma *Mam*, barro que se usa para alfarería. Lugar del barro.

**Tz'ite'**: frijoles rojos, utilizados como instrumento oracular por los especialistas espirituales mayas para revelar el futuro a través de señales.

**Tzibjoom**: nacimiento de un río ubicado en la aldea Chajxukub, en el municipio de Chisec, Alta Verapaz.

**Tzirin**: apellido del investigador José Luis Tzirin.

**Tzulpul juyu'**: en idioma *Kaqchikel*, volcán. Nombre de cerro sagrado ubicado en el municipio de San José Poaquil, Chimaltenango.

**Tzuultaq'a**: en idioma *Q'eqchi'*, cerro-valle. Representación espiritual maya que representa al dueño o dueña de los cerros en el que se encierra toda expresión de dualidad entre lo femenino y lo masculino, es cerro y valle, puede quitarle la vida a una persona o a un animal y es, además, el que da la vida.

**Uxmana'**: en idioma *Mam*, superficie fina por donde pasa el agua. Nombre de un río ubicado en el municipio de Santa Bárbara, Huehuetenango.

**Wa'lb'il**: día de celebración para las autoridades mayas.

**Wib'aj Sut'**: en idioma *Mam*, pañuelo para la cabeza.

**Winäq**: una persona, un anciano, además, el número veinte.

**Xaq xq'is o xq'ixan**: en idioma *Mam*, nombre de la hoja de la planta llamada *xq'is*, utilizada para curar dolores de estómago.

**Xa'ul**: nombre de un río ubicado en el municipio de Santa Bárbara, Huehuetenango.

**Xeel:** en idioma *Q'eqchi'*, bastimento.

**Xinq'ax pa ja:** en idioma *K'iche'*, me pasé a vivir a la casa.

**Xjojatzé':** en idioma *Mam*, *jatzé'* significa el árbol llamado matasano.

**Xkyaqanpach:** en idioma *Mam*, remolinos de aire o tornados.

**Zapón Tipaz:** apellidos de la investigadora Magdalena Zapón Tipaz.

## BIBLIOGRAFÍA NIMA'TJAQ'TX'OOTX' COLISIÓN EN LO PROFUNDO

Academia de Lenguas Mayas de Guatemala (2007) **Comunidad Lingüística Q'eqchi': Historia.**

<http://www.almg.org.gt/Comunidades/qeqchi/Qeqchi%202.htm>

Adams, Tani. (2002) **Las relaciones interétnicas en Guatemala: reflexiones acerca de algunos temas descuidados e invisibilizados.** Osaka, Japan. Ed. Japan Center for Area Studios (JCAS).

Adams, Richard y Bastos, Santiago. (2003) **Las relaciones étnicas en Guatemala 1944-2006.** Guatemala. CIRMA.

Adams, Richard. (1983) **Energía y Estructura. Una teoría del poder social.** México D.F. Fondo de Cultura Económica (Trad. Eduardo Suárez). [1975]. *Energy an Structure. A theoriy of social power.* Austin. University of Texas Press.

Ak'abal, Humberto. (2004) **Raqonchi'aj Grito.** Guatemala. Editorial Cholsamaj.

Albizu, José; Todosantos, Goyo y Méndez Mario. (2005) **El efecto Guatemala, un viaje con las promotoras y los promotores de salud a través de la vida. De 0 a 2012: nombrar las cosas es recrear el mundo.** Guatemala. Oxfam Internacional / Cooperativa El Recuerdo.

Álvarez, Francisca. (2004) **Raíces de la opresión étnica en Guatemala.** Guatemala. Documento borrador. Fundación para la Democracia Manuel Colom Argueta.

Arancibia, Juan; Marín, Ana; Pearce, Jenny; Prado, Silvio. (1999) **Poder Local, viejos sueños, nuevas prácticas.** Guatemala. Consejería en Proyectos.

Arenas, Clara; Hale, Charles y Palma, Gustavo. (1999) **¿Racismo en Guatemala? Abriendo el debate sobre un tema tabú.** Guatemala. Ediciones AVANCSO.

Arriola, Jorge. (1973) **Libro de las geonimias de Guatemala.** Guatemala. Editorial José de Pineda Ibarra.

Azpuru, Dinorah; Blanco, Ligia (2008) **Guatemala 2007: un año de contrastes para la democracia.** En *Revista de Ciencia Política (Santiago)* / Volumen 28 / 217-244.

[http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci\\_arttexpid=S0718-090X200800011Ing=esnrm=iso](http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttexpid=S0718-090X200800011Ing=esnrm=iso). ISN0718-090X

Paz, Guillermo. (2004). **Anales de los Kaqchikeles.** Chwa Nima Ab'äj (Mixco Viejo). Guatemala. Editorial Cholsamaj.

Arzobispado de Guatemala, ODAHG (1998), **Guatemala Nunca Más: Los Mecanismos del Horror.** Guatemala. ODAHG.

Arzobispado de Guatemala, ODAHG (1998), **Guatemala Nunca Más: el Entorno Histórico.** Guatemala. ODAHG.

Barahona, Marco. (2006) **Implicaciones del TLC para el sistema político y la seguridad nacional de Guatemala.** Guatemala. Asociación de Investigación y Estudios Sociales -ASIES- / Secretaría de Planificación y Programación - SEGEPLAN-.  
<http://www.asies.org.gt/TLC/investigacion%2010.pdf>

Barfield, Thomas. (2000) **Diccionario de Antropología.** México. XXI Siglo Veintiuno, editores.

Barth, F. (1976) **Los grupos étnicos y sus fronteras.** México. Fondo de Cultura Económica.

Bartolomé, Miguel Alberto. (1997) **Gente de Costumbre y Gente de Razón.** México. Siglo Veintiuno editores.



Bartolomé, Miguel. (1996) **La construcción de la persona en las etnias mesoamericanas**. *En Identidad III Coloquio Paul Kirchhoff*. Páginas 51-71. México. Universidad Nacional Autónoma de México.

Barrios, Carlos. (2004) **Ch'umilal Wuj. El libro del destino**. Guatemala. Editorial Cholsamaj.

Barrios, Lina. (1998) **La alcaldía indígena en Guatemala: 1821 a la Revolución de 1944**. Guatemala. Universidad Rafael Landívar (URL) - Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales (IDIES).

Barrios, Lina. (1996) **La alcaldía indígena en Guatemala época colonia (1500-1821)**. Guatemala. Universidad Rafael Landívar (URL)- Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales (IDIES).

Bastos, Santiago; Cumes, Aura y Lemus, Leslie. (2007) **Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca**. *Texto para el debate*. Guatemala. FLACSO, CIRMA y CHOLSAMAJ.

Bastos, Santiago y Camus, Manuela. (2003) **Entre el mecapal y el cielo. Desarrollo del movimiento maya en Guatemala**. Guatemala. Editado FLACSO, programa Guatemala.

Bastos, Santiago / Camus, Manuela (1996) **Quebrando el silencio. Organizaciones del pueblo maya y sus demandas, 1986 - 1992**. Guatemala. Editado FLACSO, programa Guatemala.

Batzibal, Juana. (2000) **Mujer maya rectora de nuestra cultura**. *En Identidad: rostros sin máscara*. [Macleod y Cabrera] Oxfam Australia.

Berger, Peter y Luckmann, Thomas. (1995) **La construcción social de la realidad**. Buenos Aires, Argentina. Editorial Amorrortu.

Bohm, David. (1988) **La totalidad y el orden implicado**. Barcelona. Editorial Cairós.

Bonfil, Guillermo. (2006) **México Profundo: una Civilización Negada**. México: Editorial Debolsillo.

Bonfil, Guillermo. (1991) **La teoría del control cultural en el estudio de los procesos étnicos**. En *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, año IV, núm.12. Pp. 165-204. México. Universidad de Colima.

Boremanse, Didier. (1997) **Situación actual del debate étnico en Guatemala**. Taller sobre la Dimensión Multilingüe, Pluricultural y Multiétnica de Guatemala, 4 de noviembre, 1997. Guatemala. PNUD.

Bourdieu, Pierre. (1997) **Sur le pouvoir symbolique**. Universidad Autónoma Metropolitana -UAM- Xochimilco, Departamento de Educación y Comunicación. Tomado de: *Extrait du numero 3, mai-juin 1977*. Edit. Librairie Armand Colin.

Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loic J.D. (1995 - 2) **Respuestas. Por una Antropología Reflexiva**. Mexico, D.F. Editorial Grijalbo. (Hélène Levesque Dion, trad.) [1995] Reponses: pour une Antropologie Reflexive.

Bourdieu, Pierre. (1991) **El sentido práctico**. Madrid. Ediciones Taurus.

Bueno, Gustavo. (1984) **Ensayo de una teoría de las ceremonias**. En *el Basilisco*. 1ª época, número 16, páginas 8-37. Revista de filosofía, ciencias humanas, teoría de la ciencia y de la cultura. Oviedo, España. El Basilisco.

<http://www.filosofia.org/rev/bas/bas11602.htm>

Cabarrús, Carlos. (1988) **La Cosmovisión Q'eqchi' en proceso de cambio**. Guatemala. Cholsamaj, editorial.

Cabrera, Alejandro. (2002) **Política agraria y desarrollo rural en Guatemala. Visiones para una agenda de Estado**. Guatemala. Ponencia presentada en el: *Regional Workshop in Land Issues in Latin America and Caribbean region 19-22, 2002, Pachuca, México*.

<http://www.export.com.gt/Portal/Documents/2007->

[10/4632/Pol%C3%ADtica%20Agraria%y20%Desarrollo%20Rural.pdf](http://www.export.com.gt/Portal/Documents/2007-10/4632/Pol%C3%ADtica%20Agraria%y20%Desarrollo%20Rural.pdf)

Calva, Tania. (2001) **Reforma agraria y globalización económica: caso Guatemala**. CIDECA.

<http://usuarios.lycos.es/cideca/articulo3.htm>

Camposeco, Aroldo. (2005) **¿Mayanización? Educación bilingüe y fortalecimiento del idioma popti' en Jacaltenango**. Guatemala. Proyecto mayanización y vida cotidiana. FLACSO-CIRMA.

Canales, Manuel. (2001) **Investigación cualitativa y reflexividad social**. Ponencia presentada en el *V Encuentro Nacional de Investigadores*. Medellín, Colombia.

<http://www.ua.es/centros/trabajosocial/Conferencia%20Yolanda/Ponencia-Contexto%y%20ordenes%20reflexividad%20-Manuel%20Canales.doc>

Cantón, Manuela. (1998) **Bautizados en fuego. Protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1989-1983)**. Guatemala. Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica - CIRMA- y Plumssock Mesoamerican Studies.

Capra, Fritjof. (1998) **El punto crucial. Ciencia, sociedad y cultura naciente**. Buenos Aires, Argentina. Editorial Troquel.

Carbonell, Eliseu. (2004) **Debates acerca de la antropología del tiempo**. Colección 10, *Estudis D'Antropología Social I Cultural*. Barcelona. Universidad de Barcelona.

Carmack, Robert. (1998) **Escalas de identidad maya: una perspectiva civilizacional**. Guatemala. Suny, Albani. Congreso Mayista.

Carmack, Robert y Alfonso Tzaquitzal. (1993) **Titulo de los Señores Coyoy**. Guatemala: Editorial Serviprensa Centroamericana.

Carmack, Robert. (1979) **Historia social de los quiches**. Guatemala. Publicación Número 38, Seminario de Integración Social Guatemalteca.

Carrera, Jaime. (2000) **El estudio de mercado de tierras en Guatemala**. Naciones Unidas. CEPAL.

<http://www.eclac.org/publicaciones/xml/3/4893/LCL1>

Carrillo, César (2006) **Pluriverso. Un ensayo sobre el conocimiento indígena contemporáneo**. Colección la pluralidad cultural en México. Núm. 11. México. Universidad Nacional Autónoma de México.

Casaús, Marta. (2007) **Guatemala, linaje y racismo**. Guatemala. FyG editores.

Casaús, Marta. (2006) **Diagnóstico del racismo en Guatemala**. Guatemala. Vicepresidencia de la República de Guatemala.

Casaús, Marta. (1998) **La metamorfosis del racismo en Guatemala**. Guatemala. Editorial CHOLSAMAJ.

Chávez, Cristina y Pol, Felipe. (2007-1) **Xib'rikil. Consecuencias de un susto para la salud**. Guatemala. Editado Asociación Médicos Descalzos.

Chávez, Cristina; Pol, Felipe y Morales, Elvira. (2007-2) **El uso del Tuj'**. Editado Asociación Médicos Descalzos.

Chichimuch (1999) **Canas y retoños del pueblo maya**. Guatemala. PRODESSA. Editorial Saqil Tzij.

Cohen, Ira. (1996) **Teoría de la estructuración. Anthony Giddens y la constitución de la vida social**. México. Universidad Autónoma Metropolitana.

Cohen, Ronald (1985) **El sistema político**. En Llobera J. (compilador) *Antropología política*. Barcelona, España. Editorial Anagrama.

Cohen, Abner [comp.] (1974) **Urban Ethnicity**. Londres. Tavistock

Cojtí, Demetrio. (1999) **Heterofobia y racismo guatemalteco**. En ¿Racismo en Guatemala? [Arenas, Hale y Palma] AVANCSO.

Cojtí, Demetrio. (1995) **Ub´aniik ri una´ooj uchomab´aal ri maya´tinamit. Configuración del pensamiento político del pueblo maya 2ª parte**. Guatemala. Editorial Cholsamaj.

Cojtí, Demetrio. (1991) **La configuración del pensamiento político del pueblo maya**. Guatemala. Asociación de Escritores Mayences de Guatemala.

Colby, Benjamín y Van Den Berghe, Pierre (1977) **Ixiles y ladinos**. El pluralismo social en el altiplano de Guatemala. Seminario de integración social guatemalteca, publicación N°37. Guatemala. Ministerio de Educación.

Comisión Esclarecimiento Histórico -CEH-. (1999-1) **Guatemala memoria del silencio. Tomo I. Causas y orígenes del enfrentamiento armado interno**. Oficina de Servicios para Proyectos de las Naciones Unidas -UNOPS-.

Comisión Esclarecimiento Histórico -CEH-. (1999-2) **Guatemala memoria del silencio. Tomo II. Las violaciones de los derechos humanos y los hechos de violencia.** Oficina de Servicios para Proyectos de las Naciones Unidas -UNOPS-.

Comisión Esclarecimiento Histórico -CEH-. (1999-3) **Guatemala memoria del silencio. Tomo III. Las violaciones de los derechos humanos y los hechos de violencia.** Oficina de Servicios para Proyectos de las Naciones Unidas -UNOPS-.

COPINH. (2007) **Los hijos e hijas del maíz y la tierra exigimos se detenga la invasión transgénica.** Honduras. COPINH.

<http://transgenicos.ecoportal.net/content/view/full/72911>

Coronado, Gabriela. (2003) **Las voces silenciadas de la cultura mexicana. Identidad, resistencia y creatividad en el diálogo interétnico.** México. CIESAS.

Dary, Claudia. (2006) **Procesos de transformación socioeconómica, ideología y relaciones interétnicas.** Guatemala. Documento borrador presentado el 27 de julio 2006. Proyecto mayanización y vida cotidiana. FLACSO-CIRMA.

De La Garza, Mercedes. (1998) **El chamán y los males del espíritu.** México. En Revista de la Universidad Nacional Autónoma de México Número 572, septiembre 1998.

<http://www.drogasmexico.org/texto.php?aid=370>

Debray, Régis. (1975) **Las pruebas de fuego. La crítica de las armas -2.** México, D.F. Editorial XXI. (Félix Blanco, trad.) [1974] *Les épreuves du feu. La critique des armes 2. Éditions du seuil.*

Díaz, Rodrigo. (2000) **La trama del silencio y el ritual.** En *Alteridades*, año 10, número 20 julio-diciembre. México. Universidad Autónoma Metropolitana.

Díaz-Polanco, Héctor. (2006) **El laberinto de la identidad**. México. Editado Universidad Nacional Autónoma de México.

Díaz Polanco, Héctor. (1988) **La cuestión étnico-nacional**. México D.F. Ediciones Fontamara.

Dumont, Louis. (1975) **Introducción a dos teorías de la antropología social**. Barcelona. Editorial Anagrama.

Duverger, Christian. (2007) **El primer mestizaje. La clave para entender el pasado mesoamericano**. México. Editado: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, y Taurus.

Eder, Karin y Maria Manuela Garcia Pú (2003). **Modelo de la Medicina Indígena Maya en Guatemala. Investigación participativa en Sipacapa, San Marcos, San Martín Jilotepeque, Chimaltenango y San Juan Ixcoy, Huehuetenango**. Guatemala. ASECSA.

Ejército de Guatemala. (1963) **La muerte de Tecun Uman. Estudio crítico de la conquista del altiplano occidental de Guatemala**. Guatemala. Editorial del Ejército.

England, Nora; Stephen, Elliot (1990) **Lecturas sobre la lingüística maya**. Guatemala. Centro de Estudios Regionales de Mesoamérica -CIRMA-.

Escalante, Pedro. (2004) **Los tlaxcaltecas en Centro América**. San Salvador. CONCULTURA.

Esquit, Edgar. (2005) **Debates en torno a la identidad y el cambio social en una localidad del altiplano guatemalteco, Comalapa.** *En Mayanización y vida cotidiana. La ideología y el discurso multicultural en la sociedad guatemalteca.* Borrador de informes analíticos. Guatemala. FLACSO-CIRMA.

Esquit, Edgar. (2002) **Otros poderes, nuevos desafíos. Relaciones interétnicas en Tecpán y su entorno departamental (1871-1935).** Guatemala. Instituto de Estudios Interétnicos -IDEI-, Universidad de San Carlos de Guatemala -USAC-.

Fanon, Frantz. (1963) **Los condenados de la tierra.** México. Fondo de Cultura Económica.

FAO. (2008) **Análisis de la contribución forestal a la producción de energía en América. 10 Guatemala.** Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO).

<http://www.fao.org/docrep/X5332s04.htm>

Farris, Nancy. (1992) **La sociedad maya bajo el dominio colonial.** La empresa colectiva de la supervivencia. España. Alianza Editorial.

Flores, Humberto. (1968) **La estructura social guatemalteca.** Guatemala. Editorial (¿?).

Florescano, Enrique. (1999) **Etnia, Estado y Nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México.** México. Editorial Aguilar

Fuentes y Guzmán, Francisco. (1932), **Recordación Florida: Discurso Historial y Demostración Material, Militar y Política del Reyno de Goathemala.** Guatemala. Editorial Tipografía Nacional.



Gabriel Xiquín, Calixta. (2004). **La Función Social de los Guías y las Guías Espirituales Mayas Kaqchikel en municipio de San José Poaquil, Chimaltenango.** Tesis para obtener el grado de Licenciatura en la Universidad Rafael Landívar. Guatemala.

Gallo, Antonio. (2001) **Los mayas del siglo XVI.** - Programa de fortalecimiento de las sedes regionales -PROFASR- Universidad Rafael Landívar.

García, David. (2005) **Lugares sagrados e identidades q'eqchi'es.** *En Mayanización y vida cotidiana. La ideología y el discurso multicultural en la sociedad guatemalteca.* Borrador de informes analíticos. Guatemala. FLACSO-CIRMA.

García-Ruíz, Jesús. (1991) **Historia de nuestra historia, la construcción social de las identificaciones en las sociedades mayas de Guatemala.** Guatemala. Editorial IRIPAZ.

García, Jorge. (1972) **La Reforma Liberal en Guatemala.** Guatemala. Universidad de San Carlos de Guatemala, EDUCA.

Garretón, Manuel. (1985) **Actores sociopolíticos y democratización.** México. Revista Mexicana de Sociología, Año XLVII, N°4 octubre-diciembre.

Geertz, Clifford. (1989) **La interpretación de las culturas.** Barcelona, España. Editorial Gedisa. (Alberto Bixio, trad.) [1973] *The interpretation of Cultures. Nueva York, USA. Basic Books.*

Giménez, Gilberto. (2005) **Teoría y análisis de la cultura.** Volumen uno. México. CONACULTA -ICOCULT.

Giménez Montiel, Gilberto. (1996) **Territorio y cultura.** En *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas.* Vol. II número 004. México. Universidad de Colima. Universidad de Colima.

Godelier, Maurice. (1989) **Lo ideal y lo material**. Madrid, España. Editorial Taurus.

Godelier, Maurice. (1981) **Instituciones económicas**. Barcelona, España. Editorial Anagrama.

Godelier, Maurice. (1980) **Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas**. México. Siglo XXI, editores.

Godelier, Maurice. (1976) **Racionalidad e irracionalidad en economía**. México. Siglo XXI, editores.

Godelier, Maurice. (1972) **Funcionalismo, estructuralismo y marxismo**. Barcelona, España. Editorial Anagrama, colección cuadernos. (Joaquin Jordá) [1972] *Fonctionnalisme, structuralisme et marxisme*. Paris.

Gómez, Javier. (2007) **¿Existe una epistemología amerindia-maya?** México. Universidad de Quintana Roo.

[http://dzibanche.biblos.uqroo.mx/spc/investigacion/Cultura\\_etnicidad\\_identidad/avances\\_investigacion/epistemaydoc.htm](http://dzibanche.biblos.uqroo.mx/spc/investigacion/Cultura_etnicidad_identidad/avances_investigacion/epistemaydoc.htm)

Gómez, Rossana. (2008) **Areas protegidas, entre invasiones e ingobernabilidad**. Guatemala. Universidad de San Carlos, Dirección General de Investigaciones.

<http://www.albedrio.org.htm/documentos/CONFLICTIVIDADAREASPROTEGIDAS.pdf>

González, C. y Pérez, R. (2004) **Los materiales educativos y la comunidad. Módulo dos**. Guatemala. ESEDIR Mayab' Saqarib'al PRODESSA.

González, Matilde. (2001) **Se cambio el tiempo. Conflicto y poder en territorio K'iche'**. Guatemala. Cuadernos de investigación N°17. AVANCSO.

González, Juan de Dios. (2001) **La cosmovisión indígena guatemalteca, ayer y hoy. Guatemala.** Universidad Rafael Landívar (URL), Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales (IDIES) de URL.

Gramsci, Antonio. (1975) **Obras de Antonio Gramsci, vol. 3.** México. Juan Pablos, Editor.

Guzmán Böckler, Carlos / Herbert, Jean-Loup. (1995) **Guatemala: una interpretación histórico-social.** Guatemala. Editorial CHOLSAMAJ.

Guzmán Böckler, Carlos. (1975) **Colonialismo y revolución.** México. Siglo Veintiuno Editores.

Haidar, Julieta. (2005) **La complejidad y los alcances de la categoría de semiosfera. Problemas de operatividad analítica.** En Revista Electrónica Entretextos N°6. Consultada: 13:08 hrs. del 18 de octubre 2007.

<http://www.ugr.es/~mcaceres/Entretextos/entre6/haidar.htm>

Haidar, Julieta. (2003) **Las propuestas de Lotman para el análisis cultural y su relación con otras tendencias actuales.** En Revista electrónica Entretextos N° 2.

Holloway, J. (1999) **Marxismo, Estado y Capital.** México. Universidad Autónoma de Puebla.

Ilom, Gaspar. [Rodrigo Asturias]. (1989) **Racismo I.** Guatemala. Organización del Pueblo en Armas.

Ilom, Gaspar [Rodrigo Asturias]. (1978) **La coyuntura.** Guatemala. Ediciones ORPA, documentos clandestinos.

Instituto de Estudio y Capacitación Cívica, IECC. (1995). **Diccionario Municipal de Guatemala.** Guatemala. IECC.

Jiménez, Odilio. (2008) **Los caminos de la resistencia: comunidad, política e historia maya en Guatemala**. Disertación aprobada para obtener el grado de doctor en filosofía de la Universidad de Austin Texas. Inédita.

Josserand, Kathryn y Hopkins, Nicholas. (1996) **Lenguaje ritual chol**. Fundación para el avance de los estudios mesoamericanos inc. FAMSI. Consultado el 19 de junio 2007 a las 16:38 hrs.

<http://www.famsi.org/reports/94017es/section08.htm>

Kaufman, Terrence. (1974) **Idiomas de Mesoamérica**. Publicación 33. Guatemala. Seminario de Integración Social Guatemalteca.

Kirchhoff, Paul. (1943) **MESOAMERICA**. México. Escuela Nacional de Antropología e Historia, Aguirre y Beltran editores.

Krotz, Esteban. [coordinador] (1996) **El Estudio de la cultura política en México. Perspectivas disciplinarias y actores políticos**. México. Colección pensar la cultura, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Centro de investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Krotz, Esteban. (1994) **Alteridad y pregunta antropológica**. *En Alteridades Año 4, número 8, 1994*. México. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Antropología.

Krotz, Esteban. (1990) **Antropología, elecciones y cultura política**. *Revista Nueva Antropología*, octubre, año/vol.XI, número 038. México. Universidad Nacional Autónoma de México.

La Farge, Oliver y Byers, Douglas. (1997) **El pueblo del cargador del año**. Guatemala. Plumsock Mesoamerican Studies (CIRMA) y Fundación Yax Te'.

Le Bot, Yvon. (1995) La guerra en tierras mayas. **Comunidad, violencia y modernidad en Guatemala (1970-1992)**. México. Fondo de Cultura Económica.

Lévi-Strauss, Claude. (1987) **Mito y significado**. Madrid. Alianza Editorial.

Lindholm, Charles. (2000) **Ritos de pasaje**. En Barfield, Thomas. (2000) *Diccionario de Antropología*. México. XXI Siglo Veintiuno, editores.

López, Julian. (2004) **El mundo al revés: sobre los ladinos que quieren ser mayas en Guatemala 1**. *En Amérique Latine Histoire et Memoire, Número 10-2004 - Identités: Positionnements des groupes indiens en Amérique Latine*.

<http://ahim.revues.org/document117.html>

Lotman, Iuri. (2000) **Sobre el mecanismo de la cultura**. En *La Semiosfera III. Semiótica de las artes y de la cultura*. Madrid. Editorial Cátedra.

Lotman, Iury. (1996) **Acercas de la semiosfera**. En *la Semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto*. Madrid. Editorial Cátedra.

Lovell, George. (1990) **Conquista y cambio cultural. La sierra de los Cuchumatanes de Guatemala 1500-1821**. Guatemala. Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica / Plumsock Mesoamerican Studies.

Llobera, José. [compilador] (1985) **Antropología política**. Barcelona, España. Editorial Anagrama.

Macario, Micaela. (2004) **Los habitantes de Q'umarkaaaj, capital Maya-K'iche' del posclásico tardío: tierras altas de Guatemala.** Guatemala. FAMSI.

<http://www.famsi.org/reports/03057es/section05.htm>

Makowski, Sara (2000) **Nación y nacionalismo.** En Baca, Olamendi / Bokser - Liwerant / Castañeda, Fernando / Cisneros, Isidro / Fernández, del Castillo (2000) **Léxico de la política.** México. Editado: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, Fundación Heinrich Böll, Fondo de Cultura Económica.

Markovic, Mihailo. (1968) **Dialéctica de la praxis.** Buenos Aires, Argentina. Editorial Amorrortu. (Margarita Jung trad.) *Agencia Yugoslava de Autores, Belgrado.*

Martínez, Severo. (1985) **Motines de indios. La violencia colonial en Centroamérica y Chiapas.** Puebla, México. Universidad Autónoma de Puebla.

Martínez, Severo. (1975) **La patria del criollo. Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca.** Costa Rica. Editorial Universitaria Centroamericana - EDUCA -.

Marx, Kart. (1984) **El Capital. Tomo I. Vol. 1 Libro primero. El proceso de producción del capital.** México. Siglo Veintiuno Editores.

Mayer, Leticia. (2000) **El análisis del ritual aplicado a la historia de México.** En *Alteridades, 2000 10 (20): Págs. 21-33.* México. Universidad Autónoma Metropolitana.

Melucci, Alberto. (1989) **¿Um objetivo para os movimentos sociais?** Brasil. En *Lua Nova, CEDEC, Sao Paulo.*

Mendizábal, Sergio. (2006) **Dimensiones y contenidos políticos de la interculturalidad en Guatemala**. *Inédito, ponencia presentada en el 20º aniversario del ILE*. Guatemala. Instituto de Lingüística y Educación -ILE-, Universidad Rafael Landívar.

Mendizábal, Sergio. (2004) **Interculturalidad Democrática, la discusión sobre Estado, Nación, Sujetos Sociales, Etnicidad y Praxis**. Guatemala. Dirección de Investigación, Universidad Rafael Landívar.

Morales, Mario. (1999) **Esencialismo "maya", mestizaje ladino y nación intercultural**. En *¿Racismo en Guatemala?* [Arenas, Hale y Palma]. AVANCSO.

Morales, Mario. (1998) **La articulación de las diferencias ó El síndrome de maximón. Los discursos literarios y políticos del debate interétnico en Guatemala**. Guatemala. Ediciones FLACSO. Programa Guatemala.

Morin, Edgar. (2002) **El método, el conocimiento del conocimiento**. Madrid. Ediciones Cátedra.

Municipalidad de Chisec. (2007) **Chisec**. [www.inforpressca.com](http://www.inforpressca.com).

Municipalidad de San Juan Comalapa. (2007) **San Juan Comalapa**. [www.inforpressca.com](http://www.inforpressca.com).

Municipalidad de Santa María Cahabón. (2007) **Santa María Cahabón**. <http://www.inforpressca.com/santamariacahabon/educacion.php>

Municipalidad de Santo Tomás Chichicastenango. (2007). **Santo Tomás Chichicastenango**. [www.inforpreesca.com](http://www.inforpreesca.com)

Navarrete, Carlos. (1993) **Qué son las tierras altas de los mayas.** En Messmacher, Genovés y Nolasco. *Dinámica Maya. Los refugiados guatemaltecos.* México. Fondo de Cultura Económica.

Nolasco, Margarita y Melesio, Marisol. (1993) **Principales grupos étnicos: indígenas y ladinos.** En Messmacher, Genovés y Nolasco. *Dinámica Maya, los refugiados guatemaltecos.* México. Fondo de Cultura Económica.

Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala -ODHAG- (1998-1) **Guatemala Nunca Más I. Impactos de la violencia.** Guatemala. -ODHAG-.

Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala -ODHAG- (1998-3) **Guatemala Nunca Más III. El entorno histórico.** Guatemala. -ODHAG-.

Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala -ODHAG- (1998-4) **Guatemala Nunca Más IV. Víctimas del conflicto.** Guatemala. -ODHAG-.

Ortiz Yam, Inés (2001) **Comunidad, mulmenyah y patrimonio colectivo en Yucatán, siglo XVI.** México, Yucatán. En *Revista Temas Antropológicos*. Vol. 23, núm 2, págs. 213-232. Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán.  
<http://www.uady.mx/sitios/mayas/articulos/comunidad.html>

Palma, Danilo. (2006) **Conocimientos y prácticas mayas: una aproximación.** Guatemala. En *Revista Voces*, Instituto de Lingüística y Educación. Universidad Rafael Landívar. Año 1. Número 2. Julio-Diciembre de 2006. Instituto de Lingüística y Educación. Universidad Rafael Landívar, editorial.



Palma, Danilo. (2006-2) **El conocimiento Maya: estado de la cuestión y proyecciones**. Guatemala. Informe final de revisión bibliográfica. Inédito. Instituto de Lingüística y Educación. Universidad Rafael Landívar.

Palma, Gustavo. (1996) **Los proyectos de Nación en Guatemala**. En AVANCSO [1996], texto para debate N°11. Guatemala. AVANCSO.

Palomo, Infante. (2000). **Cofradías y sistemas de Cargos: algunas hipótesis sobre los orígenes y conformación histórica de las jerarquías cívico-religiosas entre Tzotziles y Tzeltales de Chiapas**. En Cuicuilco. Sistema de Cargos. México: Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Volumen 7, número 19 mayo-agosto.

Payeras, Mario. (1997) **Los pueblos indígenas y la revolución guatemalteca. Ensayos étnicos**. Guatemala. Editorial Magna Terra.

Paz, Guillermo. (2004). **Chwa Nima Ab'äj (Mixco Viejo)**. Guatemala. Editorial Cholsamaj.

PNUD. (2005) **Diversidad Étnico-Cultural: la ciudadanía en un Estado plural. Informe nacional de desarrollo humano 2005**. Guatemala. Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, Guatemala.

Pollack, Aaron. (2006) **Crear una región: luchas sociales en Los Altos de Guatemala en la primera parte del siglo XIX**. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales. Vol. X, núm. 218 (36) Barcelona. Universidad de Barcelona.

<<http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-218-36.htm>> [ISSN: 1138-9788]

Programa de Investigación Estratégica en Bolivia [PIEB]. (2003) **Movilidad social: la clave para el desarrollo. Una agenda de políticas para la nueva década.** La Paz. PIEB.

<http://www.iisec.ucb.edu.bo/pieb/seminars/piebext/Movilidad%20Social%20La%20Paz2031102003.pdf>.

Quezada, Sergio. (1997) **Los pies de la república. Los mayas peninsulares, 1550-1750.** México. Centro de investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social -CIESAS- / Instituto Nacional Indigenista -INI-.

Ramos, Martín. (2003) **Idólatras y mentores. Escuelas en el Yucatán del siglo XVI.** México. Universidad de Quintana Roo.

[http://www.ejournal.unam.mx/historia\\_novo/ehn28/EHNO2802.pdf](http://www.ejournal.unam.mx/historia_novo/ehn28/EHNO2802.pdf)

REDALT. (2004) **Más sobre el maíz transgénico.** Red por una América Latina Libre de Transgénicos -REDALDT-.

<http://transgenicos.ecoportal.net>

Reyes, Miguel. (1998) **Patrimonio y participación. Del control del estado a la lucha de los pueblos. Guatemala 1970-1998.** Guatemala. FLACSO. Editorial Serviprensa.

Richards, Michael (2003). **Atlas Lingüístico de Guatemala.** Guatemala: SEPAZ, UVG, URL, USAID.

Richards, Michael / Richards, Julia. (1998) **Diversidad lingüística, interculturalidad y democracia.** Guatemala. Universidad del Valle de Guatemala. *Ponencia presentada en la conferencia sobre desarrollo y democratización.* Tipo de fuente: documento de Internet, consultar en: [www.google.com](http://www.google.com) o en la página [www.pucp.edu.pe](http://www.pucp.edu.pe)

Rivera, Roberto. (2005) **Y tú, ¿Cómo ves el incesto? Análisis estructural y comparativo en dos microregiones mesoamericanas.** *En Gazeta de Antropología N° 21, 2005 texto 21-09.* <http://www.ugr.es>

Rodas, Isabel. (2004) **De españoles a ladinos. Cambio social y relaciones de parentesco en el altiplano central colonial guatemalteco.** Guatemala. Instituto Centroamericano de Prospectivas de Investigación -ICAPI-.

Rojas, Flavio. (1988) **La cofradía, reducto cultural indígena.** Guatemala. Editorial Litografías Modernas.

Rojas, Flavio. (1984) **La simbología del lenguaje en la cofradía indígena.** Guatemala. Seminario de Integración Social Guatemalteca.

Rojas, Juan. (2006) **Diagnostico: la conflictividad en el municipio de Santa María Cahabón, Alta Verapaz.** Guatemala. Fundación PROPAZ.

Romero, Wilson. (2006) **Los costos de la discriminación étnica en Guatemala.** *En Casaus, Marta (2006) Diagnóstico del racismo en Guatemala.* Guatemala. Vicepresidencia de la República de Guatemala.

Ruiz Sánchez, Juan José y Justo José Cano Sánchez (2007) **Manual de Psicoterapia Cognitiva.**

<http://www.psicologia-nline.com/ESMUbada/Libros/Manual/manual15.htm>

Saénz de Tejada, R. (2004) **Elecciones, participación política y pueblo maya en Guatemala.** Informe de investigación y borrador para discusión. Guatemala. Universidad Rafael Landívar, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Instituto de Gerencia Política - INGEP.

Saquimux, Herminia. (2006) **La representación k'iche' de lo político. Totonicapán, Guatemala.** Guatemala. Tesis aprobada para optar al grado de maestra en Antropología Social. Universidad de San Carlos de Guatemala, Centro Universitario de Occidente, Dirección de post grados.

Sánchez, Graciela y Cortéz, José. (2005) **La semiósfera del maíz: espacio semiótico de convergencia de la naturaleza y de la cultura.** En Entretextos N° 6.

<http://www.ugr.es/~mcaceres/Entretextos/entre6/maiz.htm>

Sánchez, Victor. (1992) **Las enseñanzas de don Carlos.** México. Editorial Círculo Cuadrado.

Schirmer, Jennifer. (2001) **Intimididades del proyecto político de los militares en Guatemala.** Guatemala. FLACSO.

Sincal, Enrique. (2005) **Matices ideológicos de lo étnico en Patzún.** *En Mayanización y vida cotidiana. La ideología y el discurso multicultural en la sociedad guatemalteca. Borrador de informes analíticos.* Guatemala. FLACSO-CIRMA.

Sincal, Enrique. (2007) **Matices ideológicos de lo étnico en Paztún.** En: *Bastos, Santiago; Cumes, Aura. [Coordinadores] (2007-2) Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca. Volumen 2: Estudios de caso.* Guatemala. FLACSO, CIRMA y CHOLSAMAJ.

Smith, Carol. (1991) "Destrucción de las bases materiales de la cultura indígena: cambios económicos en Totonicapán", en **Guatemala: Cosechas de Violencia**, R. Carmack, compilador. FLACSO, Costa Rica.

Solano, Luis. (2005) **Guatemala, petróleo y minería en las entrañas del poder**. Guatemala. Inforpress Centroamericana editorial.

Sosa, Mario; Muralles, Velia y Castellanos, Luis. (2005) **Diseñar el futuro: experiencia de formación política de la Fundación para Democracia Manuel Colom Argueta**. Guatemala. Editado Fundación Manuel Colom Argueta.

Solares, Jorge. (1993) **Estado y Nación: las demandas de los grupos étnicos en Guatemala**. Guatemala. Editorial FLACSO.

Stavenhagen, Rodolfo. (2000) **Conflictos étnicos y estado nacional**. México. Instituto de Investigaciones de las Naciones Unidas para el Desarrollo Social y Siglo Veintiuno editores.

Stoll, Otto. (1958) **Etnografía de Guatemala**. Guatemala. Publicación N°8 Seminario de Integración Guatemalteca.

Sucuqui, Isabel. (2007) **Encuentro con el rostro de mi día, mi luz**. Documento borrador. Guatemala. Taller de Crecimiento Personal. Instituto Centroamericano de Espiritualidad -ICE- CEFAS- (Obras de la Compañía de Jesús).

Swartz, Marc; Turner, Victor y Tuden, Arthur. (1994) **Antropología política: una introducción**. En Alteridades, año 4 N° 8. México. Universidad Autónoma Metropolitana -UAM-.

Tambiah, Stanley. (1989) **Ethnic conflict in the world today**. American Ethnologist, vol. 16, N° 2.

Taracena, Arturo. (2004) **Etnicidad, estado y nación en Guatemala, 1944-1985**. Volumen II. Guatemala. CIRMA.

Taracena, Arturo. (1997) **Invención criolla, sueño ladino, pesadilla indígena**. Los Altos de Guatemala: de región a Estado, 1740 - 1850.

Tedlock, Barbara. (2002) **El tiempo y los mayas del altiplano**. Guatemala. Fundación Yax Te'

Torop, Peeter. (2006) **La semiosfera como el objeto de investigación de la semiótica de la cultura**. En Entretextos N°7.  
<http://www.ugr.es/mcaceres/Entretextos/entre7/torop.htm>

Torop, Peeter. (2003) **La escuela de Tartu como escuela**. En Entretextos N° 1.  
<http://www.ugr.es/~mcaceres/Entretextos/entrel/torop2.htm>

Vallejo, Alberto. (2005) **Por los caminos de los antiguos navales. Rilaj Maam y el nawalismo maya tz'utujil en Santiago Atitlán**. México. Editado Instituto de Antropología e Historia.

Touraine, Alain. (1997) **¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes**. Argentina. Fondo de Cultura Económica de Argentina, S.A. (Horacio Pons, trad) [1997] *Pourrons-nous vivre ensemble? Égaux et différents*. Librairie Arthème Fayard.

Valverde, María del Carmen. (2004) **Balam. El jaguar a través de los tiempos y los espacios del universo maya**. México. Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, Universidad Nacional Autónoma de México.s

Van Dijk, Teun. (1989) **Social cognition and discourse**. En: H. Giles & R.P. Robinson (Eds.), *Handbook of social psychology and language*. Chichester. Wiley.

Velazques Nimatuj, Irma Alicia. (2002) **La pequeña burguesía indígena comercial de Guatemala**. Guatemala. Editorial Cholsamaj.

Villa Rojas, Alfonso. (1993) **Configuración cultural de la zona noroeste de Guatemala**. En *Messmacher, Genovés y Nolasco. Dinamica*

*Maya, los refugiados guatemaltecos.* México. Fondo de Cultura Económica.

Wagner, Regina. (2007) **Historia del café en Guatemala.** Guatemala. Villegas editores.

<http://www.villegaseditores.com/loslibros/95896982800>

Wallerstein, Immanuel. (2006) **Análisis de sistemas-mundo. Una introducción.** México. Siglo Veintiuno editores.

Weber, Max. (1998) **Economía y sociedad.** México. Fondo de Cultura Económica.

Whittington, Stephen. (1996) **Determinación de la dieta, enfermedades y causas de muerte de los mayas kaqchikeles del posclásico tardío, a través del análisis de esqueletos de Iximché, Guatemala.** FAMSI. <http://www.famsi.org/reports/94030es/index.html>.

Wilson, Richard. (1999) **Resurgimiento Maya en Guatemala. Experiencias Quechíes.** Estados Unidos, Plumstock Mesoamerican Studies. Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica CIRMA.

Zedong, Mao. (1937) **Sobre la Práctica.**

[http://www.elortiba.org/mao.html#SOBRE\\_LA\\_PRACTICA\[\\*\]](http://www.elortiba.org/mao.html#SOBRE_LA_PRACTICA[*])

Zemelman, Hugo. (1997) **Conocimiento y sujetos sociales.** México, D.F. El Colegio de México, colección Jornadas N° 111.

<b>Último Censo 2002</b>	<b>Departamentos y municipios</b>	<b>Extensión</b>	<b>Idioma</b>	<b>Número Hablantes</b>	<b>Número Habitantes</b>	<b>Categoría</b>	<b>Altura</b>	<b>Distancia a capital</b>
<b>Guatemala</b>	22 departamentos y 331 municipios	108,889 Kms <sup>2</sup>	22 lenguas		11,237,196		Ciudad 1,500 msnm	
<b>Región Mam</b>	3 departamentos y 56 municipios	6,577 Kms <sup>2</sup>		519,664				
<b>Huhuetenango</b>	31 municipios	7,403 Kms <sup>2</sup>	8 lenguas		846,544			269 Kms.
<b>San Juan Atitán</b>	1 pueblo, 6 aldeas y 13 caseríos	64 Kms <sup>2</sup>	mam y español		13,365	Pueblo	2,440 msnm	292 Kms.
<b>Santa Bárbara</b>	1 pueblo, 6 aldeas y 63 caseríos	448 Kms <sup>2</sup>	mam y español		15,318	Pueblo	2,430 msnm	282 Kms.
<b>Región Q'eqchi'</b>	5 departamentos y 23 municipios	24,662 Kms <sup>2</sup>		726,723				
<b>Alta Verapáz</b>	16 municipios	8,686 Kms <sup>2</sup>	4 lenguas		776,246			219 Kms.
<b>Santa María Cahabón</b>	1 pueblo, 12 aldeas y 101 caseríos.	900 Kms <sup>2</sup>	q'eqchi' y español		42,949	Pueblo	250 msnm	316 Kms.
<b>Chisec</b>	1 pueblo, 3 aldeas y 50 caseríos.	1,653 Kms <sup>2</sup>	q'eqchi' y español		69,325	Pueblo	230 msnm	293 Kms.
<b>Región K'iche'</b>	9 departamentos y 78 municipios	7,918 Kms <sup>2</sup>		922,378				
<b>Quiché</b>	21 municipios	8,378 Kms <sup>2</sup>	5 lenguas		665,510			164 Kms.
<b>San Antonio Ilotenango</b>	1 pueblo, 18 caseríos.	80 Kms <sup>2</sup>	k'iche' y español		17,204	Pueblo	1,950 msnm	181Kms.
<b>Santo Tomás Chichicastenango</b>	1 villa y 68 caseríos	400 Kms <sup>2</sup>	k'iche' y español		107,193	Villa	2,070 msnm	146 Kms.
<b>Región Kaqchikel</b>	7 departamentos y 47 municipios	4,537 Kms <sup>2</sup>		475,889				
<b>Chimaltenango</b>	16 municipios	1,979 Kms <sup>2</sup>	2 lenguas		446,133			54 Kms.
<b>San Juan Comalapa</b>	1 pueblo, 8 aldeas y 22 caseríos.	76 Kms <sup>2</sup>	kaqchikel y español		35,441	Pueblo	2,115 msnm	80 Kms.
<b>San José Poaquíl</b>	1 pueblo, 9 aldeas y 21 caseríos.	250 Kms <sup>2</sup>	kaqchikel y español		19,982	Pueblo	1,970 msnm	103 Kms.



**UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA**

IDONEA COMUNICACION DE RESULTADOS

LOS NUEVOS SUJETOS  
POLITICOS, EL RETORNO  
GUATEMALTECO UN  
PROCESO DE  
CONSTRUCCION 1992-1997

En México, D.F. se presentaron a las 11.00 horas del día 28 del mes de ENERO del año 1999 en la Unidad IZTAPALAPA de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del Jurado.

DR. ESTEFAN KROTZ HEBERLE;  
DRA. ALICIA CASTELLANOS GUERRERO Y  
DRA. MARGARITA ZARATE VIDAL.

bajo la Presidencia del primero y con carácter de Secretario el último se reunieron para proceder al examen de grado de

Maestro en: CIENCIAS ANTROPOLOGICAS

de: SERGIO ESTUARDO MENDIZABAL GARCIA

quien presentó una comunicacion de resultados, cuya denominación aparece al margen y de acuerdo con el artículo 78 fracciones I, II, III y V del Reglamento de Estudios Superiores de esta Universidad, los miembros del Jurado resolvieron:



*Sergio Estuardo Mendizabal Garcia*  
SERGIO ESTUARDO MENDIZABAL GARCIA  
FIRMA DEL INTERESADO

*Aprobado*

REVISO

Acto continuo, el Presidente del Jurado comunicó al interesado el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.

DR. ANTONIO AGUILAR AGUILAR  
DIRECCION DE SISTEMAS ESCOLARES

VISTO BUENO

JOSE LEMA LABADIE  
DIRECTOR DE DIVISION

PRESIDENTE

*Stefan Krotz Heberle*  
DR. ESTEFAN KROTZ HEBERLE

VOCAL

*Alicia Castellanos Guerrero*  
DRA. ALICIA CASTELLANOS GUERRERO

SECRETARIO

*Margarita Zarate Vidal*  
DRA. MARGARITA ZARATE VIDAL