La antropología en Centroamérica

Reflexiones y perspectivas

Gabriel Ascencio Franco (editor)

UNICACH
POR LA CULTURA DE MI RAZA
RCA Red Centroamericana de Antropología
UIA
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS
PROIMMSE

La antropología en Centroamérica
Reflexiones y perspectivas

Gabriel Ascencio Franco
(editor)

Red Centroamericana de Antropología

La antropología en Centroamérica. Reflexiones y perspectivas

Primera edición: 2010

D. R. ©2010. Red Centroamericana de Antropología

D. R. ©2010. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas
1ª Avenida Sur Poniente número 1460
C. P. 29000, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Mexíco.
www.unicach.edu.mx
editorial@unicach.mx

D. R. ©2010. Universidad Nacional Autónoma de México
Coordinación de Humanidades
Instituto de Investigaciones Antropológicas
Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste
Calle Cuauhtémoc, núm. 12, colonia Centro
C.P. 29200, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.
proimmse@unam.mx

D. R. ©2010. Universidad Intercultural de Chiapas
Corral de Piedra, no. 2, Ciudad Universitaria Intercultural
CP. 29299, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.
www.unich.edu.mx

Registro ante INDAUTOR de la compilación *La antropología en Centroamérica. Reflexiones y perspectivas.*Edición de Gabriel Ascencio Franco: 03-2010-042911045600-01

ISBN:

Diseño y composición de portada: Efraín Ascencio Cedillo

Fotografía de portada: Gladys Casimir y Otto Schumann, retratados por Álvaro Brizuela Absalón

Impreso en México

Índice

Introducción 11
Gabriel Ascencio Franco

Primera parte. Homenaje a Otto Schumann Gálvez

Palabras en ocasión del homenaje al doctor Otto Schumann Gálvez 23
María Eugenia Bozzoli Vargas

Otto Schumann y el saber como generosidad 25
Jorge Ramón González Ponciano

Otto Schumann Gálvez: etnógrafo y lingüista 35
Andrés Medina Hernández

Segunda parte. Las disciplinas antropológicas en Centroamérica

A quince años de trabajo de la Red Centroamericana de Antropología: hacia la integración de saberes, por una Centroamérica sin pobreza, sin violencia y culturalmente diversa 53
Margarita Bolaños Arquín

Comentario a la conferencia de Margarita Bolaños Arquín 75
Ramón D. Rivas

Arqueología en Centroamérica. Una aproximación 83
Gregorio Bello-Suazo C.

¿Quiénes somos? ¿De dónde vinimos? ¿Hacia dónde vamos? Respuestas para Centroamérica desde la arqueología 103
Gloria Lara Pinto

Museo Nacional de las Culturas. Propuesta para un nuevo marco conceptual 111
Leonel Durán Solís

La antropología biológica en Centroamérica 119
Yvonne Putzeys y Gabriela Santos

Comentario a la conferencia de Gabriela Santos y Lesslie Putzeys 129
Carlos Serrano Sánchez

Comentario a la conferencia de Gabriela Santos y Lesslie Putzeys 133
Edwin Crespo Torres

Aportes y limitaciones de la antropología forense 137
Raquel Doradea Lorenzana

La vida después de la muerte en Guatemala 141
Ada Rubí Pinzón González

El estado de la lingüística en Chiapas y Guatemala 149
Roberto Zavala Maldonado

El modelo de formación e investigación lingüística del PLFM Y OKMA: aportes y perspectivas 185
Eladio Mateo Toledo

La situación de los estudios lingüísticos en Nicaragua. Integrando investigación y comunidad(es) 199
Elena Benedicto

Tercera parte. Los temas actuales

Patrimonio cultural

La comunicación del significado del patrimonio cultural y su salvaguardia: ¿interpretación para quién? 223
Gloria Lara Pinto

Investigación participativa aplicada en museos comunitarios. El caso de San Vicente de Nicoya, Guanacaste, Costa Rica 235
Giancarlo Oconitrillo Aguilar y Ronald Martínez Villarreal

El papel de un museo comunitario en la protección del patrimonio cultural 251
Andrea Díaz

Identidad y cultura en las primeras expresiones teatrales de la región centroamericana: *Rabinal Achi* de Guatemala, *El güegüense* de Nicaragua y *El juego de los diablitos* de Costa Rica 257
Mayra Josefa Bonilla Martínez

Migración

Crisis mundial y transmigración centroamericana 275
Leopoldo Santos Ramírez

Etnocidio simbólico, vulnerabilidad e integración desigual gnöbe y nicaragüense en Costa Rica 291
Francisco Javier Mojica Mendieta

De migraciones forzadas, deterioro del tejido comunitario y procesos de individualización entre los ex refugiados guatemaltecos de Mayabalam, Quintana Roo . 323
Eliana Cárdenas Méndez

Las migraciones. Acercamiento desde el análisis biopolítico 337
Gladys Tzul Tzul

Transformaciones en comunidades maya-mam de Huehuetenango, Guatemala: flujos migratorios y discursivos 347
Andrea Álvarez Díaz

Migración internacional y relaciones de género desde las comunidades de origen maya-mam: Huehuetenango, Guatemala 361
Elsa Hernández Méndez

Identidad

Identidad étnica, identidades regionales e identidad por defecto en la frontera México-Guatemala desde fin del siglo xix hasta el año 2001 377
Carine Chavarochette

El rostro maya guatemalteco del siglo XXI Mirada hacia el movimiento indígena americano y guatemalteco 391
Carlos René García Escobar

El salvador: «gente de razón» e identidades prohibidas 399
José Antonio Aparicio Q.

Racismo y eurocentrismo en la onomástica y pintura de castas del colonialismo hispanoamericano y su huella en el presente 409
Giselle Chang Vargas

Género y salud

Transgrediendo exclusiones: mujeres en un partido político de izquierda. El caso de la unidad revolucionaria nacional guatemalteca..... 425
Jeannette Esmeralda Ascencio Alvarez

La educación como camino al empoderamiento: el caso de mujeres populares en Guatemala..... 435
Walda Barrios-Klee

Vendedoras ambulantes. El reto de una «pobre» madre pobre trabajando en la calle..... 445
Ana Hasemann Lara

Servicios de salud interculturales. ¿Es posible trascender del deseo a la realidad? 467
Fidel Arévalo

El dengue en Tegucigalpa: ¿malestar social psicosomático?.....475
José Enrique Hasemann Lara

Cosmovisión y tradición oral

La calabaza itzá. Sobreentendidos mitológicos mayas 487
José Alejos García

Relato de *lokok peek'*. La palabra sagrada, motor de la vida entre los mayas de Nunkiní, Campeche 497
María del Carmen Orihuela Gallardo

Exotopía y juegos de perspectiva en relatos yucatecos contemporáneos 505
Adriana C. Estrada Ochoa

Presencia de la cosmovisión maya en un contexto de mutación de los sistemas simbólicos 515
Julie Hermesse

Antropología crítica

Insinuaciones teóricas para una antropología débil 527
Juan Blanco

Los dilemas de una anti-ciencia. Una crítica a la antropología desde lo etnográfico 561
Denia Román Solano

El papel de la acción social en el siglo xxi en las universidades públicas latinoamericanas: el caso de la Universidad de Costa Rica y del Instituto Tecnológico de Costa Rica 579
Vania Solano Laclé
Désirée Mora Cruz

Introducción

Gabriel Ascencio Franco
Universidad Nacional Autónoma de México

La Red Centroamericana de Antropología celebró desde el 17 hasta el 21 de febrero de 2009 el VII Congreso Centroamericano de Antropología en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Dedicado a Otto Schumann Gálvez y organizado por un comité interinstitucional, encabezado por el Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste (Proimmse-IIA-UNAM),[1] reunió a más de trescientos ponentes, conferencistas y comentaristas en torno al tema «La antropología en Centroamérica. Reflexiones y perspectivas».[2]

Amén de decenas de estudiantes guatemaltecos, salvadoreños y nicaragüenses —a quienes se les facilitó la asistencia por la cercanía relativa a Chiapas— y un puñado de costarricenses, presentaron sus trabajos ochenta y tres colegas adscritos a instituciones de países de Centroamérica. La cifra representa menos de la tercera parte del total dado que la celebración del Congreso en México supone el desplazamiento a través de la frontera y eleva los gastos, en cambio favorece la llegada de mexicanos y la participación de los propios chiapanecos donde se concentra un buen número de centros de investigación y formación en ciencias sociales, sólo basta ver la composición del comité organizador del Congreso para entenderlo. Si restamos la avalancha mexicana y chiapaneca la cifra es comparable a la de congresos previos.[3] Además, la importancia de su participación se refleja mejor en la presencia de ponentes centroamericanos

[1] Comité organizador: Gabriel Ascencio Franco, coordinador de la Red Centroamericana de Antropología; Andrés Fábregas Puig, rector de la Universidad Intercultural de Chiapas; Luis García Galiano, director del Centro Cultural de los Altos, Instituto Nacional de Antropología e Historia; Miguel Lisbona Guillén, coordinador del Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste (IIA-UNAM); Carlos Gutiérrez Alfonzo, director del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas; José Luis Escalona Victoria, director del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social del Sureste; Guadalupe Rodríguez Galván; directora del Instituto de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas; Jorge Luis Fidel Torres Rojas, director de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de Chiapas.

[2] Participaron en el Congreso veintiséis conferencistas y comentaristas invitados; con ponencia inscrita ciento sesenta y cinco académicos y ciento treinta y seis estudiantes, la mayoría de posgrado. Además doscientos veinte asistentes sin ponencia solicitaron constancia: un total de quinientos cuarenta y siete sin contar a quienes no solicitaron comprobante de asistencia.

[3] La memoria del II Congreso celebrado en Guatemala en 1997 reúne treinta y un trabajos: trece de Guatemala, once de otros países de Centroamérica, cuatro de México y tres de otros lugares (García, 1997); la memoria del V Congreso celebrado en Managua en 2004 reúne ochenta ponencias, veintiséis de Nicaragua, treinta y una de otros países de Centroamérica, quince de México y ocho de otros lugares (Hidalgo *et al*. 2006).

en catorce mesas, de las cuales fungieron como organizadores de once: siete de Guatemala, tres de El Salvador y una de Nicaragua, cifras que indica el desarrollo de la antropología en cada país y del influjo que tiene la distancia del lugar de trabajo al de la celebración del Congreso: el número de mesas organizadas por colegas de Centroamérica fue en disminución de Guatemala a Costa Rica y Panamá, del país más cercano al más alejado.

La Red reúne a los representantes institucionales de las entidades académicas de la región dedicadas al estudio de la disciplina bajo el principio «una entidad un representante, un país un voto»;[4] su constitución partió de la iniciativa, el esfuerzo colectivo y la voluntad de un selecto grupo de profesionales con el propósito de configurar una antropología centroamericana con identidad propia, en concordancia con las diferentes culturas y problemas del área. Surgida en 1994, hasta la fecha su principal labor ha sido la organización y celebración de siete congresos con la asistencia de especialistas y estudiantes de la zona y de otros países con temas de investigación afines al área centroamericana, a quienes la Red busca también enlazar permanentemente convirtiéndose ésta en un canal de información, comunicación y discusión académica.

Su antecedente puede remontarse al menos a 1987, cuando la Asociación Costarricense de Antropología se propuso organizar un primer encuentro centroamericano y explorar las posibilidades de creación de una Asociación Centroamericana de Antropología. Para eso sus representantes se reunieron con los antropólogos de la Universidad de San Carlos de Guatemala, país que junto con Costa Rica contaba con carrera de antropología. Perseguían reforzar la cooperación entre las universidades, promo-

[4] Representantes institucionales en la Red: Gabriel Ascencio Franco, Proimmse-IIA-UNAM; Aníbal Pastor Núñez, Escuela de Historia, Universidad de Panamá; Luz Graciela Joly Adame, Universidad Autónoma de Chiriquí; Rolando Quesada Sancho, Escuela de Antropología, Universidad de Costa Rica; Silvia Salgado González, Posgrado en Antropología, Universidad de Costa Rica; Maritza Andino Picado, Departamento de Antropología, Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua; Gloria Lara Pinto, Universidad Pedagógica Nacional Francisco Morazán; Zulema Ewens Mejía, Sección de Antropología, Universidad Nacional Autónoma de Honduras; Carlos Lara Martínez, Universidad de El Salvador; Ana Silvia Ortiz Gómez, Instituto de Estudios Históricos, Antropológicos y Arqueológicos, Universidad de El Salvador; Ramón Rivas, Escuela de Antropología, Universidad Tecnológica de El Salvador; Georgina Hernández Rivas, Asociación Salvadoreña de Antropología; Lesbia Ortiz Martínez, Escuela de Historia, Universidad de San Carlos de Guatemala; Hugo Rafael López Mazariegos, Maestría en Antropología Social, Centro Universitario de Occidente, Universidad de San Carlos de Guatemala; Esteban Krotz, Universidad Autónoma de Yucatán; Álvaro Brizuela, Universidad Veracruzana; Pedro Jiménez Lara, Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales, Universidad Veracruzana; José Luis Ramos Ramírez, Escuela Nacional de Antropología e Historia; José Alejos García, Centro de Estudios Mayas, UNAM; Andrés Medina Hernández, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM; Antonio Higuera Bonfil, Departamento de Ciencias Sociales, Universidad de Quintana Roo; Carlos Gutiérrez Alfonzo, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas; José Luis Escalona Victoria, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social del Sureste; Guadalupe Rodríguez Galván, Instituto de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas; Cecilia Alba Villalobos, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de Chiapas.

ver la organización de un posgrado centroamericano y la realización de investigaciones conjuntas con apoyo del Consejo Superior de Universidades de Centroamérica, dada la imposibilidad de hacerlo por separado ante la debilidad de las licenciaturas existentes en ambos países, inmersas en los departamentos de Historia y Sociología respectivos y la peor situación de marginación de la antropología en las universidades de los otros países. El resultado de ese acercamiento fue la celebración de un primer encuentro centroamericano, el impulso guatemalteco al proceso y la celebración en diferentes países de cinco talleres apoyados por el Consejo Superior de Universidades de Centroamérica. En aquellos últimos años de los ochenta se reiteraron asuntos como la persecución política, la falta de apoyo a los programas de antropología, la presencia de antropologías foráneas, por tanto, la necesidad de abandonar el indigenismo asimilacionista de la tradición mexicana y suprimir lo que se conocía como antropología cultural norteamericana: «antropología de la ocupación». Además se planteó la inquietud de entender Centroamérica como una región, sin embargo, Panamá seguía ausente del imaginario centroamericano —se le continuaba viendo aparte—, el Sur de México permanecía desconectado de la región y Belice se había independizado apenas en 1981, Guatemala lo consideraba suyo (Bolaños, 2009).[5]

En 1992 concluyó el ciclo de talleres y transcurrieron dos años antes del surgimiento de condiciones favorables para reactivar la colaboración y una nueva etapa de trabajo en la Red. Jugó en ese momento un papel muy importante el Instituto Chiapaneco de Cultura dirigido por Andrés Fábregas quien encabezó un primer encuentro Chiapas-Guatemala en 1990, y tres encuentros de intelectuales de México y Centroamérica en los años sucesivos que propiciaron la organización del I Congreso Centroamericano de Antropología en San José de Costa Rica —otro primer congreso— el mes de octubre de 1994, donde se creó formalmente la Red Centroamericana de Antropología. Con la asistencia de colegas mexicanos en la fundación de la Red provenientes del Instituto Chiapaneco de Cultura, el CIESAS y la UNAM se amplió la perspectiva geográfica, histórica y cultural. Así se expresó en el segundo *Boletín Informativo del Congreso*, publicado en agosto de 1994, en que se difundió la intención de ampliar y reanimar la Red con la participación del sur de México y Panamá (Bolaños, 2009).

A partir de entonces se viene conformando una lista de personalidades históricas de la Red que aseguraron la continuidad, a pesar de los cambios y las discrepancias internas en cada país y entidad académica. Estas divergencias vistas positivamente fueron centrales para asegurar la permanencia de los adherentes y ampliar la parti-

[5] La Red sigue buscando incorporar a colegas beliceños sin mucho éxito y la participación panameña aunque cualitativamente muy importante, sigue siendo escasa.

cipación a otros de reconocido prestigio. Sin embargo, la divisa de un representante por entidad académica y un voto por país —surgida en la reunión anual celebrada en la ciudad de Guatemala durante el año 2007, en que se sancionó el reglamento mínimo que la orienta y se precisó la naturaleza institucional no personal de la membresía— busca asegurar la equidad en la representación y el fortalecimiento de la Red mediante su institucionalización, ya que dicha regla procura mayor transparencia en la toma de decisiones y evitar dar al traste con la orientación centroamericana y centroamericanista de la misma ante el creciente interés de programas mexicanos por incorporarse a los trabajos de la Red.

A quince años de su creación es palpable que la consolidación de la Red está íntimamente ligada al desarrollo de los congresos, cuya celebración fue fortaleciendo una estructura y base de apoyo universitaria que permitió su ampliación y el apuntalamiento de los programas académicos emergentes en Panamá, Nicaragua y El Salvador, así como el de la Universidad Nacional Autónoma de Honduras cuya apertura se espera concretar muy pronto.

La enseñanza de la antropología en la Universidad de Costa Rica inició en 1960 cuando se creó la Comisión de Ciencias del Hombre, en la Facultad de Ciencias y Letras. Esta comisión estuvo constituida por profesores y profesoras de las cátedras de antropología, sociología y psicología. Un año más tarde se incorporó doña María Eugenia Bozzoli quien asumió el curso de antropología cultural, luego en 1962 lo hizo don Carlos Aguilar quien se encargó de las cátedras de arqueología de América y de Costa Rica. Ellos se constituyeron en los pilares o padres de la antropología costarricense. En 1964 se autorizó a la sección de ciencias del hombre para ofrecer la formación en antropología. Este programa se consolidó en 1966, año en que inició formalmente la carrera de antropología. En 1967 la Facultad de Ciencias y Letras aprobó el proyecto de convertir a la Sección de ciencias del hombre en departamento con las secciones de antropología, sociología y psicología. Como consecuencia del III Congreso Universitario, se inició una reestructuración administrativa de la Universidad y en 1973 se fundó la Facultad de Ciencias Sociales, un año más tarde se constituyó el Departamento de Antropología, mismo que a partir de 1977, junto con el Departamento de Sociología formaron la Escuela de Antropología y Sociología, que sobrevivió hasta el año 2007. A partir del primero de enero de 2008 operan como escuelas independientes. Entre 1994 y 1998 se graduaron doscientos veintiséis bachilleres, sesenta y cinco licenciados en antropología y treinta y uno en arqueología (Quezada, 2009).

La Universidad de Costa Rica también cuenta con un programa de maestría en Antropología desde 1997, cinco generaciones hasta 2009. Su objetivo es formar profesionales e investigadores que puedan atender temas relacionados con la diversidad

cultural y étnica del país y la región, tanto en instituciones académicas, como en otras instituciones públicas y privadas. Aunque potencialmente el programa se desarrolló para ofrecer formación en antropología lingüística, biológica y social y arqueología, sin embargo sólo se ha trabajado las dos últimas. Ha formado alrededor de cuarenta estudiantes, la mayoría costarricenses; entre los extranjeros se cuenta tres panameños, un nicaragüense, un puertorriqueño, dos españoles y un estadunidense. Hasta 2008 defendieron su tesis veinte estudiantes.[6]

Se forma antropólogos en la Universidad de San Carlos de Guatemala desde 1974 (Claustro de Antropología, 1997: 46): la Escuela de Historia cuenta con las carreras de Antropología, Arqueología e Historia, un Instituto de Investigaciones Históricas, Antropológicas y Arqueológicas donde trabajan antropólogos egresados de la propia universidad contratados por medio tiempo. Después de varios años de planificación, en 1999 dio inicio un programa de Maestría en Antropología financiada por la Universidad de Oslo, mismo que concluyó en agosto de 2001 con la graduación de seis maestros en antropología.[7] La misma Universidad, pero en la ciudad de Quetzaltenango ofrece la maestría en Antropología desde el año 2002, en sus cuatro generaciones han egresado aproximadamente ochenta estudiantes, de los cuales se han graduado veinticinco.[8]

La Universidad de El Valle de Guatemala en su Departamento de Antropología y Sociología forma licenciados en Antropología. La carrera fue fundada en 1986 y tiene treinta y tres egresados. El año 2009 reunía veintisiete alumnos compartidos con la licenciatura en Sociología; ésta, fundada en 1997. El antecedente de ambas carreras fue una licenciatura en Ciencias Sociales —incluía énfasis en arqueología, antropología y psicología social—, en 2002 se graduaron sus últimos trece alumnos.[9] Además cuenta con un Centro de Investigaciones Arqueológicas y Antropológica y un Departamento de Arqueología con licenciatura en dicha disciplina.

El proceso fundacional y de desarrollo del Departamento de Antropología en la Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua inicia en 1991, la creación de la licenciatura en Antropología Social fue aprobada oficialmente el 11 de octubre de 1994, sus docentes fueron formados previamente en un programa especial de maestría en Antropología-etnología, apoyado por la cooperación internacional con la colaboración de académicos de la UAM-Iztapalapa, la Universidad de Zürich y la Universidad de La Habana. El Plan de Estudio de 1995 fue sustituido por el de 1999. A mediados de 2008 se habían graduado cincuenta y ocho egresados (Andino, 2008). En la misma Nicaragua se formó

[6] Datos proporcionados por Silvia Salgado, coordinadora del posgrado.
[7] Información brindada por Lesbia Ortiz, directora de la carrera de Antropología.
[8] Datos proporcionados por Edgar Mérida, coordinador de la maestría en Antropología.
[9] Datos proporcionados por Andrés Álvarez Castañeda, director del Departamento de Antropología y Sociología.

otra generación de antropólogos en la Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense en Puerto Cabezas —Bilwi— desde 2004 hasta 2006 con recursos económicos de la propia universidad y del Servicio Austriaco de Cooperación para el Desarrollo y profesores invitados de Costa Rica, Honduras, Nicaragua, México y Estados Unidos de América, encabezados por el austriaco Jorge Grunberg.[10]

En 1995 se creó el Instituto de Estudios Históricos, Antropológicos y Arqueológicos de la Universidad de El Salvador, el cual se constituye en un espacio para desarrollar investigaciones antropológicas e históricas. Un hecho trascendente es que dicho Instituto desarrolla el proyecto *Atlas arqueológico del oriente de El Salvador*, el cual representa el primer estudio de arqueología dirigido por un arqueólogo salvadoreño. También en este Instituto se desarrollan investigaciones de antropología sociocultural, como los proyectos *Memoria histórica del movimiento campesino de Chalatenango* y *El empoderamiento de mujeres por participación en movimientos sociales*. Además, el Instituto apoyó la creación y está a cargo de las licenciaturas en Antropología Sociocultural y en Historia de la Facultad de Ciencias y Humanidades (Lara, 2008). La de antropología inició el año 2005, al iniciar 2010 cuenta con ciento cincuenta estudiantes y cinco egresados próximos a graduarse.[11]

En el año 2000 la Universidad Tecnológica de El Salvador creó las carreras de Antropología y de Arqueología y cuenta con un museo universitario. Este 2010 tiene treinta estudiantes de antropología y veintinueve de arqueología, ha graduado catorce antropólogos y siete arqueólogos y se espera graduar cinco y dos más respectivamente durante el presente ciclo escolar.[12]

La Universidad de Panamá abrió la licenciatura en Antropología desde 1995 hasta 1997, se inscribieron cuarenta y un estudiantes de los cuales se graduaron diez. El programa fue cerrado por falta de matrícula, pero entre los planes recientes está la apertura de un programa de maestría.[13]

La Universidad Autónoma de Honduras aprobó el plan de estudios y los programas para arrancar en agosto de 2010 su licenciatura en Antropología con dos orientaciones —antropología social y arqueología—, a cursar en tres años de tronco común, dos de especialidad y graduación mediante la defensa de una tesis. Cuenta con tres profesoras de tiempo completo para iniciar los cursos y se espera concretar convenios interinstitucionales para apoyar el desarrollo de la licenciatura con maestros visitantes.[14]

[10] Datos proporcionados por Dolores Álvarez Arzate, docente de dicho programa.
[11] Datos proporcionados por Carlos Lara, director de la licenciatura.
[12] Datos proporcionados por Ramón Rivas, director de la licenciatura.
[13] Datos proporcionados por Aníbal Pastor, decano del Departamento de Historia.
[14] Datos proporcionados por Carmen Julia Fajardo, profesora de tiempo completo en la licenciatura.

Para terminar estas notas sobre la Red Centroamericana de Antropología y la enseñanza de la disciplina en la región, sintetizo la opinión de la doctora costarricense Margarita Bolaños —cuyo texto se incluye en este volumen— quien ha dedicado gran parte de su labor a sistematizar la experiencia de la antropología en Centroamérica. Desde su punto de vista los elementos que favorecieron el surgimiento y continuidad de la Red son:

En primer lugar, que la coyuntura política de los ochenta en Centroamérica favoreció un clima intelectual en Costa Rica muy adecuado para pensar la antropología centroamericana, por ello las inquietudes que llevaron al I Congreso se desarrollaron allí, enriqueciendo a los costarricenses y constituyéndolos en el puente entre las antropologías de la región durante las turbias y revueltas aguas del período.

En segundo lugar, la presencia y el compromiso del Consejo Superior de Universidades de Centroamérica que, aunque con sus limitaciones económicas, supo apoyar en los momentos oportunos las propuestas.

En tercer lugar, la participación de las instituciones mexicanas que han contribuido con el desarrollo de la Red durante estos quince años. No es casual, que conforme se fue consolidando el proceso iba aumentando la membresía de las instituciones académicas mexicanas. Hay que destacar, que un número importante de los miembros centroamericanos de la Red se formaron o mantienen relaciones académicas con los mexicanos.

En cuarto lugar, la permanencia de personas comprometidas con la Red quienes supieron lidiar con las diferencias de enfoque respecto a la manera de cumplir con los objetivos propuestos. Esta disposición creó un clima de trabajo muy agradable. Cada institución se esmeró en ser la mejor anfitriona, en hacer el mejor congreso. Una buena mezcla de solidaridad y competitividad.

En quinto lugar, se debe reconocer la tenacidad de la delegación guatemalteca en la búsqueda de enfoques teóricos propios, necesarios para avanzar en la comprensión de la realidad centroamericana. Sin duda, esta actitud motivó a los demás a ser críticos y experimentar con nuevas orientaciones.

En sexto lugar, una presencia estudiantil cada vez más interesada en participar en los congresos y en la discusión de sus resultados de investigación. Este interés estudiantil, particularmente de los guatemaltecos, estimuló al cuerpo docente y sus autoridades a garantizar su participación.

En séptimo, cada congreso se convirtió en una valiosa oportunidad para conocer a cada uno de los países anfitriones, sus instituciones, su gente, su historia, su diversidad cultural, sus problemas y sus bellezas naturales. Cada viaje ha sido una aventura antropológica para llegar a cada destino y para abarcar durante el recorrido el mayor número de lugares, muchos referidos en las lecturas propiciadas en los cursos.

Sin embargo, resta profundizar en temas que han sido ampliamente tratados, pero falta llegar a su síntesis y formalizar proyectos regionales, proyectos que se pudieran compartir en un posgrado conjunto. Un doctorado es una inaplazable necesidad para las jóvenes generaciones. Las instituciones pertenecientes a la Red cuentan ahora con un cuerpo docente altamente calificado, centros de información especializados y una amplia producción bibliográfica y documental que posibilitan lograr, dada la comunicación y colaboración alcanzada con la consolidación de la Red, la consecución de los cometidos de la reunión de 1987 entre costarricenses y guatemaltecos: establecer grupos de investigación entre colegas de diferentes países y un doctorado centroamericano de antropología. Para abonar a la construcción de una síntesis el VII Congreso convocó a discutir sobre el tema: «La antropología en Centroamérica. Reflexiones y perspectivas». El presente volumen reproduce los textos del homenaje al doctor Otto Schumann Gálvez, las conferencias magistrales y algunas de las ponencias presentadas en dicha reunión.

La primera parte del libro inicia con un saludo de María Eugenia Bozzoli, pilar y decana de la Red y de la antropología costarricense, seguido de la contribución de Ramón González quien desde la perspectiva del alumno habla de la calidad docente de su maestro Otto Schumann, y termina con la ubicación de la formación y contribución intelectual del homenajeado como etnógrafo y lingüista realizada por su compañero de generación, amigo de toda la vida y colega Andrés Medina.

La segunda parte denominada «Las disciplinas antropológicas en Centroamérica» reúne los textos sobre antropología social, arqueología, museografía, lingüística y antropología biológica presentados como conferencias magistrales, comentarios a las mismas y dos ponencias sobre la práctica de la antropología forense en Guatemala. Abre esta sección la conferencia de Margarita Bolaños —y el comentario a la misma de Ramón Rivas—, un recuento de los orígenes y el contexto sociopolítico del desarrollo de la Antropología en la región como antecedentes de la historia de la Red, seguido del repaso de los asuntos destacados que se han tratado en cada congreso, y los retos de la misma: impulsar la construcción de síntesis del conocimiento antropológico en la zona, la investigación colectiva en equipos con miembros de diferentes países y un doctorado centroamericano de Antropología. Le sigue la conferencia de Gregorio Bello sobre arqueología, un repaso por las investigaciones fundamentales en la región, los temas explorados y las dificultades para establecer un solo criterio para caracterizar la región como área cultural y un acercamiento sobre lo endeble del desarrollo de la disciplina en Centroamérica. El comentario de Gloria Lara enfatiza la relación de la arqueología con la nación y el Estado y propone una agenda centrada en el eje patrimonio y población: concepción integral de Centroamérica —territorio en donde convergen dos áreas culturales con fuerte interacción; priorizar líneas de in-

vestigación entre autoridades de conservación y protección del patrimonio y las universidades; incorporar los nuevos conocimientos en la enseñanza de todos los niveles; asegurar la conciencia de que el patrimonio cultural debe cuidarse para convertirlo en clave del desarrollo de los países, etcétera.

Relacionado con el asunto anterior, la conferencia de Leonel Durán propone una estrategia de actualización museográfica para el Museo Nacional de las Culturas de México acorde con los cambios recientes del pensamiento antropológico, histórico y pedagógico. Busca que el museo deje de ser un conjunto *inconexo de objetos, datos, fechas y referencias más o menos útiles... para transformarse en un conjunto de aproximaciones contextualizadas respecto a dichos objetos y a sus significados globales*, que muestre las muchas facetas del hombre en su relación con el cosmos, la naturaleza, la específica región geográfico-cultural, el tejido social local, sus emociones y anhelos (Durán, 2009).

La conferencia de Yvonne Putzeys y Gabriela Santos sobre antropología biológica, los comentarios de Carlos Serrano y Edwin Crespo, como las ponencias de Raquel Doradea y Ada Rubí Pinzón presentan el panorama de la práctica de dicha disciplina en Centroamérica —particularmente en Guatemala donde mayor presencia ha tenido en los años posteriores a los acuerdos de paz—, tanto en lo que respecta al tema de derechos humanos —esclarecimiento de crímenes políticos o provocados por la emergente ola de violencia común—, como su lugar en proyectos arqueológicos, aunque el énfasis principal está en el asunto de la violencia política de las décadas pasadas. Nos informan de los métodos utilizados, de los organismos y las asociaciones que los practican, los acuerdos para el establecimiento de comisiones de la verdad y los resultados de sus investigaciones: el ingente número de muertos en los años de los conflictos armados —sesentas a ochentas del siglo pasado— en especial en Panamá, El Salvador, Nicaragua, Honduras y Guatemala.

Cierran la segunda parte del libro las conferencias de Roberto Zavala, Eladio Toledo y Elena Benedicto sobre el desarrollo reciente de la lingüística en Centroamérica. Zavala nos ofrece un acucioso estado de la cuestión del conocimiento de las lenguas zoque y maya de Chiapas y Guatemala, nos pone al corriente de los idiomas existentes, los avances en la investigación y los pendientes. Toledo complementa este panorama dando a conocer el avance en la formación de lingüistas indígenas, lo rico de su labor resultado de su entrenamiento académico y su conocimiento de los idiomas estudiados como lenguas maternas. Elena Benedicto completa el tema con el estudio de las lenguas macrochibchas.

La tercera parte —«Los temas de actualidad»— da cuenta sin duda de las preocupaciones del presente: patrimonio cultural, migración, identidad, género y salud, cosmovisión y tradición oral y antropología crítica. Sin ser una memoria puntual del

Congreso se seleccionó entre los textos recibidos los afines al tema del congreso, la reflexión sobre la antropología centroamericana y sus perspectivas. Para bordar sobre esta línea se invitó como conferencistas a los autores de los textos de la segunda parte del libro y se incluyen las ponencias que por ocuparse específicamente del ámbito centroamericano ayudan a dicha reflexión, siendo testimonio de las preocupaciones presentes en la región, aunque algunas de ellas sean resultado de trabajos incipientes, lo que produce cierto desequilibrio entre ellos y confiere heterogeneidad al libro.

Dicha tercera sección del volumen está dividida en los subtemas referidos en el párrafo anterior. Están, a excepción de un par, todas las ponencias sobre Centroamérica que recibimos para considerar su publicación, de allí lo desigual en el rigor y profundidad en el tratamiento de los temas. Se incluyen textos de autores maduros e investigadores de tiempo completo, como de profesores con poco tiempo dedicado a la indagación, estudiantes de posgrado y uno de pregrado. Los temas tratados reflejan las preocupaciones del momento. Recientemente cobró importancia el asunto del patrimonio cultural relacionado con los servicios turísticos y el desarrollo, y en ese marco la necesidad de su conservación e involucrar a la población local en ello. La emigración como escape de la violencia política o asociada a la búsqueda de inserción laboral mejor remunerada es una impronta de los países de Centroamérica. Las ponencias ven en ella diferentes aristas, tales como los cambios culturales, el etnocidio, la fragmentación y ruptura comunitaria, transformación de las relaciones de género. Las ponencias agrupadas en el tema de identidad se relacionan con las fronteras y la historia, la etnicidad maya, el racismo y el eurocentrismo; las de género se ocupan de la participación política y económica de las mujeres; las de salud discuten la presencia de malestares psicosomáticos confundidos con infecciones por paludismo y la necesidad de llevar a la práctica las leyes que plantean la creación de un sistema intercultural de salud; las de tradición oral parten de la semiótica de Bajtín para hablar de la cosmovisión maya en el presente. Cierra la tercera parte del libro la reflexión sobre el status del conocimiento antropológico, particularmente desde las preocupaciones posmodernas y la perspectiva de la descolonización.

Bibliografía

Andino Picado, Elvira Maritza, 2008, «Sistematización de la metodología de enseñanza en el sistema de prácticas de campo, talleres de investigación, prácticas profesionales y monografías de la carrera de Antropología Social. Estudio de caso en la línea de investigación de Estrategias Económicas de Desarrollo y Sobrevivencia», ponencia presentada en el *II Congreso Latinoamericano de Antropología*, San José, Universidad de Costa Rica: Asociación Latinoamericana de Antropología.

Araya Jiménez, María del Carmen, 2002, «II Congreso Costarricense de Antropología y III Congreso Centroamericano de Antropología», en *Cuadernos de Antropología*, número 12, San José, Universidad de Costa Rica, pp. 173-182.

Bolaños Arquín, Margarita, 2009, «A quince años de trabajo de la Red Centroamericana de Antropología: hacia la integración de saberes, por una Centroamérica sin pobreza, sin violencia y culturalmente diversa», Conferencia presentada en el *VII Congreso Centroamericano de Antropología*, San Cristóbal de Las Casas, Universidad Nacional Autónoma de México: Red Centroamericana de Antropología.

Claustro de Antropología: USAC, 1996, «Los nuevos campos académicos, sociales y de investigación de la antropología en Centroamérica. Retos y planteamientos», Carmen Murillo Chavarri (editora), *Antropología e identidades en Centroamérica*, San José: Universidad de Costa Rica, pp. 43-48.

Durán Solís, Leonel, 2009, «Museo Nacional de las Culturas. Propuesta para un nuevo marco conceptual», Ponencia presentada en el *VII Congreso Centroamericano de Antropología*, San Cristóbal de Las Casas, Universidad Nacional Autónoma de México: Red Centroamericana de Antropología.

García Escobar, Carlos Rene (coordinador), 1997, *II Congreso Centroamericano de Antropología. Chiapas, Panamá y Belice: Memoria*, Guatemala, Universidad de San Carlos de Guatemala.

Hidalgo Blandón, Josefina, 2008, «Antecedentes y desarrollo de la institucionalización de la antropología en Nicaragua», ponencia presentada en el *II Congreso Latinoamericano de Antropología*, San José, Universidad de Costa Rica: Asociación Latinoamericana de Antropología.

Hidalgo, Josefina, María Dolores Álvarez, Elvira Maritza Andino y Gloria López (editoras), 2006, *Memoria. V Congreso Centroamericano de Antropología*, Managua: Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua.

Lara Martínez, Carlos Benjamín, 2008, «El desarrollo de la antropología sociocultural en El Salvador», ponencia presentada en el *II Congreso Latinoamericano de Antropología*, San José: Universidad de Costa Rica, Asociación Latinoamericana de Antropología.

Murillo Chavarri, Carmen (editora), 1996, *Antropología e identidades en Centroamérica*: San José, Universidad de Costa Rica.

Quezada Sancho, Rolando, 2009, «Perspectivas de la formación de antropólogos en Costa Rica», Ponencia presentada en el *VII Congreso Centroamericano de Antropología*, San Cristóbal de Las Casas, Universidad Nacional Autónoma de México: Red Centroamericana de Antropología.

Palabras en ocasión del homenaje al doctor Otto Schumann Gálvez

María Eugenia Bozzoli Vargas
Universidad de Costa Rica

Es placentero saludar a las estimables personas participantes en esta mesa, a nuestros amables anfitriones del Programa de Investigaciones Multidisciplinarias de Mesoamérica y el Sureste de la Universidad Nacional Autónoma de México en sus instalaciones de San Cristóbal de Las Casas, y a todos los presentes para asistir al VII Congreso Centroamericano de Antropología.

La Red Centroamericana y el Comité organizador del VII Congreso Centroamericano de Antropología, me han distinguido con el gran privilegio de su representación para entregar al doctor Otto Schumann Gálvez el diploma que lo acredita como receptor de este profundamente sentido y sincero homenaje a sus cualidades personales, a su trayectoria académica y a su vida de desinteresado servicio para la gente y para las causas que él siempre escogió favorecer y promover. Creo que nos conocimos en la década de los años sesenta en actividades profesionales en México; desde entonces le he dado un lugar especial en mi estimación, por su don de gente y su dedicación a la búsqueda y transmisión del conocimiento de la lingüística y otros campos de las antropología. El quehacer profesional me deparó el enorme beneficio de disfrutar de su trato amable, su ejemplo sobre la responsabilidad con las personas que nos conceden información para el avance de nuestras disciplinas, y de momentos siempre muy bienvenidos en que nos comunicó su admirable erudición. El Comité organizador realizó un escogimiento sumamente acertado para dedicarle el Congreso a una persona que como el doctor Schumann representa un quehacer prolongado en un campo tan fundamental en la región como son las lenguas mayas y otros aspectos en la vida de la población maya y sus vecinos que no se pueden separar de sus investigaciones lingüísticas, a todo lo cual el doctor Schumann concedió sus incomparables dotes de acucioso investigador, docente, servidor y en general, insigne maestro.

Sobre la Red que dedica este homenaje, vale mencionar que el quehacer antropológico se ha visto significativamente estimulado por esta organización, la cual ha incluido a instituciones de México y de los países situados entre México y Panamá, con este último país incluido. Cada uno de sus seis congresos anteriores y el presente ha significado una ocasión para destacar el trabajo académico y profesional de antropólogas y antropólogos que le han dado un perfil especial a sus estudios del área centroamericana en los dos últimos tercios del siglo XX y en estos primeros años del

siglo XXI. La Red fue creada en 1994 y ha puesto en mayor contacto a quienes se han interesado en el área hacia el sur, apoyada por el desarrollo de las comunicaciones y por el interés de hacer contribuciones regionales.

La Red puede trazar antecedentes de entendimientos profesionales al decenio 1940-1949, cuando personas vinculadas con la antropología de Centroamérica asistieron a Pátzcuaro en 1940, o a la Segunda Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, celebrada en Tuxtla Gutiérrez en 1942. En 1946 se realizó la Primera Conferencia Internacional de Arqueólogos del Caribe en Tegucigalpa, Honduras. Tenemos hitos en la nutrida serie de encuentros hasta el presente, como el Primer Congreso Centroamericano de Antropología y Patrimonio en 1975, además de variados y crecientes ejemplos de reuniones desde los años ochenta, para relacionarse como región. Es decir, hemos cumplido sesenta y ocho años de encuentros que han dado rumbo a nuestras indagaciones y a nuestro conocimiento y pensamiento antropológico en esta área central del Hemisferio. La Red Centroamericana de Antropología ha sido la culminación de una laboriosa historia de relaciones académicas orientadas al abordaje de las realidades, no siempre muy felices, del área ístmica, así como al importante desarrollo de la docencia universitaria en nuestros campos antropológicos. En esa historia se insertan las facetas científicas de los aportes del doctor Schumann, sus preocupaciones humanísticas, y toda su profunda contribución personal e intelectual. Es sumamente honroso para la Red y el Comité Organizador del Congreso distinguirlo con este homenaje. Gracias.

Otto Schumann y el saber como generosidad

Jorge Ramón González Ponciano[1]
Universidad Nacional Autónoma de México

Ya cuando sólo hay niños que no hablan la lengua, mejor se santigua uno
Otto Schumann, ENAH, Cuicuilco, primero de octubre de 2007

En alguna parte del abanico lingüístico de sus muchos viajes conocí a Otto Schumann en la ciudad de Guatemala a fines de los años setenta; justo cuando apenas el ejército iniciaba el desmantelamiento de los frentes urbanos de la guerrilla y las campañas de tierra arrasada en el interior del país. Fue nuestra muy distinguida, querida y recientemente fallecida, Carmencita Valenzuela de Garay, pariente política suya y compañera en el área de antropología en la Escuela de Historia de la Universidad de San Carlos, quien nos hizo favor de presentarnos. En esa época, Otto llevaba a Guatemala estudiantes de la Escuela Nacional de Antropología e Historia de México y de la Universidad Nacional Autónoma de México, que en los años posteriores se convirtieron en destacados impulsores de los estudios mayas y mesoamericanos. Por invitación suya y de Carmencita fuimos en junio de 1978 a visitar a doña Leandra, señora principala de una cofradía de Palín, un pueblo pokomam, ubicado en la ruta a la costa sur en el departamento de Escuintla. Gracias a Otto, doña Leandra nos permitió participar de los momentos más íntimos de la fiesta en honor a San Antonio. Eso fue durante una de varias visitas suyas a Guatemala y a la Escuela de Historia de la Universidad de San Carlos, que en esa época era el más importante espacio para las ciencias sociales en el país. Un espacio por cierto desgarrado por la represión política del Estado y la institucionalización del terror durante el gobierno del general Carlos Manuel Arana (1970-1974), y los regímenes golpistas de los también generales Efraín Ríos Montt (1982-1983) y Oscar Mejía Víctores (1983-1985). Durante las administraciones de estos dos últimos, la prensa reportaba solamente para la ciudad de Guatemala, un promedio de treinta asesinatos diarios y otros tantos secuestros por razones políticas. El ejército hizo un trabajo eficiente de inteligencia

[1] Investigador del Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, kaminal2002@yahoo.com. Este trabajo fue presentado durante la mesa de homenaje al doctor Otto Schumann, a quien estuvo dedicado el VII Congreso Centroamericano de Antropología realizado en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas desde el 16 hasta el 20 de febrero de 2009. Agradezco la amable invitación del doctor Gabriel Ascencio Franco, presidente del comité organizador del citado congreso y de sus colaboradoras y colaboradores del Programa de Investigaciones de Mesoamérica y el Sureste de México de la Universidad Nacional Autónoma de México.

contrainsurgente, aunque como dice Edelberto Torres Rivas, se trató más bien de un Estado ejecutando una guerra de terror en contra de su propia población indefensa. Los cuerpos de seguridad estatales lograron eliminar a una gran cantidad de cuadros y militantes y desmantelar casas de seguridad de la guerrilla, mientras se desarrollaban las matanzas, conocidas dos o tres años más tarde, gracias al trabajo de las organizaciones internacionales de derechos humanos.

Yo me zafé de Guatemala y gracias a la intermediación de Carmencita, encontré a Otto en Mérida, Yucatán, un veintinueve de septiembre de 1980, hace ya casi veintinueve años. Otto estaba impartiendo por tres meses, un curso de lingüística maya, invitado por la Facultad de Antropología de la Universidad de Yucatán. Apenas a los treinta minutos de haber llegado del aeropuerto de Mérida, a donde Otto había acudido a recibirme, estábamos en Motul cocinando en casa del difunto José Tec Poot, fallecido en el Hotel Regis durante el terremoto del diecinueve de septiembre de 1985. Otto había prometido a la familia de José, preparar un caldo tradicional de la región *kekchí*, en Guatemala, el *kakik*. Allí estábamos los dos pique y pique los ingredientes, cebolla, tomate, culantro, digo cilantro, «no sabem hablar en tu país», me dijo una doña; picando digo las cosas para el caldo, ante la mirada sorprendida de las parientes de José. Yo no podía creer que todo aquel buen ambiente de cordial simpatía, pudiera existir a tan poca distancia del espantoso sangrerío que por ese entonces era la ley en Guatemala.

Luego sin saberlo, el viernes diecinueve de diciembre de ese mismo año, 1980, me tocó la azarosa coincidencia de regresar por vía terrestre a Guatemala desde el Distrito Federal, para asistir a la boda de uno de mis hermanos, precisamente el mismo día que en las calles de la ciudad de Guatemala, los matones del Estado secuestraron para desaparecerla por siempre, a la muy querida y recordada Alaíde Foppa, con todo y carro con el chofer adentro. Un par de semanas mas tarde ya de regreso en el DF, con dolor me enteré de otros detalles de su secuestro y las atrocidades que sucedieron en los meses y años siguientes, me convencieron de que iban a pasar bastantes años, antes de poder regresar a Guatemala. Muchas veces acompañé a Otto a la casa de Alaíde aunque siempre me quedé afuera debido a la vigilancia a que estaba sometida su residencia.

A las pocas semanas, con sólo presentar una carta explicando mi situación y la fotocopia del pasaporte, la doctora Mercedes Olivera con gran generosidad me dejó inscribirme allá en la gloriosa Escuela Nacional de Antropología e Historia, que apenas estrenaba nueva sede en Cuicuilco, tras muchos años de estar en el Museo Nacional de Antropología en Chapultepec. En los años siguientes tuve el privilegio de acompañar a Otto en sus visitas a mercados del centro y el sureste de México y presencié el

largo desfile de investigadores colegas suyos y gente en necesidad de socorro, individuos sin casa, sin trabajo, refugiados, tirados con onda, sobrevivientes de guerras en varios países y de muchas nacionalidades, que sabían y saben que el Otto nunca cierra la puerta a nadie, aunque a veces se le cuelen rapiñosos y rastacueros, beneficiarios de la hospitalidad de nuestro querido profesor Schumann.

Cualquiera preguntaría a que viene tanto detalle en relación a asuntos más bien personales en este VII Congreso Centroamericano de Antropología, que se une al previo homenaje que le ofreció la ENAH en 2008, en donde al igual que ahora, celebramos las aportaciones del doctor Schumann a la lingüística, la antropología, la etnografía y la arqueología, entre otras disciplinas. Viendo a Otto conducir el famoso trabajo de campo no puedo dejar de comparar su muy personal estilo, con muchos de los lugares comunes y los enrevesamientos del snobismo académico. No sé si el Otto alguna vez utilizó o utiliza la *Guía Murdock*, si se interesó en Clifford Geertz y su etnografía densa, o en la catarsis retórica muy de los sesenta de Jean Duvignaud en *El lenguaje perdido*; situando los términos del debate de la antropología moderna, como un dilema a resolverse a mitad de camino entre la guerrilla y la etnografía. Otto como ya sabemos nunca ha sido afecto a la pose ni a los excesos del discursivismo teórico, sino son bien conocidos, su modo de vida, su insistente demanda de ir al campo y todo el tiempo estar hablando con la gente en los lugares y puliendo la calidad del registro etnográfico.

Cuando Otto llevó a presentar a la hoy ampliamente conocida lingüista Bárbara Blaha con los mayas de Yalcobá en Yucatán, comimos relleno negro; luego con Carmencita y Mario Ruz bebimos aguardiente en el ejido Veracruz, en pleno territorio tojolabal en Las Margaritas, Chiapas; birria con mucho chile en Tejupilco, en la tierra caliente del Estado de México y varias veces fuimos al mercado de Santiago Tianguistenco, en ese mismo estado. Otto siempre te sugiere a cuáles lugares ir, te regala sus secretos etnográficos, a quién preguntarle, dónde venden tal cosa, qué se come en tal lugar y cómo se le llama, o qué tipo de providencias hay que tomar a la hora de lanzarse en algún viaje. Recién llegado a México, por consejo del Otto me fui a conocer Pátzcuaro y Morelia en Michoacán, Tacotalpa en Tabasco, Nautla en Veracruz y así muchas otras poblaciones. Un día le pregunté a Otto por el Nevado de Toluca y me mandó con los matlazincas de San Francisco Oxtotilpan, en el Estado de México, que por estar cerca de Toluca pensaba que no tendríamos problema en ir y regresar el mismo día. Nos fuimos un boliviano, un michoacano y su servidor de antropología social de la ENAH en época en que era director el doctor Gilberto López y Rivas. Llovió duro, oscureció temprano y no teníamos donde quedarnos. Fuimos a casa del presidente municipal y lo primero que nos dijo fue: «Si, ya los habíamos visto, pensamos que eran ladrones». El boliviano sacó su credencial de la ENAH y el ruco alcanzó

a leer *doctor* debajo del nombre de Gilberto que era el director de la escuela. ¿Los tres son doctores?, preguntó. Sí, dijo el boliviano cer... ote, sin pensar en que de repente podrían recurrir a nosotros por alguna emergencia médica. Queríamos dormir en la escuela pero el frío estaba cabrera y no íbamos equipados. Nos dieron chance de ubicarnos en la parte trasera de un camión en casa del presidente municipal, donde habían apiladas una buena cantidad de bolsas de cemento vacías. El boliviano se improvisó una especie de *chuj* chiapaneco para aguantar el frío y el resto ya es otra historia.

Como gran cronista de sus propios viajes, Otto tampoco pierde oportunidad de quejarse de la forma en que se trataba en Rumanía a la población de habla alemana; de los cruces de frontera en la Europa del Este anterior a la caída del muro de Berlín, o la manera en que curas y monjas se han transado a los tojolabales chiapanecos. La gratuidad de la palabra por la que tan intensamente luchó Levinas, traducida al paradigma de Otto, incluye consejos y detalles muy precisos sobre los lugares, como cuando me sugirió visitar, Pahuatlán, al norte de la sierra de Puebla, y donde hace mucho frío. Dice Otto que una vez estando en Pahuatlán, viéndose en necesidad de orinar, trató de esquivar el chiflón helado de la noche en el lugar y por no bajar al único baño en la planta baja del pequeño hotel de la localidad, intentó echarse una araña desde el segundo piso, pero con tan mala suerte que al apoyarse en el marco de la ventana de la habitación que daba a la calle, éste fue afuera, casi para caer al vacío, y con la lógica sorpresa de Otto. Cuál no sería la maravilla del tiempo que por coincidencia, al pulsear la ventana del mismo hotel años más tarde, volvió a producirse el mismo efecto.

He visto y escuchado a Otto entregar con mucha disposición de ánimo pistas para buscar en los archivos, realizar caminatas en el campo, encontrar contactos o simplemente hacer valiosas recomendaciones, de las que jamás aparecen en los tratados teóricos o los manuales para el trabajo de campo. Otto tiene vastos repertorios de recomendaciones y estrategias para sortear las dificultades del trabajo de campo; con su bolsa del mercado siempre presta o como cuando falto de equipaje y ya camino al aeropuerto, en algún lugar de México, ante la falta de maleta en donde cargar las cosas que acumuló durante su estancia, compró una de las sábanas del hotel y la convirtió en bulto de nudo cruzado, estilo guatemalteco, y así sin ningún problema, se llevó mecapaleadas sus cosas para no perder el vuelo.

La insaciable curiosidad lo mantiene con intereses múltiples en tantas lenguas, que algún día debiera proponer una metodología un poco más explícita, que muestre su forma de trabajar en lingüística descriptiva, en fonología pero también en otras áreas donde ni el boasianismo marxista ni la *Guía de Murdock* pueden decir algo, como en el chamanismo, los mercados laborales en la economía de plantación, las creencias médicas, las técnicas de cultivo y muchos otros procesos de simbolización que Otto

investiga desde los años juveniles en que inició su travesía académica; hasta los tiempos contemporáneos en que los conflictos y la diáspora al norte cambiaron la configuración demográfica y generacional de los pueblos indígenas mesoamericanos. Como en los pueblos donde dice Otto ya no hay jóvenes varones porque todos se fueron a los Estados Unidos de América, o mucho peor, donde los niños ya no hablan las lenguas. Pueblos sobre los que se sigue pensando que son como en las etnografías de hace cincuenta años, que dice Otto son las únicas que se leen y ya nadie hace otras nuevas.

Otto, el niño viejo, como le dijo una vez un indígena allá en Zacatlán de las Manzanas, en Puebla, a quien su papá le dejó de hablar en nahua cuando era niño; Otto, nieto de una princesa kekchí como lo asegura Ramón Bastarrachea en Yucatán, o mejor Otto de sus parientes en Transilvania, para que nos comparta una más de sus abundantes disertaciones sobre lenguas euroasiáticas y ángulos, que en si mismos sintetizan muchas horas y años leyendo cualquier cantidad de libros, timoneando, viajando en veredas, encaramándose en cualquier cosa, o ya de plano *volando tisha* como dicen en Guatemala, con tal de llegar a los lugares.

Desde antes de sus años de estudiante en la ENAH, Otto trabajó en ambos lados de la frontera y en tierras altas, rastreando el nahua y el pipil en Centroamérica, o registrando los remanentes de los barrios teotihuacanos en Kaminal Juyú. Muy pocos seres humanos en este planeta tienen el conocimiento lingüístico y la experiencia etnográfica que viene de sus larguísimas estancias en el campo. Siempre sobre la ruta y sin grandes aspavientos, denunciando la enfermedad de los nacionalismos xenófobos y genocidas y de los chauvinismos más o menos obtusos y cerriles. La socarrona manera de burlarse del canon al interior del mismo canon y de repente como dice Otto, terminar como culminó Roberto J. Weitlaner, su maestro, descansando en el Eterno Oriente en pleno trabajo de campo. La preocupada juventud de su capacidad de asombro, se conmueve al constatar que uno de sus informantes más jóvenes apenas tiene 86 años. Su erudición etnográfica y gusto por el conocimiento oral de la gente con quien trabaja y del suyo mismo, el amor del idioma, los usos y costumbres cuyo abandono dice Otto se extraña; como en la clásica interpelación al cliente ya en desuso en las tiendas de Comitán, que en lugar del usual ¿qué se le ofrece?, o ¿qué busca?, arrancaba, según el profesor, con un enfático ¿que putas? Una interpelación cuya restitución, a lo mejor y hasta lograría sacudir el amodorramiento y la blandenguería que postra a la sociedad en ambos lados de la frontera y en muchos de nuestros países.

Todos hemos visto a Otto despotricar en contra de la manipulación, las exacciones y las romantizaciones de las culturas y los pueblos. Con la enérgica disposición que lo caracteriza, el Otto ha sido un caso raro de investigador social, vacunado de fundamentalismos y de utopías redencionistas de todos los signos. Otto tiene su propio

sentido de lo genuino y eso lo ha llevado a desarrollar una gran capacidad de resistencia para aguantar presiones, en particular por su silencioso trabajo para socorrer a los más jodidos y andar siempre presto a la crítica feroz del sectarismo, el autoritarismo y los excesos dogmáticos de la burocracia de izquierda. Otto puede ser el más heterodoxo de los contraculturales y a la vez, el más crítico del utopismo jerárquico y confesional que concibe el acto político como acto de fe y obediencia.

Otto formula sus propias síntesis con sencillez y llanura para que todos las entendamos. Así por ejemplo, solo Otto y en algún momento el difunto Joaquín Noval han buscado el equilibrio al reconocer en el contexto de la guerra fría, el valor analítico y técnico del trabajo de académicos estadounidenses más o menos anticomunistas, pero absolutamente eficientes como lingüistas, arqueólogos o antropólogos. Esa capacidad de encontrar el equilibrio le queda lejos todavía al integrismo antiyanqui que confunde, como decía el Che Guevara, el cuchillo con el carnicero y prefiere vivir autoconfinado, rumiando desgracias y fermentando un chauvinismo nacionalero, que no termina de resolver que tan nacional o entreguista es la burguesía en todos lados, o como se puede ser antiimperialista aunque a la vez se siga siendo racista y clasista al interior de nuestras propias fronteras. La obra de Otto y su estilo de trabajo son un ejemplo contundente de la manera en que es posible evitar confundir el cuchillo con el carnicero y en estos tiempos de desbordes xenófobos, resegregaciones y elitización del mundo, su aporte en ese sentido no es poca cosa.

Siempre me ha impresionado el arrastre del idealismo político de Otto entre los jóvenes de los países y las regiones en los que trabaja. Y es que el profesor Schumann puede en medio de las más complicadas discusiones fonológicas, abordar sin tibieza alguna la crítica a las políticas públicas y los actores de poder en el escenario nacional e internacional.

Otto como ya lo conocemos no se sabe callar cuando se trata de repudiar abusos o desenmascarar al complejo aparato que promueve el rebañismo y la domesticación de la sociedad. Un iconoclasta siempre en activo, empujado por su gran amor al conocimiento y por la preservación del tiempo antiguo de la cultura y de la lengua. Un tiempo, Otto dio en utilizar un gorrito musulmán creo que de Afganistán o de Turquía, acto de afirmación, complemento de una época anterior en que debido a la lastimadura de una pierna, se vio forzado a usar un bastón decorado con motivos mexicanos, estilo el Diego Rivera de la lingüística mexicana, como dice el Mauricio Ruiz Velasco.

Otto pertenece a esa vieja escuela agredida durante las décadas recientes por el productivismo neoliberal de la academia al servicio del lucro, la meritocracia y el engreimiento.

Voces como la de Otto cada vez son mas escasas en un medio caracterizado por una impresionante regresión que propicia el entontecimiento colectivo, el agachismo, la tolerancia al abuso, el fanatismo religioso, el cretinismo como forma de malgobierno, y otras tantas desgracias que aquejan a las sociedades y se amparan en la inercia mediática, fuente principal de adormecimiento de las conciencias, que vuelve natural la letargia, el desencanto y el estancamiento cuando no la involución de todo.

Aunque no sabemos si Otto participa de un adiós a Derrida, lo que sí es cierto es que con posmodernidad o sin ella, el Otto sigue brindando el lustroso sofá que por décadas sirvió de lecho a legiones de gente, allí siempre al igual que las sobresalientes dotes culinarias del maestro.

A propósito de refugiados, transterrados y trabajo de campo, hace algunos meses leí un artículo en el que Kurtis Langston, una antropóloga canadiense que trabajó en Somalia y argumenta que también en casa se hace trabajo de campo. Langston describe el caso de un etíope que conoció en los campamentos de refugiados en esa parte del corno africano, y que luego la buscó en Canadá para que lo ayudara a encontrar trabajo. Ella parte de ese hecho para criticar la asimetría en las relaciones entre el etnógrafo y su objeto de estudio, y al final del artículo se siente un tanto exagerado el tono en que Langston autocelebra su heroísmo tutelar, como si por una suerte de fatalismo histórico, el etnógrafo estuviera predestinado a hacer las veces de misionero laico o benefactor de sus desprotegidos informantes. A diferencia de estos ejercicios de filantropía burguesa, durante muchos años he visto a Otto quitarse la camisa para dársela a otro, regalar el dinero que no tiene y enterarme de cómo su hermana le quitó su herencia, porque «él todo se lo da a los refugiados». Otto proveedor de los perros callejeros en San Cristóbal goza de tanta estimación que hasta lo encaminan de regreso a su casa.

Otto siempre está documentando y denunciando los castigos, las multas, las exacciones que si por hablar en idioma indígena, que si porque es lengua de origen guatemalteco o que por ser evangélico o por no ir a misa, o como fue en los años anteriores, por ser refugiado, sobreviviente de las gruesadas que se cometieron en Centroamérica y cuyos responsables no sólo continúan libres, sino hasta compiten para puestos de elección popular.

En el mundo globalizado de la política, la identidad post-nacional, el culto a la hibridez que querría convertirnos a todos en mestizos consumidores de clase media o razas y culturas puras para la vitrina del turismo, Otto es un activo crítico de las mistificaciones racialistas de las purezas y las hibridices, y de los atracos políticos con cara de panacea teórica o revolucionaria. Otto vive preocupado por el ocultamiento de los crímenes en contra de los gitanos, los rusos y los millones que murieron víctima

del fascismo europeo y de los excesos del camarada Stalin. Su ecuanimidad le permite opinar sobre sus propios hallazgos, que aún no han visto la luz de la palabra impresa, con una modestia que ha ido desapareciendo de manera acelerada al interior de las instituciones universitarias. Recuerdo un escrito que alguna vez me dio a leer en donde Otto confiesa su frustración y desconcierto porque después de muchos años de trabajar con lenguas mayas, no se dio cuenta de la existencia del testificante en esas lenguas. Pero su mayor consuelo, escribió, fue constatar que después de más de cuatrocientos años, tampoco los frailes lingüistas que habían trabajado en la Colonia, ni ellos se dieron cuenta.

La monstruosa memoria que tiene Otto, su habilidad culinaria y su propia y muy personal receptividad al dolor ajeno, a veces pienso tienen mucho que ver con su soltura para preguntar y responder, su desenfadada aproximación a la crítica especializada de los más intrincados problemas de la lingüística o de la situación política cotidiana, una estrategia simultánea que le ha granjeado la simpatía mayoritaria de los que no se atreven a decir las mismas cosas, o de los que se sienten tocados por el filo letal de su machete escuintleco.

Otto siempre regala consejos de investigación que valen dinero en éste y en otros países que cuidan mejor de sus eminencias grises, y no las torturan con el productivismo maquilador, que está pudriendo y haciendo retroceder a las sociedades en muchos aspectos; como si el desarrollo de la ciencia y la teoría pudiera reducirse a puntos, recompensas salariales, bonos y un sistema de jubilaciones que es la vergüenza de México, especialmente en ámbitos como la Organización para la Cooperación y el Desarrollo, que reúne a los cuarenta países mas ricos del mundo. Ahora resulta que para el sistema nacional de investigadores, las revistas mexicanas no son revistas internacionales y en las revistas internacionales, los propios miembros de las comisiones evaluadoras del SNI no tienen publicaciones. ¿Para quién se evalúa entonces? En medio de los atrasos tecnológicos, los recortes presupuestarios, el estancamiento teórico en el diseño de la política pública y el saqueo al erario de las instituciones, incluidas las dedicadas a la enseñanza y la educación, es un viento fresco escuchar a Otto llamando a hacer investigación de campo, y no estar casados con el romanticismo paisajista y las distintas actitudes orientalistas que comparten el interés por los aztecas, los mayas y los indígenas arqueológicos y repudian a los indios, los *shumos* y los *nacos.*

Gracias al entusiasta grupo encabezado allá en la ENAH por Rogelio Pedraza, y aquí en Chiapas por el doctor Gabriel Ascencio Franco, podemos ahora testimoniar aunque sea de manera breve, lo que Otto ha hecho por el avance de las disciplinas antropológicas y por establecer un estilo de trabajo, que desgraciadamente languidece, debido a la falta de un sistema apropiado que preserve el amor del conocimiento, libre

de la meritocracia y la maquila intelectual del productivismo neoliberal. Ese entusiasmo por celebrar la obra del maestro nos permite ahora agradecer sus décadas de instrucciones, la generosa forma de compartir sus conocimientos, la elegante sencillez de su erudición etnográfica, su pesar y abrumamiento por la extinción de las lenguas; su visión desmitificadora del mundo indígena y de todos los mundos, y su acuciosa ilustración siempre abierta y sobre la marcha, siempre en el fluir emocional de la sociedad, y de la necesidad de recobrar la civilidad que permite la construcción de nuevas sensibilidades y el avance de los derechos ciudadanos.

Otto Schumann Gálvez: etnógrafo y lingüista

Andrés Medina Hernández
Universidad Nacional Autónoma de México

Introducción

Otto Schumann expresa en su rica y diversa obra las andanzas múltiples de un investigador que no se pliega a una perspectiva teórica, a un tema o a un problema particular; recorre los caminos de la lingüística con bastante soltura y cruza las fronteras disciplinarias con no poco desparpajo para descubrirnos situaciones novedosas, problemas agudos o bien líneas de investigación de urgente tratamiento.

Formado en la tradición mexicana de antropología de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, comparte una conciencia social sensible a los problemas de las clases explotadas, de los pueblos indios sometidos a un duro régimen que los esquilma y de campesinos y trabajadores que viven en condiciones de pobreza extrema; Otto no pierde oportunidad de expresar su solidaridad de muchas maneras en las diferentes situaciones que va encontrando en su quehacer como etnógrafo y como lingüista; otra característica de su formación profesional es la perspectiva integral en la que asume un conocimiento básico de los diferentes campos de la antropología y sitúa su propia práctica en un espacio que no descuida las articulaciones reconocibles.

Un excelente ejemplo de su versatilidad es su experiencia magisterial, pues como lo apuntamos más adelante, no se ciñe a las materias de su especialidad, sino que abarca muchos otros temas. Su condición de maestro le ha ganado un amplio reconocimiento por la generosidad con que comparte no sólo su conocimiento y su experiencia, sino también sus propios materiales de campo, lo que ha propiciado en no pocas ocasiones abusos y plagios. En ese camino de compartir su experiencia profesional ha participado en diferentes instituciones educativas, fundamentalmente en aquellas relacionadas con la educación bilingüe, donde ha actuado como asesor, instructor y traductor.

Lo cierto es que Otto desborda con mucho los cánones profesionales de la lingüística y conjuga sus reflexiones con la etnografía, pues no se concentra exclusivamente en las cuestiones técnicas de la lingüística, sino que extiende sus pesquisas a materiales lingüísticos importantes para la etnografía, como es la recolección de muestras de diversos tipos de narrativa, como cuentos, mitos y expresiones coloquiales, entre otros.

El homenaje que ahora le rinde la Red Centroamericana de Antropología y los organizadores del VII Congreso Centroamericano de Antropología nos permite destacar su profunda convicción de compromiso con los pueblos originarios de nuestro

continente americano, y particularmente con los integrantes de la compleja tradición mesoamericanista. Pero, desgranemos estas reflexiones para entrar en detalles de la obra de Otto y del entorno en el que se forma y al que contribuye con muy diversas y valiosas aportaciones.

La complejidad lingüística y cultural de los *pueblos testimonio*

México y Guatemala forman parte de lo que Darcy Ribeiro, el gran antropólogo brasileño, ha llamado los *pueblos testimonio*, es decir aquellas naciones constituidas por dos grandes tradiciones civilizatorias, la amerindia y la europea, que se enfrentan y buscan aniquilarse, situación que tiene solamente una solución política, una negociación que establezca los principios de una coexistencia civilizada. Sin embargo, lo que ha dominado hasta ahora ha sido la confrontación y la política etnocida por parte de los grupos dominantes, herederos de los conquistadores y colonizadores hispanos; esta situación se ha mantenido con grados diversos de tensión, que en diversos momentos ha llevado a levantamientos, enfrentamientos armados y muy diversas formas de represión, como lo expresan los recientes conflictos por los que pasa Guatemala por más de treinta años y el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional de enero de 1994 en Chiapas.

Sin embargo, los pueblos indios mantienen su lucha de mil maneras y permanecen en su afán de obtener un reconocimiento a sus derechos como parte de sus respectivas naciones y estados nacionales, derechos que les han sido negados, ofreciéndoles en cambio paliativos jurídicos que obstaculizan las soluciones reales, aquellas que conducen a la constitución de sociedades pluriétnicas en las que los diferentes pueblos que las componen tienen sus derechos reconocidos en las respectivas leyes, el derecho a sus propias lenguas amerindias, a sus tradiciones políticas y jurídicas, entre otros.

La situación en México y Guatemala es contrastante; mientras que en la situación mexicana los pueblos indios conforman cerca del 15% de la población total, es decir, alrededor de diez millones de personas que hablan más de trescientas lenguas y se distribuyen por todo el territorio nacional, teniendo una presencia considerable en las ciudades más grandes del país a consecuencia de las recientes corrientes migratorias. En términos absolutos México tiene el mayor número de población amerindia del continente.

Por otro lado, en Guatemala la población amerindia rebasa considerablemente la mitad de la población nacional y tiene una menor diversidad lingüística, de hecho el grupo mayoritario corresponde a las lenguas de la familia maya, lo que ha contribuido a subrayar esa tradición mesoamericana como la base de sus pueblos amerindios,

quedando un tanto marginales lenguas y cuturas con otra filiación, como la xinca y la garífuna. En esta correlación de fuerza en la que se enfrentan indios y ladinos, para remitirnos a la terminología local, subsiste un encono que no ha encontrado hasta ahora una solución política. En tanto la estrategia estatal frente a los pueblos indios mantiene su tono etnocida, éstos han desplegado una intensa actividad orientada a la consolidación de sus proyectos culturales, particularmente los educativos, lo que ha otorgado un lugar importante a las investigaciones lingüísticas, como se manifiesta en la adopción de un sistema de escritura para todas las lenguas mayenses, lo que permite la preparación de una amplia gama de materiales educativos, aunque ciertamente esta actividad se encuentra severamente limitada por la escasez de recursos. Sin embargo, bien puede reconocerse el enorme esfuerzo desplegado para fundar una tradición educativa orientada al fortalecimiento y consolidación de las lenguas mayenses.

Es decir, las diferencias cuantitativas y cualitativas entre los pueblos amerindios de México y Guatemala plantean situaciones diferentes y en cierto sentido contrastantes, lo que bien se advierte en las políticas gubernamentales desarrolladas para enfrentar las exigencias de sus respectivos pueblos de raíz mesoamericana. Nos concentraremos en la tradición indigenista y antropológica mexicanas, en las que se forma nuestro homenajeado, el doctor Otto Schumann.

La política del lenguaje en México

La más antigua tradición de estudios lingüísticos de las lenguas amerindias es la establecida por las órdenes religiosas que llegan con los invasores españoles; su febril actividad catequizadora frente a la enorme diversidad lingüística y la extrema complejidad de los pueblos amerindios de la Nueva España los lleva a preparar numerosos diccionarios, artes, gramáticas, catecismos y otros recursos para facilitar su labor misionera. En algunos casos esta actividad alcanza grados elevados de virtuosismo, como la desarrollada con la lengua náhuatl por los franciscanos, particularmente Andrés de Olmos y Bernardino de Sahagún, entre otros, tanto por ser una de las lenguas dominantes como por convertirse en la lengua oficial para los trámites de los pueblos indios novohispanos, lo que conduce a la formación de lo que ahora es el «náhuatl clásico», variante en la que se escriben los numerosos documentos legales, como los Títulos Primordiales.

Sin embargo, una vez pasada la euforia de la utopía milenarista de las órdenes mendicantes, en el siglo XVI, el clero secular toma gradualmente el control de los pueblos indios y se reduce a su mínima expresión el trabajo analítico con las lenguas amerindias. En cierto sentido este abandono reduce la virulencia del ataque sobre las

lenguas indias por parte de sus catequizadores y tutores, el clero regular; aunque por otro lado, la explotación extrema y las plagas que traen los españoles diezman dramáticamente a los pueblos originarios.

No es sino bajo el influjo del movimiento iluminista del siglo XVIII que se sientan las bases para la construcción de la lingüística como ciencia en Europa; en esta nueva mirada conducida por la razón científica se forman los nacionalistas criollos que comienzan a rescatar las tradiciones culturales de las antiguas civilizaciones mesoamericanas para fortalecer sus reclamos nacionalistas, tal es el caso paradigmático del jesuita Francisco Javier Clavijero y su defensa de la lengua y la cultura de los «aztecas», representantes de lo que se llamará el México Antiguo.

Sin embargo, las primeras aportaciones científicas para dar cuenta de la diversidad lingüística y resolver lo que se llamará desde entonces el *problema indígena* —pues para los regímenes liberales y conservadores del siglo XIX la diversidad étnica era el mayor obstáculo para el «progreso»— habrían de ser hechas a la sombra del Segundo Imperio. Por una parte Francisco Pimentel, duque de Heras, realiza una de las primeras clasificaciones de las lenguas amerindias de México siguiendo los cánones de la lingüística europea; asimismo, el propio Pimentel, por encargo específico de Maximiliano, realiza una investigación y prepara un libro para plantear *las causas del problema indígena y las formas de solucionarlo*, publicado en 1864. Por la otra, el historiador y sabio Manuel Orozco y Berra da cuenta también, en una obra aparecida el mismo año, de la diversidad lingüística y vierte en un mapa las regiones donde se localizan a los hablantes correspondientes. Estas investigaciones se realizan con bases estrictamente documentales.

En el siglo XX se continúan estas tendencias tipológicas, pero comienza ya a recogerse información de campo con hablantes de algunas de las lenguas reportadas. Francisco Belmar, magistrado oaxaqueño y fundador, en 1910, de la Sociedad Indianista de México, realiza diversas investigaciones sobre las lenguas de Oaxaca, particularmente trabajos descriptivos de varias de ellas; su obra más importante es la *Glotología indígena mexicana*, publicada en partes entre 1914 y 1921, sin que hayan aparecido las conclusiones, por el fallecimiento de su autor.

Mientras tanto, en el Museo de Arqueología, Historia y Etnología, Nicolás León desarrollaba una amplia actividad en diferentes campos de la antropología, pues en 1906 inicia los cursos de etnología y realiza una temporada de campo con sus alumnos en la región popoloca del sur del estado de Puebla. La intención era la de realizar un trabajo etnográfico fundamentalmente, pero también incursiona en la arqueología, al llevar a cabo algunas excavaciones, y en la lingüística, pues recoge un vocabulario de la lengua popoloca. Mientras que su trabajo etnográfico y los estudios lingüísticos son publica-

dos, los datos de la arqueología nunca aparecen debido al reclamo que le hace Leopoldo Batres, de la Inspección de Arqueología, por haber excavado sin autorización alguna. En 1923 Nicolás León publica su clasificación de las lenguas indígenas de México.

Miguel Othón de Mendizábal y Wigberto Jiménez Moreno, dos jóvenes investigadores del Museo de Arqueología, Historia y Etnografía, realizan en 1928 varios espléndidos mapas con la distribución de las lenguas indígenas y una nueva clasificación por familias; incluso reconstruyen en un mapa las probables regiones que ocupaban los hablantes de las lenguas amerindias en el siglo XVI.

Había pues una evidente preocupación por conocer las dimensiones de la diversidad lingüística de los pueblos indios mexicanos, se discutían las agrupaciones por familias y la ubicación dentro de ellas de cada una de las lenguas reconocidas; era una cuestión altamente debatida el caso de las lenguas que no parecían caber en ninguna de las familias propuestas. Todo esto se hacía, sin embargo, fundamentalmente desde los gabinetes y las bibliotecas, con un reducido margen para las investigaciones de campo, como en los citados casos de Francisco Belmar y Nicolás León. Este panorama cambiará sustancialmente con el inicio de la política indigenista del gobierno de Lázaro Cárdenas y la fundación del complejo institucional en que se funda la moderna antropología mexicana.

La educación bilingüe bajo el nacionalismo revolucionario

En los inicios de los regímenes de la Revolución Mexicana se mantuvo la política de enseñanza directa del español a la población indígena, desde las escuelas de enseñanza «rudimentaria» hasta las misiones culturales del programa vasconcelista, bajo la férrea dirección del profesor Rafael Ramírez, se exigía la imposición de la lengua nacional a la población indígena en las escuelas de primera enseñanza. Sin embargo, un balance hecho a fines de la década de los años veinte mostraba el éxito rotundo en el programa de educación en las diferentes regiones del país, excepto en las indígenas, donde era un completo fracaso. Quien advirtió esta situación fue Moisés Sáenz, miembro de la «dinastía norteña» gobernante y pedagogo sólidamente formado en las más modernas tendencias, quien fuera subsecretario de Educación en el gobierno del general Plutarco Elías Calles.

Para investigar las causas de la ineficacia de los programas educativos vigentes, Moisés Sáenz se propuso organizar en 1932 una Estación Experimental de Incorporación del Indio, en la región de los Once Pueblos, en Michoacán, en la que participó un equipo de investigadores, entre los que estaba Miguel Othón de Mendizábal y Carlos Basauri, antropólogos ambos. Esta parte era la más extensa área de hablantes de la

lengua tarasca, estableciéndose la sede en la comunidad de Carapan. A los seis meses Sáenz tuvo que abandonar el proyecto por razones políticas, para exiliarse como embajador mexicano en Guatemala. Sin embargo, no puede decirse que haya sido un fracaso, sino que fue un acercamiento decisivo, a partir del cual habría de plantearse el reconocimiento de la especificidad étnica de los pueblos indios, expresada a partir del reconocimiento de organizar un programa educativo apoyado en las lenguas amerindias, como lo narra con elocuencia y dramatismo el propio Sáenz en su libro *Carapan*, publicado originalmente en 1934.

La clave para plantear la necesidad de una educación bilingüe fue el encuentro de Moisés Sáenz con el pastor protestante William Cameron Townsend en Panajachel, Guatemala, una población cakchiquel situada a la orilla del lago Atitlán. Ahí, Townsend junto con su esposa desarrollaban una labor proselitista a partir de la enseñanza de la *Biblia*; para ello había desarrollado diversas técnicas lingüísticas y pedagógicas, entre las cuales estaba el establecimiento de un sistema de escritura acorde con las características fonéticas y morfológicas de la lengua mayense hablada localmente, así como el diseño de cartillas para el aprendizaje de la lectoescritura. Es claro que la finalidad de ese trabajo lingüístico era apoyar la labor misionera desplegada por la pareja. Sáenz invita a los Townsend para que se presentaran en México ante las autoridades educativas y les plantearan las bondades de ese método lingüístico, que podía contribuir a la educación y castellanización de los diversos pueblos indios mexicanos.

William C. Townsend despliega entonces una intensa labor de cabildeo entre los funcionarios mexicanos vinculados con los programas de educación. Antes renuncia a su labor misionera en la Central American Mission y funda el Instituto Lingüístico de Verano, con su correspondiente organización paralela en los Estados Unidos de América, el Wyclife Bible Translators. De hecho el proyecto de Townsend se apoyaba en una extensa red de instituciones protestantes sostenidas con las aportaciones de sus miembros, adscritos a las diferentes iglesias; esas aportaciones financiaban diversos proyectos de educación protestante y otras actividades proselitistas. Este conjunto institucional está en la base del fundamentalismo promovido por los grupos más conservadores y racistas de Estados Unidos de América, los anglosajones blancos y protestantes, mejor conocidos en inglés como UASP: White Anglo-Saxon Protestants. Para desarrollar adecuadamente su proyecto proselitista y educativo Townsend organiza una institución para el apoyo técnico, la Jungle Aviation & Radio Service. Así, la estructura institucional se componía de una institución con una actividad científica, el Instituto Lingüístico de Verano, el respaldo de una institución religiosa en el país de origen, Estados Unidos de América, y un grupo de apoyo técnico compuesto de un sistema de comunicaciones por radio y una flotilla de avionetas.

En la VII Conferencia Científica Interamericana, Townsend entra en contacto con varios funcionarios mexicanos, entre ellos Rafael Ramírez, Carlos Basauri y Celso Flores, éste último director de educación primaria de la Secretaría de Educación Pública; hace amistad también con Mariano Silva y Aceves, director del Instituto Mexicano de Investigaciones Lingüísticas, con quien prepara un proyecto de educación bilingüe en Tetelcingo, Morelos; como parte de ese proyecto elabora una cartilla en náhuatl, la lengua local, que es impresa en la SEP. Además del proyecto educativo Townsend prepara un programa de «bienestar social»: siembra numerosos árboles frutales, donados por las autoridades mexicanas, adecua una escuela y remoza el aspecto de la plaza central. Con el escenario listo, el presidente Cárdenas visita Tetelcingo en enero de 1936 y se entera del programa de educación bilingüe desarrollado por el misionero; incluso lo autoriza para traer a México a otros jóvenes misioneros lingüistas. Aunque el programa de educación bilingüe en Tetelcingo fracasa, Townsend había logrado el objetivo de obtener el respaldo del propio primer mandatario.

La consolidación del proyecto del Instituto Lingüístico de Verano se logra en octubre de 1936, cuando Cárdenas ofrece un banquete en el Castillo de Chapultepec a Townsend; en tal ocasión el presidente apoya la propuesta de enviar dos misioneros a Michoacán, así como también acepta que ocho misioneros sean asalariados de la SEP. Asimismo en dicha reunión Townsend asume el papel de biógrafo oficial, con la anuencia del propio Cárdenas. Este es el punto de partida que tiene como base la formación de jóvenes misioneros lingüistas en las universidades de Oklahoma y Dakota del Norte; el programa mínimo para desarrollar en los lugares donde se instalarían fue aprender la lengua india local, traducir la *Biblia* y ejercer influencia a través de redes personales. Para 1938 se habían instalado ya 32 misioneros, 26 de ellos dedicados a 13 lenguas diferentes, y en 1942 se cuenta a 45 «traductores» ocupados en el estudio de 32 lenguas.

Con el fin de mostrar sus capacidades técnicas y teóricas en lingüística los misioneros participan en varios eventos académicos realizados en la ciudad de México, tales como la Semana Lingüística, en la que presentan ponencias Eugene Nida, Walter Miller, Max Lathrop y el propio William C. Townsend; en este evento académico se fortalecen los nexos entre Townsend y Carlos Basauri, responsable del programa de educación indígena en la SEP. En la Primera Asamblea de Filólogos y Lingüistas, organizada por el Departamento de Asuntos Indígenas y el Departamento de Antropología, de la Escuela de Ciencias Biológicas, en el Instituto Politécnico Nacional, se discuten diversos problemas relacionados con la educación bilingüe y se realizan diversas propuestas. Así, se produce una enconada discusión entre Townsend y Mauricio Swadesh sobre el sistema de escritura que habrá de emplearse en los materiales educativos para los pueblos indios.

En esta primera Asamblea se fundan las academias de la lengua náhuatl, maya y otomí; así es como se crea el Consejo de Lenguas Indígenas, donde se discutirán y asesorarán los programas respectivos. Uno de los resultados más importantes, sin embargo, es la organización de un ambicioso proyecto para desarrollarse en la región tarasca bajo la dirección de Mauricio Swadesh; se trataba de crear un programa educativo basado en la lecto-escritura en lengua tarasca, a partir de la preparación intensiva de un grupo de jóvenes maestros y el diseño de diversas técnicas didácticas y lingüísticas.

El Proyecto Tarasco se inicia en 1939, con la Convención Regional de Paracho y de inmediato Swadesh solicita al presidente Cárdenas el control, por parte del Proyecto, de todas las escuelas de la región y el cambio de aquellos maestros que no hablan el tarasco, o lengua porhé, por los jóvenes entrenados en el Proyecto. Asimismo pide la reorganización del internado indígena de Paracho y el aumento de plazas para los egresados del programa. Se propone el reconocimiento de las variantes dialectales de la lengua porhé, la realización de gramáticas, diccionarios y un atlas lingüístico; se organizan misiones alfabetizadoras con educadores tarascos y lingüistas especializados. Se diseñan cartillas, periódicos murales, materiales para la enseñanza y propaganda. La variante dialectal de Cherán es adoptada como la norma estándar. *La Prensa Tarasca* es fundada en Paracho, desde donde se emiten una gran variedad de publicaciones en porhé.

El Proyecto se proponía fundar la Academia de la Lengua Tarasca y la instalación de la cátedra de la lengua porhé en las instituciones de educación superior de Michoacán. El cambio de orientación política en el régimen del presidente Manuel Ávila Camacho incide en la terminación abrupta del Proyecto Tarasco en 1941; sin embargo, esta novedosa experiencia se constituye en un modelo de programa educativo para los pueblos indios; su director y principal inspirador, Mauricio Swadesh, se erige entonces como uno de los fundadores de la escuela mexicana de lingüística. Sus actividades en el Departamento de Asuntos Indígenas, su activa participación en la Primera Asamblea de Filólogos y Lingüistas, pero sobre todo su ambicioso Proyecto Tarasco son acontecimientos que lo definen como creador de una orientación estrechamente ligada al proyecto nacionalista revolucionario, de compromiso social y de apoyo a las lenguas y a los pueblos indios; su contribución teórica, por otro lado, se consigna en el libro *La nueva filología*, publicado en 1941 y cuyo contenido fue expuesto en una serie de conferencias impartidas en la Universidad de San Nicolás de Hidalgo, en Morelia.

Formado en la original tradición antropológica y lingüística boasiana, con Edward Sapir como su mentor, Mauricio Swadesh pronto se destaca como un original investigador que hace contribuciones originales a la teoría; su estancia en México lo revelará también como un investigador comprometido y dispuesto a enfrentar creativamente los retos de la educación en los pueblos indios.

La ENAH y la tradición académica mexicana

Dos son los antecedentes que confluyen para fundar la ENAH en los años cuarenta del siglo XX; por una parte la tradición académica del Museo de Arqueología, Historia y Etnografía en la que se forman numerosos investigadores, como Miguel Othón de Mendizábal y Wigberto Jiménez Moreno, etnólogos, o bien arqueólogos como Enrique Juan Palacios y Alfonso Caso; estos cursos formaban también parte de los programas de la Facultad de Filosofía y Letras, de la UNAM. Por otra parte está la tradición que se funda en el Instituto Politécnico Nacional, el Departamento de Antropología de la Escuela de Ciencias Biológicas y que tiene como precedentes la Escuela de Embriología en la Universidad Gabino Barreda, luego convertida en Universidad Obrera bajo la guía de Vicente Lombardo Toledano, dirigente de la Confederación de Trabajadores de México, la poderosa CTM.

Cuando el Departamento de Antropología se traslada de su local en el casco de la Hacienda de Santo Tomás, sede del IPN, al Museo Nacional, se inicia el proceso de fusión de las dos tradiciones, que se realiza con el cambio institucional de la ENAH al recién fundado Instituto Nacional de Antropología e Historia en 1939. Para 1942 se establecen convenios entre la ENAH, el Colegio de México y la UNAM para no duplicar carreras y establecer un sistema de equivalencias. Sin embargo, la consolidación académica se logra cuando se establece un plan de estudios con la orientación teórica del relativismo cultural de la escuela de Franz Boas, un plan vigente en varias universidades de Estados Unidos de América. En su versión mexicana se constituía con un tronco común de dos años y con cuatro áreas de especialización para los dos años siguientes: antropología física, arqueología, etnología y lingüística; la SEP expediría los títulos profesionales correspondientes. Este programa y sus convenios estuvieron vigentes hasta 1970.

Lo que otorga especificidad a la orientación teórica de los estudios en la ENAH es el establecimiento del concepto de Mesoamérica como paradigma. El texto, cuyo autor es el etnólogo alemán radicado en México Paul Kirchhoff y en el cual se hace una primera caracterización, es publicado en 1943 en la revista *Acta Americana*. El planteamiento que se hace en este artículo es resultado de varios factores, por una parte un proyecto para establecer las áreas culturales del continente americano auspiciado por el Bureau of American Ethnology de Estados Unidos de América y bajo la dirección de Julian Steward; por otra parte se estaba configurando la comunidad antropológica nacional con la fundación de diversas instituciones dedicadas a la investigación y difusión del conocimiento antropológico, tales como el INAH, el Departamento de Asuntos Indígenas, el Instituto Indigenista Interamericano, pero sobre todo la Sociedad Mexicana de Antropología (SMA), con su publicación periódica, la *Revista*

Mexicana de Estudios Antropológicos, donde la figura dominante era la de Alfonso Caso, también director del INAH. La SMA promovió, a partir de 1940, la realización anual de reuniones académicas de Mesa Redonda, es en ellas que se despliega una intensa actividad académica y se construye gradualmente el campo de los estudios mesoamericanos, lo que Kirchhoff llamaría la mesoamericanística.

Para reconocer los fuertes vínculos que se establecen entre las actividades del INAH, la SMA y la ENAH, con el discurso nacionalista del Estado mexicano, es fundamental ubicar el papel de Alfonso Caso, miembro importante de la clase política nacional, uno de los llamados «caudillos culturales» de la Revolución Mexicana. Es el mediador entre ese discurso y las investigaciones desarrolladas en el conjunto institucional que constituye la naciente comunidad antropológica; así, la arqueología, el indigenismo y la educación indígena se articulan en un mismo discurso nacionalista. Esta comunidad se ve fortalecida por la incorporación de estudiosos de alto nivel procedentes de diferentes países afectados por la guerra y por dictaduras represivas, así llegan investigadores alemanes y austriacos, como Paul Kirchhoff y Roberto J. Weitlaner, pero el grupo mayor es el de los trasterrados españoles, entre quienes hay filósofos y poetas, literatos y antropólogos, como Juan Comas, Pedro Bosch-Gimpera, José Miranda y otros más.

En el campo de la lingüística las figuras principales son Roberto J. Weitlaner y W. Jiménez Moreno, Mauricio Swadesh abandona el país luego de la suspensión del Proyecto Tarasco, para incorporarse a las tareas que impone el conflicto armado mundial a los antropólogos de Estados Unidos de América; regresa a México hasta 1956, luego de amargas vicisitudes a que lo condena el macartismo vigente en Estados Unidos de América, en el marco de la Guerra Fría establecida luego de la guerra mundial. A la formación de lingüistas contribuye también el Instituto Lingüístico de Verano, quien comisiona a varios de sus mejores teóricos para impartir cursos en la ENAH, entre ellos Velma Pickett, Eugene Nida, Eunice y Kenneth Pike.

Con R. J. Weitlaner, quien había llevado cursos con F. Boas y mantenía una cercana amistad, se perfila una tradición de estudios de lenguas de la familia otomangue, a la que se suma W. Jiménez Moreno; la primera egresada en lingüística de la ENAH, María Teresa Fernández de Miranda, quien presenta su tesis en 1950, sobre la fonémica del ixcateco, se incorpora a este grupo, quienes hacen diversas contribuciones que conducen al reconocimiento de una de las grandes familias de las lenguas mesoamericanas, la ahora llamada otopame. Otro destacado miembro de esta corriente académica es Carlo Antonio Castro, quien despliega sus actividades en el campo de la etnología y la lingüística; su mayor contribución es la preparación de un manual para aprender tzeltal, dirigido a los técnicos que trabajaban en el Centro Coordina-

dor tzeltal-tzotzil de los Altos de Chiapas, así como la publicación de un periódico, *Sk'oplal te Mejicolum/ La Palabra de México*, que recoge narraciones y relatos en tzeltal, tzotzil y español.

Cuando Mauricio Swadesh regresa a México, contratado originalmente por el Instituto Nacional Indigenista, se incorpora a la Sección de Antropología, del Instituto de Historia de la UNAM, y asume el liderazgo de las investigaciones lingüísticas que se hacen en México, como lo expresa la publicación de dos libros suyos con aportaciones teóricas significativas, como la glotocronología y la léxico-estadística: *Estudios de lengua y cultura*, publicado en la serie Acta Anthropológica de la ENAH, en 1960, y *El lenguaje y la vida humana*, publicado en 1966 por el Fondo de Cultura Económica. Como lo veremos más adelante, el lapso que media entre estos dos libros, y que expresan la actividad plena de Swadesh en México, es cuando Otto Schumann se forma como lingüista.

Para estos años, los sesenta, el Instituto Lingüístico de Verano se ha constituido en el principal colaborador del gobierno mexicano en el campo de la educación indígena, lo que se venía perfilando desde su establecimiento en el país en la década de los años treinta. No sólo realiza numerosas investigaciones sobre las lenguas amerindias, constituyéndose en un referente teórico en el campo de la lingüística estructural, sino que prepara todos los materiales didácticos para las escuelas de educación indígena, tales como las cartillas; para ello instala una imprenta con todos los medios técnicos para resolver el problema de los diacríticos y modificaciones requeridas por las especificidades de las lenguas amerindias.

Es decir, para los años sesenta reconocemos cuatro tradiciones académicas en el campo de la lingüística: la antigua escuela tipológica procedente del Museo Nacional y que tiene en Wigberto Jiménez Moreno a su mayor representante; el grupo de estudios otomangues, encabezado por Roberto Weitlaner y M. T. Fernández de Miranda; la corriente estructural de los lingüistas del Instituto Lingüístico de Verano y; la escuela de M. Swadesh. La más importante es sin duda ésta última, pues pronto se rodea de discípulos que despliegan diversas líneas de investigación bajo su orientación teórica y metodológica. En tanto que los misioneros del ILV no parecen mostrar ningún interés en formar especialistas, el único lingüista más cercano a sus orientaciones es Moisés Romero, especialista en lenguas mayenses, Swadesh incursiona diversos campos acompañado de diferentes discípulos; así, en la aplicación de métodos computacionales para el desciframiento de la escritura maya, campo en el que es pionero, le acompañan Daniel Cazés y Otto Schumann; en la realización de los llamados «diccionarios compactos», una original propuesta metodológica de Swadesh, incursiona en las lenguas náhuatl, mixteca colonial, tzeltal, purépecha y otras, en la que le apoyan diferentes estudiantes; discípulos notables son Leonardo Manrique, que funda la

Dirección de Lingüística en el INAH, Evangelina Arana, con quien trabaja la lengua mixteca, Carlos Robles, que elabora una gramática y un diccionario compacto del tzeltal, Juan José Rendón, que trabaja inicialmente las lenguas zapotecas, particularmente el papabuco, pero que posteriormente desplegará su creatividad en la creación de los Talleres de Diálogo Cultural y hará aportaciones sustanciosas a la propuesta teórico-político sobre la comunalidad que desarrollan diversos dirigentes indígenas oaxaqueños. Ellos son, me parece, el núcleo duro de la Escuela Mexicana de Lingüística; y serán condiscípulos de Otto Schumann en la ENAH y en la UNAM.

La biografía de Otto Schumann

El ingeniero químico Alberto Schumann Hartig, originario de Ueltzen, en la región Lüneburger Heide al norte de Alemania, fue contratado para trabajar como jefe de químicos en el ingenio azucarero La Concepción, situado a trece kilómetros de Escuintla, en el sur de Guatemala; ahí conoció a la maestra Carmen Gálvez, originaria de Santa Tecla en El Salvador, quien enseñaba en la escuela del ingenio; contrajeron matrimonio y procrearon tres hijos, el mayor de los cuales es Otto, quien nació el once de marzo de 1934. Sus estudios primarios los hizo entre Escuintla y la ciudad de Guatemala, pues durante la Segunda Guerra Mundial el gobierno cerró la finca y la familia instaló una tienda en Escuintla, donde comenzó sus estudios, para continuarlos en la ciudad de Guatemala; ahí siguió con la secundaria y la preparatoria. Luego, se inscribió en la carrera de Historia en la Escuela Nacional de San Carlos, donde cursó dos años; ahí conoció a Silvia Rendón y a Barbro Dahlgren, dos etnólogas mexicanas, quienes convencieron a dos estudiantes guatemaltecos para que estudiaran lingüística en la ENAH; uno de ellos fue Otto, quien se inscribió en 1960.

Moisés Romero, lingüista yucateco, fue el maestro de Otto en el curso de Lingüística General, y quien lo encaminó al estudio de las lenguas mayenses; con José Luis Lorenzo cursó Arqueología General y con Johanna Faulhaber Antropología Física; como parte del tronco común llevó con Wigberto Jiménez Moreno el concurrido curso de Historia Antigua de México, cuyos apuntes de clase eran vendidos, en forma mimeografiada, por el conserje de la escuela, don Gabino. Ya como estudiante de la ENAH obtuvo una beca del Instituto Lingüístico de Verano para realizar estudios en la Universidad de Oklahoma, donde llevó cursos con K. Pike; del mismo ILV, pero ya en la ENAH, siguió los cursos con Velma Pickett y con E. Nida, grandes teóricos de la fonología y la morfología.

La relación con Mauricio Swadesh fue inicialmente como alumno de Lingüística Histórica, donde este gran maestro exponía su original propuesta sobre la glotocronología con brillantes ejemplos nutridos por la erudición y la perspectiva mundial

que manejaba; sin embargo, su relación como colaborador se estableció en el seminario organizado para el desciframiento de la escritura maya, hacia 1965; el grupo de estudiosos se reunía semanalmente, apoyado por los especialistas que trabajaban en el área de cómputo de la UNAM; integrantes de este equipo dirigido por Swadesh eran, entre otros, Evangelina Arana, Alberto Ruz, Carlos Robles, Leonardo Manrique, Cristina Álvarez, José Rendón Monzón y Daniel Cazés.

Con una tesis sobre la lengua xinca, de Guazacapán, en Guatemala, Otto realizó su examen de grado el dos de mayo de 1967, con el que obtuvo el título de Lingüista, reconocido por la UNAM como de maestría en Ciencias Antropológicas, de acuerdo con el convenio ya mencionado antes. Xinca es una lengua poco conocida y, en esos años, en proceso de extinción; sin filiación con las lenguas mesoamericanas constituye una familia en sí misma, y representa un sugerente reto teórico e histórico explicar su presencia en esa parte de Guatemala.

El primer trabajo como docente lo hace Otto en 1963 en calidad de ayudante de Moisés Romero, condición que mantiene hasta 1967; desde 1967 hasta 1969 es profesor en el Departamento de Antropología de la Universidad Iberoamericana; en 1968 da clases en el Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras, en la UNAM.

En 1967 Otto ingresa como investigador en la Sección de Etnografía del Museo Nacional de Antropología, dirigida en ese entonces por el maestro Fernando Cámara Barbachano, razón por la cual don Antonio Pompa y Pompa, a la sazón director de la Biblioteca Nacional del INAH, llamaba al grupo de investigadores de esa sección la «música de cámara». La Sección de Etnografía era un espacio académico extremadamente activo, donde se realizaban diferentes investigaciones, el profesor Cámara era muy hábil para conseguir recursos que permitieran financiar los diferentes proyectos; bien puede decirse que la mayor parte de los etnólogos de la ENAH pasaron por esa Sección desde 1964, cuando se inaugura el museo, hasta mediados de los años setenta. Cámara tenía vínculos con numerosos departamentos de las universidades de Estados Unidos de América, con algunos de los cuales realizó convenios para realizar investigaciones. Lamentablemente el profesor Cámara no trataba bien a sus alumnos en trabajo de campo, a quienes con frecuencia esquilmaba parte de sus viáticos, lo que generaba un rechazo a sus procedimientos administrativos; las numerosas investigaciones que se hacían escasamente fueron publicadas, no obstante que los archivos de la Sección estaban repletos de informes de campo y otros textos etnográficos.

En este entorno académico es como establecimos amistad Otto Schumann y yo, pues participamos en el grupo organizado para realizar una investigación en la Sierra Madre de Chiapas y el Soconusco dentro del Proyecto de Rescate Etnográfico. Yo me había reincorporado al INAH, y adscrito a la Sección de Etnografía, en julio de 1967,

luego de una estancia para hacer estudios de posgrado en la Universidad de Chicago; en ese mismo año Otto se graduaba e ingresaba también a la misma Sección.

La investigación de campo se planeó para realizarse los meses de septiembre a diciembre de 1967; el equipo estaba formado por los lingüistas Roberto Bruce, Jesús Muñoz Basilio y Otto Schumann, y como etnólogos íbamos Bolívar Hernández, Juan Ramón Bastarrachea y yo. Inicialmente hicimos un recorrido por toda la región y luego nos distribuimos en diferentes regiones. Otto, Bolívar y yo nos instalamos en Tuzantán, un bellísimo pueblo de habla qatook', una variante dialectal del mochó o motocintleco; ahí permanecimos aproximadamente un mes, a lo largo del cual conversamos con los hablantes de la lengua local, ancianos en su mayoría, y observamos la peregrinación de la imagen de San Francisco, que iba de Huixtla a Tuzantán. La principal actividad económica de sus habitantes era el cultivo del cacao, que se producía abundantemente y con el cual también elaboraban chocolate en tablillas; en las calles bien trazadas, cubiertas de pasto, pues no transitaba ningún vehículo de motor, se ponía a secar tanto el cacao como granos de café. Doña Victoriana, una mulata de Mazatán, nos daba de desayunar y comer, preparando diversos platillos regionales que disfrutábamos gustosamente, entre ellos iguana en diferentes formas. En esos días visité Quetzaltenango, donde estaba la familia de Bolívar, con quien viajé, y conocí el enorme mercado de San Francisco el Alto.

En el mes siguiente Otto y yo nos dedicamos a recorrer los pueblos mames de la Sierra Madre, teniendo como base la ciudad de Motozintla, centro político y económico regional. Otto recogía vocabularios en diferentes lugares, en tanto yo recogía datos generales sobre la cultura regional. En una ocasión nos propusimos subir al pueblo de Niquivil, en la línea fronteriza con Guatemala, más con ánimo de poner a prueba nuestra resistencia que de investigar. Niquivil está cerca de tres mil metros de altura, Motozintla a 1,200; había dos caminos, uno que rodeaba la pendiente, y otro que ascendía abruptamente. Escogimos éste último, como parte del reto, y nos lanzamos al ascenso, llevando nuestras respectivas mochilas a cuestas. Llegué yo primero al valle alto, seguí caminando y de pronto me encontré con un jinete, quien me detuvo y me indicó que me quitara mi mochila. Estaba yo bajando mi mochila cuando apareció Otto a lo lejos, acompañado de otro hombre, y entonces el jinete se alejó rápidamente; pronto Otto me informaba que me estaban asaltando, pero quien lo hacía fue sorprendido por los que se acercaban y como Otto llevaba una camisa caqui fue confundido con un militar; así que proseguimos nuestra marcha.

Ya en Niquivil, nos presentamos con las autoridades y pedimos un lugar para hospedarnos, nos ofrecieron, para pasar la noche, una carnicería hecha de tablas y al borde de un precipicio. Esta ubicación de la carnicería significó que toda la noche soplaron fuertes corrientes de aire frío que se colaban por todas las hendiduras; yo me defendí

con la bolsa de dormir que llevaba en mi mochila, pero Otto, que llevaba solamente una cobija, pasó la noche quejándose y castañeando la dentadura.

A mitad del recorrido Otto agarró su camino y yo el mío, pero quedamos de encontrarnos una fecha determinada en Comalapa, ya en los valles de la cuenca del río Grijalva. Después de visitar varios pueblos decidí bajar desde Buenavista a Comalapa, un descenso desde la sierra de más de ocho horas por veredas angostas y sinuosas; pero no encontraba quien me alquilara un caballo para bajar, finalmente un muchacho me acompañaría, más que nada para indicarme el camino. El recorrido fue tortuoso, yo rodé varias veces por el camino y se me ampollaron los pies, pero finalmente llegué a Comalapa en la fecha que habíamos fijado. Otto me esperaba en la plaza central y nos hospedamos en un hotelito donde una marimba guatemalteca tocó gran parte de la noche; estaba tan cansado que no podía dormir, así que la música fue un tanto alivianante.

A fines de diciembre de ese año, 1967, viajé a Guatemala por tierra desde San Cristóbal; mi intención era llegar a Nebaj, por recomendación de Otto, pero una vez en Sacapulas, de donde salía el transporte, me dijeron que la camioneta salía cada tercer día y a las dos de la mañana; decidí seguir mi camino a la ciudad de Guatemala, me detuve en Santa Cruz del Quiché, luego estuve dos días en Chichicastenango, pude ver algunas danzas en honor del santo patrón, Santo Tomás. Finalmente llegué a la ciudad y me hospedé en un hotelito de mala muerte; llamé por teléfono a la familia de Otto, su cuñado fue a recogerme y me llevó a su casa, donde me encontré con Otto y conocí a su hermana, Mena, y a su familia. Luego viajamos a la ciudad de Escuintla, donde conocí a sus padres y a muchos de sus amigos indígenas. Una mujer indígena que tenía un puesto en el mercado de Escuintla, al presentarme con ella me regaló un pañuelo, y dijo que me lo daba en nombre de Otto.

Compartimos la experiencia de trabajar en la Sección de Etnografía por dos años más, para 1970 yo salí a Yucatán por un año, y para 1971 comencé otra investigación sobre artesanías en Yucatán, en la que participamos Juan Ramón Bastarrachea, Elio Alcalá y Juan Arias; pero el nombramiento del profesor Cámara como subdirector del INAH, en ese año, cortó de tajo y dejó en suspenso nuestro proyecto.

Mientras tanto Otto ingresó también como investigador de tiempo completo al Centro de Estudios Mayas en 1968, donde permaneció hasta 1986, cuando un grupo de investigadores de dicha institución se cambió al Instituto de Investigaciones Antropológicas, donde Otto continúa afiliado hasta nuestros días.

Desde 1985 hasta 1991 Otto fue Jefe del Departamento de Contenidos para la Población Indígena, en el Instituto Nacional de Educación para Adultos, donde supervisó la producción de materiales pedagógicos para diferentes regiones indígenas del país. Posteriormente, en el período 2000-2003, es nombrado Coordinador en el Programa de

Investigaciones Multidisciplinarias de México y el Sureste, de la UNAM, con sede en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Desde entonces sienta sus reales en esta vieja ciudad y continúa con sus investigaciones en diversas regiones de Chiapas y de Guatemala.

Otto se actualiza constantemente en los nuevos caminos de la lingüística y de la antropología; así en 1969 es becado durante el verano en la Universidad de Sao Paulo, en Brasil; en el verano de 1971 es nuevamente becado por el Instituto Lingüístico de Verano para asistir a los cursos de lingüística en la Universidad de Dakota del Norte, en Estados Unidos de América.

Finalmente, en 2005, recibe el doctorado en Estudios Mesoamericanos por la Universidad de Hamburgo, Alemania, con una tesis sobre *La morfología verbal del chortí*.

Otto es un espléndido maestro y trabajador de campo, con una enorme curiosidad ha explorado una enorme cantidad de lenguas, desde el kikapú de Coahuila, a donde viaja en 1970, hasta los chontales de Oaxaca, que visita en 1981. Estudia el otomí de Tilapa y encamina a Sergio Vivanco para que haga su tesis sobre esa lengua; con Antonio García de León estudia las variantes del náhuatl de la región de Temascaltepec, encontrando una nueva, que da a conocer en las páginas de la revista *Tlalocan*. Recorre también la Sierra de Puebla y busca las fronteras del otomí. Tampoco le es ajeno el totonaco de Misantla, donde recoge numerosos datos lingüísticos y etnográficos. En el Proyecto Teotenango que dirige el reconocido arqueólogo Román Piña Chan a Otto le corresponde estudiar la lengua ocuilteca, escasamente estudiada y de importancia estratégica entre las lenguas otopames por su cercanía con el matlazinca. La lengua y cultura zapotecas tampoco le son ajenas, pues hace investigaciones entre 1966 y 1968.

Sin embargo, la pasión de Otto está con las lenguas mayenses, desde pequeño comenzó a aprender la lengua achí con los trabajadores del ingenio, pero luego se concentró en el kekchí, que habla fluidamente, lo mismo que el maya yucateco. Si bien estudia esta lengua en Yalcobá, en Yucatán, su mayor esfuerzo analítico se concentra en las variantes maya Itzá del Petén y maya Mopán, de las que publica dos importantes obras.

Una de sus más antiguas investigaciones es la que realiza en la región tojolabal, la que se convierte en el Proyecto Tojolabal, desde el Centro de Estudios Mayas a partir de 1973. A esta región se dirige en constantes temporadas de trabajo de campo llevando estudiantes de etnología y de lingüística; numerosas generaciones han viajado junto con Otto para visitar diferentes poblaciones donde tiene amigos, compadres y ahijados; diversas investigaciones cristalizadas en libros de historia, etnografía, lingüística, antropología física y otros campos han sido producto del impulso primario que genera Otto con sus alumnos, amigos y colegas.

En Guatemala ha estudiado la lengua pocomam entre 1979 y 1986, el chuj y el kanjobal. Por su importancia histórica y lingüística ha dedicado mucho de su tiempo a las

lenguas cholanas, tanto el chontal de Tabasco, donde realiza un primer reconocimiento en 1976, como al chol de Yajalón y Sabanilla, en el norte de Chiapas, y al chortí de Guatemala, como lo atestigua su tesis doctoral.

De las lenguas mayenses de Chiapas aporta el descubrimiento de la lengua quatok' de Tuzantán, de la que ha publicado una primera fonología y prepara otros materiales; también ha recogido materiales del mochó, la otra variante del motozintleco; y más recientemente se ha dedicado a estudiar las variantes meridionales del tzotzil, como las de Venustiano Carranza y de Totolapa.

Las contribuciones de Otto Schumann a la etnografía y a la lingüística son numerosas, por una parte ha avanzado en diferentes campos de las lenguas mayenses, sus trabajos sobre el mopán y el itzá así lo indican, así como sobre las lenguas mayenses partidas por la línea fronteriza entre México y Guatemala, como son el chuj, el kanjobal y el jacalteco; pero por otro lado también ha hecho contribuciones sobre otras lenguas, como la variante del náhuatl de Temascaltepec y sus valiosas indicaciones sobre los nahuas del sur de Veracruz, que parecen ser antiguas poblaciones popolucas nahuatizadas, como lo revela su mitología.

El ensayo con el que participa en el libro sobre graniceros (Albores, B. y J. Broda, 1998) abre una línea de reflexión sobre la presencia de estos especialistas entre los pueblos otomianos del Valle de Toluca, pues hasta ahora los estudiados son todos nahuas. La etnografía que acompaña a sus trabajos lingüísticos, como los dedicados a itzáes y mopanes, constituye una valiosa aportación dada la pobreza de las investigaciones sobre estas poblaciones de Guatemala.

Reflexión final

Otto Schumann reúne la rica tradición de la escuela mexicana de lingüística, con su énfasis en las múltiples articulaciones con las otras ramas de la antropología y su preocupación por la historia en el marco de los pueblos de la tradición mesoamericana; su obra lingüística se abre en un vasto abanico de lenguas y tópicos, en tanto que en el campo de la etnografía, sus observaciones y análisis han abierto nuevas vetas de investigación.

Desde la perspectiva de la antropología centroamericana Otto ha sido un activo participante en el mantenimiento de contactos y comunicaciones entre los diferentes países, ha propiciado intercambios de estudiantes y de investigadores; se mantiene al día de las publicaciones que se hacen en los diferentes países centroamericanos sobre los tópicos que maneja, que son muchos, como lo hemos indicado.

Sobre todo, Otto ha sido un generoso maestro que con sencillez ha transmitido mucho de su vasta experiencia, así como ha compartido sus conocimientos y asesorado

los más diversos proyectos. Sensible a las condiciones de pobreza que viven gran parte de los pueblos indios de México y Centroamérica ha sido cuidadoso en no abusar de la hospitalidad y generosidad de la gente con la que entra en contacto a lo largo de sus investigaciones; aun cuando terminen sus trabajos no olvida a la gente que ha conocido y los visita cuando puede, o les envía regalitos a través de otras personas, o les habla por teléfono, cuando eso es posible. Sin duda es una personalidad científica, pero más que nada un maestro cabal y fiel a sus principios como investigador y centroamericano.

A quince años de trabajo de la Red Centroamericana de Antropología: hacia la integración de saberes, por una Centroamérica sin pobreza, sin violencia y culturalmente diversa

Margarita Bolaños Arquín
Universidad de Costa Rica

Introducción

Este año la RCA cumple su décimo quinto aniversario. Por su edad es una red joven, sin embargo, la de más larga vida en la Antropología latinoamericana. Me corresponde el honor en este VII Congreso Centroamericano de Antropología hacer tal reconocimiento y aportar a la reflexión algunos elementos para pensar el futuro de la quinceañera. La lectura la voy hacer desde mi participación como costarricense, miembro de la Red desde el I Congreso, pero también desde la cincuentenaria trayectoria de la disciplina en Centroamérica.

Quisiera en esta presentación ofrecerles un balance de su trayectoria, las vicisitudes por las que atravesamos en ese proceso de consolidación y la manera como logramos llegar a la plena adolescencia, en una región que aunque pequeña, es muy compleja y poco integrada.

He dividido mi presentación en tres partes. La primera ofrece el escenario en el que surge la Red, las preocupaciones primarias, los asuntos que nos propusimos dejar atrás y los retos planteados. Los orígenes han sido poco tratados y mucho de lo que ocurrió en esos años está en mi memoria y en mis archivos. La segunda tiene que ver con el crecimiento y consolidación de la Red a partir del I Congreso celebrado en Costa Rica en noviembre de 1994. Algunas referencias hice en la ponencia presentada al Encuentro de la RCA realizado en El Salvador en febrero del 2000 (Bolaños, 2001: 31-45). La tercera invita a considerar nuevos retos para atender con la mayor agudeza posible, el incierto panorama económico mundial, la creciente pobreza, la continua exclusión social y el lento avance en el reconocimiento del legado histórico de las poblaciones originarias y su aporte cultural. Intentaré responder las siguientes preguntas basándome en mi experiencia personal dentro de la RCA. ¿Qué sigue, ahora que hemos completado un ciclo de vida? ¿Cuáles son nuestras metas para los próximos diez años?

De nuestros orígenes

En abril de 1988 se realizó en la Sede del Atlántico de la Universidad de Costa Rica el I Encuentro Centroamericano de Antropología. En realidad, no fue el inaugural, pero, quizás sí el primero netamente organizado por jóvenes profesionales mayoritariamente formados en las universidades centroamericanas. Esta reunión fue convocada por la Asociación Costarricense de Antropología (ACAN) respondiendo a una iniciativa del I Congreso Costarricense de Antropología celebrado en 1985. Las luchas populares y las violentas respuestas de las oligarquías a los movimientos sociales centroamericanos terminaron por romper las fronteras nacionales. Miles de hombres y mujeres de todas partes de la convulsa Centroamérica iniciaron un largo peregrinaje. Intelectuales, campesinos, obreros e indígenas debieron dejar sus comunidades para huir de la persecución política y la pobreza.

A inicios de la década de los años ochenta muchas personas se vieron forzadas a cruzar sus fronteras nacionales, en su mayoría por primera vez. A la nuestra llegaron cientos de familias provenientes de Guatemala, El Salvador, Honduras y Nicaragua para cambiar la visión que cada quien tenía de la «lejana» Centroamérica y también de su propia historia. Esta coyuntura centroamericana ofreció a la antropología regional el incentivo para emprender una nueva era en las relaciones profesionales, respaldadas por las universidades y los pocos centros dedicados al estudio antropológico.

En las décadas anteriores encontramos varias iniciativas de trabajo conjunto que contaron con el patrocinio de las instituciones mexicanas, norteamericanas y europeas. En el ensayo titulado *Panorama del desarrollo de la antropología en Centroamérica* (inédito), elaborado por María Eugenia Bozzoli y mi persona, se destacan varios acontecimientos que pueden ser considerados como preámbulo de la Red en la medida en que tuvieron un impacto importante en la formación de las nuevas generaciones de profesionales graduados de las universidades centroamericanas.

De acuerdo con el ensayo citado, entre 1973 y 1975, se realizaron varios encuentros importantes para la antropología centroamericana. En marzo de 1973, en La Catalina, Costa Rica, se llevó a cabo el seminario centroamericano y de Panamá sobre ndigenismo y Antropología Social. Este fue auspiciado por el Instituto Indigenista Interamericano y contó con la participación de su director, el doctor Gonzalo Rubio Orbe, el doctor Alejandro Dagoberto Marroquín, salvadoreño formado en México, y el profesor Víctor Montoya, boliviano de la OEA destacado en El Salvador. El interés del Seminario era conocer los avances metodológicos de la Antropología Social y de otras ciencias sociales interesadas en resolver el «problema social del indio».

En 1974, también en La Catalina, treinta antropólogos se congregaron bajo los auspicios del Instituto Indigenista Interamericano, la Fundación Friedrich Ebert, el Centro de Desarrollo para la América Latina (CEDAL), la Organización de Estados Americanos (OEA), el Instituto Interamericano de Ciencias Agrícolas (IICA) y otras organizaciones para conocer la situación de las poblaciones indígenas.

En ese mismo año, esta vez con el respaldo de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Costa Rica, el Consejo Superior de Universidades de Centroamérica (CSUCA) y la Fundación Friedrich Ebert, se llevó a cabo el seminario sobre la Enseñanza de las Ciencias Sociales.

En enero de 1975, en Tegucigalpa, Honduras, se celebró la I Reunión de Arqueólogos Centroamericanos, la cual contó con el patrocinio del Banco Centroamericano de Integración Económica y con la participación de conocidos arqueólogos mexicanos, norteamericanos, europeos y centroamericanos.

En junio del mismo año, en La Catalina, la Universidad de Costa Rica, con el patrocinio del Banco Central, el Ministerio de Cultura y otras instituciones organizó el I Congreso de Antropología y de la Defensa del Patrimonio Cultural de la América Central. En esta oportunidad estuvieron presentes destacadas figuras internacionales, entre ellas resalta la participación centroamericana de importancia para la historia reciente de la disciplina en la región: de Guatemala asistió el doctor Carlos Guzmán Böckler y el doctor Luis Luján Muñoz, de Honduras Roberto Reyes Manzoni y Vito Veliz Ramírez, de Panamá la doctora Olga Linares, de Nicaragua Jorge Espinoza, de Costa Rica el maestro Carlos Aguilar Piedra, el profesor Luis Ferrero, el licenciado William Reuben y de El Salvador David Luna Desola como secretario general del Congreso. Los temas tratados fueron legislación y protección del patrimonio cultural de América Central, antropología centroamericana, lingüística, etnohistoria y folklore.

Por la amplia participación de los delegados de Centroamérica y el apoyo de México, las temáticas tratadas, el énfasis de las denuncias y los acuerdos tomados, de especial trascendencia para la disciplina, podemos reconocer a este I Congreso celebrado en 1975 como uno de los peldaños fundacionales que nos permitieron la creación de la Red en noviembre de 1994, casi dos décadas después. Entre las preocupaciones del Congreso destaca el estudio de la historia con el *objeto de promover y desarrollar la conciencia crítica y la comprensión de los centroamericanos*, la creación de una escuela regional de arqueología con la supervisión del CSUCA y el reconocimiento de las condiciones de explotación de las poblaciones autóctonas, el derecho a su autodeterminación y conservación de sus lenguas.

La crisis del petróleo de finales de la década de los años setenta no sólo alentó la consolidación de movimientos de campesinos, obreros, estudiantiles y profesionales,

sino también el recrudecimiento de las dictaduras militares con efectos devastadores para la educación superior pública y particularmente para los programas en ciencias sociales. En Costa Rica el presupuesto para la educación superior se redujo en relación con el aumento del costo de la vida poniendo en peligro programas como el nuestro, con baja matrícula para esos años.

Pese a la crisis, la represión y la violencia el ambiente intelectual centroamericano fue extraordinariamente fructífero. Se realizaron trabajos conjuntos de mucha importancia en la coyuntura regional. Destaca el proyecto de investigación *Estado y desarrollo de la Costa Atlántica de Centroamérica* patrocinado por el CSUCA, que se llevo a cabo entre 1983 y 1987. Los resultados fueron publicados en la *Revista de Estudios Centroamericanos*. En ese período se celebraron varios encuentros: San Pedro, Costa Rica (1983), La Ceiba, Honduras (1985), Santa María La Antigua, Panamá (1986), Nicaragua)1986) y Limón, Costa Rica (1987). Participaron en este proyecto colegas como Joseph Palacio de Belice, Alfonso Arrivillaga de Guatemala, Manuel Chávez de Honduras, Juan Luis Alegría de Nicaragua, Carmen Murillo y Carlos León de Costa Rica y Héctor Díaz Polanco de México.

Sin duda alguna, los conflictos en la región atlántica, en el marco de la consolidación del gobierno sandinista y la presencia de tropas norteamericanas en Honduras, estimularon su estudio. Esta región había sido hasta entonces poco trabajada por las ciencias sociales centroamericanas y extranjeras (Adams y Bolaños, 1996).

Hacia mediados de la década de 1980, precisamente cuando nos encontrábamos organizando el I Encuentro de 1988, los gobiernos centroamericanos le apostaban a diferentes estrategias de desarrollo, forzados por las propuestas de ajuste estructural diseñadas por el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial. El desmantelamiento del Estado, la modernización del agro, el aumento de la inversión extranjera en actividades copadas por la industria nacional y tradicional permitió —contradictoriamente a lo esperado— nuevos espacios laborales para los profesionales de la Antropología. En ese proceso de desmantelamiento del Estado y modernización de la estructura productiva las agencias internacionales de variada orientación estimularon el nacimiento y favorecieron con sus fondos una multitud de fundaciones y organizaciones de la sociedad civil en donde los nuevos graduados se incorporaron.

En esta atmósfera de apertura política que ofrecieron los acuerdos de paz y el triunfo de los sandinistas en Nicaragua, la intelectualidad centroamericana encontró una valiosa oportunidad para fortalecer el diálogo y la comunicación. En 1987 la Asociación Costarricense de Antropología aprovechando la coyuntura acordó no sólo coordinar el I Encuentro Centroamericano, sino explorar las posibilidades de creación de la Asociación Centroamericana de Antropología. Un grupo de colegas entre

los que estaban Ana Cecilia Arias, Floria Arrea y Cristóbal Granados, viajamos a Guatemala en febrero de ese año para reunirnos con nuestros pares de la Universidad de San Carlos. Con gran entusiasmo fuimos recibidos por Olga Pérez, coordinadora de la carrera de Antropología, Celso Lara y otros docentes que se han mantenido en la Red a través de los años, me refiero en especial a Carlos René García y Lesbia Ortiz.[1]

De regreso a Costa Rica iniciamos la redacción de la convocatoria. Todavía no estábamos seguros si realizaríamos el I Congreso Centroamericano y del Caribe o solamente un primer encuentro, netamente centroamericano para conocernos. Finalmente, optamos por el segundo considerando las limitadas fuentes de financiamiento a las que teníamos posibilidad de recurrir y a las dificultades de comunicación.

Sin embargo, pese a los pronósticos, al ambiente político de poca seguridad y a la ausencia de recursos, la convocatoria fue muy amplia. A diferencia de las reuniones anteriores, el I Encuentro tuvo que autofinanciarse con pequeñas cuotas y venta de bonos. Con todo y las limitaciones presupuestarias la participación de estudiantes de Guatemala y Costa Rica fue sustanciosa. De Guatemala asistió prácticamente todo el cuerpo docente, nueve en total y veintiocho estudiantes. Para ese entonces era una multitud considerando que en congresos anteriores la asistencia estudiantil había sido poca o nula. En las sesiones plenarias se contó con la participación de 120 personas en la sala.

Con la idea de conocernos, la Asociación Costarricense decidió que cada ponente hiciera un recuento del *estado del arte de la disciplina* en su país en los últimos diez años. Belice y Panamá estuvieron ausentes, aunque se hicieron todos los esfuerzos posibles para tener algún representante de los organismos oficiales de Panamá y de The University of West Indies de Belice. A pesar de las pésimas comunicaciones se logró la asistencia de colegas de los demás países y sendas ponencias en el tema sugerido: Olga Pérez disertó sobre «El desarrollo de la Antropología en Guatemala», Ana Lilliam Ramírez Cruz y América Rodríguez Herrera acerca de «Algunas reflexiones sobre el desarrollo de la antropología en El Salvador», Amelia Barahona Cuadra habló de «Diez años de trabajo arqueológico en Nicaragua y sus perspectivas de desarrollo», Margarita Bolaños Arquín de «El estado actual de la antropología en Costa Rica», Marco Antonio Herrera Mora del «Panorama general del desarrollo de la Antropología en las

[1] Entonces sólo Costa Rica y Guatemala tenían programas de formación en la disciplina, la Asociación Costarricense de Antropología se había propuesto impulsar una organización centroamericana para fortalecer los lazos de cooperación interuniversitaria, apoyar un posgrado conjunto e investigaciones transfronterizas con el apoyo del CSUCA. Para los programas de Costa Rica y Guatemala era difícil organizar por sí solos un posgrado, menos investigaciones regionales, dado que la Antropología continuaba siendo apéndice de los programas de historia y de sociología de las universidades del área. Sin una identidad disciplinaria consolidada y presencia de profesionales extranjeros mundialmente reconocidos era difícil para las nuevas generaciones aspirar a financiamiento internacional.

instituciones públicas y privadas de Costa Rica», y Zulema Corrales respecto a «La Antropología en Honduras». Las ponencias completas fueron publicadas en *Cuadernos de Antropología* de la Universidad de Costa Rica, volumen 9, enero-junio 1993.

Las preguntas formuladas por la representación estudiantil y docente en las sesiones plenarias permanecen inéditas, olvidadas en mi archivo personal. Allí encontré observaciones de suma importancia para entender el camino recorrido de la Antropología en Centroamérica hasta entonces. La cantidad y calidad de las preguntas estimuló una segunda ronda de exposiciones. Las respuestas van a la letra menuda del estado del desarrollo de la disciplina en la región, temas que sin duda se profundizan en las ponencias presentadas. El Encuentro reiteró asuntos como la persecución política y la falta de apoyo a los programas de antropología por parte de las autoridades universitarias, la «incómoda» presencia de antropologías foráneas y ese sentimiento que nos ha acompañado en todo el recorrido, de tratar de entendernos como región, lo que nos es común y lo que nos distingue. De ahí el marcado interés por crear marcos teórico metodológicos propios para conocernos. Era evidente que queríamos hacer abordajes «correctos» y para ello debíamos abandonar el indigenismo asimilacionista de tradición mexicana y lo que conocíamos en aquel entonces por la antropología cultural norteamericana, popularizado en el Encuentro como antropología de la ocupación (Pérez, 1993: 15-35).

La definición de la región constituía otra de las preocupaciones en la agenda, aunque no formalmente planteada. Ciertamente nos reconocíamos como centroamericanos, una definición que cobró fuerza en la posguerra y que tenía una connotación de carácter político. Conceptos como Mesoamérica y América Media y Circuncaribe hacían referencia a los enfoques que se conocieron en ese Encuentro como pertenecientes a la *antropología de la ocupación*, por tanto no fueron considerados. Sin embargo, el término Centroamérica también nos presentaba problemas. Por un lado, hacía referencia al pasado colonial y a las lecturas de la historia oficial, de las cuales queríamos tomar distancia. Por otro lado, Belice se había independizado en 1981 y Guatemala la consideraba como parte de una unidad cultural, así como que Panamá no se había integrado en el imaginario centroamericano y se continuaba hablando de Centroamérica y Panamá. El sur de México permanecía desconectado de Centroamérica (Bolaños, 2000).

La perspectiva geográfica inclinada desde las tierras altas hacia el Pacífico, asiento del desarrollo colonial, también eclipsaba la poco conocida costa atlántica centroamericana, que cobraba relevancia en medio del conflicto étnico nacional en Nicaragua y el Caribe Insular. Esta preocupación tampoco estaba en nuestra agenda.

Ese primer encuentro también tuvo sus desencuentros, ahora me resultan comprensibles y hasta graciosos, a veintiún años de distancia, pero en aquel momento fueron difíciles de entender y superar para quienes estuvimos en la coordinación. El

eje visible de la discordia fue la exigencia de la delegación guatemalteca de que la Asociación Centroamericana se constituyera sin financiamiento ni nexo alguno con la antropología norteamericana (Pérez, 1993: 32). Una solicitud difícil de aceptar pues reconocíamos que un sector de la Antropología norteamericana que estaba trabajando en América Latina mantenía una posición crítica con respecto a la política exterior de su país y a sus propios enfoques (Adams y Bolaños, 1996: 25-43). En nuestras filas, había además una joven colega norteamericana, graduada de nuestro programa, tan radical en sus posiciones como cualquiera de los estudiantes guatemaltecos, que fue objetada por su nacionalidad. Igual suerte tuvo el antropólogo Marc Edelman, que para ese entonces trabajaba en Costa Rica y que había cancelado su cuota de inscripción con antelación.

Esta discrepancia llevó al traste la propuesta de creación de la Asociación Centroamericana y a la misma Asociación Costarricense de Antropología la que sufrió una especie de golpe de estado después de concluido el Encuentro. A partir de entonces, Guatemala asumió la vanguardia del proceso y en ese mismo año, inició las gestiones para desarrollar el Plan Centroamericano de Antropología con el auspicio del CSUCA. Se organizaron cinco talleres, desarrollados en cada uno de los países «netamente centroamericanos». El primero fue en El Salvador y se tituló La Antropología Centroamericana y las Identidades Nacionales: Perspectivas, Procesos y Contradicciones. El segundo fue en Honduras, con el nombre de Culturas e Identidades Nacionales en Centroamérica. El tercero celebrado en octubre de 1990 fue en Guatemala y se denominó Antropología en un Contexto de Conflicto Social: Centroamérica. El Cuarto se esarrolló en Costa Rica en agosto de 1991 y lo titulamos Tendencias Teórico-metodológicas de la Antropología para la Interpretación de la Realidad Centroamericana. El quinto se realizó en Managua en marzo de 1992, con el apoyo de la Universidad Centroamericana y se tituló Autonomía de los Procesos de la Costa Atlántica Centroamericana. Cada uno de estos talleres tiene su historia, recuperarla es una tarea pendiente.

El Plan, si bien contó con el apoyo de la mayoría de los países, los objetivos reflejan las preocupaciones de Guatemala en su oposición a la Antropología norteamericana. En la introducción del programa se argumenta lo siguiente:

> Conscientes del papel que hasta hoy ha jugado la antropología, comprometida con intereses colonialistas y de mantenimiento y reproducción de las condiciones sociales vigentes en cada uno de los países centroamericanos, se trabaja en el sentido de desarrollar una línea de pensamiento que logre articular una propuesta metodológica que sea capaz de hacer frente a la Antropología de la ocupación. Se busca la consolidación de un *Programa centroamericano de antropología*,

> cuyo fundamento sea el trabajo coordinado de equipos de investigación multidisciplinarios que aborden las problemáticas que hoy se constituyen eje para la comprensión, explicación y búsqueda de solución de los conflictos sociales (Plan Centroamericano de Antropología, 1989: 3).

La coordinación general estuvo a cargo de Mario Lungo del CSUCA y la regional fue encargada a Olga Pérez de Lara de la Universidad de San Carlos de Guatemala y Gregorio Bello Suazo de la Universidad de El Salvador. Como coordinadores de apoyo fungieron Manuel Chávez Borja de la Universidad Autónoma de Honduras, Galio Gurdían del Centro de Información y Documentación de la Costa Atlántica de Nicaragua, Janina Bonilla del Departamento de Antropología de la Universidad de Costa Rica y Edgar Gutiérrez Mendoza de la Universidad de San Carlos de Guatemala. Los objetivos propuestos fueron los siguientes (Plan Centroamericano de Antropología, 1989: 5):

* Crear equipos multidisciplinarios surgidos de la problemática centroamericana.
* Formar profesionales comprometidos.
* Desarrollar líneas teórico metodológicas de la antropología para la interpretación de la realidad centroamericana.
* Propiciar la divulgación del pensamiento.
* Promover proyectos de investigación multidisciplinarios y regionales en función del fortalecimiento del programa.

Conforme más se avanzaba en el conocimiento de la región, más entendíamos nuestras limitaciones y nuestras diferencias; de igual manera valorábamos los grandes retos que teníamos que asumir para el elevar el nivel académico de nuestros programas, abrir el espacio profesional para las nuevas generaciones y contribuir desde la mirada antropológica al entendimiento de la compleja realidad centroamericana. Bien lo expresa en el discurso inaugural del I Encuentro Francisco Corrales, presidente de la Asociación Costarricense de Antropología:

> Este primer Encuentro tiene varias dimensiones, la primera de tipo académico. A pesar de que se han realizado algunos contactos entre colegas e instituciones, no se tiene una concepción integral y clara de la labor antropológica a nivel centroamericano. En varias universidades se imparte la carrera, pero no han existido hasta el momento canales adecuados de comunicación y acción. Ante esta situación, el primer paso es encontrarse. En cierto modo descubrirse. Conocernos unos a otros y evaluar si los caminos emprendidos convergen o divergen. Otra dimensión del

> encuentro es la actual coyuntura centroamericana. Los antropólogos inmersos en el estudio de la problemática de nuestros países, que se ve afectada de manera directa o indirecta por los procesos fundamentales que se desarrollan, deben aunar esfuerzos para superar las fronteras políticas y actuar de manera federativa, utilizando el espacio que les corresponde en este doloroso proceso de búsqueda de nuestras naciones subdesarrolladas y dependientes (Corrales, 1993: 9).

Temas tales como violencia política, espacio laboral para la nuevas generaciones, la relación de los profesionales con el estado y las organizaciones de la sociedad civil, la ética del profesional, «la independencia teórico metodológica», la investigación y el posgrado conjuntos, así como construir la historia de la antropología centroamericana, fueron reiterados tanto en el I Encuentro como en los talleres del plan.

Al término de 1992, con la realización del último taller en Nicaragua, se había logrado completar un ciclo. Sin embargo, la idea de crear la asociación quedó en el olvido y, sin el respaldo del CSUCA que enfrentaba para entonces problemas financieros, los intercambios se interrumpieron.

Nacimiento y consolidación de la RCA

A quince años de creación de la Red podemos afirmar que su consolidación está íntimamente ligada al desarrollo de los congresos, su celebración bianual fue fortaleciendo una estructura y una base de apoyo institucional fundamentalmente universitaria que a su vez permitió la ampliación de la Red y el subsiguiente apoyo a los programas académicos en países con menor desarrollo disciplinario.

Después de concluido el ciclo de talleres del Plan Centroamericano en 1992, pasaron dos años para que se crearan de nuevo condiciones favorables para reactivar una nueva etapa de comunicación e interrelación, en la que jugó un papel muy importante Andrés Fábregas, con quien al menos desde 1980 estábamos familiarizados cuando fue profesor invitado del Departamento de Antropología de la Universidad de Costa Rica, como parte de un programa para fortalecer la antropología en Centroamérica que contó con el apoyo financiero de la Fundación Ford-México.

En 1993 se realizaron varias actividades que coadyuvaron a la formalización de la Red, la reincorporación de Panamá y la ampliación de sus fronteras para articular al sur de México, además de la celebración, bajo la coordinación de Carmen Murillo, del I Congreso Centroamericano de Antropología en octubre de 1994, dedicado a dos mártires de la antropología centroamericana: Mirna Mack y Segundo Montes con el lema «Centroamérica ante el cambio global: identidades, etnicidad y violencia».

Las actividades a que me refiero y en las que participaron varios docentes del Departamento de Antropología de la Universidad de Costa Rica comprometidos con el fortalecimiento de la Red —entres ellos Carmen Murillo, María Eugenia Bozzoli y Omar Hernández— se realizaron en México: en Tapachula Chiapas, el III Encuentro de Intelectuales de México y Centroamérica bajo los auspicios de la Cancillería mexicana y el Instituto Chiapaneco de Cultura dirigido por Andrés Fábregas. Este Encuentro y el XIII Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas se tornaron espacios para la reactivación del intercambio entre las delegaciones centroamericanas participantes. Sus frutos pronto se manifestaron con la inclusión de colegas mexicanos y panameños en la Red y en el I Congreso: la colaboración amplió su perspectiva geográfica, histórica y cultural, se formalizaron convenios tanto con el CIESAS-sureste como con el Instituto Chiapaneco de Cultura, de manera que la motivación del I congreso consistente en ampliar y reanimar la Red con la participación del Sur de México y Panamá —expresada en agosto de 1994 en el *Boletín Informativo núm. 2* del laboratorio de etnología— fue colmada.

En la hoja de convocatoria al I Congreso Centroamericano, se plasma el interés por concretar un proyecto de Antropología Centroamericana

> Por décadas, la región centroamericana y el sur de México han vivido procesos de violencia que se han gestado al calor de la intolerancia hacia lo que constituye su máxima riqueza: la diversidad cultural. La Antropología, al ocuparse precisamente del análisis de los procesos de desarrollo cultural, está llamada históricamente a brindar reflexiones y respuestas ante tan acuciante situación. (Departamento de Antropología, 1994, *Boletín Informativo del I Congreso*, número 2, agosto. Laboratorio de Etnología, Universidad de Costa Rica).

En esa primera convocatoria, aparecen formando parte de la Red el maestro Aníbal Pastor de la Universidad de Panamá, el doctor Danilo Salamanca de la Universidad Centroamericana de Nicaragua y el CICDA, el licenciado Gregorio Bello del Programa de Estudios Históricos y Antropológicos de la Universidad de El Salvador, la doctora Gloria Lara Pinto de la Universidad Pedagógica Nacional Francisco Morazán de Honduras, la licenciado Carmen Julia Fajardo del Instituto Hondureño de Antropología e Historia, el doctor Joseph Palacio University of The West Indies, Belice, el licenciado Arturo Oria de la Escuela de Historia, Antropología y Arqueología de la Universidad de San Carlos, el doctor Jorge Solares del Centro de Estudios Interétnicos de la Universidad de San Carlos, la maestra Xochilt Leyva del CIESAS-Sureste, el doctor Jesús Morales del Instituto Chiapaneco de Cultura y por Costa Rica Carmen Murillo y Omar Hernández.

El CIESAS-Sureste y el Instituto Chiapaneco de Cultura fueron vitales en esta nueva etapa de consolidación de la RCA, oficialmente constituida en el I Congreso (Omar Hernández, comunicación personal). A partir de entonces se va conformando una lista oficial de miembros históricos de la RCA que aseguran la continuidad, a pesar de los cambios y las discrepancias internas en cada país. Estas divergencias —para entenderlas de manera positiva— fueron centrales para asegurar la permanencia de las instituciones participantes y para ampliar la membresía con otras de reconocido prestigio académico. Esta parte de la historia contemporánea de la Antropología Centroamericana con el sur de México, es otra tarea pendiente, de esa manera ampliaremos la comprensión del desarrollo histórico de la RCA en cada país y tendremos la posibilidad, desde los diferentes vértices geográficos, de explicar el éxito de su continuidad, a pesar de las tensiones internas, la ausencia de recursos financieros y el complejo ambiente político regional en que nos tocó crecer como Red.

Andrés Fábregas —a la sazón rector de la Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas— en la conferencia magistral del Congreso «Las tareas de la antropología», nos planteaba:

> La tarea de rediseñar la antropología podemos acometerla desde Centroamérica y el sur de México, enlazando la reflexión acerca del camino histórico de nuestros pueblos, de las formas y estructuras sociales que hoy los caracterizan y el dialogo entre culturas, practicado por largo tiempo (Fábregas, 1996: 9).

Carmen Murillo en la presentación de la memoria del Congreso, en su posición de coordinadora general igual se refiere a la región como «la cintura de América», y asume que la RCA está llamada a enlazar a las instituciones de educación superior dedicadas al quehacer disciplinario en Centroamérica, Panamá y el sur de México (Murillo 1996: 5). Al concluir el I Congreso, la perspectiva geografía con que iniciamos en Turrialba, en abril de 1988, con el I Encuentro Centroamericano, se había ampliado. Nuevamente, México, pero esta vez el Sur, había establecido el puente.

El segundo congreso se realizó en Guatemala en octubre de 1997 y se denominó, II Congreso Centroamericano de Antropología: Chiapas, Panamá y Belice. Es el único que no tuvo un lema específico. En el Documento Orientación y Contenidos de la convocatoria, aparecen como miembros de la RCA las siguientes instituciones: Departamento de Antropología de la Universidad de Costa Rica, Instituto Chiapaneco de Cultura, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Centro de Investigaciones Antropológicas de la Universidad de Panamá, Centro de Estudios Interétnicos de la Universidad de San Carlos, Escuela de Historia de la Uni-

versidad de San Carlos, Universidad Centroamericana de Nicaragua José Simeón Cañas, University of The West Indies, Belice, Universidad Nacional de Nicaragua, Universidad Autónoma de Honduras, Instituto Hondureño de Antropología e Historia de Honduras, Centro de Estudios Folklóricos de Guatemala, Centro de Análisis Sociocultural de la Universidad Centroamericana de Managua, Instituto de Investigaciones Históricas y Arqueológicas de la Universidad de San Carlos y el Instituto de Estudios Históricos y Antropológicos de la Universidad de El Salvador.

La coordinación general del II Congreso estuvo a cargo del licenciado Carlos René García Escobar y fue dedicado a dos destacados precursores de la Antropología guatemalteca, Joaquín Noval y Francisco Rodríguez Rouanet. Se establecieron diecisiete sesiones que recogían muy bien las preocupaciones de los anteriores encuentros académicos; se presentaron cerca de 77 ponencias provenientes de todos los países participantes y contamos con una significativa participación de antropólogos y antropólogas de Estados Unidos de América, Europa y del resto de América Latina que trabajaban en la región. En este congreso se inicia la «internalización» de la Antropología Centroamericana.

La RCA, como lo manifiesta Carmen Murillo en su Informe sobre el II Congreso al Departamento de Antropología de la Universidad de Costa Rica:

> ...constituye un enlace entre las principales entidades encargadas del quehacer antropológico en el área. Partimos del supuesto de que al referirnos a Centroamérica, estamos incluyendo además de los cinco países tradicionalmente incluidos bajo esa denominación, a los territorios del sur de México, Belice y Panamá (Colección Margarita Bolaños Arquín documentos RCA).

En la sesión de trabajo de la RCA en Guatemala, finalmente se acordó que nos denominaríamos solamente Red Centroamericana de Antropología, asumiendo que se incluye, sin necesidad de invocarlos, a Chiapas, Panamá y Belice. Además se aceptó la participación del Centro de Estudios Mayas y al Instituto de Investigaciones Antropológicas, ambos de la Universidad Nacional Autónoma de México —con estas dos nuevas instituciones se suman dos destacados colaboradores, el doctor José Alejos García primer graduado del Programa de Antropología de Guatemala en 1978 y al doctor Andrés Medina, a quien se le encargó una de las conferencias magistrales, titulada «Antropología y globalización»—. También se admitió por Guatemala al Departamento de Antropología de la Universidad del Valle, de El Salvador al Consejo Nacional para la Cultura y el Arte representado por Gloria Aracelly Mejía y de Nicaragua únicamente quedó la Escuela de Historia de la UNAN-Managua representada por Josefina Hidalgo Blandón; por desgracia Belice quedó sin representación por ausencia.

Entre otras cosas importantes, el II Congreso también estimuló la reflexión sobre el desarrollo histórico de la disciplina en Centroamérica, abriéndose a partir de entonces, un capítulo para pensar nuestra historia. Destacó aquella ocasión la apertura de la Comisión organizadora del Congreso por invitar al criticado antropólogo norteamericano, el doctor Richard Adams, para hablar de Joaquín Noval, su amigo.

El III Congreso Centroamericano de Antropología se realizó en Panamá en febrero del año 2000 y tuvo como lema «Reconstruyendo la memoria histórica, hacia el nuevo milenio». Fue dedicado a la doctora Olga Linares, de reconocido prestigio internacional. El Congreso fue coordinado por el maestro Aníbal Pastor de la Universidad de Panamá. Al igual que en los anteriores congresos, las temáticas fueron muy variadas, la participación estudiantil muy nutrida y se contó con delegaciones fuera del área, especialmente de América Latina. La conferencia magistral estuvo a cargo de José Alejos García, titulada Antropología en Centroamérica: Crítica y Perspectivas en el Nuevo Milenio. En su párrafo final, él propone que:

> Una nueva antropología centroamericana, surgida de la posguerra y del contexto del nuevo milenio, consciente de su pasado y de su porvenir, preocupada por los problemas sociales y culturales que nos asemejan, habrá de orientar sus investigaciones hacia aquellas áreas específicas que demandan respuestas urgentes que solo nuestra disciplina puede dar: cuestiones como el de las identidades étnicas y nacionales; las fronteras ideológico-políticas del istmo; las migraciones masivas y poblamiento de centroamericanos en Norteamérica; la formación de pensamiento antropológico propio, dialógico respecto a otras antropologías; los retos de los «libres mercados» y las integraciones regionales, los impactos de las nuevas tecnologías y de los procesos de globalización en nuestros países. En fin, deberá ser una antropología preocupada por nuestras posibilidades de existencia en un nuevo mundo agresivo, desigual, cambiante, indeterminado (Colección Margarita Bolaños Arquín, documentos RCA).

La RCA se amplía en el congreso panameño con tres nuevas instituciones: la Universidad Tecnológica de El Salvador, la Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense, URACCAN y la Universidad Veracruzana de México. A partir de entonces contamos con nuevas personas que fueron claves para el desarrollo de los siguientes congresos y los intercambios académicos. Me refiero a la panameña Gladys Casimir de Brizuela, Álvaro Brizuela y Pedro Jiménez de la Universidad Veracruzana. Ramón Rivas y José Adolfo Araujo representaron a la Universidad Tecnológica de El Salvador y Jorge Grünberg participó en representación de URACCAN. Asistieron también por Honduras Fernando Cruz Sandoval, Carlos Benjamín Lara de

la Universidad de El Salvador y la ecuatoriana Carla Guerreón Montero de la Universidad de Regis de Oregón.

La asamblea de la Red decidió celebrar el IV Congreso en la Universidad Veracruzana para el año 2002 aunque también la Tecnológica de El Salvador lo solicitó. Carmen Araya en su artículo «II Congreso Costarricense de Antropología y el III Congreso Centroamericano de Antropología» indica que esa medida se adoptó:

> ...tomando en consideración que la Tecnológica de El Salvador abrió la carrera de Antropología en el año 2000 y que requiere tiempo para tratar de consolidar un grupo de trabajo. Otro argumento importante fue, el hecho de que la Universidad de Xalapa cuenta con los recursos económicos necesarios, para lograr una mayor calidad logística y de organización (Araya, 2002: 176).

Sin embargo, se designó sede de la RCA a El Salvador con el fin de mantener la parte académica del IV Congreso liderada por las universidades centroamericanas, lo cual representa una excepción pues hasta la fecha quienes han asumido la coordinación del congreso también les ha tocado coordinar la Red. Además, como una medida conciliatoria se responsabilizó a la Universidad Tecnológica de la organización del Encuentro de la Red Centroamericana de Antropología a celebrarse desde 20 hasta 24 de febrero del 2001.

Este Encuentro tuvo realmente el carácter de congreso, por su organización, por el respaldo de las autoridades universitarias, por la cantidad y la calidad de las ponencias presentadas. Fue auspiciado por la Asociación Salvadoreña de Antropología y la Universidad Tecnológica, dedicado a Concepción Clará de Guevara, baluarte de la Antropología salvadoreña y a partir de entonces uno de sus soportes. El encuentro se tituló Antropología Salvadoreña ante el Nuevo Milenio: un Acercamiento al Pensamiento Antropológico Salvadoreño. Probablemente hubiera contado con una mayor participación de asistentes centroamericanos y fuera del área, de no haber sido por los terremotos ocurridos en fechas muy cercanas a su celebración. Como en todos los congresos, sorteando montañas, dificultades económicas, retenes militares y terremotos, la delegación estudiantil guatemalteca se hizo presente con un número importante de participantes a cargo de su maestro, Carlos René García.

En este Encuentro participaron por Panamá Aníbal Pastor; Carlos René García de Guatemala, Gloria Aracelly Mejía de El Salvador, Josefina Hidalgo de Nicaragua, Ramón Rivas de El Salvador y Margarita Bolaños de Costa Rica. Se trataron varios temas, además de la convocatoria al IV Congreso a realizarse en Xalapa en febrero del 2002 con el lema «Por la construcción de la paz». Se vieron otros asuntos de interés tales como: el desarrollo de un programa editorial propuesto por la UCR, el doctorado conjunto,

el reglamento de la Red, el directorio de antropólogos centroamericanos, las memorias anteriores, programas conjuntos como Antropología y desastres naturales. (Acta de la RCA, 23 de febrero 2000 (Colección Margarita Bolaños Arquín, documentos RCA).

El IV congreso realizado en la Universidad Veracruzana en Xalapa, estuvo bajo la coordinación de Gladys Cassimir de Brizuela y en la presidencia Gloria Aracelly Mejía. El homenajeado en esta oportunidad fue el arqueólogo guatemalteco Carlos Navarrete Cáceres. La conferencia magistral la ofreció la Premio Nobel de la Paz 1992, Rigoberta Menchú Tum. Un grupo importante de colegas centroamericanos que debieron refugiarse en México en los períodos de violencia, asistieron al Congreso y algunos de ellos recibieron reconocimiento como Carlo Antonio Castro Guevara de origen salvadoreño. Por el número de ponencias y la participación de diversas instituciones mexicanas fue más una excelente oportunidad para conocer la producción antropológica que se estaba desarrollando en ese país, que un congreso centroamericano. Destaca la poca participación de la delegación guatemalteca por razones que tienen que ver con nuestras historias nacionales.

La participación estudiantil fue igualmente importante, de manera que el Congreso comenzaba a convertirse en un espacio para las nuevas generaciones de estudiantes, para quienes se atrevían a presentar sus trabajos de graduación y a cruzar las fronteras nacionales, para conocer a los y las autoras de los artículos que estudiaban y sobre todo a esa extraordinaria diversidad cultural de la región. Además, también percibí el interés de los estudiantes mexicanos por conocer Centroamérica.

Sin embargo, los congresos hasta entonces realizados a pesar de las mesas temáticas no alcanzaban la síntesis de conocimientos, como bien lo anotaba Esteban Krotz, convertido en un consejero importante de la RCA.

El V congreso se delegó a Nicaragua en reconocimiento al esfuerzo desarrollado por el recién formado departamento de antropología de la Universidad Autónoma de Nicaragua. En pocos años, las nuevas generaciones de antropólogos nicaragüenses habían alcanzado niveles de formación profesional elevados y una destacada participación en los congresos anteriores. El V congreso, con el lema «Construyendo identidades», se realizó en febrero del 2004 en Managua con el auspicio de la UNAN-Managua. Fue dedicado a la recién fallecida antropóloga salvadoreña Gloria Aracelly Mejía y a Mariano Miranda, antropólogo nicaragüense. La coordinación estuvo a cargo de Josefina Hidalgo, directora de la carrera de Antropología de esa universidad.

La conferencia magistral la ofreció Leo Gabriel, antropólogo austriaco, con una extensa trayectoria de trabajo en Centroamérica. El título de su ponencia —Construyendo Identidades: el Papel de la Cultura en los Nuevos Movimientos Sociales»— sintetiza una de las preocupaciones originarias de la RCA.

> Permítanme entonces, para concluir, hacer una observación muy personal, proveniente de alguien dedicado una buena parte de su vida al estudio de las culturas y a los movimientos sociales de América Central. Tengo a veces la impresión que aunque exista una tremenda sabiduría y muchísimos conocimientos sobre las identidades culturales: cuando aquí en Centroamérica se trata de política hay un enfoque todavía demasiado enraizado en los universos políticos nacionales lo cual impide la creación de un nuevo sujeto histórico que tiene que ser local, regional, continental y global a la vez (Gabriel 2006: 19).

En la Introducción a la memoria del Congreso se reitera una preocupación sentida y no resuelta, tal y como manifiesta en su exposición Leo Gabriel. En este Congreso, por primera vez, se ofrece la conferencia magistral a un académico venido de fuera de la región.

El territorio centroamericano, incluyendo la parte del sur de México, sin divisiones político-administrativas, dignifica las raíces ancestrales de sus diferentes pueblos originarios, manifestando la búsqueda de una unidad centroamericana respetando las particularidades de cada país (Blandón, *et al*., 2006: 11).

El VI Congreso vuelve a El Salvador, le correspondió la dirección al doctor Ramón Rivas. En esta oportunidad auspiciaron el Congreso: Concultura, la Universidad de El Salvador, la Asociación Salvadoreña de Antropología y la Universidad Tecnológica de El Salvador. El Congreso se realizó en agosto del 2006 en los dos de las universidades patrocinadoras. Para ese entonces, ambas tenían programas académicos en Antropología. Sin duda, este es un ejemplo de resultados positivos de la RCA en favor de nuestro desarrollo disciplinario. El lema del Congreso fue «Centroamérica hacia la transformación sociocultural». Las temáticas apuntaban a registrar y reflexionar sobre la praxis antropológica.

Este congreso contó con una nutrida participación estudiantil de Chiapas, Guatemala, Nicaragua, Costa Rica y El Salvador. Más de 300 estudiantes inscritos, gracias el entusiasmo de una Red Estudiantil Centroamericana de Antropología, cada vez más consolidada. En esta oportunidad le correspondió al doctor Esteban Krotz de la Universidad de Yucatán, ofrecer la conferencia magistral. El Congreso fue dedicado a tres de los pioneros de la antropología centroamericana: al doctor Alejandro Dagoberto Marroquín, a la doctora María Eugenia Bozzoli de Costa Rica y a la licenciada Concepción Clará de Guevara de El Salvador. De acuerdo con mis notas, este VI Congreso sobrepasó a los demás en número de participantes y ponencias, un total de 128 inscritas y más de 400 asistentes.

La RCA en su sesión de trabajo aceptó la solicitud de dos nuevas instituciones, la Escuela Nacional de Antropología e Historia de México y el Programa de Investigacio-

nes Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste, Proimmse. De manera conjunta, el doctor Andrés Fábregas Puig, rector de la Universidad Intercultural de Chiapas, el doctor Carlos Serrano Sánchez, Director del Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, el doctor Jesús Morales Bermúdez, Rector de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas y el doctor Miguel Lisbona Guillén, Coordinador del Proimmse-IIA-UNAM, solicitaron la sede el VII Congreso de Antropología argumentando lo siguiente:

> La participación de investigadores e instituciones mexicanas en la Red Centroamericana de Antropología ha sido un hecho desde la constitución de la misma. El papel activo de académicos, especialmente de los radicados en Chiapas, es una muestra de lo anterior. Conocedores de la relevancia que para la Ciencias Sociales de la región tiene el Congreso, y con la perspectiva de ampliar las relaciones de intercambio entre nuestros países, les proponemos la organización del VII Congreso Centroamericano de Antropología en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas (México) (Colección personal de documentos RCA).

La sesión de trabajo del 17 de agosto del VI Congreso, contó una satisfactoria participación de delegados de las instituciones afiliadas: Gabriel Ascencio, Proimmse, Walda Barrios, Lesbia Ortiz y Carlos René García de Guatemala, Pedro Jiménez Lara de Veracruz, Jorge Grünberg de URACCAN-Bilwi, Nicaragua, Josefina Hidalgo de Nicaragua, Ana María Jarquín y José Luis Ramos de la ENAH, Margarita Bolaños, Olga Echeverría, María Eugenia Bozzoli y José Ángel Ramírez de Costa Rica, Aníbal Pastor y Héctor Corrales de Panamá, Ramón Rivas y Concepción Clará de Guevara por El Salvador. Ausente la delegación de Honduras.

¿Qué sigue ahora que hemos completado un ciclo de vida? ¿Cuáles son nuestras metas para los próximos diez años?

A quince años de realizado el I Congreso y veintiuno del Encuentro de 1988, quisiera hacer algunas apreciaciones que surgen de mi experiencia personal en la RCA y que pueden servir de insumo para la reflexión en este Congreso que inicia hoy.

Volví a revisar viejos papeles para tratar de explicarme las razones por las que la Red ha podido darle continuidad a sus congresos bianuales y a sus reuniones anuales, pero no ha logrado hacer la síntesis de sus aportes al conocimiento de la realidad de la región, ni de sus abordajes teórico metodológicos. Considero que factores como la difícil situación política que nos correspondió enfrentar, las limitaciones económicas, la poca presencia de la disciplina en el conjunto de las ciencias sociales centroamericanas y en medio de las complejas discrepancias ideológicas y personales internas, podrían encontrarse algunas justificaciones.

Resumidamente quiero presentar ocho consideraciones que fueron favorables para asegurar la continuidad y finalmente concluiré con varias sugerencias. En primer lugar, la coyuntura política en el resto de la región favoreció un clima intelectual en Costa Rica muy adecuado para pensar la Antropología centroamericana. La mayor parte de los eventos previos al I Congreso se desarrollaron en nuestro país, esa particular circunstancia nos enriqueció, pero también contribuyó a construir el puente entre las antropologías de la región para cruzar las turbias y revueltas aguas del período. En segundo lugar, la presencia y el compromiso del CSUCA que, aunque con sus limitaciones económicas, supo apoyar en los momentos oportunos las propuestas. En tercer lugar, la participación de las instituciones mexicanas que han contribuido con el desarrollo de la RCA durante estos quince años. No es casual, que conforme se iba consolidando la Red, también iba aumentando la membresía de las instancias académicas mexicanas. Hay que destacar que un número importante de los miembros de la Red se habían formado o se mantenían ligados a las actividades académicas de ese país. En cuarto lugar, la permanencia de personas comprometidas con la RCA, quienes supieron lidiar con las diferencias de enfoque respecto a la manera de cumplir con los objetivos propuestos. Esta disposición creó un clima de trabajo muy agradable. Cada institución se esmeró en ser la mejor anfitriona, en hacer el mejor congreso. Una buena mezcla de solidaridad y competitividad. En quinto lugar, se debe reconocer la tenacidad de la delegación guatemalteca en buscar enfoques teórico-metodológicos propios, necesarios para avanzar en la comprensión de la realidad centroamericana. Sin duda, esta actitud nos motivó a los demás a ser críticos y experimentar con nuevas orientaciones. En sexto lugar, una participación estudiantil cada vez más interesada en participar en los congresos y en la presentación de sus resultados de investigación. Este interés estudiantil, particularmente de los guatemaltecos, estimuló al cuerpo docente y sus autoridades a garantizar su participación. Séptimo, cada congreso se convirtió en una valiosa oportunidad para conocer a cada uno de los países anfitriones, sus instituciones, su gente, su historia, su diversidad cultural, sus problemas y sus bellezas naturales. Cada viaje fue una aventura antropológica para llegar a cada destino y para abarcar en el recorrido el mayor número de lugares. Muchos con los que nos habíamos familiarizado por la lectura de trabajos asignados en los cursos.

Este ciclo que inicia en Costa Rica hace quince años, se cierra curiosamente en Chiapas. Nos quedaron por fuera dos paradas: Belice y Honduras.

¿Cuáles serán los derroteros de los próximos años en esta coyuntura internacional de crisis económica? Revisando las memorias publicadas, la producción es sorprendente en cantidad y en calidad. Las contribuciones al entendimiento de problemáticas comunes como la violencia, la migración, la destrucción de patrimonio cultural, el

impacto de los desastres naturales, el deterioro de la salud y el medio ambiente por efecto de políticas que agudizaron la pobreza y la exclusión, las luchas de las comunidades por permanecer étnicamente diferenciadas, por producir de manera sostenible, por enfrentar las políticas de Estado y las condiciones laborales de las transnacionales son muchas y buenas. También encontré estudios de tradiciones religiosas que han perdurado a pesar de la violencia, la presión de las iglesias y los proyectos educativos homogenizadores y asimilacionistas. Pude valorar con tiempo el camino recorrido, los esfuerzos por abrir un doctorado conjunto, por hacer investigaciones compartidas, por tener intercambios docentes y estudiantiles permanentes.

Desde mi experiencia resta profundizar en temas que han sido ampliamente tratados, pero no hemos logrado hacer síntesis ni formalizar proyectos regionales. El doctorado es una necesidad importante para las jóvenes generaciones. La RCA cuenta ahora con un cuerpo docente altamente calificado, con centros de información especializados, con una amplia producción bibliográfica y documental. El posgrado sería el espacio para desarrollar investigaciones compartidas y la plataforma para el relevo académico.

Nos ha faltado cohesión para denunciar con más fuerza el genocidio perpetrado contra las poblaciones indígenas, la destrucción y privatización del patrimonio cultural, las políticas que profundizan la pobreza y la exclusión. Tenemos sobrado material y especialistas en campos que nos puede ayudar a reforzar las denuncias y hacer planteamientos políticos sólidos.

Ya nos conocemos, queda ahora trabajar por el estudio, rescate y conservación de más de un centenar de lenguas autóctonas, por la búsqueda de alternativas de desarrollo que respeten la diversidad cultural y los recursos naturales. Necesitamos frenar el crecimiento de la pobreza y la exclusión social, es imperativo influir en la definición y cumplimiento de políticas nacionales y regionales.

Debemos mirar hacia América Latina como una unidad y apoyar la consolidación de la Asociación Latinoamericana de Antropología desde donde trabajamos ahora el doctor Rolando Quesada, la maestra Floria Arrea y mi persona. En Julio del año pasado se realizó en Costa Rica el II Congreso Latinoamericano de Antropología, con orgullo reconocemos que la realización de ese Congreso en nuestro país, en Centroamérica, tiene relación con nuestra experiencia de organización en la RCA.

Paso a paso hemos ido caminando, resta impulsar los esfuerzos de Honduras y Panamá por abrir sus programas de antropología, explorar Belice, acércanos al Caribe concretar el posgrado conjunto, articularnos a otras redes que funcionan regional y globalmente. Estoy segura, que de este Congreso, saldremos más fortalecidos.

BIBLIOGRAFÍA

Adams, Jane y Margarita Bolaños, 1996, «Aproximación histórica al desarrollo de la antropología norteamericana en Centroamérica: 1930-1990», en Carmen Murillo (editora), *Antropología e identidades en Centroamérica*, Colección de Libros del Laboratorio de Etnología, Departamento de Antropología, Universidad de Costa Rica, pp. 25-43.

Araya, Carmen, 2002, «II Congreso Costarricense de Antropología y el III Congreso Centroamericano de Antropología», en *Cuadernos de Antropología*, número 12, Laboratorio de Etnología María Eugenia Bozzoli, Departamento de Antropología, Universidad de Costa Rica, pp. 173-182.

Bolaños, Margarita, 1999, *Anthropological Approaches in U.S. Studies of Central America, 1930-1970: Implications for Central American Anthropology*. Doctoral dissertation submitted to the Department of Anthropology of the University of Kansas.

Bolaños, Margarita, 2000, «La indianidad en las construcciones de las identidades costarricense y guatemalteca; considerando los aportes de la antropología norteamericana: 1900-1950», en *Cuadernos de Antropología*, número 12, Laboratorio de Etnología María Eugenia Bozzoli, Departamento de Antropología, Universidad de Costa Rica, pp. 61-87.

Bolaños, Margarita, 2001, «Retos de la Antropología Centroamericana en el presente decenio», en Gloria Mejía y Ramón Rivas (editores), *Antropología Salvadoreña ante el nuevo milenio: Un acercamiento al pensamiento antropológico centroamericano*, Encuentro de la Red Centroamericana de Antropología, Universidad Tecnológica de El Salvador, pp. 31-45.

Bozzoli, María Eugenia y M. Bolaños (inédito), «Panorama del desarrollo de la Antropología en Centroamérica, presentado originalmente en el Seminario Permanente de Estudios sobre Centroamérica» del PROIMMSE, SCLC, Chiapas, marzo 2005.

Centro de Estudios Centroamericanos, *Memoria Primer Congreso de Antropología y Defensa del Patrimonio Cultural de América Central*, San José, Universidad de Costa Rica, Museo Nacional de Costa Rica, Fundación Friedrich Ebert.

Corrales, Francisco, 1993, «Palabras de Francisco Corrales, Presidente de ACAN», en *Cuadernos de Antropología,* numero 9, San José, Laboratorio de Etnología Departamento de Antropología, Universidad de Costa Rica, pp. 9.

CSUCA-Programa de Apoyo Docente, 1989), Plan Centroamericano de Antropología 1989-1990, Guatemala, Universidad de San Carlos de Guatemala.

Departamento de Antropología, 1994, Boletín Informativo del I Congreso, número 2, agosto. Laboratorio de Etnología, Universidad de Costa Rica.

Fábregas, Andrés, 1996, «Las tareas de la antropología», Carmen Murillo (editora), en *Antropología e identidades en Centroamérica*, San José, Colección de Libros del Laboratorio de Etnología, Departamento de Antropología, Universidad de Costa Rica, pp. 9-15.

Gabriel, Leo, 2006, «Construyendo identidades: el papel de la cultura en los nuevos movimientos sociales», Josefina Hidalgo, Dolores Álvarez, Maritza Andino y Gloria López (editoras), M*emoria del V Congreso Centroamericano de Antropología*, Universidad Autónoma de Nicaragua, pp. 14-19.

Guzmán Böckler, Carlos, 1976, «Principios fundamentales para la protección del patrimonio cultural, lingüístico y folklórico de la América Central», *Memoria Primer Congreso de Antropología y Defensa del Patrimonio Cultural de América Central*, San José, Universidad de Costa Rica, Museo Nacional de Costa Rica, Fundación Friedrich Ebert, pp. 79-81.

Hidalgo, Josefina, Dolores Álvarez, Maritza Andino y Gloria López (editoras), 2006, M*emoria del V Congreso Centroamericano de Antropología*, Managua, Universidad Autónoma de Nicaragua.

Murillo, Carmen, 1996, «Presentación», en Carmen Murillo (editora), *Antropología e identidades en Centroamérica*, San José, Colección de Libros del Laboratorio de Etnología, Departamento de Antropología, Universidad de Costa Rica, p. 5.

Pérez, Olga, 1993, «El desarrollo de la Antropología en Guatemala», en *Cuadernos de Antropología,* numero 9, San José, Laboratorio de Etnología Departamento de Antropología, Universidad de Costa Rica, pp. 15-37.

Comentario a la conferencia de Margarita Bolaños Arquín

Ramón D. Rivas
Universidad Tecnológica de El Salvador

Deseo felicitar, en primer lugar, a la doctora Bolaños por esa interesante cronología que nos ha presentado sobre los hechos reales en la que los antropólogos de Centroamérica —y desde hace unos años, los mexicanos— hemos sido congregados periódicamente —cada dos años— para compartir el producto de las investigaciones y preocupaciones. Indiscutiblemente, son los congresos los medios por los que nos hemos mantenido unidos como Red, y, a lo mejor, también ese compromiso por hacer de la antropología una herramienta útil para la comprensión del ser humano y por ende para el desarrollo de las sociedades en que nosotros mismos vivimos. Hemos reconocido, que si no sabemos qué hace el otro, trabajamos y hacemos conocimiento en islas. Y no se trata de eso.

La conferencia de la doctora Bolaños me ha llevado a reflexionar sobre muchos aspectos que directa o indirectamente, y más de alguna vez, hemos abordado con algunos de los colegas aquí reunidos y que tienen que ver con la ciencia que por séptima vez nos reúne. Son reflexiones sobre qué y cómo hacemos antropología en las sociedades y culturas de la Centroamérica de hoy. Y sobre eso es que quiero basar mi comentario. Teniendo como punto de partida la conferencia de la doctora Bolaños, que espero que sea publicada, ya que, sin lugar a dudas, es una fuente histórica de una antropóloga que ha vivido el proceso desde el inicio de la Red Centroamericana de Antropología.

Constato que, a casi medio siglo de haberse institucionalizado esta ciencia en Centroamérica —la antropología— aún hace falta su consolidación en las nuevas generaciones de científicos formados en otras profesiones de las ciencias sociales. En otras disciplinas, muy poco se sabe o se valora sobre la importancia y alcance de la antropología social y cultural en nuestras sociedades. ¿Por qué será? Salvo en Costa Rica y en Guatemala, que sus antropólogos ofrecen publicaciones sobre variados temas, es evidente que, a quince años, exista una limitación en la producción y difusión de estudios antropológicos. Pareciera que la ciencia que hoy nos congrega aún es desconocida entre las múltiples instituciones de nuestros países. Y es por ese desconocimiento de la utilidad y alcance de la antropología que constato también que los antropólogos que formamos, debido a la escasez, se tienen que ubicar en otras actividades; y esas son grandes limitaciones para el desarrollo de dicha ciencia. Los espacios laborales son pocos. Asimismo, constato también la escasez de

buenos profesores, de buenos académicos, que no repitan los errores de sus antecesores, muchas veces errores de carácter formativo.

En nuestros países centroamericanos —y estoy seguro que México no está excluido de eso— se necesita conocer más a fondo sobre procesos sociales relativos a las identidades, las instituciones, mestizaje, políticas culturales, globalización y transculturización. Pero de hecho se presentan más acontecimientos sociales, muchos más, que nos confrontan y nos tocan a todos, y muchos de éstos son parte de nuestra vida diaria. Y es que a todos nos metieron al tren de la globalización, y muchos no estábamos preparados, y de ahí las consecuencias sociales y culturales y en todas sus dimensiones de hoy. ¿Qué pasa ahora con los pueblos culturalmente diferenciados, los indígenas? ¿Qué sucede con los campesinos? ¿Qué acontece con los jóvenes? Muchos nos estamos enfocando a la antropología urbana. Eso es necesario, pero no debemos olvidar y preguntarnos ¿qué sucede con los indígenas y sus comunidades? En coordinación con ellos, con los indígenas, y digo en coordinación pues muchas de sus comunidades ahora ya disponen de profesionales propios y competentes.

Pero claro está que nosotros, los antropólogos, en nuestro medio, es decir, en las sociedad que nos rodea, debemos estudiar al mismo tiempo muchos problemas tales como la realidad y los efectos de la drogadicción; el problema de la gobernabilidad, ese sentimiento de democracia que se tiene en la sociedad actual; problemas de multiculturalismo y de la segmentación de la vida social. No nos olvidemos que en este mundo globalizado vivimos, por un lado, la segmentación de la vida social en distintos grupos y subgrupos. La migración ha desintegrado familias, caseríos, cantones, villas, pueblos, y hay que ver lo que sucede en las grandes ciudades. Se constata una enorme brecha social, cultural y tecnológica entre los jóvenes, y, los adultos y por qué no, hasta en la forma de ver la vida. Y ello conlleva situaciones nada agradables para el buen convivir.

La cultura juvenil tiene problemas sintomáticos: el problema evidente de la alimentación cultural. La globalización y ahora las mismas sociedades y culturas en donde nosotros vivimos son víctimas de ello. Son sociedades en donde no nos conocemos, y convivimos y actuamos como sonámbulos, que es casi lo mismo que estar muerto. Si uno se pone a criticar diría que hace falta todo, que lo que se ha hecho es poco y que falta mucho para consolidar a escala local, nacional e internacional. Sin olvidar que la proyección social comunitaria es de suma importancia en la obtención de conocimientos del otro. Pero para conocer a ese otro es necesario, en nuestra ciencia, participar y observar. Pero, en muchos casos, hasta de ese requisito para poder hacer una verdadera antropología nos están alejando. Vivimos en la cultura del ajetreo. Realizamos las actividades cotidianas con prisa, lo que muchas veces no te permite reflexionar bien sobre lo que estás estudiando, ni mucho menos sobre cómo estás estudiando ese fenómeno

que te interesa. Y a lo mejor los resultados son vitales para saber el porqué todo lo que se hace en cierta comunidad. La interacción con comunidades y con instituciones es de suma importancia para esta disciplina. No podemos hacer antropología desde el escritorio, ni mucho menos podemos enseñar antropología si no hay trabajo de campo. Las sociedades y sus culturas se transforman todos los días; en quince años hemos visto suceder mucho, y aún trabajamos algunos temas de entonces. Pero posiblemente de ello sólo quedó lo que llamamos «el cascarón», pues el contenido cambió. Considero que es importante, ante los cambios que se han dado en estos últimos tres quinquenios referidos, ver sobre qué bases culturales se debe o se puede trabajar con las comunidades. Una perspectiva de esta naturaleza puede también hacer viable el futuro de la integración centroamericana, sobre todo si se parte de que ahora todo mundo habla de integración. Es decir, la integración centroamericana podría basarse sobre criterios de participación —entendida ésta como gobernabilidad—, de democratización, de compartir quehaceres culturales; o sea, de mostrar las diferencias, etcétera; de búsqueda de ideas comunes, sobre la base de que estás han existido y siguen existiendo. Y me refiero aquí a esa serie de particularidades sociales y culturales de los distintos países. No debemos olvidar que los que estamos aquí, hemos sido formados en una ciencia que estudia y analiza los fenómenos sociales y culturales contemporáneos no como hechos estáticos y definitivos, sino como partes de un proceso. Sólo estudiando los procesos de cambio en los diferentes aspectos de nuestras complejas realidades social, económica, política-ideológica, podremos comprender mejor la situación en la que nos encontramos, y así poder explicar, en algunos casos, nuestras transformaciones socioculturales e históricas, tan necesarias para entender el presente.

Al leer la conferencia de la doctora Bolaños, un asunto que en lo personal me gustaría que se abordara más y desde una antropología histórica es; ¿cuál ha sido el impacto del nacionalismo en los centroamericanos y por qué no también ustedes aquí en México? Con ello es importante ver la proyección del Estado en cada uno de nuestros países. El Estado ha dejado mucho que desear en lo referente a esos aspectos —nacionalismo y espacios públicos—, lo que naturalmente ha trastocado la cultura. Por ejemplo, pienso en el caso de las fiestas patronales. No importan dónde. Pueden celebrarse allá en los caseríos, en los cantones, en los pueblos y en la gran ciudad. En esas fiestas es donde hay interacción de diferentes grupos y clases sociales, en donde se da cierto sentido de comunidad. Eso se está perdiendo y casi no se ha estudiado, por lo menos en El Salvador; o si se ha hecho, es muy poco. Todo mundo se ha enfocado a estudiar lo que se ve, lo que resalta. Si no sólo fijémonos en los lemas que han encabezado cada congreso; situación que no es mala. Pero la cuestión es que —y lo hecho de menos— no se han formado círculos de debate y de complementarización entre las

áreas económicas, políticas, culturales y sociales de los hechos. No hay interacción entre nosotros los antropólogos, cada quien trabaja en su feudo y en su dominio, y cada quien lleva a sus allegados al estudio de esos temas. Esto provoca una parcelización del conocimiento, lo que no permite complementarlo y debatir sobre otros enfoques del fenómeno de estudio. Debatir sobre teorías y su posible aplicabilidad.

En la historia de la antropología en Centroamérica es notoria la ausencia de redes de antropólogos que estén estudiando un mismo fenómeno. Hemos abordado el tema en los muchos encuentros y hasta se ha hablado repetidas veces de unificar algunos pensum, sobre todo en asignaturas básicas, pero no existe el debate entre los colegas de los diferentes países. Y esto —quizás parezca pesimista de la forma que lo voy a manifestar— pero considero que es el producto de una visión aldeana de rivalidad el hecho que cada quien cree que trabaja de la mejor forma y que lo hace mejor. Incluso se puede hablar de una contaminación por un nacionalismo académico. Y esto se da a escala de países, e incluso, casi siempre, en los mismos países. Es necesario que desde las universidades públicas y privadas se promueva la continua actualización de profesionales con la invitación de académicos de renombre que lleven a remozar y actualizar la disciplina antropológica. Entre todos los presentes hay gente con mucha experiencia en docencia e investigación. Hagamos un inventario y empecemos a rotar por los diversos centros de formación de antropólogos. Hay que ver nuevas estrategias pedagógicas, se deben de estudiar y analizar para que rescaten la visión del otro. La historia oral es fundamental.

En nuestras sociedades hemos llegado a la invisibilización del otro, inmersos en la cultura del yo: yo universidad, yo de este departamento de antropología y yo con este tema de investigación. Y punto. Es más: yo experto.

La interacción entre el profesional y los medios de comunicación es fundamental para intentar llevar el conocimiento a un gran público que no sea el académico y así lograr que el impacto del conocimiento sea mayor. Cuestiones de edición, producción de videos, programas de radio, de televisión y entrevistas, entre otras, son fundamentales en la sociedad de la información actual. Esto, como ustedes muy bien lo saben, contribuye a la democratización del conocimiento y a la formación de conciencia.

Lo que lo motiva a uno a ir a un congreso es el poder compartir el producto de las investigaciones con otros colegas, presentar nuevas temáticas de estudio ante la comunidad científica regional, aparte de que es fundamental en la proyección personal académica. No obstante, se constata que, en la actualidad, hay influencia de modas e influencias académicas. Lo que no está mal; pero la cuestión es que si nos insertamos en las modas no se llega dominar a cabalidad ni la teoría ni la metodología para abordar esos temas, lo que nos lleva a caer en ambigüedades en el uso de ambos elementos investigativos.

Por ejemplo, hoy todo mundo estudia las migraciones. Pero yo me pregunto: ¿desde qué perspectiva antropológica? Además, no hay que olvidar que los procesos en los que nuestros países están inmersos son muchos y, en la mayoría de las veces, cruciales para la sobrevivencia de la gente, y, por lo general, para la gente más pobre. Por eso, la antropología, con todo ello, y sus profesionales, deben de ir a pasos agigantados para lograr entender los fenómenos. Pero en muchas áreas cruciales de la investigación —y que se requiere de estudios urgentes— muchas veces no hay profesionales capacitados. Pero hay más: casi nunca, se «criollizan» las propuestas teóricas al ámbito nacional. En otros casos —y eso es grave también— los estudios antropológicos carecen del engranaje teórico y metodológico.

El reto de los profesionales en la antropología es construir o adaptar las propuestas teóricas al ámbito nacional. ¿Sucede esto? En el mejor de los casos, sería primordial construir herramientas metodológicas y teóricas propias, y ya no copiar. No es malo eso, pero sí debemos de tener cuidado con las influencias. Pero, ¿se adapta todo ese conocimiento a todas las realidades posibles?

La endogamia académica en muchos de nuestros países no es buena. Se necesita de una continua actualización de los conocimientos por parte de los académicos destacados. Pero, ¿qué sucede? Muchas veces los presupuestos no alcanzan para ello. Hay que ver muchas de las bibliotecas en nuestros países, éstas están con muy poca bibliografía. La otra cuestión es que en áreas especializadas no se encuentran los docentes requeridos.

En este recuento histórico de los congresos constato que el trayecto es largo, aunque tal vez para muchos de ustedes quince años no es mucho. El reto de ahora es comprobar si los estudios que hemos venido haciendo han servido de algo, si han trascendido. ¿El congreso que inicia hoy y los seis pasados en los que hemos participado y las investigaciones en que a muchos de nosotros hemos participado han servido para algo? Naturalmente que sí. El tiempo lo dirá. Quizás ya hay frutos pero no los vemos. El reto es trascender de los estudios que ya hemos emprendido, o si no conviene continuar con ellos —en caso de que la sociedad nos lo requiera—. Pero es necesario visualizar períodos más contemporáneos con una perspectiva mayor; como por ejemplo, en temas como género y de allí, abordar aspectos como violencia, equidad, edad, grupos subalternos, minorías, historia ambiental, historia de las ideas, migraciones, etcétera. Lo que quiero decir es que a lo mejor hemos estudiado aspectos generales de un fenómeno, y ahora lo que toca es desmenuzarlo y estudiar las partes de éste sin dejar de ver que las partes son complementos del todo.

Ustedes son testigos de todos los temas que hemos abordado a lo largo de todos estos congresos. No obstante, es evidente que en algunos casos hay un gran trillamiento de temas, y nos olvidamos que en muchos casos hay que hacer uso de otras

herramientas científicas. Muchas veces abordamos sucesos y no profundizamos en ellos; queremos ir a la vanguardia con las nuevas tendencias teóricas y nos olvidamos que en las viejas o clásicas teorías hay fundamentos de juicio valederos que aún podemos utilizar. Por ejemplo, hemos dejado sólo a los historiadores el estudio de la construcción de los Estados y de las identidades nacionales. Cuando para nosotros los antropólogos, si hablamos de identidades, es importante saber este tipo de teorías —sociales—, y con ello quiero decir que no sólo debemos irnos a estudiar el fenómeno de la «identidad o las identidades» como tal. Si estudiamos con profundidad un fenómeno auxiliados de otras herramientas metodológicas tendremos una idea global del fenómeno. Por ejemplo, muchas veces falta ver cómo ha sido propagado el concepto de nación y cómo se ha adaptado; y aquí no sólo tienen que ver los historiadores, también nosotros los antropólogos. En algunos estudios se constata que nosotros los antropólogos nos estamos acostumbrando a estudiar a las poblaciones actuales, pero nos olvidamos de la historia. Lo sincrónico prevalece en lo diacrónico.

Felizmente, por lo menos yo no he constatado entre los antropólogos centroamericanos que en los congresos se conformen mesas cerradas integradas por colegas que lleguen a leerse entre ellos mismos y no permitan la ingerencia de nuevas generaciones, de nuevas temáticas y de nuevos períodos de estudio. En otras disciplinas de las cuales nos auxiliamos los antropólogos si lo he corroborado. Ojalá que sigamos así.

Pero, eso sí, en muchos de nuestros países —salvo algunas excepciones— el quehacer antropológico esta desvinculado de la realidad social y de la interacción comunitaria e institucional; muchos somos buenos en teoría pero no en trabajo de campo. Después de quince años de existencia de la Red Centroamericana de Antropología, opino de que es necesario replantear lo que se ha hecho hasta el momento. Pero la pregunta es: ¿por qué las cosas no se hacen como se deben hacer? Aquí no es que me quiera curar en salud, pero hay factores endógenos y exógenos que limitan las buenas intenciones. Habría que preguntarnos también ¿qué tan buenos son los catedráticos de antropología en Centroamérica? ¿Qué tanto motivamos a los estudiantes a incursionar en nuevas temáticas o estudios que hacen falta? Es importante preguntarnos si los estudiantes tendrían posibilidades de estudiar una especialidad en el extranjero. Eso influye en la formación y, por ende, en el quehacer antropológico. Urgen postgrados de calidad; y todo esto pasa por limitaciones de tipo presupuestario. Y volvemos a lo mismo.

Claro debe de quedar la necesidad de una mayor formación interdisciplinaria de los profesionales en el campo de las ciencias sociales y en concreto de la antropología. Si de verdad se quiere un desarrollo mayor de las disciplinas académicas, es necesaria la apertura de espacios laborales; y para eso debemos trabajar nosotros como antropó-

logos. Es notoria la falta de conocimiento por parte de la sociedad de la importancia y trascendencia que tiene esta ciencia.

Para saber qué campos de acción se han abordado en la región es necesario hacer una consulta sobre las investigaciones y tesis publicadas sobre el campo de la antropología a escala de países, ya que sólo con ello tendremos un conocimiento preciso sobre el estado de la antropología en la región. Ese trabajo hay que hacerlo, hay que compilar esos trabajos y ponerlos en red.

Finalmente es relevante señalar que los congresos son valiosos, ya que por medio de estos encuentros se reúne la comunidad académica regional a debatir sobre las principales problemáticas y campos de estudio, y eso es también un espacio de interacción muy importante para entender el presente. Ese es el reto. Estamos ante una ciencia cada vez más necesaria en una sociedad y cultura cambiante que no dice «te espero»; más bien dice: «ponte a mi lado».

Arqueología en Centroamérica. Una aproximación

Gregorio Bello-Suazo C.
Museo Nacional de Antropología. El Salvador

Hasta la fecha, Honduras es el único país centroamericano que no tiene formación universitaria en arqueología. Si bien el Instituto Hondureño de Antropología e Historia cuenta con la Unidad de Arqueología, y en los planes de estudios de las carreras de la mayoría de las universidades se encuentran algunas asignaturas de historia, arqueología, ciencias sociales y turismo, esto no satisface las necesidades del país en dicho campo profesional.

En la Universidad de San Carlos de Guatemala, la carrera de arqueología surge con la creación de la Escuela de Historia, la cual nació como unidad académica independiente en agosto de 1974, después de su separación del Departamento de Historia de la Facultad de Humanidades. En febrero de 1975, dieron inicio sus labores académicas de manera oficial. En 1982 la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad del Valle de Guatemala, abrió las carreras especializadas en ciencias sociales, entre ellas la licenciatura en Arqueología.

En El Salvador, la carrera de Arqueología se imparte en la Universidad Tecnológica de El Salvador desde 1995 cuando dicha institución retomó las carreras de Antropología y Arqueología de la Universidad San Jorge —ya extinta— graduando en el año 2000 la primera promoción de arqueólogos.

En Nicaragua, en 1996 iniciaron las clases del primer curso de la licenciatura de Arqueología de la Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua. En la actualidad, los estudios de Arqueología han pasado a ser una especialidad de la carrera de Historia.

En Costa Rica, la formación en arqueología se imparte desde 1977, primero en la Escuela de Antropología y Sociología de la Universidad de Costa Rica y ahora en la recientemente independizada Escuela de Antropología. El Laboratorio de Arqueología es también sede de la Sección de Arqueología, que desarrolla desde su creación, actividades de docencia, investigación, acción social y de protección del patrimonio arqueológico.

Un acercamiento a la práctica arqueológica en Centroamérica además de considerar los programas de formación de arqueólogos, también debe retomar diversas reuniones académicas que de una u otra manera han sido parte del proceso de construcción de la arqueología centroamericana. El recuento arranca con la Primera Conferencia Internacional de Arqueólogos del Caribe celebrada en Honduras en 1946, bajo el gobierno del general Tiburcio Carías Andino. La conferencia fue organizada por la recién creada Sociedad de Antropología y Arqueología de Honduras bajo la dirección del

arqueólogo cubano Fernando Ortiz y Monseñor Federico Lunardi, representante del Vaticano que llegó a convertirse en un arqueólogo y antropólogo ampliamente conocido en la región y en Europa. La sociedad contaba con un Consejo Asesor integrado por Doris Stone hija de Samuel Zemurray, presidente de la United Fruit Co. y el noruego Gustavo Stromsvik cuyos vínculos con Sylvanus G. Morley lo convirtieron en el restaurador de los monumentos de Copán entre 1935-1942, en un proyecto financiado por la Carnegie Institution de Washington en cooperación con el general Carías.

Otro hito vino casi treinta años más tarde también en Honduras con el desarrollo de la I Reunión de Arqueólogos Centroamericanos. El Directorio del Banco Centroamericano de Integración Económica en su resolución DI-131/73 declaró el Programa Arqueológico Centroamericano proyecto de gran significación y complemento fundamental del Plan Regional de Turismo, por lo cual patrocinó esta reunión en Tegucigalpa, del 16 al 18 de enero de 1975, con el propósito de obtener ideas y la formulación de planes para desarrollar dicho Programa. Y por tercera vez, Honduras en 2007 organizó un congreso de arqueología, ahora en el parque arqueológico de Copán. Durante tres días, un grupo de expertos se reunió para dar a conocer la cultura maya en sus diversas manifestaciones, desde conocimientos científicos hasta prácticas y costumbres tradicionales.

Los espacios de la arqueología en la región tienen en el Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala uno de sus pilares: ha llegando a su vigésimo segunda edición, reúne historiadores, arqueólogos, antropólogos, intelectuales, estudiantes y público en general para dar a conocer los resultados más recientes de las investigaciones. Cada año se presentan más de cien ponencias de investigadores y arqueólogos guatemaltecos y extranjeros, que dan a conocer los trabajos en los sitios arqueológicos de Belice, El Salvador, Honduras y México. Asimismo, el Coloquio Guatemalteco de Arte Rupestre organizado desde el año 2000 por la Escuela de Historia de la Universidad de San Carlos de Guatemala y el Museo Popol Vuh contribuyendo así al conocimiento de uno de los aspectos menos conocidos.

Por último, en El Salvador se han realizado dos congresos centroamericanos de Arqueología con el propósito de crear un espacio más para el intercambio intelectual entre miembros de la comunidad académica local y regional, y promover un mayor interés por la Arqueología en El Salvador. Además, existen otras instancias regionales como los Congresos Centroamericanos de Historia que han incorporado temas de Arqueología Histórica en las sesiones de la Mesa de Historia Colonial. Estos congresos se realizan cada dos años en un país diferente de la región, llegando a su novena edición. Igualmente, el Encuentro Centroamericano Interdisciplinario de Estudiantes de Arqueología, Antropología e Historia que aborda diversos aspectos que competen a los estudiantes de la región centroamericana.

En conjunto estas reuniones se han ocupado de multiplicidad de tópicos y tiempos, desde los vestigios coloniales a las manifestaciones del arte rupestre y los petroglifos y muy especialmente la distribución de áreas culturales en el final del período precolombino.

La época colonial

Para el arqueólogo Oscar Neil Cruz (2009), jefe de la Unidad de Arqueología del Instituto Hondureño de Antropología e Historia, las investigaciones de arqueología histórica en la región centroamericana han estado rezagadas con respecto a las antropológicas e históricas, sin embargo los estudios que se han desarrollado nos dan idea sobre el rumbo que ha tomado la disciplina.

En Guatemala los estudios realizados por Tony Pasinsky (2001) sobre la cerámica colonial recuperada en los grupos conventuales de la ciudad de Antigua Guatemala, han dado un perfil más correcto de la utilización de la cerámica en tiempos de la colonia.

En Nicaragua el descubrimiento de León Viejo por parte de la Universidad Nacional Autónoma de Honduras y posteriormente las investigaciones sistemáticas a cargo de arqueólogos e investigadores del gobierno de Nicaragua, no sólo confirmaron el hallazgo sino que los aportes en urbanismo y arquitectura han sido muy importantes para comprender el período del siglo XVI y XVII en Nicaragua; también el Instituto Nicaragüense de Cultura se ha hecho cargo de investigaciones en sitios como el convento e iglesia de la Merced de León, en mismo León Viejo así como la catedral de León Viejo.

Las investigaciones sistemáticas que se han venido realizando por más una década en la ciudad de Panamá Viejo por parte del Patronato de Panamá Viejo, han sido modelo no sólo de procesos de investigación sino también de aplicación de metodologías de investigación y conservación, a través de las excavaciones en un sitio que fue abandonado en el siglo XVII y que resulta un lugar intacto que sella este período de tiempo en la Historia.

En El Salvador destacan los estudios hechos por Esteban Gómez (2006) en la costa de Pacífico sobre el descubrimiento y la colonización del Golfo de Fonseca durante los siglos XVI y XVII. La arqueología e historia de Conchagua Vieja en el departamento de La Unión, ha sido uno de los mas recientes trabajos en arqueología histórica en El Salvador.

William Fowler y Jeb Card (2005) han realizado investigaciones en Ciudad Vieja sitio que representa los vestigios arqueológicos de la primera villa de San Salvador, fundada por los españoles en el valle de La Bermuda en 1525. Los estudios de la cerámica,

la piedra tallada —obsidiana—, la piedra pulida —manos y metates—, otros objetos, así como los restos arquitectónicos de Ciudad Vieja indican la presencia de pipiles de Cuscatlán, recién conquistados y convertidos en pueblos tributarios de los españoles.

Otro tema investigado por Fowler (2007) es la fabricación de puntas de flecha sobre segmentos de navajas prismáticas, que probablemente fue muy frecuente en el sitio al igual que otros utensilios como raspadores y taladros. Junto a la persistencia de algunas tradiciones prehispánicas, se perciben cambios drásticos en la estructura de la industria de obsidiana de Ciudad Vieja, especialmente cuando se compara con las colecciones de sitios pipiles precolombinos como Cihuatán. Hay pocas evidencias arqueológicas de la manufactura de estos implementos en el sitio. Más bien, parece que las navajas prismáticas fueron importadas a la villa desde Guatemala y México.

A finales del año 2006, Heriberto Erquicia (2007) realizó un sondeo arqueológico y un diagnóstico de valoración patrimonial en el sitio arqueológico-histórico de Ciudad Vieja. El sitio guarda los restos de las casas y de edificios públicos de la antigua villa de San Salvador, con el trazo en retícula, así como un muro de piedras circundante que respondía a las necesidades de defensa de la época. Durante la excavación se registraron los cimientos de piedra de cuatro estructuras dos de las cuales eran parte de la estructura de la Garita Oeste del acceso al sitio histórico.

Conard Hamilton y Roberto Gallardo (2007) realizaron una investigación en el peñón de Cinacantlán en la cúspide de una formación rocosa al sur de Tamanique, en el actual departamento de La Libertad, donde en 1528 varios pueblos pipiles combatieron al ejército español comandado por Diego de Alvarado. El tercer intento en el que sobresalieron Bartolomé Bermúdez y Miguel Díaz Peñacorba causó gran matanza y castigo a los nativos, logrando controlar el peñón y continuar la empresa conquistadora. La ubicación del peñón de Cinacantlán era desconocida hasta el año 2000.

En Honduras se han realizado, desde 1999 hasta la fecha —2008—, investigaciones sistemáticas a cargo de la Unidad de Arqueología del Instituto Hondureño de Antropología e Historia en las principales ciudades con antecedentes coloniales, como Tegucigalpa, Comayagua, Gracias, Trujillo, Omoa, Santa Rosa de Copán y Antigua Ocotepeque, así como en las fortalezas de San Fernando de Omoa y su área urbana, Santa Bárbara en Trujillo y la fortaleza inglesa de Black River; investigando y excavando desde la catedral de Comayagua, la catedral de Tegucigalpa, las iglesias de la Merced en Comayagua, de Cedros, iglesia de Santa Rosa y Ocotepeque, plazas como la León Alvarado en Comayagua, y la Plaza de las cortes de Cádiz en la misma ciudad, el ex convento de San Francisco en Tegucigalpa y los restos de las la torre de su iglesia, hasta un edificio de la época republicana conocido como el Hospital General en Tegucigalpa, casas coloniales como la Caxa Real en Comayagua, la Casa Galeano en la ciudad de Gracias, la Casa Ca-

bañas en Comayagua. Registrando arquitectura, patrones de asentamiento, análisis de artefactos, cronologías, comparaciones estilísticas, etcétera.

La inmaculada catedral de Comayagua consagrada el 8 de diciembre de 1711, es uno de los monumentos coloniales más importantes en Centroamérica, debido a su importancia por estar ubicada en un área en la época colonial entre dos zonas de mucho auge y riqueza a nivel centroamericano, entre la ciudad de Guatemala —hoy Antigua— y la ciudad de León de Nicaragua. En el año 2000, el arqueólogo Oscar Neil Cruz Castillo (2002) realizó un proyecto de Arqueología Histórica dentro del marco del Proyecto de Restauración de la Inmaculada Catedral de Comayagua con el objetivo principal de conocer las etapas constructivas en la catedral de Comayagua; reconociendo cronológicamente a la luz de las evidencias arqueológicas desde el siglo XVI hasta su última etapa de construcción en el siglo XVIII, tratando de corroborar los datos históricos así como registros coloniales de la construcción del edificio.

El pasado remoto: petrograbados y pintura rupestre

En El Salvador, durante los trabajos arqueológicos efectuados en la zona de embalse de la Presa San Lorenzo, los arqueólogos Ana María Jarquín Pacheco y Enrique Martínez Vargas (2007) localizaron varias áreas con petrograbados ubicados en cuevas y rocas de las riberas del río Lempa. En el año 2004, la misión arqueológica franco-salvadoreña realizó un reconocimiento arqueológico en los municipios de San Isidro y San Esteban Catarina, en los departamentos de Cabañas y San Vicente y en los sitios de la zona de La Pintada de Titihuapa: un paredón cubierto con numerosos petrograbados, que fueron probablemente realizados por los lencas en el Clásico Tardío: 600-900 d.C. El Departamento de Arqueología del Consejo Nacional para la Cultura y el Arte (Concultura), inició el Proyecto Arte Rupestre de El Salvador para hacer un registro general de los sitios arqueológicos con manifestaciones gráfico-rupestre.

En Guatemala el primer reporte fue registrado entre los años 1750 y 1751. En la actualidad, existen alrededor de sesenta sitios registrados con pintura rupestre y petrograbados en todo el país. Por otra parte, el *Diablo rojo* fue una de las primeras pinturas rupestres en ser registradas por arqueólogos y ahora, la primera en ser fechada empleando plasma y radiocarbono AMS.

En Panamá se ha realizado estudio de los grabados rupestres de la cuenca del río Coclé del sur con objeto de crear un registro temático y estilístico de los distintos tipos de grabados y componer un marco cronológico de los diseños. La mayoría de los grabados pertenecen a un período que se extiende entre el 700-1100 d.C., período de auge de las jefaturas y de yacimientos importantes como el Caño y Sitio Conte.

En Honduras, en 1991, la Sección de Arqueología del Instituto Hondureño de Antropología e Historia inició un programa de búsqueda y registro del arte rupestre en el país. Entre 1993 y 1995, se realizó un recorrido de sitios con arte rupestre en varias regiones del país, en el cual se registraron casi cincuenta sitios en las zonas suroccidental, centro y suroriental del país. En 1998 y después en 2000 y 2001, se llevo a cabo un recorrido de sitios claves en el departamento de La Paz, conocido como Proyecto El Gigante, identificando cinco nuevos sitios con arte rupestre. En el año 2004 se realizaron estudios para localizar diecisiete sitios que pudiesen ser propuestos ante la UNESCO, para la categoría de Patrimonio Mundial en los departamentos de Francisco Morazán, La Paz, Choluteca y El Paraíso.

El hallazgo de cinco petroglifos no reportados en el transcurso de la investigación arqueológica del Eje Ciudad Colón-Tabarcia, Subregión Arqueológica Central Pacífica despertó nuestra curiosidad por explorar las lecturas del pasado que han prevalecido en el tratamiento del arte rupestre en Costa Rica y, al mismo tiempo, permitió comprobar las influencias del pasado en la interpretación del presente.

La presencia de grupos de filiación nahua

El Período Posclásico en Centroamérica estuvo fuertemente determinado por una serie compleja de migraciones nahuas desde México Central y la Costa del Golfo, que tuvieron lugar entre aproximadamente el 900 y el 1350 d.C. Tal acontecimiento ha sido considerado como uno de los más importantes ejemplos de movimientos de población a gran escala en la historia cultural del nuevo mundo (Fowler, 1989).

A través del estudio de documentos históricos, evidencias arqueológicas y lingüísticas se establece la distribución geográfica de los nahuas en Centroamérica. En Guatemala se hallaban en la planicie costera y bocacosta de Escuintla, en el valle del río Motagua, en Baja Verapaz y en la bahía de Amatique. En El Salvador ocuparon las regiones occidental y central en donde florecieron algunos centros de importancia en el posclásico temprano. En Honduras posiblemente estuvieron asentados en la región noroeste en los valles de Comayagua, Olancho, Aguán y en Choluteca. En Nicaragua, el tema ha generado acuerdos y oposiciones entre los especialistas. La arqueología y la lingüística, proponen que alrededor del 800 d.C. grupos nahuas originarios del centro de México penetraron en la Gran Nicoya. En vísperas de la conquista los nicaraos, escindidos de los pipiles de El Salvador, parecen haber desplazado a algunos chorotegas más hacia el sur y hacia el interior de la península de Nicoya. En Costa Rica, en lo que hoy se conoce como Guanacaste y el Golfo de Nicoya, confluyen principalmente la cultura chorotega

y los tardíos nahuas nicaraos, inmigrados desde el área cultural mesoamericana cuando ya existían los talamancas, huetares, votos y suerres (CCECC, 2000).

En Guatemala, durante los últimos años, en el marco del Proyecto Regional Costa Sur, la costa del pacífico de Guatemala ha sido escenario de investigaciones en sitios de Escuintla que han contribuido al conocimiento del Posclásico Tardío: 1250 y 1500 d.C. Los trabajos de V. Genovez y F. Bove (2005) realizados durante la temporada 2003-2004 en el área del Proyecto Pipil, que ha incluido 13 sitios arqueológicos de varias categorías ubicados en Escuintla, han servido para iniciar la construcción de nuevas ideas encaminadas al esclarecimiento del asunto nahua-pipil en la Costa Pacífica Central de Guatemala. Para los autores todavía no es posible ofrecer un paquete convincentemente amplio e indiscutible de indicadores arqueológicos que muestren la presencia pipil durante el Posclásico Temprano, especialmente en la Costa Baja. *Mientras no encontremos evidencia para nosotros es un gran misterio el porqué hay Postclásico Temprano en los sitios de Cihuatán y Las Marías en El Salvador que son muy cercanos*. Además, como parte de la misma problemática se cuestionan si hay que referirse a los pipiles como un solo grupo étnico con variantes de conducta sociocultural a través del tiempo y espacio mesoamericanos, o si es conveniente abrigar todas sus referencias documentales y arqueológicas con un manto conceptual de carácter genérico y diacrónico —Clásico Terminal-postclásico— que incluya diversos orígenes mesoamericanos, con las consecuentes variantes étnicas para una misma filiación nahua.

Los cambios climáticos y su incidencia en las sociedades del Clásico y Posclásico en la Costa Sur de Guatemala, son abordados por H. Neff, F. Bove y V. Genovez (2005). Para los autores hubo un verdadero abandono en la planicie costera de Escuintla, ya que no hay ninguna fecha de radiocarbono que cae entre 950 d.C. y alrededor de 1300 d.C. Además, los asentamientos del Posclásico Tardío investigados por Bove y Genovez no proporcionan fechas de radiocarbono más antiguo que 1300 d.C. La ausencia de material arqueológico de ocupación en la planicie costera del Pacífico entre aproximadamente el 900 y 1300 d.C., y el registro de vegetación en la región de Tiquisate, confirman la falta de actividad humana durante el Posclásico. Además, una variedad de información paleoclimatológica acumulada recientemente, indica que la zona tropical del Nuevo Mundo sufría períodos de sequía entre 800 d.C. y 1400 d.C. Específicamente, la Costa Sur de Guatemala sufría condiciones relativamente secas y variables entre 900 d.C. y 1300 o 1400 d.C., lo cual corresponde con la época de abandono indicado por la evidencia arqueológica.

Los artefactos de metal procedentes de las excavaciones del Proyecto Arqueológico Regional Costa Sur en los años 2003 y 2004 han sido analizados por Elisa Mencos y

Regina Moraga (2005). Los objetos de cobre localizados en contextos aparentemente habitacionales de élite, probablemente fueron importados del centro o del occidente de México, pues hasta el momento no se tiene evidencia de la presencia de algún taller de orfebrería en la Costa Sur de Guatemala. Todos estos objetos han sido fechados para el Postclásico Tardío, ya que se encuentran asociados a cerámica diagnóstica de este período en la Costa Central de Escuintla.

En la búsqueda de fábricas de cerámica plomiza Héctor Neff (2004) ha realizado exploraciones geofísicas. También, a través del análisis por activación de neutrones se examina el intercambio de cerámica a larga distancia en Cotzumalguapa.

Por su parte Ruud Van Akkeren (2004), desde la Etnohistoria, contribuye al esclarecimiento de la identidad de los pipiles del Posclásico Tardío en el departamento de Escuintla. La opinión general sobre la gente de la costa pacífica de Guatemala en el período Posclásico es que eran pipiles que habían venido de México en varias migraciones. Uno de los hallazgos de Akkeren es que la influencia mexicana no viene de la Costa del Golfo, sino de mucho más cerca: de la Costa del Pacífico. Se identificó a varios linajes claves de la confederación K'iche' que no sólo tenían su origen en la Costa sino que mostraron ser de origen mexicano. En breve, la imagen que surge de los documentos indígenas y coloniales de los archivos sobre el Clásico Tardío y Posclásico Temprano en la Costa, es la de una convivencia de inmigrantes mexicanos de origen tolteca, nonoalca, de la Costa del Golfo, y más bien descendientes de Teotihuacan, junto con gente maya.

En El Salvador, actualmente, los descendientes de los pipiles subsisten en los departamentos del occidente y centro de El Salvador; sin embargo, las investigaciones arqueológicas se han concentrado en sitios del norte de San Salvador y, por lo general, no guardan correspondencia con esa realidad.

Los arqueólogos William Fowler (2005) y Karen Bruhns (2005) han mantenido por largos años un debate sobre la Fase Guazapa. Para Fowler las mejores evidencias arqueológicas sobre las migraciones y la presencia tolteca pipil en El Salvador proceden de las investigaciones de Cihuatán y Santa María, dos asentamientos del período Posclásico Temprano, en la zona norcentral de El Salvador. La cultura material es esencialmente idéntica, por lo tanto es razonable concluir que fueron ocupados contemporáneamente por miembros de un mismo grupo étnico. Fowler sostiene que Cihuatán pudo haber sido considerado un Tollan durante el Posclásico Temprano, considerando los numerosos reclamos por la herencia tolteca por grupos indígenas dentro y más allá del centro de México, y la urgencia sociopolítica de parte de estos grupos para trazar su conexión con la civilización tolteca. Es decir, los grupos pipiles del complejo Guazapa de El Salvador se consideraban verdaderos toltecas con una conexión histórica y simbólica directa con Tollan. Añade que los conceptos religiosos y

cosmológicos originados entre las poblaciones nahuas tempranas, fueron traídos desde Tula. Elementos importantes de la cosmovisión nahua son reflejados en la planificación de los espacios sagrados de Cihuatán y Tula, los cuales muestran una relación espacial casi idéntica entre las principales plataformas de templos, juegos de pelotas, el tzompantli y otras estructuras. Además, los dos centros de Cihuatán y Tula Grande tienen la misma orientación del recinto ritual de 15°.

Para Bruhns, la Fase Guazapa muestra cambios en los patrones de asentamiento, arquitectura y tipos cerámicos, así como rituales y dioses, que reflejan una influencia sobre todo del sur de México y de la costa del Golfo, que podría incluir migraciones de la élite mexicano-maya. La cultura del Posclásico Temprano en el oeste de El Salvador muestra varios rasgos mexicanos, tales como figurillas Mazapan, incensarios espigados bicónicos, cerámica Tohil Plomiza, cerámica policromada relacionada con Cholula, ciertos estilos arquitectónicos, el culto a los dioses Xipe Tótec, Mictlantecuhtli, Tláloc y otros. También es notoria la ausencia de rasgos toltecas, zapotecas, mixtecas y mayas de Chichén Itzá, muy importantes en el mismo período. Más bien, es factible relacionar los rasgos mexicanos específicos a El Salvador con la difusión cultural, sea invasión, migración pacífica o matrimonio diplomático, y existe la posibilidad de identificar a los grupos culturales involucrados.

La información de las investigaciones de Paul Amaroli (2005) realizadas en los últimos años en Cihuatán, Las Marías y otros sitios del Posclásico Temprano pertenecientes a la fase Guazapa, abona a la discusión sobre los vínculos mexicanos de esta fase. Ha identificado el palacio principal de Cihuatán y templos dedicados a Ehécatl y a Xipe Tótec.

Un rescate arqueológico realizado entre 1993 y 1994 por Velásquez y Hermes (1995), en Antiguo Cuscatlán del departamento de La Libertad, reveló la presencia de vasijas Tohil Plomizo, Nicoya Policromo, incensarios estilo Mixteca-Puebla y varias navajas prismáticas de color verde, fechados entre 900 y 1200 d.C.

Por su parte, Fabricio Valdivieso (2005) aborda la influencia tolteca a partir de las evidencias encontradas en el derrumbe de la estructura la B1-2 de Tazumal. Plantea que la estructura con muro de mampostería o piedra vista decorado con piedras salientes, es muy similar a algunas estructuras del Período Posclásico en el altiplano de México. La decoración con piedras salientes se presenta también en el sector de las escalinatas. Además, identificó dos huellas de columnas sobre un piso muy bien conservado en el último cuerpo de la estructura, y en su base se encontraron restos de cerámica Tohil Plomiza. Tanto el estilo arquitectónico de la estructura la B1-2, como las fechas de carbono 14 y la tipología cerámica, le permiten afirmar la influencia tolteca en Chalchuapa en el Período Posclásico Temprano.

En Nicaragua se identifica con exclusividad a los nahuas mexicanos con los nicarao, ubicándolos a lo largo de la costa del Pacífico. Algunos investigadores suponen que antes de la llegada de los nahua-hablantes, se estableció un escenario multi-étnico, donde convivieron grupos independientes —con diferentes idiomas— sin ninguna organización política, económica o religiosa sobresaliente. Coinciden en que los nicaraos y pipiles emigraron juntos: los pipiles se establecieron en El Salvador y los nicaraos continuaron su camino hasta asentarse en la región de Rivas y de los lagos en Nicaragua. Según la información etnohistórica los nicarao se asentaron en los alrededores del lago Nicaragua supuestamente a causa de una gran sequía y por los conflictos con otros grupos nahua.

No hay ninguna duda de que los nahuas era una población importante en el oeste del país en los momentos de la conquista en el año 1522, sin embargo, casi toda la literatura publicada en el siglo XX asume que era el grupo más grande e importante de todos. El estudio de fuentes primarias anteriores a 1581, le permitió a Patrick Werner (2005) la reconstrucción de los pueblos del oeste, demostrando que los nahuas de Nicaragua no era la población más grande en tamaño como se ha creído. Werner sostiene que ninguna de las fuentes, por sí mismas, da una visión completa de los grupos indígenas. Sin embargo, juntas estas fuentes le permitieron cambiar la visión tradicional acerca de la importancia de los nahuas con relación a los chorotegas, los maribios y los chondales,[1] grupos que se hallaban presente en el oeste de Nicaragua durante la conquista y el resto del siglo XVI. Por tanto, sugiere no tomar en cuenta las generalidades de los cronistas, solamente utilizar sus datos específicos, y basar todas las conclusiones en información de primera mano. Aunque este proceso es más complicado y largo, se puede determinar la ubicación y etnicidad de la gran mayoría de los pueblos, y el declive de población entre 1522 y 1548; y estudiando las tasaciones de tributo para cada encomienda, conocer sobre la producción económica de cada pueblo y cada grupo étnico. Werner concluye que los chorotega era el grupo más grande del oeste de Nicaragua seguido por los maribio, con numerosos pueblos ubicados entre Subtiava y Chinandega, y los nahuas en tercer lugar.

En el año 2000, Geoffrey McCafferty (2005) investigó el sitio de Santa Isabel, el más grande del Postclásico, ubicado al norte de San Jorge en la costa del lago Nicaragua. El istmo de Rivas fue habitado por grupos de origen mesoamericano, incluyendo chorotegas y nicaraos durante el Posclásico. Con base en la información etnohistórica

[1] Chondales o chontales, así fueron llamados los indios de los seis pueblos mineros que los españoles establecieron en lo que hoy es Nueva Segovia. Algunos asocian el nombre chondal a los indios matagalpas, otros dicen que eran indios que hablaban una lengua maya, y otros los consideran afiliados a los lencas de Honduras. Patrick Werner estima los grupos chondales en un poco más de 13 mil.

sobre las migraciones del altiplano de México, las observaciones de la arqueología nahua de México central, las pruebas de fechamiento y los resultados de sus excavaciones, McCafferty concluye que los habitantes de Santa Isabel no eran de filiación nahua. Algunas excepciones, como la cerámica policromada y la iconografía Mixteca-Puebla, pueden ser resultados de intercambio o de un culto religioso del dios de los mercaderes Ehécatl-Quetzalcóatl. Posteriores investigaciones arrojan fechas entre 800-1200 d.C. correspondientes al Período Sapoá, cuando la provincia de la Gran Nicoya experimentó influencias culturales y quizás una posible colonización del grupo étnico chorotega. Al parecer, la llegada de grupos, como chorotegas y nicarao, durante la prehistoria tardía no conllevó notables cambios políticos-sociales en la región.

Ramiro García Vásquez y Sandra Espinoza Vallejos (2005), afirman que la cultura chorotega-nicarao se desarrolló en todo el territorio de Nicaragua y dejó claras evidencias de haber sido una cultura representativa en Centroamérica. Según los autores, el concepto «Gran Nicoya» como único espacio territorial en que se emplazaron los grupos humanos en la época precolombina, carece de fundamentos científicos. Los límites trazados para la Gran Nicoya dan la idea de que las poblaciones vivieron de forma aislada y que no hubo desplazamiento hacia otras regiones del país, excluyendo así, importantes espacios geográficos. Por el contrario, sostienen que Nicaragua en la época precolombina fue la nación de la cultura chorotega–nicarao y este pueblo se emplazó a lo largo de todo el territorio nacional —de acuerdo al territorio original de Nicaragua que incluye la Península de Guanacaste y Nicoya— absorbiendo a otros grupos minoritarios del atlántico de Nicaragua que adaptaron los estilos artísticos de los chorotega-nicarao.

En Honduras, en septiembre de 2002, Óscar Neil Cruz (2005) descubrió un asentamiento arqueológico en el Golfo de Fonseca, insertado en la región costera entre las actuales repúblicas de El Salvador, Honduras y Nicaragua. Debido a los recursos naturales y la accesibilidad por rutas marinas por toda la faja costera del Pacífico desde el Soconusco hasta la Península de Nicoya, esta zona debió haber contado con una alta cantidad de población en épocas prehispánicas, en comparación con el resto de Mesoamérica.

El fin del período prehispánico

Centroamérica se ha definido como un área cultural marcada por el síndrome de la periferia. El desarrollo cultural en Mesoamérica y el área andina hace que buena parte de su territorio se interprete en función de los procesos de expansión o retracción acontecidos en ambas regiones. En 1917, el arqueólogo Herbert J. Spinden (1917) afirmó que Centroamérica desempeñó un importante rol en las comunicaciones interculturales y que fue un estímulo entre dichas áreas, calificándola como túnel difusionista.

Así, las ideologías colonialistas rara vez han conceptualizado la idea de un desarrollo autóctono y local en Centroamérica; al contrario, se la concibe como un área carente de identidad propia, un espacio derivativo cuyos únicos logros culturales parecen haber sido realizados mediante la «influencia» de las regiones de «mayor civilización».

Los estudiosos de la arqueología centroamericana han distinguido diferentes «áreas culturales» tomando en cuenta la distribución de rasgos culturales y lenguas, tal como se presentaban a fines de la época prehispánica: Área Intermedia, Baja América Central, Zona Norte y Zona Central. Es decir, presentan una Centroamérica fragmentada.

En 1943, Wolfgang Haberland (1981) utilizó el término de Área Intermedia para referirse a la región geográfica ubicada entre Mesoamérica (Kirchhoff, 1960) y los Andes Centrales, considerándola únicamente como puente o nexo de unión entre las dos Américas nucleares. El concepto de *área intermedia* es una construcción teórica que se basa en la ausencia de elementos característicos de «alta civilización» como grandes centros ceremoniales y arquitectura monumental, entre otros. Hay un mayor énfasis en aquellos elementos ausentes del área respecto a aquellos considerados como propios (Tous, 2002).

Para Henry Lehmann (1958) resulta particularmente difícil clasificar las culturas de América Central. *Al norte, vale decir en las cercanías de la zona maya, encontramos una cantidad de elementos mexicanos, de manera que podría considerarse un anexo del área mesoamericana. Más hacia el sur, a partir de Honduras, ciertos elementos obligan con preferencia a pensar en la América del Sur*.

Según Gordon Willey (1971: 277-278) el Área Intermedia no posee patrones distintivos panregionales tan fuertes como los que se dan en Mesoamérica o en el área peruana, y desde una perspectiva totalizadora, se ve confirmada su tradición cultural como intermedia entre estas civilizaciones y las culturas agrícolas más simples que se dan fuera de la América Nuclear y *al no existir cronologías similares a las de Perú o Mesoamérica, se ve obligado a utilizar estas últimas más alguna de tipo local*.[2] Tradicionalmente se sitúa a El Salvador al extremo suroriental de la gran área cultural conocida como Mesoamérica, la cual también abarca Guatemala, Belice, Honduras y el centro y sur de México que se caracteriza por una diversidad de idiomas y culturas locales, que han estado interconectados por fuertes nexos de comercio, guerras y otro tipo de interacción.

Todo este proceso llevó a que Centroamérica fuera dividida en dos grandes áreas: el área cultural mesoamericana hacia el norte y el área cultural intermedia hacia el sur. La primera dominada por sociedades bien estructuradas y con arquitectura monumental que seguían un sistema religioso muy definido, mantenido y controlado

[2] Se le denomina América Nuclear a la región de América que comprende las áreas de mayor complejidad y desarrollo sociocultural, densidad demográfica, creatividad artística, etcétera.

por reyes y gobernantes. El área cultural intermedia ha sido débilmente definida y da la impresión de implicar un área marginal y periférica, que incluía todas aquellas regiones que no llegaron a tener un desarrollo político importante. Estaba poblada por cacicazgos y grupos pequeños de agricultores, que basaban su sistema religioso en la relación del hombre con la naturaleza. Según se desprende de estas ideas, las manifestaciones artísticas y culturales producidas allende el sur de Honduras, sólo poseen valor cultural en tanto se toman como derivativas de los procesos culturales que tuvieron lugar en Mesoamérica.

A principios de la década de 1990, Óscar Fonseca (1994) propuso una nueva definición para el Área Intermedia —incluye las zonas entre Honduras/El Salvador y el norte de Colombia— que denomina área de tradición chibchoide o región histórica chibcha. Es una extensión espacial definida por los datos procedentes de la distribución lingüística y la genética, que incorpora elementos meso y suramericanos pero demuestra un desarrollo autóctono, aunque claramente dentro de una esfera de interacción más amplia. Fonseca propuso el área de tradición chibchoide como una alternativa al difusionismo mesoamericano, lo que permite entender gran parte de la arqueología centroamericana como un suceso de desarrollo interno y propio. Respecto a la Gran Nicoya, Fonseca afirma que la mayor parte de su historia formó parte de esta área, pero que a partir del 800 d.C. deja de serlo debido a las migraciones procedentes de Mesoamérica. Consecuentemente, en este aspecto sigue la propuesta de Kirchhoff al considerar esta zona como la periferia sur de Mesoamérica en el siglo XVI.

Otra zona particularmente enfocada se designa como Baja América Central correspondiente a la estrecha banda geográfica que bordea la costa del Pacífico desde El Salvador hasta el Golfo de Nicoya en Costa Rica. Fue Samuel K. Lothrop (1966) quien trató por primera vez a la Baja América Central como un área cultural con características propias. A pesar de que reúne distintas culturas y hallazgos arqueológicos, tradicionalmente se la consideró como una zona marginal, como un puente o nexo de unión entre las dos grandes áreas culturales: Mesoamérica y los Andes.

Martin Künne (2003), denomina Baja América Central a la delgada porción de tierra que conecta América del Norte con América del Sur, que se extiende desde los ríos Lempa (El Salvador) y Ulúa (Honduras) en el norte hasta el río Atrato (Colombia) en el sur. Sus habitantes se asentaron en las áreas de drenaje de los ríos a lo largo de las costas segmentadas, en las mesetas fértiles de origen volcánico y en las montañas del Pacífico. Hablaban varias lenguas de los grupos chibcha, mismumalpa, mangue, tlapaneco, nahua o maya. Estaban organizados en federaciones territoriales o en grupos de parentesco que vivían en pueblos poliétnicos, y se integraban por medio de redes de intercambio o alianzas políticas. No obstante, sus poblaciones nunca establecieron

organizaciones con carácter estatal. Al momento de la conquista europea, en la Baja América Central predominaban asentamientos con estructuras dispersas y pueblos empalizados. Por el contrario, en la costa pacífica (El Salvador, Honduras, Nicaragua, la provincia Guanacaste) y el valle del río Comayagua (Honduras), se manifiestan influencias mexicanas (arquitectura monumental, lenguas del grupo nahua, el panteón mesoamericano), sobre todo por la posición intermedia de esta región en particular. Otros elementos diagnósticos que caracterizan a las culturas mesoamericanas y andinas aparecen en Baja América Central modificados y mezclados con las culturas locales, dando como resultado una integración íntima de tradiciones y civilizaciones diferentes.

Con respecto a las extensas llanuras de la Costa Atlántica de Nicaragua, Künne comparte la visión de la etnografía de los siglos XVII hasta el XIX cuando afirma que la poca población que las habitaba vivía de la agricultura, de la recolección de frutas, de la caza y de la pesca, *poblada por pequeños ranchos más o menos aislados y muy dispersos por el territorio* (Künne 2003). Esta visión ha sido desvirtuada por los nuevos trabajos en arqueología, etnohistoria y lingüística realizados en la Costa Atlántica (UAB-UNAN, 2002), cuyos resultados muestran una secuencia de explotación intensa de fauna acuática más o menos continua entre los años 1300 a.C. y 800 d.C., habitada por una población asentada en núcleos de varias unidades habitacionales, incluso con una estructura que en otros lugares de Centroamérica y Mesoamérica se ha considerado «urbana».

En contraste a la Baja América Central se habla de la Zona Norte, el escenario de los grupos mayas que se extiende desde el istmo de Tehuantepec, abarcando los estados meridionales de México, la República de Guatemala y Belice, hasta los territorios noroccidentales de Honduras y El Salvador. Se caracteriza por una diversidad de culturas locales que estuvieron interconectados por fuertes nexos de comercio, guerras y otro tipo de interacción.

En comparación con otras áreas de América precolombina, Gloria Lara (2006) afirma que en amplios círculos de Mesoamérica y la zona maya son entendidas como una y la misma demarcación, en especial cuando se trata de asuntos de promoción turística; la zona maya se extiende a conveniencia más allá de sus fronteras orientales, desvirtuando con ello el legado de otras identidades. Por otra parte, desde los inicios de la investigación científica la Zona Norte ha sido un lugar privilegiado, en ese sentido Lara advierte que la unidireccionalidad aplicada al pasado, —refiriéndose a Copán— ha influido también en el enfoque regional y temático, concentrando los medios propios y de la cooperación externa en una sola cultura y un limitado sector del país.

George Hasemann (1994) propone la existencia de una Zona Central, como crítica a la separación entre una zona norte de influencia mesoamericana y una sur de influencia suramericana, conformada por los modernos territorios de Honduras y El Salvador —con exclusión del área maya—, así como el flanco del Pacífico de Nicaragua y las estribaciones al norte y noroeste de los Grandes Lagos. La considera como una frontera cultural de Mesoamérica, con agrupaciones regionales complejas que interactuaban unas con otras en forma bastante independiente de las sociedades de Mesoamérica, formando y disolviendo alianzas, no sólo ocasionalmente sino con frecuencia. Las sociedades que en ella crecieron y prosperaron —o fueron dominadas y hasta suplantadas— son resultado de intrusiones provenientes principalmente de la Zona Norte y más allá. Dentro de estas amplias corrientes y fluctuaciones, la Zona Central desarrolló su propio mosaico de dinámicas sociedades fuera de la esfera de dominio directo de aquella región, pero también, como área, mantuvo una larga o intensa y periódica comunicación. Los distintivos patrones regionales de cultura de la Zona Central se reflejan en los cambios tecnológicos de la cerámica, los estilos arquitectónicos, las estrategias de subsistencia, las alianzas comerciales, entre otros. En cuanto a la distribución de las lenguas indígenas, Hasemann sugiere la existencia de una frontera aproximadamente entre Nicaragua y Costa Rica. Comparte la idea de que las lenguas chibchas que se hablaban en Honduras y Nicaragua son resultado de la migración, en dirección norte-sur, de grupos que se separaron de un tronco común en México unos 4000 años a.C. y se establecieron en Centroamérica cerca de 2000 años a.C. Estos antiguos inmigrantes que habrían constituido el grupo de lenguas macrochibchas —paya, misquito, sumu y rama— permanecieron en esta región mientras el resto continuó su camino hacia el sur. Los antepasados de los payas habrían migrado de las llanuras del norte de Costa Rica para establecerse en el noreste de Honduras.

A principio de 1500 a.C., los extremos septentrionales de la Zona Central se encontraban representados por grupos con rasgos lingüísticos y culturales propiamente mesoamericanos —pipiles y chorotegas—, y en los extremos meridionales grupos de tradición cultural y origen lingüístico sureño: payas, sumus, miskitos, matagalpas y ramas. Pero también había grupos de identidad dual, con una cultura de tendencia mesoamericana y de lengua emparentada posiblemente con las del sur, el lenca, o al contrario, grupos con afinidades culturales hacia el sur y una lengua aislada de las demás que la rodeaban y de supuestas conexiones hacia el norte como el jicaque. Para Geurds y Van Broekhoven, la «bocacosta» de Honduras y Nicaragua es, cultural e históricamente, una región fronteriza en la que colinda el área cultural de Mesoamérica con el área Macro-Chibcha. Lingüísticamente este territorio es habitado por hablantes de las lenguas matagalpa que limita con áreas donde se habla cacaopera, chorotega

y lenca. Debido en gran parte a esta supuesta marginalidad, existen pocas fuentes etnohistóricas ya que la mayoría se concentraron en los pueblos de habla oto-mangue y uto-nahua. Al parecer existieron contactos relativamente intensos entre la zona del norte nicaragüense y El Salvador, Guatemala y Honduras, sin embargo hasta ahora se sigue desconociendo la arqueología de esa región clave. (Geurd y Broekhoven, 2005).[3]

Además de las propuestas presentadas hasta aquí, la arqueología centroamericana ha ventilado otros planteamientos. En 1975, en el marco del Plan Regional de Turismo, el Banco Centroamericano de Integración Económica patrocinó la I Reunión de Arqueólogos Centroamericanos que se llevó a cabo en Tegucigalpa, Honduras, en la que participaron además, especialistas de México, Francia, Alemania y Estados Unidos de América. El propósito de la Reunión era obtener la información de los expertos y su contribución en la formulación de planes para desarrollar el Programa Arqueológico Centroamericano, proyecto de gran significación y complemento fundamental del Plan Regional de Turismo.

El análisis que los participantes en este evento hicieran sobre el desarrollo de la arqueología en Centroamérica permitió apreciar tanto las coincidencias existentes como la diversidad de situaciones que se confrontan en el Istmo. En tal sentido, recomendaron desarrollar un plan regional para la investigación, restauración y conservación del patrimonio histórico-cultural de Centroamérica, para lo cual se propuso dividirla *en áreas que consideren además de las pautas de interés arqueológico, los sitios de otra índole, paisaje, arte colonial e históricos* (BCIE, 1975). La Reunión consideró como un marco de referencia tentativo para su estudio, la división de Centroamérica en las siguientes zonas culturales

* Costa del Pacífico: Guatemala y El Salvador hasta La Libertad.
* Altos: desde los Cuchumatanes, abarcando el altiplano guatemalteco hasta el río Jiboa en la zona central de El Salvador.
* Tierras bajas mayas orientales: Izabal, región oriental del río Motagua, incluyendo la zona maya de Honduras hasta el alto Chamalecón.
* El Petén.
* Zona mesoamericana no maya de Honduras, desde Puerto Cortés, Valle de Sula, Comayagua y el Alto Choluteca.
* Oriente de El Salvador, Sur de Honduras hasta Managua, Nicaragua.

[3] Otto Schumann (2005) señala que la idea básica que se ha mantenido es la de ver el proceso del desplazamiento humano solamente hacia el sur, como un embudo, en el cual todo sucede en la dirección que esto implica, desde el norte hasta el sur: es evidente que esto tiene un fundamento lingüístico y de la cultura material, sin embargo también tenemos registros de migraciones en el sentido contrario, como se puede ver por la distribución de los pueblos chibchanos, que habitan áreas que van desde El Salvador hasta el Ecuador, aunque el tema del gran tronco Macro-Chibcha está todavía en discusión en varios puntos.

* Gran Nicoya: desde Managua hasta Puntarenas.
* Sierra Madre y Zona Atlántica: desde Puerto Cortés hasta Panamá inclusive.
* Intermontaña Central de Costa Rica: de Puntarenas hasta San Isidro.

Asimismo, en 1990, un grupo de arqueólogos centroamericanistas se reunió para discutir sobre el estado de desidia teórica, metodológica y paradigmática en la que se encuentran los estudios realizados en esta área. El ánimo de sus planteamientos es crítico y revisionista, prestando especial atención a los efectos que la naturalización del término *Mesoamérica* ha tenido sobre las manifestaciones culturales que aparecen al sur de la frontera del área maya; también señalan que el cambio cultural se conceptualiza en su mayor parte como el resultado de la influencia de otros procesos socioculturales que tuvieron lugar en Mesoamérica, y que el efecto de tales planteamientos ha inducido a una marginación académica e institucional al resto de las culturas, y al literal aniquilamiento de modelos, aparatos teóricos y metodologías para sociedades que no comparten los marcadores clásicos de aquéllas.

Mark Graham (1990) muestra los efectos y consecuencias que la instauración del paradigma «Mesoamérica como alta cultura» ha tenido sobre la consideración del arte precolombino. Sugiere que el nacimiento institucional de los estudios de arte precolombino en Estados Unidos de América en la década de 1940, justo cuando el término *Mesoamérica* acuñado por Paul Kirchoff, generó una auténtica ideología de exclusión por la que otras áreas dejaron de tener interés desde la perspectiva de la historia del arte. Para Graham, en lugar de fomentar la creación de modelos interpretativos originales, la arqueología mesoamericanista no ha hecho más que considerar las artes centroamericanas como pálidos reflejos de una influencia mesoamericana.

Para Rosemary Joyce (Graham, 1990) el área centroamericana posee una identidad propia y hace referencia al estudio de la cerámica Policroma Ulúa que muestra con claridad los efectos y alcances del paradigma de Mesoamérica sobre las áreas colindantes. La arqueología mesoamericanista ha tomado siempre a la cerámica Policromo Ulúa como simple imitación de la cerámica policroma maya, cuando en realidad los contextos en los que aquella aparece son muy distintos de los de ésta; y sugiere que sería más fructífero si tradiciones como la Ulúa se trataran como integrantes de un desarrollo local.

Frederick Lange (Graham, 1990) aboga por una explicación que dé cuenta del desarrollo en la zona desde una perspectiva local, ya que es esta perspectiva la que permite ofrecer un marco explicativo más coherente al propio registro empírico de la zona. Finalmente, en cuanto a la construcción de nuevos paradigmas para la interpretación de las culturas centroamericanas, Withney Davis (Graham, 1990) advierte que

aunque la deconstrucción de Mesoamérica parece ser necesaria para llevar a cabo la construcción de Centroamérica como paradigma, se corre el riesgo de invertir la jerarquía al uso, y así transformar la nueva Centroamérica en otra Mesoamérica, con sus propios marcadores de alta cultura y con una identidad cultural construida a tenor de la exclusión de otras áreas y rasgos culturales.

Últimamente se ha discutido acerca de la validez teórica del concepto de *Mesoamérica*, el cual se centra frecuentemente en la ubicación de sus fronteras y la definición de los límites exactos. Durante mucho tiempo El Salvador fue considerado como una de las fronteras de Mesoamérica cuya línea divisoria fluctuó de acuerdo a los diferentes períodos precolombinos. Para el lapso comprendido entre 800 y 1200 d.C., varios investigadores ubicaron la frontera en el río Lempa y sugirieron que el centro y occidente de El Salvador presentaban fuertes nexos con Mesoamérica, en tanto que el oriente se relacionaba con Centroamérica. Otros autores proponen una delimitación sur de la frontera que se circunscribe a la región pacífica de Nicaragua y la Península de Nicoya, que denominan «periferia sur de Mesoamérica», «frontera cultural de Mesoamérica» o «zona de intensa influencia mesoamericana».

Aunque la historia cultural de Centroamérica es compleja, las futuras investigaciones deben preocuparse por explicar el desarrollo regional con sus particularidades locales. Las investigaciones sobre algunos temas comunes realizadas en varios países durante la última década son una alternativa para desarrollar un plan regional de investigaciones, tal como lo recomienda la Primera Reunión de Arqueólogos Centroamericanos de 1975 (BCIE, 1975).

Bibliografía

Amaroli, Paul, 2005, «La Fase Guazapa. Nuevos hallazgos, nuevas interrogantes», San Salvador, *I Congreso Centroamericano de Arqueología en El Salvador*.

AFEHC, 2009, «Asociación para el fomento de los estudios históricos en Centroamérica», en *Boletín Número 40*, enero-marzo.

BCIE, 1975, *Primera Reunión de Arqueólogos Centroamericanos*, Tegucigalpa, Museo Nacional.

Miller Graham, Mark (editor), 1990, *Reinterpreting Prehistory of Central America*, University Press of Colorado.

Bove, F. y Genovez, J. V., 2005, «Resultados del Proyecto Postclásico en Escuintla, Guatemala y el problema nahua-pipil», San Salvador, *I Congreso Centroamericano de Arqueología* en El Salvador.

Bove, F., Genovez, J. V. y Neff, H., 2005, «Clima y Naturaleza de la ocupación del Postclásico en la costa sur de Guatemala», San Salvador, *I Congreso Centroamericano de Arqueología* en El Salvador.

Bruhns, Karen O., 2005, «La fase guazapa. ¿Precursores de los pipiles?», San Salvador, *I Congreso Centroamericano de Arqueología* en El Salvador.

CCECC, 2000, *Historia del istmo centroamericano*, tomo I, San José, Flacso.

Cruz Castillo, Óscar Neil, 2002, «Arqueología de la catedral de Comayagua, Honduras. Una visión histórica de la construcción del monumento en la época colonial», Panamá, *Memorias de VI Congreso Centroamericano de Historia*, Universidad de Panamá.

—, 2005, «La cultura chorotega en el departamento de Valle, Honduras, Golfo de Fonseca. Posibles evidencias de su cultura material», San Salvador, *I Congreso Centroamericano de Arqueología en El Salvador.*

Erquicia C., José Heriberto, 2007, «Investigación arqueológica de sondeo en el Sitio Arqueológico-Histórico Ciudad Vieja y Diagnóstico de la valoración patrimonial en su entorno», San Salvador, *II Congreso Centroamericano de Arqueología en El Salvador.*

Fonseca, Óscar, 1994, «El concepto de área de tradición chibchoide y su pertinencia para entender Gran Nicoya», en *Vínculos,* 18-19 (1-2), San José.

Fowler, William R., 1989, «The Pipil of the Pacific Guatemala and El Salvador», en Frederick Bove y Lynette Séller (editores), *New Frontiers in the Archaeology of the Pacific Coast of Southern Mesoamerica*, Anthropological Research Papers, número 39, Arizona State University.

—, 2005, «Definición de la Fase Guazapa: la ocupación pipil de El Salvador en el Postclásico Temprano», San Salvador, *I Congreso Centroamericano de Arqueología en El Salvador.*

—, 2007, «La industria de obsidiana en la primera villa de San Salvador. Continuidad y cambios de patrones prehispánicos», San Salvador, *II Congreso Centroamericano de Arqueología en El Salvador.*

Fowler, William R. y, Jeb C. Card, 2005, «Presencia nahua en la primera Villa de San Salvador: evidencias arqueológicas de Ciudad Vieja», San Salvador, *I Congreso Centroamericano de Arqueología en El Salvador.*

Gallardo, Roberto y Conard Hamilton, 2007, «El peñón de Cinacantlán: primer levantamiento indígena en El Salvador», San Salvador, *II Congreso Centroamericano de Arqueología en El Salvador.*

García V., Ramiro y Sandra V. Espinoza, 2005, «Una nueva teoría acerca de la cultura Chorotega-Nicarao y los emplazamientos de estos pueblos en Nicaragua», San Salvador, *I Congreso Centroamericano de Arqueología en El Salvador.*

Geurd, A. y Van Broekhoven, L., 2005, «Arqueología de la costa pacífica hondureña», San Salvador, *I Congreso Centroamericano de Arqueología en El Salvador.*

Gómez, Esteban, 2006, «La investigación arqueológica del antiguo pueblo indígena de Conchagua Vieja (54-A2), Isla Conchagüita en el Golfo de Fonseca, departamento de La Unión», en Ramon Rivas (editor), *Antropología y arqueología de la Isla Conchagüita en el Golfo de Fonseca*, San Salvador, Universidad Tecnológica de El Salvador.

Haberland, Wolfgang, 1981, *América Central: concepto, límite y problema*, San Salvador, Ediciones Cuscatlán.

Hasemann, George, 1994, «La zona Central. Regionalismo e interacción», en Robert M. Carmack (editor), *Historia general de Centroamérica*, San José, Flacso.

Jarquín Pacheco, Ana María y Enrique Martínez Vargas, 2007, Petrograbados de las riberas del río Lempa, El Salvador: La Pintadota, La Cueva del Toro, Las Brisas, Las Cruces y El Arrimadero», San Salvador, *II Congreso Centroamericano de Arqueología en El Salvador.*

Kirchhoff, Paul, 1960, *Mesoamérica, sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales*, México, Edición de la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Künne, Martin, 2003, «Los primeros viajeros europeos y las colecciones arqueológicas de Baja América Central», *Istmo. Revista Virtual de Estudios Literarios y Culturales Centroamericanos*, número 14, enero-junio.

Lara Pinto, Gloria, 2006, «La investigación arqueológica en Honduras: lecciones aprendidas para una futura proyección», en *Pueblos y fronteras digital*, Proimmse-IIA-UNAM, Número 2.

Lehmann, Henry, 1958, *Les civilisations précolombiennes*, Presses Universitaires de France.

Lothrop, Samuel K., 1966, «Archaeology of lower Central America», en Robert Wauchope (editor), *Handbook of Middle American Indians*, volumen 4, Austin, University of Texas Press.

Mencos, E. y R. Moraga, 2005, «Artefactos de metal de la costa sur de Guatemala», San Salvador, *I Congreso Centroamericano de Arqueología en El Salvador.*

McCafferty, Geoffrey G., 2005, «Buscando a los Nicarao. Investigaciones recientes en Santa Isabel, Nicaragua», San Salvador, *I Congreso Centroamericano de Arqueología en El Salvador.*

Net, Héctor, 2004, *Producción y distribución de la cerámica plumbate: resultados de un estudio de procedencia de la pasta y el engobe usados en una famosa mercadería de intercambio mesoamericana*, s.l., FAMSI.

Pasinski, Tony, 2001, *Proyecto arqueológico ex convento de Santo Domingo, la Antigua Guatemala, Guatemala*. Informe sobre la cerámica de importación siglos XVI hasta el XVIII, Guatemala, Escritos San Sebastián.

Spinden, Herbert J., 1917, «Ancient Civilizations of Mexico and Central America», en *Handbook Series*, número 3, New York, American Museum of Natural History.

Schumann, Otto, 2005, «Las migraciones de grupos nahuas hacia El Salvador», San Salvador, I Congreso Centroamericano de Arqueología en El Salvador.

Tous Mata, Meritxell, 2002, *De la Gran Nicoya precolombina a la Provincia de Nicaragua, s. XV y XVI,* Barcelona, Universitat de Barcelona.

Universidad Autónoma de Barcelona y Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua, s.f., *Arqueología en la Costa Caribe de Nicaragua, 1998-2002,* s.e.

Valdivieso, Fabricio, 2005, «Tazumal y la influencia tolteca en El Salvador. Nuevas apreciaciones de la estructura B1-2», San Salvador, *I Congreso Centroamericano de Arqueología en El Salvador.*

Van Akkeren, Ruud, 2004, «Conociendo a los pipiles de la costa del Pacífico de Guatemala: un estudio etnohistórico de documentos indígenas y del Archivo General de Centroamérica», Guatemala, *XXIII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala*.

Velásquez, Juan Luis y Bernard Hermes, 1995, *Excavaciones en Antiguo Cuscatlán, El Salvador: resultados (1993-1994).* Informe, El Salvador, Dirección General del Patrimonio Cultural, Concultura.

Werner, Patrick S., 2005, «Una revisión de la presencia de los nahuas en Nicaragua en tiempos del contacto», San Salvador, *I Congreso Centroamericano de Arqueología en El Salvador.*

Willey, Gordon, 1971, *An Introduction to American Archaeology. Volume two: South America,* New Jersey, Prentice-Hall Inc.

¿Quiénes somos? ¿De dónde vinimos? ¿Hacia dónde vamos?[1] Respuestas para Centroamérica desde la arqueología

Gloria Lara Pinto[2]
Universidad Pedagógica Nacional Francisco Morazán

Nación y arqueología: ¿quiénes somos?

En el proceso de construcción de la nación por el que han pasado los Estados centroamericanos, la arqueología ha jugado un papel de importancia. En la búsqueda por dilucidar el enigma de quiénes somos, se ha recurrido, sin duda, a una simplificación de los hechos y hasta se han reducido a su mínima expresión las fuentes de inspiración de la identidad nacional. En este sentido, los Estados han hecho uso de los arqueólogos y sus datos para objetivos de creación de la nación y por medio de ellos se han justificado las políticas adoptadas para cimentar las identidades nacionales (Kohl, 1998:226). A la elaboración de los mitos del origen nacional aportaron, en forma notable, los restos materiales del pasado encontrados dentro de las fronteras territoriales demarcadas para esos Estados (Kohl, 1998: 228). El resultado generalizado ha sido la preferencia otorgada al estudio de los restos materiales de ciertas culturas del pasado o de ciertas épocas, cuyos atributos han sido proyectados al presente. Es más, implícitamente se partía de la premisa de que antes de que los portadores de esa cultura material reconocida como prestigiosa apareciera en el registro arqueológico, no había presencia humana de consideración en ese territorio (Hasemann, 1996: 66). De esta manera, se tomó arbitrariamente la decisión de quiénes eran los ancestros y se dejó de lado a las otras identidades o se las tradujo como ramas surgidas del mismo tronco.

La reconstrucción del pasado: ¿de dónde vinimos?

Es claro que las culturas arqueológicas y los descendientes de los pueblos originarios que han sobrevivido hasta el presente no pueden ser correlacionados a priori —vestigios arqueológicos *vis a vis* pueblos indígenas actuales— no obstante que hay indicios que algunos de los núcleos de los territorios ancestrales han pervivido pese a las vicisi-

[1] Parafraseo a partir de las «grandes interrogantes» a las que busca dar respuesta la arqueología como antropología (Gillespie, Joyce y Nichols 2003: 166 citando a Earle,2003 y Clark, 2003).

[2] Gloria Lara Pinto es antropóloga y docente de la Universidad Pedagógica Nacional Francisco Morazán desde 1984, actualmente ocupa el cargo de directora de Cooperación Externa.

tudes. Al menos los territorios ancestrales que estaban definidos hace cinco siglos, pero ¿qué de los milenios anteriores? También los estudios lingüísticos permiten interpolaciones que nos retroceden varios miles de años y, en el futuro próximo, los estudios de ADN pueden ayudar a aclarar este panorama que ha sido más heterogéneo de lo que se ha intuido y de mayor antigüedad de lo que racionalmente nos atrevemos a aceptar.

Sin duda el programa propuesto por P. Kohl es indicativo del camino a seguir para incorporar los múltiples orígenes de nuestro pasado lejano y reciente y así darles cabida en el ideario de la nación del siglo XXI:

> * La construcción del pasado nacional de un grupo no debería suceder a costa de otros;
> * Todas las tradiciones culturales deben ser reconocidas como dignas de estudio y respeto y
> * La construcción del pasado nacional no debería hacerse a costa del abandono de la perspectiva de nuestra humanidad común y pasado y futuro compartido (Khol, 1998:243).

Dicho lo anterior, nos podemos ocupar de responder a la pregunta de dónde vinimos y para ello bastará señalar aquí los grandes hitos de la prehistoria del istmo centroamericano que han precisado las investigaciones de las tres últimas décadas:

* El poblamiento del istmo (12000-9000 a.C.) que muestra tendencias similares de ocupación y aprovechamiento del ambiente en toda la región.
* La llegada de los hablantes de lenguas macrochibchas (6000 a.C.) y el consiguiente establecimiento de los hablantes de protochibcha en Costa Rica y Panamá (4000-3300 a.C.); ambos procesos van a ser determinantes en la caracterización del Área Cultural Intermedia.[3]
* El surgimiento de los olmecas, más el apogeo y expansión de su influencia (3500-2400 a.C.), la cual va a ser decisiva para la definición del Área Cultural Mesoamericana.
* La máxima expansión de la cultura maya clásica en Centroamérica (400-800 d.C.), identificada como la periferia sureste de Mesoamérica.
* Las migraciones mexicanas (700, 1000 y 1200-1300 d.C.) que le darán el carácter peculiar de identidad étnica que documentarán los conquistadores españoles para el litoral pacífico, en el siglo XVI.

[3] Para los aportes de la lingüística se ha seguido a Constenla (1993).

Contribución de la arqueología: ¿hacia dónde vamos?

En primer lugar, es oportuno reiterar mi adhesión al principio de que la arqueología es antropología:

> Archaeology is an anthropology concerned with history and the material world, both on grand scale and in its study of the way that individual practices are transformed into structure... It is an anthropology intimately engaged with issues that matter in contemporary settings, such as the realization of identities at multiple scales and the possibilities for integrating academic study and applications with policy and practice... (Gillespie, Joyce y Nichols, 2003: 155).

La importancia que este planteamiento para el futuro de la arqueología centroamericana es que permite proponer un programa de investigaciones de mediano y largo plazo y poner distancia entre la dedicación a responder los grandes interrogantes planteados antes y el anticuarismo o la construcción de cronologías *per se* o el mapeo de la distribución de artefactos sin más, asuntos de los cuales en ocasiones se ha dicho que se han convertido en un fin en sí mismos del quehacer arqueológico centroamericano (Palomar y Gassiot, 1999). Es posible que para un observador externo salten a la vista estas debilidades que a lo mejor sigue teniendo en algunos espacios la arqueología centroamericana, pero existen asimismo ejemplos de otras visiones y prácticas (Lara Kraudy, 2004).

La crítica anterior a la arqueología centroamericana, en mi opinión, tampoco hace justicia a los estudios de los últimos veinte años que se han realizado, de acuerdo a mi conocimiento en Guatemala, Honduras, Costa Rica y Panamá; sin embargo, puede ser tomado como un llamado de atención en relación a un estado de situaciones al que no se quiere volver, sobre todo ante la perspectiva de los fondos cada vez más escasos para proyectos arqueológicos, diseñados con criterios de integralidad. Es preciso recordar aquí que el financiamiento ha sido aportado a lo largo del siglo XX, en buena parte, a través de universidades norteamericanas.

No está de más reconocer que los presupuestos nacionales para la investigación antropológica en general y arqueológica en especial, son precarios, sino prácticamente inexistentes, y, si acaso, aquélla se concentra en los parques arqueológicos de mayor atracción para el turismo cultural, de tal manera que el registro sigue lejos de estar sistematizado y no se dispone de suficientes datos comparativos. Sin embargo, los esfuerzos de síntesis que se hicieron en la década de 1990 —Cooke y Fonseca para el

sur y Hasemann y Lara Pinto para la zona central—[4] revelaron el alcance y calidad de la información disponible sobre la historia antigua de Centroamérica, al mismo tiempo que señalaron los vacíos de investigación existentes.

También es necesario reconocer que la investigación arqueológica y la gestión y protección del patrimonio arqueológico van de la mano y, como he dicho en otra parte, estas acciones deben pensarse inmersas en las políticas del sector cultura. Si se parte de que las manifestaciones de nuestra cultura, y sean las del pasado remoto asumidas como nuestras, son un reconocido generador y aglutinador de identidad nacional, fortalecen la nacionalidad y potencian la ciudadanía, la paradoja persiste en las evidentes debilidades del sector, en unos países más que en otros, y podría concluirse que la administración del sector cultura tiene un carácter secundario en el sistema público nacional y no hay un verdadero reconocimiento de su aporte al desarrollo en las cuentas nacionales, por lo tanto tampoco es sujeto de financiamiento (Lara Pinto, 2006).

Por último, me atrevería a decir que aunque el Plan Regional propuesto por la *I Reunión de Arqueólogos Centroamericanos* en 1975 —ver Bello Suazo en este volumen— recogió la problemática existente entonces, en este momento, con el beneficio de la información recabada a lo largo de los casi treinta y cinco años transcurridos, se tendría que partir de otro abordaje. A continuación algunas reflexiones:

* Los programas de investigación de mediano y largo plazo deben basarse en una concepción integral de la región centroamericana, concretamente como un territorio donde convergen dos áreas culturales, creando una zona de fuerte interacción.
* Las líneas prioritarias de investigación deben ser establecidas en un marco de alianzas estratégicas entre los entes que tienen el mandato para la conservación y protección del patrimonio y las instituciones públicas de educación superior: éstas pueden proveer los laboratorios y otros servicios técnicos.
* Los resultados de las investigaciones deben ser puestas al servicio del sector educación para que enriquezcan los contenidos de enseñanza de todos los niveles y se incorporen en las actualizaciones de los libros de texto.
* La toma de conciencia de la ciudadanía en cuanto a que el patrimonio cultural y, por tanto el arqueológico, es un recurso no renovable y que su conservación

[4] Territorio que posee su propio conjunto de rasgos culturales característicos resultado de la interacción entre Mesoamérica propiamente dicha, que se extiende hacia el norte, y el Área Intermedia, que se extiende hacia el sur; comprende Honduras, con excepción de la franja más occidental, el Pacífico de Nicaragua y la península de Nicoya en Costa Rica (Hasemann, 1996: 37-38).

y buen uso son factores claves para el desarrollo del país, debe ser preocupación permanente del Estado y fluir a todos los sectores.

* La articulación intersectorial —cultura, educación, ambiente, turismo— es indispensable para el tratamiento integral del patrimonio cultural —incluido el de carácter arqueológico—, el territorio y el paisaje como recursos interdependientes y complementarios.
* El reconocimiento de la relación inextricable entre los aspectos tangibles e intangibles; es decir, entre la manifestación material —el contexto arqueológico— y su significado —las creencias y comportamientos que le dieron vida— debe ser explicitada en el lenguaje apropiado para cada público.
* La caracterización de los sitios arqueológicos debe seguir sus propios criterios, lo cual no está reñido con servir de destinos del turismo cultural, insertándose en una ruta turística o un distrito administrativo para su gestión, acorde a las buenas prácticas conocidas.
* La continuación/completación o inició de los registros de bienes culturales —por ejemplo el Atlas Arqueológico, en el caso específico de nos ocupa, vinculado a sistemas de información geográfica— debe ser considerado prioritario como instrumentos básicos para la toma de decisiones y contrarrestar el tráfico ilícito del patrimonio.
* Las poblaciones locales deben ser capacitadas y fortalecidos sus conocimientos para dar sostenibilidad a los beneficios económicos derivados de las buenas prácticas en la gestión del patrimonio cultural en general y participar plenamente en los beneficios espirituales.

Estas reflexiones, sin detrimento de otras más que puedan enriquecerlas, podrían conducir a esbozar lineamientos de política con visión regional para la investigación antropológica centroamericana con aplicación a la arqueología. A continuación se hará un breve comentario sobre las premisas existentes por país.

De la información disponible, es posible deducir para Honduras (IHAH 2009) que la prioridad está puesta en una estrategia de uso amplio y aplicación de las nuevas tecnologías en la investigación arqueológica y quizá habría que entenderlo como un lineamiento de política que busca la difusión del conocimiento y la captación de la atención de un público joven.

En lo que a El Salvador se refiere, la investigación arqueológica en manos privadas parece darse en función del desarrollo del turismo cultural (Ramírez, 2005), el lineamiento de política está dirigido a la preparación de los sitios o parques para la visitación y fortalecer sus puntos de atracción.

En Guatemala, si bien existe un pronunciamiento explícito de una política de fomento a la investigación antropológica-arqueológica e histórica, parece tener mayor prioridad la política de protección y conservación del patrimonio cultural o la de fortalecimiento institucional (MCD Guatemala 2000).

Por su parte, en Nicaragua la política cultural está enunciada desde el derecho a disfrutar de todas las formas de arte y de cultura y entre las líneas de política cultural hay una dedicada a promover la interrelación entre el turismo y la cultura nacional, pero ninguna hace referencia a la investigación en que se fundamentaría esta relación; apenas en las acciones, es decir al nivel instrumental, se menciona la elaboración y desarrollo de un Plan Nacional de Investigaciones Culturales *...para abrir nuevas perspectivas al debate cultural y a la exploración y cuidado de nuestros tesoros artísticos y culturales, nacionales, históricos, y vivos...* (INC, s.f.).

En Costa Rica, los lineamientos de política se encuentran inmersos en la Ley Nº 4788 de Creación del Ministerio de Cultura, Juventud y Deportes, la cual en su objetivos específicos se refiere a la ejecución de *...investigaciones e inventarios del patrimonio urbano, arquitectónico y de las principales expresiones de la cultura popular costarricense...* (MCAD Costa Rica, s.f.), para lo cual fue creado el Centro de Investigación y Conservación del Patrimonio Cultural. Los proyectos de investigación histórica y etnológica se desarrollan a través de la Sección de Investigación Histórico-Antropológica. Por otra parte, si bien en otro documento se hace una referencia al «patrimonio arqueológico», se circunscribe a impedir el tráfico ilícito del mismo y la elaboración de dictámenes de impacto arqueológico en relación a la viabilidad de las obras infraestructura (Montero Mora, s.f.).

Panamá cuenta con dos lineamientos de política muy explícitos, una inmersa dentro de las funciones de la Dirección General del Patrimonio Histórico que expresa que le corresponde *...promover y supervisar las investigaciones científicas sobre el hombre panameño...* (DGPH, 2007) y la otra que *...ordenan la realización de estudios arqueológicos en los proyectos de restauración arquitectónica del conjunto monumental histórico del casco antiguo de la Ciudad de Panamá.*

En Belice, el Institute of Archaeology, una dependencia del National Institute of Culture and History es responsable por la administración de la arqueología del país y maneja los parques arqueológicos; está comprometido con la conservación de los monumentos y artefactos de la antigüedad y la época histórica, así como con la interpretación de los registros documentales, fotográficos y orales con el propósito de comprender mejor las raíces históricas y étnicas del país (NICH, 2009). También en estos lineamientos de política la dedicación a la investigación es tangencial y hay opiniones acerca de que los proyectos de arqueología están desconectados de los intereses del público en general (www.indiana.edu/~capi/documents/Ebbitt_AAAPaper_2006).

De ninguna manera se pretende haber agotado las fuentes de los instrumentos que puedan conducir a promover una política explícita de investigación antropológica-arqueológica en Centroamérica, la intención ha sido mostrar que es todavía un trabajo por hacer. No cabe duda de que se hace investigación, pero su profundidad, su sostenibilidad y su integralidad, además de la propuesta de un programa propio financiado con recursos propios, no se hará realidad hasta que se reconozca claramente la importancia que tiene para la conservación y protección del patrimonio cultural saber quiénes somos, de dónde vinimos y hacia dónde vamos.

Bibliografía

Bello Suazo, Gregorio, 2009, «Arqueología en Centroamérica. Una aproximación», Conferencia Magistral, *VII Congreso Centroamericano de Antropología*, San Cristóbal de Las Casas, 17-21 febrero.

Centro de Investigación y Conservación del Patrimonio Cultural, s.f. http://www.mcjdcr.go.cr/patrimonio/

Constenla Umaña, Adolfo, 1993, *Las lenguas del Área Intermedia: una introducción a su estudio areal*, San José, Laboratorio de Etnología, Universidad de Costa Rica.

Cooke, Richard y Óscar Fonseca, 1993, «El sur de América Central: contribución al estudio de la región histórica chibcha», en Robert Carmack (editor), *Historia general de Centroamérica,* tomo I, Madrid, Sociedad Estatal Quinto Centenario, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, pp. 217-339.

DNPH, 2007, Dirección Nacional del Patrimonio Histórico. Instituto Nacional de la Cultura, Panamá, http://200.90.132.195/inac.gob.pa/portal/index.php?option=com_content&task=view&id=6&Itemid=5

Palomar Puebla, Beatriz y Ermengol Gassiot Ballbé, 1999, «Arqueología en Nicaragua: 140 años construyendo el discurso patrimonial», en *Revista Española de Antropología Americana,* número 29, pp. 207-232.

Gillespie, Susan D., Rosemary A. Joyce y Deborah L. Nichols, 2003, «Archaeology is Anthropology», en Susan D. Gillespie y Deborah L. Nichols (editors), *Archaeology as Anthropology*. Archaeological Papers of the American Anthropological Association, número 13, pp. 155-169.

Hasemann, George, 1996, «El ambiente y las culturas precolombinas», en George Hasemann, Gloria Lara Pinto y Fernando Cruz Sandoval, *Los indios de Centroamérica*, Madrid, Editorial MAPFRE, pp. 17-98.

Hasemann, George y Gloria Lara Pinto, 1993, «La Zona Central: regionalismo e interacción», en Robert Carmack (editor), *Historia general de Centroamérica,* tomo I, Madrid, Sociedad Estatal Quinto Centenario, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, pp. 135-216.

IHAH, 2009, *Arqueología 3D y la gestión del patrimonio cultural en Honduras.* Instituto Hondureño de Antropología e Historia. http://www.ihah.hn/, 26 de mayo.

INC, *Políticas culturales del gobierno de reconciliación y unidad nacional. Instituto Nacional de Cultura,* s.f. http://www.inc.gob.ni/images/stories/POLITICA%20CULTURAL%20DEL%20GRUN.pdf

Kohl, Philip L, 1998, «Nationalism and Archaeology: on the Constructions of Nations and the Reconstructions of the Remote Past», en *Annual Review of Anthropology*, volumen 27, pp. 223-246.

Lara Kraudy, Alexandra, 2004, *Aproximación histórico-arqueológica a los recursos faunísticos de la Nicaragua Antigua. Un Análisis de los restos de Kubra Hill,* Tesis de Licenciatura, Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua, Managua.

Lara Pinto, Gloria, 2006, «La investigación arqueológica en Honduras. Lecciones aprendidas para una futura proyección», en *Pueblos y Fronteras Digital*, s.l., número 2, Proimmse-IIA-UNAM, http://www.pueblosyfronteras.unam.mx

Lara Pinto, Gloria y José A. Lara Pinto, 2004, *Análisis de la propuesta de construcción de un aeródromo regional en la localidad de río Amarillo, municipio de Santa Rita, departamento de Copán. Evaluación del impacto en los recursos sociales y culturales*, Tegucigalpa, Mancomunidad Chortí, Asociación de Organizaciones no Gubernamentales (Asonog), Agencia de Cooperación Solidaria Internacional, DIAKONIA Sueca.

MCD Guatemala, 2000, *Políticas culturales y deportivas nacionales*, Ministerio de Cultura y Deportes, Guatemala, http://www.oas.org/oipc/espanol/documentos/políticasculturalesydeportivasguat.pdf

MCAD Costa Rica, s.f., Ley Nº 4788 de Creación del Ministerio de Cultura, Juventud y Deportes, http://www.cesdepu.com/org/mcult.htm#Competencias

Montero Mora, Freddy Mauricio, s.f., *Marco jurídico de las políticas culturales en Costa Rica,* http://www.redinterlocal.org/IMG/pdf_ARTICULO_LEGISLACION_CULTURAL.pdf

NICH, Institute of Archaeology, 2009, National Institute of Culture and History, Belice. http://www.bvar.org/, http://www.nichbelize.org/interior.html

Ramírez, Ana Lilián, 2005, «Turismo y patrimonio cultural en El Salvador. Reflexiones», Ponencia presentada en el *II Congreso Centroamericano de Arqueología,* San Salvador, http://www.congresodearqueologia.org/uploaded/content/category/1497005568.doc

Resolución Nº 042-08 DNPH de 24 de abril de 2008, Instituto Nacional de Cultura, Dirección Nacional del Patrimonio Histórico, Panamá, http://www.gacetaoficial.gob.pa/pdfTemp/26046_A/10798.pdf

The Director of the Organization of Cultural Resources in Belize 2006, Nationalism, Heritage Education, and Policy Research: Ethnography and Archaeology in Belize, www.indiana.edu/~capi/documents/Ebbitt_AAA-Paper_2006

Museo Nacional de las Culturas. Propuesta para un nuevo marco conceptual[1]

Leonel Durán Solís
Museo Nacional de las Culturas. México

En varias décadas, ni el marco conceptual ni el discurso museográfico del Museo Nacional de las Culturas (MNC) han sido sometidos a una revisión profunda que permita establecer nuevos paradigmas y reorientar los contenidos de sus exposiciones. El proceso de renovación integral por el que atraviesa esta institución hace propicia la ocasión para realizar un ejercicio teórico de esa naturaleza.

Desde su fundación, el museo se ha visto guiado por la racionalización que exigía la pedagogía pragmática del Estado educador, en la que se identifican generalizaciones y aun errores, dado que no se basa en la racionalidad de un conjunto de propuestas de orden museológico que expliquen la unidad y la diversidad de la cultura en el mundo. El enfoque de las exposiciones permanentes ha sido el de la separación arbitraria por países, si bien, como en el caso de la sala de África Subsahariana, se abarcó un buen número de naciones y pueblos de aquel continente. Esa forma de racionalización cie-

[1] La presente reflexión se apoya en los documentos emanados del grupo de reflexión interno del museo y el grupo de reflexión del Centro de Estudios sobre la Diversidad Cultural del Museo Nacional de las Culturas. Además de los siguientes documentos de la UNESCO: a) *Informe final de la conferencia mundial sobre las políticas culturales*, México, julio-agosto de 1982, en 199 págs., más XXXIX. Esta conferencia mundial es la culminación de cinco reuniones regionales precedentes llevadas a cabo, durante diez años, en diferentes ciudades del mundo. En ellas se formula numerosas recomendaciones a la aplicación de políticas culturales que se expresaron en los principios que integran la Declaración de México; b) *Nuestra diversidad creativa*. *Informe de la comisión mundial de cultura y desarrollo*, México, 1992, en 387 págs. La Comisión presidida por Javier Pérez de Cuéllar exploró las interrelaciones entre cultura y desarrollo, y delineó un camino para la comprensión de la diversidad cultural del mundo. Lleva a repensar el papel de la cultura e introduce nuevos campos de reflexión, entre ellos las responsabilidades de los museos; c) *Informe a la UNESCO de la comisión internacional sobre la educación para el siglo XXI*, presidida por Jacques Delors. UNESCO, 1996/México, 1997, en 302 págs. El informe se presentó a la UNESCO con el título *La educación encierra un tesoro, y constituye el más avanzado esfuerzo de la comunidad internacional frente a la problemática que, para el logro de los objetivos señalados, nos plantea la educación*. Reflexionaron con Jacques Delors, ex presidente de la Comisión Europea, catorce miembros de la Comisión especialistas de diferentes países, uno de ellos mexicano, Rodolfo Stavenhagen. La Comisión recurrió a catorce personalidades, como asesores extraordinarios, y fueron consultadas más de 120 personas e instituciones del mundo. Los trabajos de la Comisión se llevaron a cabo, desde 1993 hasta 1996, en ocho reuniones, para aprobar el informe final; d) *Informe mundial sobre la cultura*, Madrid. 1999, en 489 págs. Este informe, dirigido por la doctora Lourdes Arizpe, responde a la primera de las recomendaciones formuladas por la comisión que elaboró el informe titulado *Nuestra diversidad creativa: estudiar las tendencias recientes en materia de cultura y desarrollo*. Se trata de un análisis interdisciplinario para inspirar las políticas futuras en esa temática; e) *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. Texto elaborado para la UNESCO por Edgar Morín, y que representa una síntesis de todo su pensamiento sobre la educación, en su contribución a *La reflexión internacional sobre cómo educar para un futuro sostenible*: UNESCO, 1999/ México /2001. 109 páginas.

rra caminos al intelecto, en tanto que la racionalidad los abre, los profundiza y amplía el conocimiento.

Un enfoque de esta naturaleza precisa partir de conceptos básicos claros y de una autocrítica seria. El pensamiento antropológico, histórico y pedagógico ha evolucionado considerablemente desde la fundación del museo. Por ello, lo que se requiere es un nuevo cotejo de ideas pasadas y presentes, donde sea posible reconocer que durante largo tiempo el occidente europeo se creyó dueño de la racionalidad, ignorando o acotando la de los otros pueblos de otras latitudes. Ese tiempo se ha agotado y ahora toca diseñar el papel que en pleno siglo XXI desempeñará la racionalidad y la creatividad multipolar que impera actualmente en nuestro mundo. Sin negar los importantes logros culturales de occidente, hoy confirmamos que en toda sociedad hay racionalidad y que nadie puede reclamar para sí su monopolio.

Es deseable, por tanto, que las propuestas que en adelante se formulen, eviten en lo posible la traducción idiosincrásica, la interpretación ideológica —desde México o desde el Occidente en general—, y la repetición automática de la visión eurocéntrica sobre las civilizaciones y las culturas esparcidas por todo el planeta. Para lograr este cometido, necesitamos una nueva generación de teorías abiertas, críticas, reflexivas y creativas que reformulen la idea de cultura a la luz de la pluralidad que la caracteriza. A fin de cuentas, la misión educativa del museo consiste en armar a cada uno de sus visitantes con las herramientas que le permitan alcanzar la lucidez, un don más bien raro en el ámbito de la mundialización que ignora las identidades.

Es indispensable indagar a fondo lo que significa hoy en día conocer a los otros para que las mentes de las nuevas generaciones alcancen esa lucidez tan deseada y una férrea independencia intelectual frente al Estado y la sociedad mediatizada, pues son señales inequívocas de toda democracia efectiva. Cierto, los museos orientan y educan en alguna medida, aun si están plagados de errores y distorsiones. Pero el museo del futuro educará identificando y corrigiendo dichos errores, las cegueras, las construcciones idealizadas para crear la ilusión de que la historia humana sólo puede ser contada de una manera, lineal y parcial, unilateral y consecuentemente pobre. ¿Cómo lo hará? Situando sus contenidos en el contexto y en la complejidad planetaria de lo humano, reformando el pensamiento sobre el hombre y su destino, y articulando saberes que se hallan dispersos.

En su proceso de renovación integral, el MNC se convertirá en una institución libre de ideas fijas y de veredictos inapelables sobre la historia de la condición humana, derivados casi siempre de la compartimentación de las disciplinas que le dan sustento académico.

La racionalidad propicia el diálogo entre ideas y realidades diferentes, mientras que la racionalización lo obstaculiza, puesto que ésta es una forma de justificar la historia a la luz de las mentalidades que venían dominando el discurso desde los poderes político, intelectual y económico. La visión de los vencidos —León-Portila dixit— y su pasión memoriosa son indispensables para completar el panorama de las culturas y civilizaciones habidas y presentes. Nadie es insensible a una verdad demostrada sin prejuicios ni ornamentos artificiosos y eso es lo que busca en esta etapa el Museo Nacional de las Culturas: ofrecer verdades, no versiones —a modo— de esas verdades.

Es indispensable apelar a los principios que hacen de un conocimiento algo pertinente, si lo que se busca es inculcar la capacidad crítica entre los diversos públicos visitantes de hoy y de mañana. Por eso se aspira a que el museo provea de información y elementos indisolublemente ligados y contextualizados, para que así adquieran sentidos amplios, analíticos y autocríticos, racional y afectivamente creativos. Pero el contexto no basta para explicar los productos y modalidades de cada cultura; se requiere además tomar en cuenta tres vertientes adicionales ya apuntadas por Edgar Morin en su libro *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*: lo global, lo multidimensional y lo complejo. Ello a fin de generar la curiosidad de la que nace todo genuino conocimiento no condicionado a alguna mnemotecnia o a la simple repetición de catálogos o guías Murdock, de nociones y paradigmas tomados acríticamente de las disciplinas antropológicas y del sistema educativo, cualquiera que éste sea.

La museología del futuro se ancla en conjuntos articulados y coherentes, no en islas cognitivas a la deriva por más que éstas puedan estar bien justificadas, en los que las partes y las totalidades deben dialogar, retroalimentándose y complementándose de una manera compleja y transversal, si bien su exposición debe ser sencilla y asequible a los grandes y pequeños públicos.

La nueva museología del MNC evitará la simplificación excesiva con fines didácticos, pues ello empobrece, a fin de cuentas, el proceso cognitivo. Es por esto que se requiere desarrollar al máximo la aptitud natural de la inteligencia de las personas, mediante recursos museográficos alternativos, ingeniosos, innovadores y que despierten en el visitante una sed de conocimiento crítico en varios niveles y más allá de lo ofrecido de cajón. ¿Qué sé yo del mundo, o de una cultura en especial? ¿Hasta dónde se puede conocer? ¿Qué me interesa saber? ¿Me sería útil indagar más sobre esta cultura o aquélla? Son preguntas que deberían hacerse los visitantes al museo y que pueden ser contestadas por distintos medios interdisciplinarios. Pero a la gente hay que darle, al menos, respuestas precisas sobre cuatro nociones básicas, de las que depende la pertinencia de los conocimientos emitidos:

* El contexto de las informaciones y los elementos.
* Lo global, entendido como un sistema que expresa al mundo entero reflejado en los particulares y viceversa.
* La multidimensionalidad, o sea, las diversas aristas del ser humanos: biológico, psíquico, afectivo y social.
* Lo complejo de la condición humana en acción y pensamiento. La textura.

En relación con lo anterior, el museo debe apelar a las aptitudes naturales de la mente, a su capacidad para formular preguntas y responderlas. Se trata, pues, de pasar de la opinión de algunos académicos a una verdadera episteme. Es aquí donde entra en juego la inteligencia general de los individuos, en contraposición a la inteligencia selectiva y especializada que sólo racionaliza.

El contenido —la oferta epistemológica— del museo dejará así de ser un archipiélago inconexo de objetos, datos, fechas y referencias más o menos útiles destinados a escolares y público en general, para transformarse en un conjunto de aproximaciones contextualizadas respecto a dichos objetos y a sus significados globales para el género humano, tanto en su relación con el cosmos como en la que guardan con la naturaleza, la específica región geográfico-cultural, el tejido social de las localidades en que se inscriben y, finalmente, el individuo, sus emociones y anhelos. Por eso la pertinencia será uno de los criterios para decidir sobre las ofertas museológicas que deba o pueda poner en juego este museo, independientemente de sus fortalezas y debilidades. Se abandona así el axioma según el cual el saber sólo se adquiere fragmentando, dividiendo el saber en compartimentos estancos, creando separaciones ancladas en taxonomías supuestamente útiles.

En la era planetaria en que nos toca vivir, el museo debe orientar a los niños y jóvenes sobre cuál es su lugar en el cosmos, su lugar en el planeta Tierra, en su país, en su grupo social y su identidad personal, para así poder integrar la noción de Humanidad a la de individuo.

De poco nos serviría aprender el significado del bicentenario de la Independencia y el centenario de la Revolución Mexicana si no se entendiera primero cuál ha sido nuestra situación en el mundo de entonces y en el de ahora, dónde está España, quiénes éramos cuando llegaron los españoles a la conquista. De igual manera, de nada sirve que un niño sepa distinguir entre una pirámide y un obelisco si no tiene una visión del contexto social en que se desarrolló la antigua cultura egipcia.

Por supuesto, no se trata de echar por la borda el conocimiento de las partes y adoptar ciegamente el conocimiento del todo, sino de conjugar ambos de manera que se propicie la comprensión, la reflexión y, de ser posible, un atisbo al futuro.

Ni la antropología ni la historia cubren el espectro entero de la experiencia humana sobre la Tierra; se precisa la concurrencia de otras disciplinas para abarcar todo el volumen de sus complejidades y contextos, sus mínimos matices y sutilezas, significados que aisladamente no pueden identificarse ni aprehenderse. El museo del futuro exige una gran religación de los conocimientos resultantes de las ciencias naturales y las ciencias humanas, incluyendo la literatura, la poesía y las artes, entre otros contenidos culturales.

Por todo lo anteriormente expuesto, el Museo Nacional de las Culturas se propone precisamente dejar de monografiar culturas por países, para proponer, en todo caso, un método crítico racional de aprehensión de conocimientos sobre las materias de su interés: Antropología, Historia, Arqueología, Etnografía, etcétera. Pero tenemos que aceptar que los conocimientos de estas disciplinas se hallan actualmente divididos, inconexos, fragmentados como las piezas de un rompecabezas. Entonces, será necesario encontrar la manera de integrarlos, religarlos, para que se entienda que el ser humano no sólo se distingue por ser un *homo sapiens*, sino que también es un homo ludens, un *homo imaginarius*. Nuevamente, la gran contradicción paradójica es que el conocimiento de las partes crece en razón directa del desconocimiento del todo y este hecho evidencia las debilidades de la educación en general y del museo en particular.

El ser humano es a la vez físico, biológico, psíquico, cultural, emocional, social e histórico; por tanto, sus acciones y experiencias deben ser analizadas y explicadas considerando todos esos elementos que determinan y trastocan el transcurso de su existencia sobre el planeta. Esa es la condición humana, es decir, lo que debería ser la materia prima conceptual del Museo Nacional de las Culturas. Anudar, reunir y conjugar los saberes de las ciencias naturales y humanas es uno de los objetivos de la museología que aquí se propone, partiendo de la plena aceptación de nuestra parte cósmica, nuestra parte zoológica y nuestra parte humana.

Si es cierto que llevamos en nosotros a toda la humanidad, no lo es menos que somos parte del cosmos y de la naturaleza, que diariamente es devastada por la ambición irracional de los incontrolables consorcios transnacionales. Por eso es importante que el museo pueda mostrar la importancia capital de la relación hombre-natura y culturanatura.

En el inicio del tercer milenio de nuestra era, se están trazando las nuevas coordenadas para los museos con vocación antropológica. Éstos educarán en la medida en que demuestren que hay una unidad y, a la vez, una diversidad compleja en el seno del género humano. Las dimensiones del hombre son innumerables, pero los recursos para demostrar este hecho son limitados, lo cual indica la necesidad de echar mano

de la imaginación creativa para idear nuevas formas de transmisión del conocimiento, sobre todo entre los niños, los jóvenes y los profesores.

En su nueva etapa de renovación, las exposiciones del museo se organizarán conforme a la multidimensionalidad de las culturas que vayan a representarse en su momento. Es tiempo de escudriñar en esa condición múltiple para re-aprehender las cualidades que nos hacen humanos e insistir en su propagación como elementos contra la barbarie, el racismo, la xenofobia, la discriminación, la soberbia etnocentrista y tantos otros vicios de conducta entre los individuos y entre los pueblos del mundo.

El hombre construye su ser por y en la cultura, nunca fuera de ella. Pero el término cultura no debe identificarse sólo con las bellas artes. El museo del futuro está obligado a fortalecer el concepto amplio de esa palabra. Ello alude a tareas específicas a realizar desde la perspectiva de una museología que tome en cuenta la tríada individuo, sociedad y especie, donde ninguno de estos elementos puede prevalecer sobre los otros dos.

El género humano es el único que pone en peligro su propia casa planetaria, y la promoción de los valores globales de la cultura puede frenar esta tendencia autodestructiva. La adopción de una ciudadanía terrestre, opuesta al etnocentrismo, ayudará a alcanzar este noble propósito. Por ello, las exposiciones del museo atenderán también a un nuevo enfoque en el cual se hable de la problemática ecológica como un tema eminentemente cultural, antes tratado sólo como parte aleatoria o secundaria de las problemáticas antropológicas.

El museo insistirá en la noción de que cada cultura es producto del desarrollo biológico comunes a todo ser humano, que también es consecuencia de un conjunto de elementos: la espiritualidad, el arte, sistemas de pensamiento complejos, habilidades manuales, congregaciones urbanas, tecnologías para el dominio de la naturaleza y para la comunicación entre semejantes y diferentes, mitos y religiones, ritos funerarios y costumbres locales, ideologías, mentalidades, modos de producción e intercambio, estilos de socialización, mantenimiento de las memorias ancestrales, etcétera. Éstas son las variables que deben atenderse de manera integral cuando se prepare una exposición. Los contenidos del museo no deben bajar al nivel de niños y jóvenes, sino tratar de elevar a éstos a un nivel superior mediante su propio esfuerzo intelectual y su curiosidad aguijoneada por propuestas museográficas y recursos tecnológicos atractivos. Y aquí no se hace referencia sólo a los apoyos lúdicos o los servicios educativos, sino a toda una revisión de las certezas y convenciones adoptadas acríticamente.

Las ciencias nos ofrecen certezas, pero el campo de la incertidumbre —atrayente y repelente a un mismo tiempo— es mucho más vasto y es necesario aceptarlo como una condición para emprender nuevas navegaciones hacia lo ignoto. Este es el terreno

fértil en que habrá de sembrar el museo en su nuevo marco conceptual, con miras a incrementar su influjo sobre la sociedad a la que sirve.

En un esfuerzo por alentar la comprensión, la tolerancia, la armonía y el aprecio entre todos los pueblos y culturas del mundo, el MNC adoptará lo que se ha dado en llamar la simbiosofía o el arte de vivir juntos sobre el planeta en que nos tocó vivir.

Se suma así a una reforma planetaria de las mentalidades, que intenta impulsar una nueva ética entre los seres humanos: la ética de los hombres ante sí mismos, independientemente de los criterios políticos o económicos predominantes.

Si la palabra incomprensión es el tema de actualidad por antonomasia, habrá que indagar por qué ésta se pavonea en el mundo. Guerras, segregaciones, migraciones obligadas y otros hechos ominosos pueblan el planeta. El museo del futuro no podrá cerrar los ojos ante esta realidad. ¿Cómo se produjeron? ¿Cuáles hechos históricos las precedieron?

¿Qué se prevé para el futuro sobre esas circunstancias? El museo intentará responder a estas interrogantes con una visión holística y multifactorial, no con las viejas y cómodas respuestas que se utilizaron antaño que, aun siendo funcionales en algunos casos, carecen de la calidad racional que se exige hoy de la ciencia y la tecnología, lamentablemente dedicadas a las partes y no al todo.

El concepto de comprensión constituye el medio y el fin para lograr una comunicación humana eficiente y constructiva. Y éste es el punto clave en la renovación del museo. Comprensión de los acontecimientos humanos desde su origen hasta la actualidad. Comprensión de las causas y los efectos de las decisiones tomadas tanto por los grandes como por los pequeños pobladores del planeta. Comprensión mutua entre los seres humanos, que somos hiper y super-vivientes de una larguísima historia, contada y por contarse. El museo habrá de esforzarse por ilustrar el principio unidad-diversidad de la humana condición. Sólo de esta manera se logrará impulsar la comprensión desde el conocimiento de las contradicciones humanas.

Cultura universal y culturas particulares, todo depende desde dónde se quiera contar la historia —historias— del hombre y entenderla a cabalidad. Lo cierto es que el museo del futuro defenderá la unidad de la especie humana tanto como su diversidad y múltiples avatares. He aquí el universo cognitivo bajo el cual se desarrolla el drama humano que nos toca expresar en tanto museo: documentar, investigar, testificar, explicar, conceptuar, enseñar, para así seguir avanzando hacia la Humanidad solidaria del futuro, ya no fragmentada en saberes aislados, sino dueña de una inteligencia alerta a los cambios inminentes. La educación es el medio ideal y permanente; la racionalidad y el disfrute de la cultura, los vehículos para alcanzar ese fin.

En resumen, se abandonará la visión unilateral y fragmentada del ser humano. En adelante, el museo difundirá el conocimiento tanto del *homo sapiens* como del *homo ludens*, del *homo empiricus* y del *homo imaginarius*, del *homo prosaicus* y del *homo poeticus*, y aun del *homo demens*. Esta es la complejidad de las dimensiones humanas a las que el museo debe responder con propuestas viables e imaginativas, de manera que la mundialización sea comprendida por el mayor número de personas posible. Y tal es también la reforma del pensamiento que debe preceder a cualquier exposición organizada por esta institución.

La antropología biológica en Centroamérica

Yvonne Putzeys y Gabriela Santos
Universidad de San Carlos de Guatemala

Introducción

En términos generales entendemos a la antropología como el estudio del hombre: es antropología social cuando la reflexión se ocupa del hombre y su papel en la sociedad y, antropología cultural si se enfatiza la intervención de éste dentro de cada una de las culturas existentes. Por su parte, la antropología biológica o física se ocupa de la diversidad del cuerpo humano en el pasado y en el presente, en su aplicación a las ciencias forenses, al realizar el estudio de cada una de estas estructuras, se trata de construir, desde la materia inerte, la identidad del individuo, el género al que pertenece, sus rasgos culturales y étnicos, su rol laboral y social, algunos hábitos de vida, enfermedades, la forma en que murió, etcétera. En Centroamérica es relevante la participación de la disciplina en el campo de la investigación arqueológica y en las últimas décadas de suma relevancia en el rubro de violencia y derechos humanos.

Antropología física en proyectos arqueológicos

Las investigaciones arqueológicas en Guatemala se han concentrado en la región de las tierras bajas, específicamente en el departamento del Petén en donde se localizan las ciudades con los ejemplos más relevantes de arquitectura monumental del período Clásico maya, tales como Tikal, Yaxhá, Piedras Negras y El Mirador. Sin embargo, aunque de forma mucho más espaciada y reducida también está presente el estudio de ciudades con distintas manifestaciones culturales en el altiplano guatemalteco. De tal modo, se pueden dividir los resultados de las investigaciones en las tierras bajas y las altas.

Algunos de los investigadores que se han especializado en análisis óseos y han trabajado con muestras en Guatemala son Vera Tiesler Blos y Lori Wright, ambas en el Petén; la primera trabajó los entierros del Proyecto Petexbatún y después ha colaborado con otros proyectos en diferentes sitios del área maya, destacando el realizado en Tikal como uno de los más importantes. Tiesler a su vez analizó todos los entierros recuperados durante más de diez años de investigaciones del Proyecto Atlas Arqueológico. En síntesis los trabajos describen las técnicas y los procedimientos empleados en el estudio, incluyendo un resumen general de los resultados. Además, se desglosan

los resultados temáticamente: estado de conservación de cada individuo, sexo, edad, estatura, índices métricos craneanos y post craneanos, patologías óseas y dentales, así como la mutilación dentaria y deformación cefálica intencional. El trabajo de Wright incluye como objetivo primordial el análisis de la dieta de los pobladores de Tikal, a través del estudio del patrón de estatura evidente en sus restos óseos durante el período Clásico.

Igualmente, han sido de suma importancia los trabajos de Veronique Gervais quien analizara todos los restos óseos rescatados durante las investigaciones de la Misión Científica Francesa en la cuenca del rhío Chixoy en la década de los ochenta y posteriormente realiza algunos otros trabajos comparativos con otras áreas.

De forma similar, se puede mencionar un primer intento de análisis realizado por Jorge Guillemin con los entierros de Iximché, distinguiendo únicamente sexo, edad aproximada y patologías visibles. Trabajo que fue ampliamente superado casi tres décadas después, con el estudio realizado por Stephen Whittington para el mismo sitio.

Entre los primeros trabajos realizados al respecto, se pueden mencionar los efectuados a finales de la década de los cuarenta del siglo XX por C W. Goff con los entierros recuperados en Zaculeu, Huehuetenango. Así como, los de Guillermo Mata y Jorge Solares, odontólogos de profesión pero con interés en la Arqueología, quienes han hecho interesantes estudios sobre las técnicas dentarias practicadas por los mayas prehispánicos en un prolongado lapso de más de dos décadas.

Asimismo, es necesario mencionar los trabajos de Bárbara Arroyo quien estudió el patrón funerario y clasificó los entierros de Balberta —Escuintla— en 1986 y Vicente Genovés quien estudió la mayoría de los entierros primarios y secundarios del Proyecto Arqueológico Pipil en la Costa Sur. Igualmente, Nora López analizó todos los entierros y muestras de La Joyanca, así mismo estudió los patrones observados en entierros de Uaxactún. Además de trabajar con muestras de muchos otros sitios más e inclusive de la época colonial.

Para este período no pueden dejar de mencionarse los estudios realizados por Beatriz Díaz y Juan Carlos Pérez a lo largo de más de veinte años en Santo Domingo de la Antigua Guatemala. El último tuvo también la oportunidad de analizar varios restos óseos en el Parque de Copán en Honduras. Hay además muchos otros trabajos hechos de manera suelta, tales como los de K. Katayama quien analizó los entierros recuperados por el Proyecto del Museo de Tabaco y Sal de Japón, las excavaciones en Kaminal Juyú y el Montículo de la Culebra a principios de los noventa en diferentes áreas de esta ciudad.

Violencia, derechos humanos y Antropología forense

Una de las áreas de aplicación de la Antropología forense es la de desastres a que los estados y las localidades están sujetos y el personal estatal y local ha de ocuparse de la administración de emergencias y el análisis de riesgos. Tales eventos pueden ser naturales[1] (inundaciones, huracanes, tornados, tormentas invernales, terremotos), tecnológicos (estrellamiento de aviones, descarrilamiento de trenes, incendios, derramamiento de substancias nocivas, explosiones) y resultado de disturbios civiles como tumultos o motines, tiroteos, bombardeos y guerras. Sin embargo, los casos de intervención de la antropología forense más connotados son los vinculados al tema de los derechos humanos: asunto que tiene que ver con el reconocimiento de los desaparecidos, víctimas de la represión de movimientos insurgentes y la violencia —política y común— postconflicto: dos momentos en la historia reciente de Centroamérica.

Hasta finales del año 2007 se crearon 33 comisiones de la verdad con el objetivo de dar a conocer el panorama de los hechos históricos cruentos ocurridos como resultado de una serie de violaciones a los derechos humanos en diversos países del mundo en el contexto de una transición política a un régimen democrático. Estas comisiones investigan, instan, sugieren, vigilan y proponen a los gobiernos hacer realidad el derecho a las víctimas de estas violaciones ocurridas, mientras los estados tienen la obligación de buscar los mecanismos para hacer valer la verdad, la justicia y la reparación a los agraviados. Es decir:

* Establecer los hechos respecto a las violaciones de derechos humanos ocurridas en el pasado.
* Investigar las violaciones cometidas en el pasado y en el caso de que se reúnan suficientes pruebas admisibles, emprender acciones judiciales contra los presuntos responsables.
* Dar reparación plena y efectiva a las víctimas y a sus familiares en sus cinco formas: restitución, indemnización, rehabilitación, satisfacción y garantías de no repetición.

Para el caso centroamericano se cuenta con los reportes de comisiones de este tipo de Guatemala, El Salvador y Panamá. En ellos se documenta las violaciones de los años del conflicto armado y muestran que la lucha por la igualdad y la justicia persiste, la-

[1] Sólo en enero de 2009 en Guatemala a consecuencia de las torrenciales lluvias un alud de tierra sepultó varios individuos con un resultado de 36 muertos y el terremoto del 8 de enero en Costa Rica dejó 15 pérdidas humanas.

mentablemente en un clima incierto, incluso de impunidad, que favorece el alarmante número de ataques en contra de los defensores de los derechos humanos.[2]

Los conflictos armados de América Central fueron una serie de luchas protagonizadas desde 1960 por grupos conocidos como guerrillas, las cuales se prolongaron por tres décadas o más en Guatemala, Honduras, Nicaragua y El Salvador. Surgieron como reacción y con intención de derrocar a dictaduras militares y gobiernos autocráticos de derecha conservadora implantada o respaldada por los Estados Unidos de América para proteger sus intereses geopolíticos; no obstante, la estructura en cuanto a la organización de las guerrillas en los diversos países y la forma en que se trató de eliminar los movimientos insurgentes fue muy diversa.

La violencia política desatada en El Salvador remite a ejecuciones extrajudiciales, desapariciones forzadas, masacres y asesinatos cometidos por los escuadrones de la muerte. La comisión respectiva registró más de 22 mil violaciones entre los años 1980-1991, el 60% concerniente a ejecuciones extrajudiciales, el 25% a desapariciones forzadas y el 20% incluye testimonios sobre tortura. La atribución de estos hechos en los testimonios señalan en un 85% a agentes de Estado, a paramilitares aliados con estos y a los escuadrones de la muerte.

En Guatemala de 1978 hasta 1984 —según nos aseguró en entrevista del mes pasado Julio Santos, comunicador experto en periodismo y consultor independiente— el informe del primer año de Gobierno presentado el 14 de enero 2009 por el presidente Álvaro Colom ante el Congreso de la República de Guatemala refiere 250 mil víctimas en ejecuciones extrajudiciales, desapariciones forzadas y masacres.

Los acuerdos de paz incluyeron la creación de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico formada con un equipo humano mixto de guatemaltecos y expertos internacionales, el cual recaudó testimonios en todo el país y presentó su informe en febrero de 1999. En él de forma contundente se constatan hechos de genocidio, crímenes de lesa humanidad, y otras violaciones de los derechos humanos y del derecho internacional humanitario. El 91% de tales violaciones durante 36 años de conflicto

[2] Entendiéndose a defensores de derechos humanos como lo refiere la relatora especial de Naciones Unidas en su informe hasta agosto del 2008, como la actuación de estos en actividades de promoción y en defensa de los derechos humanos: *...los defensores, las defensoras y generalmente sus seres queridos más cercanos, continúan siendo objeto de amenazas, ejecuciones, desapariciones, actos de tortura y tratos crueles inhumanos o degradantes, detenciones arbitrarias, vigilancia, hostigamiento judicial y administrativo, difamación y, en general, estigmatización por parte de actores estatales y no estatales. Asimismo, enfrentan restricciones ilegítimas en el ejercicio de sus derechos de libertad de expresión; acceso a la información; acceso a los fondos para su promoción y libertad de asociación, incluyendo el registro de sus organizaciones, de reunión pacífica y de circulación. Adicionalmente, persiste en varios países un clima de impunidad por las violaciones contra las defensoras y los defensores de derechos humanos*.

armado ocurrieron entre 1978 y 1984. El gobierno cuestionó estos resultados y muchas de las recomendaciones del informe cayeron en el olvido, al igual que la persecución penal de las violaciones graves de los derechos humanos. No obstante, algunos casos todavía son investigados o esperan judicialización en las cortes nacionales y las organizaciones de víctimas continúan exigiendo justicia.

En Honduras el gobierno inició en 1992 la investigación de personas desaparecidas en los años ochenta y noventa y asumió por vez primera la responsabilidad política de asesinatos y desapariciones durante las dos décadas. El reporte *The Facts Speak for Themselves* —los hechos hablan por sí solos— enumera 179 desapariciones[3] ocurridas entre 1980 y 1993, la mayoría durante los años de 1980 hasta 1983 con un gobierno democrático. En 1998 la Corte Interamericana de Derechos Humanos confirmó que las desapariciones fueron prácticas sistemáticas e indiscriminadas dirigidas por el gobierno hondureño.

En Nicaragua, Daniel Ortega Saavedra quien sirvió como presidente por primera vez entre 1985 y 1990 asumió el mandato por un segundo período en enero de 2007. Ese mismo mes se creó la Comisión de Reconciliación y Paz. La intención de la Comisión es identificar las víctimas de la violencia y el conflicto armado para lograr una paz fuerte y duradera y llevar unidad y reconciliación al pueblo nicaragüense. Se creó también una Comisión de Paz y Reconciliación Nacional, presidida por el cardenal y antiguo arzobispo de Managua, monseñor Miguel Obando y Bravo.

En Panamá, el 18 de enero de 2001 la presidenta Mireya Moscoso estableció la Comisión de la Verdad de Panamá mediante un decreto ejecutivo. La motivación del establecimiento de la Comisión fue el descubrimiento de una fosa clandestina en 1999, ubicada en el lugar de una antigua base militar cerca del aeropuerto principal de ciudad de Panamá. Se creía que la fosa, descubierta después de que tres soldados hablaran de su existencia a sus sacerdotes, contenía los restos mortales de varios activistas de la oposición asesinados durante el período de gobierno militar que se mantuvo entre 1968 y 1989.

La Comisión recibió el mandato de examinar las violaciones de derechos humanos «cometidos durante el régimen militar» que detentó el poder desde el golpe de estado de octubre de 1968 hasta fines de 1989. Las organizaciones de derechos humanos nacionales e internacionales aportaron a la Comisión apoyo e información sobre las violaciones de derechos humanos, en particular las desapariciones. Aunque su mandato original fue desde seis hasta nueve meses, la Comisión obtuvo una extensión por un período adicional de seis meses y publicó su informe final en abril de 2002.

[3] The disappearances were part of a deliberate strategy of abductions, forced disappearances, arbitrary detentions, and torture carried out by the Honduran Armed Forces against persons suspected of having links to the nicaraguan sandinista government or to left-wing guerrilla forces in El Salvador.

La pertinencia de la antropología forense en el reconocimiento de desaparecidos y las causas de su deceso en el marco de la represión de los movimientos insurgentes también tiene un lugar destacado en relación a las victimas de la delincuencia común y la represión política actual. Es decir, en relación a la violencia postconflicto. De hecho, se considera que actualmente cinco países latinoamericanos están en situación de conflicto o postconflicto: Colombia, Haití, Guatemala, El Salvador y Nicaragua.

Varios documentos de la ONU, emitidos desde 1992, han desarrollado el concepto de construcción de la paz postconflicto en términos del fortalecimiento de las estructuras de paz y de las estructuras civiles transparentes, con el fin de evitar una regresión del conflicto. Entre esas opciones se encuentran la desmilitarización, control de armas pequeñas, reforma institucional, mejoras en los sistemas policiales y judiciales, monitoreo de los derechos humanos, reforma electoral y desarrollo socioeconómico.

En el marco del sesenta aniversario de la declaración universal de los derechos humanos, en el caso de Guatemala, hasta diciembre del 2008 se sumaba 6 mil338 homicidios y 33 mil 543 hechos criminales. Estos asesinatos van desde los causados por arma de fuego, blanca y contundente, hasta los provocados por artefactos explosivos, estrangulamientos y linchamientos. Frente al edificio del Estado Mayor de la Defensa se congregaron a demandar la entrega de los archivos históricos líderes y representantes de organizaciones en pro de los derechos humanos y sociedad civil, y ante la Corte Suprema de Justicia reclamaron mayor acceso al sistema de justicia y la reducción de la impunidad. Además de exigirse al Congreso de la República la aprobación de la iniciativa de ley 3590 la cual contiene la ley de la búsqueda de los desaparecidos.

En Guatemala la cantidad de defensores agredidos en el primer semestre del 2008 asciende a 165 con una tendencia en aumento. Para el 2008 en El Salvador la policía ha reportado 3 mil 175; en Honduras el 2007 fueron reportados los homicidios de 189 mujeres, el 98% de éstos sin resolverse y ocupa el primer lugar en homicidios a nivel mundial. Estos datos del programa latinoamericano del Centro de Rehabilitación e Investigación para las Víctimas de la Tortura son hasta marzo del 2008.

La efervescencia de estos acontecimientos denota el clima de impunidad en países centroamericanos. En los países con mayores índices de violencia de la región, los hombres —normalmente jóvenes— son la mayoría de víctimas y de victimarios en los homicidios y las mujeres sufren mayoritariamente la violencia de género, que es ejercida principalmente por los hombres. Sin embargo, esta mirada de género suele ser poco valorada todavía en los diagnósticos, investigaciones y políticas sobre seguridad.

La mirada de género nos ayuda a ver cómo los hombres y mujeres no sólo viven los conflictos, sino son víctimas diferenciadas de los mismos. Los hombres son más vulnerables a ser reclutados, asesinados o lastimados durante las batallas. Sin embar-

go las mujeres tienden a ser mayoría entre las víctimas civiles de la guerra, así como a sufrir consecuencias indirectas por la desintegración social y la desubicación. Las desigualdades de género que las colocan en desventaja antes de un conflicto persisten y con frecuencia se intensifican durante la guerra.

Técnicas y practicantes de la disciplina

En este clima de violencia e impunidad trabajan diferentes organismos, públicos y privados, en el reconocimiento de víctimas a partir de la recuperación de elementos materiales que apoyen al sistema de justicia de cada país. En Guatemala hay tres organismos no gubernamentales que trabajan escena del crimen en diversos contextos: ODHAG, fundada en 1997 ha hecho unas cincuenta investigaciones antropológico-forenses relacionadas con derechos humanos; CALCA, fundada en 1999 se ha ocupado de 146 proyectos entre casos de investigación criminal vinculada a delincuencia común y de formación y capacitación y la Fundación de antropología de Guatemala (FAFG) fundada en 1992 ha intervenido en 946 casos tanto de investigaciones criminales vinculadas a la delincuencia común, derechos humanos y desastres masivos.

Con estas tres entidades interactúan varias organizaciones sociales de base (Adivima, Asomovidinq, Asoqanil, Avihdesmi, Conavigua, Concodig, Famdegua, GAM y Movdes)[4] que se centran en el apoyo psicosocial y legal a familiares de las víctimas relacionadas con el conflicto armado y recientemente se ha creado el Instituto Nacional de Ciencias Forenses (Inacif) como una institución estatal.

De igual manera, en El Salvador organizaciones de base, como Tutela Legal del Arzobispado en El Salvador, colaboran tanto en la asesoría a los familiares y enlace entre las autoridades locales y los forenses encargados de los peritajes —entrevistas, recuperación de la evidencia con técnicas de prospección arqueológica, análisis osteológico y artefactual e informe pericial—, asignados al Equipo Argentino de Antropología Forense (EAAF) desde 1991, el cual ha hecho investigación de fuentes documentales y seminarios de capacitación a diversas entidades, además de trabajo de campo en distintos períodos anuales, con el apoyo de personal del Instituto de Medicina Legal Dr.

[4] Adivima: Asociación para el Desarrollo Integral de las Víctimas de la Violencia en las Verapaces Maya Achí; Asomovidinq: Asociación de Movimiento de Víctimas para el Desarrollo Integral del Norte del Quiché; Asoqanil: Asociación Qanil Maya Kaqchiquel para el Resarcimiento y Desarrollo Integral de las Comunidades Víctimas de Chimaltenango; Avihdesmi: Asociación de Víctimas, Viudas, Huérfanos y Desarraigados del Conflicto Armado Interno de la Sierra de las Minas, Panzós, A.V. y El Estor, Izabal; Conavigua: Coordinadora Nacional de Viudas de Guatemala; Concodig: Consejo Nacional de las Comunidades para el Desarrollo Integral de Guatemala; Famdegua: Asociación de Familiares de Detenidos, Desaparecidos de Guatemala; GAM: Grupo de Apoyo Mutuo; Movdes: Movimiento de Desarraigados Organizados para el Desarrollo Integral del Norte del Quiché.

Roberto Masferrer. Entre sus logros se cuentan casos de trascendencia internacional como la masacre del Mozote, de la Quesera, Izalco (1932) y El Barrio.

El año 1998 el Comité para la Defensa de los Derechos Humanos en Honduras (Codeh) y el Equipo de Antropología Forense de Guatemala (EAAF) iniciaron el trabajo en conjunto sobre la investigación preliminar documental para identificar potenciales cementerios clandestinos y en 2008, diez años después —según confirmación oral de M. Doretii de EAAF— continúa la investigación documental.

En Panamá el 2001 el EAAF a raíz del descubrimiento de fosas del año 1999 asiste a la comisión con asesoría técnico forense, y desde 1992 tiene presencia en investigación de otros casos, entre ellos el de las víctimas de la invasión norteamericana.

En muchas ocasiones se ha encontrado huesos a la intemperie, en cualquier lugar, los cuales se remiten a instituciones de carácter forense al igual que los hallados en la construcción de carreteras o de muros y ampliaciones de templos. Asimismo, las múltiples experiencias de análisis osteológico para el apoyo del sistema de justicia nacional, específicamente con el tema de cementerios clandestinos y delincuencia común, reportan la obtención de material óseo proporcionado por entes gubernamentales del cual debe verificarse temporalidad, edad y causa de muerte. Como el material procede de diversas fuentes y lugares se dificulta fijar —sin información contextual— con certeza la temporalidad reflejada por la coloración como por su composición o estado de preservación. En esos casos la comparación y experiencia sola no bastan.

De ahí la necesidad de establecer en principio la temporalidad y diferenciar los aspectos de evidencia que remiten al conflicto armado, a la época colonial y prehispánica. Para ello, a partir de muestras de casos forenses Luis Ríos investigó y validó la determinación del sexo con base en diámetro del fémur y, Mercedes Salado la determinación de la edad con la utilización de la técnica de Lamendin con base en la medición de la transparencia radicular. Estas técnicas pueden ser aplicadas con un alto grado de certeza tanto en casos que competen al patrimonio cultural como de criminalidad común.

El trabajo multidisciplinario de las investigaciones antropológico forenses llevadas a cabo por más de quince años en Guatemala, involucran a antropólogos sociales, antropólogos y arqueólogos forenses en la recuperación de la evidencia física y testimonial de cementerios clandestinos, ubicados en contextos tan diversos, aislados y distantes de los centros urbanos y complejos, como pozos, cuevas, para la reconstrucción de la escena, asignados por las autoridades como peritos en su expertaje y en calidad de custodios de la evidencia.

Pensar en algunas de éstas fosas colectivas es pensar en la acción de recuperar restos óseos esqueletizados —articulados, desarticulados, cremados—, en el trabajo que involucra las metodologías de excavación con la respectiva documentación foto-

gráfica, el manejo de la evidencia de huesos humanos, artefactos personales asociados, lazos —que expresan alguna forma de tortura e inmovilización—, la identificación del sexo, edad, estatura, características físicas y patológicas de los restos, la causa y manera de muerte, para resumir estos eventos en el *perimortem* y *postmortem*.

El material de estudio, tanto la evidencia material como los restos óseos se manipulan según el protocolo institucional, en el tema del conflicto armado interno, con el conocimiento de antropólogos o arqueólogos con formación en osteología y un odontólogo forense, utilizando las técnicas de investigaciones sistematizadas. En el tema de la investigación criminal y desastres masivos el mismo personal con la asesoría de un médico forense para el caso específico de Guatemala.

Ante la necesidad de la lucha contra al impunidad en estos contextos violentos las instituciones se han visto en la necesidad de crecer y debido a las demandas de la población civil de canalizar sus recursos y esfuerzos en otros proyectos, para esto se adhieren otras organizaciones internacionales que apoyan estos esfuerzos en pro de los derechos humanos como es la integración de estos resultados, de toda esta información para sistematizarla como lo explica en su nueva publicación el proyecto Beneth, *¿Quién le hizo qué a quién*? de Patrick Ball, como lo mencionado en sus conclusiones *para que los argumentos sobre los derechos humanos tengan impacto*, si se lleva a cabo el trabajo técnico correctamente, se refuerza la capacidad de hacer afirmaciones sobre derechos humanos y abogar por un mundo más respetuoso. Cabe mencionar la Iniciativa Latinoamericana para la Identificación de Personas Desaparecidas por razones políticas en América Latina con el análisis de ADN,[5] el cual se origina con la necesidad de realizar análisis genéticos por la dificultad para identificar los restos óseos a través de métodos tradicionales.

Para ejemplificar esto y contextualizarlo para Guatemala se han recuperado de investigaciones antropológico forenses, individuos de áreas ocupadas con anterioridad por destacamentos militares, los eventos sucedidos en éstos dejaron su huella en fosas clandestinas, en su mayoría fosas comunes o múltiples, en las cuales han sido depositados individuos, que al identificarse por los métodos tradicionales pertenecen en su mayoría al sexo masculino, en ocasiones con rangos de edad similar, ropa similar, además de la incertidumbre de su de origen, refiriéndonos con esto a la población, municipio y departamento de procedencia.

Las primeras aplicaciones de identificación mediante el uso de ADN mitocondreal en las investigaciones de derechos humanos a nivel mundial se llevaron a cabo en 1991 en Chontalá, Chichicastenango y San José Pacho Lemoa, Santa Cruz del Quiché, Gua-

[5] Ácido desoxirribonucleico, principal componente de material genético contenido en las células.

temala a cargo del doctor Clyde C. Snow, según nos aseguró en entrevista del mes pasado Flavio Montufar, experto forense y consultor independiente. Este análisis de ADN se uso también el 2008 en muestras óseas de varios individuos —recuperados en enterramientos localizados en destacamentos militares— y relacionado con muestras bucales de los más de mil potenciales familiares de las víctimas. Su aplicación se dio en el marco de una iniciativa que incluye tres proyectos en marcha realizado por sendos equipos latinoamericanos con el objetivo de compartir experiencias, optimizando recursos humanos y financieros. Se trata del Equipo Argentino de Antropología Forense (EAAF), la Fundación de Antropología Forense de Guatemala (FAFG) y el Equipo Peruano de Antropología Forense (EPAF).

Balance y perspectivas

La percepción común del trabajo forense esta muy influida por programas televisivos norteamericanos como CSI y Bones, lo cual —como lo mencionado la doctora Karen Ramey Burns, daña la imagen de los expertos forenses en los debates ante un tribunal,[6] esto porque en la vida real el análisis osteológicos, la integración de datos y su contrastación lleva tiempo, los procesos no se resuelven en el tiempo que tarda un episodio televisivo; además la temporalidad en obtener resultados finales varía según el contexto o el país en que se lleven a cabo y los recursos humanos y materiales disponibles.[7]

No cabe duda que la realidad centroamericana ha sido y continúa siendo atroz, sin embargo con respecto a la experiencia técnico científica del análisis de cientos de casos se ha ganado terreno tanto en el campo de la aplicación de técnicas osteológicas, como para el manejo de material en diversos grados de descomposición y manejo de escenas de crimen en casos de delitos comunes y políticos; conocimiento que también puede aplicarse en el estudio de material óseo de contextos coloniales y prehispánicos.

[6] En años recientes que los expertos forenses han sido llamados a declarar —aunque a partir de sistemas de justicia deficientes y con procesos extremadamente largos— ante juzgados nacionales y ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos. En Guatemala el caso de las Dos Erres fue presentado por la CIDH, CEJIL y los familiares el pasado 12 de noviembre y el Estado tendrá hasta finales de enero de 2009 para asumir sus responsabilidades o responder por el retroceso de justicia registrado en el proceso. Es el único caso en el país donde los sobrevivientes han identificado a militares como los principales responsables de las muertes; también están los casos de río Negro, Plan de Sánchez y Bámaca.

[7] El hecho de analizar un individuo osteológicamente puede llevar desde días hasta semanas, según sea el estado de conservación de los restos estudiados y la cantidad de lesiones que presenten, así como la experiencia del experto forense y los instrumentos de apoyo con que cuente para llevar a cabo el registro adecuado y fundamentado correspondiente. Entre ellos los instrumentos de trabajo para hacer placas radiológicas, gráficas, dibujos, hojas de registros, fotografías y demás elementos con los cuales estamos familiarizados.

Comentario a la conferencia de Gabriela Santos y Lesslie Putzeys

Carlos Serrano Sánchez
Universidad Nacional Autónoma de México

La antropología física en los países latinoamericanos tuvo sus inicios en el último tercio del siglo XIX. Su desarrollo y estado actual en nuestros países ha sido examinado en diferentes trabajos que muestran la matriz histórica que compartimos. La influencia temprana de la antropología europea, principalmente de la francesa, abarcó prácticamente toda la región en la primera parte de su desarrollo histórico.

La creación de la Misión Científica Francesa para México y América Central, en 1864, marcó un hito en este proceso, a partir de sus trabajos realizados principalmente en México y Guatemala, pero la antropología francesa tuvo también presencia en Sudamérica, particularmente en Perú, Chile y Brasil.

Desde entonces, las vías de desarrollo de la antropología física en los diferentes países de la región han dependido de las circunstancias históricas de cada uno de ellos, aunque bajo el común denominador del contexto que corresponde en general al desarrollo de la ciencia en los países del tercer mundo.

En cuanto a la región centroamericana, hemos compartido desde fuera la percepción de que, aun cuando se han abordado temáticas bioantropológicas, esta tarea ha sido más bien escasa, aunque hay que reconocer que la información de que disponemos es muy limitada, lo que significa también una pobre interacción con el resto de los países del área.

Por esta razón, el trabajo de nuestras colegas Santos y Putzeys, que ahora comentamos, presentado en el marco del VII Congreso Centroamericano de Antropología, llamó desde luego nuestra atención, ya que aporta información actualizada, que puede contribuir, además, a ampliar la organización del campo de la antropología física en el ámbito latinoamericano, tarea que ha venido impulsando desde hace varios años la Asociación Latinoamericana de Antropología Biológica.

El texto de referencia aborda, en efecto, la experiencia académica de la antropología física en Centroamérica, en la práctica disciplinaria y en la investigación. Llama la atención la ausencia del aspecto docente, principalmente el que se refiere a la formación de antropólogos físicos, que sigue siendo una asignatura pendiente y constituye un problema para el desarrollo y proyección de nuestra disciplina en la región centroamericana.

Se comentan en el texto de manera breve, los estudios sobre la población prehispánica; esta gran línea de investigación —la biología de poblaciones esqueléticas— ha

sido un tema central en nuestra disciplina desde su origen. Se trata de trabajos efectuados durante varios decenios, sobre todo en Guatemala, en las colecciones osteológicas recuperadas por proyectos arqueológicos. Han sido, fundamentalmente, trabajos de investigadores llegados de fuera, principalmente de los Estados Unidos de América, si bien ha habido aportaciones importantes de estudiosos nacionales, por ejemplo, los estudios sobre mutilaciones dentarias en los grupos mayas prehispánicos.

La antropología física centrada en el estudio de poblaciones contemporáneas, se ha orientado básicamente a su aplicación forense, que es tratada de manera amplia en este trabajo. La identificación de restos óseos humanos provenientes de contextos forenses ha sido una necesidad cotidiana en las últimas décadas, dando como resultado una amplia experiencia en la materia, incorporando inclusive los adelantos muy sofisticados de la biología molecular.

El trabajo nos muestra, en efecto, que el énfasis que se ha dado a la antropología física forense, es explicable en un contexto de violencia y lucha armada que ha prevalecido en la región durante un amplio período de tiempo. La cronología de la actividad de los antropólogos físicos forenses y el carácter particular de ésta en los diferentes países de Centroamérica, se revisa con detenimiento, principalmente en relación a los casos de violaciones a los derechos humanos y genocidio, expresión de lo que las autoras llaman *una realidad coyuntural histórica trágica centroamericana*.

La experiencia obtenida en el ámbito forense sitúa particularmente a Guatemala en el alto nivel que en esta línea de trabajo han alcanzado otros países latinoamericanos, en razón de situaciones sociopolíticas similares que atravesaron en las décadas pasadas. No obstante, las autoras subrayan con acierto las tareas pendientes en este campo: llevar la experiencia cotidiana al nivel de la investigación en profundidad, que permita avances metodológicos y técnicos que tengan aplicación general, incluyendo casos de criminalidad común y pérdidas humanas en desastres naturales; continuar fomentando el trabajo interdisciplinario, así como la implantación de cursos universitarios con enfoque a las ciencias forenses, indispensables para solucionar el problema de la acreditación de expertos forenses.

Estamos de acuerdo en que es necesario también fomentar y realizar estudios de las colecciones osteológicas prehispánicas, patrimonio cultural guatemalteco, con altos estándares teóricos y metodológicos, y documentarlos debidamente, para fortalecer esta línea de investigación. Para ello debiera aprovecharse la experiencia de los expertos forenses, mediante su participación en proyectos de carácter arqueológico e histórico.

Apuntamos, finalmente, la necesidad de compilar la bibliografía sobre antropología física que se ha generado en los países centroamericanos, incluyendo líneas de

trabajo que no se mencionan en la conferencia que ahora comentamos, como la antropología genética y los estudios sobre crecimiento y desarrollo de infantes, que se han realizado en algunos de los países del área y que son también una experiencia a ser considerada en las iniciativas de planes para formación de antropólogos físicos, una de las tareas principales a futuro sobre la que es preciso insistir.

El trabajo que brevemente hemos reseñado nos lleva a estas reflexiones y saludamos positivamente el aporte de nuestras colegas para la valoración de nuestra disciplina en la región centroamericana, que está llamada a integrarse en plenitud, con una amplia riqueza temática de estudio, a la antropología física que se desarrolla en la perspectiva latinoamericana.

Bibliografía

Tiesler Blos, Vera, 1996, «Los restos óseos del proyecto Atlas Arqueológico de Guatemala (001/171)». *Reporte 10, Atlas Arqueológico de Guatemala*, Guatemala, Instituto de Antropología e Historia, pp. 403-414.

Wright, Lori E., Mario A. Vásquez, Miguel Ángel Morales y W. Mariana Valdizón, 2000, «La Bioarqueología en Tikal: resultados del primer año del Proyecto Osteológico Tikal», en J. P. Laporte, H. Escobedo, B. Arroyo y A. C. de Suasnávar (editores), *XIII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala: 1999*, Guatemala, Museo Nacional de Arqueología y Etnología, pp. 407-412.

Comentario a la conferencia de Gabriela Santos y Lesslie Putzeys

Edwin Crespo Torres
Universidad de Puerto Rico-Río Piedras

Más que comentarios la presente conferencia genera en mí múltiples reflexiones, mismas que estaré manifestando a continuación. Queda de manera explícita en el comienzo de la misma, la contundente denuncia que las distinguidas colegas señalan sobre la persecución a que son sometidos todos los defensores de los derechos humanos en la República de Guatemala, incluyendo entre estos a los equipos de antropólogas y antropólogos forenses. Es un deber, de todos aquellos comprometidos con la verdadera justicia de solidarizarnos con las colegas en torno a dicha denuncia.

La antropología forense, que con su armamento compuesto, no de balas, sino de picos, palas, brochas, dibujos, fotografías, equipo osteométrico, pero sobre todo del arma más temida de todas: la reconstrucción de los hechos, contribuyen por un lado, en hacer hablar con los que no pueden –las víctimas– y por otro lado, brindar parte de la justicia a los familiares, esto último claro está, si el proceso de procuración de justicia se consume en su totalidad, estableciendo por consiguiente la culpabilidad y sentencia al o los victimarios.

La reconstrucción de los hechos por parte de la antropología forense en los casos de violación de derechos humanos y lesa humanidad, contribuyen no sólo en recuperar y establecer una identificación del perfil biológico de los individuos, sino el de describir, por más crudo que sea, las torturas y mutilaciones más atroces que podamos concebir, y las cuales dejaron sus huellas plasmadas en los huesos de los que en forma vil perdieron la vida por el simple hecho de diferir en lo político, lo étnico o lo religioso. Sin duda alguna, trabajar en la recuperación de la memoria histórica sobre los hechos de violencia, puede costarnos de manera literal la vida.

Si bien la síntesis cronológica que las colegas exponen en su intervención sobre los actos de violencia sufridas en los países centroamericanos desde Guatemala hasta Panamá por más de treinta años es aterradora, más aterrador aún es que la misma no ha concluido. Queda claro que el advenimiento de gobiernos «democráticos» no ha disminuido la situación de violencia, así que me atrevo a decir —a partir de lo expuesto en la conferencia— que concluyeron «unas guerras» para dar comienzo a «otras guerras», donde se han incrementado los crímenes comunes vinculados tanto con el narcotráfico como con la violencia contra la mujer y los niños, las cuales siguen afectando a toda la población en general.

Quiero señalar que cuando menciono el término «democracia» entre comillas, es para hacer la distinción de que el mismo, como es de nuestro conocimiento, ha sido totalmente manipulado durante la historia moderna. No olvidemos, que la mayoría de los gobiernos o dictadores militares de muchas regiones del mundo —vinculados directamente con la violación de los derechos humanos y lesa humanidad— eran para el gobierno los Estados Unido, gobiernos «democráticos», esto como distinción a los países de izquierda liderados, según dicho gobierno, por la Unión Soviética.

Otro aspecto que llama la atención en la conferencia son las cuatro preguntas guías que las colegas establecen para abordar el papel que la antropología forense a desempeñado en Centroamérica, a saber: ¿qué organismos —independientes o estatales— abordan el tema?, ¿cuáles temas —conflicto armado, delincuencia común o desastres masivos— abordan?, ¿interactúan entre ellas?, y ¿cómo abordan su material?

Dichas preguntas, en mi opinión, plasman un ambiente de desconfianza por aquellos que claman justicia, ya que muchos de los actores que estimularon, promovieron y participaron en los mencionados actos de violencia, son aún actores en la vida política o de poder en el estado de «democracia» actual.

Queda claro que el ambiente de desconfianza acumulado por años de violencia, no culminará de un día para otro, por consiguiente, el reto en el futuro próximo es el de poder integrar a todos los grupos tanto estatales como independientes con la finalidad de seguir luchando por el esclarecimiento de los hechos de violencia ocurridos tanto en el pasado como en el presente y lograr establecer ante todo la justicia.

Quiero destacar y reconocer otro aspecto del cual se hace mención en esta ponencia, y es el trabajo que ha realizado la antropología forense en Guatemala durante más de 15 años, donde desde un comienzo vio indiscutiblemente la importancia de establecer una investigación multidisciplinaria. Integrando en sus proyectos las disciplinas antropológicas presentes en este Congreso. Esto desde mi punto de vista, ha permitido la socialización de los restos humanos exhumados y analizados, más allá de su naturaleza biológica. Sirviendo de modelo a otras organizaciones que se han ido conformando en América Latina.

Para finalizar quiero comentar al menos cuatro de los varios puntos planteados por las colegas en la segunda parte de la charla donde exponen algunas perspectivas y reflexiones.

En cuanto al primero de estos puntos, concuerdo que es una realidad en la actualidad el efecto tergiversado que ha causado a las investigaciones forenses los programas televisivos de tipo comercial como son CSI o Bones, en el público general. Pero si bien, los colegas norteamericanos hoy se quejan de esta situación, se olvidan que ellos mismos propiciaron la situación. Muchos de estos programas televisivos surgen de

novelas detectivescas de ficción escritas muchas de ellas por especialistas del campo forense, incluyendo al área de la antropología, por ejemplo las novelas de Katheline Reich. No obstante, dicho efecto puede contrarrestarse con establecer una política educativa en diferentes niveles de la sociedad sobre el papel real que desempeña la investigación forense. Cuando me refiero a diferentes niveles en la sociedad va desde el público en general hasta miembros del ministerio público.

Otro de los puntos señalado consiste en la aplicación de los métodos de antropología forense a restos esqueléticos procedentes de contexto arqueológico. En la mayor parte de las investigaciones realizadas en el campo de la bioarqueología —estudio de restos humanos procedentes de contexto arqueológico— se aplican métodos utilizados en las investigaciones forenses. Sin embargo, debemos estar claros y conscientes de las diferencias existentes entre aquellos restos humanos procedentes de contexto forense de los que proceden de uno arqueológico, tanto en su temporalidad, aspectos biológicos y concepciones culturales.

Sobre el desarrollo de investigaciones con la finalidad de establecer criterios más compatibles con los restos humanos bajo estudio, las colegas hacen mención de la necesidad de establecer perfiles biológicos que puedan ser utilizados, por ejemplo, en técnicas para la reconstrucción cráneo-facial tridimensional. Este punto ha sido discutido ampliamente en el campo de la antropología forense, tanto en congresos, seminarios y talleres. Los restos óseos humanos analizados por el antropólogo forense corresponden un período de vida más contemporáneo, no mayor de setenta años.

Por consiguiente, nuevos métodos, técnicas y ecuaciones matemáticas para determinar rasgos biológicos como la edad al momento de la muerte, sexo, estatura, grupo humano —considerando los procesos de mestizaje— en restos humanos procedentes de un contexto forense, se han ido desarrollando en diferentes partes del mundo. En los últimos cien años cambios seculares micro evolutivo han ocurrido en la biología del ser humano incluyendo la esquelética, observándose, por ejemplo, en algunas poblaciones humanas el aumento o decremento en la estatura, una mayor esperanza de vida —claro está cuando gozan de programas de salud y nutrición efectivas— y variabilidad en la morfología somática y esquelética como consecuencia de los continuos procesos de mestizaje entre los grupos humanos contemporáneos.

Sin lugar a dudas, no sólo en Guatemala sino extensivo a todos los países de América Latina, el desarrollo y combinación de nuevos estudios somatológicos y la formación de colecciones esqueléticas modernas, servirán como referencias para establecer criterios mucho más compatibles con los restos procedentes de un contexto forense. Esto implica, de igual manera, la integración tanto de instituciones académicas —gubernamentales o privadas— a nivel nacional con los organismos independientes que han recabado

valiosa información antropológica. A su vez esta información puede intercambiarse con otras entidades, ya sea en Centroamérica, el Caribe y Suramérica. Ejemplo de estos lo han señalado las colegas en este trabajo, refiriéndose al proyecto de ADN que realizan en conjunto con los equipos de antropología forense de Argentina y Perú. Aunque desconozco si alguna entidad académica está envuelta en dicho proyecto, sugiero importante tomen en consideración en proyectos futuros la colaboración con el ámbito académico.

El último de los puntos que quisiera comentar, corresponde a la acreditación de los expertos en el campo de la antropología forense. Si bien estoy de acuerdo que este aspecto es inherente a la legislación de cada país, hay que reconocer que son más los países que requieren de peritos cualificados, no solo por su experiencia, sino que demuestren su preparación académica formal en el campo de conocimiento correspondiente. Nos queda claro de importante papel que en los últimos veinte años la antropología ha desempeñado en varios países de Centro y Suramérica.

Sin embargo, en muchos de estos países la figura del antropólogo forense no se reconoce al mismo nivel que por ejemplo, otros científicos forenses, en particular médicos legistas o patólogos y odontólogos forenses. Entre estos últimos, si bien utilizan continuamente los métodos y técnicas desarrolladas por la antropología física-forense en el análisis de restos humanos, no ven necesaria la participación de éstos en las investigaciones forense. Afortunadamente, el establecimiento y desarrollo de programas académicos en todos los niveles —desde licenciatura al doctorado— en el área de la antropología forense en muchos países latinoamericanos ha hecho cambiar de manera paulatina ese reconocimiento nulo o parcial, quedando claro que la investigación forense es una de corte multidisciplinaria.

Para concluir, felicito a las autoras por la presentación de esta conferencia. De igual manera, a todos aquellos grupos de antropólogas y antropólogos forenses en América Latina, que luchan y siguen luchando, tanto en el rescate de la memoria histórica, como partícipes en el esclarecimiento de crímenes comunes que afectan a la población en general.

Aportes y limitaciones de la antropología forense

Raquel Doradea Lorenzana

La antropología forense en Guatemala surge con objetivos enfocados a violaciones de los derechos humanos, misma es la ciencia que se ocupa de la aplicación de los conocimientos de la antropología biológica a problemas médicos legales; más específicamente, al análisis de los restos óseos humanos con propósitos identificatorios (EAAF, 1993: 1).

Actualmente la antropología forense puede ser definida como la investigación de hechos criminales, a través del análisis de restos óseos humanos y la interpretación del contexto donde fueron inhumados; utiliza métodos y técnicas de diversas ciencias, tales como la antropología social y física, la arqueología, la balística, la genética, la patología, la informática, etcétera (Moscoso, 1994).

En relación a Guatemala la antropología forense (AF) se aplica en dos ámbitos, uno que coadyuva a procesos de reclamo de derechos humanos y el otro al esclarecimiento de casos de criminalidad común. En ambos tópicos se utilizan técnicas básicas de la antropología biológica, social y arqueología, además debe de incluirse la variabilidad de la mente criminal que no es comparable a patrones de estrategias militares sobre un grupo en específico como es el de caso particular de Guatemala, *versus* escenas de criminalidad común.

La antropología social o histórica dentro del contexto forense se encuentra directamente vinculada a la identificación de difuntos no reconocidos o bien el sitio de enterramiento mediante la recopilación de descripciones de las víctimas, la difusión de dichas descripciones a través de datos comparativos, los cuales sólo pueden ser proporcionados en ocasiones exclusivamente por familiares, en especial en el caso de Guatemala. Por lo cual la antropología social forma parte integral e importante en este proceso de recuperación de información testimonial de los sobrevivientes. En casos de conflicto armado interno la utilización de la antropología social es indispensable, ya que debe recurrirse a la memoria de los sobrevivientes o testigos. En relación a la antropología social, si la entrevista no es realizada para recopilación de los datos en especial en casos de genocidio, no es posible cotejar la información *premortem* con la *postmortem*.

En el caso específico de Guatemala es complejo el obtener datos concretos sobre el perfil biológico de la víctima ya que por el tiempo del hecho se olvidan rasgos característicos y en ocasiones únicos, especialmente en relación vinculados a la dentición, o bien dependerá de la apreciación de cada individuo sobre la percepción del otro, lo cual es variable de una persona a otra.

La antropología social a la vez también aporta en casos de desastres naturales como la arqueología ya que a través de la entrevista *premortem* se puede establecer un aproximado de víctimas y sus probables perfiles, los indicios de su factible ubicación al momento de desaparecer.

Dirmaat (1997) define la arqueología forense como *la aplicación de técnicas de recuperación arqueológica en investigaciones en la escena de las muertes relacionadas a restos esqueléticos o cuerpos enterrados. Los principios arqueológicos son empleados durantes la búsqueda así como para recuperar y preservar la evidencia física en la escena y los alrededores, y enfatiza la documentación de relaciones contextuales de todas las evidencias y su ambiente deposicional* (Moreno, 2006).

La arqueología forense, la que recurre a las mismas técnicas de la arqueología convencional utilizaría en la recuperación de restos óseos prehistóricos, aplicándose a casos sobre especímenes esqueletizados, carbonizados, en diversos estados de descomposición, desastres naturales y aéreos o restos óseos dispersos esclareciendo la escena del crimen.

La antropología biológica o física se encarga en dos ejes fundamentales, la caracterización para establecer la individualización de la víctima y las lesiones traumáticas para concluir en la causa de muerte. Estos tópicos están vinculados a otros aspectos de importancia como observar patologías, lesiones *antemortem*, estructuras dentales y también los cambios taxonómicos y los procesos de desgaste y fosilización de los cuerpos orgánicos.

La finalidad del establecer la caracterización del cadáver es de afirmar que se exploran e investigan científicamente todos las vías y accesos posibles para obtener la identidad categórica y concluyente de cada difunto no identificado.

A pesar de la utilización eficaz de la antropología social, biológica y arqueología, se debe de comprender que poseen limitaciones, las cuales son subsanadas con otras ciencias de manera integral e incluyente.

Limitaciones de la antropología forense

En relación a la antropología social; un problemática actual es, que los sobrevivientes del conflicto armado interno, después de treinta seis años se encuentran en edad avanzada por lo cual, muchos testigos oculares han fallecido o siguen falleciendo sin proporcionar la información idónea para la búsqueda de los desaparecidos, y no existen ya quienes demanden la recuperación de sus restos óseos.

Para la arqueología forense una limitación en los casos de desastres naturales es que la facultad de recuperar los cadáveres de los desaparecidos es exclusiva del investigador de justicia, a pesar de no estar vinculado con la desaparición.

Debe agregarse, además, la limitante de los entes investigadores o recolectores de evidencia o indicios, en ocasiones no utilizan las técnicas idóneas para recuperar los restos óseos, cadáveres en estado avanzado de descomposición, con exposición al fuego, desastres aéreos o bien en desastres naturales en los cuales se requiere de la experiencia de arqueólogos especializados en la búsqueda de cadáveres en áreas extensivas. Por lo cual la recuperación de los mismos en condiciones óptimas para futuros análisis es problemática e interfiere en los resultados del dictamen pericial y por ende en la investigación.

En relación a la antropología biológica en ocasiones los datos proporcionados sobre la caracterización del individuo no son suficientes indicios para la identificación positiva del cadáver, por lo cual debe recurrirse al testimonio y la evidencia material en la fase arqueológica y además incluirse la prueba genética.

Breves anotaciones sobre los aportes de la antropología forense

El mayor aporte de la antropología forense se refiere al presentar la evidencia material a través de procesos científicos esclareciendo hechos sobre derechos humanos y criminalidad común que en el pasado quedaban impunes por falta de evidencia, incluyéndose en la actualidad nuevos métodos y técnicas que coadyuven al sistema de justicia.

En relación a la antropología social o histórica coadyuva en el proceso de la recuperación de la memoria histórica a través de presentar el hecho testimonial y proporcionar los datos sobre la caracterización de los individuos.

Uno de los principales aportes de la arqueología forense es el manejo idóneo de escenas de crimen complejas como base para fundamentar denuncias de violación,asimismo, la efectividad de las técnicas arqueológicas en búsquedas de lugares de enterramiento en zonas habitacionales que no están relacionados al conflicto armado proporcionan información a través de la evidencia material y prueba el hecho testimonial establecido por la investigación antropológico-social. Además ayuda en el ámbito de la búsqueda de cadáveres por desastres naturales y aéreos.

En relación a la antropología física (Afi), los obstáculos que ha encontrado a su paso ha hecho se desarrollen mejores técnicas para trabajar con casos de cadáveres putrefactos, desmembrados, quemados, mezclados y otros, los cuales no se encuentran esqueletizados o solo lo están parcialmente. Estos se relacionan a hechos de violencia común, por lo cual en la actualidad el proceso de maceración o remoción del tejido blando se ha convertido en un elemento que define la calidad y cantidad de datos que pueda proporcionar la Afi para la individualización y causa de muerte, o bien utilizar el método idóneo de maceración para no dañar el material genético que los restos óseos puedan aportar.

Actualmente el antropólogo forense forma parte del equipo dentro de las morgues coadyuvando a los patólogos a establecer causa de muerte y no solamente incluyéndose en procesos de derechos humanos.

En conclusión las ciencias forenses de forma integral y multidisciplinaria aportan prueba a los sistemas de justicias nacionales e internacionales, a ello contribuye la antropología.

Bibliografía

EAAF (Equipo Argentino de Antropología Forense), s.f. «Excavando la violencia: arqueología y derechos humanos en el Cono Sur», en G. Politis (editor), *Arqueología en América Latina hoy*, Buenos Aires, Biblioteca Banco Popular.

Estrada Moreno, Flavio A, 1992, *Arqueología forense y derechos humanos en el Perú. Algunas consideraciones conceptuales,* s.l., s.e.

Moscoso M., Fernando, 1993, «Contribuciones de la arqueología y antropología forense a la evolución del sistema legal en Guatemala», *VII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala*, Guaemala, Museo Nacional de Arqueología y Etnología.

Salado Puerto, Mercedes, s.f., *Cementerios clandestinos en Guatemala. Logros y limitaciones de la antropología Física en el campo forense*, Guatemala, Fundación de Antropología Forense de Guatemala.

La vida después de la muerte en Guatemala

Ada Rubí Pinzón González
Universidad Autónoma Metropolitana

La vida social constituye un elemento fundamental en las investigaciones antropológicas, que para fines de la investigación que planteo, se entenderá a la vida social como un proceso de interrelacionamiento humano que retoma la idea que:

> ...el ser humano es sociable y es una unidad indivisible; sin embargo, no es un grano perdido en el entramado social, ni es un individuo aislado. Es la persona la que logra equilibrar la anomia de lo social y la esterilidad de lo individual (Brunero, 2002: 179).

Por otro lado, muerte es, o más bien, se pensaría que es, el fin del vínculo entre las personas, el fin de la convivencia física con las personas que han formado parte de nuestras vidas, en donde emergen infinidad de relaciones, sean éstas de orden superficial, profundo, momentáneas o duraderas.

Bajo esta lógica, un eje fundamental es la forma particular que se posee respecto al tema, pues cada grupo posee una construcción propia y compartida por la colectividad aunque con sus diversos matices y códigos que debemos tratar de explicar en función de una mejor comprensión de las formas de concebir el vivir y morir al interior de los grupos humanos, ligados a las estructuras del interrelacionamiento de los diversos grupos humanos, en las que los roles y redes sociales determinan la cotidianidad, así también, relaciones de pertenencia entre un grupo y otro, la cultura, sistema de creencias y diversos elementos del ciclo vital de los individuos insertos en la vida social.

En virtud de ello y tomando como referencia la sociedad guatemalteca, marcada por una guerra interna bastante larga que dejó miles de fallecidos y desaparecidos —por decir unas de las muchas violaciones de derechos humanos y colectivos— por tanto, considerando específicamente los miles de fallecidos y desaparecidos, se realizará en la investigación una reflexión en torno a establecer cómo son construidas, concebidas y vividas las relaciones sociales con las personas víctimas fatales y por tanto ausentes físicamente, durante la guerra, pero que en la actualidad viven y continúan figurando en el imaginario individual y colectivo de la red social a la cual pertenecían.

La idea de la presente reflexión surge del contacto directo y continuo en el desempeño de mi trabajo como antropóloga forense en Guatemala desde el 2002, donde he podido conocer testimonios recabados en el marco de las investigaciones antropológico forenses realizadas desde hace más de una década en Guatemala: durante el proceso en general, se

puede inferir, percibir y establecer en cierta medida el vínculo aún presente que se mantiene con los muertos, evidenciado vívidamente en el discurso de los sobrevivientes, así como en el desarrollo de la investigación, particularmente al momento de las exhumaciones.

Entre algunas de las preguntas que guían la investigación están las siguientes: ¿de dónde surge esta relación entre vivos y muertos?, ¿es producto del contexto violento de la muerte?, ¿es producto de la composición sociocultural de la sociedad guatemalteca?, ¿cómo se concibe la noción de persona pues no existe con cuerpo físico?, ¿cuáles otros elementos están presentes en la configuración que comparten vivos y muertos en Guatemala?, ¿cómo se conforma la identidad personal y colectiva de las víctimas?

Con la finalidad de establecer una lógica adecuada que permita la comprensión de lo planteado anteriormente, se hace necesario conocer la dinámica particular del país, realizando un breve recorrido histórico que permita aproximaciones a la realidad actual, posteriormente, exponer el papel e importancia que se le brindará a la antropología forense en el marco de la investigación, así como también conocer sobre los aportes teóricos y empíricos que ayudarán a configurar el camino trazado para la investigación sobre la vida después de la muerte, que es el tema que nos ocupa.

Guatemala es un país centroamericano conocido en términos turísticos como «el país de la eterna primavera» con relación a la diversidad y riqueza mineral, forestal, geográfica, etcétera; posee además, un glorioso pasado prehispánico debido a que formaba parte de la civilización maya, en otros términos se le conoce como el país ganador del Premio Nobel de la Paz 1992 y aunque son los menos recuerdan que en 1967 también ganó el Premio Nobel de Literatura.

Sin embargo, hechos fundamentales como la historia no oficial y situación actual del país han sido invisibilizados con la finalidad de proyectar cierto bienestar colectivo que luego de los Acuerdos de Paz se inserta bajo la idea de la reconciliación nacional. Lamentablemente para lograrlo el Estado ha dejado fuera, intencionalmente, la verdadera y más completa historia de Guatemala, que es diametralmente opuesta al bienestar colectivo.

Las causas, así como el desarrollo de la guerra en Guatemala son un tema bastante largo y complejo que encuentra entre sus bases aspectos estructurales de inequidad, racismo y exclusión. Debido al tiempo me concentraré en los efectos de la guerra, que en el marco del Informe de la Comisión del Esclarecimiento Histórico:[1] *Guatemala. Memoria del silencio* publicado en 1999, se indica que se llevó a cabo un indiscutible genocidio y etnocidio, promulgado en todo sentido por el gobierno nacional y estaduniden-

[1] Surgida a partir de los Acuerdos de Paz firmados entre gobierno, sociedad civil, ejército y la URNG formada en febrero de 1982 por el Ejército Guerrillero de los Pobres, la Organización del Pueblo en Armas, Las Fuerzas Armadas Rebeldes y el Partido Guatemalteco del Trabajo.

se, se llevaron a cabo prácticas sistemáticas que causaron miles de muertes masivas —masacres— y selectivas, miles de desapariciones forzadas y diferentes formas de violaciones a los derechos humanos, como lo constituyeron las torturas, detenciones extrajudiciales, violaciones sexuales, robo de niños, migraciones forzadas en condiciones infrahumanas, persecución militar continua, pérdida del acceso a educación, salud y alimentación, quema de siembras, casas y negocios, militarización de la vida cotidiana, terror ejemplificante, matanza de animales domésticos y de crianza, pérdida de libertad de expresión, locomoción, reunión, etcétera.

Todo ello buscaba la destrucción de referentes culturales, religiosos, materiales, sociales y políticos. Dichas prácticas estaban encaminadas de manera más puntual hacia las poblaciones de origen indígena, de ahí el carácter de etnocidio planteado previamente. Dicho informe al igual que el presentado por la oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala: *Guatemala. Nunca más* (1998) logró recabar infinidad de denuncias sobre los hechos ocurridos en contra de la población guatemalteca durante la guerra y sobre los efectos actuales de los mismos, además contó con un serio análisis de los efectos, niveles y dimensiones de los daños sufridos.

Dichos aportes sentaron las bases de lo que hoy día es una lucha constante en la sociedad guatemalteca del conocimiento de la verdad, dimensionando diversos aspectos bajo la lógica de un daño estructurado, en el que las cifras son alarmantes pues superan los cientos de miles de fallecidos y desaparecidos:

> Hubo cerca de 250 mil víctimas, de las cuales más de 45 mil siguen desaparecidas. Hubo cerca de un millón y medio de desplazados internos y 150 mil que buscaron refugio mayormente en México. 430 aldeas fueron totalmente borradas del mapa y se contabilizó un total de 667 masacres. El 93% fue perpetrado por agentes del Estado, incluyendo tanto las violaciones cometidas por el ejército, en actuaciones en solitario, como aquellas donde también participaron las Patrullas de Autodefensa Civil —PAC—, los comisionados militares, los escuadrones de la muerte u otros integrantes de las fuerzas de seguridad del Estado; el 3% fue perpetrado por la guerrilla y el 4% por personas o grupos no identificados, el 83% pertenecía al pueblo maya y el 17% era ladino (*Memoria del silencio*).

Cabe resaltar que las cifras expuestas anteriormente suponen que en la actualidad éstas han sido al menos duplicadas, tomando en cuenta las registradas por los dos informes, las miles de denuncias posteriores, asimismo, se supone la existencia de diversos hechos aún no denunciados por temores latentes.

La dinámica de las investigaciones antropológico-forenses se han constituido como un medio que ha permitido conocer los lugares de enterramiento clandestino de miles de víctimas, la identificación de las mismas, asimismo se ha convertido en una eficiente herramienta de reconstrucción de los hechos y posibles pruebas periciales en la lucha por los derechos humanos de los fallecidos y de los sobrevivientes, que de manera primaria buscan el reencuentro familiar y brindarles a las víctimas una sepultura digna. Suponen además, la posibilidad de completar en muchos casos la resolución del duelo alterado por el contexto violento de la muerte, que no permitió la práctica de las costumbres funerarias propias del grupo, por tanto, se convierten en mecanismos de resignificación de la experiencia vivida que si bien es cierto pueden inscribirse también en procesos rituales, éstos contienen diversos aspectos que cruzan en importancia y pertinencia, tanto a los ámbitos sociopolíticos, como a los religiosos y culturales. Además, la antropología forense cuenta con la posibilidad de devolver el referente identitario del individuo y la colectividad a la que pertenecía en vida, situación que supone un estado de difícil explicación, que podría analogarse a las nociones liminales dado que estas personas se encuentran en un plano intermedio del drama o proceso social.

Su finalidad última es la búsqueda de la justicia, sin embargo, en el país aún persiste y rige la misma estructura de impunidad y pese a que no se han realizado cambios sustanciales en términos jurídicos que permitan mejoras y mayores impactos en tanto procesos que buscan ser pruebas susceptibles de ser utilizadas en juicios de persecución penal a responsables, las investigaciones se han fortalecido y se han concretado manuales de procedimientos a la altura de los estándares internacionales y se vislumbran como un camino en construcción para la búsqueda de justicia.

Me interesa, por tanto, descubrir la dinámica del fenómeno que hace que las familias continúen abrigando de manera muy normal la presencia del familiar que ya no está físicamente con ellos sino que vive en un nivel en donde el simbolismo y la resignificación de la muerte juega un papel preponderante, evidenciado en los relatos testimoniales en las investigaciones forenses, de manera especial en la etapa de antropología social, los familiares refieren coexistir con su familiar fallecido, así lo indican expresiones comúnmente usadas en el contexto de las exhumaciones, tales como: «para mí él nunca murió», «yo lo siento siempre conmigo», «mi mamá siempre me ha aconsejado en mi vida», «yo lo he visto crecer en mis sueños», «sé que están intranquilos por eso quiero desenterrarlos». En fin, una serie de expresiones que me llevan a pensar que este tipo de investigación es necesaria para lograr una aproximación hacia lo que mueve esta pervivencia de los parientes y cómo se conjugan estas relaciones sociales.

Además la investigación antropológico-forense en la totalidad de sus diferentes etapas brinda la posibilidad de interactuar con personas que formaron parte de la vida y muerte de las víctimas a exhumar, situación que posibilita el acceso a detalles que muchas veces al calor del fuego de la cocina, en medio de una intensa caminata o en diversos momentos «informales» marcan la pauta para un conocimiento concreto de los hechos y relaciones sociales involucradas a lo largo del proceso histórico de la comunidad, generando una mejor representación de la identidad colectiva de la cual formaba parte la víctima.

Respecto al ámbito político debe anotarse que, los muertos, víctimas de la guerra poseen también elementos presentes en la vida actual, ya que son ellos el principal motor de la búsqueda del conocimiento de la verdad y la lucha constante de la deducción de responsabilidades de los hechos violentos de los que fue objeto la población civil. Entre los muchos planteamientos a partir del desarrollo de la antropología forense figura la necesidad de quitar del imaginario colectivo la idea que estigmatiza a la víctima pues en muchos casos se explica la muerte por la adscripción a grupos guerrilleros, situación que es completamente alejada de la realidad cotidiana, salvo contadas excepciones. Por tanto, puede inferirse que la vida política también ha superado la condición de muerte y las víctimas también tienen una vida política después de la muerte.

Sobre el ámbito cultural se indica que el tipo de reracionamiento, entre vivos y muertos, deviene en su mayoría de la pertenecía compartida a una cultura específica, pero el accionar de los sujetos no es resultado directo de dispositivos homogéneos y rígidos sino heterogéneos, cambiantes y en continuo proceso de resignificación. En este aspecto es importante evitar caer en premisas idealizadas sobre la cultura maya y sus códigos compartidos, debe tomarse en cuenta las interpretaciones personales de hechos, lecturas y situaciones de la vida social como advierte Ginzburg (2008).

La cultura maya en Guatemala —para hablar de la mayoritaria— comparte ciertas nociones a partir del *Popol Vuh* en que se relatan mitos e historias sobre cómo se relacionan los mundos del supramundo, perteneciente a los vivos y el inframundo, en dónde moran los muertos, pero además se describe el camino que conecta a los dos mundos y cómo es la relación entre vivos y muertos, relación que posee características cíclicas, ya que *la concepción del tiempo es circular, por tanto no hay una separación lineal pasado-presente, y esta unido a los ritmos de la naturaleza, lento y en función de la sociabilidad comunitaria*, expresada en ritos, sueños, celebraciones y ceremonias. El maya concibe a la identidad como un conjunto espiritual de pertenencia que integra por igual a los antepasados y a los actuales descendientes. Así, entre los achíes —mayas del Departamento de la Baja Verapaz en el centro del país— la palabra *mam* designa lo mismo a los abuelos antepasados y a sus nietos recién nacidos.

Esta relación continua entre vida y muerte tiene su origen en características compartidas, está regida por una visión de integralidad persona-naturaleza-comunidad que tienen un conjunto de significados propios y supone que se percibe al individuo como destinado a integrarse en una realidad que le trasciende, que existía antes y que le sobrevivirá a su condición temporal.

El ámbito religioso es también muy importante en la forma de hacerle frente a los procesos de duelo alterado y la imposibilidad de conocer el lugar de enterramiento de los fallecidos. En la religión católica la creencia en la vida eterna suele entenderse tanto como una vida después de la muerte, como una vida paralela a la de los vivos; en la religión maya o de costumbre se concibe la muerte como el fin de un ciclo que reinicia en otro plano y se conjuga con el del vivo de manera estrecha, hecho que hace ver la necesidad de investigar cómo las creencias religiosas son concebidas en el grupo a estudiar.

La historia de la iglesia católica en la época de la guerra cobra especial importancia también desde el enfoque histórico. Lo cual genera que en la actualidad el aspecto religioso sea recuperado como parte de las experiencias compartidas con el fallecido.

¿Pero cómo, con cuáles herramientas conceptuales pienso abordar la mencionada temática? Pues en principio considero fundamental el papel de la antropología de la experiencia en tanto proceso de lo vivido de Dilthey y retomado posteriormente por Turner, tomando en cuenta que los procesos forenses remiten a las vivencias que van desde las individuales hasta las colectivas pero que además suponen en estos casos particulares posibilidades de resignificar lo vivido como experiencia previa y experiencia actual. Turner además, aborda la categoría de drama social que cuenta con la noción de liminaridad, que para el tema me parece sumamente útil en tanto posicionamiento de los muertos en un esquema analítico e interpretativo particular. Asimismo, se utilizarán conceptos antropológicos como los de roles y redes sociales para ayudar a comprender la dinámica del tema que como ya hemos puntualizado se encuentra inmerso en diversidad de elementos que deben ser abordados en términos explicativos para posteriormente realizar aproximaciones interpretativas. Interesantes también parecen los aportes de Leach en tanto análisis situacional respecto a la realización de exhumaciones, mismas que en el marco de la investigación pueden ser entendidas como dispositivos de experiencia, rituales, culturales y políticos.

El uso del método indiciario propuesto por Ginzburg con relación a los datos obtenidos tanto de la dinámica social, forense, cultural, religiosa, etcétera que permitan «pesquisas», en el sentido manejado por el autor, sobre la pervivencia después de la muerte, que brinden argumentos estructurados bajo la lógica del interrelacionamiento de hechos, datos, situaciones y vivencias referidas en la investigación.

De importancia fundamental considero la noción de *persona* manejada por Mauss en tanto que la refiere como categoría universal y por tanto implica que cada grupo realizará su construcción particular y por ello es necesario hacer inteligible cómo esta construcción es asumida al interior de un grupo específico. De lo anterior deviene también el concepto de identidad que pese a que en esta época en donde todo parece inclinarse a las masificaciones y no fijar la atención a los individuos, la identidad en el tema que presento, es fundamental para conocer la forma en la que los vivos y muertos configuran su lugar en el mundo social, por tanto, tomaré como referencia los estudios de Gilberto Gimenez en torno a la identidad y su relación con la cultura ya que como indica el autor, la identidad parte de los materiales culturales; además, lo plantea desde una perspectiva estrictamente relacional y situacionista —que excluye toda connotación fijista o esencialista—, entiende *identidad* como *el conjunto de repertorios culturales interiorizados —representaciones, valores, símbolos— a través de los cuales los actores sociales —individuales o colectivos— demarcan simbólicamente sus fronteras y se distinguen de los demás actores en una situación determinada, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados* (Jiménez, 2000).

Aportes como los de De Martino respecto a las diferencias de la vida en la montaña y la vida en los valles también parecen ser útiles para comprender la dinámica de la vida después de la muerte, tomando en cuenta el carácter geográfico y por tanto tecnológico en el que se insertan las relaciones sociales, eso sí, tratando de no caer en esencialismos duales campo-ciudad, rural-urbano.

Para finalizar, solamente quisiera reiterar que la investigación planteada a grandes rasgos en la presente intervención, en una sociedad como la guatemalteca, constituye un camino aún en construcción, sin embargo y sin ánimo de realizar conclusiones, la vida después de la muerte en el contexto guatemalteco parece tener un origen más complejo que solamente el contexto violento de muerte, adscripción cultural específica y elementos políticos de defensa y promulgación de reivindicación de derechos humanos y colectivos. De ahí la necesidad de investigar más a detalle. Para lo cual planteo el uso de estudios de casos que posean representatividad en cuanto a la temática abordada, esto supone diversas técnicas y herramientas metodológicas que no sólo se refieren a historias de vida clásicas en antropología. La importancia de los testimonios realizados por los sobrevivientes e insertas en la vida actual es vital para el análisis del discurso que se llevará a cabo en torno a la pervivencia de los ausentes, en donde frases y extractos testimoniales como el siguiente, nos brindan la oportunidad de aproximarnos a éstas formas de pensamiento:

> Yo tengo un hijo desaparecido y para mí ha sido como si me hubieran metido un dardo en el corazón. No hay palabras para narrar o decir qué es lo que uno siente, ya que nunca se aparta su imagen de mi pensamiento, incluso hasta en el aire que respiro y en cualquier detalle de la casa lo veo y lo tengo presente. Desapareció físicamente, pero de mi corazón él no ha desaparecido (ODHAG, 1998: 235).

Bibliografía

Brunero, María Alicia, 2002, *Ética desde el otro,* s.l., Lumen.

Ginzburg, Carlo, 2008, *El queso y los gusanos*, Barcelona, Península.

Gimenez, Gilberto, 2000, «Identidades en globalización», en *Espiral,* Universidad de Guadalajara, volumen VII, número 19, diciembre, pp. 27-48.

Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala, 1998, *Guatemala. Nunca más* Guatemala.

Comisión del Esclarecimiento Histórico de Guatemala, 1999, *Guatemala. Memoria del silencio,* Guatemala.

El estado de la lingüística en Chiapas y Guatemala

Roberto Zavala Maldonado
CIESAS-Sureste

Introducción

En Chiapas y Guatemala se hablan actualmente veintisiete idiomas mayas, una lengua zoqueana de la familia mixezoque, el zoque con sus diversas variedades, y una lengua xinca, la hablada en Guazacapán. El ya muy complejo panorama lingüístico de hoy en día, lo era aún más a principios del siglo XVI cuando todavía se hablaban en esta región otras lenguas ahora extintas: el tapachulteco (lengua mixeana que se habló en Tapachula), el chicomucelteco (lengua huastecana, de la familia maya que se habló en Chicomucelo), el Ch'olti' (lengua cholana, que se habló en el Petén), el chiapaneco (lengua otomangue, de la rama manguena, que se habló en Chiapa de Corzo), tres lenguas xincas habladas en Yupiltepequec, Jumaytepec, y Chiquimula en el oriente de Guatemala, y al menos tres variedades de lenguas nahuas (pipil, mexica y tlaxcalteca) cuyos hablantes ocuparon esta región a partir del siglo VIII (los pipiles), en el siglo XV (los mexicas) y en el XVI (los tlaxcaltecas).

El área que comprende Chiapas y Guatemala ha sido objeto de investigación y documentación lingüística desde el siglo XVI cuando se hicieron los primeros registros léxicos, vocabularios, artes de lengua, gramáticas sobre idiomas mayas y zoqueanos, y continúa siendo un lugar que funge como foco de gran interés para la lingüística ocupada en la documentación de los idiomas amerindios, la lingüística teórica de diversas vertientes como la formal, la de orientación funcional, la ocupada en el análisis fonológico, discursivo, contacto lingüístico, la lingüística histórica, la paleolingüística, la adquisición del lenguaje, la antropología lingüística, entre otras.

Los problemas investigados en esta región han sido fuente de teorías que han y siguen generando importantes debates en varias áreas de nuestra disciplina: semántica, lengua y cognición, tipología, sintaxis, lingüística histórica, paleolingüística, adquisición, y etnociencia. Gran parte de los registros de dos de los cuatro sistemas de escritura jeroglífica mesoamericana conocidos hasta hoy en día —el maya y el así llamado «epi-olmeca»— se encuentran en esta zona de Mesoamérica y la investigación hecha por la lingüística maya y mixezoqueana ha sido pieza fundamental para el descifre de estos códigos escritos y para el estudio de las lenguas históricas con las que estos registros se hicieron. En esta región se han aplicado modelos interdisciplinarios, tanto para hacer documentación lingüística propiamente dicha, como para áreas como la et-

nociencia (Berlin, Breedlove y Raven, 1966, 1968, 1973, 1974), la adquisición (de León, 1994, 1997, 1998, 1999, 2001; Pfeiler, 2000, 2002, 2003; Pye, 1986, 1992; Brown,1997, 1998a, 1998b), la antropología lingüística (Haviland, 1977, 1988, 1998; Bricker, 1973, 1974; Brown 1979, 1980, 1990, 2001; Brown y Levinsonm, 1993), la epigrafía (Bricker, 1986; Grube, 1994; Justeson, 1989; Schele, 1982; Stuart, Houston, 2000; Wichmann 2002) y la paleolingüística (Kaufman, 1976; Campbell, 1977).

Los avances hechos en la lingüística histórica sobre el proto-maya —la lengua madre de las treinta y dos lenguas mayas conocidas actualmente— y el proto-mixezoque —la lengua madre de las diez lenguas mixezoqueanas conocidas hoy en día— no tienen paralelo en relación a otras familias de nuestro continente. Tenemos léxicos reconstruidos de estas dos protolenguas, estudios detallados de aspectos históricos sobre la morfología y sintaxis que son comparables al conocimiento de familias lingüísticas como el indoeuropeo. Todo este conocimiento adquirido sobre el léxico y la gramática comparada de estas lenguas ha sido posible gracias al trabajo de documentación acelerada y colaborativa, pero sobre todo se lo debemos al trabajo que se ha hecho en las últimas cuatro décadas para el caso de la familia maya, y de la última década para el caso de la familia mixezoque. Además, llama la atención la diversidad de centros de investigación, universidades, proyectos de colaboración a largo plazo, espacios de formación de nuevos investigadores y la identidad misma de los actores involucrados en la investigación de estos idiomas. Por ejemplo, en ningún otro caso en el continente, a excepción de la familia de idiomas mayas, se tiene a un gran número de investigadores con grados académicos que son a la vez hablantes de los idiomas objeto de estudio involucrados como actores que generan investigación de punta sobre sus propios idiomas, me refiero al grupo de hablantes de lenguas mayas agrupados y formados en el proyecto de investigación lingüística *Oxlajuuj Keej Maya' Ajtz'iib'* (OKMA), en Guatemala. De esta manera, en contraste con lo que ocurre en otras áreas del continente, el trabajo lingüístico sobre idiomas mayas y mixezoques se encuentra en una etapa de gran madurez y esto ha sido posible, sin lugar a dudas, a la colaboración y diálogo académico entre los estudiosos del área, a la coordinación y asesoría entre las distintas generaciones de investigadores que han promovido el estudio de las diversas lenguas, de distintas áreas de conocimiento, de variadas problemáticas desde diversos enfoques, a la formación sin interrupción de nuevos especialistas que incluyen a hablantes y no hablantes de estos idiomas, al impulso y apoyo a la investigación de corte documental de varias instituciones guatemaltecas, mexicanas, europeas y norteamericanas, al desarrollo mismo de paradigmas teóricos con orientación contrastiva que promueven la investigación de idiomas no indoeuropeos y que han dotado de un marco coherente para estudiar y describir lenguas de tipos lingüísticos distintos y teorizar sobre ellas.

En la actualidad se sigue dando prioridad a la documentación de los idiomas mayas menos conocidos pero también ha habido una creciente preocupación para comprender de una manera más profunda los problemas teóricos que han surgido al estudiar tanto las lenguas poco documentadas como las que han sido documentadas sistemáticamente a lo largo de las últimas cuatro décadas.

En lo que resta de esta exposición hablaré con más detalle de los avances logrados en la investigación de los idiomas del área, así como de los problemas más significativos a los que se ha orientado la investigación de las últimas dos décadas. Estoy eligiendo este corte diacrónico porque ya contamos, por un lado, con una revisión previa de lo que se había avanzado en la investigación lingüística maya hasta mediados de los años ochentas escrito por Lyle Campbell y Terrence Kaufman en su artículo: "Mayan Linguistics: Where are We Now?" publicado en el *Annual Review of Anthropology*, y por otro lado, también contamos con un evaluación sobre los estudios de lenguas mixezoqueanas hecho por Søren Wichmann y que fue publicado en 1994 en el libro *Panorama de los estudios de las lenguas indígenas de México*, editado por Doris Bartholomew, Yolanda Lastra y Leonardo Manrique. Aquí no voy a hablar sobre el estado de los estudios sobre los diversas lenguas nahuas sureñas ni sobre el xinca ya que durante las últimas dos décadas no ha habido trabajo sobre los importantes documentos que se tienen sobre esos tipos de nahua, y la investigación sobre la única lengua xinca que sobrevive, es apenas incipiente.

¿Qué sabemos de los idiomas mayas?

Los idiomas de la familia maya han recibido una atención privilegiada por parte de la investigación lingüística ocupada en el estudio de idiomas indoamericanos. Aparte de las veintisiete lenguas mayas que se hablan en Guatemala, Belice y Chiapas cuyas poblaciones varían en más de medio millón de hablantes entre los idiomas mayoritarios yucateco, mam, K'iche', Kaqchikel y K'ekchi', hasta lenguas habladas por unos cuantos cientos de personas como el lacandón y mocho', o por docenas como el Itza'. Existen tres lenguas mayas que se hablan fuera de esta área geográfica. El maya yucateco se habla en la península de Yucatán y Belice, el chontal (*yokot'an*) se habla en Tabasco y el huasteco (*teenek*) se habla en los estados de San Luis Potosí y Veracruz.[1]

[1] Para la representación ortográfica de los nombres de las lenguas en el árbol genealógico sigo la tradición de la lingüística maya de Guatemala que ha normalizado la escritura para la representación de las lenguas habladas en ese país. En esta ortografía se utilizan mayúsculas para escribir los nombres de los idiomas y de las ramas de la familia. Para la representación de los nombres de las lenguas habladas en México sigo la tradición mayista mexicana que representa los nombres de las lenguas en minúsculas.

Las 30 lenguas mayas constituyen a su vez cuatro divisiones, ramas o subgrupos lingüísticos: el oriental, el occidental, el huastecano y el yucatecano. El trabajo comparativo más importante en la lingüística maya lo han hecho Kaufman (1964, 1969, 1972, 1974a, 1974b), Kaufman y Norman, 1984; Campbell, 1977; Campbell y Kaufman, 1985. Estos autores han argumentado convincentemente que la rama huastecana fue la primera en separarse del resto de la familia, y que después de esta separación le siguió la de la rama yucatecana y posteriormente ocurrió la separación de las demás ramas. Además, el trabajo de Kaufman ha demostrado, con base a evidencia léxica y de cambios fonológicos consistentes, que las ramas Q'anjob'alanas y Tzeltalanas forman entre sí un subgrupo que él llamó *occidental*. Por otro lado, el K'icheano y Mameano forman el subgrupo oriental.

La familia maya (Campbell y Kaufman, 1985)

El inventario de fonemas del protomaya que se presenta en (1) se ha reconstruido a partir del intenso trabajo de lingüística histórica. Todas las lenguas mayas se caracterizan por tener la serie de consonantes glotalizadas. Los reflejos de las consonantes y vocales del protomaya han dado como resultado sistemas más amplios o más simples en las lenguas descendientes.

(1)

p	t	tz	ch	k	q	’		i, ii	o, oo
b’	t’	tz’	ch’	k’	q’			e, ee	u, uu
m	n		nh					a, aa	
	s		x	h	j				
	l	r						*Vocales*	
w		y							

Consonantes

La investigación histórica se ha hecho en base al estudio de inventarios léxicos y morfológicos con lo que se ha llegado a establecer varios cambios de sonido consistentes al interior de la familia:

(2) a. ***r*** › y en huastecano, yucatecano, tseltalano, Q’anjob’alano —excepto motocintleco donde ***r*** › ch—; la ***r*** se retiene en K’icheano y pasó a t en Mameano.

raxh ‘verde’ PQM *yax* POP

par ‘zorrillo’ KAQ *paay* ITZ

b. ***nh*** › h en Q’eqchi’ y a *j* en las otras lenguas K’icheanas y Mameanas.

onh ‘aguacate’ CHUJ *oh* Q’EQ *oj* MAM *ooj* K’ICH

c. *q y *q’ se retienen en K’icheano, Mameano y Q’anjobalano y pasa a sus correspondientes *k* y *k’* en las demás lenguas.

q’aaq’ ‘fuego’ PQM *k’aak’* MOP

d. En cholanas y algunas yucatecanas, la vocal corta *a pasa a ser ä —excepto en algunos ambientes.

saq ‘blanco’ TZ’U *säk* ITZ *säk* CHOL

e. En las lenguas Mameanas hubo un cambio en cadena en el cual: *r › t,

q’oor ‘masa’ K’ICH *q’ot* AWA

t › *ch*,

tiib' 'carne' PQCH *chib'* IXIL

**ch › tx, ch' › tx'*

ch'a'k 'grano' KAQ *tx'a'k* MAM

y **xh › x*

xha'aw 'vómito' Q'EQ *xa'w* MAM

Las consonantes retroflejas se difundieron de las lenguas mameanas a las q'anjob'aleanas.

xaw 'vómito' AKA *tx'ak* 'grano' AKA

Con base en el estudio del léxico comparado sabemos que los hablantes del protomaya, quienes hablaron esta lengua alrededor de 2200 a.C, eran ya agricultores que explotaban los ecosistemas de tierra fría y tierra caliente y cultivaban ya entonces todo el rango de alimentos típicos de Mesoamérica —frijol, maíz, calabaza, chile, etcétera— y que tenían como principal cultivo al maíz, lo que se refleja en el rango tan amplio de términos léxicos para sus partes y derivados reconstruidos para la protolengua. En el proceso de diversificación de los idiomas mayas, es claro que las tierras bajas fueron ocupadas por los grupos yucatecanos, tseltalanos, y cholanos alrededor del año 1000 a.C y que los tseltalanos emigraron a los altos de Chiapas alrededor del año 200 a.C, tierras que eran ocupadas por hablantes de zoque o alguna lengua zoqueana. Los ocupantes de las ciudades del clásico —300 hasta 900 d.C— fueron grupos cholanos, y más tarde yucatecanos. Durante este período hubo una importante interacción entre los portadores de la cultura del clásico y los hablantes de otros idiomas de ramas distintas dentro de la familia maya y de lenguas de otras familias. También se han encontrado varias evidencias en los idiomas modernos y en las representaciones glíficas que dan cuenta de un intenso bilingüismo entre las lenguas habladas en las tierras bajas (Hopkins, 1984). Esto se refleja en los préstamos léxicos y gramaticales de parte del cholano en yucateco y lenguas vecinas, por ejemplo, sabemos que el yucateco tomó prestado la forma *lahun chan* «DIEZ CIELO (deidad)» del cholano *chan* 'cielo' ya que en yucateco el cognado es *ka'an* y la forma con *ch* refleja el cambio del PM **k* a *ch* que se dio en chol y no en yucateco. El yucateco también tomó varias formas cholanas con /u/ intermedia que son reflejo de protomaya con /o/ intermedia siendo que los cambios de ***o a /u/ no se dieron en yucateco pero sí ocurrieron en cholano: *tun* 'piedra' ‹ PM **toon*, *kutz* 'guajolote' ‹ PTZ **kotz*; PYUC **mùuch* 'sapo' ‹ del cholano *much.* Algunos préstamos léxicos en otras lenguas mayas son: *ul* 'atole' en chol › *hul* en jicaque, *ola* en lenca; la palabra *tzitz* 'aguacatillo' del chol › *sit* en jicaque; la palabra **chenek*' en PTZ (PM *kiinaq*') › *xin'ak* en xinka, *sinak* en lenca, *sinak* en misquito y sumu. Lo que se asume entonces es que los habitantes de las ciudades del clásico hablaban cholano y que

estas eran las sociedades hegemónicas con una esfera de dominio e influencia sobre los pueblos hablantes de otras lenguas mayas y no mayas que eran sus vecinos. Sin embargo, las lenguas cholanas también se vieron influenciadas por el yucateco y las lenguas zoques, estas últimas vecinas de los choles. Un fenómeno que recientemente hemos estado investigando de manera conjunta con mis colegas choles Victoriano Martínez, Pedro Gutiérrez y Juan Jesús Vázquez son las construcciones sintácticas y los calcos morfológicos que las lenguas cholanas tomaron prestadas de las lenguas zoqueanas. Hemos estudiado tres construcciones que indudablemente fueron prestadas del zoque a las lenguas cholanas: construcciones con palabras *afectivas*, *estructuras de relativo*, y *predicados secundarios sintéticos*. Los palabras *afectivas* del chol y chontal toman un sufijo que no tiene cognados en lenguas mayas no cholanas, pero que, sin embargo, se ha reconstruido para el protomixezoque, el sufijo *–nay*.

Ahora tenemos claro que las lenguas cholanas, aunque solamente prestaron un número muy limitado de palabras afectivas del zoqueano, tomaron prestado el patrón de formación de afectivas donde se reduplica la raíz, y también prestaron la morfología formativa de afectivos en función estativa, como se muestra en los ejemplos desde (3) hasta (5). El ejemplo en (3) proviene del zoque de Tecpatán y ahí se puede observar la raíz afectiva en forma reduplicada y el sufijo *–nay* reconstruido para el PMZ. La misma estructura reduplicada la observamos en (4) del chol y en (5) del chontal. Los morfemas *–ña* del chol y *-n(a)* del chontal que le siguen a la raíz reduplicada son indudablemente morfemas prestados del zoque ya que no hay reflejos de este morfema en ningún otro idioma maya.

(3) pokx-pokx-nay-pa
ZOQ.TEC latir-REDUP-ITER-INCOMPLETIVO
'Está latiendo (el corazón.)'

(4) păr-păr-ña-y-oñ
CHOL păr-REDUP-ITER-EP-B1SG
'Estoy haciendo temblando de frío.'

(5) păk-păk-n-on
CHT mover_alas-REDUP-ITER-B1SG
'Estoy moviendo los brazos.'

Todas las lenguas mayas, a excepción del chol, tienen cláusulas de relativo postnominales, es decir, oraciones complejas que modifican a un sustantivo y que aparecen después de éste. Este patrón es el esperado en las lenguas con un orden de constitu-

yentes donde el objeto le sigue al verbo, también conocido como lenguas del tipo VO, como lo son las lenguas mayas y el español. El patrón núcleo sustantival más cláusula relativa, común a todas las lenguas mayas, lo ilustro con un ejemplo del Akateko, de la rama Q'anjob'aleana. En el ejemplo en (6), el núcleo de la relativa, *no' txitam* 'el puerco', aparece en cursivas mientras que en corchetes aparece la cláusula relativa:

Núcleo + CR

(6) x-ø-kam=el no' txitam [x-ø-lo'-on=ey=toj weneno tu']CR
AKA COM-B3-morir=DIR CLFN puerco COM-B3-comer-FA=DIR=DIR veneno DEM
'Se murió el puerco [que se comió el veneno.]' (Zavala, 1992: 293)

Contrario a este patrón ejemplificado en (6), el chol presenta cláusulas relativas prenominales, es decir, oraciones que aparecen antes de un sustantivo al cual modifican. Este orden CR + Núcleo es común a lenguas donde el orden de constituyentes es objeto antes del verbo (lenguas OV) y en Mesoamérica las únicas lenguas que poseen este orden son las lenguas mixezoqueanas, entre las que se encuentra el zoque. En el ejemplo (7) del chol, también llama la atención la presencia del clítico relativizador *=bä*, que no tiene cognados en otras lenguas mayas a excepción del chontal.

CR + Núcleo

(7) chä'=äch bajche ixä [p'el-el-ø=ix=bä]CR tye'
CHOL así=AFIR como DEM aserrado-EST-B3=ya=REL madera
'Así como aquellas maderas [que ya están aserradas].' (Lit. aquellas que ya están aserradas maderas.') (Martínez Cruz, 2007:203)

Las dos propiedades atípicas dentro de la familia maya presentes en el chol —orden CR+Núcleo y presencia del clítico *=bä*— las tomó prestadas el chol del zoque, y son comunes al protozoqueano. Los ejemplos (8) del zoque de Copainalá y (9) del zoque colonial de Tecpatán ilustran estos patrones: el orden de la construcción relativa en zoque es idéntico al de (7) del chol y el clítico relativizador *=pä'* del zoque es la fuente de donde el chol tomó prestado el relativizador *=bä*.

CR + Núcleo

(8) yaj-yäwin-u [jaka'-u=pä']CR ku'tku'y='is te' pän
COP CAUS-vomitar-COM asedarse-COM=REL comida=ERG DET hombre
'La comida [que se asedó] hizo que se vomitara el hombre.' (Lit. la que se asedó comida) (Harrison, Roy *et al.*, 1981: 260)

CR + Núcleo
(9) Guanacpapue nutza
ZCOL [wanak-pa=pä'] nutz-ä'
bajar-INC=REL calentar-NMZR
'Calentura que mengua.' (Pozarenco: 1773, 76)

Los calques sintácticos del zoque que se encuentran en las lenguas cholanas dan cuenta de un contacto muy temprano e intenso entre los dos grupos que se tradujo en un bilingüismo duradero en algún momento de la época clásica cuando los choles ocuparon territorio zoqueano y establecieron relaciones que arqueólogos y epigrafistas tendrán que explorar.

Con el estudio de la sintaxis de las lenguas particulares y de la sintaxis comparativa ya se han podido establecer los rasgos estructurales compartidos por los idiomas mayas, rasgos que se heredaron de la protolengua. Este conocimiento se debe, en gran medida, al trabajo de un grupo de lingüistas que empezaron a hacer investigación de manera coordinada a principios de los años setenta en el área maya de Chiapas y Guatemala. En Guatemala, el trabajo de investigación lingüística fue parte de un gran proyecto de documentación conocido como Proyecto Lingüístico Francisco Marroquín (PLFM) dirigido por Terrence Kaufman, que incluía, entre sus miembros, a Nora England, Jon Dayley, William Norman, Thom Larsen, Laura Martin, Judith Maxwell, entre otros. Además de ellos también trabajaban en Guatemala y Chiapas investigadores no asociados al PLFM, pero que interactuaron activamente con ellos, y que escribieron gramáticas de idiomas mayas como Colette Craig, Jack DuBois, Judith Aissen, Thomas Smith-Stark, Jill Brody, además, otro grupo de investigadores hicieron trabajo muy significativo en lingüística histórica como Lyle Campbell y John Robertson y en antropología lingüística como John Haviland, Penny Brown y lexicografía como Robert Laughlin.

Varios de estos mayistas escribieron gramáticas de estos idiomas como tesis doctorales o como proyectos de investigación a largo plazo, y del trabajo en conjunto que se hizo en ese momento provienen los modelos de las gramáticas comprensivas que se siguen produciendo, las categorías de análisis, las formas de presentar los datos, y los temas imprescindibles en la documentación gramatical de los idiomas mayas, los cuales han permanecido en la tradición mayista desde entonces. Cada uno de estos investigadores también ha hecho aportaciones muy importantes a la teoría lingüística, a la lingüística documental, a la lingüística mayence, que son puntos de partida para todos los que trabajamos con estos idiomas. El trabajo de Kaufman y Campbell ha sido invaluable para entender la historia de la familia, las relaciones con otros grupos lin-

güísticos, y los fenómenos de difusión areal. Kaufman, ya desde principio de los años setenta, fue el que instauró varias de las categorías analíticas con las que trabajamos. De él vienen los términos: *posicionales*, *afectivos*, *ergatividad mixta*, *Juego A* y *B*, entre otros.

El tipo de documentación léxica exhaustiva que requiere la verificación de todas las posibles raíces en los idiomas mayanses se la debemos a él, quien a su vez heredó esa tradición de McQuown. Jon Dayley, Nora England, Colette Craig revolucionaron la forma de escribir gramáticas completas de los idiomas mayas que incluían grandes secciones sobre oraciones complejas nunca antes estudiadas en los idiomas de Mesoamérica; estos lingüistas además fueron los que introdujeron las categorías de análisis que ahora seguimos usando. William Norman y Thom Larsen hicieron explícito los problemas asociados a la ergatividad en los idiomas mayas; por su parte, Laura Martin investigó de manera sistemática el conjunto de raíces posicionales del Q'anjob'al que es una de las categorías léxicas propias de la familia y tema inevitable en la investigación gramatical. Jack DuBois fue el impulsor de los estudios sobre la manifestación de la ergatividad en el discurso maya. Jill Brody y Laura Martin, se ocuparon de investigar cuáles eran los rasgos tipológicos del discurso narrativo y la conversación en idiomas mayas. Thom Smith-Stark y John Dayley realizaron los estudios comparativos que fueron la base para entender los mecanismos de cambios de voz en los idiomas mayas. Judith Aissen y Colette Craig establecieron la agenda para la investigación sintáctica de las oraciones simples y complejas y promovieron el uso de teorías sintácticas de corte formal para trabajar en estas áreas.

Sin lugar a dudas, las gramáticas más originales, exhaustivas, teóricamente informadas que se han hecho de los idiomas mesoamericanos son las gramáticas de las lenguas mayas. Con el trabajo colaborativo de ese grupo de mayistas que se reunían anualmente en los famosos Talleres Mayas —que sumaron diez hasta 1988— y de otros más que se sumaron a la tarea, hablantes y no hablantes de los idiomas mismos, se generó un cúmulo de conocimiento de las estructuras lingüísticas de los idiomas mayas que ha sido ininterrumpido. Ahora conocemos muy bien los rasgos morfosintácticos que caracterizan a los idiomas mayas.

Todas las lenguas mayas son lenguas VO, algunas tienen un orden fijo VOS como el tzotzil, otras VSO como las mameanas y el Q'anjob'al, y otras presentan un orden flexible VOS y VSO como el chuj y akateko. El orden de elementos sintácticos VO predetermina también el orden de otros constituyentes al interior de la frase y de la cláusula. Todas las lenguas presentan un estricto orden *núcleo seguido de dependiente* en las siguientes estructuras ejemplificadas con datos de Qanjob'al (Francisco, 2007):

(10) Auxiliar + *Verbo principal*

Q'AN	*ø=xew*	*(s)-txaj-li*	heb'	tu
	B3=terminar	A3-rezo-ITRS	3PL	ese

'Ellos terminaron de rezar.' (Francisco, 2007: 15)

(11) Incorporación de objeto: *V + O*

Q'AN	lanan=ø	*(s)-cha-wi*	*q'in*
	PRG=B3	A3-recibir-AP	fiesta

'Está festejando.' (Francisco, 2007:15)

(12) Subordinador + *Cláusula de complemento*

Q'AN	ø=y-oche-j	ix	*[tol*	ch-ach=kam-i]	
	B3=A3-querer-VTD	ella	SUB	ICP-B2SG=morir-VI	

'Ella quiere que te mueras.' (Francisco, 2007: 15)

(13) *PREP + Sustantivo*

(Q'AN	yiqem=ø=k'al	naq	*b'ay-ø*	s=ni'
	obediente=B3=DUR	él	PREP-B3	A3=suegro

'Él siempre le era obediente a su suegro.' (Francisco, 2007: 15)

(14) *Poseído + Poseedor*

Q'AN	max-ø='il-chaj=teq	*s=mul*	*naq*	*winaq*
	CP-B3=ver-PAS=DIR	A3-delito	CLF	hombre

'Fue descubierto el delito del hombre.' (Francisco, 2007: 15)

Todas las lenguas mayas marcan sus argumentos en el núcleo (Nichols, 1986), es decir, los argumentos de los verbos, los nominales poseídos y las adposiciones se encuentran marcadas en el núcleo sintáctico de la frase o cláusula por afijos de persona, esto quiere decir que las frases nominales dependientes que expresan los argumentos y son obligatorias en lenguas como el inglés, no son obligatorias en las lenguas mayas. Este rasgo se muestra con ejemplos del chol en (15) y (16). Los espacios que ocuparían las frases nominales aparecen señaladas por guiones en los ejemplos.

Verbo sin frases externas

(15)	tyi	k-ña'ty-ä-y-ety	__	___

CHOL PERF A1-pensar-VTT-EPN-B2
'Te recordé.' (Martínez, 2007:13)

Sustantivo relacional sin frase dependiente externa

(16) tyi k-tyaj-a-ø tyi i-jol ___
CHOL PERF A1-encontrar-VTT-B3 PREP A3-cabeza
'Lo encontré encima (de algo).' (Martínez, 2007:14)

Todas las lenguas mayas son ergativas. Esto quiere decir que los únicos argumentos de los verbos intransitivos se codifican de la misma manera que los pacientes de los verbos transitivos, mientras que los agentes se codifican con otro juego de marcadores de persona. Al juego que marca sujeto de intransitivo y paciente de transitivo se le conoce en la lingüística maya como *Juego B* o *Juego Absolutivo*, mientras que al juego que marca agente de transitivo y poseedores de sustantivos se le conoce como *Juego A* o *Juego Ergativo*. Este patrón se ilustra con datos de chol (Gutiérrez, 2004). En (17) aparece la segunda persona del *Juego B* en función de paciente de verbo transitivo y en (18) el mismo marcador funciona como sujeto de intransitivo.

(17) *2ª persona Juego B: Paciente de transitivo*
CHOL 'ibi li k-amigo tyi i-päy-ä-y-**ety** maja
CIT DEF A1-amigo PERF A3-llamar-VTT-EPN-**B2** DIR:hacia allá
'Mi amigo *te* llamó'

(18) *2ª persona Juego B: Sujeto de verbo intransitivo*
CHOL tyi majl-i-y-**ety** tyi kaskada
PERF ir-VTI-EP-**B2** PREP cascada
'*Tú* fuiste a la cascada'

En cambio, en el ejemplo (19), la segunda persona se marca de forma distinta cuando funciona como agente de verbo transitivo.

(19) *2ª persona Juego A: Agente de transitivo*
CHOL 'ixku wa'al=i bajche' tyi **aw**-il-ä-ø
en lugar ahora=ENC como PERF **A2**-ver-VTT-B3
'¿y ahora cómo es que *tú* lo viste?'

Este patrón es distinto al de las lenguas indoeuropeas donde los sujetos de intransitivo y transitivo se marcan de la misma manera y los objetos de forma distinta, y entonces decimos que siguen un patrón nominativo —sujeto intransitivo y agente transitivo iguales—, acusativo —objeto transitivo diferente—. Dentro de la familia maya, el yucateco, el Itzaj, y el lacandón desarrollaron un sistema de *ergatividad escindida* donde las construcciones en aspecto completivo/perfectivo siguen un patrón *ergativo*, mientras que las construcciones en *incompletivo/imperfectivo* siguen uno nominativo-acusativo como el de las lenguas indoeuropeas. Este patrón se originó en las lenguas yucatecanas y se difundió hacia las lenguas cholanas, chol y chontal (Kaufman and Norman, 1984: 90). En (20), tanto los sujetos de primera persona de intransitivo, (20a), como transitivos, (20b), se marcan con el prefijo del Juego A —nominativo.

(20) a. *1era persona Juego A: Agente de transitivo*
CHOL mi **k**-äk'(-b')-eñ-ø tyak'iñ
IMPERF A**1**-dar-APL-ESTATUS.D-B3 dinero
'Le doy dinero'

b. *1era persona Juego A: Sujeto de intransitivo*
ba' mi **k**-sujty-e(l)-loñ maja
donde IMPERF A**1**-regresar-NMZR-PL DIR:ir
'... al lugar que vamos'

En contraste, en (21), la primera persona en función de objeto de marca con –oñ del Juego B en función de acusativo.

(21) *1era persona Juego B: Objeto de transitivo*
CHOL jiñi mi i-xik'-**oñ**-o'=la
DET IMPERF A3-ordenar-**B1**-PL3=PL1
'Ellos nos ordenan'

Recientemente, como producto del trabajo común con varios estudiantes y colegas hablantes de idiomas mayas, hemos descubierto que dos de las lenguas cholanas —chol y chontal—, al igual que el Poqomchi' de la rama K'icheana se presenta un tercer tipo de alineamiento para marcar los argumentos de los verbos intransitivos que es conocido en la literatura de corte tipológico como sistema agentivo. Estos *son los sistemas en los cuales los argumentos de algunos verbos intransitivos son tratados igual que con los agentes de los verbos transitivos y los argumentos de otros son tratados igual que los pacientes de los*

verbos transitivos... (Mithun, 1991: 511). En chol, los verbos intransitivos cuyos sujetos son pacientes semánticos, es decir, únicos argumentos de verbos como «morir», «caerse», «enfermarse», «entristecerse», entre otros, marcan su sujeto en perfectivo con *Juego B*, igual que los objetos de los verbos transitivos. Por ejemplo, el verbo intransitivo *chäm* 'morir' tiene como único argumento al participante que padece al realizarse el evento y por esa razón marca a este participante con *Juego B* igual que los paciente de los verbos transitivos, como se ilustra en (22).

(22) y-om-äx-tyo mi a-pijty-añ-oñ=la ba'-ora
CHOL A3-querer-ASEV-aun IMPRF A2-esperar-SEVTDIMPRF-B1-PL cuando-vez

mi ta'-(i)x chäm-i-y-**oñ**
INTER PRF-ASEV morir-VTI-EP-**B1**
'Está bien que tú aún esperes por mí una vez que yo ya haya muerto.'

En cambio, los verbos intransitivos que tienen como su sujeto a un agente semántico como «trabajar», «caminar», «volar», entre otros, marcan a este participante con *Juego A*, igual que los agentes de los verbos transitivos canónicos. Las lenguas cholanas marcan al participante agentivo con la marca ergativa sobre un verbo genérico *cha'l* «hacer» al que llamaremos verbo ligero, como se ilustra en (23). En la construcción agentiva, el verbo intransitivo aparece en su forma nominalizada como complemento del verbo ligero. Por ejemplo, en (24) el verbo intransitivo agentivo *tse'ñ* 'reir' aparece en su forma nominalizada y funciona como complemento del verbo ligero *cha'l* «hacer». El sujeto lógico se marca con el proclítico *i-*, ergativo para tercera persona.

(23) ASP Juego A-Verbo Ligero-Juego B Verbo Léxico
Agente
Objeto

(24) ta' **i**-cha'l-e-ø tse'ñ-al
CHOL PERF **A3**-hacer-SEVTDPRF-B3 reir-NMZR
'Se rió.'

A diferencia de los verbos no agentivos como *chäm* "morir" en (22), los verbos agentivos no pueden marcar su sujeto con *Juego B* como lo muestra el ejemplo agramatical en (25b).

(25) a. tyi **k**-cha'l-e-ø ajñ-el
CHOL PERF A**1**-hacer-SEVTDPRF-B3 correr-NMZR
'corrí'

b. * tyi ajñ-i-y-**oñ**
PERF correr-VTI-EP-B**1**
(Lectura buscada: 'corrí')

Los verbos agentivos intransitivos del chol refieren a actividades volicionales, y formas de comunicación, algunos ejemplos aparecen en (26).

(26)

ajñ-el	'correr'
ñoxäj-el	'nadar'
oñ-el	'gritar'
jejty-el	'gatear'
oj-bal	'toser'
si'-bal	'cortar leña'
juch'-bal	'moler'
lem-bal	'emborracharse'
k'äñ-ol	'cocinar'
misej-el	'barrer'
tse'ñ-al	'reir'
ch'ajb	'ayunar'
tyujb	'escupir'
tonkoñ	'nadar'
p'is-wuty	'persignarse'
ja'tsijñ	'estornudar'
soñ	'bailar'
woj	'ladrar'
ch'uyu'b	'chiflar'

Además del chol y chontal, hay otros dos idiomas mayas que recientemente se han analizado como lenguas con alineamiento agentivo. Por un lado, Danziger (1996) ha argumentado que el Mopán presenta este tipo de alineamiento, aunque con una morfosintaxis diferente a la que vimos arriba para el chol. El otro idioma que tiene un alineamiento agentivo semejante al del tipo cholano donde el *Juego B* marca sujetos

de intransitivos no agentivos y el *Juego A* marca sujeto de intransitivos agentivos en construcciones con verbo ligero (verbo "hacer") es el Poqomchi'. La construcción en (27) es no agentiva y la de (28) es agentiva.

(27) x-**ø**-*kim*-ik i kixlaan
POQ COM-B**3**-morir-ESTAT.INTR DEF gallina
'Se murió la gallina.'

(28) x-ø-**i**-b'anri-*muhx*
POQ COM-B3-A**3**-hacer A3-nadar
'Nadó (Lit. 'Hizo su nadada.)'

Otros patrones agentivos incipientes que no han pasado a ser sistemas de alineamiento agentivo propiamente se encuentran en otras lenguas mayas. Lo encontramos en la rama K'icheana, en el Achi' y K'ekchi', y en la rama tzeltalana, en el tzotzil y el tseltal. La presencia de rasgos agentivos en lenguas no cholanas es un rasgo difundido a partir del patrón cholano, es decir, las lenguas no cholanas como el Achi', K'ekchi', tseltal, y tzotzil tomaron la construcción cholana y la calcaron en su sintaxis. En resumen, la existencia del sistema de alineamiento agentivo para la marcación de persona en algunos idiomas mayas es un descubrimiento muy reciente, pero nos queda todavía por explorar los límites lingüísticos donde se encuentra este patrón y su manifestación específica en otras lenguas de la familia, aparte de las reportadas por Danziger (1996), Zavala (2007), Gutiérrez y Zavala (2005), Gutiérrez (2004), Osorio (2005), Vázquez (2002). También nos queda por determinar si este patrón aparece en las representaciones glíficas o es un patrón innovador que surgió en el clásico tardío.

Otro descubrimiento que recientemente ha despertado gran interés en la investigación sintáctica de la familia maya es la existencia de un patrón conocido como obviación en la tradición de la lingüística tipológica. El patrón fue descubierto y estudiado primero en tzotzil por Aissen (1997 y 1999) y después chol, Akateko, y huasteco por Zavala (2007); Q'anjob'al por Francisco (2007), y t ojolab'al por Curiel (2007). La obviación refiere al hecho de que en las lenguas mayas (probalemente en todas), de manera semejante a lo que ocurre en lenguas algonquinas, operan restricciones en cuanto al uso de las construcciones transitivas activas que son motivadas por el rango que ocupan los dos argumentos seleccionados por el verbo en un conjunto de jerarquías de individuación, definitud, frases posesivas, y animacidad, de tal manera que las lenguas usan obligatoriamente construcciones activas cuando el agente es je-

rárquicamente más alto que el paciente, y usan una construcción marcada (pasiva o antipasiva) cuando el paciente es jerárquicamente más alto que el agente dentro de las jerarquías implicadas. Por ejemplo, el chol requiere de una construcción activa cuando el agente es animado y actúa sobre un paciente inanimado, ya que el participante animado es más alto que el inanimado en la jerarquía de animacidad, como en (29).

(29) tyi i-mel-e-ø waj k-ña'jel *ACTIVA*
CHOL PERF A3(ERG)-hacer-TT-B3(ABS) tortilla A1(PSR)-tía
'Mi tía prepare la tortilla.'

Sin embargo, se requiere de una construcción pasiva cuando un agente inanimado actúa sobre un paciente animado. El ejemplo en forma activa de (30a) es agramatical, mientras que el ejemplo en (30b) en voz pasiva, representa la única opción de codificación de ese contenido semántico.

(30) a. * tyi i-jats'-ä-ø aj-pedro li chajk *ACTIVA*CHOL
PERF A3(ERG)-golpear-TT-B3(ABS) CLFN-Pedro DET rayo
(Lectura buscada: 'El rayo le pegó a Pedro.')
Solo puede significar: 'Pedro golpeó al rayo.'

b. tyi jajts'-i-ø aj-pedro tyi chajk *PASIVA*
PERF golpear+PAS-TT-B3(ABS) CLFN-Pedro PREP rayo
'Pedro fue golpeado por el rayo.'

El estudio de la obviación en la familia está resolviendo problemas sintácticos que no habían sido explicados ni entendidos hasta años recientes pero todavía hace falta investigar el fenómeno en otras lenguas de la familia para confirmar si este es un rasgo heredado de la protolengua.

A finales de los años setenta y a lo largo de los ochenta las lenguas mayas fueron pieza clave dentro de las discusiones tipológicas para entender la ergatividad y los cambios de voz en lenguas ergativas (Smith Stark, 1976; Bricker, 1978; Craig 1979; Mondloch, 1981; Ayres, 1983; Dayley, 1985; England, 1988). Todos los idiomas mayas comparten un complejo sistema para marcar los cambios de voz. Además de la voces activa y pasiva bien conocidas en las lenguas acusativas, las lenguas ergativas, entre las cuales se encuentran las mayas, presentan lo que en su momento fue bautizado como *voz antipasiva* que hace alusión a los cambios morfosintácticos que ocurren en

la cláusula cuando el paciente de un verbo transitivo es pragmáticamente bajo en topicalidad, de tal manera que: a) se omite por completo, b) se incorpora al verbo o c) se expresa como un argumento demovido o periférico introducido por adposición. Esto produce cambios en la morfología verbal, ya que el argumento agente, que en la voz activa se expresa con ergativo (agente transitivo), en la antipasiva lo hace con absolutivo (sujeto intransitivo); además, el verbo que en voz activa es transitivo pasa a ser intransitivo en la antipasiva. Este cambio de voz lo ilustro con datos del Akateko (Q'anjob'aleana). En la voz activa en (31), el agente de primera persona se marca en el verbo con el prefijo ergativo *ko-* (que aparece con la glosa A1PL) y el verbo que es formalmente transitivo recibe dos marcadores de persona, el ergativo en referencia al agente y el absolutivo (*Juego B)* en referencia a paciente. En contraste, en la voz antipasiva con omisión de paciente, también conocida como absolutiva, ilustrada en (32), el argumento que hace referencia al agente se expresa como absolutivo (*Juego B*), el verbo aparece marcado con el sufijo antipasivo *-w*, y el paciente no se expresa, lo que da como resultado una estructura intransitiva.

Activa: AGT=ERG PAC=ABS

(31) too-oj **ø-ko**-lo' jun-oj tzetal y-ul-laj wan mimej konob'
AKA ir-IRR B**3**-A**1**PL-comer uno-IRR cosa A3-en-COL PL.DEF gran pueblo
'Vayamos a comer algo en las ciudades.'

Antipasiva Absolutiva: AGT=ABS PAC=no existente

(32) ta chik-**on**-lo'-**w** on
AKA COND INC-B**1**PL-comer-AP CL1PL
'Si comemos.'

El ejemplo (33) ilustra la *voz antipasiva con paciente genérico incorporado*. Igual que en la antipasiva absolutiva, en esta construcción, el agente semántico se marca con absolutivo (*Juego B*), y el verbo toma el sufijo antipasivo, *-wi*. Además, el paciente con lectura genérica no es un argumento sintáctico y por esa razón el verbo semánticamente transitivo es formalmente intransitivo.

Antipasiva con Paciente Incorporado: AGT=ABS PAC=sin correferencia

(33) **ach**-nooch-**wi** aan
AKA B**2**SG-morder-AP elote
'estás comiendo elote.'

Finalmente, la voz antipasiva con paciente *demovido* requiere que el paciente se exprese como un argumento periférico a la cláusula (introducido por un sustantivo relacional *yiin*). En el ejemplo (34), el agente semántico se codifica como sujeto absolutivo del verbo intransitivizado por el antipasivo, y el paciente aparece marcado como un participante periférico.

Antipasiva con Paciente demovido: AGT=ABS PAC=arg. periférico

(34) ch-**ach**-tx'aa-**wi** y-iin pitchile

AKA INC-B**2SG**-lavar-AP A3-LOC ropa

'Lavaste la ropa.' (Lit. Lavaste en la ropa.')

Además de estas tres construcciones encontradas en varios idiomas mayas que tienen todos los rasgos canónicos de las antipasivas de las lenguas australianas, eskimal y otras lenguas ergativas, los estudios de gramática maya de los años 80 y principios de los 90 también argumentaron que la construcción con agente en foco, ilustrada en (35), era una construcción antipasiva. El argumento que se defendió se sostenía en base a la morfología compartida, ya que las cláusulas con agente en foco dentro de la familia maya disparan cambios en el verbo similares a los que ocurren en las construcciones antipasivas canónicas: por un lado, sólo un argumento se expresa en el verbo por medio de la marca de absolutivo, lo que resulta en una construcción intransitiva, y por el otro, el verbo aparece marcado por el sufijo *–on* reconstruido como sufijo antipasivo para protomaya.

Construcción con agente enfocado

(35) ja' ix in-txutx an ja' ix max in-chej-**on** tej an

AKA DISL CLF A1-mamá CL1SG DISL PRO:mujer COM B1-forzar-FOC DIR:acá CL1SG

'Es mi madre, es ella la que me forzó (a venir para acá.')

Si bien, la investigación de la década de 1980 dejó claro cuál era la distribución de las formas antipasivas en las lenguas particulares de la familia maya (Dayley, 1983), no fue sino hasta finales de los noventa que se empezaron a explorar las funciones pragmáticas de los distintos antipasivos y se aclaró que una de las formas que se había identificada como estructuralmente antipasiva (la de agente en foco) del ejemplo (35) funciona como la expresión de la voz inversa (Zavala, 1997; Aissen, 1997 y 1999), es decir, la estructura donde el agente aparece adelantado antes del verbo está dedicada al señalamiento pragmático de que tanto el agente como el paciente tienen un alto

grado de topicalidad, mientras que la antipasiva canónica expresa los casos donde el paciente no es topical y el agente sí lo es. Estas conclusiones se obtuvieron con el estudio de un amplio corpus de textos y también con la comparación de las estructuras de las lenguas mayas con fenómenos bien documentados de voz inversa en lenguas algonquinas y otras lenguas del continente americano.

A las gramáticas comprensivas sobre los idiomas mayas producidas entre mediados de la década de 1970 y de 1980 le siguieron nuevas gramáticas en su mayoría sobre los idiomas hablados en Guatemala. Se documentaron gramaticalmente nuevas lenguas como proyectos de tesis de grado y proyectos de investigación a largo plazo. Las lenguas que se estudiaron al finalizar la guerra de los ochentas en Guatemala como parte de proyectos de tesis fueron el Akateko (Zavala, 1992), el Sipacapense (Barret, 1999), el Itzaj (Hofling, 1991; Hofling y Tesucún, 1997, 2000). El proyecto de Hofling sobre Itzaj incluyó una gramática, un diccionario y una colección de textos glosados y no fue hasta mediados de la primera década del 2000 que se retomaron proyectos con la misma envergadura para lenguas habladas en Guatemala y el sur de México. Además de los proyectos de tesis, a principios de los noventas se crea el equipo de investigación de OKMA que produjo tres generaciones de estudiantes e investigadores abocados al estudio de los idiomas mayas de Guatemala. El equipo de OKMA fue fundado por Nora England y en él se han dado capacitación lingüística a 75 hablantes de idiomas mayas hablados en Guatemala, diez en la primera generación, 44 en la segunda generación y veintiuno en la tercera generación. Miembros del equipo de la primera generación publicaron cinco gramáticas completas de los idiomas Mam, Tz'utujil, Kaqchikel, K'ichee' y Poqom bajo el sello de Cholsamaj en 1997. Y miembros de la segunda y tercera generación publicaron en 2007 tres gramáticas sobre los idiomas Teko o Tektiteko (Pérez Vail), Uspanteko (Can Pixabaj) y Sakapulteko (Mó Isem) además de cinco diccionarios sobre el Teko, Uspanteko, Sakapulteko, Kaqchikel y Mam. La serie de gramáticas incorpora todo el conocimiento y experiencia acumulada por los investigadores de OKMA por más de una década. Varios de los rasgos presentes en estas gramáticas resultan de mucho interés no solamente para estudiosos de lenguas mayas, sino también para tipólogos que están estudiando rasgos estructurales en idiomas de diversas familias lingüísticas y especialistas en lenguas de Mesoamérica. En estas gramáticas aparecen temas de investigación que no habían sido abordados antes en las gramáticas de referencia de idiomas mayas como la mayanización de las consonantes, la discusión de nombres propios y apellidos, así como topónimos, la discusión de las clases de palabras por rasgos fonológicos, morfológicos y sintácticos, la clasificación exhaustiva de los verbos y posicionales, la predicación secundaria, y los

patrones discursivos. Otro campo que recién empieza a explorarse en la lingüística maya son los estudios de las variantes internas o dialectales de los idiomas. El PLFM hizo lo primeros estudios amplios al respecto para el Kaqchikel (Cojtí y López, 1990) y Mam (England, 1990). Más adelante el grupo de investigadores de OKMA hicieron un trabajo notable sobre variación dialectal en los idiomas K'ichee' (Can Pixabaj y Par Sapón, 2000), Kaqchikel (Patal Majzul, García Mátzar, Espantza y Serech, 2000), Mam (Pérez Vail, García Jiménez y Jiménez, 2000), Q'anjob'al (Raymundo González, Francisco Pascual, Mateo Pedro y Mateo Toledo, 2000), Popti' (Ross Montejo y Delgado, 2000), Poqom (Malchic Nicolás, Mó Isém, y Tul Rax, 2000) todos publicados por Cholsamaj. Los seis libros sobre variación dialectal realizados por OKMA son gramáticas comparativas de las variantes más distintivas de estos idiomas. Los trabajos tienen muchos logros que nunca antes se habían obtenido en el campo de la lingüística maya ya que cuentan con análisis fonológicos, morfológicos y sintácticos de cada idioma, además de incluir un léxico comparativo de gran valor, no sólo para los estudiosos de la gramática comparativa de los idiomas mayas sino también para cualquier intento de estandarización de esos idiomas, tarea a la que los miembros de OKMA se abocaron en trabajos subsecuentes. Este tipo de investigación nunca se había hecho con tanto detalle para ninguna familia lingüística de Mesoamérica y es uno de los logros más importantes del equipo de investigación de OKMA.

A pesar del trabajo acumulado en las últimas cuatro décadas, aún hay varios huecos en la investigación básica de las lenguas mayas, es decir, en la investigación que de cuenta de los tres grandes ejes esenciales para la documentación que heredamos de la tradición del gran antropólogo y lingüista Franz Boas quien instauró la idea de que las lenguas indoamericanas deberían de ser documentadas con una gramática de referencia, un diccionario analítico completo y una colección de textos glosados y analizados lingüísticamente. Un resumen sobre el estado de la documentación de los idiomas mayas que identifica el tipo de obra para cada idioma aparece en el cuadro 1. La la marca positiva dentro del cuadro refiere a la presencia de diccionarios de más de cinco mil entradas, gramáticas comprensivas —que incluyen fonología, morfología, sintaxis de oración simple y oración compleja— y colección amplia de textos glosados. Muchos de estos trabajos se encuentran publicados pero otros tienen la forma de manuscritos o tesis de grado no publicadas.

Cuadro 1. Las tareas de investigación más urgentes para los idiomas mayas

Idioma	Gramática científica	Diccionario	Textos analizados y glosados
Q'eqchi'	✓	✗	✗
Poqomchi'	✗	✗	✗
Poqomam	✓	✗	✗
Tz'utujil	✓	✓	✗
Kaqchikel	✓	✓	✗
Achi	✗	✗	✗
K'iche'	✓	✓	✗
Sakapulteko	✗	✓	✓
Sipakapense	✓	✗	✗
Uspanteko	✓	✓	✓
Mam	✓	✓	✗
Tektiteko	✓	✓	✓
Awakateko	✓	✓	ü
Ixil	✓	✗	✗
Popti'	✓	✓	✗
Akateko	✓	✗	ü
Q'anjob'al	✗	✗	✓
Chuj	✗	✗	✗
Ch'orti'	✗	✗	parcial
Mopan	✗	✗	✗
Itzaj	✓	✓	✓
tseltal	✓	✓	✓
tzotzil	✓	✓	✓
chol	✗	✓	✓
chontal	parcial	✓	✗
tojol'ab'al	parcial	✓	✗
motocintleco	✗	✓	✗
lacandón	✗	✗	✓
yucateco	parcial	✓	✓
huasteco	parcial	✗	✓

La investigación de corte histórico de las últimas décadas no ha encontrado ninguna evidencia contundente que relacione genéticamente las lenguas de la familia maya con ninguna otra del continente a pesar de los intentos para establecer relaciones con lenguas dentro y fuera de Mesoamérica —familias araucana, chipaya-uru, lenca, huave, mixe-zoqueana, totonacana, tarasco, hocana, penuciana—. Dentro de Mesoamérica se han encontrado varios rasgos difundidos en varias de las familias y las lenguas mayas son prominentes portadoras de esos rasgos: sistema de numeración vigesimal, orden verbo inicial, marcación en el núcleo, existencia de sustantivos relacionales que son equivalentes a las adposiciones —p. ej. «*Su cabeza* de la casa» para significar 'encima de la casa'— y un paradigma amplio de calques léxicos como —*boca de la casa* que en varias lenguas del área y entre ellas las mayas significa 'puerta', etcétera (*cf*. Campbell, *et al*., 1986; Smith-Stark, 1994).

Un área donde el conocimiento de la gramática y léxico de las lenguas mayas ha tenido gran impacto es en el descifre de la escritura jeroglífica maya. Ahora sabemos que gran parte de la escritura se hizo en una lengua protocholana y después en cholano, y posteriormente en yucatecano. Ya conocemos que esta escritura tiene bases logográficas y fonéticas simultáneamente. Ahora sabemos que la gramática de los glifos corresponde a una gramática cholana con orden VOS, con ergatividad mixta, y con sufijos de status propios de las lenguas cholanas y que hace uso recurrente del paralelismo léxico y gramatical común a todos los idiomas Mayas.

Las investigaciones sobre el zoque de Chiapas

El zoque de Chiapas junto con dos lenguas zoques habladas en los Chimalapas de Oaxaca y tres lenguas zoqueanas del Golfo —ayapaneco, soteapaneco y texistepequeño— forman la rama zoqueana de la familia mixezoque. El zoque de Chiapas, está constituido por un grupo de dialectos medianamente diferenciados repartido en seis áreas dialectales:

(36) Zoque norteño: Francisco León y lugares de reubicación
Zoque del noreste A: Tapalapa, Ocotepec, Pantepec y Rayón
Zoque del noreste B (Chapultenango y Oxolotán)
Zoque central (Copainalá, Tecpatán y Ostuacán)
Zoque sureño (Tuxtla, Coita, Ocozocuautla)
Zoque de Jitotol

Hasta la fecha se cuentan con diccionarios de tamaño mediano para el zoque norteño, y zoque central, además de un pequeño diccionario para el zoque de Rayón. Ninguna

de las variantes zoques cuenta con una gramática comprensiva y solo se tienen esbozos gramaticales parciales para el zoque de Francisco León y Copainalá. Las lenguas mixezoqueanas es una de las familias que ha despertado mayor interés en Mesoamérica por su importancia en la historia de la conformación del área. Campbell y Kaufman, en su artículo clásico de 1976: *A Linguistic Look at the Olmecs*, presentaron evidencia de que los olmecas fueron hablantes de lenguas mixe-zoques ya que en todas las familias de lenguas mesoamericanas se encuentran préstamos léxicos que refieren a palabras con referentes culturales claves para identificar el área además de que el inventario cultural que se encuentra en el vocabulario reconstruido para Proto-Mixe-Zoque —PMZ— es evidencia adicional que apoya a esta hipótesis. Entre los préstamos léxicos difundidos están las palabras *kakáwa* «cacao», *tzima*' «jícara», 'awa' «tecomate», *koya*' «jitomate», *suk* «frijol», *mun* «camote», *sapane* «zapote», *pomo* «incienso», *maypa* «medir, contar», *tu´nuk* «guajolote», *une* «niño» y muchos más. Estos préstamos léxicos se distribuyen en un área muy grande desde el área totonaca y nahua al norte, hasta el xinka y lenca en el sur. Otro argumento importante es que las lenguas mixezoques no fueron receptoras de repertorios amplios de préstamos, lo que indica que no se vieron influenciados por otras culturas hegemónicas mientras que esto sí sucedió con el resto de las familias lingüísticas en Mesoamérica. Posteriormente, Justeson y Kaufman 1993 hicieron grandes logros en el descifre de la escritura epiolmeca y concluyeron que una forma de protozoqueano fue la lengua hablada por los epiolmecas. Finalmente en el trabajo de Kaufman y Justeson 2007 se ha sugerido la hipótesis de que los habitantes de Teotihuacán eran hablantes de una lengua mixezoqueana contemporánea al protozoqueano.

A pesar de que ahora tenemos un conocimiento muy amplio de la lingüística histórica mixezoqueana debido a los trabajos de Wichmann (1995) y Kaufman (1964b), la lingüística de corte descriptivista para las lenguas zoqueanas habladas en Chiapas no ha alcanzado la suficiente madurez, sobre todo si la comparamos con el trabajo en las lenguas mayas vecinas. La información que tenemos varía de una variante a otra. En las formas de zoque norteño se cuenta con el diccionario de Francisco León de Engel y Engel (1987) que contiene también un esbozo gramatical. Para las dos formas del zoque del noreste existe una pequeña colección de textos (Domínguez, 1990, 1991, 1992) y un pequeño vocabulario escrito por Harrison y Harrison (1984). El zoque central es el mejor documentado y cuenta con dos versiones de diccionarios coloniales del siglo XVII y XVIII del habla de Tecpatán, uno de Luis González (1672) publicado por Grasserie, 1898 y paliografiado de nuevo por Mario Ruz (1997), y el otro de Juan Pozarenco (1733). La ortografía usada en el zoque colonial tienen que reinterpretarse ya que carecen de formas adecuadas para la representación de la vocal alta central y del cierre glotal. Actualmente estoy haciendo análisis morfológico del contenido de

ambos documentos para hacer la reconstrucción de los lexemas de esta forma temprana de zoque. La documentación del zoque central también cuenta con un diccionario de mediana escala y dos bosquejos sobre la morfología y la oración simple (Wonderly 1943, 1951 y 1952; Harrison, Harrison y Cástulo García, 1981). La variante del zoque sureño es la menos estudiada y sólo existe documentación léxica muy básica (Cerda Silva, 1941; Cordry y Cordry, 1988; Martínez, 1941) siendo este el dialecto con menor número de hablantes y que por tanto requiere mayor atención.

En 1994, Terrence Kaufman y John Justeson crearon un gran proyecto para la documentación de todos los idiomas mixezoqueanos impulsados por la necesidad de reconstruir la protolengua que apoyara el trabajo de descifre de la escritura epiolmeca que estaban estudiando. En los trece años de existencia del proyecto, sus miembros han trabajado con el léxico y la gramática de 2 variedades de mixe, 2 variedades de zoque de Chiapas, los dos zoques de Chimalapa, las 3 lenguas zoqueanas del Golfo —soteapaneco, texistepequeño y ayapaneco— además del oluteco y el sayuleño. Ahora ya tenemos un panorama muy claro de las propiedades tipológicas de estas lenguas, hemos reconstruido la morfología y léxico de las dos ramas de la familia —la zoqueana y la mixeana— y conocemos de manera detallada la gramática de cuatro de los idiomas. Tres de las gramáticas más extensas escritas sobre estas lenguas fueron resultado de tesis doctorales, y las tres se basan en corpus extensos de textos recopilados por los investigadores que han sido parte de los datos obtenidos en períodos de dos años de trabajo de campo.

Las lenguas mixezoqueanas, entre ellas el zoque, han sido fuente de debate de temas importantes en la tipología ya que todas ellas presentan sistemas de inversión jerárquica, son ergativas, tienen rasgos de verbo final, las mixeanas son de marcación en el núcleo y las zoqueanas de marcación doble —en el núcleo y en el dependiente—. El zoque ha tomado varios patrones sintácticos de las lenguas tseltalanas, entre los que destacan el cambio de orden de argumentos de verbo final a verbo inicial y el desarrollo de marcadores de clases nominales femenino y masculino ausentes en el resto de la familia mixezoqueana pero presentes como rasgo característico de las lenguas tseltalanas y otras lenguas mayas.

Lo que falta por hacer

El estado privilegiado en que se encuentra la investigación lingüística maya y mixezoqueana es el resultado del trabajo colectivo de muchos individuos, grupos de investigación, esfuerzos institucionales que han coordinado y difundido el trabajo lingüístico. La pregunta inmediata que surge es: ¿qué nos falta por hacer? Si bien la

investigación de las lenguas mayas se encuentra en un estado de conocimiento privilegiado en relación a otras familias lingüísticas del continente, aún existen varios idiomas que requieren de documentación básica como lo deja ver el Cuadro 1. Algunos de estos idiomas están siendo objeto de investigación actual con el objetivo de completar la documentación siguiendo el ideal boasiano como es el caso del Q'anjob'al —B'alam Mateo y equipo organizado por él, financiado por SOAS y NSF—, tojol'ab'al —el equipo de documentación dirigido por Luanna Furbee con financiamiento de NSF y la investigación doctoral de Mark Peaje—, motocintleco —el equipo organizado por L. Martin y Lyle Campbell financiado por NSF—, lacandón —Henrik Bergvist financiado por SOAS y PDLM—, y huasteco —investigación doctoral y proyecto de documentación financiado por SOAS por parte de Snezana Kondic—. De esta manera, la documentación de datos primarios sigue siendo una prioridad científica y necesaria también para cualquier intento serio de planeación lingüística. Afortunadamente la investigación lingüística ahora es más colaborativa que nunca y en esta tarea ya se encuentran en primer plano los propios hablantes que están siendo capacitados en programas de formación en Guatemala, México y Estados Unidos de América.

Con el trabajo reciente que actualmente se hace en el área de sintaxis comparativa entre lenguas mayas y mixezoques estamos descubriendo fenómenos de contacto que se traducen en calques sintácticos entre las distintas lenguas mayas y de estas con otras familias lingüísticas. En el área cholana se requiere de mayor trabajo documental de la sintaxis y patrones discursivos de las tres lenguas cholanas habladas hoy en día —chol, chontal, y Ch'orti'— ya que de esta manera vamos a poder entender el tipo de influencia que ejercieron estas lenguas hacia sus vecinas y también el tipo de influencia que recibieron por parte de lenguas mixezoqueanas y de otras lenguas mayas de las ramas no cholanas. Los patrones morfosintácticos del Chorti', requieren de investigación extensa para establecer las lenguas con las que éste grupo lingüístico interactuó durante y después del período clásico. El área de los Cuchumatanes, en el departamento de Huehuetenango, también se nos presenta como un laboratorio de sumo interés para estudiar el fenómeno de contacto entre lenguas de dos ramas de la familia maya —Q'anjob'aleana y Mameana— que han intercambiado patrones gramaticales entre ellas —clasificadores nominales, ergatividad mixta por dependencia sintáctica, orden VSO, construcciones de predicación secundaria depictiva y resultativa, entre otros— a lo largo de siglos de contacto. Nos queda por determinar si el tojol'ab'al es una lengua resultado de la mezcla entre tseltal y alguna lengua Q'anjob'aleana, ya que, a pesar de que su sintaxis es claramente tseltalana, el léxico es Q'anjob'aleano. Aunque ya ha habido grandes avances en el los estudios de diversificación dialectal del K'ichee', Poptí', Q'anjob'al, Mam, Kaqchikel, Poqom, y los que ahora se están haciendo

sobre el área tseltal, otras lenguas con gran diversificación dialectal como el tzotzil, chol, chontal, Ixil, Chuj y zoque requieren atención.

El estudio comparativo a nivel léxico y morfológico ha llegado a un desarrollo muy notable en las dos familias lingüísticas, pero ahora el estudio de la sintaxis comparativa necesita de avances similares para lo cual se requiere de trabajo colectivo entre los especialistas de los idiomas de las distintas ramas. Los talleres lingüísticos sobre sintaxis mesoamericana que han tomado lugar los veranos de 2001, 2004, y 2006 y el invierno del 2004 en San Cristóbal y la Antigua Guatemala sobre predicación secundaria, recíprocos y complementación han dado gran impulso al estudio contrastivo de este tipo de problemas.

El estudio de la lexicografía maya se encuentra en una etapa de gran productividad hoy en día. Recientemente se han publicado ocho excelentes diccionarios, uno de ellos monolingüe escrito por Florentino Pedro Ajpacajá Tun sobre K'iche', seis bilingües por miembros del equipo de OKMA —Teko, Kaqkchikel, Mam, Awakateko, Uspanteko, Sakapulteko—, uno trilingüe por Hofling sobre Itzaj, además de que se produjo en versión bilingüe tzotzil-castellano el *Gran diccionario de tzotzil de Laughlin*. Los demás miembros de la familia precisan de un trabajo similar para lo cual se requieren equipos lexicográficos financiados por períodos largos que garanticen que se llegue al final de esta meta tan importante en la investigación de los idiomas.

La profundidad que se ha logrado en el estudio de las gramáticas de los lenguas mayas y mixezoques es palpable en los últimos cuarenta años, pasando primero por estudios puramente morfológicos y fonológicos en los años 60, hasta la producción de gramáticas comprensivas entre los 70 hasta los 90 que han dado pauta para que en años recientes se integren en las nuevas gramáticas, tanto de lenguas mayas como mixezoques, diferentes problemas abordados con enfoques teóricos inspirados en la tipología, y la investigación de punta en semántica y sintaxis. Como en ninguna otra familia lingüística mesoamericana, la investigación sobre la adquisición del lenguaje ha sido un área que ha atraído la atención de varios mayistas trabajando ahora siete lenguas de la familia —K'ichee', tseltal, tzotzil, yucateco, Q'anjob'al, Mam, chol—. Pye, Brown, de León, Pfeiler y Mateo ya han hecho trabajo comparativo sobre los procesos de adquisición de la morfología verbal y rasgos fonológicos pero aún hace falta tomar en cuenta idiomas de otras ramas de la familia, tarea a la que algunos de están planificando abocarse en el futuro. El otro proyecto colectivo que se está realizando actualmente es el estudio de la codificación de la semántica espacial en varias lenguas de Mesoamérica, entre las que figuran cuatro lenguas mayas —chol, tzeltal, Q'anjob'al y yucateco— y dos lenguas mixezoques —mixe de Ayutla y zoque de Tecpatán—.

Actualmente se está investigando la presencia del sistema de codificación absoluta e intrínseca en estos idiomas y en un futuro se compararán estos resultados con los de otras lenguas de otras familias dentro y fuera de Mesoamérica. Finalmente, quedan varios campos apenas explorados en el estudio de los idiomas de ambas familias, por un lado el estudio de la semántica y su interacción con la sintaxis es apenas incipiente, de la misma manera que lo son los estudios de sociolingüística de tipo variacionista y la dedicada al estudio de los cambios de código entre hablantes bilingües o trilingües en localidades aledañas a áreas donde se habla español y otros idiomas mayas y no mayas. Obviamente estamos ante una tarea enorme con agendas de investigación cada vez más amplias, pero afortunadamente, la tradición de la lingüística maya y la nueva tradición mixezoqueana se ha caracterizado por una excelente socialización del conocimiento entre los actores hablantes y no hablantes que ha impulsado un conocimiento sin parangón en ninguna otra región de Mesoamérica.

Bibliografía

Aissen, Judith, 1987, *Tzotzil Clause Structure,* D. Reidel, Dordrecht.

—, 1997, "On the Syntax of Obviation", en *Language* 73, pp. 705-750.

—, 1999, "Agent Focus and Inverse in Tzotzil", en *Language* 75, pp. 451-485.

Ara, Domingo de, 1571*, Bocabulario* en *lengua tzeldal,* Copia fotográfica en la New Berry Library.

—, 1985, "Vocabulario de la lengua tzeldal según el orden de Copanabastla de fray Domingo de Ara*",* en Mario Humberto Ruz, (ed.), *Centro de estudios mayas. Fuentes para el estudio de la cultura maya, 4*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Ayres, Glenn Thompson, 1983, "The Antipassive 'Voice' in Ixil,*"*, en *International Journal of American Linguistics* 49, pp. 20-45.

Bañuelos, Juan, *et al., 1989, Cuentos y relatos indígenas,* Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y del Estado de Chiapas [San Cristóbal de Las Casas, Chiapas]-Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Barrett, Edward. R., 1999, *A Grammar of Sipakapense Maya*, Tesis de doctorado, Universidad de Texas en Austin.

Berinstein, Ava, *1985 Evidence for Multi-attachment in K'ekchi Maya,* Garland*,* Nueva York.

Berlin, O. :E. Breedlove, Dennis y Raven, Peter, 1966, "Folk Taxonomies and Biological Classification", en *Science 154,* pp. 273-275.

—, 1968, "Covert Categories and Folk Taxonomies", en *American Anthropo*logist 70, s.l., pp. 290-299.

—, 1973, "General Principles of Classification and Nomenclature in Folk Biology", en *American Anthropologist* 75, s.l., pp. 214-242.

—, 1974*, Principles of Tzeltal PlantClassification an Introduction to the Botanical Ethnography of a Mayan-Speaking People of Highland Chiapas,* Academic Press, Nueva York.

Bricker, Victoria R., *1973, Ritual Humor* in *Highland,* Chiapas-University of Texas Press, Austin.

—, 1974, "The Ethnographic Context of Some Traditional Mayan Speech Genres", en Bauman, Richard and Sherzer, Joel (eds.), *Explorations in the Ethnography of Speaking*, Cambridge University Press, Londres, pp. 368-493.

—, 1978, "Antipassive Constructions in Yucatec Maya", en Nora. C. England, *Papers in Mayan Linguistics,* Lucas Bros Publishers, Columbia, Missouri, pp. 3-24.

Brody, Jill, 1986, "Repetition as a Rhetorical and Conversational Device in Tojolabal (Mayan)", en *International Journal of American Linguistics,* s.l., 52 (3), pp. 255-274.

Campbell Lyle, Kaufman, Terrence y Smith-Stark, T. 1986. "Mesoamerica as a Linguistic Area", en *Languag*e, 62, s.l., pp. 530-70.

Campbell, L. y Kaufman, T., 1990, "Lingüística mayence: ¿dónde nos encontramos ahora?", en England, Nora C. y Elliott, Stephen R. (comp.), *Lecturas sobre la lingüística maya*, CIRMA, Guatemala, pp.51-58.

—, 1985, "Mayan Linguistics: Where Are We Now?", en *Annual Review of Anthropology* 14, s.l., pp.187-198.

—, 1980, "On Mesoamerican Linguistics", en *American Anthropologist* 82, s.l., pp. 859-7.

—, 1976, "ALinguistic Look at the Olmecs", en *American Antiquity* 41, s.l., pp. 80-89.

Campbell, Lyle Richard, 1977, *Quichean Linguistic Prehistor,* Tesis de doctorado, University of California Publications in Linguistics 8, University of California Press, Berkeley.

—, 1984, "El pasado lingüístico del sureste de Chiapas'', en *Investigaciones recientes en el área* maya, Sociedad Mexicana de Antropología, Mesa Redonda 21-27 de julio1981, Sociedad Mexicana de Antropología, San Cristóbal de Las Casas, pp. 165-184.

—, 1988, "The Linguistics of Southeast Chiapas", en *Papers of the New World Archaeological Foundation,* 50-New World Archaeological Foundation-Brigham Young University, México.

Cerda Silva, Roberto de la, 1941, "Los zoques", en *Revista Mexicana de Sociología,* s.l., pp. 61-96.

Cordy, Donald B. y Cordy, Dorothy M., 1988, *Trajes y tejidos de los indios zoques de Chiapa*s, México, Gobierno del Estado de Chiapas, México.

Coxti Cuxil, Demetrio, 1990, "Lingüística e idiomas mayas en Guatemala", en England, Nora C. y Elliott, Stephen R. (comp.), *Lecturas sobre la lingüística maya*, CIRMA, Guatemala, pp. 1-25.

Craig, Colette G., 1979, "The Antipassive and Jacaltec", en L. Martin (ed.), *Papers in Mayan Linguistic*s, Lucas Bros Publishers, Columbia, Missouri, pp. 139-164.

—, 1977, *The Structure of Jacaltec,* University of Texas Press, Austin.

Cú Cab, Carlos Humberto *et. al.,* 2003, *Maya choltzij. Diccionario comparativo de los idiomas mayas de Guatemala*, Cholsamaj, Guatemala.

Curiel Ramírez Del Prado, Alejandro, 2007, *Estructura de la información, enclíticos y configuración sintáctica en tojol'ab'al,* Tesis de maestría en Lingüística Indoamericana, CIESAS, México.

Danziger, Eve, 1996, "Split Intransitivity and Active-Inactive Patterning in Mopan Maya", en *International Journal of American Linguistic*s 62 (4), s.l., pp. 379-414.

Dayley, Jon P., 1981, "Voice and Ergativity in Mayan Languages", en *Journal of Mayan Linguistics* 2(2), s.l., pp. 3-82.

—, 1985, "Voice in Tzutujil", en J. Nichols y A. C. Woodbury (eds.), *GrammarInside and Outside the Clause (Some Approaches to Theory from theField)*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 192-226.

—, 1985, *Tzutujil Grammar,* University of California Press, Los Angeles.

—, 1990, "Voz y ergatividad en idiomas mayas", en England, Nora C. y Elliott, Stephen R. (comp.), *Lecturas sobre la lingüística maya*, CIRMA, Guatemala, pp. 335-398.

—, 1983, "Voice and Ergativity in Mayan Languages", en A. Schlichter, W. L. Chafe, y L. Hinton, *Studies in Mesoamerican Linguistics*, University of California, Santa Barbara, pp. 5-119.

Delgaty, Alfa y Agustín Ruiz Sánchez, 1978, *Diccionario tzotzil de San Andrés [Larráinzar], con variaciones dialectales; tzotzil-español, español-tzotzil.* Serie de Vocabularios y Diccionarios Indígenas Mariano Silva y Aceves, 22, México.

Dixon, Robert M.W., 1994, *Ergativity*, Cambridge University Press, Cambridge.

Domínguez D., Inocencio y Marco Antonio Domínguez Vázquez, 1992, "Te' tzeke i te' ju'ki'is chame. Cuento de la tortuga y el zopilote," en *Nuestra Sabiduría 2:*55, Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla Gutiérrez, s.p.

Domínguez Vázquez, Marco Antonio, 1990, "Kütubü indígena sük maya i soke'isñe'ram", en *Festival de indios mayas y zoques*, Instituto Chiapaneco de Cultura, 7-30, Tuxtla Gutiérrez.

—, 1991, "Don Alberto Estrada'is Myusokyuy. Don Alberto Estrada y sus curaciones", *Nuestra Sabiduría 1:34-39*, Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla Gutiérrez.

—, 1992, "Dü ore tzame'is tyuk, El destino de nuestras verdaderas lenguas", *Nuestra Sabiduría 1:34-39,* Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla Gutiérrez.

Dubois, John W., 1981, *The Sacapultec Language,* Tesis de doctorado, University of California at Berkeley, Berkeley.

Durán, Pilar, 1992, "Sintaxis de la construcción aplicativa: evidencia a partir del tzotzil", en Francisco Raga Gimeno (ed.), *Estudios de la lin*güística amerindia, Universidad de Valencia, Valencia, pp. 53-71.

Engel, Ralph y Mary Allhiser de Engel, 1987, *Diccionario zoque de Francisco León*, Instituto Lingüístico de Verano, México.

Engel, Ralph y Doris Bartholomew, 1987, "Gramática zoque", en Engel, Ralph y Mary Allhiser Engel, *Diccionario zoque de Francisco León,* Instituto Lingüístico de Verano, México, s.p.

England, Nora C., 1983, *A Grammar of Mam,* University of Texas Press, Austin.

—, 1988,"Mam Voice", en M. Shibatani (ed.), *Passive and Voice*, John Benjamins Publishing, Amsterdam/Filadelfia, pp. 525-546.

—, 1990, "El mam: semejenzas y diferencias regionales" en England, Nora C. y Elliott, Stephen R. (comp.), *Lecturas sobre la lingüística maya*, CIRMA, Guatemala, pp. 221-252.

Francisco Pascual, Adán, 2007, *Transitividad y dependencia sintáctica y discursiva en Q'anjob'al,* Tesis de maestría en lingüística indoamericana, CIESAS, México.

Furbee-Losee, Louanna, 1976, *The* Correct *Language Tojolabal: a Grammar with Ethnographic Note,* Garland, Nueva York,

González, Fray Luis, 1672, *Arte breve y vocabulario de la lengua zoque, conforme se habla en el pueblo de Tecpatán,* Colección de Brasseur de Bourbourg, Biblioteca Nacional de París, pp. 335.

Gossen, Gary H., 1974, *Chamulas in the World of the Sun: time and Space in a Maya Oral Tradition,* Harvard University Press, Cambridge (reimpreso,.1984, Prospect Heights, Illinois, Waveland Press, Traducción al español 1979, *Los chamulas en el mundo del sol,* Serie de Antropología Social 58, Instituto Nacional Indigenista, México).

Grasserie, Raoul de la, 1898, *Langue zoque et Langue Mixe; Grammaire,* dictionaire, textes traduits et analisés, Paris.

Gutiérrez Sánchez, Pedro y Roberto Zavala, 2005, "Chol and Chontal, two Mayan Languages of the Agentive Type", Ponencia, Seminario sobre Typology of Active-Stative Languages, Mayo 2005, Max Planck Institute at Leipzig, Alemania.

Gutiérrez Sánchez, 2004, *Las clases de verbos intransitivos y el alineamiento agentivo en el chol de Tila Chiapa,* Tesis de maestría en Lingüística Indoamericana, CIESAS, México.

Harrison, W. Roy y Margaret B. Harrison, 1984, *Vocabulario zoque de Rayón,* Instituto Lingüístico de Verano, México, D.F.

Harrison, Roy, Harrison Margaret y Cástulo García H., 1981, *Diccionario zoque de Copainalá*, Instituto Lingüístico de Verano, México.

Haviland, John B., 1981, *Sk'op sotz'leb: el tzotzil de San Lorenzo Zinacantán,* Universidad Nacional Autónoma de México, México.

—, 1981, *Sk'op sotz'leb. El tzotzil de San Lorenzo Zinacantán*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filológicas-Centro de Estudios Mayas, México.

Hofling, Charles Andrew. 1991. *Itzá Maya Texts with Grammatical Overview,* The University of Utah Press, Salt Lake City.

Hofling, Charles Andrew con Félix Fernando Tesucún, 1997, *Itzaj Maya-Spanish-English Dictionary, Diccionario maya itzaj-español-inglés,* Salt Lake City: The University of Utah Press.

—, 2000, *Diccionario maya itzaj. Tojt'an maya' itzaj,* Guatemala: Cholsamaj.

—, 2000, *Itzaj Maya Gramma,* Salt Lake City, The University of Utah Press.

Hopkins, Nicholas A., 1984, "La influencia del yucatecano sabre el cholano y su contexto histórico", en *Investigaciones recientes en el área maya,* XVII Mesa Redonda, 21-27 junio 1981, Sociedad Mexicana de Antropología, San Cristóbal de Las Casas, pp. 191-207

Hopkins, Nicholas A. y Kathryn Josserand, 1994, "Pasado, presente y futuro en la Lingüística Maya", en Doris Bartholomew, Yolanda Lastra y Leonardo Manrique (coord.), *Panorama de los estudios de las lenguas indígenas de México,* tomo 1, Abya-Yala, Quito, pp. 269-334.

Hull, Kerry Michael, 2003, *Verbal Art and Performance in Ch'orti' and Maya Hieroglyphic Writing*, Tesis de doctorado, University of Texas, Austin.

Justeson, John S.; Norman, William M.; Campbell, Lyle y Kaufman,Terrence S. 1985, *The Foreign Impact on Lowland Mayan Language and Script Middle American Research Institute* 53, Tulane University, Nueva Orleans.

Justeson, John y Campbell, Lyle (eds.),1984, "Phonticism in Maya Hieroglyphic Writing", en I*nstitute for Mesoamerican Studies*, 9, State University of New York at Albany, Alabania.

Kaufman, Terrence S, 1964a,"Mixe-Zoque Subgroups and the Position of Tapachulteco", Actas y memorias del XXXV Congreso Internacional de Americanistas, 1962, vol. II: 403-411, México.

—, 1964b, Mixe-Zoque Diachronic Studies, Ms sin publicar.

—, 1964c, "Materiales lingüísticos para el estudio de las relaciones internas y externas de la familia de idiomas mayanos", en Evon Z.Vogt y Alberto Ruz L. (eds.), *Desarrollo cultural de los mayas,* Centro de Estudios Mayas-Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 81-136.

—, 1969a, "Some Recent Hypotheses on Mayan Diversification", en *Language Behavior Research Laboratory Working Papers* 26, University of California, Berkeley.

—, 1969b, "Teco-a new Mayan Language", en *Intemational Joumal of Americ*an Linguistics 35, s.l., pp.154-174.

—, 1972, *El proto-tzeltal-tzotzil: fonología comparada y diccionario reconstruido*, Centro de Estudios Mayas 5, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

—, 1974a, *Idiomas de Mesoamérica*, Seminario de Integración Social Guatemalteca, 33, José de Pomada Ibarra, Guatemala.

—. 1974b, *Ixil Dictionary,* Laboratory of Anthropology Technical Report 1, University of California at Irvine, Irvine.

—. 1976, "Archaeological and Linguistic Correlations in Mayaland and Associated Areas of Meso-America", en *World Archaeology* 8, s.l., pp. 101-118.

—, 1990, "Algunos rasgos estructurales de los idiomas mayances con referencia especial al k'iche'", en Nora England y Stephen R. Elliott (eds.), *Lecturas sobre la lingüística maya*, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, Guatemala, pp. 59-114.

—, 1993, "The Native Languages of Meso-America", en Christopher Moseey y R.E. Ashley (eds.), *Routledge Atlas of the World's Language*s, Routledge, Londres, pp. 34-41.

Kaufman, Terrence S. y William M. Norman, 1984, "An Outline of Proto-Cholan Phonology, Morphology, and Vocabulary", en John S. Justeson y Lyle Campbell, (eds.), *Phoneticism in Mayan Hieroglyphic Writing,* Institute for Mesoamerican Studies State University of New York, Albania, pp.77-166.

Knowles, Susan M., 1984, A D*escriptive Grammar of Chantal Maya: San Carlos dialect*, Tesis de doctorado, Tulane University.

Knudson, L., 1980, *Zoque Chimalapa, Oaxaca,* Archivo de Lenguas Indígenas de México, Centro de Investigación para la Integración Social, México.

Larsen, Thomas W., 1990, "Notas sobre ergatividad en la gramática Maya", en Nora England y Stephen R. Elliott (eds.), *Lecturas sobre la lingüística maya*, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, Guatemala, pp. 319-334.

Larsen, Thomas y William Norman, 1979, "Correlates of Ergativity in Mayan Grammar", en Frans Plank (ed.), *Ergativity: Towards a Theory of Grammatical Relations,* Academic Press, Londres, pp. 347-70.

Laughlin, Roben M. y Haviland, John B., 1988*,* "The Great Tzotzil Dictionary of Santo Domingo Zinacantán; with Grammatical Analysis and Historical Commentary", en *Smith sonian Contributions to Anthropology* 31, 3 vols, Smithsonian Institution Press, Washington.

Laughlin, Robert M. 1975, "The great Tzotzil Dictionary of San Lorenzo Zinacantán", en *Smithsonian Contributions to Anthropology* 19, Smithsonian Institution Press, Washington.

—, 1977,"Of Cabbages and Kings: Tales from Zinacántan", en *Smithsonian Contributions to Anthropology* 23, Smithsonian Institution Press, Washington.

—, 1980, "Of Shoes and Ships and Sealing Wax: Sundries from Zinacantán", en *Smithsonian Contributions to Anthropology* 25, Smithsonian Institution Press, Washington.

López Morales, Juan, 1992a, "Müjakujy üjn nátzi'te. Hermano árbol", en *Nuestra Sabiduría 3*:5-6, Instituto Chiapaneco de Cultura,Tuxtla Gutiérrez.

—, 1992b, "Te' najk y te' ejsi' (el sapo y el cangrejo), en *Nuestra Sabiduría 3:* 6, Instituto Chiapaneco de Cultura,Tuxtla Gutiérrez.

Martin, Laura (ed.), 1979, "Papers in Mayan linguistics", en *Studies in Mayan Linguistics*, 3, Lucas Brothers, Columbia, Missouri.

Martin, Laura, 1977, *Positional Roots* in *Kanjobal (M'ayan),* Tesis de doctorado, University of Florida.

Martínez Cruz, Victoriano, 2007, *Los adjetivos y conceptos de propiedad en chol,* Tesis de maestría en Lingüística Indoamericana, CIESAS, México.

Mithun Marianne, 1991, "Active-agentive Case Marking and its Motivation", en *Language* 67, s.l., pp. 510-546.

Mondloch, J. L., 1978,"Basic Quiché Gramma", en *Institute of Mesoamencan Studies* 2, University of New York at Albany, Albania.

—, *1981, Voice in Quiché May, T*esis de doctorado, University of New York at Albany, Albania.

Nichols, Johanna, 1986, "Head-Marking and Dependent-Marking Grammar", en *Language* 62, s.l., pp. 56-119.

Norman, William y Lyle Campbell, 1978, "Toward a Proto-Mayan Syntax: a Comparative Perspective on Grammar", en Nora C. England, (ed.), *Papers in Mayan* Linguistics, *Studies in Mayan Linguistics* 2, Miscellaneous Publications in Anthropology 6-Museum of Anthropology-University of Missouri, Columbia, Missouri, pp. 136-156.

Norman, William, 1980, Grammatical Parallelism in Quiche Ritual Language, *Berkeley Linguistics Society* 6, pp. 387-399.

Osorio May, José del Carmen, 2005, *La morfología verbal en el yokot'an "chontal" de Tecoluta, Nacajuca, Tabasco*, Tesis de maestría en Lingüística Indoamericana, CIESAS, México.

Pozarenco, Juan de., 1773, *Vocabulario de la lengua çoque*, manuscrito original en la Biblioteca John Carter Brown, Brown University, s.l.

Pye, Clifton y Rekart, Deborah, 1990, "La edquisición del k'iche", en England, Nora C. y Elliott, Stephen R. (comp.), *Lecturas sobre la lingüística maya*, CIRMA, Guatemala, pp. 115-126.

Robertson, John S., 1977, "A Proposed Revision in Mayan Subgrouping", en *International Journal of American linguistics* 43(2), pp. 105-120.

—, 1980, *The Structure of Pronoun Incorporation* in *the Mayan Verb Comple,* Garland, Nueva York.

—, 1992, *The History of Tense/Aspect/Mood/Voice in the Mayan Verbal Complex*, University of Texas Press, Austin.

Ruz, Mario Humberto, 1985, "Vocabulario de la lengua tzeldal según el orden de Copanabastla de fray Domingo de Ara", en Mario Humberto Ruz (ed.), Fuentes para el estudio de la cultura maya, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

—, 1997, *Las lenguas del Chiapas colonial, Manuscritos en la Biblioteca Nacional de París, volumen dos: lengua zoque*, Universidad Nacional Autónoma de México, s.p., México.

Schumann Gálvez, Otto, 200, *Introducción a la morfología verbal del chortí*, s.e., s.l.

Smith-Stark, Thomas C, 1978, "The Mayan Antipassive: some Facts and Fictions", en Nora C. England (ed.), *Papers in Mayan Linguistics*, Lucas Bros Publishers, Columbia, Missouri, pp. 169-187.

Sna Jtz'ibajom, 1988a, *Ba'yel soltaro* vul *ta Chamula (el primer soldado llegó a Chamula),* Sna Jtz'ibajom-Secretaría de Educación Pública-Dirección de Culturas Populare, San Cristóbal de Las Casas.

—, 1988b, *Jitz'il bak (el esqueleto volador)*, Sna Jtz'ibajom-Secretaría de Educación Pública-Dirección de Culturas Populares, San Cristóbal de Las Casas.

Storniolo, Judith A., 2008, *A Comparative Study of Eastern Cholan*, Tesis de doctorado, University of Pennsylvania.

Vázquez Álvarez, Juan Jesús, 2002, *Morfología del verbo de la lengua chol de Tila, Chiapas,* Tesis de maestría en Lingüística Indoamericana, CIESAS, México.

Wichmann, Søren, 1994, "Mixe-Zoquean Linguistics: a Status Report", en Doris Bartholomew, Yolanda Lastra y Leonardo Manrique (coord.), *Panorama de los estudios de las lenguas indígenas de México,* tomo 1*,* Abya-Yala, Quito, pp. 193-267.

—, 1995, *The Relationship Among the Mixe-Zoquean Languages of Mexico*, University of Utah Press, Salt Lake City.

Wonderly, William L, 1943, *Notes on Zoque Grammar,* Glandale, Cal., Summer Institute of Linguistics.

—, 1951-52, "Zoque: Phonemics and Morphology", reimpreso del *International Journal of American Linguistics*, Vol 17, Nos. 1, 2, 3, 4, 1952 y Vol 18, Nos. 1, 4, 1952.

Zavala, Roberto, 1992, *El kanjobal de San Miguel Acatá,* Universidad Nacional Autónoma de México, México.

—, 1994, "Inverse Alignment in Huastec", en *Función*, 15/16, s.l., pp. 27-81.

—, 1997, "Functional Analysis of Akatek Voice Constructions", en *International Journal of American Linguistics* 63, s.l., pp. 439-474.

—. 2000, "Multiple Classifier Systems in Akatek (Mayan)" en Gunter Senft (ed.), *Systems of Nominal Classification*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 114-146.

—, 2002, "Calcos sintacticos en algunos complejos verbales mayas y mixezoques", en *Pueblos y fronteras 4,* Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas-Proimmse, s.l., pp. 169-187.

—, 2005, "Olutec Motion Verbs: Grammaticalization under Mayan Contact", en A. K. Simpson, (ed.), *Proceedings of the 26th Annual Meeting of the Berkeley Linguistic Society. Syntax & Semantics of the Indigenous Languages of the Americas Volumen 26s, Berkeley Linguistics Society, Berkeley, pp. 139-151.*

—, 2007a, "Inversion and Obviation in Mesoamerica", en Austin, Peter K and Simpson, Andrew (eds.), *Endangered Language. Linguistische Berichte Sonderheft 14, Helmut Buske Verlag, Hamburgo, pp. 267-306.*

—, 2007b, "Split Intransitives and Agentivity in Cholan and other Mayan languages", plenarista en la Reunión de Berkeley Linguistics Society 33, febrero 9-11 2007,Universidad de California, Berkeley.

Las abreviaturas son:

A: Juego A (marca de ergativo y poseedores); ABS: absolutivo; afir: afirmativo; AP: antipasivo; APL: aplicativo; ASEV: aseverativo.

B: Juego B (marca de absolutivo); caus: causativo; CIT: citativo; CL1: clítico de primera persona; CLF: calsificador; clfn: clasificador nominal; COL: colectivo; com: completivo; COND: condicional; cop: copula; CP: completivo; CP: cláusula de relativo; def: definido; dem: demostrativo; det: determinante; DIR: direccional; DISL: dislocador; DUR: durativo; ENC: enclítico; EP: epentético; erg: ergativo; est: estativo; ESTAT.INTR: estativo intransitivo; ESTATUS.D: estatus independiente; fa: foco de agente; FOC: foco; ICP: incompletivo; IMPERF: imperfectivo; INC: incompletivo; IRR: irrealis; ITER: irrealis; ITRS: intransitivizador; LOC: locativo; nmzr: nominalizador; pac: paciente; PAS: pasivo; perf: perfectivo; PL: plural; prep: preposición; PRG: progresivo; PRO: pronombre; PSR: poseedor; RED: reduplicación; rel: relativizador; SEVTDIMPRF: estatus para intransitivo en imperfectivo; SEVTDPRF: estatus para transitivos derivados en perfectivo; SG: singular; SUB: subordinador; TT: temática para transitivos, VI: temática para intransitivos; VTD: temática para transitivos derivados; VTI: temática para intransitivos; vtt: temática para transitivos.

El modelo de formación e investigación lingüística del PLFM y OKMA: aportes y perspectivas[1]

Eladio Mateo Toledo
CIESAS-Sureste

Este trabajo retoma uno de los puntos del trabajo de Roberto Zavala publicado en este volumen el cual remite al papel que han desempeñado dentro de la lingüística los maya-hablantes de Guatemala. Específicamente, el trabajo presenta un breve resumen del modelo de formación e investigación en lingüística desarrollado por el Proyecto Lingüístico Francisco Marroquín (PLFM) y la asociación Oxlajuuj Keej Maya' Ajtz'iib' (OKMA).[2]

En el trabajo se discuten tres temas: el entrenamiento de maya-hablantes en lingüística, un resumen de los aportes de los maya-hablantes a la lingüística y áreas relacionadas, y el futuro de la lingüística maya en Guatemala. Al respecto se muestran tres puntos principales. Primero, los mayas usan la lingüística como una herramienta para avanzar sus agendas de investigación y aplicación de los resultados a otros campos como educación, estandarización, traducción, etc. Esto se pudo lograr después de al menos dos décadas de formación e investigación iniciadas por lingüistas no maya-hablantes pero que posteriormente formaron parte de los trabajos colaborativos entre lingüistas mayas y no mayas. Segundo, los avances lingüísticos de los últimos años son fruto de la colaboración entre lingüistas mayas y no mayas. Tercero, la lingüística en Guatemala está «indigenizada» en el sentido de que es vista como asunto indígena. Esta situación se ve en la falta de programas de investigación lingüística y carreras de lingüística en los centros de enseñanza superior del país, aunque la Universidad Rafael Landívar (URL) y la Universidad Mariano Gálvez (UMAG) representan parcialmente una excepción.

[1] Agradezco a Nora England, Roberto Zavala, Ajb'ee Jiménez Sánchez, Telma Can y Nikte' Sis por discusiones y sugerencias sobre este trabajo. Un agradecimiento especial a Enrique L. Palancar por los comentarios y sugerencias al trabajo y también las correcciones del español. Sin embargo, el autor es el único responsable de cualquier error que se encuentre en el trabajo.

[2] OKMA se formó en 1990 con personas entrenadas en el PLFM en 1988-1989. Se debe notar que además del PLFM y OKMA hay otras instituciones trabajando sobre lenguas mayas entre las cuales están la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala (ALMG), la Universidad Rafael Landívar (URL) con una licenciatura en lingüística y el Instituto de Lingüística y Educación y la Universidad Mariano Gálvez (UMAG) con una licenciatura en sociolingüística, entre otras.

El modelo de documentación y formación en el PLFM y OKMA

El PLFM y OKMA han seguido e implementado el mismo modelo de formación e investigación, aunque el PLFM en la actualidad no elabora ya investigaciones. El modelo de formación e investigación funciona con base en proyectos de investigación de aproximadamente tres años. Cada proyecto contempla como ejes centrales la formación lingüística, la investigación y la divulgación de sus productos. Este apartado se centra en la formación lingüística, los otros puntos se discuten más adelante: véase a England (1996 y 2004) y Zavala y Smith-Stark (2007a y 2007b) sobre las investigaciones y sus aportes.[3]

La formación en lingüística no presupone conocimiento previo de lingüística. Ésta es escolarizada e intensiva por un promedio de ocho meses —aunque varía en función de los proyectos—. La formación cubre dos áreas: formación en lingüística maya con énfasis en los idiomas sobre los que se hará la investigación y formación sobre el tema de investigación a realizarse —como gramáticas descriptivas, dialectología, estandarización, documentación, herramientas para la documentación, etc.—. Esta formación se suplementa con talleres intensivos que se organizan a lo largo de la investigación. En esta área generalmente se trabaja con lingüistas extranjeros dependiendo de los temas de investigación.[4] El modelo de formación a través de talleres temáticos intensivos ha permitido que OKMA y el PLFM se integren a la red de lingüistas trabajando en Guatemala y Méjico con quienes mantiene colaboración directa en proyectos de investigación y colaboración institucional.

Este modelo ha formado investigadores con conocimiento en lingüística maya y especialistas en el estudio de sus lenguas. Además, este modelo responde y plantea una alternativa de investigación y formación ante la falta de programas de lingüística en las universidades nacionales y privadas. Sin embargo, no tiene reconocimiento académico universitario o de otra índole ya que ni el PLFM ni OKMA son instituciones educativas o de investigación reconocidas oficialmente en el país. En los últimos años esto ha motivado a los miembros de OKMA a buscar formación en universidades extranjeras.

[3] La mayor parte de los datos presentados aquí han sido discutidos y publicados por Nora England (1995, 2003, 2004, 2006). En este sentido, esta información no es nueva, pero mi enfoque y discusión difieren parcialmente de los de England.

[4] Entre las personas que han apoyado y colaborado con OKMA y el PLFM están Judith Aissen, Terrence Kaufman, Roberto Zavala, James Mondloch, Linda Schele (q.e.p.d.), Kathryn Josserand (q.e.p.d.), Nick Hopkins, Fidencio Briceño Chel, Laura Martin, Judith Maxwell, Mercedes Niño Murcia, Robert M. Laughlin, Nick Evans, Colette Grinevald, Enrique L. Palancar, Paulette Levy, John Haviland, entre otros.

La formación de lingüistas maya-hablantes

El estudio de las lenguas mayas tuvo mayor impulso en la década de los setenta y los ochenta por las investigaciones realizadas por lingüistas extranjeros, principalmente provenientes de EU —véase a Zavala y Smith-Stark,2007a y 2007b sobre los estudios, los avances, los idiomas por trabajar, etcétera.

El estudio de las lenguas mayas siguió la tradición boasiana —nombre con que se designa el trabajo implementado por Franz Boas— de los sesenta que se enfocaba en el estudio minucioso e interdisciplinario de las lenguas y en su clasificación en familias lingüísticas. Los resultados del estudio de una lengua en esta tradición se reflejan en la «trilogía boasiana» que incluye una gramática, un diccionario y una colección de textos para cada lengua estudiada. Varios de los trabajos sobre lenguas mayas de esta época siguen constituyéndose como ejemplos modélicos de documentación lingüística.

La investigación de lenguas mayas por lingüistas extranjeros tuvo mayor impulso a partir de los años setenta y siguió hasta los noventa. Alrededor de los años noventa surgió una fuerte preocupación por la pérdida lingüística que desde entonces está ocurriendo a gran escala a nivel mundial —véase a Cristal (2000) y Hale (1992), entre otros sobre discusión de esta pérdida—. El hecho de que la lengua sirve como vehículo depositario de conocimientos, experiencias y cultura, implica que su muerte representa una pérdida para la humanidad en general ya que no se tendrá acceso a esta información, especialmente si la lengua carece de descripción y/o documentación.

La extinción de la diversidad lingüística es un tema de actualidad. Entre los temas más discutidos en la lingüística están: la descripción, la documentación, la revitalización, el entrenamiento de nativo-hablantes, la creación de centros de documentación y archivos, etc. En Guatemala varias de estas temáticas han estado en el debate académico desde hace por lo menos dos décadas debido a la descripción y documentación de las lenguas mayas que empezó hace cuarenta años. Sin embargo, este interés a nivel mundial ha venido a reforzar el movimiento a favor de las lenguas mayas. En este sentido, la descripción y documentación lingüística temprana en el área maya ha generado varios avances en la lingüística —Zavala, en este volumen— y experiencias concretas —como la que se describe en este trabajo— que podrían proveer insumos para proyectos de descripción y documentación.

En lo que concierne a la formación de maya-hablantes, al mismo tiempo que las investigaciones estaban en desarrollo, varios lingüistas se interesaron en formar nativo-hablantes como lingüistas. El proceso de formación sistemática de lingüistas mayas empezó en 1972 bajo la dirección de Terrence Kaufman en el PLFM, continuó con Nora England en el PLFM y OKMA, y posteriormente fue implementada por lin-

güistas mayas en OKMA. Antes de esta fecha, excepto el caso Adrián Inés Chávez (England, 1995: 124), no habían mayas trabajando en lingüística en Guatemala, aunque algunos hubieran aprendido a leer y escribir sus lenguas respectivas.

La implementación de proyectos de formación se puede dividir en tres períodos. El primer período cubre desde 1972 hasta 1976, el segundo desde 1988 hasta 2002, y el tercero comienza alrededor de 2003 hasta la actualidad. Los datos relevantes de cada período se resumen en la tabla 1, los cuales están basados en el trabajo de England (2004). La tabla resume datos sobre el número de hablantes formados según su nivel de educación formal y sexo, el enfoque de la formación, los idiomas cubiertos y la institución que llevó a cabo esta formación. La última línea en la tabla provee información sobre los hablantes que estudiaron una licenciatura en Lingüística después de su formación en OKMA o el PLFM.

Tabla 1. Datos sobre capacitaciones lingüísticas en Guatemala (Basado en England, 2004)

			Período 1	Período 2			Período 3	Totales
			1972	1988	1989	1997	2003	
Institución			PLFM	PLFM	PLFM	OKMA	OKMA	
Hablantes	total		12	16	25	45	8	106
	sexo	hombres	12	15	20	29	6	82
		mujeres	0	1	5	16	2	24
	educ.	primaria	11	1	0	0	1	13
		básico	1	11	13	1	1	27
		diversificado	0	4	12	44	6	66
Formación			diccionario	gramática	gramática	gramática	documentación, gramática y dicc.	
Idiomas			3 idiomas: kaqchikel, k'iche', mam	9 idiomas: kaqchikel, k'iche', mam, q'eqchi', ch'orti', tz'utujiil, poqomam, q'anjob'al, wasteko	10 idiomas: k'iche', kaqchikel, mam, q'eqchi', ixil, chuj, achi, popti', tz'utujiil, poqomam,	10 idiomas: kaqchikel, k'iche', mam, achi, q'eqchi', tz'utujiil, q'anjob'al, popti', poqomam, poqomchi'	4 idiomas: teko, uspanteko, sakapulteko, awakateko	17 idiomas
Lic. en Ling.			0	1 (?2)	5	9	0	

La tabla 1 muestra algunos puntos importantes. Entre 1972 y 1976 se formaron alrededor de 80 personas (England, 1995: 129), pero solamente se incluyen los datos de 1972 por ser éstos los más precisos. En este sentido, durante cuatro décadas se formaron aproximadamente 174 maya-hablantes en lingüística y no 106 como aparece en la tabla 1. Note que bajo cada período —o año— se incluye una línea sobre el total de hablantes formados, el cual se presenta en dos formas: según sexo y según educación formal.[5] El incremente en el nivel de educación formal de los participantes a lo largo de los años es notorio, éste era bajo en 1972 pero alto en 1997 o 2003. Además, un promedio de 20 personas formadas estudiaron una licenciatura en Lingüística. A lo largo de estas cuatro décadas la formación fue principalmente en la descripción y la documentación de las lenguas, pero se trabajaron otros temas. En cuanto a lenguas, el PLFM y OKMA no lograron trabajar todas las lenguas mayas ya que se trabajaron sólo 16 de las 21 que se hablan en Guatemala —más el wasteko que se habla en México.

Primer período (1972-1976)

En los años 1972, 1974 y 1976, el PLFM desarrolló tres proyectos de formación donde se entrenaron alrededor de 80 personas bajo la dirección de Terrence Kaufman (England, 1995: 129). El entrenamiento de 1972 es el primer caso de formación en lingüística dirigido a mayas que se conoce en la historia del país. Es relevante notar que el PLFM fue fundado por lingüistas extranjeros y pasó más tarde en 1975 a la dirección de lingüistas mayas.

En la tabla 1 se muestran los datos de 1972 para efectos de comparación. Este año se formaron doce personas con un nivel de educación formal bajo (sólo uno tenía nivel básico y el resto tenía primaria). El enfoque de la formación fue mayormente sobre la elaboración de diccionarios, aunque también recibieron formación sobre gramática y fonología. Para este año se trabajaron tres idiomas: k'iche, kaqchikel y mam, pero entre 1974 y 1976 se consiguieron trabajar diez más, sumando un total de trece lenguas mayas (England, 1995:129).

Los aportes de esta época son diccionarios, entre los que se encuentran diccionarios del tz'utujiil, k'iche', mam y kaqchikel. Algunos de estos siguen siendo los mejores escritos para estas lenguas.

Durante este período formativo los hablantes no lograron desarrollar una visión madura sobre el papel que podría desempeñar la lingüística para los idiomas mayas.

[5] Los niveles de educación primaria, básico y diversificado corresponden a primaria, secundaria y preparatoria en el sistema educativo de México.

Esto se debe en parte por el bajo nivel de educación formal, pero fundamentalmente a circunstancias sociopolíticas del país que imposibilitaron su desarrollo, por ejemplo la que existía una imperante política de eliminar las lenguas indígenas, la persecución que sufrieron algunos mayas que se habían formado, y el hecho de que la educación formal se veía como un proceso de alienación y enajenación entre la población indígena, etc. Además la guerra en Guatemala se intensificó entre 1978 y 1984 y ésta bloqueó todo tipo de organización.

Para concluir esta sección debemos resaltar, sin embargo, que aunque la formación no tuvo mayor impacto político y académico, esta tuvo sus propios méritos. Varios de los mayas formados llegaron a ser los primeros maestros, escritores, traductores, en sus comunidades y en algunos casos siguen siendo los mejores entrenados en sus lenguas. El caso más notable es el de Florentino Ajpacajá (q.e.p.d.), quién escribió el primer diccionario monolingüe completo que existe del k'iche'.

Segundo período (1988-2002)

Durante el segundo período se entrenaron 86 hablantes. De estos 86 hablantes, 41 se formaron entre 1988 y 1989 en el PLFM y el resto (45) en 1997 en OKMA.[6] El PLFM y OKMA no tenían la capacidad de emplear el total de los recursos humanos formados, pero esto no significó una pérdida ya que estos hablantes llegaron a laborar en instituciones como la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala (ALMG), la Dirección General de Educación Bilingüe Intercultural (Degebi), la Universidad Rafael Landívar (URL), entre otras.

Este período muestra un aumento en el nivel de educación formal de los participantes comparado con el período anterior (tabla 1). En 1988, sólo cuatro hablantes tenía nivel diversificado y el resto nivel básico, pero en 1989 más o menos un 50% tiene nivel básico y otro 50% nivel diversificado. El contraste más claro se da en la capacitación de 1997 donde los participantes habían estudiado el nivel de diversificado.

La formación lingüística de este período se enfocó en técnicas para producir gramáticas descriptivas siguiendo un modelo escolarizado intensivo durante más o menos ocho meses. A la par de la formación escolarizada y durante los períodos de investigación, se implementaron módulos de formación en temas especializados impartidos por lingüistas que trabajan en lenguas mayas o en otras lenguas indígenas de Mesoamérica. Estos talleres se implementaron como un sistema de formación permanente ante la falta de carreras de lingüística en las universidades nacionales.

[6] En la tabla 1, no se incluyen cinco personas que trabajan en OKMA sin ser formados por OKMA o el PLFM.

En cuanto al diseño e implementación de la formación, en el período 1988-1989 éstas fueron perfiladas y dirigidas por Nora England. Sin embargo, la de 1997 fue diseñada, dirigida e implementada por lingüistas maya-hablantes que trabajaban en OKMA bajo la asesoría de England. En este sentido, el año 1997 representa el comienzo de los entrenamientos en lingüística dirigidos por maya-hablantes. Éstos se extendieron a las universidades —como la URL y la Umag—, donde los miembros de OKMA enseñaron lingüística. Además, los miembros de OKMA implementaron talleres de formación lingüística sobre la gramática de sus idiomas en sus comunidades.

Varios hechos relevantes en el contexto nacional merecen mención ya que permiten entender el progreso y el impacto del trabajo de OKMA y el PLFM para el ámbito indígena y cultural del país. En este período se abren varias oportunidades de educación formal para la población indígena a través de centros educativos y programas como las escuelas normales, el Instituto Indígena Santiago, el Instituto La Salle, el Instituto Indígena del Socorro, el Programa Nacional de Desarrollo Integral para la Población Maya (Prodipma), etc. Después de 1985 —el comienzo de la denominada «era democrática»— el «movimiento maya»[7] se fortificó y surgió como un movimiento cultural y menos político debido a los efectos de la guerra que aun no terminaba (England, 2006: 4).

Por otro lado, en 1987 se logra la oficialización del alfabeto para escribir las lenguas mayas bajo el Acuerdo Gubernativo 1046-87. Este mismo año empezó la formación de la ALMG, la cual se oficializó tres años más tarde. Estos dos hechos de 1987 son trascendentales en la vida política de los idiomas mayas ya que les da un reconocimiento semioficial aunque esto no alteró su status de «patrimonio cultural» dentro de la constitución política de la república —Artículo 143—. El Convenio 169 sobre los pueblos indígenas y tribales promulgado en 1989 por la OIT refuerza el movimiento maya y, de manera indirecta, los idiomas mayas también. En 1996 se firman los acuerdos de paz siendo uno de éstos el Acuerdo de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas, el cual contiene una sección específica sobre lenguas indígenas. Éste también refuerza el movimiento a favor de las lenguas mayas. En este mismo período se abren dos programas de licenciatura, uno en la URL y otro en la Umag, que fortalecen el interés por las lenguas mayas aunque sin mayor impacto en la investigación. Cabe mencionar también que en este período es cuando la cobertura de la educación bilingüe se amplía, lo cual demanda la creación de materiales educativos en lenguas mayas.

En general, los hechos mencionados arriba proveen de un contexto favorable para la implementación de proyectos de formación e investigación lingüística. De hecho,

[7] Los corpus están archivados en el Archivo de Lenguas Indígenas de Latinoamérica (AILLA) en la Universidad de Texas y en el archivo del Endangered Language Documentation Programme en Londres, Inglaterra.

varios de los miembros del PLFM y OKMA participaron activamente en estos movimientos e instituciones. Su formación les permitió plantear políticas de mayor incidencia social y política, aunque no siempre tuvieron resonancia debido a las implicaciones que tendrían para un país como Guatemala que lamentablemente sigue contemplando la diversidad lingüística como un problema.

A continuación resumo los resultados y trabajos de mayor relevancia que se produjeron en el PLFM y OKMA en este período. Los hablantes formados en este período desarrollaron una visión sobre la lingüística como un campo de estudio y también para avanzar agendas culturales, educativas y políticas que resultó en un movimiento «pro-lenguas mayas». Esto se observa en la variedad de temas discutidos y las investigaciones realizadas (Zavala y Smith-Stark, 2007b).

Entre los temas de mayor enfoque estaban: la documentación de la tradición oral, la revitalización lingüística (ya que la pérdida lingüística equivalía a pérdida cultural, Brown, 1996; England, 1995, 1996; Fisher, 1996; Jiménez, 1998), el impulso de la educación bilingüe a través de la creación de materiales como gramáticas pedagógicas, libros de lectura, manuales de lectoescritura, además de la estandarización, políticas lingüísticas dirigidas a la ampliación de los ámbitos de uso de las lenguas y su modernización, formación de maestros en gramática maya, entre otros. En este sentido, la lingüística se concibió como algo académico y también como un instrumento que sirve para la educación, documentación, enseñanza, justicia, salud, etcétera. En general, saber lingüística (maya) se convirtió en un instrumento de poder para implementar cambios a favor de las lenguas (Barrett, 2005).

En términos de producción, Zavala y Smith-Stark, (2007a, 2007b) han elaborado el documento más completo sobre los aportes de los mayas a la lingüística. El siguiente resumen está basado en el trabajo de Zavala y Smith-Stark —Z&S-S, de aquí en adelante—. Z&S-S reportan que entre 1990 y 2006 se produjeron alrededor de 912 documentos sobre lenguas mayas de Guatemala —535 libros, 139 tesis y 238 artículos—. Esta producción contrasta con la reportada por Hopkins y Josserand (1994) quienes registran solamente 96 entradas para Guatemala entre 1973 y 1989. El idioma empleado en los documentos también es relevante, Z&S-S reportan que el 88% (809 de 912) de estos documentos están escritos en español: se trata de 509 de 535 libros, 130 de 143 tesis, y 170 de 256 artículos.

La mayor parte de los documentos reportados por Z&S-S fueron escritos por mayas como se ve en los siguientes detalles. En cuanto a libros, Z&S-S reportan que aproximadamente el 50% (203) fue escrito por indígenas, lo cual contrasta con un 4% (cuatro de 96) registrado por Hopkins y Josserand. En relación a tesis, Z&S-S reportan veintitres tesis de licenciatura escritas por indígenas; seis tesis de maestría escri-

tas en Estados Unidos de América y Canadá, dos de los cuales son de autores indígenas; y nueve tesis doctorales escritas por no maya-hablantes. En contraste, Hopkins y Josserand reportan veintitres tesis de doctorado y una tesis de maestría escritos por no indígenas entre 1973 y 1989. La producción de artículos y capítulos en libros por parte de maya-hablantes es menor comparado con la producción de libros. De los 238 artículos reportados por Z&S-S, el 24% (58 de 238) fue escrito por mayas, mientras que el 76% (180 de 238) por no maya-hablantes. Además, de los 58 artículos escritos por maya-hablantes, sólo 14 aparecen en revistas profesionales o libros de mayor circulación y el resto aparece en memorias de congresos o conferencias.

La cantidad de idiomas trabajados durante este período también muestran un aumento, aunque no se trabajaron todos los idiomas mayas de Guatemala. Se estudiaron concretamente catorce idiomas: *kaqchikel*, *k'iche'*, *mam*, *q'eqchi'*, *ch'orti'*, *tz'utujiil*, *poqomam*, *poqomchi'*, *q'anjob'al*, *ixil*, *chuj*, *achi*, *popti' y wasteko*.

En esta época se produjeron documentos de importancia, muchos de los cuales siguen siendo los mejores o únicos disponibles en algunas lenguas. A continuación se resumen los más relevantes —véase a Zavala y Smith-Stark 2007b sobre la bibliografía completa—. Entre los libros con enfoque lingüístico se encuentran:

* 1 diccionario monolingüe de k'iche' (por Florentino Ajpacajá Tum)
* 1 libro informativo sobre lenguas mayas, Maya' Chii' (1993)
* 1 vocabulario comparativo en lenguas mayas (2003)
* 7 estudios de variación dialectal (2000, una publicada en 2007)
* 5 gramáticas de referencia (1997-1998)
* 7 bosquejos gramaticales (1993-1996)
* Bases de datos (léxicos y textos) para cada lengua estudiada

Además se produjeron materiales de enseñanza y estandarización. Entre los materiales más importantes en estos campos se cuentan:

* 5 gramáticas prescriptivas (1994)
* 6 gramáticas pedagógicas (1993-1996)
* 7 propuestas de estandarización (inéditos)
* 12 libros de lectoescritura monolingües en maya (2001)

En resumen, estos datos muestran un descenso en el estudio de lenguas mayas de Guatemala por parte de lingüistas extranjeros, pero una producción masiva de parte de lingüistas maya-hablantes concentrado mayormente en la producción de libros y en

menor escala en artículos. Sin embargo, existe una producción casi nula a los niveles de doctorado y maestría. El número de idiomas estudiados va en aumento, pero aún no cubre todas las lenguas mayas de Guatemala. En este período también se fortaleció el trabajo lingüístico en Guatemala y se puntualizó una visión sobre el papel que juegan los hablantes en el futuro de sus propias lenguas. Además se fortalece un modelo de trabajo colaborativo entre las comunidades y los lingüistas hablantes y extranjeros.

Tercer período (2003-actualidad)

Este período representa de alguna manera la continuación del trabajo del período anterior pero también representa un descenso en la investigación debido a los factores que se resumen abajo. Este período también representa una etapa de transición en la lingüística maya ya que varios mayas están estudiando maestrías y doctorados en el extranjero.

En este período, específicamente en 2003, OKMA entrena a ocho personas con un nivel de educación formal similar al de 1997 (véase tabla 1). El enfoque del entrenamiento es más amplio que en los períodos anteriores. El entrenamiento se enfoca en descripción y documentación lingüística y en la elaboración de diccionarios. Sin embargo, el tiempo de formación es más corto ya que esta sólo dura cuatro meses. Este nuevo equipo lleva a cabo el proyecto de documentación más exhaustivo en la historia de OKMA, el cual se enfoca en la producción de una gramática, un diccionario y un corpus de textos de habla natural.

El proyecto del 2003 se enfocó en la documentación de las lenguas uspanteko, sakapulteko, awakateko y teko y en la elaboración de diccionarios estándares en mam y kaqchikel. Al igual que en los períodos anteriores, la producción incluye documentos académicos, de estandarización y educativos. Varios de los trabajos mencionados abajo se realizaron en años anteriores pero se publicaron en este período. Entre estos productos encontramos:

* 2 diccionarios bilingües estándares (2008)
* 4 diccionarios bilingües no estándares (2008)
* 4 gramáticas de referencia (2008, una inédita)
* 8 estudios de derivación de palabras (2008)
* 4 corpus lingüístico (de alrededor de 50 horas con un 75% desglosado)[8]

[8] Es relevante notar que en los últimos años varios mayas de Guatemala salen a estudiar pos-grados en lingüística en universidades extranjeras. Actualmente, una persona estudia una maestría en Lingüística y Epigrafía, tres estudian un doctorado en Lingüística y uno ha culminado su doctorado. Nótese también que otros mayas —que trabajaron en OKMA— están estudiando o han terminado una maestría y/o doctorado en Antropología.

* 13 gramáticas pedagógicas estándares (2004)
* 1 gramática normativa (2008)
* 10 cursos de gramática maya en CD-ROM (en diez idiomas mayas, 2004)

Es relevante notar dos diferencias de este período con respecto a los anteriores. En primer lugar, en el proyecto del 2003, los lingüistas en OKMA empiezan a estudiar lenguas que no son sus lenguas maternas. Específicamente, las gramáticas descriptivas del uspanteko, teko, sakapulteko y awakateko fueron escritas por lingüistas mayas no hablantes de estas lenguas. Al igual que en otros proyectos estos autores trabajaron con un equipo de nativo-hablantes de estas lenguas. La segunda diferencia proviene del hecho de que varios miembros de OKMA desarrollan investigaciones sobre temas parcialmente explorados en maya con el apoyo de lingüistas trabajando en otras lenguas indígenas de Mesoamérica. Entre estos temas están: la dependencia sintáctica, la predicación secundaria, la predicación compleja, las cláusulas complejas, entre otras.

En este período varios sucesos toman lugar y tienen impacto sobre la investigación de lenguas mayas. La investigación en OKMA fue financiada mayormente por instituciones internacionales e instituciones académicas extranjeras, entre las que están La Agencia Noruega para la Cooperación y el Desarrollo (NORAD), Foundation for the Advancement of Mesoamerican Studies (FAMSI), Endangered Language Documentation Programme (ELDP), entre otros. En el año 2008, este apoyo se vio reducido. Consecuentemente, OKMA cierra sus actividades en el mes de agosto de 2009. Las instituciones de educación superior en Guatemala no han creado programas de investigación y de formación de posgrado en Lingüística, a pesar de los varios esfuerzos de parte de OKMA y el PLFM para impulsar su creación. Incluso, los dos programas de licenciatura —en la URL y la Umag— tienen problemas en reclutar estudiantes; consecuentemente la URL cerró dicha licenciatura y la Umag está a punto de cerrarla. Sin embargo, se abren oportunidades para realizar estudios de posgrado en el extranjero: específicamente, la Fundación Ford establece en 2001 un programa de becas dirigido a «poblaciones de escasos recursos» para realizar estudios de posgrado. Cuatro mayas de Guatemala han estudiado una maestría en Lingüística con esta beca. Además, dos programas de lingüística se perfilan como las alternativas para entrenar nativo-hablantes en lingüística: la Universidad de Texas en Estados Unidos de América y el CIESAS en México. En 2001 el Departamento de Lingüística de la Universidad de Texas en Austin crea un programa enfocado en abrir espacios para estudiantes indígenas de Latinoamérica. En el CIESAS, el programa de maestría en Lingüística Indoamericana fortalece su enfoque en lenguas indígenas y comienza a atraer estudiantes mayas de Guatemala.*

¿Hacia dónde vamos?

En este trabajo he hecho un breve resumen del modelo de formación e investigación lingüística desarrollado en el PLFM y OKMA en Guatemala. El éxito de este modelo radica en el trabajo colaborativo entre lingüistas extranjeros —es decir, no guatemaltecos— lingüistas maya-hablantes y las comunidades indígenas en donde se hablan estas lenguas. Esta experiencia de formación e investigación lingüística se refinó a lo largo de al menos cuatro décadas y provee insumos para la creación y formación de centros de descripción y documentación para las lenguas en peligro y también para continuar con el estudio de lenguas mayas.

Actualmente, la formación e investigación lingüística en Guatemala enfrenta varios retos, entre los cuales están los siguientes. En términos de infraestructura, se necesita crear un centro de investigación en lingüística permanente y programas de posgrados en lingüística para formar más recursos humanos. En cuanto a investigación, como lo ha descrito Zavala en este volumen, hacen falta muchas investigaciones; varias lenguas mayas aún no están documentas de forma apropiada, como por ejemplo el *ixil*, el *chuj*, el *mopan* y el *ch'orti'*; la mayoría de las lenguas mayas estudiadas carecen de un corpus de habla natural, la semántica y pragmática en lenguas mayas necesitan más investigación. Véase a Ameka (2006) sobre los posibles aportes de los nativo-hablantes a estos campos: el contacto lingüístico entre las lenguas mayas está poco explorado, hacen falta estudios de sociolingüística, etcétera. En el área de lingüística aplicada se necesitan programas para llevar a cabo proyectos de revitalización lingüística, enseñanza de las lenguas, creación de materiales educativos, divulgación de las investigaciones lingüísticas en las comunidades, etcétera.

La mayor parte de las investigaciones lingüísticas y los recursos humanos sobre lingüística maya en Guatemala se han producido en OKMA. Su cierre tiene implicaciones para la continuación de las investigaciones lingüísticas. Es difícil predecir el futuro de tales investigaciones, pero esto representa solamente un momento de transición ya que los maya-hablantes estudiando posgrados en el extranjero le darán mayor impulso. Concluyo resaltando que existe suficiente experiencia para afrontar estos retos. Sin embargo, estos demandan una formación académica de alta calidad para producir soluciones y aportes concretos tanto a la lingüística como a las comunidades y a la construcción de una sociedad multilingüe como Guatemala.

Bibliografía

Ameka, Félix K., 2006, Real Descriptions: Reflections on Native Speakers and Non-native Speakers Descriptions of a Language", en Felix K. Ameka, Alan Dench y Nicholas Evans (eds.), *Catching Language, the Standing Challenge of Grammar Writing*, Berlin: Mouton de Gruyter, pp. 69-112.

Bastos, Santiago y Manuela Camus, 1995, *Abriendo caminos: las organizaciones mayas desde el Nobel hasta el Acuerdo de Derechos Indígenas,* Guatemala City, Flacso.

—, 1996,.*Quebrando el silencio: organizaciones del pueblo maya y sus demandas, 1986-1992*, Guatemala City, Flacso.

Barrett, Rusty, 2005, "Five Oxlajuuj Keej Mayab' Ajtz'iib' (OKMA) Grammars", en *International Journal of American Linguistics*, s.l. 71 (2): 215-221.

Brown, Robert McKenna, 1991, *Language Maintenance and Shift in four Kaqchikel Maya Towns,* . Tesis de doctorado, Universidad de Tulane en Nueva Orleans.

—, 1996, "The Mayan Language Loyalty Movement in Guatemala", en R. McKenna Brown and Edward F. Fisher (eds.), *Maya Cultural Activism in Guatemala*, Texas: University of Texas Press, pp. 165-177.

Cojti Cuxil, Demetrio, 1997, *Ri Maya' Moloj pa Iximulew: el movimiento maya en Guatemala*, Guatemala City, Cholsamaj.

Crystal, David, 2002,. *Language Death,* Cambridge, Cambridge University Press.

England, Nora C., 1995, "Linguistics and Indigenous American Languages: Mayan Examples", en *Journal of Latin American Anthropology,* s.*l.* 1: 122-149.

—, 1998, Mayan Efforts Toward Language Preservation", en Lenore Grenoble y Lindsay Whaley (eds.), *Endangered Languages*, Cambridge University Press, pp. 99-116.

—, 2003, "Maya Linguists, Linguistics, and the Politics of Identity", en *Proceedings of the Tenth Annual Symposium about Language and Society- Austin*, April 12-14, 2002, Texas Linguistics Society 45:33-45.

—, 2003, "Mayan Language Revival and Revitalization Politics: Linguists and Linguistic Ideologies", en *American Anthropologist,* s.l. 105(4):733-743.

—., 2004, *La capacitación e investigación lingüística en OKMA,* Guatemala, ms.

—, 2006, "The Influence of Mayan-speaking Linguists on the State of Mayan Linguistics", en *Linguistische Berichte Sonderheft* 14, s.l., s,p.

Fischer, E. y Brown, R. (eds.), 1996, *Maya Cultural Activism in Guatemala*, Austin, University of Texas Press.

Fisher, Edward F. y R. McKenna Brown, 1996, "Introduction: Maya Cultural Activism in Guatemala", en R. McKenna Brown y Edward F. Fisher (eds.), *Maya Cultural Activism in Guatemala*, Texas, University of Texas Press, pp. 1-18.

García Ixmatá, (Ajpub') Pablo, (Ixkeem) Nora C. England, (Lolmay) Pedro Óscar García Mátzar, (Nik'te') María Juliana Sis Iboy, (Saqijix) Candelaria Dominga López Ixcoy y (Waykan) José Gonzalo Benito Pérez, 1993, *Maya' Chii': los idiomas mayas de Guatemala,* Guatemala, Cholsamaj.

Hale, Ken, 1992, "Language Endangerment and the Human Value of Linguistic Diversity", en *Language* 68: 35-42.

Hopkins, Nicholas A. & J. Kathryn Josserand, 1994, "Pasado, presente y futuro en la lingüística maya", en Leonardo Manrique, Yolanda Lastra y Doris Bartholomew (coordinadores), *Panorama de los estudios de las lenguas indígenas de México*, tomo 1, Abya-Yala 16 collection, Ediciones Abya-Yala, Quito, Ecuador, pp. 269-333.

Jiménez, Odilio (Ajb'ee), 2000, The Politics of Mayan Language Revitalization in Guatemala, Ponencia presentada en la *XXI Conferencia del Institute of Latin American Studies Student Association* (ILASSA), UT, Austin.

Warren, Kay B., 1998, *Indigenous Movements and their Critics: Pan-Mayan Activism in Guatemala City*, Princeton, Princeton University Press.

Zavala Maldonado, Roberto y Thomas Smith-Stark, 2007a, *Evaluation of Asociación Oxlajuuj Keej Maya Ajtziib –OKMA Linguistic Research,* Commissioned by the Royal Norwegain Embassy in Guatemala. Guatemala.

—, 2007b, *The Current Situation Research on Mayan Languages: Bibliography of Linguistic Studies of Mayan Languages in Guatemala 1990-2006, with Special Reference to OKMA,.* Commissioned by the Royal Norwegain Embassy in Guatemala, Guatemala.

Zavala, Maldonado, 2009, *El estado de la lingüística en Chiapas y Guatemala: aportes y perspectivas,* Conferencia Magistral, *VII Congreso Centroamericano de Antopología,* San Cirstóbal de Las Casas, Chiapas.

La situación de los estudios lingüísticos en Nicaragua. Integrando investigación y comunidad(es)[1]

Elena Benedicto
Purdue University

Distribución de las lenguas indígenas de la Nicaragua actual

Nicaragua, en el istmo centroamericano con fronteras encajadas entre Honduras y Costa Rica, es un país lingüística y culturalmente dividido en dos mitades longitudinales: el Pacífico al Oeste y la Costa al Este. Con dos historias coloniales bien diferentes, el Pacífico es hispano-hablante, con pocas comunidades todavía conscientes de su identidad indígena, como es Subtiava contigua a León, mientras la mayoría se asimiló como comunidades campesinas aun manteniendo un buen número de indicadores culturales propios. El territorio que se conoce como la Costa, Costa Atlántica o Costa Caribe; por otro lado, está constituido básicamente por la mitad Este del país, incluyendo lo que se conoce oficialmente como Región Autónoma del Atlántico Norte (RAAN) y Región Autónoma del Atlántico Sur (RAAS); es aquí donde en la actualidad sobreviven las lenguas indígenas y autóctonas del país. Y es de estas lenguas que hablaremos en este trabajo.

Aparte del español que se usa como lengua nacional, las lenguas de la Costa se agrupan tradicionalmente en lenguas indígenas —de los grupos originarios del territorio— y lenguas autóctonas surgidas en la zona después de la colonización europea.

Las lenguas indígenas incluyen, por un lado, el rama, de la familia chibcha que se habla en la RAAS y, por otro, el miskitu, y las dos lenguas sumu, el mayangna —sumu del Norte— y el ulwa —sumu del Sur—, las tres de la familia misumalpa. Entre las lenguas autóctonas figuran el garífuna y el kriol de base inglesa.

El rama se habla, aunque en situación muy precaria, al sur de Bluefields en la RAAS en dos zonas lingüísticamente bien diferenciadas, la isla de Rama Cay, donde una forma de creole es dominante, y a lo largo de la costa y en la zona de selva —Cane Creek, Punta Águila y Wirin Cay, entre otras—, donde la lengua ha estado más vital.

[1] Tengo una gran deuda de gratitud con todas las personas que han colaborado enviándome información sobre las lenguas o áreas que trabajan. Barbara Assadi, Jane Freeland, Colette Grinevald, Andrew Koontz-Garboden, Arja Koskinen y Danilo Salamanca me dieron todos valiosa información. Por supuesto, cualquier ausencia o falta es mi propia responsabilidad. Gracias también a los organizadores del VII Congreso Centroamericano de Antropología por invitarme a participar, y en especial a Gabriel Ascencio por su ayuda invaluable en preparar este manuscrito; y, por supuesto, a los doctores Roberto Zavala y B'alam Mateo por compartir su sesión conmigo.

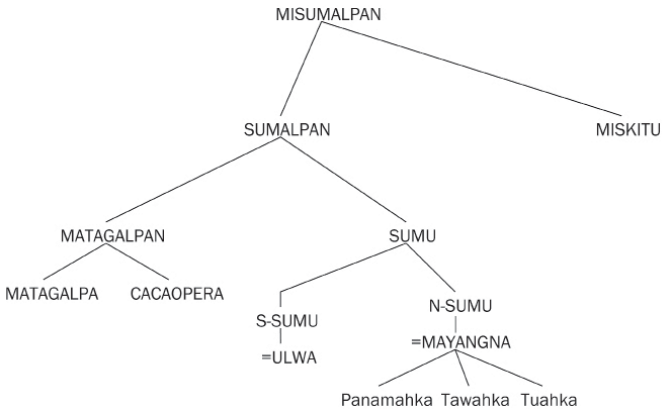
El miskitu se habla, mayoritariamente, por toda la RAAN, especialmente a lo largo del río Coco, y en algunos núcleos minoritarios en la RAAS. Tradicionalmente, se ha hablado de tres dialectos principales: el tâwira en la zona propiamente de la costa, desde Laguna de Perlas hasta Bihmuna; el wangki a lo largo del río del mismo nombre —también conocido como río Coco—; y el mam del lado de Honduras —véase Salamanca, en prensa—. Si bien se reconocen diferencias léxicas y quizás también fonológicas, generalmente se acepta que estas variantes son mutuamente inteligibles. Hasta el momento no se dispone de un estudio sistemático que abarque todos los niveles de descripción lingüística.

Los grupos sumu hablan dos lenguas independientes bien diferenciadas: el ulwa y el mayangna. El ulwa se habla en la comunidad de Karawala en la RAAS. Su status como lengua independiente, y no como variante dialectal del mayangna, quedó bien establecido en Hale (1991b), aunque persiste la idea popular de su status como variante. El mayangna, a su vez, distingue al menos dos variantes dialectales bien establecidas. Su variante más extendida, el panamahka, se habla en la zona alrededor de Musawas, extendiéndose al área entre las minas de Rosita y Bonanza, en Umra cerca de río Coco y en Awastingni en el río Wawa; en su variante tuahka, se habla en la zona alrededor de Wasakin, en el cauce del río Bambana; en el río Bocay existe otro grupo cuya lengua no ha podido ser evaluada hasta el momento, pero que parece ser diferente tanto del panamahka como del tuahka, y algo parecido puede suceder con las comunidades del río Lakus; finalmente, existe otro grupo, el tawahka, con ciertas diferencias pero básicamente similar a la variante panamahka, que se ubica en el territorio hondureño, al otro lado del río Coco. Lehmann (1920) menciona otros grupos de habla sumu, que en la actualidad parecen haber dejado de existir; es posible que al menos algunos de estos grupos hayan pasado por un proceso inicial de cambio lingüístico seguido de un cambio de identidad étnica, tal como propone Jamieson (2001).

Mientras que la afiliación del rama a la familia chibcha parece incuestionable, la afiliación de la familia misumalpa ha sido más controvertida, en ocasiones incluyéndola dentro de una hipotética agrupación genética que se denominaría macrochibcha. La evidencia para esta última es, en el mejor de los casos, tenue, tal como Craig y Hale (1992) argumentaron en su momento, y así se suele más comúnmente considerar el misumalpa como una familia aislada.

La familia misumalpa incluye otras lenguas que hoy en día ya no se hablan, específicamente, el subgrupo matagalpa, con el cacaopera que se hablaba en El Salvador, y el matagalpa, que se hablaba en la zona central nicaragüense.

La familia misumalpa (Benedicto y Hale, 2000)



Entre las lenguas autóctonas se suele incluir el kriol, de base inglesa, hablado en la RAAS al sur, también identificado como Miskitu Coast Creole (MCC) y que puede incluir variantes específicas como la de Rama Cay Creole (RCC) hablado por comunidades rama; y el garífuna, una lengua cuyo origen se remonta, según los especialistas, a una lengua arawak con elementos de lengua carib y a las lenguas africanas que entraron en contacto con ella.

Las relaciones que se establecen entre estas lenguas son complejas y tienen que ver con jerarquías sociales y lingüísticas que se han ido formando a lo largo de siglos de interacción en el territorio. Esta compleja jerarquía lingüística fue propuesta por Norwood (1993), y sugiere una correlación inversa entre la posición de una lengua en la jerarquía y el nivel de multilingüismo de sus hablantes. Esto es, cuanto más abajo en la jerarquía, más lenguas se hablan.

Esta jerarquía no es, sin embargo, absoluta, sino más bien relativa. En el Norte (RAAN), la lengua más extendida actualmente es el miskitu, posiblemente por razones históricas de alianzas con las fuerzas colonizadoras británicas. Esta alianza les proporcionó armas y, por tanto, fuerza militar ya en el siglo XVII lo cual, a su vez, les permitió empujar hacia el interior a los grupos sumu que, según las historias orales y los topónimos de toda la región permiten establecer, ocupaban la mayor parte de este territorio. En el Norte, pues, el miskitu es lengua dominante, y si hay desplazamiento o asimilación lingüística, ésta se produce hacia el miskitu. Sin embargo, en el Sur, el kriol es lengua dominante por su proximidad al inglés y al papel dominante que primero los británicos y luego los estadunidenses jugaron en la zona. Aquí el miskitu es lengua subordinada y se puede así observar la existencia de desplazamiento lingüístico hacia el kriol, adoptándolo la población miskita como lengua propia. Lo mismo

ocurre con el rama, garífuna y ulwa que también se hablan en situación de desigualdad en el Sur, y que sufren un desplazamiento lingüístico hacia el kriol mientras que el Ulwa, también en el Sur pero limítrofe con el Norte, se desplaza hacia el Miskitu. A todo ello se suma el español como lengua nacional que puede, parece, empezar a ejercer alguna influencia especialmente en zona urbana, pero se ha mantenido tradicionalmente al margen, en paralelo a la compleja situación de interacción lingüística de las lenguas indígenas y autóctonas de la zona.

Más allá de la jerarquía lingüística y social entre las lenguas se puede agrupar su estudio en tres etapas diferenciadas: el comienzo a principio del siglo XX; los años ochenta con los trabajos de Lingüistas por Nicaragua y CIDCA; y los años 90 en adelante, con la apertura de la URACCAN y el desarrollo de los métodos de investigación participativa.

Comienzo del siglo XX. Etapa descriptiva e histórica

El auge en el estudio sistemático y científico de las lenguas de la zona a comienzo del siglo XX constituye un verdadero hito, antes se contaba únicamente con ciertos materiales en forma de esbozos y vocabularios. Esta primera etapa está caracterizada por estudios de tipo histórico, clasificatorio y descriptivo, de acuerdo al talante científico de la época, recuérdese que en Europa eran tiempos de neogramáticos, seguidos a corto espacio en Norteamérica por el comienzo de la escuela de lingüística americana de Boas, Bloomfield y Sapir.

Dentro de esta etapa, se pueden distinguir tres fases. La primera de ellas comienza de hecho justo antes del comienzo del siglo, y viene identificada por el trabajo de Brinton (1895, 1891) sobre el subgrupo matagalpa de la familia misumalpa. La segunda fase constituye el primer tratamiento sistemático de las lenguas de esta zona, y se halla representada principalmente por el monumental trabajo de Lehmann (1910, 1920), así como de los más reducidos de Conzemius sobre las lenguas misumalpa, el rama y el garífuna (1929a, 1929b, y 1973).[2] Es en este momento cuando nace el término misumalpa como resultado de las iniciales de las principales lenguas que incorporan la familia: miskitu, sumu y matagalpa (Mason, 1939, 1940). Incluímos aquí también los trabajos de Heath cuya obra, aunque para fines misioneros, tuvo una gran repercusión en la investigación posterior sobre el miskitu.[3] La última fase de esta época viene marcada

[2] La publicación de 1973 se reprodujo a partir de los trabajos de 1928 y 1930, los cuales se apoyan sustancialmente en la obra de Lehmann.

[3] Véase también Salamanca (2007) para más datos sobre gramáticas y diccionarios llevados a cabo por misioneros mayormente moravos, a mediados y finales del siglo XIX.

por los más modernos y sistemáticos estudios de los años setenta, especialmente de carácter histórico, liderados por Campbell y Kaufman, pudiéndose también incluir aquí, por su carácter histórico y descriptivo, los trabajos de Constenla sobre el misumalpa y de Holm sobre el kriol, así como el de Taylor sobre el garífuna.

Obras de la Etapa I. Descriptiva e histórica

Fase 1
Brinton, Daniel, 1891, *The American Race: a Linguistic Classification and Ethnographical Description of the Native Trives of North and South America*, New York.
Brinton, Daniel, 1895, «The Matagalpan Linguistic Stock of Central America», en *Proceedings of the American Philosophical Society*, 34: 403-415.
Fase 2
Conzemius, Eduard, 1929a, «Notes on the Miskito and Sumu languages of Eastern Nicaragua and Honduras», en *International Journal of American Linguistics,* 5: 57-115.
—, 1929b, «Die Rama Indianer von Nicaragua», en *Zeitschrift für Ethnologie*, 59: 291-362.
Conzemius, Eduard, 1973, «Material zur Garif-Sprache (Honduras)», en *Indiana*, vol. 1: 129-156.
Heath, G.R. y W.G. Marx, 1961, *Diccionario miskito-español, español-miskito*, Tegucigalpa, Imprenta Calderón. [1983 en Winston-Salem: Hunter Publishing Co.]
Heath, G.R., 1913, «Notes on Miskito Grammar and other Indian Languages of Eastern Nicaragua», en *American Anthropologist,* 15: 48-62.
—, 1927, *Grammar of the Miskito Language,* Hernnhut (Alemania), F. Lindenbein.
—, 1950, «Miskito Glossary with Ethnographic Commentary», en *International Journal of American Linguistics,* 16.
Lehmann, Walter, 1910, «Ergebnisse einer Forschungsreise in Mittelamerika und Mexico 1907-1909», en *Zeitschrift für Ethnologie,* 49.5: 687-749.
Lehmann, Walter, 1920, *Zentral-Amerika, Teil I, Die Sprachen Zentral-Amerikas in ihren Beziehungen zueinander sowie zu Sud-Amerika und Mexiko*, dos volúmenes, Berlin, Verlag Dietrich Reimer.
Mason, John A., 1939. «Los cuatro grandes filones lingüísticos de México y Centroamérica», en *Actas del XXVII Congreso de Americanistas,* pp. 282-288.
—, 1940, «The Native Languages of Middle America», en *The Maya and Their Neighbours.* C. L. Hay, Appleton Century Company, Inc., pp. 52-87.
Vaughan Warman, A., 1959, *Diccionario trilingüe: miskito-español-inglés/español-miskito/ inglés-miskito,* Managua, Talleres Nacionales.

Fase 3
Campbell, Lyle, Terrence Kaufman y Thomas C. Smith-Stark, 1986, «Meso-America as a Linguistic Area», en *Language,* 62: 530-570.
—, 1975a, «Cacaopera», en *Anthropological Linguistics,* 17: 146-153.
—, 1975b, «El estado actual y la afinidad genética de la lengua indígena de Cacaopera», en *La Universidad*, Revista de la Universidad de El Salvador, enero- febrero, 45-54.
—, 1979, «Middle American languages», en L. Campbell and M. Mithun (editores), *The Languages of Native America*, University of Texas Press, pp. 902-1000.
—, 1997, *American Indian Languages. The Historical Linguistics of Native America,* New York, Oxford University Press.
Constenla Umaña, Adolfo, 1987, «Elementos de fonología comparada de las lenguas misumalpas», en *Revista de Filología y Lingüística,* 13.1: 129-161.
—, 2002, «Acerca de la relación genealógica de las lenguas lencas y las lenguas misumalpas», en *Revista de Filología y Lingüística,* 28.1: 189-205.
—, 2005, «¿Existe relación genealógica entre las lenguas misumalopas y las chibchences?», en *Estudios de lingúística Chibcha,* tomo XXIV, Universidad de Costa Rica.
Holm, John, 1978, *The Creole English of Nicaragua's Miskito Coast: its Sociolinguistic History and a Comparative Study of its Lexicon and Syntax,* Ph.D. dissertation, University of London, University College.
—, 1982, «Nicaragua's Miskito Coast Creole English», en Holm (editor), *Central American English*, Heidelberg, J.Benjamins, pp. 95-130.
—, 1982, *Central American English*, Varieties of English Around the World Series, Tomo 2, Heidelberg, J.Benjamins.
Taylor, D. M., 1951, *The Black Carib of British Honduras*, New York, Wenner-Gren.

Los años ochenta: Lingüistas por Nicaragua

La década de 1980 del siglo XX vio un renacimiento del interés por las lenguas indígenas y autóctonas de Nicaragua. Este auge en la producción de trabajos lingüísticos vino dado a raíz de la Revolución sandinista y, en particular, a partir del clima que se generó con la Cruzada de la Alfabetización. Si bien esta iniciativa —premiada por la UNESCO en 1981— generó por lo general la aclamación internacional, también es cierto que puso de manifiesto ciertos aspectos que se habían pasado por alto, y que se materializaron en los reclamos políticos y culturales de los pueblos de la Costa por ser alfabetizados en sus propias lenguas maternas, y no en español.[4] A partir de aquí, se

[4] Lastimosamente, parece que treinta años más tarde se vuelven a repetir las mismas actitudes con programas como el «Yo sí puedo» que si bien pueden ser excelentes para la población hispano-hablante, resultan del todo

hizo obvio que para conseguir buenos programas de alfabetización en las lenguas de la Costa, era imperativo saber más sobre la naturaleza lingüística de esas lenguas. Así, pues, comenzaron los estudios en esta segunda etapa.

Los actores principales en este momento se concentraron en torno al Centro de Investigación y Desarrollo de la Costa Atlántica (CIDCA) creado para generar investigaciones de primera línea sobre la Costa, con sede central en Managua y delegaciones en el norte, en Bilwi (Puerto Cabezas), y en el sur, en Bluefields. En torno a estos centros, se formó el grupo *Linguists for Nicaragua*, con lingüistas de Estados Unidos de América y Europa, bajo el liderazgo principalmente de Ken Hale y de Colette Grinevald (Craig). Muchos de los trabajos que se realizaron entonces y que continúan en la actualidad se publicaron bajo los auspicios de *Wani*, la revista que impulsa el CIDCA. La recopilación de Salamanca (2007) publicada en la propia *Wani* (vol. 51), es una excelente muestra de las contribuciones del CIDCA al desarrollo de los trabajos lingüísticos dentro del contexto general de investigaciones lingüísticas.

Los trabajos que se realizaron en esta época, en contraste con los históricos de la etapa anterior, son más de carácter sincrónico, de tipo descriptivo-tipológico e incluso teórico-formal. Al mismo tiempo, se comenzaron y desarrollaron trabajos de creación de materiales básicos, tales como diccionarios, gramáticas elementales y otros que en aquel momento representaban una de las mayores necesidades en el campo. Entre ellos, para la lengua rama, destaca el que Colette Grinevald (Craig) llevó a cabo con Miss Nora Rugby, un importante trabajo de descripción de la lengua que se plasmó en la creación de una ortografía, una gramática y un diccionario preliminar.[5]

En cuanto a las lenguas misumalpa, Ken Hale llevó a cabo estudios que marcaron un hito no sólo para los estudios de estas lenguas sino para la relevancia teórica a nivel internacional de los fenómenos que se investigaban, entre ellos, los sistemas de obviación de estas lenguas, el causativo, las alternancias argumentales, los sistemas de organización prosódica morfológica, etcétera. Es en este contexto que se define el ulwa como una lengua independiente, y no como una variante lingüística del sumu: en Hale (1991b) se establece que hay dos lenguas sumu, una en el Norte, el mayangna, y otra en el Sur, el ulwa. El ulwa aparece en publicaciones a nivel internacional, no sólo por los trabajos de Hale mencionados arriba, sino también por su estructura prosódica y la influencia de esta en la morfología de la lengua (McCarthy y Prince, 1990).

inapropiados cuando se usan para alfabetizar en español a adultos de la población miskita, mayangna y otros que no tienen el español como lengua materna.

[5] Este trabajo se ha venido realizando, con altibajos y ajustes necesarios, hasta el presente. Véase en la siguiente sección más detalles sobre el estado actual de estos proyectos y, en particular, Grinevald y Kaufman (2008).

Es en este período también que se produce la tesis de doctorado de Danilo Salamanca sobre el miskitu (Salamanca, 1988), y la de Tom Green sobre el ulwa (Green, 1999), a partir del trabajo de éste con el grupo de lingüistas Ulwa UYUTMUBAL/CODIUL. Melba McLean termina también un diccionario elemental (McLean, 1996), y Susan Norwood escribe una gramática pedagógica sobre el mayangna (Norwood, 1997), así como diversos artículos que aparecen en *Wani* sobre la naturaleza del mayangna y sobre las jerarquías sociolingüísticas en la Costa (Norwood, 1987, 1988, 1993).

Finalmente, también se atiende a la cuestión de si la familia misumalpa pertenece a un hipotético gran grupo macrochibcha o no. Craig y Hale (1992) contemplan la cuestión y aun considerando lo que podría tomarse como la mejor evidencia en favor de esa hipótesis concluyen que ésta es, como mucho, tenue.

Wayne O'Neil y Maya Honda dieron atención al kriol, en O'Neil (1991) y O'Neil y Honda (1987), sobre el cual ya habían escrito McLean y Past (1976). La variante de kriol hablada por los Rama (Rama Cay Creole) recibió atención en Assadi (1983) y Young-Day (1992).

Aunque se dio cierta producción sobre el garífuna en Belize y Honduras, poco hemos podido encontrar sobre la lengua en Nicaragua producido en esta época.

Obras de la Etapa II. Los años ochenta. Lingüistas por Nicaragua

Craig, C. y K. Hale, 1992, «A Possible Macro-Chibchan Etymon», en *Anthropological Linguistics,* (34): 173-201.

Salamanca, Danilo, 2007, «El trabajo de los lingüístas en el CIDCA-UCA y en Wani», en *Wani*, 51: 39-52.

Rama

CIDCA, 1987, *Diccionario elemental rama*, Colección Autonomía, Eugene, Oregon.

Craig, Colette, 1985, «Indigenous languages of Nicaragua of Chibchan Affiliation», en *Estudios de Lingüística Chibcha,* Programa de Investigación del Departamento de Lingüística de la Universidad de Costa Rica, 4: 47-55.

Craig, C. y K. Hale, 1988, «Relational Preverbs in Some Languages of the Americas: Typological and Historical Perspectives», en *Language,* 64.2: 312-344.

Craig, C., B. Tibbitts y N. Rigby, 1986, «Notes on the Rama Language, La lengua rama sobrevive», en *Wani* (4): 29-32.

Craig, C., 1987, «Una lengua rama para los rama», en *Wani* (6): 10-15.

—, 1990, *Gramática rama. Rama kuup,* CIDCA y University of Oregon.

—, 1991, «Ways to go in Rama: a Case Study in Polygrammaticalization», Traugott, E. y Heine, B. (editores), en *Approaches to Grammaticalization*, vol II, Amsterdam, Benjamins, pp. 455-492.

—, 1992a, «A Constitutional Response to Language Endangerment: the Case of Nicaragua», en *Language* 68(1): 11-16.

—, 1992b, «Miss Nora, Rescuer of the Rama Language: a Story of Power and Empowerment», en Kira Hall, Mary Bucholtz y Birch Moonwomon (editoras), vol. 1, *Locating Power, Proceedings of the Second Berkeley Women and Language Conference*, Berkeley, pp. 80-89.

—, 1992c, «El proyecto lengua y cultura rama: notas para un balance»,en *Wani* (12): 20-26.

—, 1992d, «Language Shift and Language Death: the Case of Rama In Nicaragua», en *International Journal of the Sociology of Language,* Volume 93 (1): 11–26.

Misumalpa, en general

Hale, Kenneth, 1991a, «Misumalpan Verb Sequencing Constructions», en C. Lefebvre (editor), *Serial Verbs: Grammatical, Comparative and Cognitive Approaches*, Amsterdam, John Benjamins, pp. 1-35.

—, 1992, «Subject Obviation, Switch Reference, and Control», en Richard K. Larson, Sabine Iatridou, Utpal Lahiri y James Higginbotham (editores), *Control and Grammar*, Studies in Linguistics and Philosophy, s.n. vol. (48): 51-77. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers.

—, 1997a, «The Misumalpan Causative Construction», en Joan Bybee, John Haiman y Sandra A. Thompson (editores), *Essays on Language Function and Language Type Dedicated to T. Givon,* Amsterdam, John Benjamins, pp. 200-215.

—, 1997b, «On Campbell's American Indian Languages Mother Tongue», en *Journal of the Association for the Study of Language in Prehistory*, (3): 145-158.

Hale, Kenneth y Danilo Salamanca, 2002, en «Theoretical and Universal Implications of Certain Verbal Entries in Dictionaries of the Misumalpan Languages», en W. Frawley, K. Hill y P. Munro (editores), *Making Dictionaries: Preserving Indigenous Languages of the Americas*, University of California Press, Los Angeles, CA, pp. 25-59.

Mayangna, específico

Benedicto, E. y K. Hale, 2000, «Mayangna: A Sumu Language and Its Variants», en E. Benedicto (editora), *The UMass Indigenous Languages Volume*. UMOP [University of Massachusetts Occasional Papers] (20): 75-106.

Benedicto, E., 2004, «¿Sumu, Mayangna, Tuahka, Panamahka, Ulwa? Lengua e Identidad Étnic», en *Wani* (38): 6-24.

Houwald, Gotz von, 1980, *Diccionario español-sumu, sumu-español*, Managua, Ministerio de Educación.

McLean, Melba, 1996, *Diccionario panamahka. Sumo-español-sumo*, Managua, CIDCA.

Norwood, Susan, (1988) 1997, *Gramática de la lengua sumu*, Managua, CIDCA.

—, 1987, «Mayangna tuni/el sumu», en *Wani* (6): 31-48.

—, Susan, 1988, «Linguistic Skills and Social Change: the Sumus», CIDCA Ms.

—, 1993, «El sumu, lengua oprimida», en *Wani* (14): 53-64.

PEBI-Sumu, CIDCA, MIT, 1996, *Breve vocabulario twahka,* Managua, CIDCA.

Miskitu, específico

Bittner, Maria, 1999, «Concealed Causatives», en *Natural Language Semantics*, 7:1-78.

CIDCA, 1985, *Miskitu Bila Aisanka. Gramática Miskita*, Managua, CIDCA.

Green, Tom, 1992, «Covert Clause Structure in the Miskitu Noun Phrase», en MIT manuscript.

Hale, Kenneth, 1989, «The Causative Construction in Miskitu», en D. Jaspers, *et al.* (editores), *Sentential Complementation and the Lexicon: Studies in Honour of Wim de Geest.* Foris Publications, pp. 189-205.

Matamoros, Jorge, 1996, *Diccionario miskito-español; español-miskito,* Managua, CIDCA.

Salamanca, Danilo (en prensa), «La langue miskito», *Encyclopédie des sciences du langage*, Sylvain Auroux (editor), *Dictionnaire des langues du monde*, Alain Peyraube (editor), s.n. vol. *Les langues d'Amérique*, Francesc Queixalós (editor), Paris, Presses Universitaires de France.

—, 1988, *Elementos de gramática del miskito*, Ph.D. dissertation. MIT, Cambridge.

—, 1992, «Verbos miskitos», en *Wani* (13): 53-64.

—, 1995, «Ortografía del miskito», en *Wani,* (17): 36-45.

Ulwa, específico

CODIUL/UYUTMUBAL, CIDCA, CCS-MIT, 1989, *Diccionario elemental del ulwa (sumu meridional),* Center for Cognitive Science, MIT. Cambridge, MA.

Green, Tom, 1996a, «Perspectivas demográficas e históricas del idioma y pueblo ulwa». en *Wani* (20): 22-37.

Green, Tom, 1996b, «The Ulwa Language Wakes up», en *The MIT Working Papers in Linguistics*, vol. 28. MITWPL. Department of Linguistics, MIT. Cambridge, MA.

Green, Tom, 1999, *A Lexicographic Study of ulwa.* Ph.D. dissertation, MIT, Cambridge.

Hale, Kennneth, 1991b, «El ulwa (sumo meridional), ¿un idioma distinto?», en *Wani* (11): 27-50.

McCarthy, John y Alan Prince, 1990, «Foot and Word in Prosodic Morphology: the Arabic Broken Plural», en *Natural Language and Linguistic Theory* 8 (2): 209-282.

Kriol

Assadi, Barbara, 1983, «Rama Cay Creole English», en J. Holm (editor), *Central American English. Varieties of English around the World*, Heidelberg, Gross/Amsterdam, John Benjamins, pp. 115-123.

McLean, Guillermo y Ray Past, 1976, «Some Characteristics of Bluefields English», en R. J. Di Pietro y E. L. Blansitt (editores), *The Third Lacus Forum*, Columbia, Hornbeam Press, Inc.

O'Neil, Wayne y M. Honda, 1987, «El inglés nicaragüense», en *Wani* (6): 54-60. [con traducción al inglés, (10): 49-53).

O'Neil, Wayne, 1991, «El inglés nicaragüense», en *Wani* (10): 18-37.

Young-Day, Belinda, 1992, *Rama Cay Creole: a comparative Analysis of a Nicaraguan Creole*, MA Thesis, University of Oregon.

Los años noventa: URACCAN

A mediados de la década de 1990, y extendiéndose ya a los albores del siglo XXI, comienza una nueva etapa que ve un aumento en la producción lingüística local y que viene marcada por la creación de la universidad URACCAN, con una manifiesta vocación de institución de la Costa, y con un papel relevante en el Instituto de Promoción e Investigación Lingüística y Revitalizacion Cultural, IPILC.

Esta etapa se caracteriza por un enfoque metodológico de cariz altamente participativo, en el que las poblaciones hablantes de las lenguas correspondientes asumen un rol de agente en la investigación lingüística; por la creación de una infraestructura institucional necesaria para re-ubicar el foco de producción investigativa en el país; y por un incremento considerable de mecanismos formales e informales de formación lingüística de recursos humanos locales, especialmente, hablantes de las lenguas. A continuación detallamos cada uno de estos puntos.

Metodología participativa. Se reenfoca la investigación para que surja desde dentro de la comunidad, no dirigida desde fuera; con control comunitario y con claros beneficios para la comunidad, negociados con antelación a la realización de la investigación; se coordinan las actividades en colaboración con los programas de educación bilingüe, PEBI.

Desde el punto de vista de creación de infraestructura relacionada con la investigación lingüística, el establecimiento de los institutos de lingüística, IPILC, en URACCAN, ha constituido uno de los hitos más relevantes para el desarrollo de la producción lingüística propia. Se han creado tres oficinas locales, una en cada una de las zonas lingüísticamente relevantes: en Bilwi (Puerto Cabezas), centrado en el miskitu; en Rosita (Las Minas), enfocado sobre el mayangna; y Bluefields, con una agenda relacionada con el kriol, rama, garífuna y ulwa. Cada una de estas oficinas IPILC es altamente autónoma, pero compartiendo el espíritu de la investigación participativa crean su propia agenda de investigación y pueden solicitar y conseguir fondos independientemente.

En torno a estos centros donde se ubican también los campus regionales de URACCAN, surgen iniciativas de formación de personal investigador local, en forma de licenciaturas en educación intercultural bilingüe con enfoque sobre el miskitu, el mayangna y el kriol, así como otras de relevancia en los procesos de transferencia del conocimiento local, tales como la de ingeniería forestal o la enfermería con un fuerte componente de medicina tradicional. Asimismo, como parte de este proceso de formación de recursos humanos locales, se realizan también diplomados, talleres de formación ad hoc y especialidades lingüísticas. El panorama que surge de la articulación de estos tres parámetros supone que cada uno de los módulos alimenta a los otros y beneficia y se beneficia de tal interacción.

A continuación se ofrece un repaso de los trabajos que se han desarrollado en esta época, caracterizada como hemos indicado arriba. En lo referente al Rama, Colette Grinevald ha continuado la labor comenzada en los ochenta en colaboración con Maricela Kauffmann y el equipo de lingüistas rama. Además de las referencias concretas enlistadas abajo, Grinevald y Kauffmann (2008) provee una explicación detallada sobre el estado actual del proyecto rama, incluyendo información sobre el diccionario y los archivos electrónicos, y las actividades que en la actualidad lleva a cabo el equipo

En cuanto a las lenguas misumalpa, en el área mayangna, se ha desarrollado sobre todo el equipo de lingüístas autóctonos mayangna —mayangna yulbarangyang balna—, asociado al IPILC-Rosita, que ha asumido gran parte de los trabajos lingüísticos en la actualidad. Entre ellos, figura un diccionario monolingüe con definiciones en la lengua, y una gramática de la lengua, escrita en mayangna, ambos textos a punto de publicarse (2010a y 2010b). Se han desarrollado materiales para uso comunitario y escolar —diccionario infantil ilustrado, colecciones de historias de mujeres y de cuentos—; trabajos que documentan el proceso de investigación participativa; y trabajos que continúan el proceso de descripción teórica de la lengua, sobre el sistema de auxiliares clasificadores, la expresión de la modalidad, evidencialidad y transitividad, incluyendo las monografías de licenciatura de Educación Intercultural Bilingue del equipo de lingüistas (Antolín, 2005; Gómez y Taylor, 2005; Salomón, 2007; Torrez y Charles, 2008). En los últimos años se ha venido trabajando también la cuestión de las actitudes lingüísticas entre los hablantes del mayangna, y también aquí ha sido instrumental la producción de los lingüístas locales (Frank, 2006; Freeland *et al*., en preparación).

Para el ulwa, el grupo UYUTMUBAL ha continuado su trabajo, ahora en colaboración con A. Koontz-Garboden (en prensa), que ha producido una tesis doctoral sobre el sistema verbal del ulwa, y otro trabajos sobre adjetivos, sobre locativos y sobre partículas finales (en prensa: a, b y c), así como publicaciones para la comunidad tales como un libro sobre sistemas numerales: *lwa nunghka balna*.

En cuanto al miskitu, se han producido gramáticas pedagógicas (Salamanca, 2000a; McLean y Urbina, 2005) y diccionarios (Salamanca, 2000b; Urbina, 2004).

Para el kriol, también, se han desarrollado los equipos autóctonos, con base especialmente en el IPILC-Bluefields, y en colaboración con Arja Koskinen. Se ha recopilado material cultural y se ha escrito sobre la normalización de otografía y la inclusión del kriol en el sistema educativo (Koskinen, 2006, 2009, 2010; Collins et al, 2009), así como un buen número de trabajos sobre actitudes lingüísticas (Freeland, 1993, 1995, 1999). También en esta fase, se llegó a publicar una gramática sobre una de las variedades isleñas del kriol (Bartens, 2003). En la actualidad, se encuentra en estado de elaboración un diccionario kriol–inglés (Koskinen, en preparación).

Desde la oficina del IPILC en Bluefields, se ha estado también promocionando los estudios y la revitalización del garífuna, hablado posiblemente ya sólo por unos veinte o treinta individuos de edad. Para ello se ha colaborado con investigadores de los vecinos territorios donde todavía se habla la lengua de manera más vital. También aquí la promoción de monografías de licenciatura ha sido instrumental (López, 2009).

Opciones para el futuro

Avanzando en la dirección de consolidar y desarrollar los avances que ya se han conseguido hasta la fecha, el futuro se puede enfocar en tres áreas concretas: la consolidación de los equipos de lingüistas locales; el retorno de los materiales publicados en el extranjero, muchos de los cuales se hallan citados en este trabajo y el desarrollo de las licenciaturas y posgrados de lingüística, propiamente dichos. Esperemos que con estas acciones podamos consolidar la labor que se lleva haciendo desde hace ya más de treinta años.

Obras de la Etapa III. Los años noventa. Lingüistas por Nicaragua

Sociolinguistica
Frank Gómez, Eloy F., 2006, *Identidad y desplazamiento lingüístico en la comunidad Sumu-Mayangna Tuahka de Wasakin del municipio de Rosita*, RAAN, Tesis de Maestria, URACCAN Bilwi/Puerto Cabezas.
Freeland, J., E. Frank, G. Fendly, S. Montiel (en preparación), Linguistic Attitudes in Mayangna Tuahka Communities.
Freeland, Jane, 1993, «I Am a Creole, So I Speak English. Cultural Ambiguity and the 'English'/ Spanish Bilingual-Bicultural Programme of Nicaragua's Atlantic Coast», en D.L. Graddol *et al.* (editores), *Language and Culture*, Clevedon, BAAL/MultiLingual Matters, pp. 71-83.
Freeland, Jane, 1995, «Why Go to School to Learn Miskitu?: Changing Constructs of Bilingualism, Education and Literacy Among the Miskitu of Nicaragua's Atlantic Coast», en *International Journal of Educational Development,* vol 15 (3): 245-261. Oxford: Elsevier Science.
Freeland, Jane, 1999, «Can the Grass Roots Speak? The Literacy Campaign in English on Nicaragua's Atlantic Coast», en *Journal of Bilingual Education and Bilingualism*, 2 (3): 214-232, Clevedon, Multilingual Matters Ltd.
Freeland, Jane, 2004a, «La educación intercultural-bilingüe y su relación con las prácticas interétnicas y plurilingües de la Costa Caribe nicaragüense», en *Wani*, (39) :25-43.

Freeland, Jane, 2004b, «Linguistic Rights and Language Survival in a Creole Space. Dilemmas for Nicaragua's Caribbean Coast Creoles», en J. Freeland y D. Patrick (editores), *Language Rights and Language Survival. Sociolinguistic and Sociocultural Perspectives*. Encounters volume 4. Manchester: St. Jerome Publishing.

Jamieson, Mark, 1999, «El inglés y la variedad de miskito en la cuenca de Laguna de Perlas», en *Wani*, (24): 22-32.

—, 2001, «Miskito, sumo y tungla: variación lingüística e identidad étnica», en *Wani*, (27): 6-12.

—, 2007, «Estilos de habla e idiomas secretos entre los niños de una comunidad miskita», en *Wani*, (50): 75-90.

Rama

Grinevald, C. y M. Kauffmann, 2004, «Meditaciones en la sombra», en *Wani* (38): 34-48.

—, 2007, «Toponimia del territorio rama en la lengua y cultura el pueblo rama», en *Los Rama. Navegando con los ancestros, Publication of the NUFU project «Cultural Revitalization, Environment and the Natural Resources of the Indigenous Peoples of the Atlantic Coast of Nicaragua*, University of Trømsø, Norway-Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense URACCAN, pp. 33-67

—, 2008, «Growing Back the Rama Language», en *Wani. Revista del Caribe Nicaraguense*, 54.

Grinevald, C., 2005, «Why the Tiger Language and not Rama Cay Creole? Language revitalization Made Harder», en P. Austin, (editor), *Language Documentation and Description*, 3, Londres, HRELP SOAS, pp. 196-224.

—, 2006, «A View from the Field: an Amerindian View, Worrying about ethics and Wondering about Informed Consent», en A.Saxena y L. Borin (editores), *Lesser Known Languages in South Asia: Status and Policies, Case Studies and Applications of Information Technology,* Mouton de Gruyter TiLSM 175.

—, 2007a, «Endangered Languages of Mexico and Central America», en M. Brenzinger (editor), *Language Diversity Endangered*, Mouton de Gruyter.

—, 2007b, «Encounters at the Brink: Linguistic Fieldwork Among Speakers of Endangered Languages», en Osahito Miyaoka, Osamu Sakiyama y Michael E. Krauss (editores), *The Vanishing Languages of the Pacific Rim,* Oxford, Oxford University Press.

Mayangna

Materiales gramaticales

Mayangna Yularangyang Balna y E. Benedicto, 2010a, *Mayangna Yulpûyang*. Wauhtaya as: Panamahka. Wauhtaya Bû, Tuahka.

Mayangna Yularangyang Balna y E. Benedicto, 2010b, *Mayangna Yulbarang Lâni,* s.l., s.e.

Publicaciones para la comunidad

Benedicto, E. (editora), 2000, *Mayangna yayal sangninaka yulni* [Historias de Mujeres Mayangna. Edición Bilingüe]. Managua, OED/TN, 73 páginas.

Dolores, M., E. Salomón, A. Jacobo, C. Poveda, M. McLean y E. Benedicto, 2004, *Abidima Yulpûyang: tuahka-panamahka* [Diccionario Ilustrado Alfabético], Rosita, RAAN, Nicaragua.

Tuyuwayaba y Edwin Cisneros, 2001, *Tuahka yuln dau yulna balna* [Cuentos Tuahka], Managua.

Publicaciones sobre investigación participativa (Participatory Action Research) y cuestiones comunitarias

Benedicto E., G. McLean y Grupo de Lingüistas Indígenas Mayangna, 2004, «Linguistic Rights in the Nicaraguan Atlantic Coast: Actions on the Ground within the Legislative Framework of the Estatuto de Autonomía», en *Proceedings of the VIII Conference on 'On the Margins of Nations: Endangered Languages and Linguistic Rights*, Barcelona, Foundation for Endangered Languages.

Benedicto, E y Mayangna Yulbarangyang Balna, 2007, «A Model of Participatory Action Research: the Mayangna Linguists' Team of Nicaragua», en *Proceedings of the XI FEL Conference on 'Working Together for Endangered Languages. Research Challenges and Social Impacts,* Kuala Lumpur, Malaysia, SKET, University of Malaya and Foundation for Endangered Languages, pp. 29-35.

Benedicto, E., 2000. «A Community's Solution to Some Literacy Problems: The Mayangna of Nicaragua», en *Proceedings of the IV Conference on 'Endangered Languages and Literacy,'* Charlotte, NC, Foundation for Endangered Languages, pp. 19-24.

Benedicto, E., 2001, «Los proyectos lingüísticos de las comunidades mayangna de Nicaragua», en *Revista Universitaria del Caribe,* vol 4, pp. 56-64. Managua: URACCAN.

Benedicto, E., E. Frank, P. Sebastián y S. Avelino, 2001, «Indigenous presence in the Nicaraguan Media: the Mayangna», en *Proceedings of the V Conference on 'Endangered Languages and the Media,* Agadir, Morocco, Foundation for Endangered Languages, pp. 55-58.

Benedicto, E., M. Dolores y M. McLean, 2002, «Fieldwork as a Participatory Research Activity: The Mayangna Linguistic Teams», en *Proceedings of BLS 28*, Berkeley, CA, University of California at Berkeley.

Benedicto, E., M. Dolores y M. McLean, 2004, «Formación de lingüistas indígenas: los mayangna de Nicaragua», en Z. Estrada, A. Fernández y A. Álvarez (editores), *Estudios en lenguas amerindias. Homenaje a Ken Hale*, Hermosillo, Editorial UniSon, pp.49-61.

Benedicto, E., M. Dolores, G. Fendly y T. Gómez, 2006, «Language Loss to an Invisible Enemy: the Case of the Tuahka», en *Proceedings of the X FEL Conference on 'Endangered Languages and Multilingualism,* Mysore, India, CIIL and Foundation for Endangered Languages, Publicaciones Lingüísticas, pp. 51-58.

Antolín, Demetrio, 2005, *Mayangna kau lâihyul lamwa balna*, Monografia, licenciatura EIB, Siuna, RAAN, Nicaragua: URACCAN.

Benedicto, E., 2002, «Verbal Classifier Systems: the Exceptional Case of Mayangna Auxiliaries», en *Proceedings of WSCLA 7th*, *UBC Working Papers in Linguistics 10,* Vancouver, University of British Columbia, pp.1-14.

—, 2006, *Innovating in the Family: Transitivity Alternations in Mayangna.* Poster presented at the *Workshop on the Structure and Constituency of the Languages of the Americas* (WSCLA), Vancouver, University of British Columbia, April, 2006.

—, 2007, «Modality by Inflectional Cocktail», Paper presented at the *GLOW* (*Generative Linguistics of the Old World*) Conference, Workshop on *Selective Global Comparison*, Tromsø, Norway, April 2007.

Gómez, Tomasa y Donald Taylor, 2005, *Análisis de la lexicología de la lengua sumu*, Monografia, licenciatura EIB, Siuna, RAAN, URACCAN.

Salomón McClean, Elizabeth, 2007, *Sumu mayangna (panamahka) tûni kau yulkatyam yuldaka amput yamwa kidi*, Monografia, licenciatura EIB, Bilwi, RAAN, URACCAN.

Torrez Grey, Mateo y Jacinto Charles Erants, 2008, *Los verbos impersonales de la lengua sumu*, Monografia, licenciatura EIB, Siuna, RAAN, URACCAN.

Ulwa

Koontz-Garboden, Andrew y Itamar Francez (en prensa-a), «Possessed Properties in Ulwa», en *Natural Language Semantics.*

Koontz-Garboden, Andrew (en prensa-b), «Ulwa Evidentials: a Preliminary Overview», en *Proceedings* of *The 14th Workshop on the structure and constituency of the languages of the Americas: Special session on evidentiality and modality*, Vancouver, UBC Working Papers.

Koontz-Garboden, Andrew (en prensa-c), «Locative and Existential Constructions in Ulwa», en *Anthropological Linguistics.*

Koontz-Garboden, Andrew, 2007, *States, Changes of State and the Monotonicity Hypothesis,* Ph.D. dissertation. Stanford University.

Koontz-Garboden, Andrew, 2009, «Ulwa Verb Class Morphology», en *International Journal of American Linguistics* 75(4): 453-512.

Publicaciones para la comunidad
Uyutmubal y M. Koontz-Garboden, en preparación, *Ulwa nunghka balna*.
Miskitu
McLean, Melba y M. Urbina, 2005, *Diccionario trilingüe: miskitu-sumo/mayangna-español*, Managua, CIDCA-UCA. Salamanca, Danilo, 2000a, *Gramática escolar del miskito,* Tegucigalpa, Universidad Pedagógica Nacional Francisco Morazán. Salamanca, Danilo, 2000b, *Diccionario miskito,* Tegucigalpa, Universidad Pedagógica Nacional Francisco Morazán. Salamanca, Danilo, 2004, «Amar, recordar, olvidar y algunos otros verbos en miskito», en *Wani* (36): 18-33. Urbina Moncada, Miguel, 2004, *Gramática pedagógica miskitu,* Managua, CIDCA-UCA.
Kriol
Bartens, Angela, 2003, «*A Contrastive Grammar Islander. Caribbean Standard English-Spanish*», en The Finnish Academy of Science and Letters, Annales Academiae Scientiarum Fennicae 3227, Gummerus, Saarijärvi. Collins Hebbert, S. M., F.L. García Wilson y A. Koskinen, 2009, «El kriol como lengua materna de enseñanza en la comunidades Brown Bank y Tasbapauni», en *Ciencia e Interculturalidad,* 9(1): 63-81, URACCAN. Koskinen, Arja, 2006, «La lengua creole: de oralidad a forma escrita», en *Wani* (47): 45-58. Koskinen, Arja, 2009, «Nicaragua», en UNICEF y FUNPROEIB Andes, *Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América Latina*, pp. 775-788. Koskinen, Arja, 2010, «Kriol in Caribbean Nicaragua schools», en Bettina Migge, Angela Bartens y Isabelle Léglise (editoras), *Creoles in Education*, John Benjamins Publishing Company. Koskinen, Arja, en preparación, Dikshaneri Kriol-English.
Garífuna
López, Vernadine y Arja Koskinen, (en prensa), «Revitalizando la lengua y cultura garífuna a través de educación», en *Ciencia e Interculturalidad*, URACCAN. López, Vernadine, 2009, *La enseñanza-aprendizaje de la lengua y cultura garífuna en la escuela primaria Enmanuel Mongalo de la comunidad de Orinoco, municipio de Laguna de Perlas*, RAAS, Monografia, licenciatura EIB, Bluefields, RAAS, URACCAN.

Bibliografía

Antolín, Demetrio, 2005, Mayangna kau lâihyul lamwa balna, Monografia, licenciatura EIB, Siuna, RAAN, Nicaragua, URACCAN.

Assadi, Barbara, 1983, «Rama Cay Creole English», en J. Holm (editor), *Central American English. Varieties of English around the World*, Heidelberg, Gross/Amsterdam, John Benjamins, pp. 115-123.

Bartens, Angela, 2003, «*A Contrastive Grammar Islander. Caribbean Standard English-Spanish*», en The Finnish Academy of Science and Letters. Annales Academiae Scientiarum Fennicae 3227, Gummerus, Saarijärvi. s.p.

Benedicto E., G. McLean y Grupo de Lingüistas Indígenas Mayangna, 2004, «Linguistic Rights in the Nicaraguan Atlantic Coast: Actions on the Ground within the Legislative Framework of the Estatuto de Autonomía», en *Proceedings of the VIII Conference on 'On the Margins of Nations: Endangered Languages and Linguistic Rights*, Barcelona, Foundation for Endangered Languages.

Benedicto, E y Mayangna Yulbarangyang Balna, 2007, «A Model of Participatory Action Research: the Mayangna Linguists' Team of Nicaragua», en *Proceedings of the XI FEL Conference on 'Working Together for Endangered Languages. Research Challenges and Social Impacts,* Kuala Lumpur, Malaysia, SKET, University of Malaya and Foundation for Endangered Languages, pp. 29-35.

Benedicto, E. (editora), 2000, *Mayangna yayal sangninaka yulni,* [Historias de Mujeres Mayangna. Edición Bilingüe]. Managua, OED/TN, 73 páginas.

Benedicto, E. y K. Hale, 2000, «Mayangna: a Sumu Language and Its Variants», en E. Benedicto (editora), *The UMass Indigenous Languages Volume*, UMOP [University of Massachusetts Occasional Papers] (20): 75-106.

Benedicto, E., 2000. «A Community's Solution to Some Literacy Problems: the Mayangna of Nicaragua», en *Proceedings of the IV Conference on 'Endangered Languages and Literacy,'* Charlotte, NC, Foundation for Endangered Languages, pp. 19-24.

—, 2001, «Los proyectos lingüísticos de las comunidades mayangna de Nicaragua», en *Revista Universitaria del Caribe,* vol 4, Managua, URACCAN, pp. 56-64.

—, 2002, «Verbal Classifier Systems: the Exceptional Case of Mayangna Auxiliaries», en *Proceedings of WSCLA 7th*, *UBC Working Papers in Linguistics 10,* Vancouver, University of British Columbia, pp.1-14.

—, 2004, «¿Sumu, mayangna, tuahka, panamahka, ulwa? Lengua e identidad étnica», en *Wani* (38): 6-24.

—, 2006, *Innovating in the Family: Transitivity Alternations in Mayangna.* Poster presented at the *Workshop on the Structure and Constituency of the Languages of the Americas* (WSCLA), Vancouver, University of British Columbia, April, 2006.

—, 2007, «Modality by Inflectional Cocktail», en Paper Presented at the *GLOW* (*Generative Linguistics of the Old World*) Conference, Workshop on *Selective Global Comparison*, Tromsø, Norway, abril.

Benedicto, E., E. Frank, P. Sebastián y S. Avelino, 2001, «Indigenous Presence in the Nicaraguan Media: the Mayangna», en *Proceedings of the V Conference on 'Endangered Languages and the Media,* Agadir, Morocco, Foundation for Endangered Languages, pp. 55-58.

Benedicto, E., M. Dolores y M. McLean, 2002, «Fieldwork as a Participatory Research Activity: the Mayangna Linguistic Teams», en *Proceedings of BLS 28*, Berkeley, CA, University of California at Berkeley, s.p.

—, 2004, «Formación de lingüistas indígenas: los mayangna de Nicaragua», en Z. Estrada, A. Fernández y A. Álvarez (editores), *Estudios en lenguas amerindias. Homenaje a Ken Hale*, Hermosillo, Editorial UniSon, pp.49-61.

Benedicto, E., M. Dolores, G. Fendly y T. Gómez, 2006, «Language Loss to An Invisible Enemy: the Case of the Tuahka», en *Proceedings of the X FEL Conference on 'Endangered Languages and Multilingualism,* Mysore, India, CIIL and Foundation for Endangered Languages, pp. 51-58.

Brinton, Daniel, 1891, *The American Race: a Linguistic Classification and Ethnographical Description of the Native Trives of North and South America*, New York.

—, 1895, «The Matagalpan Linguistic Stock of Central America», en *Proceedings of the American Philosophical Society*, s.l., s.e. 34: 403-415.

Campbell, Lyle, 1975a, «Cacaopera», en *Anthropological Linguistics,* 17: 146-153.

—, 1975b, «El estado actual y la afinidad genética de la lengua indígena de Cacaopera», en *La Universidad*, revista de la Universidad de El Salvador, enero- febrero, pp. 45-54.

—, 1979, «Middle American languages», en L. Campbell and M. Mithun (editores), *The Languages of Native America*, Texas, University of Texas Press, pp. 902-1000.

—, 1997, *American Indian Languages. The Historical Linguistics of Native America*, New York, Oxford University Press.

Campbell, Lyle, Terrence Kaufman y Thomas C. Smith-Stark, 1986, «Meso-America as a Linguistic Area», en Language, s.l., s.e., 62: 530-570.

CIDCA, 1985, *Miskitu bila aisanka. Gramática miskita*, Managua, CIDCA.

—, 1987, *Diccionario elemental rama*, Colección Autonomía, Eugene, Oregon.

CODIUL/UYUTMUBAL, CIDCA, CCS-MIT, 1989, *Diccionario elemental del ulwa (sumu meridional),* Center for Cognitive Science, MIT, Cambridge, MA.

Collins Hebbert, S. M., F.L. García Wilson y A. Koskinen, 2009, «El kriol como lengua materna de enseñanza en la comunidades Brown Bank y Tasbapauni», en *Ciencia e Interculturalidad,* 9(1): 63-81, URACCAN.

Constenla Umaña, Adolfo, 1987, «Elementos de fonología comparada de las lenguas misumalpas», en *Revista de Filología y Lingüística,* 13.1: 129-161.

—, 2002, «Acerca de la relación genealógica de las lenguas lencas y las lenguas misumalpas», en *Revista de Filología y Lingüística,* 28.1: 189-205.

—, 2005, «¿Existe relación genealógica entre las lenguas misumalopas y las chibchences?», en *Estudios de lingúística Chibcha,* tomo XXIV, Universidad de Costa Rica, s.p.

Conzemius, Eduard, 1929a, «Notes on the Miskito and Sumu Languages of Eastern Nicaragua and Honduras», en *International Journal of American Linguistics,* 5: 57-115.

Conzemius, Eduard, 1929b, «Die Rama Indianer von Nicaragua», en *Zeitschrift für Ethnologie*, 59: 291-362.

—, 1973, «Material zur Garif-Sprache (Honduras)», en *Indiana*, vol. 1: 129-156.

Craig, C. 1992b, «Miss Nora, Rescuer of the Rama language: a Story of Power and Empowerment», en Kira Hall, Mary Bucholtz y Birch Moonwomon (editoras), vol. 1, *Locating Power, Proceedings of the Second Berkeley Women and Language Conference*, Berkeley, pp. 80-89.

Craig, C. y K. Hale, 1988, «Relational Preverbs in Some Languages of the Americas: Typological and Historical Perspectives», en *Language,* 64.2: 312-344.

—, 1992, «A Possible Macro-Chibchan Etymon», en *Anthropological Linguistics,* (34): 173-201.

Craig, C., 1987, «Una lengua rama para los rama», en *Wani* (6): 10-15.

—, 1990, *Gramática rama. Rama kuup,* CIDCA y University of Oregon, Oregon.

—, 1991, «Ways to Go in Rama: a Case Study in Polygrammaticalization», en Traugott, E. y Heine, B. (editores), *Approaches to Grammaticalization*, vol II, Amsterdam, Benjamins, pp. 455-492.

—, 1992a, «A Constitutional Response to Language Endangerment: the Case of Nicaragua», en *Language* 68(1): 11-16.

—, 1992c, «El proyecto lengua y cultura rama: notas para un balance», en *Wani* (12): 20-26.

—, 1992d, «Language Shift and Language Death: the Case of Rama In Nicaragua», en *International Journal of the Sociology of Language,* volume 93 (1): 11–26.

Craig, C., B. Tibbitts y N. Rigby, 1986, «Notes on the Rama Language, La lengua rama sobrevive», en *Wani* (4): 29-32.

Craig, Colette, 1985, «Indigenous Languages of Nicaragua of Chibchan Affiliation», en *Estudios de Lingüística Chibcha,* Programa de Investigación del Departamento de Lingüística de la Universidad de Costa Rica, 4: 47-55.

Dolores, M., E. Salomón, A. Jacobo, C. Poveda, M. McLean y E. Benedicto, 2004, *Abidima yulpûyang: tuahka-panamahka* [Diccionario Ilustrado Alfabético], Rosita, RAAN, Nicaragua.

Frank Gómez, Eloy F., 2006, Identidad y desplazamiento lingüístico en la comunidad Sumu-Mayangna Tuahka de Wasakin del municipio de Rosita, RAAN, Tesis de maestria, URACCAN Bilwi/Puerto Cabezas.

Freeland, J., E. Frank, G. Fendly, S. Montiel (en preparación), *Linguistic Attitudes in Mayangna Tuahka Communities.*

Freeland, Jane, 1993, «I Am a Creole, So I Speak English. Cultural Ambiguity and the 'English'/Spanish Bilingual-Bicultural Programme of Nicaragua's Atlantic Coast», en D.L. Graddol *et al.* (editores), *Language and Culture*, Clevedon, BAAL/MultiLingual Matters, pp. 71-83.

—, 1995, «Why Go to School to Learn Miskitu?: Changing Constructs of Bilingualism, Education and Literacy Among the Miskitu of Nicaragua's Atlantic Coast», en *International Journal of Educational Development,* vol. 15 (3): 245-261, Oxford, Elsevier Science.

—, 1999, «Can the Grass Roots Speak? The Literacy Campaign in English on Nicaragua's Atlantic Coast», en *Journal of Bilingual Education and Bilingualism*, 2 (3): 214-232, Clevedon, Multilingual Matters Ltd.

—, 2004a, «La educación intercultural-bilingüe y su relación con las prácticas interétnicas y plurilingües de la Costa Caribe nicaragüense», en *Wani*, (39) :25-43.

—, 2004b, «Linguistic Rights and Language Survival in a Creole Space. Dilemmas for Nicaragua's Caribbean Coast Creoles», en J. Freeland y D. Patrick (editores), *Language Rights and Language Survival. Sociolinguistic and Sociocultural Perspectives* Encounters, Volume 4, Manchester, St. Jerome Publishing.

Gomez, Tomasa y Donald Taylor, 2005, *Análisis de la lexicología de la lengua sumu*, Monografia, licenciatura EIB, Siuna, RAAN, URACCAN.

Green, Tom, 1992, «Covert Clause Structure in the Miskitu Noun Phrase», en MIT Manuscript, s.l., s.e.

—, 1996a, «Perspectivas Demográficas e Históricas del idioma y pueblo Ulwa». en *Wani* (20): 22-37.

—, 1996b, «The Ulwa Language Wakes up», en *The MIT Working Papers in Linguistics*, vol. 28, MITWPL. Department of Linguistics, MIT, Cambridge, MA.

—, 1999, *A lexicographic Study of Ulwa,* Ph.D. dissertation. MIT, Cambridge.

Grinevald, C. y M. Kauffmann, 2004, «Meditaciones en la sombra», en *Wani* (38): 34-48.

—, 2007, «Toponimia del territorio rama en la lengua y cultura el pueblo rama», en *Los rama. Navegando con los ancestros, Publication of the NUFU project «Cultural Revitalization, Environment and the Natural Resources of the Indigenous Peoples of the Atlantic Coast of Nicaragua»*, University of Trømsø, Norway–Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense URACCAN, pp. 33-67.

—, 2008, «Growing Back the Rama Language», en *Wani,* revista del Caribe nicaraguense, 54, s.p.

—, 2005, «Why the Tiger Language and not Rama Cay Creole? Language revitalization Made Harder», en P. Austin, (editor), *Language Documentation and Description*, 3, Londres, HRELP SOAS, pp. 196-224.

—, 2006, «A View from the Field: An Amerindian View, Worrying about ethics and Wondering about Informed Consent», en A.Saxena y L. Borin (editores), *Lesser Known Languages in South Asia: Status and Policies, Case Studies and Applications of Information Technology,* Mouton de Gruyter TiLSM 175, s.p.

—, 2007a, «Endangered Languages of Mexico and Central America», en M. Brenzinger (editor), *Language Diversity Endangered*, Mouton de Gruyter, s.p.

—, 2007b, «Encounters at the Brink: Linguistic Fieldwork Among Speakers of Endangered Languages», en Osahito Miyaoka, Osamu Sakiyama y Michael E. Krauss (editores), *The Vanishing Languages of the Pacific Rim,* Oxford, Oxford University Press, s.p.

Hale, Kenneth y Danilo Salamanca, 2002, «Theoretical and Universal Implications of Certain Verbal Entries in Dictionaries of the Misumalpan Languages», en W. Frawley, K. Hill y P. Munro (editores), *Making Dictionaries: Preserving Indigenous Languages of the Americas*, University of California Press, Los Angeles, CA, pp. 25-59.

Hale, Kenneth, 1989, «The Causative Construction in Miskitu», en D. Jaspers, *et al.* (editores), *Sentential Complementation and the Lexicon: Studies in Honour of Wim de Geest,* Foris Publications, s.l., pp. 189-205.

—, 1991a, «Misumalpan Verb Sequencing Constructions», en C. Lefebvre (editor), *Serial Verbs: Grammatical, Comparative and Cognitive Approaches*, Amsterdam, John Benjamins, pp. 1-35.

—, 1997a, «The Misumalpan Causative Construction», en Joan Bybee, John Haiman y Sandra A. Thompson (editores), *Essays on Language Function and Language Type Dedicated to T. Givon,* Amsterdam, John Benjamins, pp. 200-215.

—,1997b, «On Campbell's American Indian Languages Mother Tongue», *Journal of the Association for the Study of Language in Prehistory*, (3): 145-158.

—, 1991b, «El ulwa (sumo meridional), ¿un idioma distinto?», en *Wani* (11): 27-50.

—,1992, «Subject Obviation, Switch Reference, and Control», en Richard K. Larson, Sabine Iatridou, Utpal Lahiri y James Higginbotham (editores), *Control and Grammar*, Studies in Linguistics and Philosophy, vol. (48): 51-77. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers.

Heath, G.R. y W.G. Marx, 1961, *Diccionario miskito-español, español-miskito*, Tegucigalpa, Imprenta Calderón. [1983 en Winston-Salem: Hunter Publishing Co.]

Heath, G.R., 1913, «Notes on Miskito Grammar and other Indian Languages of Eastern Nicaragua», en *American Anthropologist,* 15: 48-62.

—, 1927, *Grammar of the Miskito Language,* Hernnhut (Alemania), F. Lindenbein.

—, 1950, «Miskito Glossary with Ethnographic Commentary», en *International Journal of American Linguistics,* 16.

Holm, John, 1978, *The Creole English of Nicaragua's Miskito Coast: its Sociolinguistic History and a Comparative Study of its Lexicon and Syntax,* Ph.D. dissertation, University of London, University College.

—, 1982, «Nicaragua's Miskito Coast Creole English», en Holm (editor), *Central American English*, Heidelberg, J.Benjamins, s.l., pp. 95-130.

—, 1982, *Central American English*, Varieties of English Around the World Series, Vol. 2, Heidelberg, J.Benjamins.

Houwald, Gotz von, 1980, *Diccionario español-sumu, sumu-español*, Managua, Ministerio de Educación.

Jamieson, Mark, 1999, «El inglés y la variedad de miskito en la cuenca de Laguna de Perlas», en *Wani*, (24): 22-32.

—, 2001, «Miskito, sumo y tungla: variación lingüística e identidad étnica», en *Wani*, (27): 6-12.

—, 2007, «Estilos de habla e idiomas secretos entre los niños de una comunidad miskita», en *Wani*, (50): 75-90.

Koontz-Garboden, A., 2007, *States, Changes of State and the Monotonicity Hypothesis,* Ph.D. dissertation. Stanford University.

— (en prensa-c), «Locative and Existential Constructions in Ulwa», en *Anthropological Linguistics.*Koontz-Garboden, Andrew y Itamar Francez, (en prensa-a), «Possessed Properties in Ulwa», en *Natural Language Semantics.*

— (en prensa-b), «Ulwa Evidentials: a Preliminary Overview», en *Proceedings of The 14th Workshop on the structure and Constituency of the Languages of the Americas: Special Session on Evidentiality and Modality*. Vancouver, UBC Working Papers.

Koontz-Garboden, Andrew, 2009, «Ulwa Verb Class Morphology», en *International Journal of American Linguistics* 75(4): 453-512.

Koskinen, Arja, 2006, «La lengua creole: de oralidad a forma escrita», en *Wani* (47): 45-58.

—, 2009, «Nicaragua», en UNICEF y FUNPROEIB Andes. *Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América Latina*, pp. 775-788.

—, 2010, «Kriol in Caribbean Nicaragua Schools», en Bettina Migge, Angela Bartens y Isabelle Léglise (editoras), *Creoles in Education*, s.l., John Benjamins Publishing Company.

—, en preparación, *Dikshaneri Kriol-English.*

Lehmann, Walter, 1910, «Ergebnisse einer Forschungsreise in Mittelamerika und Mexico 1907-1909», en *Zeitschrift für Ethnologie,* 49.5: 687-749.

—, *Zentral-Amerika, Teil I, Die Sprachen Zentral-Amerikas in ihren Beziehungen zueinander sowie zu Sud-Amerika und Mexiko*, dos volumes, Berlin, Verlag Dietrich Reimer.

López, Vernadine y Arja Koskinen (en prensa), «Revitalizando la lengua y cultura garífuna a través de educación», en *Ciencia e Interculturalidad*, URACCAN.

—, 2009, La enseñanza-aprendizaje de la lengua y cultura garífuna en la escuela primaria Enmanuel Mongalo de la comunidad de Orinoco, municipio de Laguna de Perlas, RAAS, Monografia, licenciatura EIB, Bluefields, RAAS, URACCAN.

Mason, John A., 1939. «Los cuatro grandes filones lingüísticos de México y Centroamérica», en *Actas del XXVII Congreso de Americanistas,* pp. 282-288.

—, 1940, «The Native Languages of Middle America»,en *The Maya and Their Neighbours.* C. L. Hay, Appleton Century Company, Inc., pp. 52-87.

Matamoros, Jorge, 1996, *Diccionario miskito-español; español-miskito,* Managua, CIDCA.

Mayangna Yularangyang Balna y E. Benedicto, 2010a, *Mayangna yulpûyang*. Wauhtaya as: panamahka, Wauhtaya Bû, Tuahka.

—, 2010b, *Mayangna yulbarang lâni, s.l.,* s.e.

McCarthy, John y Alan Prince, 1990, «Foot and Word in Prosodic Morphology: The Arabic Broken Plural», en *Natural Language and Linguistic Theory* 8 (2): 209-282, s.l.

McLean, Guillermo y Ray Past, 1976, «Some Characteristics of Bluefields English», en R. J. Di Pietro y E. L. Blansitt (editores), *The Third Lacus Forum*, Columbia, Hornbeam Press, Inc.

McLean, Melba y M. Urbina, 2005, *Diccionario trilingüe: miskitu-sumo/mayangna-español*, Managua, CIDCA-UCA.

McLean, Melba, 1996, *Diccionario panamahka. Sumo-español-sumo*, Managua, CIDCA.

Norwood, Susan, (1988) 1997, *Gramática de la lengua sumu*, Managua, CIDCA.

—, 1987, «Mayangna tuni/el sumu», en *Wani* (6): 31-48.

—, 1988, «Linguistic Skills and Social Change: the Sumus», en CIDCA Ms, s.p.

—, 1993, «El sumu, lengua oprimida», en *Wani* (14): 53-64.

O'Neil, Wayne y M. Honda, 1987, «El inglés nicaragüense», en *Wani* (6): 54-60. [con traducción al inglés, (10): 49-53).

O'Neil, Wayne, 1991, «El inglés nicaragüense», en *Wani* (10): 18-37.

PEBI-Sumu, CIDCA, MIT, 1996, *Breve vocabulario twahka,* Managua, CIDCA.

Salamanca, Danilo (en prensa), «La langue Miskito», en *Encyclopédie des Sciences du Langage*, Sylvain Auroux (editor), *Dictionnaire des Langues du Monde*, Alain Peyraube (editor), vol. *Les Langues d'Amérique*, Francesc Queixalós (editor), Paris, Presses Universitaires de France.

—, 1988. *Elementos de gramática del miskito*, Ph.D. Dissertation, MIT, Cambridge.

—, 1992, «Verbos miskitos», en *Wani* (13): 53-64.

—, 1995, «Ortografía del miskito», en *Wani,* (17): 36-45.

—, 2000a, *Gramática escolar del miskito,* Tegucigalpa, Universidad Pedagógica Nacional Francisco Morazán.

—, 2000b, *Diccionario miskito,* Tegucigalpa, Universidad Pedagógica Nacional Francisco Morazán.

—, 2004, «Amar, recordar, olvidar y algunos otros verbos en miskito», en *Wani* (36): 18-33.

—, 2007, «El trabajo de los lingüístas en el CIDCA-UCA y en Wani», en *Wani*, 51: 39-52.

Salomón McClean, Elizabeth, 2007, Sumu mayangna (panamahka) tûni kau yulkatyam yuldaka amput yamwa kidi, Monografia, licenciatura EIB, Bilwi, RAAN, URACCAN.

Taylor, D. M., 1951, *The Black Carib of British Honduras*, New York, Wenner-Gren.

Torrez Grey, Mateo y Jacinto Charles Erants, 2008, *Los verbos impersonales de la lengua sumu*, Monografia, licenciatura EIB, Siuna, RAAN, URACCAN.

Tuyuwayaba y Edwin Cisneros, 2001, *Tuahka yuln dau yulna balna* [Cuentos Tuahka], Managua.

Urbina Moncada, Miguel, 2004, *Gramática pedagógica miskitu,* Managua, CIDCA-UCA.

Uyutmubal y M. Koontz-Garboden (en preparación), *Ulwa nunghka balna*.

Vaughan Warman, A., 1959, *Diccionario trilingüe: miskito-español-inglés/español-miskito/inglés-miskito,* Managua, Talleres Nacionales.

Young-Day, Belinda, 1992, Rama Cay Creole: a comparative Analysis of a Nicaraguan Creole, MA Thesis, University of Oregon.

La comunicación del significado del patrimonio cultural y su salvaguardia: ¿interpretación para quién?

Gloria Lara Pinto[1]
Universidad Pedagógica Nacional Francisco Morazán

Introducción

La conservación del patrimonio cultural en su expresión más amplia se encuentra íntimamente ligada con las políticas públicas de los sectores cultura, educación, ambiente, turismo y hasta seguridad. Esto es así por la necesidad de establecer ¿qué se conserva?, ¿para quién se conserva?, ¿con qué fines de conserva?, ¿cómo se conserva? De éstas se derivan otras preguntas más específicas: ¿se conserva para los «dueños» del bien patrimonial?, ¿se conserva el patrimonio como medio de identidad y cohesión de una nación, región o localidad?, ¿se conserva como recurso didáctico?, ¿se conserva como bien de consumo para turistas?, ¿se conserva como herramienta de desarrollo local? Es posible, aunque no tan fácil de conciliar, responder afirmativamente a todas estas interrogantes; sin embargo, es más probable que se prioricen algunos aspectos y de ello depende, al fin, el destino del patrimonio cultural.

El turismo cultural parte de la voluntad expresa de sus practicantes de exponerse a manifestaciones de cultura ajenas a las cotidianas, inicialmente en su forma tangible —monumentos, sitios arqueológicos, centros históricos, exposiciones en museos, paisajes culturales, representaciones artísticas—, pero de alguna manera, en algún momento, surgen los interrogantes, de mayor o menor profundidad, en busca del significado, es decir del contenido intangible de los bienes que se admiran por su antigüedad o por su belleza. Se trata, en el más feliz de los casos, de una toma de conciencia de la humanidad común que nos une, de la genialidad presente en cualquier parte, de las múltiples formas en que pueden ser expresados los sentimientos y las creencias. En otras palabras, conlleva un aprendizaje que en cierto modo es de carácter intercultural, sin construir ilusiones simplistas acerca de que los visitantes lograrán, o siquiera intentarán, en una corta estadía ver el mundo a través de los ojos de los portadores o creadores del bien patrimonial.

[1] Gloria Lara Pinto es docente de la Universidad Pedagógica Nacional Francisco Morazán desde 1984, actualmente ocupa el cargo de directora de Cooperación Externa; también es la actual presidenta de ICOMOS Honduras.

Aquí se vuelve necesario recordar la definición de patrimonio contenida en la carta internacional sobre turismo cultural:

> El concepto de patrimonio es amplio e incluye sus entornos tanto naturales como culturales. Abarca los paisajes, los sitios históricos, los emplazamientos y los entornos construidos, así como la biodiversidad, los grupos de objetos diversos, las tradiciones pasadas y presentes y los conocimientos y experiencias vitales. Registra y expresa largos procesos de evolución histórica, constituyendo la esencia de muy diversas identidades nacionales, regionales, locales, indígenas y es parte integrante de la vida moderna. Es un punto de referencia dinámico y un instrumento positivo de crecimiento e intercambio. La memoria colectiva y el peculiar patrimonio cultural de cada comunidad o localidad es insustituible y una importante base para el desarrollo no sólo actual sino futuro (ICOMOS, 1999).

De las definiciones y sus limitaciones

Hasta hace unas décadas los museos tenían en solitario la tarea de dar a conocer a propios y extraños nuestro pasado o el de otros ya desaparecidos, enfatizando más el contenido estético que histórico, antropológico o ambiental, convirtiendo los objetos expuestos en obras de arte. Esto último en obediencia a la dicotomía eurocentrista y heredada por nuestro continente de separar la obra de arte del producto artesanal y el original de la réplica y, por tanto de su contexto. El museo en su acepción más moderna:

> ...es una institución permanente, sin fines de lucro, al servicio de la sociedad y de su desarrollo, y abierta al público, que se ocupa de la adquisición, conservación, investigación, transmisión de información y exposición de testimonios materiales de los individuos y su medio ambiente, con fines de estudio, educación y recreación (ICOM, 1974).

En el presente, sin embargo, se torna difícil poner los límites entre un museo postmoderno, un centro de interpretación y un parque temático. En más museos que en los menos, la tecnología, a veces en su forma más avanzada, es una herramienta de trabajo; la virtualización más que un medio, por ratos pareciera convertirse en un fin en sí mismo (Isaac, 2008), la visitación es cada vez de proporciones más masivas, la interacción de mayor dinamismo y muchos visitantes han acumulado conocimientos previos gracias a las redes de comunicación que alimenta el ciberespacio:

El centro de interpretación ha sido definido como:

> ...una estructura social, cuya función principal es la de promover un ambiente para el aprendizaje creativo, buscando revelar al público el significado del legado cultural o histórico de los bienes que expone. Está orientado a cubrir cuatro funciones básicas: investigación, conservación, divulgación y puesta en valor del objeto que lo constituye. [Además], sus actividades están dirigidas a la población en general, dedicando especial atención a las visitas de grupos organizados (Hurtado, s.f.).

El parque temático, por su parte, es

> ...un espacio dotacional[2] con uso esencial[mente] terciario compatible con otros usos complementarios, articulados en un complejo turístico, cultural y de ocio... con instalaciones dedicadas al recreo y al deporte, e integrados en el medio natural que lo acoge (Diputación de Burgos, s.f.).

Entre los parques temáticos hay unos fracasados —Terra Mítica en Valencia o Isla Mágica en Sevilla— y otros sorprendentemente exitosos —Xcaret en la costa de Quintana Roo o Dinópolis en Teruel— cuyos réditos financian excavaciones y restauraciones o han establecido fundaciones que se dedican a la investigación seria en los mismos u otros predios y así continúan alimentando con sus resultados la ampliación, renovación o actualización de sus instalaciones (Lardiés, 2005). También los hay enfocados en el turismo internacional y otros que se nutren casi exclusivamente del turismo nacional.

Los expertos aconsejan orientar los parques temáticos a la población local e instalarlos en sitios donde ya hay turistas, puesto que aportan a la diversificación de la oferta turística aún en destinos ya consolidados y suelen atraer a nuevos segmentos de visitantes. Es más, se considera que ofrecen la oportunidad de incidir en la modificación de los patrones de gasto de los turistas (Vasallo, 2004), a lo mejor animándolos a adquirir productos artesanales de calidad por los que en otro contexto no se interesarían o, por último, incentivándolos a conocer lo «auténtico»: yacimientos, sitios arqueológicos, escenarios naturales o poblaciones vivas en otras regiones del país que son menos accesibles y se han escabullido a la comercialización totalizadora de la industria turística.

[2] Restaurantes, hospedaje, salones de reuniones, centros de convenciones, entre otros.

¿Interpretación para quién?

Lo que se ha llamado «modelos hegemónicos de identidad y autenticidad» no sólo uniforman, simplifican y congelan ciertas prácticas culturales (NAyA, 2003), sino que además imponen cuáles portadores de cultura constituirán el acervo del que se nutrirá la nación y, por tanto, se convertirán en los productos de turismo cultural por excelencia. En contra de toda máxima antropológica se decide qué cultura del pasado o presente tiene más «valor». Esto naturalmente influye en el espacio y cuidado que se le dará en los museos y centros de interpretación, así como la inversión y divulgación de que será objeto.

En términos prácticos habría que reconocer que las manifestaciones de ciertos pueblos en ciertas épocas ejercen una atracción sin punto de comparación sobre nacionales y extranjeros y, por ello, hacen de anzuelo. Así, junto con los productos emblemáticos, en la exposición museográfica, el espectáculo, el recorrido, la oferta gastronómica o la tienda de artesanías, se incluyen piezas, formas, paisajes, sabores u objetos que representan otras realizaciones humanas para explorar la acogida que les dan los visitantes. Por ejemplo, el énfasis de las exhibiciones que a partir de 1992, desde Honduras viajaron a Europa, estaba puesto en la cultura maya clásica; sin embargo, sin excepción se incluyeron piezas del centro, norte y nororiente del país, es decir de territorios que nunca estuvieron ocupados por mayas y que representaban un amplio rango de tiempo. Honduras quedó claramente posicionada, de acuerdo a las políticas estatales referentes a la nacionalidad prehistórica de donde se alimentan las estrategias del turismo cultural, como una tierra de mayas. Sí, de mayas, pero también de otros que tallaban mármol, que fundían metales, que manejaban magistralmente la producción alfarera o la estatuaria y que ¡oh sorpresa!, estaban organizados en sociedades de rango o señoríos. Al parecer, esas masivas exposiciones itinerantes despertaron el interés por conocer el lado del rostro maya de Honduras, pero también despertaron la curiosidad por las otras facetas de su complejidad étnica.

Para incluir estos objetos en las exhibiciones internacionales con un cierto grado de coherencia fue necesario ampliar el contexto de la región maya al mundo mesoamericano y reconocer la existencia de un área de interacción en el corazón del istmo centroamericano —la Zona Central de Hasemann, *et al.* (1996)—, un espacio de transición al mundo chibcha. De esta forma la investigación realizada fuera del territorio maya ancestral en Honduras cobró relevancia y se puso en valor el conocimiento acumulado para explicar la existencia de «otros» no mayas, no mesoamericanos, cuyos descendientes son paradójicamente el baluarte indígena del presente. En otras palabras, fue necesario revalorar la cultura material prehistórica de esos «otros», y

comunicar su significado. No voy a referirme a los procesos reivindicativos de los pueblos indígenas que han resignificado su cosmología, creencias, saberes, organización y lenguas como la contraparte intangible de este *continuum*, pero sin duda deberían ser materia de similar análisis.

Comunicar el significado, es decir, el valor intrínseco de un objeto más allá de su apreciación estética, es una tarea interdisciplinaria que nos obliga a hacer gala del holismo que prescribe nuestra disciplina. Ingenuamente se puede asumir que comunicar el significado de las culturas del pasado a partir de sus vestigios materiales a nosotros mismos, sus supuestos descendientes, es un asunto menos trabajoso que comunicarlo a públicos ajenos a nuestra cultura mestiza centroamericana. Quizá este ha sido el razonamiento que ha conducido en ciertos museos hondureños, donde se espera una fuerte visitación de turistas extranjeros, a la práctica de dar mayor importancia a la redacción de los textos en inglés, los cuales además son redactados muchas veces y, por cierto, acertadamente, por colegas de habla inglesa. Así no se invierte tiempo y esfuerzo en la redacción de un texto original en español o en una traducción de calidad hecha también por especialistas. En otras palabras, el español puede estar redactado a tropezones, al fin nosotros somos de aquí y los objetos «nos hablan», ya entendemos de qué se trata. El hecho es que esos textos gramatical y semánticamente confusos cansan al visitante «nativo», le hacen desistir de la lectura e impiden la comunicación del significado que es tan ajeno a nosotros, como los tres milenios que nos separan de las más antiguas sociedades agrícolas americanas.

La carta de ICOMOS para interpretación y presentación de sitios de patrimonio cultural propone que hay dos momentos en la comunicación del significado, siendo el primero la interpretación, entendida como:

> ...todas las actividades potenciales realizadas para incrementar la concienciación del público y propiciar un mayor conocimiento del sitio de patrimonio cultural... publicaciones impresas y electrónicas, conferencias, instalaciones sobre el sitio, programas educativos, así como investigación, programas de formación y sistemas y métodos de evaluación permanente del proceso de interpretación mismo (ICOMOS, 2007).

El segundo momento es la presentación, la cual se *centra de forma más específica en la comunicación planificada del contenido interpretativo*, llamémosle la información mediada, dosificada, seleccionada, y, por supuesto l*a accesibilidad física y... la infraestructura interpretativa*, consistente en medios técnicos como paneles informativos, exposiciones tipo museo, senderos señalizados, conferencias, visitas guiadas, multimedia y páginas electróni-

cas. Por su parte, los intérpretes del patrimonio se encargan de comunicar al público la información concerniente al valor y significado —previamente establecido— del patrimonio (ICOMOS, 2007).

Conservación y sostenibilidad a través del turismo cultural

De lo anterior se concluye que el patrimonio es un medio didáctico para la enseñanza sobre el pasado y el presente, pero es claro que sólo se enseña aquello a lo que como colectividad adjudicamos algún valor. Por tanto, por más convencidos que estemos los antropólogos, en ocasiones, la puesta en valor del patrimonio obedece a coyunturas externas. El despertar de la conciencia ecológica —los recursos del planeta son limitados— va de la mano con el despertar de la conciencia cultural —la diversidad cultural debe ser respetada—, lo que ha dado paso a la búsqueda de un turismo alternativo —ecoturismo, agroturismo, turismo rural, turismo cultural, para mencionar los más sobresalientes— y así han aparecido en escena los «nuevos turistas», los cuales demandan protección del ambiente y experiencias en los destinos que les permitan acercarse más a la gente, además de autenticidad (Martín, 2003: 158). Recientemente, sin intención fui testigo del interés de una pareja joven —de turistas de crucero— por comprar una pieza de artesanía, su primera pregunta fue si había sido elaborada por artesanos locales, pero la pieza no tenía marca, en la tienda nadie estaba seguro y, por tanto, no hubo venta. La pareja comentó que su compra quería favorecer al desarrollo local y no uno importado, «Hecho en China».

El turismo es una ruptura con la vida cotidiana, pero el «nuevo turista» quiere hacerlo en un marco de sostenibilidad del ambiente, de respeto cultural y con una cierta garantía de autenticidad del producto. El riesgo que se corre cuando la puesta en valor del patrimonio se realiza en función exclusiva del turismo es la simplificación del significado, esto es así porque al tratarse de un rompimiento de la cotidianidad la comunicación debe ser amena, rápida y sencilla, es decir, que hay tiempo para una «mirada», pero no para una «lectura» (Santana, 2003: 1). Otro riesgo, en lo que se refiere a los contenidos intangibles, cuando la conservación es dependiente del turismo, es la pérdida del dinamismo de las expresiones culturales, en especial en lo que atañe a las escénicas, que ahora tienen únicamente un uso recreacional y no de reproducción de las creencias y las relaciones sociales (Martin, 2003: 3).

La conservación del patrimonio, como del ambiente, requiere inversiones fuertes y sostenidas —investigaciones, infraestructura compatible, planes de manejo, personal entrenado, preparación del lugar para la visitación, monitoreo— y es innegable que, en muchos casos, no se harían sin la mira puesta en la rentabilidad de la misma. Pero

en fin, si la generación de ingresos se derrama a la población local, mejora las vías de comunicación y transporte, crea fuentes de trabajo a través de museos, centros de interpretación, parques temáticos, así como a través de la guianza independiente, resulta difícil argumentar en contra de estos desarrollos turísticos. De las políticas estatales, en cuanto a los fines que se persiguen para la conservación y comunicación del significado del patrimonio cultural, dependerá que esos esfuerzos no tengan, en primera instancia y exclusivamente, como destinatarios a los turistas.

En todos los cuerpos de políticas de nuestros Estados naciones referentes al patrimonio cultural está presente el enunciado claro y preciso de su función y la necesidad de su fomento por razones de fortalecimiento de la identidad nacional y últimamente también se subraya su potencial para el beneficio común de los ciudadanos. Como se dijo antes, la comunicación del significado y la interpretación que se haga de la cultura se basa en decisiones que no son neutrales y es aquí donde el investigador, el museólogo, el educador y el promotor asumen la responsabilidad de comunicar el significado respetuosa e integralmente, evitando las simplezas y los estereotipos. De esta manera se educa o reeduca al nacional y se responde a la curiosidad positiva del turista cultural por conocer y explorar acerca de «otros».

La Declaración del Consejo Internacional de Museos (ICOM) y la Federación Internacional de Amigos de los Museos (FMAM) en pro del turismo cultural en el mundo entero aboga por medidas para sensibilizar a los turistas nacionales y extranjeros, a las entidades, a las empresas turísticas y los poderes públicos sobre las prácticas idóneas para la gestión del turismo sostenible. Para lograrlo:

> ...los museos deben dirigirse a los turistas de una forma mucho más directa de lo que han hecho hasta ahora. El contenido educativo de un museo debe contribuir a un mejor conocimiento de la historia, la cultura y de los pueblos, así como a promover una evolución en las conductas de sus visitantes y fortalecer los valores de la tolerancia (ICOM/IFAM, 2007).

El ICOM y el IFAM sostienen que los *museos pueden contribuir considerablemente, en el plano educativo, cultural y político, al desarrollo sostenible del turismo* y hacer causa común con la UNESCO para alcanzar los objetivos del Decenio de las Naciones Unidas de la Educación para el Desarrollo Sostenible (2005-2014). Quizá la declaración que más debe llamarnos a la reflexión es la que se refiere a que el *patrimonio cultural no puede convertirse en un producto de consumo, ni en el objeto de una relación superficial con el visitante*. Bien dicho, pero ¿cómo evitarlo?

Propondría que primero se haga el trabajo en casa. Somos los usuarios en primera instancia quienes adjudicamos valor a los bienes tangibles e intangibles del pasado y presente, de nosotros depende lo que Kravets y Camargo (2008) designan como «patrimonialización»; es decir, la adjudicación de valor simbólico e identitario por parte de una comunidad dada a ciertos vestigios, rasgos, comportamientos y creencias. Ahora bien, a continuación se da lo que Prats según Kravets y Camargo (2008) llama «activación patrimonial», la toma de la decisión de cuáles, dentro del conjunto de bienes serán conservados. En este punto, ya no son tanto los individuos sino las instituciones las que ejercen el poder público y económico, las que intervienen para establecer qué bienes constituirán el patrimonio cultural, serán objeto de investigación y divulgación y aportarán a la construcción de la identidad nacional. Implícito se encuentra el potencial económico de estos bienes patrimoniales porque sin duda el turismo es un rubro clave en la economía de los países y a pesar de los riesgos —el falseamiento de la cultura, la romantización de la historia, los cambios de uso del lenguaje local, la transformación de la artesanía popular y el impacto ambiental (Kravetz y Camargo, 2008)— paradójicamente el turismo cultural bajo parámetros de sostenibilidad y respeto puede aportar los medios para la conservación del patrimonio, el avivamiento de las fiestas populares y ceremonias, la motivación de los pobladores locales por conocer más y mejor su propia cultura. La inquietud que me queda es ¿dónde empieza y termina el turismo cultural?

Del turismo cultural a los cruceros

Es sabido que el segmento de mayor crecimiento en el rubro turismo en el mundo entero es el de los viajeros en cruceros y los gobiernos y las compañías operadoras están invirtiendo considerablemente en la infraestructura necesaria. No conozco estudios que se hayan llevado a acabo en Honduras al respecto, así que recurriré a la documentación mexicana y española. En México, por ejemplo, arribaron 6 millones 376 mil 217 viajeros en crucero durante el 2007 el principal receptor fue Cozumel. ¿Quiénes son esos viajeros? La encuesta realizada en Puerto Vallarta estableció que la mayoría provienen de Estados Unidos de América (92%); de ellos el 87% visitan el país por primera vez y el 56% lo hace con su familia; el 67% del gasto lo invierten en compras y alrededor del 13% en recorridos; casi el 40% tiene entre 35 y 50 años y el 69 % son casados; casi el 57% son hombres; 45% dijo ser profesional o empleado; los ingresos del 37% oscilan entre mil y 3 mil dólares; el espectro de sus intereses recreativos es amplio, pero al parecer están dispuestos a exponerse a experiencias relacionadas con la cultura del país. En Puerto Vallarta, casi el 65% visitó el centro, el 34% el malecón;

el 23% la playa, el 20% el mercado, el 17% la iglesia y aunque sólo un escaso 1% visitó el museo, en las sugerencias llama la atención la petición de «más museos» (DIE, 2007).

La situación en Europa no se presenta diferente, el crecimiento es de un 15% anual y los destinos tradicionales son el Caribe y el Mediterráneo. La proveniencia de los cruceristas es Inglaterra, Alemania y Francia en ese orden, sus ingresos son medios y su nivel de educación también. Es interesante mencionar las principales motivaciones de estos viajeros:

> ...conocer la riqueza artística y cultural de nuevos lugares, fomentar las relaciones sociales y disfrutar del aspecto lúdico, así como visitar de manera rápida distintos destinos turísticos que pueden despertar el interés para la realización de ulteriores visitas. No se puede obviar el interés por los puertos escala y por la realización de excursiones en tierra (González, 1999).

Se podría concluir que hay potencial para el turismo cultural entre estos viajeros en cruceros; sin embargo, su permanencia en tierra oscila entre seis y ocho horas con una vaga promesa de retorno. ¿Es posible preparar los museos, los centros de interpretación o los parques temáticos para hacer una entrega significativa de conocimientos sobre la cultura de la localidad, la región o el país? Por otra parte, también podríamos los antropólogos volverle la espalda al acontecimiento, pero los restaurantes, los bares, los taxis, los guías, los vendedores de artesanías, los lugares de recreación, no lo harán.

En Honduras, las Islas de la Bahía es el principal puerto de entrada del turismo internacional de sol y playa; el resto del país, si es que acaso se hace la conexión geopolítica entre el territorio insular y la tierra firme, permanece ignoto para el visitante, con excepción de la más glamorosa de las culturas, la maya clásica, siendo el Parque Arqueológico Copán el segundo puerto de entrada del turismo: el primero para el turismo cultural en este caso. Pero el viajero que llega a Copán sabe a lo que va y tampoco se desvía al resto del país. Dicho de otra manera, estos dos puertos de entrada son el «anzuelo» para el resto del país y de aquí se deriva el grande y controversial desafío. A más tardar en este punto surgen muchas preguntas, específicamente en lo que atañe a las Islas de las Bahía, para las que no hay respuestas inmediatas: ¿y si en las Islas de la Bahía se preparará una muestra visual conjunta de la riqueza arqueológica hondureña?, ¿y si se mostrará allí mismo la calidad y variedad de la artesanía del resto de Honduras?, ¿y si se pudiera comunicar efectivamente el significado de la complejidad étnica y lingüística del presente desde una perspectiva integral? ¿Ganaríamos como nación mucho más que divisas? ¿Sería posible tirar el puente de la interculturalidad para transitarlo y beneficiarnos todos? Los procesos de cambio se han instalado

también en el rubro del turismo cultural y requieren de soluciones inéditas bajo tres premisas: respeto a la diversidad cultural, comunicación de su significado y beneficio para los portadores de los bienes tangibles e intangibles del patrimonio cultural.

Bibliografía

S.a., *Algunas reflexiones sobre el turismo cultural,* s.f., http://www.pasosonline.org/Publicados/4206/PS040206.pdf

Consejo Internacional de Museos, ICOM, 1974, http://icom.museum/index.html

González Gallego, Ana, 1999, *Turismo de cruceros. Cuevas del Almazora*, Almería, Jornadas de Turismos Temáticos, cruceros realizados en Málaga.

Hurtado, Iván, *Investigación, conservación y divulgación de lo nuestro,* Consejo Iberoamericano de Excelencia Educativa, s.l., http://www.camova.com/educacionvid.php?id=6

ICOMOS, 1999, *Carta internacional sobre turismo cultural. La gestión del turismo como patrimonio significativo,* s.l.

—, 2007, *Carta para interpretación y presentación de sitios de patrimonio cultural,* ratificada en la 16ª Asamblea General, Québec, octubre 2008.

ICOM y FAM, 2007, *Por un turismo cultural sostenible,* Declaración del Consejo Internacional de Museos (ICOM) y la Federación Internacional de Amigos de los Museos (FMAM) en pro de un turismo cultural sostenible en el mundo entero. www.icom-ce.org

ICOM, 2000, *Proposal for a Charter of Principles for Museums and Cultural Tourism*, http://icom.museum/prop_tour.htlm

Isaac, Gwyneira, 2008, Tecnology Becomes the Object. The Use of Electronic Media at the National Museum of the American Indian", en J*ournal of Material Culture, Vol. 13(3):* 287-310.

Kravets, Iryna y Patricia Camargo, 2008, «La importancia del turismo cultural en la construcción de la identidad nacional», en *Cultur. Revista de Cultura y Turismo,* año 2. no. 02, julio, http://www.uesc.br/revistas/culturaeturismo/edicao3/artigo1.pdf

Lardiés Bosque, Raúl, *Un nuevo concepto de parque temático: origen e impacto de dinópolis, 2005*, Cuadernos de Turismo, enero-junio, no. 015, Universidad de Murcia, pp. 149-167, http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=39801509

S.a., «Los parques temáticos, una opción para diversificar la oferta turística». Boletín de Prensa 084/04. 6 de agosto 2004, Sectur, http://www.sectur.gob.mx/wb/sectur/sect_Boletin_084_Los_Parques_Tematicos_una_opcion_

Martín de la Rosa, Beatriz, 2003, «Nuevos turistas en busca de un nuevo producto: el patrimonio cultural», en *Pasos*, vol. 1, no. 2. pp. 155-160.

NAyA, 2003, «El turismo: espacio de diálogo intercultural», *III Encuentro de Turismo Cultural-NAyA: Museo José Hernández*, Buenos Aires, 30-31 de octubre y 1 de noviembre 2003, www.naya.org.ar

S.a., *Patrimonios culturales: educación e interpretación,* http://www.pangea.org/ankulegi/kongresoa2008/agenda/dokumentuak/dok28.pdf

DIE, 2007, *Perfil del turista que arriba en crucero,* Puerto Vallarta, Dirección de Informática y Estadística de la Secretaría del Estado de Jalisco con el apoyo de la Dirección de Turismo en Puerto Vallarta.

S.a.*, Plan director del Parque de Ocio, llamado Parque Temático Provincial.* Diputación de Burgos, s.f., http://www.diputaciondeburgos.es/supl_ant/parqueocio/definiciondelplandirector.htm

S.a.*, Patrimonios culturales: educación e interpretación*, s.l., http://www.pangea.org/ankulegi/kongresoa2008/agenda/dokumentuak/dok28.pdf

Santacana, Mestre, 2005, "Museografía didáctica, museos y centros de interpretación del patrimonio histórico", en Núria Serrat Antolí, Joan Santacana Mestre (coordinadores), *Museografía didáctica*, s.l., s.e., pp. 63-101.

Santana Talavera, Agustín, 2003, "Patrimonios culturals y turistas: unos leen lo que otros miran", en *Pasos, vol 1, no. 1*, pp. 1-12.

Serrat Antolí, Nuria, 2005, "Acciones didácticas y de difusión en museos y centros de interpretación", en Núria Serrat Antolí, Joan Santacana Mestre (coordinadores), *Museografía didáctica*, s.l., s.e., pp. 103-206.

UNESCO, 2001, *Convención Internacional para la Protección del Patrimonio Cultural Intangible (Internacional Convention to Safeguard Intagible Cultural Heritage),* s.l.

Vasallo, Ignacio, 2004, *Los parques temáticos, una opción para diversificar la oferta turística,* s.l., s.e.

Investigación participativa aplicada en museos comunitarios. El caso de San Vicente de Nicoya, Guanacaste, Costa Rica

Giancarlo Oconitrillo Aguilar
Ronald Martínez Villarreal
Museo Nacional de Costa Rica[1]

El Ecomuseo de la Cerámica de San Vicente de Nicoya cuenta con un extenso proceso de generación de capacidades para la población de su comunidad, orientado a consolidar su estrategia como museo comunitario y fomentar la solidez de su grupo de trabajo, todo esto desde la gestión participativa del patrimonio. Uno de los componentes básicos de este proyecto ha sido la creación de una exhibición permanente, para lo cual se ha desarrollado un proceso de capacitación y de investigación participativa. Esta forma de investigación en San Vicente ha tomado como técnica de trabajo principal la historia oral, para lo cual los miembros interesados han recibido capacitación en diversas áreas de la investigación y el análisis de datos cualitativos, con el objetivo de rescatar y exhibir la memoria de la comunidad. Este proceso es pionero en el país y es importante rescatar tanto la metodología experimentada como las lecciones aprendidas de su aplicación, con miras a contribuir a la creación de un procedimiento base de trabajo. En esta ponencia se desarrolla la experiencia de diseño y aplicación del proceso de capacitación y trabajo con la comunidad donde convergen la antropología y la pedagogía social.

Antecedentes

Sobre una extensa llanura que se interrumpe por pequeñas cadenas de cerros, se esparcen varios pueblos campesinos que parecen querer abrigarse al pie de dichas elevaciones. Una de estas comarcas es San Vicente, la cual pertenece al distrito San Antonio, cantón de Nicoya de la provincia de Guanacaste, Costa Rica.

La particularidad cultural de esta comunidad es la elaboración artesanal de cerámica tradicional, conocida como cerámica Chorotega.[2] Según los estudios de Weil

[1] Programa de Museos Regionales y Comunitarios: asesoriamuseos@museocostarica.go.cr

[2] Chorotega es el nombre con el que se conoce al pueblo de origen mesoamericano que migró desde el sur de México hasta el noroeste de Costa Rica, hacia el siglo IX d.C. Tradicionalmente se ha identificado a la región de Guanacaste con este nombre y en el pasado existió la creencia de que el grupo chorotega fue la cultura creadora de todo el patrimonio precolombino de la zona. Sin embargo, Guanacaste cuenta con evidencias de poblamiento desde 10 mil años a.C.

(2001) esta es una práctica cuya tradición es posible rastrear por alrededor de 4 mil años. Actualmente, la mitad de la población mayor de doce años participa en los procesos de elaboración de la cerámica y se puede decir que representa el fuerte de los ingresos familiares de la comunidad. Dichas características han llamado la atención en diversos ámbitos de la sociedad costarricense y se ha reconocido a esta actividad artesanal como un importante exponente del patrimonio cultural costarricense.

Sin embargo, actualmente la producción enfrenta diversos problemas en cuanto a su distribución y al comercio justo de las piezas, debido entre otras razones a las dificultades de acceso a la comunidad, la dependencia de los intermediarios y el posicionamiento de la producción de la cerámica de la vecina localidad de Guaitil.

Ante esta situación, las organizaciones comunales de San Vicente empezaron a llamar la atención sobre ésta y otras problemáticas como la destrucción de sitios arqueológicos por el saqueo de que son objeto (huaquerismo) y el peligro de perder la tradición en las nuevas generaciones. Desde el inicio de la década de 1990 la comunidad empieza a hacer contactos con diversos profesionales como antropólogos, museógrafos y el Ministerio de Cultura.

Como resultado de un análisis de la situación se llegó a la decisión de crear en 1994 el Ecomuseo de la Cerámica Chorotega. Inmediatamente se empieza la formulación del proyecto y durante el transcurso de este tiempo se ha luchado por la consolidación de estrategias de administración, de atención de visitantes y la construcción del centro de interpretación.

El proceso planteado para la exhibición permanente

Al ser un ecomuseo de naturaleza comunitaria, el Ecomuseo de la Cerámica Chorotega busca la gestión comunitaria participativa de los recursos naturales y culturales a través de la musealización del territorio. Como parte de esta estrategia, la organización del Ecomuseo decidió contar con un centro de interpretación que albergara el área administrativa, un cultivo de plantas tradicionales, un taller de cerámica y una sala de exhibición. En esta última se plantea resumir la historia y recursos de la comunidad, como inducción para la visita de todo el territorio.

Luego de diversas discusiones y propuestas se definió que por la naturaleza comunitaria del proyecto, el diseño de la exhibición debía ser un proceso participativo de la comunidad. De esta manera, a principios del 2008 se comienza con la definición de los temas de exhibición siguiendo los siguientes parámetros:

* Contar con una sección de historia precolombina tendiente a interpretar el vínculo de la práctica cerámica actual con la cerámica y pasado precolombino de la zona.
* Narrar la historia y tradiciones de la comunidad.
* Dar información sobre los sitios de visitación de la comunidad, esto por tratarse de un ecomuseo.

A partir de esta guía, se elige un equipo de trabajo conformado por vecinos de San Vicente, quienes asumirían el diseño de la exhibición. Como primera labor se levanta un primer listado de temas que son presentados a los otros miembros de la comunidad. En esta consulta los temas se ven enriquecidos y lo más importante, se logra un consenso sobre lo que la comunidad quiere exhibir en su centro de interpretación.

Posterior a la definición de temas, se toma la decisión de desarrollar capacidades tanto en investigación a través de la historia oral, como de la historia precolombina de Guanacaste, ello por tratarse de los ejes sobre los que giran los contenidos de la exhibición.

Es así como se diseñan y ejecutan talleres de capacitación a cargo de dos arqueólogos para el caso de historia precolombina y de los suscritos y el antropólogo Jim Weil, para el caso de historia oral. Los planteamientos y resultados de este segundo proceso son los que se presentan enseguida.

¿Por qué investigación participativa?

Como se mencionó antes, estamos en presencia de un proyecto comunitario que busca presentar y exaltar la cultura local a través de la misma voz de la comunidad, mediante el trabajo, recursos y desarrollo de capacidades internas. La consecución de estos propósitos se busca a través de la gestión participativa del patrimonio, entendida como:

> El conjunto de acciones eficientes, consensuadas, integradoras y de fin social, destinadas a la organización y la creación de capacidades para la salvaguarda y puesta en valor del Patrimonio Cultural y Natural. Dichas acciones son llevadas a cabo por parte de los miembros de las colectividades, sectores sociales y organizaciones que han sido creadoras, protectoras y portadoras de esa herencia (Programa de Museos Regionales y Comunitarios, 2008).

Por otro lado no se debe olvidar que estamos en presencia de un museo comunitario, el cual se sustenta en los principios de que:

* La iniciativa de crear el museo nace en la comunidad y responde a intereses colectivos producto de la discusión, preocupaciones, anhelos y consensos colectivos.
* Responde a la solución y defensa de necesidades y derechos de la comunidad, no así a intereses o políticas externas.
* Se crea y desarrolla a partir de la participación comunitaria, según los mecanismos de organización y decisión de cada comunidad.
* Es administrado y dirigido por una instancia organizada de la comunidad que obedece a mecanismos propios de decisión.
* Aprovecha los recursos comunitarios. El recurso más importante es el tiempo, las ideas y el trabajo de las personas.
* Fortalece la organización y acción comunitaria, al ser un instrumento de autodeterminación y de preservación de la herencia cultural y de cómo ésta es entendida y recreada por la comunidad.
* El museo le pertenece en todos los sentidos a la comunidad. Mediante la organización local se logra dirigir, desarrollar, responsabilizarse y apropiarse del proyecto (Camarena y Morales, 1994: 8-12).

A esto debemos sumarle también que se trata de un ecomuseo. Esta forma de museo se define sobre el principio de que territorio, patrimonio y comunidad forman una unidad cuya gestión, debe representar la unidad de estos tres elementos indivisibles, donde cada uno sólo puede ser correctamente interpretado en su relación con los demás. De igual forma, los fines de dicha gestión apuntarán al mejoramiento de la calidad de vida de las personas.

De tal forma, la exhibición del centro de interpretación del Ecomuseo de la Cerámica Chorotega viene a ser un instrumento de autogestión y autodeterminación comunitaria. Esto en tanto el ecomuseo contribuirá a la forma en que la comunidad se ve a sí misma, y la manera en que quiere mostrarse ante los otros, además de mediar en las decisiones a tomar en el futuro en cuanto a la preservación de la herencia cultural local.

Todo este panorama nos pone en presencia de un proyecto que se entiende como parte y producto de la comunidad, en donde la gestión y el mismo discurso que presenta el museo nacen de la comunidad y evita ante todo ser manipulado por otros a favor de intereses particulares o externos. Por ende, lograr claridad sobre dicha situación, permite a los asesores externos entenderse como facilitadores de un proceso participativo, en el cual debe de respetarse la autodeterminación. El término *participativo* es la clave dentro de esta estrategia: dar a las comunidades elementos para que encuentren una forma para apropiarse de su historia es ayudar a que puedan desarrollarse de una manera más integral.

Las raíces de nuestra forma de vida, de lo que somos, tienen su inicio en la herencia histórica. Una forma adecuada de explorar esta dimensión de una comunidad es realizar un proceso sistemático de ordenamiento y análisis de la información presente en la memoria de los pobladores, en los datos escritos, en las imágenes existentes, y por supuesto de la información presente en la dinámica actual de comunidad.

En esta búsqueda surge una reunión de técnicas de la investigación cualitativa, que a través de la capacitación y la práctica constante permiten que la comunidad se apropie, las reconstruya y las aplique como dueños de la historia y gestores de su patrimonio cultural. De allí que resulta fundamental que la exhibición sea la voz de la comunidad a través del museo, como nos comenta Felix Barboza, una de las principales herramientas de comunicación de un museo es su exhibición. Afirmación que, ciertamente, resulta acorde con la misión y los objetivos del museo de San Vicente, producto del consenso comunitario, que es la naturaleza del proyecto.

De esta forma, los pobladores de la comunidad tienen un lugar donde colocar sus formas de ver el mundo, un lugar de denuncia de ser necesario (Barboza, 2005: 24). Un lugar donde comunicarse con su historia. En fin, el museo se configura como un espacio de comunicación y como la voz cantante de la comunidad, conciente de su contexto geográfico y cultural.

La historia oral como técnica para la investigación participativa

Partiendo de que la investigación cualitativa es *un fenómeno socialmente ubicable, definido por su propia historia sociocultural* (Zamora, s.f.: 5), consideramos que la historia oral es idónea para el presente proyecto de investigación participativa, en tanto permite a la comunidad verse a sí misma. Los participantes toman un doble rol: actores e investigadores, lo que permite una mayor capacidad interpretativa, además de fortalecer la posición del ecomuseo como canal de comunicación y de autodeterminación de la comunidad.

La historia oral, considerada como una parte de la historia, rescata los hechos del día a día: apoyándose en la premisa de que la historia se construye a partir no sólo de grandes hechos, sino que es cementada con las acciones cotidianas producidas por el pueblo a lo largo del tiempo (Enríquez, 2005).

De esta manera, la aplicación de la entrevista —como técnica por excelencia de la historia oral— es guiada por los mismos habitantes de la comunidad, quienes dialogando con sus vecinos realizan la investigación. Además, la entrevista es enriquecida con observaciones y discusiones grupales de los resultados.

Gracias a esta dinámica, es posible rescatar la memoria de la comunidad, pero no contada por algún foráneo, sino más bien creando una versión propia de la historia, en la que se expresen las propias tradiciones, creencias y cotidianeidades vistas, comprendidas y narradas desde la experiencia del pueblo.

Otras experiencias anteceden ésta de San Vicente, resalta la llevada a cabo por los museos comunitarios de Oaxaca —agrupados en la Unión de Museos Comunitarios de Oaxaca y asesorados por el Instituto Nacional de Antropología e Historia de México— de la cual el proceso de San Vicente se ha nutrido a través de la capacitación y la visita misma a las comunidades oaxaqueñas que tienen buen camino recorrido al respecto. En la experiencia de Oaxaca es sobresaliente la manera como se han formado investigadores comunitarios como parte de los equipos locales elegidos de manera consensuada. Estas personas, han realizado el trabajo de investigación en historia oral para dar sustento a los temas que actualmente se exhiben en los museos comunitarios. Los resultados obtenidos son una muestra nítida de trabajo y participación comunitaria y de cómo el museo comunitario representa una herramienta de autodeterminación.

Otra de las experiencias regionales en el tema de museos comunitarios e investigación participativa fue el I Taller de Historia Oral, realizado en El Salvador e impartido por Mario Camarena, antropólogo del Instituto Nacional de Antropología e Historia de México. Este taller fue la primera parte de un proceso de investigación participativa que involucra a la comunidad de Perkín, en el departamento de Morazán. La finalidad de esta investigación es fortalecer la exhibición del Museo de la Revolución Salvadoreña, el cual se encuentra en esta comunidad.

La iniciativa surge del mismo museo, y poco a poco fue involucrando a excombatientes, así como a otros pobladores que si bien no participaron directamente en el conflicto, se identifican como amigos del museo. La idea central del proyecto es realizar una investigación, a través de la historia oral, donde los participantes entrevisten a sus vecinos, y enriquezcan estos datos con sus propias experiencias y recuerdos. El tema es la Batalla del Moscarrón, uno de los episodios decisivos en la guerra de El Salvador y que se desarrolló en las zonas aledañas a Perkín. Como producto final, el equipo de investigación desea contar con una investigación que pueda generar una memoria histórica escrita, en forma de un libro. En esta ocasión, se invita a colegas extranjeros para que asistan al taller y puedan luego aplicar estos procesos en sus países correspondientes. Estos colaboradores ayudan a su vez en la realización del taller, participando en las dinámicas y ayudando al grupo de investigación salvadoreño a diseñar la estrategia.

Vale destacar que el taller en El Salvador abarcó la primera etapa del proceso de investigación, es decir, la definición de temas de investigación, introducción a la his-

toria oral, la entrevista y el trabajo de campo. A partir de esta experiencia es que se desarrollan algunos de los elementos clave para el proceso con San Vicente de Nicoya, siendo un referente importante para nuestro trabajo.

Una educación para la gente

Como hemos venido mencionando, el proyecto en San Vicente busca el desarrollo de capacidades locales para la investigación participativa. Por el tipo de participantes y por el contexto comunitario donde sucede, implica el desarrollo de un proceso educativo donde se deben pregonar los principios del diseño curricular y la didáctica, mediados desde la educación para adultos, la pedagogía social y la animación sociocultural. Por tal razón, la mediación pedagógica de este proyecto de facilitación implicó tomar en cuenta las siguientes consignas:

* Diseñar acciones de capacitación tendientes a construir conocimientos útiles y significativos para que los participantes llevaran a cabo las labores de investigación. Esto también tomando en cuenta las características de los participantes y su entorno —diseñar una educación para la gente— y propiciar un ambiente de aprendizaje abierto y placentero.
* No debe de olvidarse que en los procesos de educación permanente en comunidad las personas buscan además «descubrir los significados de la vida» (Apps, 1983: 105), entendido esto como una búsqueda de autorrealización en donde aprender y participar se convierte en motivación, autoestima y toma de conciencia de los aportes que se pueden hacer a la cultura y la comunidad.
* Aportar al desarrollo de capacidades para aprender a aprender (Pérez y Pérez, 2005), porque en el proceso de investigación se suscitarían nuevos problemas que necesitarían de soluciones creativas e inmediatas. Ante esta situación la mejor herramienta es poder aprender tareas nuevas en contextos diversos a partir de una base de conocimientos significativos.
* El desarrollo de capacidades debía mediarse hacia la potenciación de la acción y organización local, en tanto son el recurso más valioso para el desarrollo del proyecto y en ningún momento se debe promover la dependencia de recursos externos sean estos humanos o materiales. Lo importante es que a futuro la comunidad pueda dar solución a otros problemas relacionados con la investigación sacando provecho de sus capacidades.
* Todas las actividades planteadas al proceso de mediación educativa deben provocar placer, diversión, alegría y goce. La gente asiste porque quiere

aprender actividades nuevas y porque quiere sentirse bien. Por ende deben evitarse posturas directivas, actividades repetitivas o que no propicien el diálogo y la participación de las personas.

* La gente está haciendo uso de su tiempo libre, por ello deben aprovecharlo constructivamente y aportar a la concientización sobre las grandes posibilidades, satisfacciones y entretención que puede significar dedicar tiempo a los proyectos comunitarios dentro de lo que José Tabares llama el *ocio emancipador* (Tabares, 2008).

Una antropología emancipada

Dadas las características del proceso llevado a cabo en San Vicente, la antropología y su método de investigación aportan elementos para el marco teórico y definen en buena medida el procedimiento metodológico. El desarrollo de las actividades de investigación se basa en el conocimiento local de su realidad circundante, a través de testimonios de colaboradores clave, y beneficiado con los conocimientos que poseen los propios investigadores los cuales son adquiridos a través de su vivencia cotidiana. Se parte de que *la historia se crea a partir de la vida de cada individuo, que le otorga un significado preciso a su propio actuar en la vida* (Camarena, Morales y Necoechea 1994: 7).

La antropología se emancipa de su condición de estudio del *otro*, para volver los ojos hacia la misma sociedad que la practica, como canal de entendimiento de los propios condicionantes sociales, culturales, económicos y naturales. La finalidad de esta búsqueda es conocer dónde se desarrollan los miembros de la comunidad, cuál es su trasfondo histórico y cultural y hacia dónde se dirigen.

Este reto corresponde a los mismos miembros de la comunidad y es ahí donde, a través de la mediación educativa, los pobladores construyen los elementos necesarios para dirigir el proceso al apropiarse de su historia como colectivo y su actual dinámica sociocultural.

Tanto la antropología como la educación colaboran en crear un proceso de gestión social en San Vicente, donde se promueven las capacidades de análisis crítico de la realidad, de liderazgo en las diversas actividades y de responsabilidad ante el papel de depositarios de su conocimiento.

La entrevista, técnica por excelencia de la antropología, es la herramienta central del trabajo de investigación desarrollado en San Vicente. Los miembros del equipo toman el papel de investigadores, y de manera muy particular son también parte de la realidad en estudio, condición que los localiza en un sitio privilegiado desde donde brindan información crucial y producen elementos de análisis indispensables para crear un corpus de información fiable y útil para los fines de la investigación.

Desarrollo del proceso

Para el desarrollo del proyecto se acordó la siguiente secuencia de trabajo:

* Capacitación al comité de museo en la técnica principal de recolección de información, la entrevista, así como en el diseño de la estrategia de acercamiento.
* Recolección de la información con colaboradores de la comunidad.
* Sistematización de los datos recopilados.
* Síntesis y análisis de la información.
* Creación del producto final.

Para guiar al grupo, se utilizó un programa de cuatro pasos de asesoría desde el Programa de Museos Regionales y Comunitarios, dando el apoyo necesario para que con cada una de estas intervenciones el equipo pudiera desarrollar capacidades de recolección de información y monitoreo del avance de la investigación, trabajando sobre un producto concreto. Esta asesoría responde a la pregunta siguiente: ¿cómo recopilar, ordenar y unificar la información?

En el taller 1 se trabajó el asunto de la recopilación de información mediante la historia oral, la capacitación en la técnica de la entrevista, la formulación de las preguntas y el registro de la información de campo. Como producto de este taller se obtienen tres grupos de investigación formados por miembros del Comité. Para la mediación de este primer taller se llevaron a cabo actividades de aprendizaje donde se buscó enfatizar el nexo de la comunidad con su pasado y su patrimonio cultural. Para ello los participantes, prestaron o llevaron de sus casas diversos objetos antiguos y fotografías, a quienes a modo de ejercicio se les «interrogó», preguntándose y preguntándole a los otros acerca de datos que pudieran dar información al respecto de la historia del objeto. Esto con el fin de generar destrezas de entrevistador y de motivar hacia el conocimiento de la historia. Unido a esto se incluyeron las técnicas de la conferencia corta, la lluvia de ideas y la simulación de entrevistas entre los mismos participantes, que fueron luego evaluadas de manera colectiva.

Para dar el siguiente paso, los grupos de investigación se comprometen a completar todo el proceso de entrevistas a colaboradores de la localidad, escogiendo al menos seis de la comunidad, seleccionados a su discreción, a partir de criterios como la edad y el conocimiento de la tradición oral de la zona.

Ya que la información debe de quedar consignada en un soporte duradero y legible para cualquiera, se escogen grabadoras de casete y libretas de apuntes. Posteriormen-

te, la información se presistematiza, pasando en limpio los apuntes y reordenandola después de la entrevista. Se acuerda que si el soporte es únicamente casete, los datos primordiales del mismo deben de ser consignada en libretas de apuntes.

El taller 2 se dedicó al ordenamiento de la información, a la sistematización de la información obtenida a través de las entrevistas. Se realiza una sesión con todos los grupos, para compartir la experiencia del proceso particular de cada uno con los demás. Para sistematizar, se emplean etiquetas para la información[3] identificando los segmentos en los apuntes que hablan sobre ellas. Para lograr el listado de etiquetas a partir de los temas de investigación, se utilizó la técnica de lluvia de ideas y ordenamiento colectivo, resultado de un consenso del equipo.

El proceso de etiquetado de todos los apuntes es realizado por cada miembro del grupo en su casa. Para mantener fresca la mecánica de esta sistematización, se les facilita la herramienta «Ordenar la información: organizar las entrevistas según nuestros temas de interés». En ésta se hace un resumen y una ilustración del proceso de etiquetado de información. Esto con el fin de propiciar el aprendizaje y trabajo autónomo.

El taller 3 se ocupa de unificar la información, los grupos traen todos sus apuntes etiquetados y se comparte su experiencia en el proceso. En este taller la información de todos los grupos se unifica para obtener como producto un cuadro con la totalidad de datos. Este documento deberá ser la base de datos para todo el proceso restante de investigación, así como para la redacción del guión de exhibición. Uno de sus principales objetivos es formar parte del archivo perpetuo del ecomuseo y servir de referencia para futuras investigaciones, tanto externas como del museo. Atendiendo a esta necesidad, el documento contiene los datos recopilados por los miembros de los tres grupos de investigación y de todos los colaboradores entrevistados; se incluye también la información completa de las entrevistas, incluyendo los datos crudos de entrevista —casetes y apuntes—, los esquemas de presistematización, fotografías del proceso y cualquier otro material que se haya recopilado en el camino.

A nivel didáctico se planteó como propósito mantener la motivación en el grupo, sobre todo por lo prolongado y a veces tedioso que resultó ser el trabajo. Para ello se recurrió a la técnica del videoforo con el apoyo del audiovisual *Mitos y leyendas de un barrio obrero* donde se ilustra la experiencia de otra comunidad —Barrio La Fama de ciudad de México— con la técnica de la entrevista y el rescate de la historia oral.

[3] Las etiquetas son categorías de análisis surgidas a partir de los temas y subtemas de investigación. Éstas ayudan a ordenar la información recopilada, identificándola con cada uno de los temas a los que corresponde.

Resultados del proceso

Luego de contar con un cuerpo esquemático de resultados, el cual fue del consenso de los investigadores comunitarios continuaron dos procesos de creación y toma de decisiones. En primer lugar, se definió el énfasis, primero del conjunto de los temas investigados y luego de los subtemas de cada uno de los primeros. Esto con el fin de ir precisando los puntos dominantes de la exhibición y así propiciar el dinamismo y los enfoques del discurso (Camarena y Morales, s. f.). El ordenamiento de los temas según los focos de interés definidos participativamente fue: elaboración de cerámica, nuestro entorno, casa tradicional, música y bailes.

Luego se dio pie a la creación de un conjunto de textos para ser considerados en el posterior proceso de definición museográfica participativa. Para ello se llevó a cabo una sesión de trabajo en la que a través de ejercicios de redacción y actividades de aprendizaje se logró crear un bloque de textos según las necesidades de exhibición, como el tamaño, títulos sugerentes y que representaran la voz de la comunidad.

De esta experiencia es de resaltar que los textos fueron redactados de la manera más natural por los participantes con sus propios usos del lenguaje. Dicha condición logra evidenciar la naturaleza participativa del ecomuseo y enfatiza la expresión de la cultura local y cómo ésta es entendida por sus pobladores. Como muestra podemos revisar dos de estos textos:

> Mujeres de trabajo: pocos hombres iban a arrancar el barro, buscar el curiol —engobe— y sacar la arena. Las mujeres ponían a remojar el barro, lo pateaban junto con la arena para mezclarlo. Una vez listo lo espulgaban para quitarle las piedras.

En este primer caso, nótese el uso de los verbos *arrancar*, *buscar* y *sacar*, cuyo uso en el habla regional se construyen desde la cultura local en asociación a la forma en que se obtienen los materiales de la cerámica como lo son el barro, el curiol y la arena.

> El Salitral: el Salitral es una naciente de agua de nuestra comunidad, el agua es algo alaste —viscosa—, caliente y dulce. Antes era frecuentado por la gente para ir a lavar la ropa. Ahí concurrían las mujeres de San Vicente y de otras comunidades como Guatil, Santa Bárbara, San Lázaro, Las Pozas y Chira, porque había agua todo el año y se decía que la ropa quedaba más blanca y el jabón rendía mucho. La gente llegaba a El Salitral muy temprano para escoger las mejores piedras para lavar. Además del trabajo era un día de mucha alegría y entretenimiento, porque se conocían todos los chismes del barrio.

En este texto es de resaltar el uso del regionalismo alaste y la redacción en tercera persona del plural, así como el sentido de concurrencia comunitaria que se le da a El Salitral y su utilidad colectiva.

A la par de la elaboración de los textos y del desglose de los temas es posible ahora avanzar hacia el guión de exhibición y el proceso final de diseño museográfico participativo.

Conclusiones

Al finalizar este proceso, pionero a nivel costarricense en el tema de la investigación participativa aplicada en museos comunitarios, es claro que la estrategia debe de ser revisada para crear un primer marco de consideraciones acerca de los aciertos y fallos, pensando siempre en la posibilidad de nuevos procesos en otras comunidades, desarrollados ya sea por el Museo Nacional, o bien por interesados en el tema de la gestión comunitaria y la museología.

El impacto del proceso en la comunidad es una de las variables que más nos interesa. En este sentido surge la interrogante ¿qué ha representado el proceso para la comunidad? Sin un impacto positivo a nivel comunal el proyecto se convierte en un esfuerzo aislado y abandonado por sus gestores.

Es aquí donde surge la figura del PMRC como mediador del proceso ¿qué tan subjetivo es el acercamiento y el trabajo con la comunidad? Manteniendo nuestra distancia con el modelo clásico cientificista, que repele totalmente los acercamientos e interpretaciones subjetivas, es necesario preguntar ¿qué tanto un acercamiento subjetivo beneficia el proceso y el resultado de este proyecto de investigación?

Al respecto, pensamos que como facilitadores debemos evitar cargar con el peso de la investigación a cuestas, pero es necesario también convertir el proyecto en nuestro, para realmente desarrollar algo más que una receta de acción.

Por otra parte, es necesario reconocer que al calor de las necesidades que exige un trabajo desde un programa público, no es posible concentrarse solamente en el caso particular de San Vicente de Nicoya y la única forma de dar la talla con las responsabilidades es reconocer cronogramas y fechas límites establecidas con anticipación, las cuales deben mediar también con los tiempos y ritmos de la comunidad.

Con tales compromisos adquiridos, consideramos que hubo momentos en que se medió en exceso al momento de la organización y desarrollo de las reuniones o talleres de trabajo. Existió cierta tendencia desde el equipo comunitario a depender de nosotros y no plantear ni ejecutar sus propias estrategias de reunión. También, el hecho de ser parte de un programa del Estado costarricense tiene un gran peso psicológico en los pobladores, pues nos preceden décadas de asistencialismo estatal.

Los problemas organizacionales suelen ser el mayor dolor de cabeza para cualquier grupo que desee llevar a cabo una tarea colectiva en su comunidad. Si bien se nos asignó como institución un papel preponderante en las reuniones y talleres, esto se vio contrarrestado por situaciones como la falta de iniciativa para la conclusión de labores, el incumplimiento de los compromisos de avance en el trabajo de campo y en la sistematización de información, situaciones que al ir avanzando en el proceso fueron viendo la luz.

A pesar de esto, la falta de iniciativa a la hora de participar en los talleres fue rápidamente vencida con la introducción de dinámicas y actividades de aprendizaje variadas, así como por la motivación brindada por miembros clave de la comunidad.

En ese sentido es necesario trabajar constantemente en la mejora de la organización comunal, en la capacitación de líderes dentro de la comunidad, mejoramiento de los canales de información a la comunidad en general acerca del trabajo realizado, actividades de motivación para los comités y mejorar el programa de seguimiento constante que ya existe.

Se logró llegar al producto esperado, un guión de exhibición para el ecomuseo de la comunidad, y el comité continúa trabajando decididamente para la materialización de la exhibición. Culminar satisfactoriamente tal esfuerzo implica que la estrategia de acción dio resultado. Consideramos que los principales aciertos del proceso fueron los siguientes:

* Trabajo por productos: cada taller cuenta con un producto específico, con un nombre único, lo que permite tener muy claro cuál es la finalidad de la actividad en desarrollo, cómo se basa en las actividades anteriores y cómo es indispensable ese producto para poder avanzar a la siguiente etapa. Además, contar con un producto tangible y palpable —usualmente en la forma de tablas de datos o documentos escritos— permite que cada participante pueda llevarse a su casa el resultado de su esfuerzo conjunto.
* Estética unificada: para ayudar a visualizar el efecto de avance en el proceso de trabajo, la homogeneidad y constancia de la estrategia se manifiesta a través de una línea estética pensada con anticipación, y plasmada en cada uno de los productos creados y en las herramientas brindadas por el PMRC.
* Recordar los temas de investigación: la columna vertebral de todo el proceso de investigación son los temas. Estos definen las preguntas de las entrevistas, la forma de organizar la información recopilada y finalmente influyen en la creación y distribución en el espacio de la exhibición. Se desarrolló una rutina sana de iniciar cada actividad grupal con el repaso de los temas y subtemas de investigación. De esta forma se recordó constantemente sobre qué es lo que estamos trabajando.

* Ejemplificar el trabajo con otras experiencias de investigación participativa: experiencias como las desarrolladas por el barrio La Fama fueron una excelente estrategia de motivación, ya que permitieron a los pobladores ver algunos productos surgidos de procesos de investigación similares al que se desarrolló en San Vicente y creados también por miembros de una comunidad.
* La información recopilada resultó ser lo suficientemente rica como para montar sin problemas el guión de una exhibición permanente para el ecomuseo. Uno de los pasos indispensables es consignar esta información en un formato duradero —en este caso múltiples copias digitales y copias impresas de la base de datos de la investigación— para que la riqueza de datos ahí compilados pueda ser utilizada en un futuro.
* Es posible crear otros productos aparte del guión de exhibición pensado inicialmente. Por ejemplo, se pudo crear un mapa de la comunidad de San Vicente como era en la primera mitad del siglo XX, a partir de los datos recopilados y de la memoria de los pobladores presentes en la actividad. Este surgió como un aprendizaje no planeado que puede dar pie a otros productos de valor para el proyecto.
* El proyecto mantuvo un interés por promover la confianza, la motivación y el espíritu positivo entre los participantes. Al enfrentarse a un proceso nuevo de aprendizaje surgen dudas y temores comprensibles: ¿sé cómo hacerlo?, ¿lo puedo hacer? Éstos se pueden aminorar ejecutando estrategias de aprendizaje diversas que sean dinámicas y, por qué no, también divertidas.
* Como acción educativa para adultos ejecutada en comunidad no se hizo diseño curricular centrado en los contenidos academicistas. Todo el diseño consideró las características de los participantes y de su contexto, con el afán de mantener la motivación hacia el proyecto comunitario.
* Reconfirmamos con esta experiencia que diseñar educación para la gente es la consigna más acertada, si queremos lograr que se construyan aprendizajes significativos, liberadores y acordes con las características de los destinatarios.

Bibliografía

Apps, Jerold W., 1983, *Problemas de la educación permanente*, Barcelona, Paidós.

Barboza Retana, Félix, 2005, «Museos en el ocaso y nacimiento de milenios», en *Museos del dos mil: constructores de nuevos horizontes*, San José, EUCR.

Camacho Zamora, José Antonio, s.f., *La construcción del conocimiento en la investigación cualitativa,* San José, Costa Rica.

Camarena Ocampo, Cuauhtémoc y Morales Lersch, Teresa, s.f., *Comunidades creando exposiciones,* México, UNESCO; Conaculta-INAH, UMCO, A.C.

Camarena Ocampo, Cuauhtémoc, Teresa Morales Lersch y Francisco Valeriano, 1994, *Pasos para crear un museo comunitario*, México, UNESCO; Conaculta-INAH.

Camarena Ocampo, Mario, Teresa Morales Lersch y Gerardo Necoechea Gracia, 1994, *Reconstruyendo nuestro pasado. Técnicas de historia oral*, México, UNESCO, Conaculta-INAH.

Conaculta, 2008, *De la piedra encantada a los nahuales. Mitos y leyendas de un barrio obrero*, Conaculta-Arte Consciente en La Fama, México, Video formato DVD.

Delgado Barrios, Juan Carlos, 2003, «Estrategia metodológica para la construcción de redes comunitarias agrícolas en pro del desarrollo local. Caso: productores de plátano del sur del Lago de Maracaibo, Venezuela», en *Revista Agroalimentaria*, no. 17, julio-diciembre, pp. 29-38.

Enríquez Solano, Francisco, 2004, *Estrategias para estudiar la comunidad donde vivimos,* San José, EUNED.

Institute of Cultural Affaire, 1999, *Tecnología de la participación. Métodos de facilitación de grupos*, EEUU, ICA.

Pérez de Guzmán Puya, María Victoria y Gloria Pérez Serrano, 2005, *El animador. Buenas prácticas de acción sociocultural,* Madrid, Narcea S.A. Ediciones.

Programa de Museos Regionales y Comunitarios, Museo Nacional de Costa Rica, 2008, *Razón de ser del Programa de Museos Regionales y Comunitarios*, Documento de archivo del Programa de Museos Regionales y Comunitarios.

Tabares Fernández, José Fernando, 2008, «De la ciudadanía asistida a la ciudadanía emancipada. Apuntes para la lectura del aporte del ocio en contextos de exclusión», en *Animador Sociocultural: Revista Iberoamericana*, 3 (1) oct.2008/abr.2009, [http://www.lazer.eefd.ufrj.br/animadorsociocultural/].

Ventosa Pérez, Víctor J., 2007, ¿De qué hablamos cuando hablamos de animación sociocultural?, en *Animador Sociocultural: Revista Iberoamericana*, 2 (1), mayo/sept., [http://www.lazer.eefd.ufrj.br/animadorsociocultural/].

Weil, Jim, 2001, «Un Ecomuseo para San Vicente: artesanos de cerámica y turismo cultural en Costa Rica», en *Herencia*, 13 (1): 137-154.

Weil, Jim, 2001b, «Toward a Model of Changing Social Roles in a Costa Rica Ceramic Artisan Industry», en *Anthropology of Work Review*, 23(3): 27-32.

El papel de un museo comunitario en la protección del patrimonio cultural

Andrea Díaz
Universidad de San Carlos de Guatemala

En el centro del municipio de Tecpán Guatemala se encuentra un lugar que guarda recuerdos invaluables de la historia guatemalteca, desde el período prehispánico hasta la actualidad. Este lugar lleva el nombre de Museo Comunitario Kumatzim Jay, en él se exhibe una colección de piezas arqueológicas que enriquecen el pasado de los kaqchikeles.

El nombre del museo proviene del maya kaqchikel kumätz significa serpiente, y de ésta se deriva kumatzim: línea serpenteada. Kumatzim es el nombre del diseño principal del Rij Po't —güipil ceremonial— de Tecpán, Guatemala. Jay es el equivalente al nah, casa, del maya clásico. Kumatzim Jay literalmente significa «casa del diseño serpenteado» (Rodríguez, 2006).

Tecpán pertenece al departamento de Chimaltenango, en la región V o región Central; su cabecera departamental es Chimaltenango a una distancia de 54 kilómetros de la ciudad capital de Guatemala. Cuenta con una extensión territorial de mil 979 kilómetros cuadrados. El idioma maya predominante en este departamento es el kaqchikel; además, gran parte de sus pobladores hablan castellano. El nombre original de este grupo era *kaqchekel winäq. Kaqchekel* deriva de *kaqchë'* que significa árbol colorado, material del cual, según se lee en el *Memorial de Sololá*, se elaboró el báculo —símbolo de poder y autoridad— de los kaqchekeleb', que estaba plantado en la entrada a Tulán, el lugar mitológico de origen. Por su parte, *winäq* significa gente o nación (Herrera, *et al*., 2006).

Entre los centros arqueológicos se pueden mencionar: Iximché que fue el gran centro ceremonial del señorío Kaqchikel, aquí también se asentó la primera capital del Reino de Guatemala en 1524; otro centro arqueológico de gran importancia es el de Mixco Viejo, el cual fue habitado por pocomames y su arquitectura es similar a la de Iximché.

Tecpán, Guatemala, posee una ciudad que es la cabecera municipal, veintidós aldeas y 36 caseríos. El municipio se localiza en el noroeste de la cuenca denominada Chimaltenango-Tecpán, Posee tierras fértiles, cerros y cumbres. También cuenta con varios ríos, riachuelos, arroyos, quebradas, una laguna y una laguneta.

El veinticinco de julio de 1524 Alvarado funda en Iximché la primera capital del Reino de Guatemala, nombrándola Santiago en honor al apóstol, y le da título de villa, a lo que actualmente conocemos como Tecpán Guatemala.

Tecpán es conocida como *Tinamit* que significa ciudad por antonomasia, mientras que Iximché es *Ohertinamit* u *Ojertinamit*, o sea, ciudad antigua o primitiva. Pero los españoles denominaron la ciudad como San Francisco Tecpán Guatemala. Debido al cuarto centenario de la fundación de Iximché como capital de Guatemala, por Decreto Legal 1350 del veintiocho de mayo de 1924 adquirió la villa de Tecpán la categoría de ciudad.

Historia del museo

El Consejo Internacional de Museos[1] define el término museo como:

> ...una institución permanente, sin fines de lucro, al servicio de la sociedad y de su desarrollo, abierta al público que adquiere, conserva, estudia, difunde y expone los testimonios materiales del hombre y su entorno para la educación y el deleite del público que lo visita (Herrera, *et al*., 2006).

La creación y desarrollo de los museos comunitarios en Guatemala está ligada a los procesos internacionales de la redefinición de principios museológicos. Considero tres eventos de relevancia para la formación de estas instituciones:

* En 1972, la mesa redonda interdisciplinaria en Santiago de Chile. Esta actividad fue promovida por la UNESCO y se replanteó la función de los museos.
* En 1984, se realiza el primer taller internacional sobre los Ecomuseos y la Nueva Museología en Québec, Canadá. Se crea un comité para los Ecomuseos y Museos Comunitarios dentro del ICOM.
* En 1994, es la integración de la Unión Nacional de Museos Comunitarios y Ecomuseos en Oaxaca, México.

Los contactos entre representantes de comunidades guatemaltecas y la Unión de Museos Comunitarios propiciaron la organización de futuras instituciones. Un ejemplo de ello lo constituyen los siguientes: el Museo Comunitario Rabinal Achi', Museo Comunitario en Chisec, Museo Comunitario Tz'unun'ya y el Museo Comunitario Kawinal Jyub'.

A partir de esto, los museos comunitarios en Guatemala se definen por ser espacios de participación para las comunidades, principalmente las comunidades indígenas y rurales, para conocer y promover su cultura, de esta forma mantener vivo el pasado para la historia de futuras generaciones. Los museos comunitarios permiten

[1] Internacional Council of Museums (Icom).

un vínculo entre el sujeto —el público— y el objeto —la exhibición— que fortalece la identidad de la comunidad.

El Museo Comunitario Kumatzim Jay se originó en la colección de piezas aportadas por el señor Tomás Rodríguez Montalbán (q.e.p.d.), quien las encontró en su terreno mientras se dedicaba al cultivo del maíz. Doña Juana Guaján Patá también obtuvo reliquias de sus familiares y vecinos que aumentaron la colección. En los últimos años, se involucran la hija y los hijos, y finalmente algunos de sus nietos, alcanzando una colección de unas trescientas piezas hacia el año 2006 (Rodríguez, 2006).

En 1992 se montó la primera exhibición provisional. Inicialmente el museo fue visitado por varios grupos provenientes de Estados Unidos de América, Alemania y Holanda. Los grupos fueron guiados por profesores especializados en epigrafía maya y antropología, entre ellos Linda Schele, Nikolai Grube, Rudd Van Akkeren, Robert Hinshaw.

El principal objetivo del Museo es conservar y rescatar las piezas arqueológicas encontradas en la zona y divulgar la cultura kaqchikel, por lo que en 1995 el Ministerio de Cultura y Deportes lo declaró *patrimonio cultural* de la nación. Sin embargo, las piezas no se encontraban registradas, constituyendo patrimonio cultural en peligro. Actualmente está a cargo de Ixchel Carmelinda Espantzay Serech y del licenciado Pakal B'alam Rodríguez Guaján quien aportó las ideas que conforman los objetivos, la misión y la visión del museo.

Como visión se plantea aportar un grano de maíz en el desarrollo con identidad de Iximulew, Guatemala, a través de la promoción de la cultura, la educación, el etnoturismo y el ecoturismo. Como misión busca ser el mejor museo comunitario para promover la investigación y la divulgación de la historia, la tradición oral y el arte de la cultura maya kaqchikel, y sus objetivos persiguen:

* Conservar y celebrar la cultura y la historia maya en general y kaqchikel en particular.
* Promover la investigación científica y la divulgación de los elementos de la cultura maya.
* Promover la sensibilización de los niños y adultos guatemaltecos sobre la importancia de la cultura maya antigua y actual.
* Proveer un espacio público y educativo donde los visitantes puedan cultivar su conocimiento y apreciación de la cultura maya.

Aporte a la comunidad

El Museo ofrece diversos servicios como: visita guiada al museo, visita guiada a Iximché y el museo de sitio, organización de cursos, talleres y conferencias sobre historia

y cultura del presente y pasado del pueblo maya, clases del idioma kaqchiquel y de español para extranjeros.

Su mayor aporte a la comunidad es el proyecto *Oxlajuj B'aqtun Tijob'äl*, una escuela de vacaciones de cultura maya que busca fortalecer la identidad cultural de las niñas y los niños a través de cursos de matemática maya y el idioma kaqchikel. Se trata de un programa de recuperación lingüística, dado que en la cabecera municipal, y en las aldeas cercanas, la mayoría de los niños no lo hablan. La población mayor de cincuenta años, aunque sabe hablar el kaqchikel, no lo usa con sus padres, hermanos y cónyugue, y menos con sus hijos (Rodríguez y Espantzay, 2009).

> Nuestra meta es rescatar el idioma y crear una identidad propia en los niños. Si ellos no conocen quiénes son, ni de dónde vienen, no tiene sentido lo que realizamos. El contenido en las aulas es insuficiente. Los padres de familia deben fortalecer lo aprendido en clase (Rodríguez, 2009).

El curso de vacaciones tuvo una duración de cinco semanas, en ella los infantes aprendieron sobre su cultura en tres aspectos: matemáticas maya, idioma kaqchikel y contexto maya dentro y fuera del aula.

Respecto a matemáticas maya los contenidos de aprendizaje son conocer los números, el nombre, su símbolo, el conteo. A partir de esto se puede realizar operaciones matemáticas como adición, sustracción y multiplicación. Los contenidos del calendario ritual cholq'ij también fueron aprendidos, como el origen, función, estructura, identificación del día según el glifo, significado de los veinte días, lectura de signos jeroglíficos, secuencia de los días y la distancia temporal entre fechas.

Con el curso de matemática los niños adquieren la habilidad para desarrollar su destreza numérica; con ramas, semillas y caracoles aprenden el sistema vigesimal. Utilizan el diseño serpenteado para llevar cuentas en trece. Pakal Rodríguez explica que el número trece es cabalístico en la cultura maya representado en la serpiente; para escribir con símbolos mayas los trece numerales del Cholq'ij se utilizan trece barras. Los números del uno al siete suman trece puntos y los números del ocho al trece, también suman trece puntos.

En cuanto al idioma kaqchikel los contenidos incluían las normas de cortesía —saludos a diferentes horas del día, despedidas y agradecimientos—, nombres de frutas y verduras de la región, diálogos de identidad personal —saber explicar los nombres de los padres, el municipio en que vive, los miembros de la familia, las partes del cuerpo, la vestimenta—, los colores, los animales y plantas, nombres de objetos, los pronombres personales, verbos transitivos e intransitivos y la elaboración de preguntas.

El aprendizaje del idioma kaqchikel ayuda a forjar en los niños una identidad maya. En el caso de Tecpán, Guatemala desde la conquista española se estuvo eliminando la lengua materna, los nombres y apellidos de los pobladores fueron «castellanizados», las siguientes generaciones poco a poco han perdido con ello su cultura. Rescatar el idioma para las comunidades en Guatemala es revivir la cultura que ha sido reprimida, es renovar un derecho que antiguamente habían perdido, es reconocerse y conocerse socialmente dentro de la historia.

Respecto al conocimiento del contexto maya dentro y fuera del aula se procura facilitar la comunicación en kaqchikel, así como conocer la historia y cultura de la región. Se hicieron viajes, para que además de conocer los nombres de los elementos que los rodeaban, conocieran lugares históricos y paisajes cercanos.

La comunicación en kaqchikel por parte de los maestros que facilitaron el programa se dio por medio de narraciones, cuentos y poemas. A los niños se les invitó a utilizar un nombre maya, conocieron su fecha de nacimiento de acuerdo al Cholq'ij. Una de las experiencias más enriquecedoras del programa fue lograr la comunicación de los niños con los abuelos. Eusebia Barreno comenta: *antes mis nietos ya no se comunicaban conmigo, pero a partir de que ellos asistieron a la escuela, es diferente, ya saludan en Kaqchikel y conversan más*. Los padres coinciden en señalar, que el idioma es pilar de la cultura.

Aporte a la protección del patrimonio

La mayoría de piezas que se encuentran en el museo corresponden al período posclásico de los kaqchikeles y los visitantes pueden observar vasijas, pitos, incensarios ceremoniales en materiales de barro y piedras de moler, jadeíta, piedra y obsidiana entre otros (Jiménez, 2006).

Lamentablemente, el caso de Guatemala como en otros países latinoamericanos, el saqueo de sitios arqueológicos, robos a museos y templos causa irreparables pérdidas en el patrimonio cultural.

El patrimonio cultural de Guatemala se mantiene en riesgo constante, a modo de disminuir éste, se han elaborado varios métodos de protección al mismo. Uno de ellos es el registro arqueológico que cumple un deber muy importante dentro de los mecanismos de defensa para la protección. Las piezas que han sido registradas son conocidas, han sido descritas y fotografiadas, de este modo disminuye el tráfico ilícito de piezas (Herrera, *et al*., 2006).

La Constitución de la República del año 1954 dice que *toda riqueza arqueológica, histórica y artística existente en el territorio de la República, sea quien fuere su dueño, forma parte del tesoro cultural de la Nación y estará bajo la protección y salvaguardia del Estado*, sin dejar

duda alguna que los bienes arqueológicos son de todos los guatemaltecos por lo que el poseedor es únicamente depositario de los bienes arqueológicos. En tal sentido, el museo cumple un deber del Estado en el resguardo de las piezas, permite el reconocimiento de colecciones, y en el caso del Museo Kumatzim Jay, da un acercamiento a la población actual para conocer objetos que ilustran su pasado.

Consideraciones finales

El Museo Comunitario Kumatzim Jay promueve la protección y conservación de la historia guatemalteca en el resguardo de las piezas arqueológicas. Su papel principal se encuentra en el fortalecimiento de la identidad kaqchikel, dando a conocer el idioma materno a las nuevas generaciones de la comunidad de Tecpán. Pese a la falta de recursos, como el escaso apoyo institucional recibido por el Museo Kumatzim Jay, Pakal Rodríguez e Ixchel Espantzay han demostrado su efectividad en lograr el acercamiento de las personas por medio de la Escuela Oxlajuj B'aqtun, las dinámicas realizadas han contribuido a la formación de niños y adultos en la cultura maya, específicamente la kaqchikel.

Bibliografía

Herrera, Juan Pablo, Orlando Moreno, Laura Velásquez y Andrea Díaz, 2006, «Rescate arqueológico en situación de desastre»,en *Registro de piezas del Museo Comunitario de Tecpán Guatemala, Informe de práctica de gabinete,* Escuela de Historia, USAC, 50 pp.

Inforpressca, 2009, *Servicio de información municipal*, www.inforpressca.com/municipal, actualizado en enero 2009.

Instituto Nacional de Cultura, Dirección de Museos y Gestión del Patrimonio Histórico, 2005, *Boletín Virtual del Sistema Nacional de Museos del Estado, número 4,* noviembre, 3 pp.

Jiménez, Vinicio, 2006, «Museo familiar es patrimonio cultural», en *Prensa Libre*, Guatemala, domingo 31 de diciembre.

Rodríguez, Pakal e Ixchel Espantzay, 2009, *Informe Oxlajuj B'aqtun Tijob'al*, Tecpán, Guatemala, 11 de enero, 15 pp.

Rodríguez, Pakal, 2006, *Kumatzim Jay*, Trifoliar de Museo, s.l., s.e.

—, 2009, «La escuela Oxlajuj B'aktun. Una semilla para propagar el idioma kaqchikel», en *Diario de Centro América*, Guatemala, miércoles 14 de enero, p. 6.

Identidad y cultura en las primeras expresiones teatrales de la región centroamericana: *Rabinal Achi* de Guatemala, *El güegüense* de Nicaragua y *El juego de los diablitos* de Costa Rica

Mayra Josefa Bonilla Martínez

Nuestro trabajo tiene como objetivo presentar a través del análisis de los textos algunas características como rasgos de identidad cultural en nuestras primeras manifestaciones teatrales. Conscientes de que la identidad cultural en cualquier sociedad está formada por algo más que la suma de expresiones artísticas, sino que es parte de nuestras vivencias y creatividad con que nuestros antepasados impregnaban a todas sus actividades cotidianas que realizaban ya sea a través del lenguaje oral, gestos y movimientos, danzas, música, magia, creencias religiosas, juegos y mitos, que denotan aún en la actualidad su resistencia o las diferentes contradicciones que planteaban en oposición a la cultura de la clase dominante, con el fin de preservar o sencillamente para reflejar de forma consciente y espontánea las costumbres y ritos de su pueblo.

Los conceptos de *cultura* son diversos así como los de *identidad*, *sociedad*, *nación* o *estado*, a veces son clasificaciones con que realizamos criterios diferentes y que utilizamos para establecer las relaciones y actividades de los seres humanos de distintos lugares o regiones, esto nos permite constatar identidades particulares y propias de cada grupo social en un país determinado. No está de más decir que cada uno de nuestros países presenta sus propias características de acuerdo a sus costumbres, tradiciones, nivel sociopolítico, económico y cultural, su visión y cosmovisión, que tienen que ver con las enseñanzas o valores transmitidos de generación en generación, pero todos guardan, preservan y continúan con estas manifestaciones culturales como parte de la vida misma.

La cultura tiene que ver también con los valores, nuestras relaciones familiares, normas de conducta, forma de vestir, de comer, de soñar, de bailar. Los conceptos *identidad-cultura*, están estrechamente relacionados, son dos caras de la misma moneda. Existen opiniones que definen ambos conceptos, donde todos tienen algo en común. Desde una perspectiva antropológica, la cultura incluye los rasgos de existencia distintivos, materiales, intelectuales y espirituales que caracterizan a una sociedad o grupo social.

Este criterio nos permite ver la cultura a partir de los elementos que le hacen diferentes a cada uno de los miembros integrantes y a la colectividad, pero a partir de rasgos que los identifican o distinguen, es decir, tomando en cuenta la naturaleza y el hombre mismo conformando la vida de una comunidad, donde cada miembro que

participa es parte vital del ritual, fiesta o danza, para quien además tiene sentido y significación. Como lo expresa Claude Lévi-Straus:

> Llamamos *cultura* a todo el conjunto etnográfico que, desde el punto de vista de la investigación, presenta, en comparación con otros, diferencias significativas cuya experiencia prueba que los límites coinciden aproximadamente (Crubellier, 1997).

Estas diferencias significativas que menciona Lévi-Straus, surgen a partir de la experiencia adquirida por estos grupos, sin embargo a veces estos hechos culturales suelen no tener ninguna coincidencia entre ellos.

La relación de conjunto e interrelación de los sujetos que hacen posible esos valores culturales y el tiempo en que se han manifestado será lo que nos permite apropiarnos cada vez más de manera consciente o inconsciente a estos elementos que llamamos cultura.

> Toda cultura, es cultura de un grupo, no hay cultura si no es compartida, la cultura es mediación entre los individuos que componen al grupo. Esto establece entre ellos comunicación y comunidad. Es mediación entre el individuo y su experiencia, decírsela a sí mismo diciéndosela a los otros... Porque no hay historia más que de grupos, de colectividades ya sean religiosas, étnicas, sociales, nacionales, toda historia es social... pero los grupos sólo tienen identidad en la diferencia con otros grupos (Pros, 1997: 153).

Pros considera que la cultura deberá ser compartida y que además debe servir de mediadora entre los individuos y su experiencia cultural, esto les permitirá una mejor comunicación en el colectivo.

Cultura es la capacidad que tiene el hombre de transmitir a otros los rasgos que le caracterizan como parte de un grupo social determinado en el que se expresa a través de hábitos, ritos costumbres, creencias, valores, conocimiento y arte. Todas estas manifestaciones no consisten sólo en la transmisión de generación en generación de valores culturales, sino de compartir con otros, haciéndolos partícipes de estas expresiones culturales y de esta manera poder dar continuidad, preservar y proteger como parte inmediata de su patrimonio cultural.[1] Actualmente algunos de los portadores de

[1] Todo lo que se ha podido producir en el campo de una cultura, testimonios arquitectónicos, pero también signos y símbolos transmitidos a través de las tradiciones orales, las literaturas y las lenguas, las artesanías y el folklore, la música y la danza, las creencias, mitos, ritos y juegos (Sambarino, 1980).

estas actividades culturales conservan de manera fiel los elementos rudimentarios y propios de ese lugar, dándole a éstos aún más significación y valor: el *Rabinal Achi* en Guatemala, *El güegüense* en Diriamba, Niquinomo y otros pueblos de Nicaragua.

Es importante reconocer el sentido de identidad a partir de la experiencia cotidiana que se manifiesta en testimonios, tradición oral, lengua, música y artesanía que identifica y distingue a un colectivo de otro. La aproximación a lo que es la identidad cultural debe ser completada con otras nociones, la representación que una sociedad se hace de sí misma no basta para configurar su identidad. Es necesario integrar esta representación con la idea que los demás integrantes de otros grupos culturales se hacen de esa identidad; pero sobre todo, la identidad cultural debe aparecer como una noción dinámica y abierta. Miguel León Portilla cuando se refiere a la identidad cultural expresa:

> Una conciencia compartida por los miembros de una sociedad que se consideran en posesión de características o elementos que los hacen percibirse como distintos de otros grupos, dueños a su vez de fisonomías propias (Aínsa, 1986: 30).

Identidad es el patrimonio artístico cultural que afirma la identidad individual o colectiva de un grupo social a través de sus creaciones, formas, estilos, costumbres, tradiciones. Son características o elementos que le distinguen a partir de ciertas diferencias o valores que la definen de manera histórica, en una sociedad determinada. La reivindicación que acompañó a muchas de las expresiones de la identidad cultural no fue más que el reflejo de una legítima actitud de protección frente a lo que se creía ver como un creciente desarraigo o el temor a la desaparición de los contrastes necesarios que marcan la originalidad de toda cultura propia: *...el problema de la identidad sólo aparece donde existe la diferencia, porque no tenemos necesidad de afirmarnos nosotros mismos, más que cuando estamos frente a otros* (Aínsa, 1986: 43). La identidad no existe mientras no aparece diferencia entre la propia cultura y la de los otros, la afirmación de identidad, es entonces una forma de autodefenderse, protegerse frente a posibles amenazas o simplemente el temor de ser despojado de lo propio, lo que es suyo y le pertenece.

Primeras expresiones teatrales

Muchos de los himnos épicos o poesías líricas constituyen obras dramáticas *puesto que las cantaban sin interrumpir los pasos de los bailarines* en vez de recitarlos se cantaban en cualquier idioma: quechua, náhuatl, español. El teatro profano no gozaba de simpatía porque a los frailes les parecían muy oscuros los pensamientos de la lírica, esto

hizo que se limitaran a dar una idea aproximada de aquellas representaciones. Sin embargo, según los testimonios de algunos evangelizadores se conoce que en México había representaciones teatrales vespertinas, éstas se realizaban en espacios abiertos, especialmente destinados a ese fin, que aseaban y arreglaban con esmero y cuidado. Estas expresiones artísticas estuvieron fundamentalmente ligadas a su visión religiosa, muestra de ellos son algunas pinturas murales descubiertas en el centro de Teotihuacán, que muestra procesiones religiosas en las que los sacerdotes marchan con atavíos, representativos de los diversos dioses, entonando himnos sagrados, en esas procesiones y ritos antiguos los sacerdotes e iniciados representaban el papel de los dioses y hacían llegar al pueblo los poemas sagrados. Posiblemente allí se encuentran los más antiguos orígenes de lo que más tarde se convertiría en una acción dramática.

En las fiestas y celebraciones se representaban escenas cómicas preferentemente con vestuarios muy vistosos. Los que la interpretaban se disfrazaban de animales y su caracterización y las palabras divertía a los espectadores. *No todos los sucesos históricos tienen valor simbólico, pero preservamos con formas simbólicas, monumentos, rituales, mitos y procesiones a aquellos que sí lo tienen* (Grimes, 1981: 41). Entre los mayas de Yucatán, se realizaban también espectáculos teatrales con cierto predominio del gesto y además sobre la palabra, pero sí estrechamente ligado a la música. Fray Diego de Landa señala:

> Los indios tienen recreaciones muy donosas y principalmente farsantes, que representaban con mucho donaire, tanto que a éstos alquilan los españoles para no más que vean chistes de los españoles que pasan con sus mozos, maridos, o ellos propios, sobre el bien o mal servir, y después lo representan con tanto artificio como los curiosos españoles (Monteverde, 1998: 9).

El teatro de los mayas anterior a la conquista, fue desapareciendo de la península yucateca. El obispo Crescencio Carrillo y Ancona señala:

> Conocían y practicaban los antiguos yucatecos el uso y recreo de las representaciones escénicas, pues tenían piezas literarias y artísticas, de este género. Sirva de prueba el argumento mismo de la invasión y conquista española (Monteverde, 1998: 9-10).

Para que la representación se desarrolle, cuenta con un simbolismo, propio, ya conocido del público. Simbolismo que va desde la máscara hasta el traje, desde el gesto hasta la palabra. Existe también una serie de coincidencias en las manifestaciones de

carácter folklórico-religioso, como los misterios de Eleusis en honor de la diosa Demeter y las ceremonias de la Coatlicue de los aztecas o la Pachamama de los quechuas, así como los ditirambos en honor de Dionisio y los numerosos poemas dedicados al homenaje en honor a los dioses nahoas, mayas y quechuas.

Podemos constatar por los diferentes escritos, que antes del proceso de la conquista y la colonización ya existían expresiones de creación artística, religiosa y folklóricas que representaban la vida cotidiana de nuestros indígenas, como una forma de unión y resistencia a la nueva imposición de formas culturales que eran desconocidas y nuevas para ellos como el caso de las actividades religiosas. Antonio Díaz Vasconcelos menciona que la dramática indiana tiene su origen en las danzas sagradas que paulatinamente se transforman en profanas. Identifica entre los mayas tres tipos de danzas: danzas con cantos y sin vestuario de carácter guerrero y religioso, sacro y simbólico; danzas con recitaciones, trajes y música y; piezas dramáticas con música, trajes y máscaras a las que se llaman bailes-dramas. Identifica también variedades de bailes-dramas entre los mayas, como son los bailes con disfraces de animales, bailes de enamorados, zayi o tapir, danza ritual en los sacrificios y colonché o baile de ochocientas personas (Zavala y Araya, 2002: 118).

Sería importante poder determinar si el mundo hispánico con su filosofía y carácter olímpico contaba también con elementos para poder crear un teatro como en la antigua Grecia, con una tragedia en que el hombre lucha contra su destino y en que los dioses intervienen de modo activo, sea este a su favor o en venganza, y si fueron precisamente la conquista y la invasión española a lo largo de tres siglos de dominio y lucha, las únicas razones que impidieron la creación de una tragedia con un drama más duradero y de significado humano.

Miguel León Portilla en el *Teatro náhuatl prehispánico* distingue cuatro etapas del teatro prehispánico: las más antiguas formas de danzas, cantos y representaciones que vinieron a fijarse de manera definitiva en las acciones dramáticas de las fiestas en honor a los dioses; las varias clases de actuaciones cómicas y de diversión ejecutadas por titiriteros, juglares y prestidigitadores; las escenificaciones conservadoras acerca de los grandes mitos y leyendas nahuas y; los indicios conservadores acerca de comedias o dramas con un argumento relacionado con problemas de la vida social y familiar: *en los intervalos que dejaban las líneas danzaban algunos bufones, remedando en sus trajes diferentes animales y haciendo acciones ridículas para divertir a los espectadores* (León Portilla, 1959: 13).

León-Portilla refiere cómo iban cambiando de máscaras, apareciendo primero como un ser humano, luego como un ciervo, más tarde como un conejo, un tordo de cuello rojo, un ave quetzal, un loro y por fin el mismo bufón de siempre.

El espacio donde se representaban, corresponde a los que señala la existencia de espectáculos palaciegos, populares, actividades relacionadas con la guerra y la caza, religiosos y profanos, así como los recursos especiales para las representaciones, como son, el uso de máscaras, pelucas, pinturas faciales, vestuario de diferentes colores vistosos, elementos de escenografía y diversos accesorios de danza, canto, circo y sobre todo los textos con motivos burlescos.

Se puede deducir que el elemento más importante de estas representaciones eran las danzas y que más tarde se convirtieron en acción dramática. Estos bailes eran desde los bailes sagrados, palaciegos, festejos familiares, de penitencia, regocijo o de carácter religioso, que podían realizarse en los templos, en los patios de las casas, en el palacio real, etcétera. Todo indica que estas danzas eran acompañadas por música, gestos, expresión corporal, vestuario y otros accesorios. Cuando Brinton, se refiere a *El güegüense*, lo califica como The Comedy Ballet y Raynaud cuando habla de el *Rabinal Achí* lo llama Ballet Drama.

En el teatro precolombino se reconoce la presencia de manifestaciones dramáticas en el mundo indígena precolonial, generalmente de carácter mágico religioso, vinculadas a la comunidad y a sus acontecimientos importantes, una de sus características será que el texto estaba integrado por canto y danza, constituyendo de esta forma la obra en su totalidad. Azor, considera en un primer estadio de evolución a los areytos caribeños o mitotes de Nicaragua, Costa Rica, México y Yucatán que tomaban la forma de música, canción, baile y pantomima, asociados a celebraciones rituales, a la epopeya e historia del grupo. Otros bailes-dramas incluidos en este primer nivel evolutivo son las representaciones de cacerías de animales (tocontines) de las culturas mayas y azteca. Requerían de disfraces y cantos, *podríamos describirlos como ejecuciones danzarías con textos, donde predominan el movimiento y la narración corporal, relacionadas con las actividades económicas y religiosas más importantes de la comunidad* (Azor, 1988: 13). De tema prehispánico se conservan el baile de los gigantes o del gigante, relacionado con el *Popol Vuh* y que aún se practica en algunos lugares de la región centroamericana.

En el siglo XVIII se fijan por escrito dramas rituales como la Danza de la conquista y los bailes de moros y cristianos, como textos de carácter dramático escritos a partir de la representación del espectáculo en forma oral. El baile ritual que alcanza desarrollar su máxima complejidad como baile-drama es el *Rabinal Achí* de la cultura maya-quiché, que tiene un conflicto dramático, se inscribe en la línea teatral del sacrificio ritual de un príncipe enemigo.

> De inspiración sacro-guerrera, el drama representa, simbólicamente y desarrolla, la ceremonia del sacrificio de un prisionero, que tiene valor de inmolación mági-

> ca, y que, en este sentido, se inspira probablemente en representaciones o actos litúrgicos del S. XIII (Zavala y Araya, 2002: 119).

En relación a *El güegüense* Pedro Enríquez Ureña expresa:

> ...una de las supervivencias curiosas para que haya muestras de todo es *El güegüense*, comedia danzante de asunto profano que a fines del siglo XIX representaban los indios mangues de Nicaragua, en la lengua mixta de español y náhuatl que es la lengua franca usada en toda América Central (Enríquez, 1936: 9-50).

Briton señala la ausencia de toda mención de las emociones del amor:

> ...aparecen mujeres pero al igual que la heroína son personajes que no hablan, no hay monólogo, ni separación de escenas, la acción es continua, se repite la misma frase. *El güegüense* —el ratón macho— es una especie de Tul Elenspiegel, pícaro ingenioso (Brinton, 1883: 50).

José Antonio Cerna se refiere al escenario:

> El sitio que tenía por escenario... era un patio cubierto con arcos de ramas adornadas de flores y plumas de aves. El pueblo espectador se sentaba en el suelo y el aplauso digamos, era una jubilosa alegría con que se saludaba cualquier escena que gustaba... el bailoteo con música triste de sabor nativo toma cuerpo y forma melodiosa por la introducción del violín en la partitura (Brinton, 1883: 63).

En ambos textos encontraremos muestra de esas manifestaciones artísticas teatrales que desde nuestras civilizaciones antiguas servían para expresar su identidad cultural que aún en nuestros días se encuentran presentes.

Rabinal Achí o el Baile del Tun

El *Rabinal Achí*, conocido como el baile del *Tun* —Drama-Ballet— es un texto anónimo de origen mexicano del siglo XV, es decir, de la época prehispánica; fue trascrito por Bartolo Sis —quien era el holpop en el pueblo, o sea el director de escena del canto y la música, así como el custodio de los instrumentos musicales— a mediados del siglo XIX: *El día 28 de octubre de 1850, he trascrito el original de este baile del Tun, propiedad de nuestra ciudad de San Pablo de Rabinal, para dejar un recuerdo a mis descendientes, que perdure para siempre con ellos...*

El texto fue descubierto por el abate Carlos Esteban Brasseur, de Bourbourg (Zavala y Araya, 2002: 119-121) con la ayuda de Sis, Nicolás López y Vicente Tecú. Se dio a conocer el *Rabinal Achí* en 1862, donde se ubica la acción. La pieza es anterior al traslado del pueblo por parte de los misioneros dominicos en 1548. En el texto se ignoran los hechos de la conquista y evangelización europeas y se refleja un ambiente sociopolítico anterior a la presencia española.

El *Rabinal Achí* fue representado en quiché en 1856, el día de la conversión de San Pablo. Brasseur, lo tradujo del quiché al francés con la ayuda de algunos sirvientes y con la asistencia de Nicolás López, aprendiz de músico, recogió la música de *Rabinal Achí*, en la representación fijó anotaciones relativas al movimiento escénico del drama. Raynaud afirma:

> Es la única pieza del antiguo teatro amerindio que ha llegado hasta nosotros sin que en la forma como en el fondo pueda descubrirse la más mínima traza de una palabra de una idea, de un hecho, de origen europeo (Monteverde, 1998.12).

Se representó durante los tres siglos que duró el dominio de España en el continente americano. Las autoridades eclesiásticas y civiles permitieron y estimularon este tipo de espectáculos formando parte de las diversiones públicas que se realizaban el día del santo patrono, en los lugares donde se conservó esta tradición, tal como lo hemos mencionado anteriormente. El baile del Tun se dio en Guatemala como uno de los primeros de este género.

El drama inicia con la captura, interrogatorio y muerte de un guerrero queché que comete actos reprobables. El pasado del guerrero es revelado a medida que avanza el diálogo en el que intervienen el varón de los Queché y el varón de Rabinal. En el desarrollo de la obra, con el diálogo se retrocede en el tiempo, el protagonista recuerda los pormenores durante el proceso regresivo.

El varón de Rabinal es el verdadero protagonista es un guerrero victorioso, afortunado, vencedor de su enemigo. El varón de los Queché por no humillarse ni someterse a la voluntad de sus adversarios reta al destino, que se muestra implacable con él, lo condena a la muerte. Mientras danzan de forma ritual, simulando atacarse, diciendo injurias y jactancias a sus respectivos méritos. Sujeto por el lazo del varón de Rabinal, el varón de los Queché escucha el relato de sus hazañas, se reanuda la danza y continúa hasta el final del cuadro. De acuerdo con el ritual rehúsa los alimentos y bebidas, luce un momento el manto que le obsequiaron, danza con la doncella Piedra Preciosa, se ausenta por un momento para despedirse de sus valles y montañas y se dispone a morir sacrificado.

La obra es un drama conocido como el baile del *Tun*. El nombre primitivo fue Lotzo-Tun, tun es también el ciclo calendárico de 260 días. Sus características son las

siguientes:

* Inicia con salutaciones y cierre de la frase de despedida.
* Está hecho para un público que se recreaba con estas demostraciones de cortesía.
* Es poesía dramática. Se le ha caracterizado como baile-drama de carácter folklórico.
* Se mencionan las tribus y sucesos conocidos entre los habitantes que asistían a la representación.
* Existe una fórmula de cortesía aun para los enemigos, a quienes se les reconocen todos sus méritos. Refleja el código de honor de los guerreros quechés y rabinalenses, valor inclaudicable, defensa de los intereses de su grupo, dignidad en la mente sacrificial donde prevalece la cortesía aún siendo verdugos.
* La intervención de Ixok-Mun, basta para calmar a los contrincantes.
* El prisionero, acepta el manto tejido por la esposa del jefe Cinco Lluvia, en una muestra de cortesía.
* La acción se desarrolla en Cakyug-Zilic-Cakocaonic-Tepecanic.
* Los cuadros I y III del primer acto se realizan frente a la fortaleza, y el cuadro II y el segundo acto en el interior de la misma.
* Hay danza y música con los siguientes instrumentos: dos trompetas y el Tun (Tunkul) o gran tambor sagrado, flautas, silbatos de diferentes sonidos, calabazas huecas o llenas de granos y piedrecillas con un mango para agitarlas que sirven de caja de resonancia a un rudimentario instrumento de cuerda montado sobre una especie de arco.
* Las mujeres nunca hablan.
* Tiene una forma retórica o lingüística: metáforas.
* Repetición de frases, palabras, fragmentos de frase completos, con significado o que no terminan por constituir un estribillo.
* Modelo de paralelismo que va de la palabra al discurso.
* Los nombres son idénticos o casi de idéntico significado y a veces de sonido.
* La religión no desempeña ningún papel primordial, no se habla de los dioses, no se recitan loas o himnos, no hay ningún rito o ceremonia religiosa en honor a ellos, ni aparece ningún sacerdote.
* Se da el enfrentamiento de dos tribus.

El güegüense o Macho ratón (Anónimo)

El güegüense o *Macho ratón* llamada «primera pieza de protesta de América» y declarado por la UNESCO patrimonio oral intangible de la humanidad es una comedia-bailete, ejemplo de sátira, posee unidad y más sentido literario que folklórico.

No se puede precisar la fecha exacta del texto original, se cree que fue escrita y representada posiblemente a partir de 1675 y 1725; sin embargo, el texto ha tenido una larga evolución. El escenario político, económico y social que se describe en la obra, es el existente en Nicaragua en 1635, cercano al de 1673 en que la gobernación es trasladada a Granada y el gobernador reside en Managua, se escribe y empieza a representar en la zona un güegüense del que se conserva sólo su primera parte y que estaba escrito en la lengua náhuatl-castellano que era en ese tiempo el lenguaje corriente de indios y mestizos. Ubicada a mediados del siglo XVI. En ella:

> ...se funden el teatro y la danza, la denuncia social y el elemento lírico, el lenguaje formalista y el procaz, la resignación y el insulto, la conciencia rebelde y el pacto cómplice, así mismo logra a la perfección al protagonista, producto del ser nacional auténticamente mestizo (Arellano, 1968).

La última parte es la más reciente, con adiciones en el siglo XVII y quizás es en el siglo XIX en la que se mezcla la obra con otros bailes que no formaron parte de la obra original.

Lo primero que se constata es su antigüedad al siglo XVII. Pertenece a un género literario precolombino, colocándose como uno de los mejores exponentes. La pieza es representada en las fiestas patronales de Diriamba en honor a San Sebastián. En el se funden las rudimentarias estructuras teatrales de Mesoamérica que son propias del teatro prehispánico.[2]

En el argumento el gobernador Tastuanes ordena al alguacil que se suspendan los bailes y cantos con los que se divierte el cabildo real, lamentándose de la pobreza en que se encuentran y que no permita a nadie entrar en sus dominios sin licencia de la ronda, el alguacil se queja de que la culpa de no tener ropa decente es del güegüense y ordena que se lo lleven. El güegüense quien escucha con sus dos hijos se entera de la orden pero aparenta sordera y dice si se refiere a un ternero o potrillo. El alguacil

[2] Carlos Mántica retoma de Brinton la siguiente nota: una influencia del elemento náhuatl en las tribus vecinas se puede reconocer el que entre los mangues se hicieron comunes obras teatrales en náhuatl. Entre éstas la del *Macho ratón* —una comedia con ballet en español antiguo y náhuatl corrupto que ni aun los indios pueden entender— se representa todavía en la actualidad en la mayoría en los pueblos mangues (Mantica, 2001).

le dice al güegüense que salga corriendo y volando a ver al gobernador y que además debe aprender a saludar y presentarse correctamente, promete enseñarle a punta de cuerazos y riendazos. Recita el saludo y aparece el gobernador. El güegüense le cuenta cómo se las ha ingeniado para viajar por otras provincias sin licencia y propone un pacto al gobernador Tastuanes, hacerse amigo y traerle riquezas y trajes, aprovecha el interés del gobernador y pide la mano de su hija Suche Malinche, para uno de sus hijos y sugiere se obsequie al cabildo con vinos españoles, dando la bebida al gobernador, el escribano, el regidor y el alguacil. El güegüense se va con sus hijos y los machos cargados con los fardos de mercancía.

El argumento de *El güegüense* o *Macho ratón* documenta —dice Julio Valle— la desigualdad, lucha y crisis económica en el imperio real:

> ...el conflicto central de los siglos XVII y XVIII en la sociedad colonial: la contradicción, la lucha entre mestizos indígenas —personalizados en los buhoneros— expoliados y acosados con los impuestos y las cargas fiscales por la burocracia real o virreinal, que se encontraba con sus cajas de caudales y demandaba mantener sus privilegios, sus músicas, vinos de Castilla y bailes, su vida regalada en el Cabildo Real. Peninsulares y criollos y mestizos-indígenas más empobrecidos (Valle, 2006).

El tema central es sencillo, se trata de un viejo mercader que no quiere pagar los impuestos al cabildo real, haciéndose el sordo logra evadir y burlar a las autoridades españolas que se creen más listas y mucho más poderosos. El espacio donde se representa es en el atrio de la iglesia o al aire libre. No existe división entre el público y los actores, la procesión integra a los promesantes, bailarines, músicos y actores empíricos. En la versión de Daniel Briton tiene 314 parlamentos. Existe una continuidad de la acción, sin división entre bailarines promesantes y actores desde que inicia —partida— hasta su retorno en el que se realizan los rezos, cantos, bailes y representaciones. Se le llama teatro callejero nicaragüense. Inicia con música y bailando los actores, sus características son las siguientes:

* Se representa en el atrio de una iglesia, plazas y calles.
* El paralelismo es el eje de la estilística, constituye su recurso más constante, procedente del colonialismo oficial y burocrático, como son las formas de saludo: se repiten los finales de cada parlamento y diálogos con el inicio.
* Los personajes van bailando entre el pueblo
* La acción es continua, con pausas y paradas.
* Un viejo es el protagonista.

* El truco humorístico es aparentar sordera.
* La obra es representada solo por hombres.
* Los personajes femeninos permanecen en silencio, no tienen parlamento.
* Don Forsico —hijo de El güegüense— hace referencia de oficios diferentes de su padre.
* Personificación y representación de animales como el jaguar, coyotes, machos etcétera: se hace referencia a otros incluso que no aparecen en escena como la iguana —garrobo— sapo.
* Todos los personajes llevan máscaras, plumas y penachos.
* Se hace referencia al tiempo, tiempo del hilo azul: para delante y para atrás.
* La representación siempre termina con una fiesta, mojiganga o final alegre y festivo.
* Música de violín, pito y tambor, con 14 sones-danza para cada uno.
* Su vestuario es de vistosos colores.
* Tiene dentro de sus objetivos divertir.

El juego de los diablitos

De carácter colonial, es parte del acervo cultural de la nación de Costa Rica. Es indicador de la identidad étnica de curré y boruca y funciona también como proceso generador y revitalizador de identidad. La existencia del juego ritual de los diablitos hace suponer que antiguamente existió un mito asociado a éste, relacionado con el origen del mundo o de la etnia boruca donde se da un proceso creador y renovador a partir de la lucha entre dos entidades o fuerzas.

El juego de los diablitos, Kagrúv rójc en su lengua, es el rasgo más representativo de la identidad y de la cultura boruca. Se trata de un antiguo ritual de renovación étnica, que con el tiempo se convirtió en representación de la lucha contra los españoles y en expresión de la resistencia frente a la agresión, la derrota y la muerte. Este juego tiene carácter teatral, descrito en diez fases su argumento.

Representa el enfrentamiento entre dos formas de vida, dos pueblos, dos visiones de mundo antagónicas:

> Enfrentamiento histórico que vivieron los abuelos y que de algún modo, el indígena sigue reeditando en su recordatorio perenne, en el ritual, esa especie de multimedia social, mezcla de música, juego, teatro, danza, mimo, chicha y canto en que se dice, una y otra vez, que no están dispuestos a olvidar su identidad y su historia (Amador, 1988: 50).

El argumento tiene diez fases que son: nacencia, aparición del toro, la lucha, la tumbazón, la huida del toro, vuelta a la vida de los diablitos, búsqueda, hallazgo, muerte del toro y celebración. Los diablitos nacen en un sitio alejado del pueblo y son conducidos por el diablo mayor. Tienen lucha por tres días con su adversario el toro y son vencidos por éste. El toro huye y busca refugio en el monte donde es encontrado por los diablitos que han resucitado y nuevamente han sido convocados por el diablo mayor, dan muerte al toro que aparece furioso entre ramas y hojas, su cadáver es vendido o regalado entre los asistentes o son quemados en una fogata. Termina la representación con una fiesta con la participación del pueblo y los visitantes.

En cuanto a su estructura interna el juego de los diablitos tiene tres aspectos importantes: el lúdico, el simbólico y el ritual. El aspecto lúdico, es el disfrute de la fiesta, el placer de la participación y el juego en sí, es lo que mantiene viva la fiesta de los diablitos: los participantes no se hacen presente por obligación religiosa, cívica o étnica. El interés por los valores culturales y el discurso de su rescate se escucha más en las personas mayores, quienes asumen el papel de guardianes de la cultura.

Los jóvenes son los que encarnan a los diablitos, y comparten mucho de esos valores, pero a la hora de participar, se dejan llevar por el placer del juego. Los diablitos son personajes pícaros y juguetones, son diablos en el sentido de hacer travesuras, diabluras: jugar, beber chicha, robar tamales molestar a las muchachas y burlar al toro. No es una danza, sino un juego. El carácter lúdico está presente en el lenguaje que se utiliza para referirse al «vamos a jugar a los diablos», al jugar los diablos se hace cultura boruca. La comunidad se convierte en un espacio lúdico-pólvora, bailes, comidas, el retorno de hermanos y primos, visitantes, fiesta y camaraderías.

Entre los aspectos simbólicos tenemos la fiesta de origen poscolonial, la representación tiene cuatro actos. Se realiza el 31 de diciembre y el 1 y 2 de enero. Está integrado por treinta diablos y un toro. Tiene carácter teatral histriónico, representacional. El carácter ritual está dado por la existencia comprobada de una rutina que se repite y el drama cíclico, los personajes, los objetos utilizados y la nacencia o renovación étnica. Beals señala *El carácter repetitivo del ritual, es lo que le da su significado... el ritual o aspecto repetitivo de este, indica que algo ha ocurrido antes o está próximo a ocurrir una vez más* (Amador, 1988: 53).

La actividad central del rito se repite. El enfrentamiento del toro y los diablitos, tiene lugar en torno a un drama de carácter cíclico, que consta siempre de las mismas fases. La duración del ritual del drama dura tres días con sus noches, cada día se realizan rondas o recorridos alrededor del pueblo.[3]

[3] En *Leyendas y tradiciones borucas* de Adolfo Constela y *Espíritu Santo,* Maroto (1979: 67) aparece el mismo relato con el nombre de «Historia de la guerra entre los borucas y los extranjeros».

En el día se ponen a combatir con el toro, el 2 de enero termina la fiesta a las ocho de la noche: el toro muere y los diablitos que representan a los borucas siguen viviendo.

> El juego de los diablitos reproduce ritual y lúdicamente el enfrentamiento étnico con la otredad. En el enfrentamiento con el toro, los diablitos «nacen», se constituyen como etnia. Ante la otredad ritual, en el contraste y en el enfrentamiento, se fortalecen la identidad brunca de Curré. El segundo nivel de interpretación simbólico en el juego... es el de la nacencia, que corresponde al renacimiento o renovación de la etnia (Amador, 1988: 52).

Los personajes, tienen una estructura social ritual que es encabezada por el diablo mayor, treinta diablos, toro, músicos, arreadores, público, la pareja —hombre-mujer—, perros de cacería, vigilantes mayores, vendedores de carne del toro y otros. No hay participación de mujeres reales, pero sí de una manera simbólica.[4]

Conclusión

En relación al tiempo Mircea Eliade expresa:

> El rito supone una salida del tiempo ordinario y un regreso al tiempo inicial mítico y sagrado de la creación... en cada fiesta periódica se reencuentra el mismo tiempo sagrado, el mismo que se había manifestado es la fiesta del año precedente bajo el aspecto paradójico de un tiempo circular, reversible y recuperable, como una especie de eterno presente mítico que se integra periódicamente mediante el artificio de los ritos (Amador, 1988: 57).

La actividad ritual sirve para recordar pero también para compartir con miembros de la comunidad y visitantes, se fortalece la relación entre los mayores —que son los portadores de la cultura— y los jóvenes. Hay una reproducción de la identidad comunal y de la etnia, se fortalecen los vínculos sociales entre las comunidades, sirve para reforzar los aspectos de tipo ideológico que son de carácter identitario. En relación a la organización es una oportunidad para involucrar a los que organizan la actividad cultural y a los que se encargan de los bailes y los festejos.

[4] Los elementos simbólicos que se utilizan consisten en máscaras de diablos, trajes de tallos o de gangoche, máscara del toro —enemigo simbólico de la etnia—, caracoles o cuernos, caja, pito y acordeón, consumo de chicha y tamales, uso de fuego, al final de la lucha cuando queman al toro.

Como expresa Rojas respecto al *Baile de los diablitos:* nuestra raíz indígena nos permite identificarnos como grupos particulares y luchar sin descanso por nuestros derechos, y evitar así una integración definitiva dentro de una sociedad no indígena. Por tal razón, cada año que transcurre, no queremos que las luchas indígenas sean considerados como algo que no tuvo ni tiene trascendencia para nosotros, los pobladores aborígenes de hoy, sino que consideramos dentro de nuestras obligaciones tradicionales, realizar con un mayor énfasis, esta muestra de aprecio a nuestros valores propios, herencia de nuestros ancestros (Amador, 1988: 51).

En los tres textos observados encontramos elementos determinantes de la identidad cultural de cada región, en cada uno de ellos se manifiesta el deseo de solidaridad y participación dentro de la comunidad, resguardando, protegiendo, compartiendo con los más jóvenes esa tradición, costumbre, mito o fiesta en la cual tienen participación todos o la mayoría de los integrantes del pueblo. Hay tradiciones de herencia cultural que se transmiten de generación en generación, en la que los mayores los padres, los tíos, son los portadores de esos valores culturales y son los que enseñan a los hijos, sobrinos o parientes más cercanos estas habilidades y destrezas del baile, el aprendizaje de los textos a partir de la tradición oral, pero no sólo eso sino que enseñan a cuidar y preservar estas manifestaciones artísticas.

En *Rabinal Achí* vemos que la danza era en sí una oración, un himno, era una forma de expresión colectiva tan viejo que nos remonta a la antigüedad con la realización de los sacrificios humanos, el lenguaje de los gestos, la fiereza y el coraje con la que los valientes guerreros se enfrentaban a los designios. Honor y valentía hay en este drama-ballet como ha sido llamado. Una danza es a veces la recitación más detallada de un mito, una leyenda, una historia, una guerra.

En *El güegüense* podemos verificar la astucia, burla y humor que nuestros antepasados utilizaban para denunciar, resistirse y burlar a las autoridades que estaban en el poder. Existe una manera de resistencia a obedecer y realizar las acciones de manera sumisa. Se utilizan recursos como la sordera del protagonista para violentar las reglas y el orden establecido.

En el *Juego de los diablitos* se mezclan elementos materiales y simbólicos propios de la cultura y de la identidad boruca y curré, en ella se refuerzan los sentimientos de solidaridad, participación y resguardo a la comunidad. Se intensifica la identidad de pertenencia y diferencia con el otro que no es indígena. Existe un deseo de revivir y evocar ese momento histórico en que juntos se defienden del enemigo, se juega, se divierten pero se reafirman en lo suyo, en lo que les pertenece. Hay muchas tradiciones de herencia cultural que se han perdido y otras que tienden a desaparecer, tanto

las festividades que son eminentemente religiosas como aquellas que tiene otros objetivos, tales como denunciar, hacer justicia, jugar, recrear y divertir a partir de las distintas expresiones.

Bibliografía

Amador, José Luis, 1988, «El juego de los diablitos en curré», en *Revista Herencia,* año 1, número 1, Programa de Rescate y Revitalización del Patrimonio Cultural, San José Costa Rica.

Adorno Rolena, 1992, «Los debates sobre la naturaleza del indio en el siglo XVI: textos y contextos», en *Revista de Estudios Hispánicos,* Año XIX, número 42.

Aínsa, Fernando, 1986, *Identidad cultural de Ibero América en su narrativa*, Gredos, Madrid.

Arellano, Jorge Eduardo, 1982, *Panorama de la literatura nicaragüense*, Nueva Nicaragua, Managua.

Arosema Moreno, Julio, 1984, *Danzas folklóricas de la Villa de los Santos,* Panamá.

Arrom, José, 1992, «Fray Ramón Pané, descubridor del hombre americano», en *Revista de Estudios Hispánicos*, año XIX, número 43.

Bayón, Damián, 1994, *América Latina en sus artes*, Siglo Veintiuno de España Editores, S. A.

Constenla V, Adolfo y Espíritu Santo Maroto Rojas, 1979, *Leyendas y tradiciones borucas*, Universidad de Costa Rica, San José Costa Rica.

Curruchiche Gómez, Miguel Ángel, 1994, *Discriminación del pueblo maya en el ordenamiento jurídico de Guatemala*, Cholsama, Centro Educativo y Cultural Maya, Guatemala.

De León Meléndez, Ofelia Columba, 1989, *Las fiestas populares de la ciudad de Guatemala: una aproximación histórica y etnográfica*, Centro de Estudios Folklóricos USAC, Guatemala.

Dubois, Jean *et al.,* 1983, *Diccionario de lingüística*, Alianza Editorial, Madrid.

Enríquez Ureña, Pedro, 1936, *El teatro en la América Española en la época colonial*, Cuadernos de Cultura Teatral, pp. 9-50.

Flores M, Corina, 1997, «Civilización y barbarie», Compilación Olmedo, *Cultura y contracultura en América Latina*, España, pp. 225-226.

Grimes, Ronald L., 1981, *Símbolo y conquista. Rituales y teatro en Santa Fe, Nuevo México*, México, Fondo de Cultura Económica

León Portilla, Miguel, 1959, *Teatro náhuatl prehispánico*, Jalapa, Universidad Veracruzana.

Mántica, Carlos, 2001, *El cuecuence o el gran sinvergüenza. Obra maestra de la picaresca Indoamericana,* Managua, Academia Nicaragüense de la Lengua.

—, 2006, *Tiempo, contexto y trascendencia de El güegüense*, 5 de agosto, Managua, UAM.

Maravilla, Alberto, 2006, *El güegüense, como obra literaria dramática,* agosto, Managua, UAM.

Oyamburu, Jesús, 2000, *Visiones del sector cultural en Centroamérica*. San José, Embajada de España, Centro Cultural de España.

Paz Olivas, César, 2006, *Consideraciones para la puesta en escena de la obra El güegüense,* agosto, Managua, UAM.

Rodríguez B, Francisco, 2001, *Región identidad y cultura*, San José Costa Rica.

Rioux, Jean-Pierre y Jean-Francois Sirinelli, 1999, *Para una historia cultural*, México, s.e.

Ramos Avalos, Jorge, 2001, «El güegüense», en La Prensa, 8 de noviembre.

Romero Vargas, Germán, 2006, La provincia de Nicaragua en los siglos XVII y XVIII, agosto.

Salazar, Ramón A., 1897, *Historia del desenvolvimiento intelectual de Guatemala. La Colonia,* tomo I, s.e., s.l.

Sambrino, Mario, 1980, *Identidad, tradición, autenticidad. Tres problemas de América Latina,* s.e., s.l.

Sánchez, Edwin, 2006, «El güegüense», en *Nuevo Amanecer Cultural*, 21 de octubre, Nuevo Diario, Managua.

Talens, Jenaro *et al.,* 1999, *Elementos para una semiótica del texto artístico*, Madrid, Cátedra Crítica y Estudios Literarios.

Vargas, Gabriel, 1988, «El Rabinal Achí o la extinción del espectador», en *Revista Comunicación*, volumen 3, número 2, diciembre, Instituto Tecnológico de Costa Rica.

Valle Castillo, Julio, 2006, *El güegüense: obra y personaje del Barroco Americano*, agosto, Managua, UAM.

Zavala, Magda y Seidy Araya, 2002, *Literaturas indígenas de Centroamérica*, Heredia.

Textos básicos utilizados:

Rabinal Achí. Los clásicos del teatro hispanoamericano, prólogo y notas de Gerardo Luzuriaga y Richard Revé, México, 1975.

Rabinal Achí (anónimo), Traducción de Luis Cardoza y Aragón, prólogo de Francisco Monteverde, San José, EDUCA, 1998.

The Güegüence a Comedy ballet-in the Nahuatl-Spanish Dialect of Nicaragua, Edited by Daniel G. Brinton, A. M, M D. Philadelphia, 1883

Teatro Callejero Nicaragüense: «El güegüence o Macho ratón. Comedia Bailete de época colonial», en C*uaderno del Taller San Lucas,* Granada, Núm. 1-18 de octubre, 1942.

El güegüence o Macho ratón. Bailete dialogado de la época colonial. Texto en hispano-náhuatl recogido por Walter Lehmann. Estudio preliminar y edición de Jorge Eduardo Arellano, Managua 1985.

«*El güegüence o Macho ratón-riconstruzione di un drama-ballet del Nicaragua di época coloniale*», Traducción de Franco Cerutti, en Revista Terra Ameriga, Italia, 1968.

El güegüense como patrimonio oral e intangible de la humanidad, Instituto Nicaragüense de Cultura (INC). 22 –5- 2006.

Crisis mundial y transmigración centroamericana

Leopoldo Santos Ramírez
El Colegio de Sonora

Pero a diferencia de esas otras ocasiones anteriores,
en 1929 la recesión se prolongó insospechadamente
y siempre empeorando.
Glalbraith, *El crack del 29*.

Introducción

En este trabajo se aborda la crisis económica mundial con el objetivo de construir algunas hipótesis sobre su posible efecto en la transmigración centroamericana hacia México, Estados Unidos de América y Canadá.

Un primer borrador se presentó en el Vll Congreso Centroamericano de Antropología, en febrero de 2009, y un mes después los acontecimientos y las iniciativas políticas con respecto a la crisis se han precipitado en cascada en las últimas semanas dejando más claro el sentido de la crisis actual y también la pertinencia de las hipótesis que en aquel primer material se esbozaron.

Aunque no son los únicos migrantes extranjeros que cruzan por territorio mexicano, este material se limita a los centroamericanos debido a que ellos conforman el mayor flujo de transmigrantes proveniente de naciones como Guatemala, El Salvador y Honduras, que tienen más del 10% de su población en Estados Unidos de América y sus remesas son sustanciales para el equilibrio económico de la región. Son también los países de mayores tasas de deportaciones desde México, y con quienes se tienen los mayores conflictos migratorios potenciales.

En el referido mes de febrero tampoco se contaba con declaraciones tan precisas del presidente Barack Obama en el sentido de reforzar policiacamente la frontera sur y su posición de evaluar los resultados antes de enviar al ejército norteamericano a apoyar la vigilancia contra el narcotráfico en la frontera estadunidense. Una acción de tal magnitud evidentemente cerraría más el paso a la migración indocumentada, como lo demostró la utilización de la Guardia Nacional en la frontera de Arizona en el año de 2006 a solicitud de la gobernadora Janet Napolitano.

En las dos últimas décadas Estados Unidos de América y México han endurecido sus políticas contra los migrantes, acción en la que a México le ha tocado realizar

una persecución despiadada contra los centroamericanos, reforzando la presencia de militares, policías y agentes de migración en la zona fronteriza del sur mexicano. De esta manera México tiende a cerrar su frontera del sur mientras Estados Unidos de América sigue sellando y militarizando la vigilancia de su frontera sur.

En este contexto de cierre de fronteras de ambos países, y con el agravamiento de la recesión, surge la pregunta de si será posible que México endurezca aún más sus medidas para contener la transmigración y, en esta hipótesis, cuáles serían los escenarios internos y los de relación internacional con los países de América Central y con Estados Unidos de América.

En un lapso de apenas siete años dos acontecimientos han tenido alcance para modificar el curso y la intensidad de las migraciones; primero el ataque terrorista del 11 de septiembre a las Torres Gemelas y la intensidad que está tomando la actual recesión. El primero sirvió para instrumentar una política de mayor restricción y vigilancia en los pasos fronterizos y para endurecer las sanciones a los cruzantes indocumentados. Esto fue algo que se venía trabajando desde hace décadas en el consenso de la elite política norteamericana, y que el ataque terrorista aceleró. Por su parte, la crisis actual se produce en una combinación riesgosa por la decisión de México de emprender una lucha frontal contra los cárteles del narcotráfico.

Mundialmente, la suerte de la migración internacional depende de las políticas financieras y económicas que adopten los países industrializados para superar la crisis. Esas políticas deberán probar que pueden tener éxito para un plazo largo, pero tal prueba deben pasarla en lo inmediato, antes que la situación se fugue hacia un mayor descontrol en el que los intereses civiles pudieran quedar subordinados a otras prioridades como la seguridad y la lógica militar. Como en las crisis pasadas, las medidas de salida pueden plantearse a la derecha o la izquierda, dependiendo de qué tanta presión se recibirá de uno y otro lado. En realidad, la crisis actual es un campo de batalla donde se encuentran distintas interpretaciones y propuestas políticas de solución. Las interpretaciones divergen en el mismo espacio de los países capitalistas industrializados así como en los países de orientación izquierdista.

Pero lo mismo ocurre en la materia de migración internacional, pues aun desde la perspectiva neoliberal se plantean medidas que aun cuando no lo reconocen abiertamente dejan ver su preocupación por la exclusión de grandes sectores que ha propiciado el modelo de desarrollo en Latinoamérica y su vinculación con los problemas irresueltos de la migración. Un ejemplo de esto es la publicación de las conclusiones del Instituto Brookings acerca de las relaciones de América Latina y Estados Unidos de América en su apartado sobre el manejo de la migración (Brookings, enero 29, 2009, en línea).

Dado que las probabilidades de mayores turbulencias financieras no han desaparecido, se trata de una carrera contra el tiempo, donde nadie hasta hoy puede asegurar cómo será el desenlace de esta crisis y con qué profundidad o intensidad modelará al mundo del futuro cercano, pero tampoco la dirección o el rumbo al que ese mundo se encamine. Dentro del panorama de incertidumbre, el hecho es que la detonación de la crisis en septiembre y octubre del año 2008, abrió una coyuntura gigantesca en cuya anchura empiezan a desplazarse las fuerzas que tienen alcance mundial y las de alcance nacional, tratando de formar todavía tímidamente nuevos polos de poder económico y político. El camino hacia un reacomodo de las hegemonías mundiales parece atravesar China, la India, Brasil, Rusia y la Unión Europea, y constituye uno de los efectos de la crisis actual, cuestión que ocurrirá más temprano que tarde. Aun con esta certeza, todavía el incipiente desarrollo de la crisis no permite conocer la dirección que tomará esa reconformación inexorable.

En este sentido, las potencias que han mantenido la hegemonía en el mundo reconocen que la gobernabilidad de las naciones es inviable con el actual orden mundial, pero en lo inmediato la prioridad para los centros hegemónicos consiste en estabilizar la economía antes de conformar una agenda de cambios sustanciales.

En este interregno las interpretaciones sobre el alcance de la crisis chocan inclusive por las denominaciones posibles del suceso, que tienen que ver con su dimensión; recesión a secas, depresión, recesión grave, recesión mediana y recesión suave, y por la creación de nuevos paradigmas que interpreten la nueva situación hacia el futuro.

Dado que la crisis actual muestra similitudes pero también diferencias notables con respecto a las crisis capitalistas precedentes, resulta importante considerar su naturaleza y sus elementos constitutivos, y paralelamente las condiciones mundiales de carácter histórico en las que se está produciendo. Es decir, debe partirse de lo general o macro mundial hacia las especificidades regionales.

Para el caso de las repercusiones en la migración centroamericana y mexicana, el enfoque sobre el carácter de la crisis mundial deberá complementarse con un «enfoque transfronterizo» o *conceptual interactivo*, como lo denomina Susanne Jonas. Este procedimiento pone en perspectiva la situación del istmo abordando el aspecto regional y simultáneamente hace énfasis en lo político y lo estructural. Utilizar un método de esta naturaleza resulta más útil que los enfoques de alcance estrictamente nacional o bilateral, y de esta forma es más fácil entender por qué las políticas migratorias de México y Estados Unidos de América tienen efectos significativos sobre los inmigrantes centroamericanos en México y Estados Unidos, y sobre la democracia y el desarrollo económico en Centroamérica y en México, y en la misma Unión Norteamericana.

La larga experiencia histórica de la migración entre México y su vecino del norte muestra que existe una estrecha relación entre recesión y su duración en la nación norteamericana y la cuantía y duración de los flujos migratorios. A mayor profundidad de la recesión, los Estados Unidos de América adoptan medidas para frenar la inmigración y en la medida en la que la recesión es superada, las autoridades abren la compuerta para que la mano de obra latina fluya hacia los centros de trabajo.

De esta manera las recesiones siempre están marcadas por una baja en la migración de sur a norte y por un aumento del retorno de norte a sur. Así ocurrió durante la crisis de 1929 pues desde 1930 hasta 1933 se experimentó el retorno de mexicanos que se consignó en conteos imperfectos de la época pero que dan una idea de la dimensión del regreso forzado. Para el entonces Departamento Nacional de Estadística y la Secretaría de Relaciones Exteriores durante los meses de enero y junio de 1931 y 1932 se alcanzaron cifras de 125 mil repatriados (Carreras, 1974: 135).

Algunos años después, en la recesión de los cincuenta, la Operación Wetback de 1954-1955, durante la administración de Eisenhower, logró deportar a miles de emigrantes mexicanos. Ramón García en un estudio muy puntual sobre los acontecimientos muestra la estadística del Servicio de Inmigración y Naturalización de entonces. En 1951 dicho organismo reportó más de 500 mil aprehendidos en las redadas, pero para el año 1954 las aprehensiones llegaron a más de un millón (García, 1980: 236). Estas cifras deben ser acotadas porque desde entonces una parte de ellas podía corresponder a eventos donde un mismo emigrante era capturado en varias ocasiones. A pesar de esta puntualización, se trató de una persecución masiva contra los mexicanos principalmente, y que se señaló por la brutalidad de los métodos empleados.

De esta manera la recesión marca el sentido de la migración, pues durante la contracciones económicas más recientes los flujos de regreso se incrementaron siempre en el pasado, y en el caso de la recesión actual, aunque se pretendió al principio ver el hecho de un no retorno de latinos y mexicanos en Estados Unidos de América, lo cierto es que por diversas causas los emigrantes de México y Centroamérica están regresando.[1]

Desde la década de los años setenta del siglo pasado se han estado produciendo crisis de tipo financiero en países desarrollados y en los subdesarrollados. Sin embargo, ninguna de ellas había amenazado al conjunto global de la economía capitalista. Hoy el caso es que estamos ante una recesión mundial. Por esta circunstancia extraordinaria, a pesar de que la crisis está en su etapa inicial, es importante saber con cierta

[1] En un principio el INM y el comisionado de la ONU Jorge Bustamante negaron el crecimiento del retorno por la crisis y posteriormente el investigador rectificó (Milenio, octubre 21, 2008, marzo 3, 2009.

certeza cuál es su naturaleza e intentar calcular su dimensión y profundidad. Esto nos permitirá también adelantar los posibles efectos de la recesión o crisis mundial en materia de migración internacional.

La naturaleza de la crisis

La crisis actual se caracteriza por una recesión o crecimiento negativo del capitalismo, que implica la contracción de los mercados financieros y por supuesto del sistema de producción de bienes.[2] Pero al mismo tiempo, a pesar de toda la polémica que todavía suscita la siguiente afirmación, la crisis potencialmente encierra en sí misma los rasgos de una depresión que está desarrollándose lentamente y que apenas empieza a asomarse.[3] Para algunos autores como James Petras, la recesión se está extendiendo y avanzará hacia una depresión a mediados del año 2009. En este pronóstico, en el año 2010 América Latina entraría en una franca depresión. Si esto sucede así, tal situación podría prolongarse por un tiempo largo.

Otro rasgo importante de esta recesión es que no se extiende con la misma profundidad y ritmo en todos los países y regiones. Por ejemplo, en Estados Unidos de América, país donde explotó la crisis en septiembre del 2008, la contracción económica se extiende rápida y profundamente y lo mismo ocurre con Japón; en cambio en China y la India, la crisis adoptó un ritmo más lento. En Latinoamérica en el primer momento de la crisis hipotecaria se pensó que sus efectos no la golpearían tan fuertemente, pero la realidad es que en la medida en que grandes porciones de la economía norteamericana sucumben, los efectos se sienten en los sectores latinoamericanos orientados a la exportación o que son filiales de las industrias y empresas estadunidenses.

En el resumen de los rasgos que está mostrando la presente crisis, debe anotarse su carácter mundial de la que ningún país estará a salvo a pesar de que las ondas del desequilibrio económico no los alcancen tan rápido como al resto del mundo. El que la recesión se extienda de la manera como lo está haciendo ahora, es posible por la red internacional que mantuvo al mundo interconectado financieramente desde Nueva York y Londres hasta el año de 2008. Esta red financiera global tuvo una influencia determinante en el mundo de la producción y la orientación de los mercados.

[2] Técnicamente la recesión es una caída en el ciclo económico que se caracteriza por dos trimestres sucesivos de tasas de crecimiento negativas en el PIB real. Ocurre cuando se presenta una disminución en el PIB de una magnitud de dos cuartas partes.

[3] La depresión se caracteriza por un abatimiento grave en el ciclo económico, presentándose un desempleo generalizado y sostenido. Se caracteriza por una disminución de la tasa de inversión de lo que resulta una caída en la demanda de bienes de consumo por falta de poder adquisitivo de la población. En este caso hay una declinación del PIB nacional durante dos trimestres consecutivos.

Otra característica importante en este resumen, consiste en que se trata de una crisis que golpea también a los propietarios capitalistas que han sufrido pérdidas cuantiosas, pero en cuyo auxilio aparecen los poderes federales y el presupuesto público.

Como hemos observado durante los meses pasados, en el primer momento de la detonación de la crisis, los gobiernos de los países industrializados inyectaron cuantiosas sumas de capital a los bancos y a las instituciones de financiamiento con el fin de hacer reflotar el crédito y el consumo. Sin embargo, esto no produjo el efecto deseado, y más bien las instituciones bancarias y de financiamiento han guardado los montos recibidos para pagar sus deudas y protegerse contra pérdidas, menos para otorgar créditos. Otra situación que resulta importante no desapercibir consiste en que la especulación financiera como forma de reproducción del capital está en crisis y difícilmente en los próximos años volverá funcionar como la utilizaron los centros financieros de Nueva York, Japón y Londres.

Cuando se está en el auge de la especulación y hay ganancias, los agentes de la bolsa parecen magos que pueden transformar inversiones pequeñas en grandes fortunas a través de la venta de acciones. Como lo estableció Kenneth Galbraith, quien analizó las causas de la crisis de 1929, hay un momento en el que los especuladores de las bolsas creen que lo pueden hacer todo, y enloquecen. Algo parecido sucedió ahora que puso a los valores financieros en picada vertiginosa.

Releyendo a Galbraith, quien hizo una magnífica crónica de la crisis del 29, a pesar de todas las diferencias que hay entre las dos épocas, por inercia tiende a pensarse que en muchas maneras la crisis actual es una repetición de lo que ocurrió en los años treinta. Reaparecen los mismos actores bursátiles empujando a los inversionistas hacia mundos fantásticos y se desmonta la regulación de los créditos bursátiles o simplemente se violan las normas sin que ninguna autoridad de regulación intervenga. En un esfuerzo por mantener viva la memoria de lo ocurrido, al analizar el sistema financiero de los años cincuenta, el autor norteamericano concluye que el sistema fiscal de ese entonces era muy superior al de 1929, pero enseguida agrega como premonición:

> A pesar de todos estos esfuerzos no sería probablemente muy juicioso exponer a la economía a la sacudida de otro colapso de importancia. Algunos de estos refuerzos podrían ser meros hilvanes. En lugar de los *trusts* de inversión tenemos las sociedades de fondos mutuos, y una contracción de éstos tendría graves repercusiones.... Cualquier colapso, aunque fuese de pequeñas consecuencias, no sería bueno para la reputación de Wall Street (Galbraith, 1989: 220).

Dado que las dos formas de obtener ganancia están íntimamente relacionadas, lo que sucede en el mundo de la economía financiera tiene efectos en el mundo real de la producción de bienes y de su mercado concreto. Lo que tiene de diferente esta crisis con las otras recesiones de las cuales el capitalismo se repuso una y otra vez, es que la segunda forma de obtener capital está herida fatalmente. Entonces se trata de una crisis grave que golpeó en lo profundo uno de los pilares capitalistas.

La dificultad para operar en forma igual al año 2008, entre otros factores se debe a que la confianza, elemento básico de la circulación de valores especulativos se ha destruido al grado que los mil millones de millones de dólares que desde el gobierno norteamericano le inyectaron primero Bush y luego Barack Obama otro tanto a los bancos y a determinadas industrias, no han hecho volver a los inversionistas ni al crédito. Europa está haciendo lo mismo, destinó fuertes cantidades a los bancos e instituciones de crédito para que apenas se sostengan. Eso evita que el dólar se venga abajo, porque de otra manera haría explotar a los organismos e instituciones financieras del mundo.

Los especialistas ligados a las áreas financieras de las metrópolis mundiales han explicado la crisis actual exclusivamente como atribuida a la especulación fraudulenta de los subprime y los contratos de derivados. Sin embargo, como lo han apuntado economistas y analistas desde otras perspectivas, la crisis de los subprime es solamente la parte de los efectos superficiales de la recesión y no su causa profunda. En realidad, *el origen es el estancamiento de la estructura productiva, la asimetría de la dinámica sectorial, real y financiera, y la inestable hegemonía del dólar* (Perrotini, 2009).

Efectivamente, desde la década de los años setenta la economía norteamericana ha mostrado rasgos profundos de agotamiento y la baja de varios indicadores documenta las enormes dificultades para obtener ganancias y revalorar al capital. Entre esos indicadores está la incapacidad para crear empleos estables que Jeremy Rifkin analizó unilateralmente como resultado casi exclusivo de la revolución de los ordenadores (Rifkin, 2001). Además desde hace años la inversión estadunidense decrece, y en la tasa de crecimiento del PIB se observa una tendencia negativa desde hace varias décadas, pero al contrario, hay un alza en el gasto militar como puede observarse en la secuencia de los siguientes cuadros:

Cuadro 1. Componentes del gasto del gobierno como porcentaje del PIB

	Gasto del gobierno	Consumo final del gobierno	Transferencias del seguro social	Gasto militar
Alemania	43.9	18.0	17.3	1.3
Canadá	39.9	19.3	9.9	1.2
Estados Unidos de América	36.6	16.0	12.1	4.0
Francia	52.4	23.1	17.4	2.4
Italia	48.5	19.8	17.3	1.8
Japón	36.0	17.7	11.4	1.0
Reino Unido	44.6	21.6	12.8	2.6

Notas y fuentes: A. Datos del 2006, OCDE; B. Incluye gasto en consumo militar; C. Datos del 2006 del Stockholm International Peace Reseach Institute, SIPRI Military Expenditure Databese, tomado del artículo inédito de Ignacio Perrotini Hernández, «Fragilidad financiera y crisis»

La columna relativa al «Consumo final del gobierno» del cuadro 1, contiene el gasto militar, y en la última columna este gasto se desagrega. Como puede observarse, el gasto militar de Estados Unidos de América resulta más alto en términos porcentuales que el resto de las potencias y la explicación de esto son las guerras que sostiene en Irak y Afganistán. En términos de contabilidad, los gastos militares entran subrepticiamente y casi no son considerados parte del presupuesto, razón por la cual los analistas norteamericanos evaden considerarlos como una de las causas de la recesión.

Aún más, comparado contra las tasas de inversión de China, la posición de Estados Unidos de América muestra un declive claro e irreversible (cuadro 2), y como se ilustra en el cuadro 3, las tasas de crecimiento del PIB real presentan la misma tendencia hacia la baja, considerando desde la década de los cuarenta hasta el 2008.

Cuadro 2. Inversión neta internacional

Estados Unidos de América: posición de inversión neta internacional, miles de millones de dólares						
1985	1990	1995	2000	2005	2006	2007
+67.1	-223.4	-422.9	-1,330.6	-1,925.1	-2,225.8	-2,441.8

Cuadro 3. Crecimiento del PIB real

Tasa de crecimiento del PIB real 1940-2008 (promedio anual)								
Período	1940s	1950s	1960s	1970s	1980s	1990s	2000-2007	2008*
Tasa de crecimiento	5.9%	4.1%	4.4%	3.3%	3.1%	3.1%	2.6%	-0.5

Fuente: National Income and Products Accounts. Table 1.1.1. *2008, tercer trimestre.

Este quiebre de la economía es uno de los aspectos que para el angloamericano medio es difícil de asimilar, pues resulta traumático que la misma economía que los encumbró como potencia mundial ahora les pasa la factura.

Como un aspecto central derivado, la crisis también tiene efectos en las estructuras de las sociedades. Un aspecto por demás relevante es el cambio que se está produciendo en las élites o clases dirigentes de este sistema de producción en el nivel mundial. Debido a que la recesión los golpeó y de pronto les quitó el poder del capital financiero y especulativo, súbitamente también dejaron de ser el motor de la energía de la globalización y su posición frente al Estado no es más determinante ahora. Como lo dijo Obama, la única entidad que queda para recomponer estas situaciones es el Estado. Esto traerá para Centroamérica un cambio notable en las élites que hasta hoy funcionaron como los agentes de vinculación con la globalización.

Pero si bien aparece este giro en las élites, en realidad todas las clases sociales y la lucha de clases se verán afectadas por la recesión y la depresión en plazos no muy largos. Sin embargo, la descripción de las características más relevantes de la crisis no es suficiente para entender la profundidad de la situación en la que nos encontramos. Así que se hace necesaria una mirada a la forma en la que el capitalismo se transformó y cambió a la sociedad en las últimas décadas, cuando lograron afianzarse en el terreno teórico y en la práctica la globalización y el neoliberalismo.

Los cambios del mundo

Los cambios que se sucedieron en el mundo durante el lapso de cincuenta años son importantes para explicarse la crisis actual, y tienen que ver con la forma en la que los elementos del capitalismo se reconfiguraron para adquirir las formas peculiares que los diferenciaron en una etapa de la otra.

Una primera gran configuración en este corto período, corresponde a la denominada *configuración multinacional* que se impone desde mediados de los años sesenta

hasta mediados de los ochenta (Guillén, 2005). En esta etapa, las firmas multinacionales realizan inversiones directas en el extranjero y desde allí operan la producción de bienes y servicios, y son los actores centrales de la mundialización. En este caso *los Estados-nación subsisten pero pierden su posición predominante*, (Guillén, 2005).

El segundo gran cambio denominado *configuración global* se produce desde la segunda mitad de los años ochenta del siglo XX. Esta reconfiguración del capital se caracterizó por el predominio de la dimensión financiera y porque la concentración y centralización del capital, sobre todo en el sector financiero, alcanzó niveles sin precedentes en la historia del capitalismo, facilitando el crecimiento del crédito, el poder financiero y la riqueza y una economía de capital ficticio o de papel, tanto en períodos de expansión como en períodos de múltiples crisis en todos los sectores de la manufactura, agricultura, finanzas públicas, inclusive en tiempos de colapso (Petras, 2009).

Ambos modelos, el de la configuración multinacional como el modelo de desarrollo basado en la especulación financiera y en el mercado hacia el comercio exterior resultaron altamente excluyentes en donde solamente los sectores componentes de esa economía tienen acceso a porciones considerables de la riqueza generada.

En la última reconfiguración el capitalismo mueve al elemento financiero que dependía en gran medida de la producción real y lo convierte en centro hegemónico. En Estados Unidos de América y en el Reino Unido el capital financiero es el nervio central para la concentración de capital. El capital de casi todos los sectores es transferido a los centros financieros e invertido en actividades especulativas a través de la economía mundial. Esta centralización del capital explica el subsecuente *boom* en la especulación de las materias primas, los bienes raíces, la burbuja hipotecaria y la conversión de la economía estadunidense de un centro exportador manufacturero a un capitalismo de predominio de las finanzas, los seguros, los bienes raíces, transformándose en una economía de consumo (Petras, 2005).

Por supuesto que esta reconfiguración trajo también cambios en la división mundial del trabajo. Se formaron zonas de comercio altamente especializadas alrededor de tres polos; en Europa Occidental, América del Norte y el este de Asia (Guillén, 2005).

En Asia, especialmente China, Corea del Sur y Taiwán se convirtieron en los mayores centros de trabajo de maquila y receptores de tecnología transferida. Sudamérica y México quedaron como exportadores de productos agrícolas, minerales y petróleo. El Medio Oriente se transformó en el subcentro del financiamiento del petróleo y África quedó sujeta a la explotación de sus recursos naturales por las viejas potencias y los nuevos colonizadores de los países asiáticos.

Pero en la medida en la que fue afianzándose la globalización, en la esfera de la geopolítica se sucedieron acontecimientos que ayudaron a fortalecer el predominio

del capital en sus dos reconfiguraciones señaladas. Así, en la etapa finisecular del siglo XX, las generaciones que la transitaron atestiguaron cómo se derrumbó el bloque de países comunistas de propiedad estatal y de planificación económica y como resultado, con pequeñas excepciones, el mundo entero está ahora incorporado al mercado capitalista controlado por los propietarios de los medios de producción y distribución que compran trabajo asalariado.

Ese cambio afectó todos los aspectos del mundo como se conocía entonces y se comenzó a instaurar una nueva hegemonía geopolítica en donde Estados Unidos de América pudo imponer sus reglas económicas y de dominio militar al resto del mundo.

Centroamérica

¿Cómo afectaron esos cambios macroeconómicos a Latinoamérica y específicamente a Centroamérica? Las dos etapas, la multinacional y la de configuración global, encontraron a la región del istmo inmersa en las guerras que los movimientos populares habían emprendido con la mira de derrotar a las dictaduras oligárquicas. Sin embargo, el resultado de esas guerras *no desembocó en sociedades radicalmente diferentes sino en la eliminación de los obstáculos para el impulso de un nuevo desarrollo capitalista en el marco de la globalización* (Morales, 2006). Vale decir entonces que los cambios sociales y políticos resultaron funcionales a las nuevas reconfiguraciones del capital y que las sociedades centroamericanas y sus élites quedaron más subordinadas al poder estadunidense, enmarcadas en democracias y elecciones en las que a las nuevas clases neoliberales no les resultó difícil mantener el poder.

Una parte de la población que resistió a las estrategias de exterminio de las oligarquías se transformaron en ejércitos de reserva de mano de obra del capital, y con tal característica emprendieron éxodos masivos hacia los nuevos centros de producción dominados primero por las multinacionales y luego por el capital financiero. Este contingente, migró y sigue migrando hacia el interior de la región ístmica como hacia el norte: México, Estados Unidos de América y Canadá, siempre ligados a lo que Morales Gamboa denomina el *control geopolítico de las migraciones* (Morales, 2006).

Ahora, Latinoamérica y la región centroamericana se enfrentan a una nueva crisis y el estado actual de la región no muestra las mejores condiciones para resistir con el menor daño. En contrapartida del ligero y estable crecimiento que mostró América Latina en los últimos cinco años, sin excepción cada país latinoamericano está experimentando un mayor declive en comercio, producción interna, inversiones, empleo, ingresos estatales e impuestos a la renta o a los réditos. El crecimiento proyectado del PIB latinoamericano para el año 2009, había declinado conforme avanzaban los

meses, desde 3.6 en septiembre de 2008 hasta 1.4% en diciembre de ese mismo año. Las más recientes proyecciones estiman que el PIB per cápita ha caído menos 2%. Evidentemente las remesas se ven disminuidas por la recesión norteamericana, pero no sólo eso sino que a su vez los especuladores están retirando sus inversiones en decenas de millones de dólares para cubrir sus pérdidas en Estados Unidos de América y Europa. De acuerdo al Fondo Monetario Internacional, 40% de la riqueza financiera de Latinoamérica —2 mil 200 millones de dólares— se perdieron en 2008 debido a la declinación de sus acciones y otros activos de mercado, y a la actual depreciación. Si faltara algo por documentar la caída de 6.2% de la producción industrial en Brasil, señalan a una economía latinoamericana en recesión.

La migración

Igual como sucede en el caso de la estadística de indocumentados latinos en Estados Unidos de América, la contabilidad de los transmigrantes centroamericanos que pasan por territorio mexicano enfrenta muchos obstáculos dada su clandestinidad. Las cifras registradas de eventos de aseguramiento del Instituto Nacional de Migración revelan que desde el 2001 hasta el 2005 dichos eventos aumentaron 57.6%. En ese período solamente el año 2002 mostró menores aseguramientos (138 mil 61) a pesar de lo reciente del ataque terrorista, considerando a las cuatro nacionalidades centroamericanas con más altas tasas de transmigrantes (cuadro 4).

Cuadro 4. Evento de aseguramiento del Instituto Nacional de Migración

Eventos de aseguramiento de México por nacionalidad, Instituto Nacional de Migración, 2001-2005										
	2001		2002		2003		2004		2005	
País de Nacionalidad	Total	%	Total	%	Total	%	Total	%	Total	%
Guatemala	67,522	44.9	67,336	48.8	86,023	45.9	94,404	43.8	100,948	41.0
Honduras	40,105	26.6	41,801	30.3	61,900	33.0	72,684	33.7	78,326	33.0
El Salvador	35,007	23.3	20,800	15.1	29,301	15.6	34,572	16.0	42,674	18.0
Nicaragua	1,582	1.1	1,609	1.2	2,150	1.1	2,453	1.1	3,980	2.0
Otros	7,896	4.1	6,515	4.6	8,240	4.4	11,582	5.4	14,341	6.0
Total	152,412	100.0	138,061	100.0	187,614	100,0	215,695	100,0	240,269	100.0

Tomado de Rodolfo Casilla, basado en datos estadísticos migratorios de México. Instituto Nacional de Migración.

A partir del año 2006, cuando la economía norteamericana daba los primeros signos de recesión, los aseguramientos disminuyeron y desde 2005 hasta 2007 bajaron hasta 80%. Es evidente que la migración se está viendo afectada en dos vertientes íntimamente vinculadas. Por un lado están disminuyendo las remesas, y por otra parte, los inmigrantes latinos sean residentes o indocumentados al interior de Estados Unidos de América están sufriendo como ningún otro grupo el desempleo pero también la persecución racial. De acuerdo a los centros de investigación estadística, la tasa de desempleo entre los latinos fue de 8.0% para los nacidos fuera de Estados Unidos de América, y 5.1 para los latinos nacidos dentro de ese país. Para enero de 2009 la tasa de desempleo general entre los latinos alcanzó 9.2% (Pew Hispanic Center, 2/12/2009 en línea).

Al analizar tasas de desempleo entre los grupos étnicos, *The New York Times*, encontró que los inmigrantes latinos nacidos fuera de Estados Unidos de América han perdido más trabajos que los otros grupos étnicos durante la crisis, con excepción de los negros. Se estima que 47% de los latinos nacidos fuera son inmigrantes indocumentados y que una parte de ellos han regresado a sus países de origen. La comparación de las tasas de desempleo de 2007 y 2008 inclusive acercaba a los trabajadores blancos a un desempleo del 6%, como puede verse en el cuadro 5.

Cuadro 5. Tasa de desempleo por grupos étnicos

	2007	2008	Cambio en Empleos
Hispanos nacidos fuera	5.1%	8.0%	-4.8%
Hispanos nacidos en México	5.6	8.4	-5.1
Extranjeros no hispanos	3.9	5.5	-1.4
Blancos	3.8	5.5	-1.8
Negros	8.8	11.5	-2.1
Todos los Trabajadores	4.7	6.7	-1.8

The New York Times, 27/03/09, retomado de The Bureau of Labor Statistics.

Si la misma pérdida de empleos se observa desglosando las posiciones laborales por industrias los inmigrantes latinos suben sus tasas de desempleo con respecto a los blancos, como puede observarse en el siguiente comparativo (cuadro 6).

Cuadro 6. Tasas de desempleo por industrias

	Hispanos nacidos en el extranjero	Blancos
Construcción	-15.8	-10.0%
Agricultura, silvicultura, pesca, cacería.	-11.8	+4.4
Manufactura	-8.0	-6.8
Recreación, turismo.	-2.7	+4.1
Transportación, servicios públicos.	-2.7	-6.0
Venta de mayoreo y menudeo	-1.6	-2.4
Servicios profesionales y de negocios	+0.5	-3.1
Servicios de educación y salud	+2.9	+3.0

The New York Times, 27/03/09, retomado de The Bureau of Labor Statistics.

Sectores como la construcción, la agricultura, la manufactura y los servicios públicos en donde tradicionalmente se emplea fuerza de trabajo latina muestran enormes diferencias en desventaja con los trabajadores blancos.

Pero si como algunos autores señalan estamos en el umbral de algo más profundo, debemos preguntarnos cuáles serán las reglas para el movimiento migratorio en una situación en donde la declinación del PIB mundial sea tan fuerte que convierta en depresión la economía generalizando el desempleo.

México, Centroamérica y Estados Unidos de América

En esas posibles condiciones, dado que los flujos migratorios van de sur a norte y al mismo tiempo regresan de norte a sur, resulta pertinente preguntarse si los emigrantes indocumentados dentro de Estados Unidos de América y Canadá regresarán en proporciones mayores por su propio pie, o serán obligados a hacerlo por la intensificación de las redadas policíacas y el racismo. Hace más de un lustro que los Estados Unidos de América anualmente realizan un ejercicio migratorio de título eufemístico, «Programa de repatriación voluntaria» con la ayuda de las autoridades mexicanas, y el mismo programa se aplica en el caso de los inmigrantes centroamericanos. Además de la permanente estrategia de *streamline* —vía corta— que se aplica con la aceleración de los procesos judiciales a cientos de indocumentados que son juzgados en una misma audiencia en las cortes de los estados.

La segunda cuestión consiste en saber si México aumentará la represión contra los transmigrantes centroamericanos cancelando los derechos humanos y cuál será la respuesta de los Estados nacionales afectados.

En la primera hipótesis de regreso forzado, tanto México como Centroamérica se verán afectados por el regreso de mano de obra que presionará más a mercados de trabajo en los que no hay plazas disponibles de empleos. No es difícil imaginar que una situación así va a prestarse a convulsiones sociales en las que las clases populares pagarían con sacrificios el costo de la crisis.

En esta primera hipótesis la frontera sur mexicana sufriría una fuerte presión de emigrantes de países centroamericanos que tradicionalmente han transmigrado por territorio mexicano. Esta presión se extendería a las ciudades grandes y los centros de producción mexicanos en donde los centroamericanos suelen encontrar subempleos de las áreas más marginales. No se trata de un escenario, sino de un hecho que ya está ocurriendo gradualmente ante el cierre de la frontera norteamericana.

Estudios del Colegio de la Frontera Norte han pronosticado que 5% de los emigrantes regresarán debido a la recesión, y argumentan que los indocumentados mexicanos han decidido sortear la crisis en Estados Unidos de América antes que regresar a México. Estos estudios se hicieron el año pasado mientras la recesión no se extendía ni se profundizaba tanto. Pero así como los pronósticos sobre el crecimiento del PIB latinoamericano, se ha ido moviendo de lo más hacia lo menos, se hacen necesarias observaciones y conteos que actualicen los cálculos sobre el flujo migratorio de regreso. Por otra parte, si 10% de devueltos equivalen a 450 mil o 500 mil trabajadores, ésta es una cantidad importante aun para una población del tamaño de la mexicana.

En la segunda hipótesis de un aumento de represión por parte de las autoridades mexicanas, los flujos migratorios aunque no dejarían de existir del todo, casi se paralizarían porque la opción de migrar no sería una solución viable y resultaría más costosa en términos de inversión y mucho más riesgosa para la integridad física de los transmigrantes centroamericanos. Si acaso México llegara a cerrar más las fronteras e intensificara redadas, o utilizara cercos estratégicos para detener la migración indocumentada, entonces veríamos casi desaparecer los derechos humanos y esto agravaría la situación social en los países centroamericanos.

Si discurrimos sobre la perspectiva de los transmigrantes potenciales en sus países de origen, en un contexto en el que la recesión se vuelva depresión, y si se toma en cuenta que la mayoría de la población transmigrante está en los rangos de edad desde los 15 hasta los 40 años, no es difícil ubicarlos como desempleados o subempleados.

Si la recesión se agrava o su duración es mayor a la que pronostican los conteos oficiales, para la masa de transmigrantes potenciales se abrirían dos caminos: el de la

movilización popular con el objetivo de mejorar la situación de las masas, o el de las organizaciones de derecha, movilizadas con la intención de apoderarse de los Estados latinoamericanos cuyo poder hubiera disminuido.

Pero en el fondo de toda esta situación las preguntas claves giran en torno a qué nuevo tipo de reconfiguración responderá el capitalismo pues la globalización ha terminado. Y dentro de esta nueva configuración cómo serán los países centroamericanos que un día salieron de la guerra armada para entrar al neoliberalismo salvaje.

Bibliografía

Brookings, «*Rethinking U.S. Latin American Relations: a Hemispheric Partnership for a turbulent World*», The Brookings Institution, January 29, 2009, on line.

Carreras de Velasco, Mercedes, 1974, *Los mexicanos que devolvió la crisis, 1929-1932,* México, SER.

Galbraith, Kenneth John, 1989, *El crack del 29*, Barcelona, Ariel.

García, Juan Ramón, 1980, *Operation Wetback: the Mass Deportation of Mexican Undocumented Workers in 1954*, London, Greenwood.

Guillén Romo, Héctor, 2005, *México frente a la mundialización neoliberal*, México, ERA.

S.d., *Milenio*, octubre 21, 2008, marzo 03, 2009.

Morales Gamboa, Abelardo, 2007, *La diáspora de la posguerra: regionalismo de los migrantes y dinámicas territoriales en América Central*, San José, Flacso.

Parra Castro, Javier, 2001, *Glosario de términos: microeconomía, macroeconomía y comercio exterior*, Hermosillo, s.e.

Perroti Hernández, Ignacio, 2009, «Fragilidad financiera y crisis de la economía de Estados Unidos de América, causas y consecuencias», en prensa.

Petras, James, 2009, «Latin America: Perspectives for Socialism in a Time of a World Capitalist Recession/Depression», en *Global Research*, Ca, January 20, 2009, 17 pp., on line.

Rifkin, Jeremy, 2001, *El fin del trabajo: el nacimiento de una nueva era*, Barcelona, Paidós.

S.d., *The New York Times*, March 27, 2009, on line.

Etnocidio simbólico, vulnerabilidad e integración desigual gnöbe y nicaragüense en Costa Rica

Francisco Javier Mojica Mendieta[1]
Instituto Tecnológico de Costa Rica

Introducción

Los procesos de neocolonización cultural, material y simbólico contemporáneos de la llamada globalización encierran profundas y variadas contradicciones. Al tiempo que se predica abiertamente el discurso hegemónico de los derechos humanos de los pueblos indígenas y emigrantes, en lo concreto las prácticas de integración desigual, las condiciones de vulnerabilidad y racialización simbólica se ejercen ahora de manera cada vez más sutil, pero eficazmente etnocida.

Desde mi perspectiva, en su versión más radicalizada, el etnocidio puede ser una práctica ejercida a través de políticas de expansión de los Estados y de políticas autoritarias de asimilación. No obstante, en su versión más sutil, el etnocidio en la vida cotidiana puede ser conjugado con la precarización y flexibilización de las condiciones laborales, explotación de la fuerza de trabajo, segmentación y jerarquización étnica-ocupacional, dominación ideológica etnocéntrica y racista, neutralización —por parte del aparato burocrático del Estado de la impugnación y sublevación de indígenas, emigrantes y sindicalistas entre otros grupos contrahegemónicos— en aras de la gobernabilidad, además de la apropiación desigual del patrimonio y la destrucción de territorios, incluida la naturaleza.

El etnocidio, desde mi perspectiva, por supuesto, no supone la ausencia de estrategias de resistencia. El trabajo que se presenta analiza distintas formas de etnicidio simbólico, vulnerabilidad e integración desigual a que se enfrenta la población indígena gnöbe y migrantes nicaragüenses en Costa Rica de las últimas dos décadas.

El etnocidio puede ser ejercido como la naturalización histórica de la desigualdad y la diferencia montada sobre la base de la construcción de imágenes de identidad (*otredad*) étnica. En este marco, con este trabajo me he planteado el objetivo de proponer una propuesta teórica y metodológica para la comprensión de situaciones y condiciones concretas de vulnerabilidad y conflicto étnico de dos pueblos emigrantes en Costa Rica: el pueblo gnöbe y el nicaragüense. Asimismo, me propongo la discusión conceptual y metodológica en tres aspectos principales.

[1] Antropólogo social, labora como investigador y docente en la Escuela de Ciencias Sociales del Instituto Tecnológico de Costa Rica y como docente en la Universidad Nacional, Costa Rica. Correo electrónico: fmojica@itcr.ac.cr

Primero, plantear la cuestión de si es posible hablar de etnocidio en pueblos indígenas y no indígenas transfronterizos contemporáneos, como los gnöbe y los nicaragüenses que habitan suelo costarricense. En este sentido propongo la noción de *etnocidio simbólico*, como un referente conceptual y metodológico para estudiar situaciones en las que, intuyo, se ejercen de forma sutil y encubierta variantes discursivas y prácticas del etnocidio.

Segundo, propongo la incorporación de la noción de *vulnerabilidad por desigualdad*, como concepto alternativo a la *vulnerabilidad por exclusión.* Los y las ngöbes y nicaragüenses en Costa Rica, lejos de ser excluidos, son funcional y diferencialmente integrados a la dinámica del capital nacional y transnacional.

Tercero, planteo algunas nuevas y viejas interrogantes susceptibles de ser investigadas en situaciones concretas de etnocidio simbólico, vulnerabilidad e integración étnica desigual que pueda enfrentar éste u otros pueblos en el momento actual del capitalismo en América Latina.

Etnocidio simbólico

Los procesos de neocolonización cultural, material y simbólica contemporáneos de la llamada globalización encierran profundas y variadas contradicciones. Al tiempo que se predica abiertamente el discurso hegemónico de los derechos humanos de los pueblos indígenas y emigrantes (MRE, 1999), en lo concreto las prácticas de integración desigual, las condiciones de vulnerabilidad y racialización se ejercen ahora de manera cada vez más sutil, pero eficazmente etnocida.

En los últimos 30 años han existido avances y retrocesos. Entre ellos destacan los convenios de los derechos humanos de las personas emigrantes, el Convenio 169 de la OIT, entre otros. No obstante, la realidad nos deja ver la puesta en escena de una pseudocultura de los derechos humanos que, paradójicamente, se orienta a la inversión de los derechos humanos (Meoño, 2005: 249-273; Hinkelammert, 2005: 77-119). Tal inversión es ejercida en la vida cotidiana, por sujetos sociales en condiciones y posiciones de poder diferenciadas.

Kart-Heinz Hilmann (2001: 332) define *etnocidio* como *la destrucción de la identidad cultural de una etnia mediante la asimilación a una etnia dominante, activada conscientemente o hasta forzada por una política autoritaria* Camacho (2007b: 2), apoyado en aportes conceptuales de Robert Jaulin (1970, 1972, 1974) sostiene que el etnocidio se asocia a la llamada paz blanca en los procesos de colonización de tierras en diversas partes del mundo, como ha sido en las Américas (Jaulin, 1976). El etnocidio constituye un proceso a través del cual un pueblo pierde su cultura y se asimila desigualmente a la socie-

dad dominante. Este proceso implica la destrucción de la cosmogonía de un pueblo, de sus estructuras de poder y legitimación y lesiona sus capacidades de gestión del cambio social. Con ello, el pueblo objeto de etnocidio es colocado en una condición de asimetría total en relación con la sociedad mayor.

Los pueblos indígenas latinoamericanos, agrega Camacho (2007b), han sufrido agresiones durante cinco siglos de historia colonial. Fueron exterminados durante la conquista española y las enfermedades foráneas, más la explotación laboral, disminuyeron considerablemente su población. Sus culturas fueron deslegitimadas por el imperio colonial y sus herederos de las repúblicas criollas hasta la actualidad. Por ello, no puede desligarse el etnocidio de la realidad colonial que se vive en el continente. Ambos procesos están articulados bajo un modelo de dominación global que se legitima y reproduce mediante la insolidaridad (Richard, 1999), el racismo y las prácticas discriminatorias que constituyen su expresión cotidiana. Por ello, luchar contra el etnocidio significa también definir esta lucha en el contexto de la descolonización. Asimismo, puntualiza que el *etnocidio* es:

* La destrucción del tejido social y la decantación de los mecanismos de cohesión de la cultura.
* La pérdida de las coordenadas simbólicas de la identidad cultural y como consecuencia, la adopción de formas y contenidos ajenos a los mecanismos de supervivencia cultural.
* La pérdida de las estructuras locales de poder y su sustitución por formas no legitimadas social e históricamente.
* La pérdida de los mecanismos de socialización y control social y como consecuencia la deslegitimación de los sistemas de normas.
* El incremento de la pobreza y la pobreza extrema.

En este contexto, emerge inmediatamente el problema de si es posible hablar de etnocidio en procesos contemporáneos de integración desigual, vulnerabilidad y racialización, enfrentados por pueblos indígenas y no indígenas transfronterizos (Morales, 2001, 2004, 2007), como los gnöbe y los nicaragüenses que habitan suelo costarricense.

Una de las primeras constataciones de este trabajo es que, en Costa Rica, no es frecuente leer trabajos académicos que se refieran a temas sobre etnocidio. Quizás por el efecto mismo de haberse construido una imagen mitificada de la identidad del costarricense, como un sujeto culturalmente homogéneo, pacífico, blanco, excepcional, diferente del resto de Centroamérica por la relativa escasez de presencia indígena en suelo costarricense. Y dentro de esta misma lógica, podría interpretarse también como una consecuencia del

mismo conservadurismo de algunos políticos e intelectuales orgánicos, provenientes de las élites hegemónicas, que no han querido alterar el orden establecido, al desatender, de forma selectiva acontecimientos sociológicos relacionados con el etnocidio.

En este sentido, son frecuentes los trabajos de encuestas de opinión, estudios culturalistas, programas de opinión radial, que pretendiendo cierta asepsia cientificista, cuando se trata de poblaciones indígenas y emigrantes, tienden a abstraer el carácter político, histórico e ideológico de sus propias instituciones culturales inamovibles o bien, de la misma relación desigual entre estos pueblos con las estructuras de dominación de occidente (Martín, 1983).

El etnocidio involucra la destrucción de forma explícita, extrema y consciente del tejido social, pérdida de las coordenadas simbólicas de la identidad cultural, de estructuras locales de poder, de los mecanismos de socialización y control social, y el incremento de la pobreza y la pobreza extrema (Camacho, 2007; Mondragón, 2007). En los procesos actuales del neocolonialismo del capital en la región centroamericana las estructuras económicas, políticas, culturales y simbólicas de la sociedad suelen configurarse al imponerse una cultura sobre otra, entonces se ejerce una asimilación desigual a la sociedad dominante. En consecuencia hay una sociedad subordinada en un marco de relaciones de poder asimétricas, construidas históricamente.

Los referentes de sentido de las identidades a la vez que tienen el poder de unión y el poder de división; identifican y simultáneamente diferencian, incluyen y excluyen, y trazan fronteras reales o imaginarias entre los sujetos en la dinámica social, un ejemplo de ellas son las fronteras étnicas (Barth, 1976; Bourdieu, s.f.). Asimismo, tienen tanto el poder de ubicación, jerarquización, convocación, movilización de los individuos y grupos, y sus proyectos individuales y colectivos, que forman parte de la sociedad.

Concebimos y gestionamos diferencial, selectiva y simultáneamente las relaciones con los otros: las identidades son construcciones sociales y culturales que se gestan a través de relaciones diferenciadas de percepción, representación y acción con respecto al mismo grupo y a los otros; en este marco, la *identidad* puede ser entendida como la relación mutuamente constitutiva de condiciones materiales, representaciones sociales e interiorización de subjetividades que producen y reproducen la vulnerabilidad, desigualdad y conflicto intercultural y étnico en espacios y tiempos sociales concretos; tales constructos involucran el ejercicio del poder simbólico de los sujetos (Bourdieu, 1990, 1993, 1995, s.f.), para hacer ver, hacer creer, producir e imponer imágenes legítimas y no conscientes de identidad étnica y racistas.

Por tanto, analizar la construcción de las identidades, implica considerar que en ellas nacen sentidos de pertenencia y extrañamiento, es decir, a través del conocimiento y reconocimiento de la imagen propia mediante el cotejo con los otros. Pero

más importante aún, estudiar las identidades conlleva necesariamente a querer comprender que ellas son referentes de sentido construidas sobre la base de diferencias y desigualdades. Tales desigualdades pueden ser construidas a partir de las diferencias en las relaciones de género, étnicas, condiciones materiales, preferencias sexuales, generacionales, origen, procedencia, nacionalidad, entre otras.

Existe una estrecha relación entre el etnocidio explícito con la construcción de identidades étnicas y racializadas de carácter sutil e inconscientes, pero en conjunto ellas involucran la expropiación, eliminación, imposición y desestructuración de las coordenadas simbólicas de la identidad cultural. Por todo ello, entonces, propongo como referente teórico y metodológico la noción de etnocidio simbólico para dilucidar cómo opera el etnocidio en relación con representaciones sociales, la interiorización de subjetividades y las desigualdades materiales que aluden a la identidad étnica y racializada en los momentos actuales del capitalismo. Esta noción será fundamental para comprender cómo, los sujetos sociales, ejercen desigualmente el poder simbólico en el universo social y cultural. Asimismo, será de gran utilidad para comprender sus múltiples relaciones e intermediaciones, de cara a erradicar las condiciones de vulnerabilidad que enfrentan poblaciones inmigrantes como los gnöbes y los nicaragüenses en Costa Rica.

Parto, entonces, de que el etnocidio simbólico se ejerce a través de concesiones materiales, culturales y simbólicas que estos grupos se ven obligados a hacer en el marco de la neocolonización de un pueblo sobre otro. Ello, por supuesto, involucra el territorio en su dimensión más amplia e integradora. Es decir, el territorio entendido como el espacio simbólico-cultural y geográfico apropiado y valorizado por un grupo social para asegurar su reproducción y la satisfacción de sus necesidades vitales (Jiménez, 2001).

Por ello, en las condiciones actuales del capitalismo, el espacio constituye un marco referencial de donde se producen situaciones constantes de arraigo y desarraigo, se construyen sentimiento de pertenencia e identidad socioterritorial, por un lado, y de movilidad, migración y globalización, por otro. La identificación espacial puede ser de naturaleza heterogénea, en la que cobran sentido los territorios próximos, locales, nacionales, regionales y globales. Pero no puede perderse de vista que la noción espacio resulta indisociable de las relaciones de poder social, cultural, material y simbólico. Es por ello que la apropiación del territorio implica la delimitación de fronteras, de control y jerarquización de espacios, recursos, poblaciones, referentes de identidad de un grupo y de toda clase de redes socioculturales y campos de poder simbólico.

Entonces, el etnocidio simbólico transforma las estructuras de poder, las estrategias de cambio cultural y estructural (Cristian, s.f.), la cosmogonía, las estructuras de representación y acción para operar esos procesos de cambios sociales sumamente agresivos, violentos y desiguales en territorios transfronterizos.

El proceso de etnocidio simbólico se legitima en la supuesta superioridad étnica y cultural —darwinismo y eugenesia social— y puede tomar forma de lo que comúnmente llamamos racismo. Entre otros procesos del racismo, éste es ese proceso en donde los grupos se desvalorizan a entre ellos mismos, como parte de la asimilación del colonialismo. Esto se ve reflejado en expresiones como «somos más —o menos— civilizados». Ello implica que ya no existe la representación social del nosotros, sino la pérdida de las raíces culturales. Con ello se pierden muchas de las referencias de la vida cotidiana. También implica una condición perversa y sumamente angustiante.

Vulnerabilidad, migración e identidad

El concepto de vulnerabilidad sociodemográfica desarrollado por Celade representa un aporte importante en cuanto pone el acento en las condiciones de diferenciación social. En este sentido, la vulnerabilidad se define como una situación en que se combinan una estructura de riesgos, con capacidades de respuestas y habilidades adaptativas por parte de los sujetos. En este sentido, las categorías de diferenciación como sexo, edad, migración, etnia, clase, entre otras, dan cuenta de diversas formas de combinación de estos riesgos, respuestas y adaptaciones de los sujetos (Celade, 2002: 21 y s.s.).

La perspectiva de Celade (2002) y otros autores como Busso (2002) considera la vulnerabilidad como un componente central dentro del complejo de desventajas sociales y demográficas que surgen en la sociedad informacional. Desde este enfoque, la vulnerabilidad demográfica y social es quizás el rasgo negativo más relevante del modelo de desarrollo basado en la liberalización comercial y la globalización económica, que se manifiesta en la carencia de poder de negociación y defensa de derechos, intereses y posiciones sociales y económicas de grupos sociales y demográficos específicos pero cuantiosos (Pizarro, 2001).

Frente a la noción de exclusión-inclusión, la noción de vulnerabilidad presenta mayores ventajas. La pobreza y precariedad de los inmigrantes no es resultado de su exclusión por ejemplo, de los sistemas de salud o de los mercados de trabajo, sino que, al contrario, es consecuencia de la forma en que ellas y ellos son integrados o incluidos en la dinámica social: en la sociedad global la condición de vulnerabilidad social —de minoría social, demográfica y cultural— deja de ser el riesgo de una posible exclusión económica para convertirse en la condición necesaria para su inclusión (Canales, 2003: 69).

La migración pude definir una situación de vulnerabilidad en la que sujetos diferentes —hombre-mujer, indígena-no indígena, inmigrante-no emigrante, etcétera— tienen distintas capacidades de apropiación, innovación y resistencia. A pesar de ello, la condición de vulnerabilidad no es creada por la migración, sino por la estructura y complejidad de las relaciones e interacciones culturales.

En este marco, Canales considera que no son las características de los sujetos los que generan debilidad o vulnerabilidad, sino estructuras sociales y económicas concretas. Asimismo, advierte que la migración implica una situación de vulnerabilidad y de riesgos no por sí misma, sino por el contexto histórico y social en que ella se desarrolla. Esta condición de vulnerabilidad social es construida desde diversos ámbitos. No se trata sólo de estructuras económicas de desigualdad social, sino también de estructuras culturales, simbólicas, y sobre todo políticas. En este sentido, es que decimos que los riesgos de la migración son construcciones sociales basadas en las condiciones estructurales y contextuales en que se desarrolla la migración. El emigrante es vulnerable no por la migración, sino por el contexto en que se da la migración (Canales, 2003: 71).

La distinción entre inmigrante y nativo revela una estructura de diferenciación social y cultural. En tal distinción de identidad cultural y simbólica se crea socialmente la figura del otro. Bustamante (2000) sin embargo precisa que esta construcción social del emigrante es con base en estructuras asimétricas de poder. El otro (emigrante) no es lo que es, sino lo que se construye, esto es, lo que unos (no emigrantes) les asignan desde situaciones de poder. La condición migratoria no constituye la desigualdad. Antes bien, mediante la condición migratoria se manifiesta una estructura de diferenciación política y cultural que asume formas de desigualdad social.

Camacho (2007b: 11-12) define como pueblos en condición de vulnerabilidad aquellos en riesgo de etnocidio y desaparición física como resultado de sus relaciones asimétricas con las sociedades y culturas dominantes y la agresión que sufren contra su organización social, su economía, su cosmovisión, sus recursos naturales y su territorio. Los criterios generales propuestos por este autor para definir la vulnerabilidad al etnocidio de un pueblo indígena son los siguientes (Camacho, 2007b: 11-12):

* Vulnerabilidad demográfica. Este criterio se refiere a cuando un pueblo tiene una población cerca del umbral crítico para su reproducción biológica, que enfrenta enfermedades, agresiones físicas, sobreexplotación laboral, semiesclavitud: es el caso de los indígenas cautivos y reducidos por las misiones fundamentalistas, emigración temporal o permanente, son aspectos que la incrementan.
* Vulnerabilidad por exclusión de diferentes tipos. i) Económica, que se expresa en pobreza extrema, pobreza crónica y marginalidad y deriva en emigración hacia las ciudades o marginalidad en sus propias áreas de origen; ii) la exclusión política, cuando un pueblo no puede tomar decisiones sobre su propia realidad y se encuentra fuera de las redes de decisión política regional y nacional; iii) la exclusión cultural, cuando su cultura es marginada o deslegitimada.

* Vulnerabilidad por agresión. i) Agresiones sobre el territorio expresadas en invasiones foráneas por colonización agrícola o despojo de empresas agropecuarias, forestales y otras que significan avances y pérdida de territorios vitales en sus sistemas de producción; ii) agresiones sobre los recursos naturales pero que no significan avances sobre su territorio: extracción de madera y otros recursos naturales; iii) agresiones sobre la población: esclavitud, trabajo forzado, explotación sexual, agresión física; iv) agresiones obre la cultura: desvalorización de su cultura e imposición de otra cultura sobre ella; v) Agresiones sobre la estructura política: imposición de otros modelos y sistemas de organización política; vi) agresiones contra su cosmovisión.
* Vulnerabilidad por migración. Bajo este criterio se califican las reducciones forzadas hacia otros territorios distintos de su espacio tradicional. Por ejemplo, la reducción por hacia un solo asentamiento con el propósito de evangelizarles. También la salida del territorio original debido a emigración económica, migraciones laborales estacionales, migración forzada. Estas migraciones, algunas hacia las ciudades se expresan en la formación de espacios y grupos marginales en las ciudades con una connotación étnica y de género.
* Vulnerabilidad geopolítica. Este criterio se aplica a los pueblos que se encuentran ubicados en las fronteras internacionales y por ellos enfrentan más amenazas.

Nicaragüenses, seguridad nacional y seguridad pública

La intensificación y desaceleración de los procesos migratorios de nicaragüenses hacia Costa Rica de los últimos treinta años ha sido un proceso desmesuradamente complejo e interdependiente. Algunos factores desencadenantes de esta migración en la llamada globalización están relacionados con procesos simultáneos y contingentes de violencia política, desmilitarización y democratización, conformación de un mercado regional y de fuerza de trabajo, procesos de liberalización e interdependencia de las economías (Fernández, 2005); y por supuesto, la conformación de redes sociales y culturales de carácter transfronteriza (Loría, 2002; Masís y Paniagua, 2006). En su conjunto, el debate se ha situado en torno a las causas e impactos en el centro de la atención pública costarricense. Ello ha puesto en evidencia la importancia del estudio de la construcción social de las identidades étnicas y el ejercicio de los derechos y deberes de esta población en suelo costarricense.

El amplio e inacabado debate en el que participan sectores académicos, gubernamentales, sociedad civil y agencias de cooperación internacional del sistema de Na-

ciones Unidas,[2] desde enfoques y posiciones socialmente diferenciadas, da cuenta de negociaciones y disputas alrededor de múltiples referentes de significado acerca de inmigración nicaragüense y las relaciones interculturales en suelo costarricense.

En el debate, la toma y ejecución de decisiones también ha estado presente —principalmente en períodos electorales— el oportunismo político, la opinión pública desinformada, la estigmatización y los prejuicios dirigidos a las y los inmigrantes procedentes de algunos sectores de la población. Estos son algunos factores que debilitan no sólo las posibilidades del ejercicio de los derechos y deberes de los inmigrantes, sino que también mina las potencialidades de la sociedad como un todo.

En este marco, algunas investigaciones dan cuenta de que en la última década de final de siglo, las acciones en el campo migratorio emergidas de los gobiernos de turno se han caracterizado por la falta de previsión y planificación en los Planes Nacionales de Desarrollo y consecuentemente, se convierten en acciones de corto plazo, desarticuladas y coyunturales (Dobrosky, 2000). En años recientes, también ha producido otro tipo de políticas y gestiones migratorias que, sin apartarse de esas líneas, tienen un fuerte componente policial dirigido a controlar y reprimir, como ejemplifican los operativos en La Carpio en donde una mitad de sus habitantes son nicaragüenses (Merienda y Zapatos, 2004) según documenta el video de Julia Fleming: *Nicaragüense*.

Asimismo, en el 2005 se aprobó la Ley de Migración y Extranjería número 8487 con un enfoque que enfatiza la Seguridad Nacional —modificada en su redacción después de múltiples presiones— bajo el enunciado de Seguridad Pública.[3]

[2] En 1995 se creó el Foro Permanente de Población Migrante y Refugiada producto de una convocatoria de la Defensoría de los Habitantes de la República de Costa Rica para realizar un conversatorio donde se analizó la procedencia y la calidad de los operativos policiales de deportaciones masivas de personas sin documentos radicadas en suelo costarricense. En este espacio de discusión, desde entonces, participan organizaciones de carácter gubernamental, no gubernamental, agencias internacionales del Sistema de Naciones Unidas e instituciones académicas. El objetivo general del foro en su creación consistía en *analizar, proponer, intercambiar información y crear espacios que permitan generar propuestas y acciones que contribuyan a mejorar la calidad de vida de la población migrante* (DHR, s.f.).

[3] Durante el año 2006 la Dirección General de Migración y Extranjería ha estado redactando el Reglamento de la citada Ley. Frente a las críticas y propuestas provenientes de distintos sectores sociales, resultó incierta la incorporación de muchas de las sugerencias y críticas planteadas, pues el criterio de otros sectores contrahegemónicos no fue vinculante. En noviembre de 2006, Fernando Berrocal, entonces ministro de gobernación y policía, convocó al Foro Permanente de Población Migrante y Refugiada, para que éste analizara y sugiriera elementos para plantear modificaciones a la nueva Ley de Migración y Extranjería que sustituya a la 8487. Hasta la fecha no se ha modificado esta Ley de migración (DHR, 2001, 2002; 2006, s.f.) y la agenda del Congreso costarricense ha sido ocupada principalmente por la discusión del Tratado de Libre Comercio entre Centro América, Estados Unidos de América y República Dominicana y por la llamada «Agenda de Implementación», que operacionaliza ese tratado comercial, votado afirmativamente y con muchos cuestionamientos el 7 de octubre del año 2007, mediante referendo. En este marco político, económico y legal, las condiciones para el ejercicio respetuoso de los derechos de las poblaciones migrantes no son nada alentadoras.

El discurso de la seguridad pública también se ha situado muy cercano a los discursos racializados (Ibrahim, 2005) en las medidas de seguridad migratoria implantada en otros países como Canadá y Estados Unidos de América. En este sentido, como ha señalado Rocha (2006), cuando el terror y el rechazo ante los inmigrantes brotan con renovados bríos, se multiplican las políticas, los mecanismos, los discursos y los recursos para controlar, expulsar y criminalizar. Construir un enemigo aglutina y forma parte de la estrategia demagógica de los partidos de derecha para cosechar votos. George W. Bush construyó un enemigo afuera: los musulmanes y un enemigo adentro: los inmigrantes.

En la historia de los últimos treinta años han existido avances y retrocesos. Entre ellos destacan los convenios de los derechos humanos de las personas emigrantes, el Convenio 169 de la OIT, entre otros. No obstante, la realidad nos deja ver la puesta en escena de una pseudocultura de los derechos humanos (Meoño, 2005: 249-273) que, paradójicamente, se orienta a la inversión de los derechos humanos (Hinkelammert, 2005: 77-119). Tal inversión es ejercida en la vida cotidiana por sujetos sociales en condiciones y posiciones de poder diferenciadas.

Los discursos de seguridad nacional y seguridad pública no surgen en el vacío, sino en momentos y condiciones históricas concretas. Emergen, a partir de, al menos dos posibilidades, por un lado, como un «efecto colateral no intencional de fundamentalismos», como plantea Acosta (2002: 13-23). Por otro, como el ejercicio del poder militar, despótico de centros de poder hegemónico a escala mundial. En ambos sentidos el efecto pudiera ser el mismo, que se sienten las bases para que se produzca la inversión legitimada de los derechos humanos.

Lo que resulta obvio es que, para el estudio de los procesos de etnocidio simbólico sobre poblaciones emigrantes en Costa Rica no puede escindirse de sus relaciones y vínculos del ámbito global, ni viceversa. Las políticas neocoloniales y de seguridad nacional en muchas partes del mundo como España, Estados Unidos de América, Canadá, entre otros, aparecen con los refugiados y emigrantes luego de que en los últimos treinta años se aniquilaran millones de personas. Algunos hechos nada aislados son la intervención militar en Nicaragua por casi medio siglo, la invasión a Panamá en 1989, las muertes en Kosovo y Serbia, la guerra del Golfo Pérsico, el atentado del 11 de Septiembre del 2001 en Nueva York, las políticas de seguridad nacional antiterrorista de los Estados Unidos de América que ha tenido como consecuencia el asesinato de un costarricense a manos de policías en un aeropuerto de ese país; la invasión a Iraq, los prisioneros de Afganistán en los campos de concentración de Guantánamo, la muerte y desolación en Palestina; la conformación de grupos de cazainmigrantes llamados minuteman en la frontera entre EU y México, la aprobación en el 2006 por parte del

Congreso estadounidense de levantar un muro en su frontera con México. En todos estos episodios aparece la lógica de los «pueblos que se sienten orgullosos de matar a más de los que él perdió», como diría Kattia Cardenal.

Volviendo al caso de Costa Rica, diversos sujetos sociales desde posiciones de poder claramente diferenciadas han interpelado al Estado costarricense para la incorporación de la variable migración en el diseño, ejecución y evaluación de acciones del Estado y sus políticas públicas. Muestra de ello son diferentes pronunciamientos que surgieron de participantes del Foro Permanente de Población Migrante y Refugiada dirigidos a la Asamblea Legislativa previos a la aprobación de la Ley de Migración y Extranjería a finales del 2005.

Sin embargo, hasta la fecha no se ha logrado la puesta en escena de una política migratoria inclusiva e integral, con un enfoque de derechos humanos y con sostenibilidad social, cultural, política y económica. Más bien prevalecen situaciones de discriminación (Mojica, *et al.*, 2003, 2004, 2005, 2006), políticas racializadas (Sandoval, 2002) y condiciones de vulnerabilidad de la población la inmigrante que habita suelo costarricense. En este sentido, diversos trabajos de investigación dan cuenta del fuerte arraigo de sentimientos de amenaza que generan los otros, como la comunidad inmigrante, a la supuesta homogeneidad y blanquitud del la identidad y supuesta esencia del costarricense, relacionados con la estabilidad democrática, el excepcionalismo, paz social y equilibrio económico presentes en el imaginario colectivo. Imaginario que, según autores como Camacho (1997), Cocco (2002), Meoño (2006) entre otros es propio del etnocentrismo que reposa sobre la base de una sociedad ideal y utópica.

Condiciones socioeconómicas de los nicaragüenses en Costa Rica

Barquero y Vargas (2004) destacan las principales características que presenta la población nicaragüense en Costa Rica. Constatan que la mayoría de hombres y mujeres se encuentran en edades de trabajar —desde 20 hasta 50 años—, que residen de manera concentrada en comunidades dentro de cantones de la zona norte como Los Chiles, San Carlos, Upala, y La Cruz, y otros —de actividad de predominio agrícola— como Sarapiquí y Matina, así como en cantones del área metropolitana de San José, tales como el cantón central de San José, Alajuelita, Escazú y Desamparados, principalmente en comunidades como La Carpio, Los Guido, Tejarcillos y Pavas, entre otras.

Además, estos autores sostienen que la situación y tendencias de la pobreza de Costa Rica no pueden atribuirse a la inmigración internacional, y nicaragüense en particular. El país experimenta un estancamiento en la incidencia de la pobreza en alrededor del 20% de los hogares desde mediados de los noventa. Los hogares pobres

encabezados por nicaragüenses tienen una incidencia promedio de 26% y alcanza al 30% en 2002, pero su número aún no alcanza a tener un peso significativo como para cambiar las tendencias nacionales de la pobreza. Agregan, no obstante, que los hogares comandados por nicaragüenses acusan importantes signos de deterioro social y material (Barquero y Vargas, 2004).

En el ámbito de la educación formal el porcentaje de asistencia a la educación primaria es menor en niños y adolescentes nacidos en Nicaragua (82.0%) que entre los nacidos en Costa Rica (96.1%) y, en secundaria la diferencia es mayor: asisten a la educción el 61.3% de los nacidos en Costa Rica y el 34.8% de los nacidos en Nicaragua (Gómez, s.f.: 9), entre otras razones por el nivel educativo del jefe o jefa del hogar, la condición de pobreza, el ingreso del hogar, abandono temporal de los estudios por el traslado de estas poblaciones en la búsqueda de mejores posibilidades de trabajo de los padres y madres.

Barquero y Vargas (2004) indican que la comunidad nicaragüense en Costa Rica presenta una situación intermedia entre los nicaragüenses en su país y los costarricenses respecto alfabetismo y nivel de educación: el porcentaje de población mayor de 15 años que sabe leer y escribir es de 88% entre los nacidos en Nicaragua y de 95% entre los nacidos en Costa Rica. La escolaridad promedio de los nicaragüenses es de 5.6 años mientras la de los ticos es de 7.5. Asimismo, destacan que poco más de la mitad de los mayores de 12 años se encuentran trabajando, dedicados principalmente a ocupaciones de baja calificación de tipo agrícola, de servicio doméstico en hogares y en pequeños negocios de comercio informal; no obstante, cerca del 40% de éstos no tienen seguro social.

Acuña, Morales, Gómez y Montiel (2003) sostienen que las características sociodemográficas confirman el carácter laboral y económico de las poblaciones migratorias. Se concentran desde 20 hasta 40 años en edad productiva, con una distribución uniforme entre mujeres y hombres —que señala la importancia creciente de la migración femenina en los circuitos migratorios— y con niveles de escolaridad bajos comparados con el promedio nacional. El desempleo y el subempleo de los emigrantes —especialmente de los nicaragüenses— se da en condiciones superiores a lo que ocurre con los costarricenses. Se insertan al mercado laboral en ocupaciones poco calificadas en la agricultura, construcción, servicios y comercio. El mercado de trabajo para los inmigrantes nicaragüenses y los nacionales se presenta en condiciones de inestabilidad laboral, bajos niveles salariales y con problemas en el cumplimiento de los derechos laborales. El problema para los inmigrantes no es tanto en los ingresos como en las horas de trabajo: en iguales trabajos deben trabajar más horas que los costarricenses para alcanzar a ganar lo mismo. La situación de irregularidad migratoria está relacionada con la dificultad en el acceso a la vivienda, la educación y los bonos escolares. Por ello procuran la inserción al mercado de trabajo de niños y jóvenes como estrategias familiares de generación de ingresos.

La salud de los colectivos inmigrantes se relacionan con las condiciones de vida y trabajo en un medio insalubre como el resultante de la precariedad, hacinamiento e inseguridad en viviendas inadecuadas, la deficiente dotación de servicios básicos, las condiciones laborales que exponen a los trabajadores a maquinaria inadecuada, padecimiento de lumbalgias, intoxicaciones y alergias, entre otros; en el caso de las actividades agrícolas con agroquímicos y pesticidas, jornadas prolongadas, cansancio, desconocimiento de acciones preventivas. Además la constante circulación de emigrantes favorece la incidencia y transmisión de enfermedades asociadas a la desnutrición, la parasitosis, enfermedades de la piel y respiratorias, diarreas — principalmente en los niños— y enfermedades de transmisión sexual en adultos. Y por si fuera poco, hay ausencia de visión preventiva y limitaciones generalizadas en la atención a la salud sin considerar especificidades culturales, de género y etnia (Acuña, Morales, Gómez y Montiel, 2003).

Destacan estos autores que existen condiciones de aseguramiento que afectan a los grupos específicos más vulnerables: ocho de cada diez no asegurados son niños menores de 12 años, población económicamente inactiva en su mayoría mujeres, desocupados y ocupados en los sectores más rezagados y de más bajos ingresos. Entre estos sectores están el informal no agrícola, sector agrícola y en particular el servicio doméstico. La demanda de los servicios asistenciales en los EBAIS es mayor en la población inmigrante nicaragüense que en la costarricense. Sin embargo, de esto no se deduce una sobrecarga de los servicios dado que las mismas estadísticas oficiales advierten que los nicaragüenses que demandan servicios asistenciales representan sólo el 4%, proporción inferior a su peso en la población nacional. Por último, reconocen algunos avances recientes en la formulación de políticas que plantean la elaboración de marcos que generen información importante sobre estos colectivos así como la elaboración de propuestas institucionales que incorporen las especificidades de la población inmigrante en el país.

En cuanto a los servicios de salud los nicaragüenses tienden a utilizar más la consulta externa de los EBAIS —30% más que los costarricenses—, aunque no quiere decir que este grupo sea quien más intensivamente los use. Al analizar la presencia de nicaragüenses a nivel distrital, con respecto a la baja de la mortalidad infantil, no hay evidencia de impacto significativo de la migración nicaragüense en las tendencias de la mortalidad del país (Barquero y Vargas, 2004).

Con respecto a los enfoques de atención de las instituciones públicas muchas se limitan a brindar atención a los emigrantes en el marco de la concepción universal de los servicios sociales sin considerar especificidades de género o culturales (Acuña y Olivares, 1999: 61). Por el contrario, muchas veces se presentan políticas racializadas (Sandoval, 2002) a través de actitudes y prácticas xenófobas y etnocéntricas que violan los derechos humanos (DHR, 2002, 2001).

En el área de vivienda, para el 2001 aproximadamente el 40% de los tugurios localizados en San José eran habitados por familias nicaragüenses (Román, 1998: 3; Sandoval, 2002: 291). Brenes (2002) señala que tanto en zonas urbanas como rurales se generan condiciones de segregación, es decir, no uniformidad de la distribución, aislamiento o exposición y aglomeración.

Por su parte Barquero y Vargas (2004), tomando en cuenta los datos del Censo de Vivienda 2000 y el origen de las jefaturas de hogar, han indicado que un 25% de las viviendas de jefe de hogar nicaragüenses está en mal estado, frente a 10% de los costarricenses; 27% viven en hacinamiento cuando el jefe es nicaragüense frente a 9% de costarricenses; el 17% de las viviendas no tiene agua potable dentro de la vivienda, problema que se presenta sólo en el 7% de viviendas con jefe costarricense. Como tugurios se clasificó el 7% de las viviendas con jefe de familia nicaragüense y 1% cuando el jefe de familia es costarricense.

Pueblos indígenas de Costa Rica

Antes de señalar las principales condiciones de vulnerabilidad del pueblo gnöbe en Costa Rica es oportuno explicar el marco de integración desigual que enfrentan los pueblos indígenas que habitan en suelo costarricense. Los pueblos indígenas de Costa Rica, excepto los chorotegas que tienen tradición náhuatl, pertenecen al tronco lingüístico macrochibcha: bribrí, cabécar, ngöbe, boruca, teribe, huetar y maleku. Estos pueblos se asientan en 24 territorios muchas veces denominados reservas indígenas. Los pueblos bribrí, cabécar y ngöbe conforman el 81% de toda la población indígena dentro de los territorios.

La información censal del año 2000 revela la magnitud de la población indígena viviendo fuera de los territorios indígenas que representa el 58% del total de estas poblaciones: 18.22% se ubica en la periferia de dichos territorios y 39.4% en el resto del país).

En este sentido, aunque se trata de población básicamente rural, cerca de la cuarta parte habita en áreas urbanas, llamando la atención la concentración indígena en el área metropolitana. Un estudio del Ministerio de Salud, la Organización Panamericana de la Salud y la Oficina Regional de la Organización Mundial de la Salud del 2003, titulado *Desarrollo y salud de los pueblos indígenas de Costa Rica* destaca que el 58% de los indígenas asentados en sus territorios hablan la lengua indígena y los que mejor la conservan son los ngöbes, cabécares, malekus y bribris (MS-OPS-OMS, 2003).

Aunque la ley asigna la exclusividad de los territorios indígenas se ha dado diversos grados de expropiación y usurpación de sus tierras por terratenientes, ganaderos, madereros y campesinos no indígenas, de modo que en promedio los

indígenas sólo poseen el 57% de las tierras a que tienen derecho. Al respecto, los cabécares y los ngöbes seguidos por los chorotegas y bribris son los pueblos que poseen mayor proporción de indígenas en su territorio, en tanto que en el resto faltan tierras para su subsistencia.

El caso de Térraba es alarmante ya que un 88% del territorio está en manos de personas no indígenas. En este aspecto, tal y como lo señala el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en su artículo 14, punto 2: *Los gobiernos deberán tomar las medidas que sean necesarias para determinar las tierras que los pueblos interesados ocupan tradicionalmente y garantizar la protección efectiva de sus derechos de propiedad y posesión*.

Lo anterior debe alertar sobre la creciente pérdida cultural en los pueblos indígenas particularmente en la población joven, varias prácticas como el idioma, la agricultura y la medicina tradicional se están viendo mermadas, la mayoría de las veces como efecto de la injerencia de no indígenas en los territorios. La conservación de la identidad cultural de estos pueblos requiere el control efectivo de la tierra y sus recursos, de otro modo sobrevienen impactos económicos y culturales desastrosos.

Las condiciones de vida dentro de los territorios reflejan las serias deficiencias en el abastecimiento de agua para consumo humano, cuya calidad es generalmente dudosa, mal estado de acueductos en los casos que hay, inexistencia de medios de drenaje, falta de letrinas, y la exposición a insectos y alimañas propios del hábitat tropical. Los servicios públicos en los territorios son escasos o inexistentes y cuando los hay no reciben mantenimiento.

En general, las comunidades más alejadas de las cabeceras de distrito y las que se ubican hacia la alta montaña en el caso de Talamanca son las que tienen las mayores carencias y por tanto también los mayores problemas de salud. En general se trata de comunidades con alto nivel de exclusión social, política y económica.

Existe un proceso sociocultural dinámico en las comunidades indígenas del cual los planificadores y administradores públicos no se informan ni interpretan adecuadamente. Como consecuencia los pueblos indígenas están a merced de la imposición de modelos de gestión y desarrollo ajenos para los que no son consultados, de dicho modo se ofrecen programas que en lugar de beneficiar causan efectos contrarios. Al reconocer las limitaciones para actuar en el medio indígena, se observa que también los pueblos indígenas precisan reflexionar y definir lineamientos de su propio desarrollo para los próximos decenios y también afinar sus políticas de autonomía y liderazgo.

La nueva información sobre la dispersión de la población indígena debe llevar a una reflexión sobre los procesos internos que se están dando en las comunidades indígenas que derivan en el éxodo de sectores importantes de su población. Algunas situaciones son la exclusión socioeconómica y cultural, tenencia de la tierra, analfabe-

tismo, descontextualización de la oferta educativa, agotamiento de fuentes laborales, ausencia de infraestructura y servicios básicos, incursión de no indígenas hacia los territorios indígenas, drogadicción y alcoholismo, migración étnica, narcotráfico, procesos de aculturación, falencias en el enfoque intercultural en ámbitos como la salud, la educación y servicios sociales en general (MS-OPS-OMS, 2003).

Un estudio del Instituto Nacional de las Mujeres (2006) titulado *Las Mujeres indígenas: estadísticas de la exclusión* que toma información del Censo del 2000 señala que la población indígena está conformada por 63 mil 876 personas que representan el 1.68% de población total del país.

El INAMU, señala que la población indígena en Costa Rica presenta una serie de carencias que la convierten en uno de los grupos humanos más vulnerables del país. El porcentaje de las necesidades básicas insatisfechas —que incorpora cuatro dimensiones de estudio: acceso a albergue digno, acceso a vida saludable, acceso al conocimiento y acceso a bienes y servicios— en algunos pueblos indígenas alcanza casi el 100% (INAMU, 2006) mientras que el promedio de personas con carencias en Costa Rica es de aproximadamente del 40% (INEC, 2004).

Estas diferencias hablan sin duda de un gran nivel de exclusión que crea contrastes de clase, de género, étnicos y generacionales entre otros. El nivel de carencias que presenta cada uno de los ocho pueblos indígenas es elevado, sin embargo, hay pueblos con situaciones sumamente críticas. El 99.76% de las personas pertenecientes al pueblo guaymí tienen carencias; en el caso de los cabécar el porcentaje es del 99.55% y los Teribe alcanzan el 93.39%. Por su parte los huetar son los que presentan el cuadro menos dramático ya que el 55.69% presentan carencias, sin embargo sigue siendo más alto que el promedio nacional.

En general, los indicadores de salud y educación de la población indígena se apartan de la medida nacional, lo que evidencia condiciones sociales, culturales y económicas distintas a la mayoría de la población nacional. De ahí la urgencia de actuar para cerrar las brechas existentes en materia de salud y educación, así como tomar medidas específicas para salvaguardar la lengua y cultura de estas poblaciones, en concordancia con el derecho de estos pueblos de asumir el control cultural de sus propias instituciones y formas de vida. Asimismo, los niveles de instrucción formal de las mujeres en los territorios indígenas son sumamente bajos y distan significativamente de los avances alcanzados para la mayoría de las mujeres en el ámbito nacional.

El análisis de las necesidades básicas de saber que se realiza a partir de la información que genera el Censo determina las carencias a partir de dos factores: la no asistencia a la educación regular y el rezago en más de dos años en la educación. Bajo estas premisas, el pueblo indígena que tiene el porcentaje más elevado de carencias es el cabécar, ya que del total de la población, 68.01% presenta esta condición. En el caso

de las mujeres esa cifra es levemente mayor (8.42%). Le siguen en orden descendente los pueblos guaymí y bribrí, aunque en términos absolutos este último grupo muestra una cifra más elevada: 5 mil 402. Los huetar son el pueblo que en menor medida sufre la «carencia de saber», pues apenas el 24.85% tiene problemas en este sentido. Sin embargo, las mujeres muestran un porcentaje más elevado: 25.90%.

Como se manifiesta en el estudio señalado, articular los indicadores que en el nivel educativo registran las estadísticas nacionales con los saberes y conocimientos que históricamente han desarrollado los grupos, etnias o pueblos indígenas constituye otra deuda histórica de la sociedad costarricense.

En este sentido, existen importantes limitaciones para medir la pobreza de la población en general, y más específicamente para las mujeres y los pueblos indígenas, dado que estas mediciones no toman en cuenta su cultura, cosmovisión y formas de vida.

No obstante, los datos son indicativos de que la población indígena en general, y las mujeres indígenas en particular en Costa Rica, presenta una serie de carencias que los convierten en uno de los grupos humanos que sufren mayor desigualdad en la comunidad nacional. Esta constatación evidencia que las mujeres y los pueblos indígenas no gozan de los derechos humanos fundamentales.

Estas cifras evidencian que la superación de las desigualdades sociales, étnicas y de género que persisten en estas poblaciones pueden eventualmente ser superadas, si se asumen políticas públicas y acciones afirmativas para avanzar en el mejoramiento de las condiciones de vida de los y las indígenas de nuestro país. Lo que constituye, sin lugar a dudas, una deuda histórica con nuestros pueblos originarios (INAMU, 2006: 17-68).

El pueblo gnöbe en Costa Rica

El pueblo gnöbe históricamente ha habitado en Costa Rica y Panamá, pero ha sido dividido por la frontera que supone una fuerte condición de vulnerabilidad estructural, geopolítica e incluso hasta desigualdad de género (Loria, 2000).

Los gnöbe se trasladan en grandes grupos para trabajar en empleos despreciados por los no indígenas de las áreas urbanas por considerarlos un trabajo poco digno. Si bien es cierto los recursos de su comarca les alcanza por lo menos para suplir el hambre; las condiciones de vulnerabilidad étnica e integración desigual son casi obscenas en la recolección del café en Costa Rica. Entre las condiciones de precariedad se encuentran la no potabilidad del agua, desnutrición y en los cinco territorios gnöbe de Costa Rica las condiciones no son nada alentadoras. Quizás, pueda afirmarse que son los más pobres en Costa Rica.

Un hito importante para la migración de los gnöbe ha sido la crisis de fuerza de trabajo barata para la recolección del café a mediados de la década de los años ochenta.

Aunque los proyectos del Ministerio de Trabajo y la Oficina del Café para la incorporación de fuerza de trabajo interna y extranjera comienza a ser palpable ya desde 1970 y cuando se agrava en los años ochenta y noventa con la recurrente crisis de brazos (Alvarenga, 2000) para la recolección del llamado grano de oro. La integración desigual de los gnöbe a mediados de los años ochenta forma parte del mismo proceso hegemónico del capital. En las últimas décadas ha sido posible para un recolector *empezar en Turrialba, Coto Bruz y Pérez Zeledón, trasladarse luego a Naranjo o Heredia y terminar recogiendo en la zona de Los Santos*. Ello posibilita el surgimiento de trabajadores temporales que permanentemente viajan como recolectores a diferentes regiones del país.[4]

Integración desigual de göbes y nicaragüenes en costa rica

En este momento histórico los problemas de fuerza de trabajo en la caficultura siguen sin ser resueltos por el des aceleramiento de la inmigración de población nicaragüense y su reemplazo por la inmigración de trabajadores gnöbe en gran parte del territorio nacional y, en la zona sur: Coto Brus y San Isidro. Esta última migración, principalmente la que proviene de Panamá ha sido tradicional en las plantaciones bananeras en Bocas del Toro (Bourgois, 1994). Su participación en este enclave transnacional ha sido en una jerarquía étnica ocupacional que ha facilitado la dominación étnica y la explotación económica. Tal jerarquía étnica ocupacional, con algunas variantes, prevalece en la producción del café.

Bourgois (1994) sostiene que la población nicaragüense ha participado en la jerarquía étnico-ocupacional de la transnacional bananera desde la construcción de la parte final del ferrocarril entre Sixaola y Talamanca a fines del decenio de 1910 y en la limpia de las nuevas fincas en el distrito del valle de Talamanca en 1916. Asimismo, en 1913 participan también como rompehuelgas y, más recientemente, durante los primeros años de la década de los noventa, como valiosa fuerza de trabajo irregular y barata en las labores más pesadas y peligrosas de la empresa en períodos de crisis económicas en el litoral pacífico y atlántico costarricense. En esta dinámica productiva, tanto nicaragüenses, guanacastecos —o bien nicaragüenses que se hacían pasar por costarricenses— y población gnöbe-bugle realizan trabajos más duros que otros grupos, debido a sus condiciones de pobreza, las escasas opciones de trabajo en su región de origen y la desfavorable correlación de fuerzas entre latifundistas y pequeños agricultores donde fueron socializados (Bougois, 1994: 283).

[4] «Solución al problema del Café», en *La Nación,* 24 de noviembre de 1970, p. 53

En el caso de la dinámica productiva de la bananera, a raíz de las condiciones de miseria generalizada en Nicaragua y Guanacaste, se acusa a nicaragüenses y guanacastecos de contraer la escala salarial. En este sentido, como señala Alvarenga (2005: 14), la construcción de las jerarquías étnicas desde el Estado fue en alguna medida internalizadas por los sectores populares. Éstos decidieron utilizar en defensa de sus intereses el ya clásico discurso oficial racista, cuando percibieron que los otros atentaban contra sus posibilidades de sobrevivencia. Entonces expresaron esta amenaza con el término invasión, el cual, en la actualidad, los costarricenses utilizan para manifestar sus sentimientos de temor e impotencia ante la inmigración nicaragüense.

La misma situación de «amenaza», también explicadas por Sandoval (2004) es percibida en tiempos recientes por gran parte de la población costarricense ubicada en los sectores de producción agropecuaria y la construcción. Como se sostuviera en líneas anteriores, las deplorables condiciones de pobreza de trabajadores de muchas regiones permiten a medianos y grandes sectores agroindustriales nacionales y transnacionales ahorrar los costos salariales, cargas sociales y de infraestructura. De esta forma, las condiciones vividas por estos trabajadores constituyen referentes desde los cuales se comparan con los existentes en las plantaciones de banano, café, piña, cítricos, arroz o bien en la industria de la construcción y los servicios domésticos. El cotejo entre ambas sirve para tomar la decisión de soportar las condiciones de vida e higiene que son intolerables para otros trabajadores locales o nacionales.

La integración tanto de los gnöbe y de los nicaragüenses en condiciones de vulnerabilidad y desigualdad deja entrever una división étnica del trabajo en la producción del café. Estas dos poblaciones se dedican a actividades no especializadas que demandan un número considerablemente alto de trabajadores estacionales en relación con el capital invertido. Esta división, jerarquización étnica-ocupacional por una parte se debe a que estos grupos han respondido a las pulsaciones del mercado laboral buscando empleo en las actividades de mayor demanda. Pero tal segmentación étnica del mercado laboral también es reafirmada por la acción del Estado.

Alvarenga revela la elevada dependencia de la fuerza de trabajo extranjera que tiene actividades económicas directamente relacionada a la agroexportación. Sostiene además, que la incorporación masiva de trabajadores en condiciones de ilegalidad permite aumentar los márgenes de explotación de un sector del mercado laboral al que tradicionalmente le han sido negados derechos laborales, o están dispuestos a aceptar condiciones infrahumanas en los baches (albergues) con tal de contar con trabajo. Es decir, en esta práctica productiva acontece por un lado, la exclusión social debido a la existencia de formas de contratación y condiciones laborales que evaden los derechos de los trabajadores y trabajadoras. Por otro lado, también opera otra forma de exclusión

bajo la forma de segmentación étnica del mercado laboral en el universo mismo de recolectores. En este sentido, la organización de este mercado —tareas y condiciones de trabajo— coloca a los emigrantes en condiciones sumamente desventajosas en relación con la mayoría de los recolectores costarricenses (Alvarenga, 2000).

Es decir, en esta y otras prácticas productivas acontece por un lado la vulnerabilidad social debido a la existencia de formas de contratación y condiciones laborales que violentan los derechos de los trabajadores y trabajadoras. En este sentido, es oportuno destacar que este tipo de situaciones se presentan, por ejemplo, en lugares donde se alberga a trabajadoras y trabajadores emigrantes sin adecuadas condiciones de habitabilidad (MTSS, 2002: 7). Mientras tanto, los documentos de los representantes estatales suelen hacer observaciones escritas a productores y contratistas, sin embargo, ellas no implican necesariamente que se de una transformación real de esas y otras condiciones de trabajo.

Por otro lado, también opera el componente cultural de la vulnerabilidad bajo la forma de jerarquización étnica-ocupacional. Al respecto, la información contenida en el estudio técnico del MTSS (2002b) también contribuye en la creación de este tipo de esquemas de identidad y explotación laboral, dado que ante la participación de diferentes grupos en la recolecta, con distintas identidades nacionales y étnicas, surgen estereotipos e imágenes prejuiciosas por parte de los productores, y a partir de ellas, recomiendan la contratación de un grupo por su supuesta docilidad frente a formas de contratación y condiciones laborales que pueden conducir al irrespeto de los derechos humanos de estas poblaciones. El siguiente fragmento da cuenta de esta segmentación étnica-nacional y nula reflexión frente a esta problemática:

> [Para los productores] es común afirmar, en términos generales, que los trabajadores nacionales son «flojos» para el trabajo agrícola, pero «rápidos» en la recolección, los nicaragüenses una población difícil, en muchas ocasiones agresivos, y los indígenas, «cochinos», por su misma cultura y las condiciones en que aceptan alojarse, además de lentos para recolectar el grano, pero al mismo tiempo «buena gente», destacando que son dóciles, y «no se meten con nadie, sólo entre ellos se pelean» (MTSS, 2002b:10-11).

El documento destaca las declaraciones de un productor sobre población indígena, que según una conversación sostenida con un informante de ese Ministerio se refiere al pueblo gnöbe, que participa en la recolección de café en zonas como Coto Brus, Pérez Zeledón y Los Santos:

> ...si pudiera hacerme sólo de panas [indígenas que habitan territorios fronterizos entre Costa Rica y Panamá] uhhh! Ellos no hablan, se limitan al trabajo, son más estables que los nicas y cuando cogen lo único que se oye en el cafetal es cuando echan el café del canasto al saco, nada más.
>
> ...su misma necesidad laboral [del migrante extranjero] hace que se les consideren personas dispuestas a permanecer bajo condiciones que los nacionales no aceptarían, como la recolección del grano bajo la lluvia u otras circunstancias adversas, como recolectar en pendientes muy pronunciadas o en plantas de baja productividad, si bien en este último caso cosecha con cosecha lo aceptan cada vez en menor grado, según los productores (MTSS, 2002b: 11).

Bajo esta realidad social y productiva, las condiciones de salud de la población gnöbe son enteramente deplorables. Según lo destaca un funcionario del MTSS[5]:

> Digamos también en el tema de salud, por ejemplo se ha analizado toda la temática de los indígenas que viene de la zona de Panamá a la zona de San Vito, entonces nos decían a nosotros unos representantes del Ministerio de Salud, entonces el Ministerio de Salud tiene que preparar una cuota de presupuesto muy escuálido, tiene que ver cómo hacen una observancia de todas las enfermedades que se podrían derivar, principalmente por formas conductas, de vida, otra porque muchas veces se les ubica a vivir en condiciones que no son las más aptas y por otro lado, muchas de esas personas pierden los controles en salud, entonces empiezan a aflorar una serie de problemas de salud que al final tiene un impacto no sólo en la población emigrante sino en la población nativa.

Sin embargo, el Área Técnica de Migraciones Laborales del MTSS asume en sus informes como válidas, legítimas y naturales, algunas recomendaciones excluyentes, etnocéntricas y racializadas, emanadas de los productores. Con ellas se favorece la

[5] En este sentido también es clave una investigación todavía inédita, realizada por la antropóloga Marianela Loría bajo el proyecto intitulado *Empoderamiento del sector informal rural. Salud de migrantes rurales temporales nicaragüenses y gnöbe panameño recolectores de café en los Santos, Costa Rica*, Universidad Nacional, IRET, 2005. En una conferencia en la que se expuso dicho estudio Loría abordó temas relacionados con las condiciones adversas en situaciones de pobreza y desigualdad que enfrentan estas poblaciones, tales como: hacinamiento en viviendas, cautiverios solapados, negación de derechos, garantías sociales; jornadas de trabajo extenuantes —exposición al sol y la lluvia—; atención médica desde una visión biomédica, biologista, verticalista; diferencia idiomática y de códigos culturales; sistema de atención con manifestaciones discriminatorias como xenofobia, etnofobia bajo las cuales se niega el acceso a los servicios; el no derecho a enfermarse cuando se es trabajador/a inmigrante, la resignación y el «aguante»; procesos ocultos de duelos migratorios, desarraigo, pérdida de la cultura, idioma, familia, entre otras.

instrumentalización y el aumento de las condiciones de vulnerabilidad de poblaciones en condición de pobreza y miseria, como son las siguientes:

> Otra recomendación emanada de los productores, es que la asistencia social que otorga el gobierno a familias pobres debería suspenderse de agosto a enero, con el objetivo de que se incorporen necesariamente a la recolección del café para obtener su sustento (MTSS, 2002b: 18).

Debe impulsarse la posibilidad de un convenio de importación de indígenas con Panamá para las zonas de maduración temprana, de la que Turrialba forma parte, dado que su presencia data de muchos años y es bien conocida. «Tengo buenas referencias de ellos», manifestó un productor (MTSS, 2002b: 18).

Desdichadamente, la instrumentalización de convenios que hace el ATML reitere sistemáticamente la cosificación, segregación étnica y la xenofobia hacia inmigrantes nicaragüenses e indígenas. En el estudio técnico del 2005-2006 sobre la recolección de café en Pérez Zeledón y Coto Brus se plantea exactamente la misma recomendación antes citada del 2002 y tan sólo es sustituido el lugar de referencia. En dicho documento también se representa al indígena como objeto a importar. Además, se produce un proceso de múltiple segregación étnica porque superpone tanto los supuestos atributos productivos de una población, porque tales ventajas comparativas se enmascaran y valoran a partir de limitaciones del capital lingüístico para responder a las condiciones explotación y etnocentrismo, sobre otro grupo que también es estigmatizado:

> Debe impulsarse la posibilidad de un convenio de importación de indígenas con Panamá para las zonas de maduración temprana, de la que la región Brunca forma parte, dado que su presencia data de muchos años y es aceptada de buen grado por los productores.

«Prefiero cien indios que dos nicas», expresó un productor cita al pie de página el informe MTSS asumiendo como legítima y natural la representación racializada de uno de los productores. Es sorprendente que en ninguno de los informes revisados se consulte a un sólo trabajador, trabajadora u organización obrera sobre las condiciones materiales, culturales y simbólicas enfrentadas en éste y otros procesos de producción agrícola. Metodológicamente, los estudios técnicos tampoco hacen referencia a investigaciones críticas sobre las condiciones laborales, étnicas, ocupacionales que enfren-

tan estas poblaciones obreras[6]. ¿De cuál lado se posiciona el MTSS con este tipo de acciones? La complacencia e inclinación por favorecer principalmente a los sectores patronales en detrimento de las y los obreros parece ser más que evidente.

Resistencia de dos pueblos emigrantes

Frente a las relaciones de etnocentrismo, racialización y explotación económica en terrenos productivos como los señalados, la movilización y participación política de población estos dos pueblos emigrantes han sido distintas. La organización y movilización que otrora fueran determinantes en distintas luchas reivindicativas de principios de siglo veinte e inicios de los años ochenta, en las últimas dos décadas no hacen fácil seguir su rastro.

En este sentido Bourgois (1994) ha sostenido que en Costa Rica el statu quo ha sido mantenido en las últimas décadas más por cooptación y hegemonía ideológica que por coerción, a través del mito de la democracia continua y del pacifismo nacional. Éste a su vez asume una dinámica racista y xenófoba cuando se culpa de los crímenes mayores y de las confrontaciones políticas a los extranjeros, especialmente a los nicaragüenses. Además, como parte de la represión política, muchos de ellos fueron despedidos, puestos en listas negras —incluso hubo listas negras de regiones enteras costarricenses por considerarlas zonas rojas bajo criterio de que fueron infectadas por ideas sindicalistas—, encarcelados, golpeados, asesinados y deportados arbitrariamente (Bourgois, 1994: 268-283).

Para Bourgois, el chauvinismo racista y xenófobo fue particularmente severo durante las huelgas de los diferentes trabajadores bananeros, con y sin las manipulaciones de la empresa. En este marco, por un lado, en Costa Rica se ha producido un modelo de identificación con el que se ha fetichizado la cultura estadounidense y adulado el estereotipo de la supremacía blanca. Misma que también ha sido reiteradamente planteada en la literatura popular y científica costarricense bajo la idea de una Costa

[6] En este sentido, Víctor Quesada Arce y Franklin Barrantes Montero (2006) publicaron un importante trabajo denominado *Estudio para el trabajo sindical. Nicaragua e indígenas panameños sobre la migración laboral en las plantaciones costarricenses.* En él se estudia la situación de poblaciones migrantes en las plantaciones bananeras de Costa Rica, provenientes de Nicaragua y Panamá. Busca motivar la reflexión sobre el respeto a los derechos humanos, laborales y culturales de los migrantes y de sus familias, su integración y el respeto a estos derechos en los países de destino. Es una iniciativa del proyecto *Capacitación y apoyo legal a sindicatos bananeros de Costa Rica y Nicaragua*. Su elaboración responde a la necesidad de contar con una base documental de la política de incidencia de las organizaciones participantes al proyecto en Costa Rica y Nicaragua. Participaron en el estudio: Coordinadora de Sindicatos Bananeros de Costa Rica; Asociación de Trabajadores del Campo de Nicaragua; Federación de Trabajadores Bananeros del Departamento de Chinandega; UGT; Instituto Sindical de Cooperación al Desarrollo; Unión de Trabajadores Agrícolas de Limón; Sindicato de Trabajadores de la Chiriquí Land; Sindicato de Trabajadores Agrícolas y Ganaderos de Heredia.

Rica blanca y étnicamente homogénea. Con ello, se ha denigrado y subestimado la cultura local. Por otro lado, las rivalidades nacionalistas y regionalistas han fragmentado la solidaridad entre las poblaciones. Desde ambas perspectivas etnocéntricas, se ha contribuido a generar un sentido de resignación y desmovilización política. Pero también el nacionalismo ha servido para promover una solidaridad de acción, al cruzar las divisiones de clase para generar un comportamiento aglutinador y movilizador frente a los abusos de la empresa (Bourgois, 1994: 268-283).

En cuanto a la participación de los trabajadores en la producción cafetalera se pone en evidencia la contradictoria posición del Estado, expresada en acción cotidiana de la burocracia a la hora de mediar en las relaciones entre trabajadores y empresarios. Alvarenga (2000) sostiene que el poder de control de los agentes del Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, como es el caso del Área Técnica de Migración Laboral, es neutralizado por la misma organización de los entes estatales, la escasez de recursos jurídicos, humanos y económicos y el creciente poder de los propietarios en la definición de las relaciones laborales. Por ejemplo, destaca que la única responsabilidad del patrono para con el recolector continúa siendo el pago de su trabajo a destajo. En esta dinámica, según Ciska Raventós señala, la ausencia total de obligaciones laborales por parte del patrón, permite a éste ahorrarse un 40% del costo de la fuerza laboral (Alvarenga, 2000: 15).

Después de los movimientos de huelga frente a la compañía bananera en los que han participado trabajadores inmigrantes nicaragüenses, y los hechos del 2004 en La Carpio, no se han registrado movimientos políticos contestatarios de parte de esta comunidad frente al Estado. Por el contrario, en el marco de la gobernabilidad —que bien podría ser la otrora paz blanca— y en la arena de las negociaciones y demandas en el estado de derecho costarricense, las manifestaciones de contestación política han sido relativamente escasas, si se considera las diferentes manifestaciones de etnocentrismo y explotación económica que operan en la vida cotidiana en espacios como los analizados. En estos procesos y condiciones, la situación de los trabajadores inmigrantes nicaragüenses ven limitada la participación y organización en las políticas sociales de gobierno para poder interpelar aquellas contradicciones. Marín, Monge y Olivares (2001: 96), para el estudio de caso de La Carpio, han demostrado que la participación en redes de inmigrantes nicaragüenses no ha incidido en la adscripción a grupos organizados tradicionales como sindicatos o agrupaciones comunitarias. Sin embargo, agregan estos autores, las redes de solidaridad recíprocas constituyen un espacio alternativo de intercambio entre vecinos-iguales. Sin embargo, ello no significa que tales condiciones no estén exentas de diversas estrategias de resistencia y contestación frente el etnocentrismo y la explotación económica en la vida cotidiana.

El papel de la Defensoría de los Habitantes de la República, algunas organizaciones de la sociedad civil, centros académicos y organismos internacionales, para interpelar al Estado frente a organismos internacionales como la Corte Interamericana de Derechos Humanos o reclamar situaciones de la vida cotidiana,[7] serán analizados en la siguiente sección.

Por una pedagogía de nuevas y viejas interrogantes

A lo largo del trabajo he sostenido que existe una estrecha relación entre el etnocidio explícito con la construcción de identidades étnicas y racializadas de carácter sutil e inconscientes; pero que, en conjunto, ellas involucran la expropiación, eliminación, imposición y desestructuración de las coordenadas simbólicas de la identidad cultural. Asimismo, que el *etnocidio simbólico* se ejerce a través de concesiones materiales, culturales y simbólicas, que estos grupos se ven obligados a hacer en el marco de la neo-colonización de un pueblo sobre otro. Ello, por supuesto, involucra el territorio en su dimensión más amplia e integradora. Es decir, el territorio entendido como el espacio simbólico-cultural y geográfico apropiado y valorizado por un grupo social para asegurar su reproducción y la satisfacción de sus necesidades vitales.

El *etnocidio simbólico* transforma las estructuras de poder, las estrategias de cambio cultural y estructural, la cosmogonía, las estructuras de representación y acción para operar esos procesos de cambios sociales sumamente agresivos, violentos y desiguales en territorios transfronterizos. La historia de los gnöbe y nicaragüenses en Costa Rica, Nicaragua y Panamá bien pudieran ser situaciones concretas y específicas de etnocidio simbólico contemporáneo. Desde luego, son pueblos que han atravesado distintas condiciones de etnocidio, vulnerabilidad, exclusión e integración desigual en regiones transfronterizas.

En mi trabajo de campo en otros proyectos de investigación, con frecuencia me encuentro mujeres indígenas gnöbe pidiendo dinero en Ciudad Neily cerca de la Frontera con Panamá o en la ciudad de San José; o niñas, niños y familias enteras

[7] El escritor Fernando Contreras Castro (Semanario Universidad: 9.2.2006, p. 19), en relación con la muerte del nicaragüense Natividad Canda por perros en Cartago, Costa Rica, señala que el humor a partir del dolor y la indignación, producto del show mediático que convirtió el suceso en el aperramiento simbólico de un pueblo por su pueblo hermano, es la nefasta señal de que la xenofobia en este país está llegando a límites peligrosos. Al respecto, cita una de las tantas escenas de aperramieno que Bartolomé de las Casas documenta en su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*: «Hombres tan inhumanos, tan sin piedad y tan feroces bestias, extirpadores y capitales enemigos del linaje humano, enseñaron y amaestraron lebreles, perros bravísimos que en viendo un indio lo hacían pedazos en un credo, y mejor arremetían a él y lo comían que si fuera un puerco...» Argumenta que esta práctica fue inaugurada en Nicaragua con la llegada del imponderable homicida Pedrarias Dávila, y ha sido común en las dictaduras padecidas por los pueblos latinoamericanos.

recogiendo la producción de café sin muchas de las garantías sociales que otros pueblos no dudarían en reclamar; o nicaragüenses realiza los peores trabajos en obras de construcción en zonas urbanas y rurales; o bien, mujeres nicaragüense expuestas a condiciones de vulnerabilidad que intentan ser invisibilizadas por la privacidad del trabajo doméstico.

Comprender los mecanismos con los que se ejerce el etnocidio simbólico amerita una labor ética y política. Ética porque amerita conocer y reconocer la humanidad del otro. Yo existo porque tú existes. Y política, porque significa desterrar las jerarquías materiales, culturales y simbólicas. La contraparte de esta labor ética y política ha estado representada en la legitimación de la supuesta superioridad étnica y cultural —darwinismo y eugenesia social— y puede tomar forma de lo que comúnmente llamamos racismo. En este tipo de marcos categoriales la vulnerabilidad, en sus diversas dimensiones, implica no sólo estructuras económicas de desigualdad social, sino también estructuras culturales, simbólicas y sobre todo políticas. En este sentido, los riesgos de la migración nacional e internacional de los pueblos gnöbe y nicaragüense son construcciones sociales basadas en las condiciones estructurales y contextuales en que se desarrolla la migración en la globalización. El emigrante es vulnerable no por la migración, sino por las condiciones de integración, etnocidio y vulnerabilidad en el estado actual del capitalismo tardío.

En este debate, y como parte de la problematización de estas pugnas por el control de los recursos culturales entre las poblaciones, entonces, nos planteamos: ¿cómo se ejerce el control cultural en los pueblos indígenas y nicaragüenses en territorios transfronterizos con crecientes condiciones de vulnerabilidad? ¿Cómo fortalecer la incidencia de los pueblos indígenas y no indígenas en las políticas culturales, en la democracia participativa y en la transformación de las relaciones asimétricas de poder, en la erradicación del etnocentrismo y discriminación entre las poblaciones? A su vez, ¿cuál es el impacto del control cultural en el respeto histórico a la diferencia y especificidad cultural y de sus derechos humanos? A estas interrogantes se debe dar respuestas, erradicar la xenofobia, el etnocidio y la vulnerabilidad de este tipo de pueblos transfornterizos.

Finalmente, hemos recurrido a una pedagogía que retoma algunas nuevas y viejas interrogantes, susceptibles de ser investigadas en situaciones concretas de etnocidio simbólico, vulnerabilidad e integración étnica desigual. Las respuestas contribuirán a erradicar tales condiciones, en un momento del proceso actual del capitalismo en América Latina, en el que las fronteras simbólicas, la desigualdad y la desesperanza son cada vez mayores.

Bibliografía

Acosta, Yamandú, 2002, «La perspectiva intercultural como lógica de constitución del sujeto, estrategia de discernimiento y democratización en el contexto de los fundamentalismos», en *Revista Pasos*, noviembre y diciembre, número 14, DEI, San José, Costa Rica, s.p.

Acuña, G. y E. Olivares, 1999, *La población migrante nicaragüense en Costa Rica: realidades y respuestas*, San José, Fundación Arias para la Paz y el Progreso Humano, Centro para las Naciones Unidas para los Asentamientos Humanos CNUAH-Hábitat e International Development Research Center.

Acuña, G., A. Morales, X. Gómez y H. Montiel, 2003, *Migración y salud en Costa Rica. Elementos para su análisis*, San José, Ministerio de Salud, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Organización Panamericana de la Salud, Oficina Regional de la Organización Mundial de la Salud.

Alvarenga Venutolo, Patricia, 1997, *Conflictiva convivencia. Los nicaragüenses en Costa Rica*, San José, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Cuadernos de Ciencias Sociales número 101.

—, 2000a, *Trabajadores inmigrantes en la caficultora*, San José, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Cuadernos de Ciencias Sociales, número 116.

—, 2000b, *Problemas migratorios nicaragüenses*, San José, Universidad Centroamericana, Maestría en Relaciones Internacionales, IV 11–15, diciembre.

—, 2005, «La inmigración extranjera en la historia de la nación costarricense», en San José, *Encuentro Internacional sobre poblaciones migrantes y derechos humanos en Latinoamérica*. Universidad Nacional de Costa Rica.

—, 2004, «Aportes de los inmigrantes a la sociedad costarricense», en Alexander Jiménez Matarrita (compilador), *Sociedades hospitalarias*, San José, Ediciones Perro Azul, s.p.

Barquero J. y J. C. Vargas, 2004, «La migración internacional en Costa Rica: estado actual y consecuencias», en Grettel López y Reinaldo Herrera (editores), *Evolución demográfica de Costa Rica y su impacto en los sistemas de salud y pensiones*, San José, Academia de Centroamérica y Centro Centroamericano de Población-UCR.

Barth, Fredrik, 1976, *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferentes culturas*, México, Fondo de Cultura Económica.

Bourdieu, P., 1990, *Sociología y cultura,* México, Grijalbo.

—, 1993, *Cosas dichas*, Barcelona, Gedisa.

Bourdieu, P. y L. Wacquiant, 1995, *Respuestas por una antropología reflexiva,* México, Grijalbo.

Bourdieu, P., s.f., La identidad y la representación. Elementos para una reflexión crítica sobre una idea de región, Traducción de Hipólito Rodríguez. Material mimeografiado.

Bourgois, Phillipe, 1994, *Banano, etnia y lucha social en Centro América*, San José, Departamento Ecuménico de Investigaciones.

Brenes Camacho, Gilbert, 1999, *Estimaciones del volumen y características sociodemográficas de los inmigrantes nicaragüenses en Costa Rica*, San José, UCR, Agosto.

—, Gilbert, 2002, *Segregación residencial de los inmigrantes nicaragüenses en Costa Rica en el 2000*, Centro Centroamericano de Población.

Busso, Gustavo, 2002, *Vulnerabilidad Sociodemográfica en Nicaragua. Un desafío para el crecimiento económico y la reducción de la pobreza*, Santiago de Chile, CEPAL-CELADE-FNUAP- Oficina de Nicaragua, Serie Población y Desarrollo número 29.

Bustamante, Jorge, 2000, «*Un marco de referencia acerca de la vulnerabilidad de los migrantes como sujetos de los derechos humanos», Taller sobre mejores prácticas en materia de migración*, Santiago de Chile, CEPAL.

Canales, A., 2003, «Demografía de la desigualdad. El discurso de la población en la era de la globalización», en Alejandro Canales y Susana Lerner Sigal (compiladores), *Desafíos teórico-metodológicos en los estudios de población en el inicio del milenio*, México, El Colegio de México, Universidad de Guadalajara, Sociedad Mexicana de Demografía, s.p.

Camacho Nassar, Carlos, 2007a, «Etnocide and Identity in the Mexican Exile of the Guatemalan Maya», en *Indigenous Affairs,* 3/07, Migrations, Copenhagen, IWGIA, 2007.

—, 2007b, *Pueblos indígenas vulnerables en Bolivia. Estado de situación y propuestas de política pública*, La Paz, Dirección General de Tierras Comunitarias de Origen, Unidad de Gestión Territorial Indígena, Viceministerio de Tierras.

—, 1997, «Miami en el corazón: ideologías e identidad en Costa Rica», en Carmen Murillo (editora), *Antropología e identidades en Centro América*, San José, Colección Libros del Laboratorio de Etnología, Universidad de Costa Rica, pp. 133-138.

Clastres, Pierre, 1998, *Crónica de los indios guayaquís. Lo que saben los ache, cazadores nómadas del Paraguay*, Barcelona, Alta Fulla.

—, 1987, *Investigaciones en antropología política*, México, Gedisa Mexicana.

CELADE, 2002, *Vulnerabilidad sociodemográfica: viejos y nuevos riesgos para comuniddes, hogares y personas*, Separata, Santiago de Chile, CEPAL-CELADE.

Cocco, Aguilar, M., 2002, *Imagen de los nicaragüenses en la prensa escrita nacional: 1990-1999,* Tesis de licenciatura en Antropología, Universidad de Costa Rica, San José.

Cristian Maestres, Brígida, s.f., *Crónica de un etnocidio? La problemática del etnocidio en: crónica de los indios guayaquis de Pierre Clastres*, Brígida Cristian Maestres, Universitat Autònoma de Barcelona.

Defensoría de los Habitantes de la República, 2001, *Informe de Labores 1999-2000*, San José, Costa Rica.

—, 2002, *Informe anual 2000-2001*, San José.

—, 2002, *Compromiso del Foro permanente de población emigrante para alcanzar una política migratoria integral*, San José.

—, 2006, «*Nueva Ley de Migración y Extranjería de Costa Rica»,* Conferencia impartida por licenciada Kathya Rodríguez, directora del Área de Protección Especial, Seminario Taller *Propuesta de lineamientos para una política migratoria integral e implicaciones y desafíos de la Nueva Ley de Migración y Extranjería*, 13-14 de septiembre, San José, GESO, FPPMR, UNIFEM.

—, s.f., *Foro Permanente de Población Emigrante,* Material fotocopiado.

Dobrosky Mora, Uladislao, 2000, *La política migratoria costarricense durante la década de los noventa, administraciones de Calderón Fournier, Figueres Olsen y Rodríguez Echeverría: ¿ausencia de una estrategia de políticas públicas frente a la incidencia del fenómeno migratorio entre Costa Rica y Nicaragua? (1990-1999)*, Tesis de Licenciatura en Ciencias Políticas, Universidad de Costa Rica, San José.

Fernández Arias, M., 2005, «El tratado de libre comercio: repercusiones de la apertura del mercado en el sector agropecuario de Costa Rica», en María Eugenia Trejos París y Mario E. Fernández Arias (editores), *Tratado de Libe Comercio Estados Unidos de América-Centroamérica-República Dominicana, Estrategia de tierra arrasada*, San José, EUNED.

Giménez, Gilberto, 2001, «Cultura, territorio y migraciones. Aproximaciones teóricas», *alteridades*, 11 (22), pp. 5-14.

Gómez Zarmiento, Xinia *et al.,* s.f., *Lineamientos de política y estrategias para la atención de la población emigrante*, San José, Política Nacional de Salud, Ministerio de Salud, Dirección de Desarrollo de la Salud, Documento de trabajo.

Hillmann, Kart-Heinz, 2001, *Diccionario enciclopédico de sociología,* Barcelona, Herder.

Hinkelammert, Franz, 2005, *El sujeto y la ley: el retorno del sujeto reprimido*, Heredia, EUNA.

Ibrahim, Maggie, 2005, «The Securitization of Migration: a Racial Discourse», en *International Migration*, volumen 43. (5).

Jaulin, Robert, 1970, *La paix blanche, introduction à l´ethnocide*, París, Éditions du Senil.

—, 1972, L´ethnocide à travers les Amériques, París, Éditions Fayard.

—, 1974, La décivilisation, Bruselas, Éditions Complexe.

Loría Bolaños, R., 2002, De Nicaragua a Costa Rica y Nicaragua... La ruta crítica de las mujeres emigrantes nicaragüenses: una mirada desde la zona norte fronteriza, San José, Centro de Estudios y Publicaciones Alforja

Loría, Rocío, 2000, *Complementariedad entre géneros u ocultamiento de la violencia: relatos de mujeres ngäbe de Conte Burica,* Tesis de licenciatura en Antropología, Universidad de Costa Rica.

Masís Fernández, K. y Paniagua Arguedas, L., 2006, *Sexualidad y racialización: las vivencias de las y los adolescentes inmigrantes nicaragüenses en Tirrases*, 2005, San José, Tesis de Licenciatura en Sociología, Universidad de Costa Rica.

Martín-Baró, Ignacio, 1983, *Acción e ideología. Psicología social desde Centroamérica I*, San Salvador, UCA editores.

Meoño Soto, Rodolfo, 2006, «El autoconcepto del costarricense como una pseudocultura de los derechos humanos», en *Revista de Relaciones Internacionales*, número 69-70, Primer y segundo semestre 2005, San José, Universidad Nacional.

Merienda y Zapatos, 2004, *Voces de La Carpio*, San José.

Ministerio de Relaciones Exteriores, 1999, *Los derechos humanos en Costa Rica, Sistema Interamericano: Instrumentos Internacionales del Sistema Interamericano de Protección de los Derechos Humanos ratificados por la República de Costa Rica*, San José.

Ministerio de Salud, s.f., *Lineamientos de política y estrategias para la atención de la población emigrante,* San José, Política Nacional de Salud, Dirección de Desarrollo de la Salud, Ministerio de Salud, Documento de trabajo.

Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 2005, *Análisis de la actividad cafetalera, Pérez Zeledón. Proyección cosecha 2005-2006,* San José, Informe técnico de investigación, Área Técnica de Migraciones Laborales.

—, 2004, *Análisis de la zafra de la caña de azúcar. Región Huetar Atlántica. Cosecha 2003-2004,* San José, Informe técnico de investigación, Área Técnica de Migraciones Laborales

Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 2003a, *Análisis de la recolección de naranja. Región Huetar Norte. Cosecha 2002-2003*, San José, Informe técnico de investigación, Área Técnica de Migraciones Laborales.

—, 2003b, *Análisis de la oferta y demanda de la fuerza de trabajo de fríjol en la región Huetar Norte. Cosecha 2003,* San José, Informe técnico de investigación, Área Técnica de Migraciones Laborales.

—, 2002a, *Análisis de la zafra de la caña de azúcar y la recolección de naranja. Región Huetar Norte y Pacífico Central. Cosecha 2001-2002,* San José, Informe técnico de investigación, Área Técnica de Migraciones Laborales.

—, 2002b, *Análisis de la actividad cafetalera en Turrialba. Proyección cosecha 2002-2003*, San José, Informe técnico de investigación, Área Técnica de Migraciones Laborales.

Mojica, Francisco, *et al.,* 2005, «Percepción de la población costarricense sobre las inmigraciones de nicaragüenses», en *Pulso Nacional*, OP´S 42, agosto, San José, Instituto de Estudios Sociales en Población, IDESPO, Universidad Nacional, s.p.

—, 2006, «Identidades nacionales, integración y ciudadanía: percepciones hacia la inmigración», en *Pulso Nacional*, OP´S 47, junio, San José, Instituto de Estudios Sociales en Población, IDESPO, Universidad Nacional, s.p.

Mojica-Mendieta, F. J., 2003, *Acciones del Estado costarricense para enfrentar la demanda de servicios de salud, educación y vivienda de población nicaragüense en Costa Rica*, San José, Instituto de Estudios Sociales en Población, Universidad Nacional.

—, 2004, I*nmigración nicaragüense en Costa Rica y cooperación internacional en salud, educación y vivienda*, San José, Instituto de Estudios Sociales en Población, Universidad Nacional.

Mondragón Ríos, Rodolfo, 2007, «La Producción social del miedo: violencia política y terror en la Zona Norte de Chiapas, México", en *Intersticios. Revista Sociológica de Pensamiento Crítico*, volumen 1 (2), http://www.intersticios.es

Morales Gamboa, Abelardo, 1999, *Amnistía migratoria en Costa Ric*a, San José, FLACSO.

Morales, A., 2001, «Transnacionalismo social y territorialidad binacional entre Nicaragua y Costa Rica», en *Revista Espacios*, número 15, octubre-diciembre, s.p.

—, 2004, «Migraciones y desafíos de una política migratoria integral en Costa Rica», en Alexander Jiménez Matarrita (compilador), *Sociedades hospitalarias. Costa Rica y la acogida de inmigrante*s, San José, Ediciones Perro Azul.

Morales, A. y C. Castro, 2002, *Redes transfronterizas. Sociedad, empleo y migración entre Costa Rica y Nicaragua*, San José, FLACSO.

Morales Gamboa, Abelardo, 2007, *La diáspora de la posguerra. Regionalismo de los emigrantes y dinámicas territoriales en América Central*, San José, FLACSO.

Morales, A. y C. Castro, 2007, *Migración, empleo y pobreza*, San José, FLACSO.

OIM/SIEMCA, 2004, "Inmigración y emigración en Centroamérica a inicios del siglo XXI. Sus características e

impacto". en San José, *sistema de información estadística sobre las migraciones en centroamérica. Organización Internacional para las Migraciones. Serie perfil de los Migrantes, no. 1.* http://www.siemca.iom.int

OIT, 2001, *Memoria Taller nacional para promover los derechos de las mujeres trabajadoras emigrantes de Nicaragua*, Organización Internacional del Trabajo, Managua, 20-21 de noviembre.

Pizarro, R., 2001, *La vulnerabilidad social y sus desafíos: una mirada desde América Latina, Santiago de Chile,* Serie Estudios Estadísticos y Prospectivos, no. 6, CEPAL.

Quesada Arce, Víctor. y Franklin Barrantes Montero, 2006, E*studio para el trabajo sindical, Nicaragua e indígenas panameños sobre la migración laboral en las plantaciones costarricenses*, proyecto Capacitación y Apoyo Legal a Sindicatos Bananeros de Costa Rica y Nicaragua.

Richard, Pablo, 1999, «Teología de la solidaridad en el contexto actual de la economía neoliberal de libre mercado», en Franz Hinkelammert (compilador), *Huracán de la globalización*, San José, DEI.

Rocha, José Luis, 2006, «Centroamérica. Los ladrillos ideológicos del muro antiinmigrantes, San Salvador», en *Raíces*, www.raices.com.sv

Sandoval García, Carlos, 2002, *Otros amenazantes. Los nicaragüenses y la formación de identidades nacionales en Costa Rica*, San José, EUCR.

Periódicos consultados

La Nación. (22.8.2007) «Agro y construcción requieren 87.000 obreros emigrantes. Trabajo prevé emergencia durante próximos 12 meses».

Al Día (26.7.2005) «Toledo ofreció hasta computadoras».

La Nación (7.6.2004) «Jóvenes armados hasta los dientes».

—, (7.6.2004) «Los Melenitas desvelan a Moradores de los Guido».

—, (7.6.2004) «Entre nosotros no existe el perdón».

—, (7.6.2004) «País aún no sufre embates de maras».

Semanario Universidad (9.2.2006:19) «El aperramiento de Natividad Canda».

Videos-documentales

Fleming, Julia, *Nica/ragüense*

De migraciones forzadas, deterioro del tejido comunitario y procesos de individualización entre los ex refugiados guatemaltecos de Mayabalam, Quintana Roo

Eliana Cárdenas Méndez
Universidad de Quintana Roo

Presentación

Gran parte de la información que existe sobre la presencia de los guatemaltecos en México gravitan en torno a la denuncia por la violación a los derechos humanos, en el marco de la política contrainsurgente del Estado guatemalteco[1] y, la despiadada persecución que provocó el éxodo de las comunidades mayas del Ixcán. Poco se sabe de los cauces que tomó su estructura organizativa, o de los instrumentos culturales con los que dieron respuesta a sus nuevas condiciones de vida en el exilio o sobre la dinámica migratoria hacia el norte del estado de Quintana Roo como respuesta ante el deterioro del medio ambiente por la sobreexplotación del suelo, y el desvertebramiento comunitario. Nuestro propósito es contribuir a la reflexión sobre la caracterización de esa presencia que todavía es experienciada como diferencia, tanto por los mexicanos como por los mismos guatemaltecos, después de 26 años de arribo al estado de Quintana Roo y los complejos procesos de individualización en Cancún, uno de los polos turísticos más importantes del mundo.

Del territorio y sus estampas

Quintana Roo es un estado joven fundado en 1972. Su condición fronteriza con Belice y con Guatemala lo ha hecho escenario de múltiples dinámicas de población, desde el carácter de trashumancia que caracterizaba a los trabajadores explotadores de chicle, pasando por la colonización dirigida emprendida por el gobierno mexicano para evitar que los mayas obtuvieron su dominio por fuera del control del poder central y como mecanismo para tomar posesión de los territorios colindantes en una frontera

[1] Según informes de la Iglesia Católica guatemalteca cerca de un millón de personas debieron abandonar sus tierras para salvaguardar la vida, huyendo de la beligerancia y la crueldad con que eran perseguidos por el ejército guatemalteco. De ese enorme contingente humano aproximadamente 200 mil arribaron a México, de los cuales unos 40 mil fueron atendidos por la Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados (Comar) y el alto comisionado de las Naciones Unidas para refugiados y reubicados en los estados de Campeche y Quintana Roo. Los 800 mil restantes se movilizaron lejos de la zona de conflicto y permanecieron en calidad de desplazados de la violencia.

difusa e indeterminada y, finalmente, por las migraciones acaecidas con motivo de la fundación del estado como polo turístico, procedentes de Yucatán, Veracruz y Tabasco, principalmente. Catorce años después de su fundación, llegan al estado, para ampliar el calidoscopio cultural procedentes de Guatemala 20 mil inmigrantes de la zona maya del Ixcán, pertenecientes a las etnias mam, kanjobal, quekchí e ixil, después de permanecer en calidad de refugiados en el estado de Chiapas.

Uno de los episodios más controvertidos en la penosa historia del refugio de los guatemaltecos en México fue la reubicación de cerca de 20 mil refugiados de Chiapas a los estados de Campeche y Quintana Roo a través de la selva, en viajes por río en canoas, por caminos apenas transitables y el ferrocarril. El objetivo del traslado según el gobierno mexicano fue evitar masacres como la ocurrida en febrero de 1984 en el campamento de refugiados El Chupadero, garantizar la seguridad de la población y actuar coherentemente en materia de política regional y fronteriza. A pesar de que con el tiempo los ex refugiados guatemaltecos valoran la acción del gobierno mexicano como muy positiva, recuerdan también que originalmente no aceptaron el traslado, que fueron obligados. De tal suerte podemos afirmar, a riesgo de exagerar el concepto, que fue también una migración forzada, así lo muestran los testimonios:

> Llevaba cerca de año y medio en la frontera de Chiapas con Guatemala; el frío allí es intenso, yo lo resentía más porque soy de la Península de Yucatán. Por las noches teníamos que hacer guardia y el frio calaba los huesos, teníamos que hacer hogueras y así nos la pasábamos turnándonos para recibir calorcito mientras cuidábamos a los guatemaltecos. No tenía en realidad nada contra ellos, lo que pasa es que me daba coraje porque por culpa de lo que les pasaba a ellos me había tenido que separar de mi familia; yo la verdad estaba recién casado y extrañaba mucho a mi esposa y a mi bebé. Me daba coraje que ellos por el borlote que se traían allá en Guatemala, un borlote que además nosotros no entendíamos, que si eran guerrilleros, o que si eran inocentes, lo que fueran, lo que yo digo es ¿por qué nosotros, el ejército mexicano teníamos que estarlos cuidando? ¿Por qué tenían que traernos sus problemas para acá, si México es un país donde tenemos paz? Por eso cuando llegó la orden de que los refugiados se tenían que quitar de Chiapas, a mi me dio mucha alegría. A la chingada con todo ese desmadre y empezamos a avisarle, y ellos a resistirse, por eso a algunos tuvimos que amarrarlos, sí, los amarramos para poderlos subir a los camiones, porque empezaron a correr, a llorar, se resistieron y no querían entender (Testimonio de un soldado del Ejército mexicano)
>
> Y todos empezamos a llorar, hombre, mujeres, niños, todos empezamos a llorar. Los marines —que es el Ejército— llegaron al campamento y nos dijeron: Todos

> tienen que ir a Campeche y Quintana Roo. Pero más o menos la mitad no estuvimos de acuerdo y entonces después de estar rogando ellos por algún tiempo y nosotros no querer ir, nos dijeron: Si no quieren ir por las buenas, tendremos que hacerles igual que les pasó en Guatemala. Al escuchar esto, la gente se preparó y cruzaron al otro lado, toda la noche cruzaron el río porque éramos bastantes. Al otro día llegaron los ejércitos y quemaron todas nuestras casas, con las cosas que todavía tenían adentro, el poquito de maíz que algunos ya habían logrado, también se quemó. Los soldados también buscaron la manera de cruzarse al otro lado del río, llegaron y empezaron a golpear a nuestra gente y a disparar. Decían los marines a la gente: ¿Por qué no se quieren ir? Se van a ir por las buenas o por las malas. Pero la gente estaba decidida a no irse, sólo a dos familias lograron convencer. Las pertenencias de algunas personas todas las sacaron. Viendo lo que nos había pasado y por el miedo que teníamos mucha gente empezó a llorar en ese mismo momento, niños, hombres y mujeres, todos. Empezó una gran bulla... (Testimonio de Roselia García recogido por Jan De Vos: 2002).

Explicar conceptualmente la presencia de los guatemaltecos en Quintana Roo no es una tarea sencilla como pareciera a simple vista, de hecho determinarla exige plantear por lo menos panorámicamente el estado de la discusión sobre el tema de las migraciones.

La gran movilidad de flujos poblacionales en el mundo referida a los desplazamientos al interior de un mismo país, así como el aumento de la migración transfronteriza, sin precedentes en la historia reciente, se ha visto reflejada en la gran cantidad de estudios y perspectivas con las que se ha intentado analizar el fenómeno por investigadores de múltiples centros de investigación y tendencias teóricas. Sin embargo, el debate está lejos de haberse agotado ni en su caracterización ni en el instrumental analítico. Incluso podríamos decir que estamos ante un género de dispersión conceptual. A pesar de intensidad de los debates y los entrecruzamientos teóricos para abordar el carácter multidimensional de las migraciones podemos reconocer dos tendencia principales referidas a las causas de las migraciones: una de las líneas del debate reconoce las motivaciones individuales, la otra el origen histórico estructural.

La primera advierte que la movilidad de población reside en la capacidad de decisión de los individuos, esto es, el emigrante en una toma de conciencia frente a sus circunstancias hace un balance en relación a metas y fines, analiza las ventajas de residir en otro país en virtud de la información y redes de que dispone. En este sentido los estudios enfatizan el criterio subjetivo del emigrante en la búsqueda de bienestar, y se enfocan a los microcontextos de los individuos. La otra desde una perspectiva económica plantea que las causas de la migración tienen un carácter sistémicoestructural,

una relación entre contextos económicamente deprimidos y otros más estables que se vinculan por los flujos humanos. Esta perspectiva no destaca entonces las motivaciones individuales sino los sistemas económicos, así la migración es un hecho dinámico entre contextos y flujos poblacionales interrelacionados, el enfoque subraya además la necesidad de comprender las migraciones en sus contextos históricos.

Nos encontramos ante dos posturas teóricas extremas: el carácter individual y subjetivo de las migraciones y el determinismo estructural. Una tercera vía reconoce las virtudes y las limitaciones de las dos posturas y plantea que las migraciones son en efecto producto de circunstancias históricoestructurales pero también debe tomarse en cuenta el papel de los medios de comunicación en la construcción de imaginarios y representaciones de la realidad y un polo ideológico que engloba las opiniones, imaginarios y simbolizaciones en la medida en que son parte constituyente de la realidad, de individuos y grupos sociales en general.

Una nueva generación de investigadores ha abandonado la preocupación por las causas y plantea la necesidad de definiciones y marcos teóricos más precisos. Para la estudiosa de las migraciones Cristina Blanco el tema no radica tanto en establecer las causas de la migración, sino poder identificar quién es un emigrante y quién no lo es, en ese sentido la temporalidad y la inserción laboral del inmigrante en la economía receptora son las determinantes para definir cuándo un individuo o grupo humano puede considerarse emigrante.

Por si esto fuera poco las migraciones forzadas o forzosas, presentan retos conceptuales adicionales, han estado asociados a denominaciones tales como desplazados, reubicaciones forzadas o poblaciones desarraigadas y éxodos entre otros, y categóricamente están determinados por las causas, ya sean políticas o por razones naturales (AVANCSO, 2002). ¿Son entonces los ex refugiados guatemaltecos una migración internacional? ¿Una migración forzada? ¿Reubicados forzados? ¿Son refugiados? ¿Son desplazados? ¿Cómo denominar conceptualmente la llegada de los ex refugiados guatemaltecos en Quintana Roo? Pasar revista por todas las posibles definiciones e implicaciones rebasa los límites de este ensayo, por tal motivo voy a acotar la discusión estableciendo los linderos básicos.

En la búsqueda de una definición operativa para caracterizar las dinámicas de población interna por el conflicto de larga duración que tienen los colombianos se han podido establecer algunos rayanos conceptuales, entre desplazados y refugiados, si bien ambos tienen que ver con desplazamiento,[2] en razón de las amenazas sobre indi-

[2] Nótese que utilizo un término neutral para decantar la problemática sobre si las migraciones forzadas son migraciones estrictamente hablando, pues insisto rebasa los límites de este ensayo.

viduos o colectivos sobre su vida, integridad física y libertad, provocadas por otros seres humanos; hay una diferencia crucial: la movilidad de los primeros se realiza dentro del territorio nacional,[3] en tanto que en el desplazamiento de los segundos se realiza entre estados nacionales, es decir, cruzando fronteras internacionales.

En este sentido la presencia de la población de origen guatemalteco en México tiene su origen en una migración forzada, que como todos saben fue el resultado de la estrategia de contraguerrilla del gobierno y el ejército guatemalteco contra el EGP que culminó en el programa de gobierno del presidente de facto Rafael Ríos Mont, conocido como «tierra arrasada» contra los colonos del Ixcán. Esta población fue recepcionada en México con el estatuto de refugiados. El arribo de esta población a Quintana Roo podría considerarse como un desplazamiento, que empero debe matizarse; fue parte de la estrategia del gobierno mexicano junto con ACNUR y la Comar, para reubicar a una población vulnerable por las incursiones del ejército guatemalteco a los campamentos de refugiados en Chiapas, y la visión futurista de gobierno mexicano para evitar posibles explosiones sociales en su propio territorio por el encuentro de pueblos hermanos que fueron separados por el trazo de la frontera internacional entre México y Guatemala.[4]

El programa Tierra Arrasada fue la ofensiva que consistía en caer sobre los poblados, matar a la gente e incendiar las casas: Durante los primeros meses de 1982 se llevaron a cabo las tristemente famosas masacres del Cuarto Pueblo, Xalbal, Malacatán, Mayalán. Ante la demencial ofensiva, centenares de personas de la población de origen mam, kanjobal, kekchi e ixil, buscaron abrigo bajo la montaña, allí soportaron hasta donde fue posible antes de emprender el camino que los llevaría a México. A finales de 1982 la limpieza contraisurgente llegó también a las cooperativas peteneras de la ribera del río Usumacinta: Dos Erres, un parcelamiento de la aldea Las Cruces, El Arbolito, Técnica Agropecuaria, Centro Campesino, La Felicidad, La Quetzal, El Tumbo, Retalteco y muchos otros más. Igual suerte tuvieron innumerables aldeas en otras partes del Petén, en el Quiché, en la Alta Vera Paz y otros departamentos de la Guatemala rural. Ante la ofensiva terrorista del Estado guatemalteco que tenía como objetivo neutralizar, lo que a juicio del gobierno servía de base social a la guerrilla,

[3] Conferencia Episcopal Colombiana y el Instituto Interamericano de Derechos Humanos, Santa Fé de Bogotá: CEC, 1995). Se considera desplazado a toda persona que se han visto obligada a migrar dentro del territorio nacional, abandonando la localidad de residencia o sus actividades económicas habituales porque su vida, integridad física o libertad se han visto vulneradas o se encuentran amenazadas debido a la existencia de cualquiera de las siguientes situaciones creadas por el hombre: conflicto armado interno, disturbios o tensiones interiores, violaciones masivas de los derechos humanos u otras circunstancias emanadas de las situaciones anteriores que puedan alterar o alteren drásticamente el orden público.

[4] Hay que recordar que doce años después brotó en Chiapas el movimiento zapatista como respuesta a las condiciones de pobreza, marginación de las comunidades mayas.

algunos pobladores fueron reubicados en los llamados Pueblos modelos y estratégicos para ser reeducados ideológicamente. Bajo la estricta vigilancia del ejército, estos desplazados debieron comprometerse en la lucha contrainsurgente.

Hubo sin embargo un gran número que prefirió el exilio dentro del territorio guatemalteco formando comunidades de poblaciones en resistencia, CPR, o regresando a los Altos donde estaban sus comunidades de origen, las que habían abandonado quince años en la búsqueda de tierras en el Ixcán y el Petén.

Los demás huyeron a los países vecinos en un proceso largo y penoso. Los pobladores del Ixcán y el Petén arribaron al estado de Chiapas. Este ingreso que como todos sabemos, terminó con la decisión del gobierno mexicano de refugio y asilo a los desplazados, sin embargo, originalmente fue muy desafortunado pues los agentes migratorios bajo la política de protección a la soberanía nacional obligaron a retornar a la población que venía huyendo de la represión, orillándolos, como se supo después a una muerte segura, a manos de sus perseguidores, los kaibiles. Según, Jan De Vos (2002) tres evidencias hicieron cambiar la actitud de los agentes de migración: el destino fatal de los deportados, el drástico aumento en el flujo de refugiados y la notoriedad de estos dos hechos en la prensa nacional e internacional. En efecto, en octubre de 1982 la franja fronteriza de Marqués de Comillas, el rancho Puerto Rico inmediato a la frontera se inundó de repente por una marea incontenible de familias que huían de la represión militar en el Ixcán. Aunque es difícil saberlo con precisión, el calculo realizado por ACNUR y Comar entre los años de 1982-83 y 84 se albergaron a todo lo largo de la frontera desde Campeche hasta Soconusco cerca de 50 mil refugiados.

Tanto para los gobiernos de los dos países, así como para los refugiados estuvieron convencidos desde un principio de que la inmigración sería transitoria. Todos tenían sobradas razones para desear el retorno a corto plazo.

A través de las gestiones de los sacerdotes Eduardo Dohen y Bill Woods las familias de campesinos indígenas pobres habían logrado conseguir en el Ixcán Grande un pedazo de tierra y por medio de él habían logrado acceder a una vida que no hubieran soñado tener en sus comunidades; por esta razón, ansiaban el retorno, por esta razón querían estar lo suficientemente lejos de los agresores, pero lo suficientemente cerca de sus tierras, pero el gobierno mexicano, advertía la permeabilidad de la frontera y el peligro de la extensión del conflicto sobre su propio territorio pues los refugiados compartían la misma realidad de discriminación, pobreza y despojo.

La reubicación se inició en 1984 sin tener en cuenta la opinión de los afectados que la mayoría habían expresado el deseo de permanecer no sólo en Chiapas sino cerca de la frontera. Ante lo inminente de la reubicación muchos decidieron el retorno y se sumaron a las comunidades de población en resistencia, muchos se dispersaron en los

ejidos cercanos de los municipios de Ocosingo, Las Margaritas, La Independencia y La Trinitaria. La mayoría no tuvo otra alternativa que aceptar la oferta de reubicación ofrecida por el gobierno mexicano en Campeche y Quintana Roo. En Campeche se fundaron las comunidades maya tecún y quetzal edzná: Los Lirios, y más tarde Mayabalám, Kuchumatán y San Isidro la Laguna en Quintana Roo.

Mayabalam, memoria de una comunidad

La lucha por la vida no da tregua, por lo menos durante tres temporadas al año a las cuatro de la mañana los triciclos y las bicicletas o el andar ligero se pone en marcha, van buscando la salida por entre el trazo preciso de las calles polvorientas de Mayabalam. Los habitantes, ex refugiados guatemaltecos de diferentes etnias, salen al encuentro con los invasores. Armados de palos, caucheras, silbatos inician el recorrido hasta el campo de batalla. El lugar de destino son las tierras de cultivo donde más o menos 80 cabezas de familias defienden su maíz de una alborotada banda de miles de cotorros, que llegan en una espesa nube y se lanzan decididamente contra las milpas. Al ataque de los depredadores responde una lluvia de piedras lanzadas con resorteras, acompañadas de gruñidos, silbatazos ensordecedores y maledicencias en diferentes lenguas, mam, kanjobal, queckchi, ixil y castellano. Los intrusos, diestros aviadores, escamotean el ataque, bajan y logran arrebatar los preciosos granos al maíz tierno, cumplido el objetivo se marchan con gran algarabía. Sin embargo, en el campo, enormes contingentes yacen abatidos por las certeras pedradas. Son un botín con el que los guerreros triunfantes habrán de completar la alimentación de la temporada. Prosigue una breve calma, los campesinos satisfechos descansan un poco, el duelo habrá de repetirse hacia el atardecer. Entre tanto, aprovechan el resto de la mañana a desalojar las babosas, otro importante depredador, cuya población aumentó después del paso del huracán *Dean* en el 2007. Los campesinos, históricos infatigables van siguiendo el rastro plateado que deja al desplazarse ese cuerpo reptante y desnudo, que se alimenta devorando las hojas y los tallos del maíz, sobre todo por la noche o en época de lluvia.

Una cadena de actividades se enlaza con esta fundamental actividad agrícola, que cada vez resulta menos para la comunidad en general por la ausencia de lluvia, y el agotamiento del suelo que exige cada días más fertilizantes. A las 10 de la noche diariamente un autobús inicia su recorrido por las calles sofocantes de Mayabalam, en un itinerario condicionado por los comerciantes que llevan los frutos del trabajo en el campo para venderlas en la parte exterior del mercado Lázaro Cárdenas en Chetumal. Si para los comerciantes es cada vez más penoso sostener las familias con el producto de esta actividad, mucho más difícil es para los que los que siembran.

Al inicio las cerca de 2 mil familias guatemaltecas reubicadas forzosamente a Quintana Roo deseosas de trabajar desmontaron la selva virgen y con el apoyo de Comar y ACNUR iniciaron proyectos agrícolas en 790 hectáreas de terreno, un suelo generoso que producía frijol, calabaza, maíz, chiles, arroz entre muchos otros cultivos, les brindó sus frutos; paralelamente el trabajo diligente convirtió en modelos de producción comunitario proyectos de abejas, ganado y cerdos. El éxito de estas comunidades se explica por una larga experiencia comunitaria que posibilitó los objetivos en materia de salud, educación, autosuficiencia alimentaría, organización para la producción de alimentos, y la ropa típica guatemalteca.

El deterioro del tejido comunitario sufrió un nuevo revés cuando en 1992 se firmaron los acuerdos entre el gobierno de Guatemala representado por la CEAR y la población refugiada en México representada por la comisión permanente CCPP; el desplazamiento forzado había logrado la recuperación a través de los proyectos mencionados; sin embargo, en su momento de mayor auge cerca del 50% de los colonos decidieron retornar con la esperanza de recuperar las tierras perdidas. Los retornados vendieron su ganado, pidieron reparto de utilidades anticipadamente por la inversión de trabajo en proyectos que aún no rendían sus frutos, vendieron las pocas pertenencias o cargaron con ellas; niños, hombres, mujeres y ancianos cargaron con su ropa, las mujeres con sus enceres de cocina y los niños en sus rebozos o atravesados en sus caderas, en tanto que los hombres hicieron los suyo con los animales domésticos que pudieron acomodar en los autobuses que los condujeron a la tierra de donde habían salido. Los que se quedaron, prefirieron hacerlo porque el recuerdo de la guerra era atroz y habían perdido la confianza en su país: «Por miedo no regresamos, por miedo de morir, pensamos que podía ser una trampa». En México habían recuperado la confianza, habían invertido sus energías en la tierra que para entonces era generosa, selva virgen desmontada para la agricultura y producía comida para el propio consumo y para vender y comprar lo que no producía. Pero cuando pasó la algarabía del viaje y los autobuses partieron sólo quedó el silencio, todo era silencio. Igual que cuando todos salieron a la estampida tratando de salvar la vida y las comunidades quedaron desvertebradas y las familias desestructuradas. El episodio se repetía, nuevamente la comunidad se había fracturado, las familias se habían roto de nuevo, nomás quedaba silencio: «La primera noche tuvimos miedo, habían quedado tantas casas vacías entre una y otra familia, todo estaba oscuro, no se veía el fuego de las cocinas, sólo se oía viento, todos se sentía muy tristes y muy solos».

Las familias se dividieron, la mayoría de los casos por el retorno de los padres quienes llevaron consigo a los niños pequeños únicamente. Los hijos adolescentes y jóvenes que sólo recordaban la guerra no quisieron retornar, las familias extensas primero y posteriormente las nucleares se separaron cada vez más en múltiples variantes: los

abuelos y padres se regresaron con los hermanos chicos, dejaron a los adolescentes e hijos casados, en algunos casos los abuelos retornaron con alguna hija que llevaba consigo a sus hijos y se había separado del esposo. Esta partida tuvo impactos sobre el espacio: «poco a poco los que estábamos cerca de la montaña empezamos a ocupar las casas vacías y nos tocó volver a organizarnos para poder seguir con el trabajo. Los jóvenes fueron los más reacios al retorno, Guatemala era sinónimo de violencia, de despojo; la experiencia de pequeñas estancias como trabajadores temporeros en Cancún mostraba a Guatemala como sinónimo del atraso».

Cancún: la perdición, la individualización

En el imaginario de los habitantes de Mayabalam Cancún es sinónimo de perdición por varias razones: los jóvenes se van y se envician en el alcohol, las muchachas se embarazan, se prostituyen, se van y ya no regresan. La migración a Cancún pone de relieve la consolidación de un desvertebramiento comunitario que empezó con la migración forzada de los años ochenta y creció con el retorno de algunos a Guatemala:

> Sólo veía a mis padres, de sol a sol en el campo. Siempre recordando Guatemala y que las tierras y que muchos ríos, y que todo lo tenían y que lo perdieron por la guerra. Pero trabajábamos de sol a sol y no alcanzaba más que para comer. Se habían ido la mayoría a Guatemala y aquí en Maya no alcanzaban nuestros brazos para tanto pinche trabajo y nada más ¿para qué? Para no más comer.

Los modelos analíticos sobre migración hacen hincapié en la permanencia y la vinculación al campo laboral de una comunidad receptora para considerar a un sujeto, familia o colectivos más amplios como emigrantes. En este sentido la migración forzada no sería, hablando con propiedad, una migración por varias razones: a) porque tienen un status político y jurídico: son refugiados; b) no se vinculan a la dinámica económica de la comunidad receptora, pues son mantenidos por el apoyo internacional, en lo que se resuelve el conflicto que ha provocado el desplazamiento; c) su estancia es transitoria pues retornan al final del conflicto. Sin embargo la rigidez de este modelo movilizado en aras de la precisión analítica precisa que se tengan en cuenta algunas excepciones. En primer lugar, la idea de los ex refugiados al margen de la vida económica de la comunidad receptora sólo existe en la cabeza de funcionarios como los de ACNUR o pensadores ortodoxos sin mucha creatividad. Para el caso de los guatemaltecos, el reconocimiento como refugiados tomó tiempo, originalmente asistimos a procesos de devolución por parte de la policía fronteriza lo que condenó inminen-

temente a la muerte a cientos de guatemaltecos. Los que lograron escapar de los controles migratorios se pusieron a trabajar de inmediato en los ejidos. Y aún cuando ya fueron reconocidos como refugiados de todas maneras los hombres, principalmente, se desplazaban a lugares como Cancún a trabajar como peones de la construcción, de esta manera obtenían dinero hasta para pagar renta cuando no quisieron vivir en los campamentos ya fuera por el temor a las incursiones del ejército guatemalteco que violentando la frontera ingresó a los campamentos de refugiados ocasionando masacres como la de El Chupadero.

Lo cierto es que durante los dos años del refugio en Chiapas muchos hicieron incursiones a ciudades como Chetumal o Cancún e incluso llegaron tan lejos como a la ciudad de México buscando trabajo. Aunque ciertamente mínima, desde el punto de vista de las movilizaciones de población, tales experiencias no son despreciables y son parte del capital dentro de la dinámica migratoria de los guatemaltecos en calidad de refugiados.

Cuando se produjo el retorno de cerca de la mitad de los habitantes de Mayabalam se puso en marcha esta experiencia migratoria hacia Cancún principalmente, por la efervescencia de la industria de la construcción ávida de fuerza de trabajo. Se inició lentamente y de manera individual, algunos padres para solventar los gastos de familia conseguían sus recursos, en una dinámica oscilatoria entre Mayabalam y Cancún, dejando en manos de las mujeres y los hijos el cuidado de los animales y de las parcelas. Sumado a la carencia de fuerza de trabajo, los ex refugiados experimentaron el deterioro ambiental que los obliga a mantener la milpa por la tozudez de la tradición, y el arraigo a la tierra que ordena el sentido social y comunitario; empero se ven orillados a viajar permanentemente a ciudades como Playa del Carmen, Chetumal, Cancún y recientemente a Mahahual para emplearse en el rubro de la construcción y de los servicios en estas zonas turísticas.

Sin embargo, el proceso migratorio presenta retos y riesgos diferentes para hombres y para mujeres. Dada la experiencia y especialización en la construcción los hombres tienen redes de información que les hace llegar a la zona con un margen de seguridad y les provee de ciertas garantías por las condiciones mismas de esa área de trabajo, les pagan semanalmente, y duermen en la construcción. Van en grupos, y así mismo se mueven por la ciudad para evitar el ataque de pandilleros.

Las primeras experiencias de migración de mujeres de Mayabalam son la viva estampa de la incertidumbre. En los noventa las emigrantes adolescentes tenían un dominio muy precario del español y se fueron siguiendo el rastro de otra que había migrado en las mismas condiciones y de la cual no habían vuelto a saber. Sólo con lo del pasaje llegaron a Cancún en grupos de tres y se quedaban a dormir en la estación de autobuses para cruzar la frontera que las instalaría en la más absoluta de las

libertades —la ciudad y el anonimato—, fueron de casa en casa logrando emplearse como empleadas domésticas, después prosiguió una actividad migratoria que no necesariamente se ha traducido en experiencias positivas de arraigo en Cancún, si bien ha servido para atenuar las dificultades económicas de algunas familias y se han advertido algunos en las condiciones económicas de la comunidad, y genera en los individuos procesos de desarraigo ante los retos de la integración y entornos donde el intercambio entre lo tradicional y lo moderno es en muchas ocasiones desventajoso, por las tensiones entre un mercado laboral contraído o mal pagado, en un mundo condicionado por el consumo y estandarizado por la moda, en este sentido es sugerente el diálogo entre Lucy y Mariana, mujeres de 34 y 16 años respectivamente:

> Encontré trabajo tocando de puerta en puerta, quería encontrar a mi hermana: ¿pero dónde la iba a buscar? Preguntando, preguntando me hablaron del crucero y fui como tres domingos seguido se sentía bien bonito porque nadie era de Cancún, todos éramos de otro lado, pasábamos todo el día dando vueltas por el parque del crucero, vueltas y vueltas hasta que llegaba la nochecita. Como al cuarto domingo que estoy dando la vuelta y me la encuentro casi cara a cara. Después han venido mis otras hermanas, yo fui la primera y no voy a regresar a Mayabalam, aquí tengo mis hijos y aquí la vida no es tan dura si te sabes cuidar y si te adaptas.
>
> Mis hermanas mayores sólo venían de visita y para traer dinero a mi mamá, ya no usaban ropa de Guatemala y hablaban diferente, se veían diferentes. En Maya todo es aburrido, siempre lo mismo, no hay a dónde ir, sólo la gente trabaja en el campo, cuida sus animales, va a la iglesia y a ver la tele, es todo lo que hacemos aquí. Cuando terminé la secundaria le dije a mi hermana que me llevara y me dijo que sí, para que le cuidara sus niños. Fui porque tenía muchas ganas de estar en la ciudad, trabajar, vestir bien, comprarme ropa bien bonita, sí, como las muchachas en la televisión, pasear, ir a la playa, al cine, andar libre por la calle y ver todas esas cosas que hay allá, pero nada más estuve seis meses. En un departamento viven mis dos hermana, bueno, es un cuarto grande con un baño y allí mismo cocinamos y dormimos, todo en el mismo cuarto. Es un edificio y allí rentan cuartos, viven mis dos hermanas con sus siete niños. Una de mis hermanas trabaja en un super, creo y la otra, la verdad no sé, tiene dos trabajos creo. Pues me levantaba temprano para ayudar a hacer el desayuno para mis sobrinos, hay tres que ya son grandes y se van solos a la escuela, pero hay otros que van al kinder y como mi hermana llega bien tarde y a veces llega tomada pues no se levanta, por eso mi otra hermana tiene que llevarlos al kinder cuando va para el trabajo, porque mi hermana se levanta de mal humor y trata mal a los niños. Pues yo limpiaba el

> cuarto, hago la comida, y veo la tele y así. Es un barrio muy peligroso y por eso no salgo, hay pandilleros, hay peleas en la calle. No, la verdad no salgo porque me da miedo, sólo bajaba a platicar con una muchacha que vive a tres casas de donde vivimos, ellos tienen un taller donde arreglan motos o coches, y voy con ella a la tienda de la esquina pero sólo de día, es peligroso de noche, muy peligroso. De noche los pandilleros se sientan en las banquetas y si pasa alguien que no es de los de ellos pues empiezan las peleas y tiran botellas, se golpean con cadenas, es muy peligroso salir de noche. Pero sí, sí me gusta mucho Cancún, es bien bonito, Como dos veces acompañé a mi hermana al centro, fuimos en el bus y desde ahí lo veía todo, también se ve bien bonito en la tele. Un día fuimos a la playa, está bien padre, otro día fuimos a la Plaza de las Américas, muy lindo, es muy lindo Cancún. Pues no, sólo esas dos veces salimos, el resto del tiempo estoy en la casa viendo la tele y salgo a platicar con mi amiga y con un muchacho de Veracruz que trabaja en el taller. Sí, claro que me dieron clases en la escuela de educación sexual y por eso sabía de las relaciones y que uno se tenía que cuidar para no quedar embarazada, pero él me dijo que me iba a cuidar, que no tuviera miedo, pero me quedé embarazada y él dice que no es de él, a mí no me importa lo que diga, yo estuve en Cancún y no conocí a nadie más, sólo iba sola de mi pieza al cuarto de él, y sólo nos separan tres casas. No pude trabajar y por eso me regresé a Maya, estoy con mi mamá y mi bebé y con toda mi familia que trabaja en el campo, aunque me gusta Cancún, allí es la perdición, como que todo es peligroso. Me voy a ir otra vez cuando mi bebé esté más grandecito, tengo que ir a trabajar para sacarlo adelante a él.

A manera de conclusión

Si bien la migración ha contribuido a amortiguar las carencias económicas de las familias empero ha contribuido a la ruptura del débil tejido social comunitario. En otras palabras la migración hacia los polos turísticos plantea la disolución comunitaria en varios sentidos: a) liberación, el emigrante experimenta la sensación de haberse liberado de la dependencia que impone la comunidad en relación a la subsistencia; b) inseguridad y desencanto, perdida de la seguridad tradicional que dan las creencias y normas de orientación; c) las paradojas de inscribirse en una nueva cohesión social basada en el individualismo.

Las mujeres de este relato van a la ciudad pues advierten la alta inversión de trabajo y lo poco redituable que es el campo, la televisión ha jugado un enorme papel en la creación de estereotipos y modelos de bienestar que atrae profundamente. Trabajar, conseguir dinero para vivir independientes y ayudar a la familia son las expectativas ancladas en los imagi-

narios de todo emigrante, las mujeres no son ajenas a ellos. Conquistar un nuevo espacio, el espacio urbano con todas sus promesas y libertades que habrá de redimirla de las dependencias tradicionales para la subsistencia. Lucy aprendió —después de mucho tiempo, muchos trabajos y varios hijos de diferentes hombres— a cuidarse a zanjar las dificultades e independizarse. Subsiste de manera marginal pero lo prefiere a vivir en Mayabalam, la comunidad que se funda como resultado de la violencia, de una guerra donde se perdió todo. Para ella el heroísmo de la subsistencia es más llevadero en la ciudad que en el trabajo de sol a sol. En el relato de Mariana se perfila el contorno trágico de una ilusión vista desde la pantalla de televisión y la ventanilla del autobús. Conoció Cancún de manera virtual, básicamente, a través de programas televisivos. El Cancún de la zona hotelera estaba tan lejos para ella, o quizá mucho más en su barrio marginal, como lo estaba desde su comunidad. Lo real es la media cuadra entre la tienda y su casa, unas redes sociales incipientes, calles peligrosas tomadas por la violencia de las pandillas; Cancún es la ciudad imaginada que el miedo y la incertidumbre hacen más lejana. En este contexto la mujer sola —lejos de la seguridad de su familia y su comunidad— deja su seguridad en manos de otro —«el dijo que me iba a cuidar»—, prisionera de su calle y sus peligros cede su espacio vital a la conquista, cada embarazo no es el resultado de un encuentro amoroso, es la inscripción de un anónimo sobre un territorio a la intemperie.

Bibliografía

Avancso, 2002, *Heridas en la sombra: percepciones sobre la violencia en áreas pobres urbanas y periurbanas de la ciudad de Guatemala*, Guatemala, Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala.

Chávez Galindo, Ana María, *La nueva dinámica de la migración interna en México: 1970 a 1990,* UNAM.

Blanco, Cristina, 2000, *Las migraciones contemporáneas*, Madrid, Alianza.

Checa, Francisco, 2002, *Las migraciones al debate. De las teorías a las prácticas sociales*, Barcelona, Icaria editorial.

De Vos, Jan, 2002, *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona: 1950-2000*, México, Fondo de Cultura Económica.

Beck, Ulrich, 1998, *World Risk Society,* Cambridge, Polity Press.

ACNUR-Comar, 1999, *Memoria de la presencia de los refugiados guatemaltecos en México,* México ACNUR-Comar.

Las migraciones. Acercamiento desde el análisis biopolítico[1]

Gladys Tzul Tzul
Universidad Rafael Landívar

En el análisis de las migraciones la problemática clasista de la explotación de los trabajadores se transforma en la problemática muticulturalista de la intolerancia y de la otredad.
Slavoj Zizek

Introducción

Las migraciones laborales son ante todo y sobre todo un sistema social histórico del capitalismo y para comprenderlo es necesario mirar las realidades contemporáneas que se encuentran inscritas desde y por el modo de producción global. Sirva mencionar que los salarios de los «obreros» inmigrantes que viven en algunos países de Europa y en Estados Unidos de América casi superan o superaron los índices de exportación de algunos de nuestros países, ello da cuenta del modo de producción mundial presente en los territorios latinoamericanos.

Este ensayo se dedica a leer el «acontecimiento» de las migraciones desde una serie de sistemas analíticos complementarios. El primero de ellos corresponde a las reflexiones de la biopolítica a partir del pensamiento de los filósofos Michel Foucault, Antonio Negry, Slavoj Zizek y del sistema mundo por Emanuel Wallerstein. Dichos pensadores revisores del pensamiento de Karl Marx, abren campo en el análisis epistemológico de las realidades a las cuales asistimos y en las que la lucha de clases y el modo de producción han desaparecido del debate, pero si nos detenemos a «mirar» la realidad, despojándonos de las categorías que apelan a la importancia exclusiva de la cultura y la pérdida de la identidad, podemos avizorar que las desigualdades que gesta el modo de producción y la lucha de clases siguen presentes, aunque las retóricas académicas afirmen su desaparecimiento con y por el derrumbe de los mal denominados socialismos reales.

Las interrogantes urgentes a responder aquí serían las siguientes: ¿Cómo leer las lucha de clases y las relaciones de poder en el fenómeno migratorio?, ¿qué orden fun-

[1] Una vez más agradezco los atinados comentarios de mi amigo Hugo López Mazariegos.

da en las sociedades el multiculturalismo? Preguntas que llevan la tercera siguiente: ¿Cómo lee estos dos acontecimientos el discurso académico? Difícil tarea que no se podrá resolver en el presente ensayo, pero se intenta problematizar.

Ahora bien, la situación que se planteó anteriormente acerca de la desaparición de la lucha de clases encuentra un campo fértil en los estudios acerca de los acontecimientos migratorios, el cual poseen diversos rostros —algunos académicos estudian las migraciones hacia los Estados Unidos de América, otros las migraciones de los guatemaltecos a la frontera sur de México, algunos otros observan a los salvadoreños en Guatemala, a los colombianos en Chile y Costa Rica, los bolivianos en Argentina y Europa, etcétera— pero hoy día existe una corriente analítica predominante: la identidad y la cultura.

Estos estudios generalmente versan acerca de las transformaciones y cambios étnicos-identitarios de quienes se marcharon y del impacto que tienen las remesas en la transformación de las familias, de las viviendas y de las formas de vestir. Sin embargo, estos cambios no necesariamente son producidos por los fenómenos migratorios, también intervienen en ellos las políticas de transformación de lo agrario y rural desplegadas desde hace varios años por el Estado y las organizaciones no gubernamentales (López, 2008). En todo caso dichos cambios se aceleraron por los hechos migratorios, pero se afirma que algunas de las transformaciones se deben a la influencia exclusiva de las migraciones y se retorna a enfatizar su analisis a la luz de la identidad: *... de este modo la problemática clasista de la explotación de los trabajadores se transforma en la problemática muticulturalista de la intolerancia y de la otredad* (Zizek, 2005).

Zizek trae a la discusión el punto central de la interrogante, ya que prima, tanto en los análisis académicos, como en el de los discursos de los jefes de estado y de las políticas públicas o de acción afirmativa una paranoia por resolver los conflictos por el choque de las culturas y de las identidades, y con ello se olvida lo medular de la condición de los trabajadores: la explotación que a su vez constituye el punto de partida de la acumulación capitalista y de expansión en la economía global.

Asistimos a un discurso crítico y político «intelectual» actual donde la palabra «trabajador» ha desaparecido del vocabulario, sustituido por el de inmigrantes o trabajadores inmigrantes. Con esto no que se quiere afirmar que la dimensión cultural no tiene importancia en el análisis de las migraciones, sobre todo porque mi análisis busca inscribirse de manera transdiciplinaria. Sólo que hay que detenerse e interrogarse sobre el porqué se han convertido en el único foco de análisis de muchos «acontecimientos» sociales. ¿Por qué leer las transformaciones que provocan las migraciones únicamente a la luz de la cultura? Y si es así, los análisis se remiten a una cultura nacional o étnica regional, pero habría que apuntar también que hay una cultura capitalista de la cual no es ajeno el suceso.

Zizek nos otorga una posible respuesta cuando apunta que *la excesiva pasión de los liberales multiculturalistas en proteger los derechos étnicos de los inmigrantes surge claramente de la dimensión reprimida de la clase* (Zizek, 2005). ¿Por qué se reprimen los marcos analíticos de clase, cuando las desigualdades en los estratos sociales siguen manifestándose? Y si se utiliza otra lectura como la bejaminiana del progreso y de la historiografía se podrá avizorar que en el «tiempo ahora» «la historia sigue en suspenso», por tanto la idea de progreso o de superación de etapas se desactiva.

En el análisis muticulturalista existe una distancia eurocéntrica condenscediente y respetuosa para con la culturas locales, en otras palabras el multiculturalismo es una forma de racismo negado e invertido, autoreferencial, un racismo con distancia que respeta la identidad del otro. Y como dice Zizek *el respeto multiculturalistas por la especificidad del otro es precisamente la forma de reafirmar la superioridad*, representa un cambio estético de terminología, una táctica que quiere mostrar a la academia como comprometida con el otro aunque sea un autoengaño. Se presenta aquí el mismo problema epistemológico que mostró en la década de los setenta Edward Said en su monumental estudio del Orientalismo donde expone los mecanismos de la fabricación del otro. Tanto Said como Spivack influidos notablemente por el pensamiento gramsciano desarrollaron sus análisis desde la mirada historiográfica —uno siendo parte del denominado grupo de estudios subalternos de la india y el otro desde los estudios orientalistas— en la labor de deconstruir la disciplina académica. Ambos se encontraron con la cultura en sus análisis y los dos basaron sus genealogía desde el poder y el modo de producción global. Al respecto del pensamiento de estos dos pensadores López reflexiona:

> ...tanto Said como Spivak desde The Subaltern Speaker subrayaron que en bastas regiones del mundo se han alimentado condiciones en que se reproducen las relaciones de dominación y subalternidad originadas en el colonialismo y de las historias de confrontación de clase y el modo de producción (López, 2008).

Así pues como ya se mencionó con antelación la pregunta que ronda en este escrito es: ¿por qué los discursos académicos se desprenden abruptamente del análisis de clases y de los medios de producción para dar lugar a la importancia de la cultura y de la convivencia interétnica en las migraciones? Por ello a lo largo del ensayo se intenta dar cuenta que las migraciones no son emergentes, sino más bien forman parte de las revoluciones internas que realiza constantemente el capital para hegemonizarse y consolidarse como el único medio dentro del que se puede hacer acción política.

¿Cómo leer la realidad en las migraciones desde la biopolítica?

Partiendo que no existen los universales Foucault reflexiona acerca de la errada suposición de que todos son ciudadanos, todos son sujetos que responden a la mirada univesalizadora de la ciencias sociohistóricas, por ello cuando desarrolla su análisis acerca de la contrahistoria da cuenta de los sujeto negados y de la multiplicidad de fenómenos y realidades (Foucault, 2006). Hace eco a una de una de las características de la globalización, la localización y la especialización de los territorios. Esto es, las migraciones o el traslado de obreros de una región a otra son sucesos con rostros plurales, como lo son las realidades: es diferente el movimiento migratorio de colombianos a Chile —que provienen de estratos medios de Bogotá y Medellín y que se instalan como dentistas, médicos o maestros en universidades— respecto de quienes se instalaron como vendedores de arepas o microempresarios de cibercafés, lo cual representa la reproducción de estratos económicos ente los emigrantes y también permite avizorar las posibles causales de sus motivos migratorios.

Pero por hablar «desde aquí», desde esta posición geopolítica —Guatemala y el sur de México— y por lo que ello representa en el modo de producción y la acumulación de capitales, me dedicaré a pensar desde la inmigración de Guatemala hacia los Estados Unidos de América. Para ello es preciso realizar algunas aclaraciones:

Las reflexiones de Michel Foucault abrieron nuevos campos para los análisis de lo económico-político-social, y a partir de las nociones de discurso, saber y relaciones de poder se provocaron revoluciones epistemológicas significantes, una de ella es el análisis de sociedad a partir de la noción de población desarrollado a partir de un corpus teórico denominado biopolítica o biopoder:

> Desde que Michel Foucault acuñó el término *biopolítica* para designar una multiplicidad de fenómenos en que el poder comienza a operar directamente sobre la vida se han abierto, y no sólo para la filosofía política, nuevas investigaciones que han situado la relación de la vida y el poder como la clave para la deconstrucción de lo moderno (Karmy, 2008).

Así pues, lo que se pone en entredicho en las sociedades contemporáneas es la vida y su estatuto dentro del modo de producción, quizá bajo estas reflexiones se pueda dar respuesta a por qué las acciones de los estados y las organizaciones no gubernamentales se centran exclusivamente en elevar la calidad de vida, a través de la reducción de mortalidad materno infantil y las campañas de vacunación, entre otras, lo cual determinará también el establecimiento del índice de la población económicamente activa de determinado estado.

Así se puede entender el porqué de la presencia de las políticas de acción afirmativa o discriminación positiva como las soluciones que los organismos globales presentan para mermar los problemas migratorios y son los que también constituyen las acciones políticas de los emigrantes, quienes demandan respeto a su cultura, derechos a ingresar a la escuela por ser diferentes, por ser los otros. Cabria interrogarse por qué ahora es más fértil el derecho a la diferencia, apelar a la diferencia cuando lo que está entredicho es el estatuto diferenciado de la vida en el modo de producción: unos explotadores y otros explotados y eso no es exclusivamente en el ámbito global, porque lo global no podría ser si no lo es en lo local.

La política contemporánea pensada desde la modernidad ha tenido como objetivo principal la administración de la vida a la luz de este trato de la vida, se puede dar cuenta de que la identidad también representa una forma de esa multiplicidad de fenómenos que tratan de organizar a la vida para hacerla más productiva. Es preciso hacer notar que se utiliza el término vida desde la noción biopolítica donde este término es diferenciado a la luz de la reflexión agambeniana:

> Tal como los griegos que no disponían de un término único para expresar lo que nosotros entendemos como la palabra vida. Se servían de dos términos semántica y morfológicamente distintos aunque reconducibles a un término común: zoé, que expresaba el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos —animales, hombres o dioses— y bíos que indicaba la forma o manera de vivir propia de individuos o grupos (Agamben, 1998).

> Así pues, según el planteamiento propuesto por Karmy en el capitalismo global la zoé organizada como fuerza laboral y releyendo a Arenth el *Homos laborans*, por medio de una serie de tácticas para la seguridad, organizadas para un saber de economía política. De tal manera, desde la biopolítica se posibilita pensar el poder en la vida o la política en la vida, por ello la noción de gubernamentalidad y metodológicamente desde la genealogía se pone al descubierto cómo operan los procesos constitutivos de los sujetos o —para seguir el argumento principal— los modos de vida.

Las reflexiones de Foucault profundizaron sobre las transformaciones de la sociedad en población. Interpretó a la población no solo como un grupo humano, sino como seres vivos atravesados y mandados por leyes, administrados de manera individual y grupal lo que permite dar cuenta del poder individualizante, una tecnología que mira los individuos en su cuerpo y su comportamiento pero que al mismo tiempo apunta a la población —sociedad—. Al respecto Foucault denominó gubernamentalidad:

> Conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esa forma bien específica, aunque muy compleja, de poder que tiene por blanco principal la población, por forma mayor de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad (Foucault, 2006).

La gubernamentalidad como el arte de gobernar y que funda política o biopolítica en las sociedades contemporáneas responde pues a someter a los seres vivientes, donde el saber predominante es la economía política y donde los dispositivos de seguridad son las técnicas necesarias para el mantenimiento del orden. En otras palabras, ordenar territorialmente a los seres vivientes para sostener un determinado modo de producción.

Es aquí donde se establece el diálogo con el pensamiento desarrollado por Marx y por Foucault, ambos pensaron la realidad a la luz de la economía política. El primero con su corpus teórico de la lucha de clases y modo de producción, mientras que el segundo lo hace desde la gubernamentalidad y las relaciones de poder. No se trata de un análisis continuista y reduccionista de ambos filósofos sino más bien de mostrar que para ambos las genealogías se inician desde la economía política.

Así pues el análisis desde la economía política, como una de las caras de la biopolítica, muestra la importancia que tiene la vida en sí misma para el desarrollo del modo de producción global. Ahora bien, se dice de importancia de la vida porque es la fuerza laboral lo importante en el sistema de producción global y las migraciones son la muestra de ello, y a decir de Negri:

> La fuerza de trabajo ya no tiene fronteras y hasta el momento la libre circulación ha sido enteramente gestionada por el capital, porque se necesita de mano de obra barata y la movilidad de la fuerza del trabajo era esencial para la producción del valor (Negri, 2003).

Negry pone al descubierto la necesidad y gestión de la fuerza laboral para los territorios que necesitan fuerza laboral a bajo costo para elevar su acumulación. Es decir, que la migración de los trabajadores se hace parte primordial del modo biopolítico que según Negri se funda en las revoluciones del modo de producción del capital. Esto es, las migraciones nos son una transformación del sistema, sino la recomposición del modo de producción global o del sistema mundo a decir de Wallerstein.

¿Qué orden funda el multiculturalismo?

Los movimientos migratorios de guatemaltecos no necesariamente son nutridos por los más pobres. ¿Por qué apuntar tal juicio? Porque hay que tomar en cuenta que uno de los factores más importantes para poder migrar es la posesión de bienes inmuebles para acceder al crédito que permitirá realizar y pagar el viaje: el endeudamiento por las hipotecas de casas y terrenos se refleja en una investigación reciente sobre los problemas de justicia comunitaria como razón principal de los conflictos entre las sociedades indígenas del altiplano guatemalteco el incumplimiento de los pagos necesarios para recuperar bienes inmuebles empeñados para financiar el viaje a Estados Unidos de América (Tzul, 2008).

Lo apuntado anteriormente permite dar cuenta que no todos los que viajan son los que poseen menos recursos económicos, según la observación de campo la posesión de tierra en la familia del emigrante es factor fundamental para posibilitar pagar el viaje, además de la propiedad privada individual. Pero también hay que tener en cuenta que desde otra arista historiográfica las migraciones han sido obligadas por diferentes crisis socioeconómicas y políticas entre ellas la presión sobre la tierra, la caída del precio internacional del café, los efectos del TLC sobre la producción del maíz y los desastres naturales. Es decir, el factor del modo de producción sigue siendo determinante. Sobre todo porque cuando ya no se posee tierra y medios de producción, el sujeto se ve obligado a vender su fuerza de trabajo, fuerza que no tiene fronteras y necesita circular.

Una vez planteada las observaciones anteriores, es más claro nombrar, como se dijo en principio que el capitalismo es un sistema social e histórico donde las migraciones hacen parte de este sistema mundo recompuesto, al que Negri define como *imperio*:

> Imperio es una situación política global en la cual la soberanía ha tomado una nueva forma y se compone de una serie de organismos internacionales y supranacionales unidos por una lógica común de gobierno, no establece un centro territorial de poder y no se apoya sobre las fronteras y las barreras fijas. Es una estructura descentralizada y desterritorializada de gobierno que integra progresivamente el imperio mundo de fronteras abiertas y de permanente extensión (Negri y Cocco, 2006).

La reflexión de Negri muestra el territorio, lo político-económico y social fuera de esas clásicas interpretaciones que buscan entender los estados latinoamericanos desde la dependencia o la independencia. Y los sistemas migratorios como parte del modo de producción mundial dan cuenta cómo se gestan y fundan las relaciones sociales multiculturales capitalistas al seno de lo local.

El multiculturalismo como parte de este sistema mundo capitalista ha venido constituyendo desde hace años el modo de actuar políticamente al colocar en el seno de la discusión académica, de las políticas públicas y de las acciones de las organizaciones no gubernamentales el problema de la cultura y de la identidad que gesta sin duda «una vuelta al origen» o el llamado reconocimiento cultural , argumento retomado del trabajo de Fanon sobre cultura nacional, donde plantea que las masas populares tienen como origen la cultura y al mismo tiempo, las únicas verdaderamente capaces de preservar y potenciar la cultura e historia.

Frente a esto habría que interrogarse si los supuestos de Fanon en realidad constituyeron propuestas emancipatorias de las estructuras de producción y de los lugares diferenciados que los subalternos ocupaban en este mismo. ¿O acaso sus reflexiones y propuestas se originan desde su preocupación por la aculturación afro descendiente y la emancipación vendrá desde la emancipación cultural?

Es bajo esta interrogante, y debido a la gran influencia de Fanon en el mundo académico y de la denominada voz de los movimientos sociales, que se puede entender porqué éstos en sus discursos despliegan análisis, propuestas y estrategias para que los emigrantes se descolonicen del imperio, debido a la gran influencia cultural de este. Pero hay que tomar en cuenta que descolonizarse culturalmente no necesariamente supone descolonizarse de la cultura capitalista a la cual se asiste contemporáneamente.

Hoy día el problema multicultural, agudizado desde los procesos migratorios, no sólo instala la preeminencia del debate del problema de la convivencia de las culturas, del choque de civilizaciones, de imperialismos culturales y por tanto de la pérdida de la cultura por otra que se impone desde un gran referente. Pero ¿acaso hay centro? Acaso la globalización necesita centro.

Lo que ha generado esta ficción discursiva es la creación de políticas a nivel global de acción afirmativa y discriminación positiva para emigrantes, así como la constitución de nuevos estratos de élites desde el espacio onegeista en los territorios locales.

Durante años la pregunta que ha rondado a la filosofía política y para varios de nosotros es ¿qué es actuar políticamente? Desde hace más de cinco décadas Hannah Arenth, y recientemente Karma, se han planteado esta potente interrogante. Este cuestionamiento resulta de gran utilidad para poder determinar si se actúa políticamente o si tiene una posición emancipadora al adherir a las acciones de las políticas internacionales migratorias, que no sólo son las jurídicas, que dicho sean de paso son las que violentan el derecho humano a la movilización, sino más bien me refiero a las denominadas como acción afirmativa y discriminación positiva que están siendo operativizadas desde las políticas públicas de cada uno de los estados, pero que se gestan desde los denominados organismos internacionales de cooperación. Las políticas de acción afirmativa se llevan a cabo con las

llamadas cuotas, pero hay que precisar que estas generalmente las operativizan los institutos derivados de las transnacionales productoras para llevar a cabo su responsabilidad social empresarial. Es decir, mostrar el lado social y comprometido de las corporaciones capitalistas y por ello no es el Estado el encargado de ejecutarlas sino las organizaciones no gubernamentales transnacionales. ¿Eso es acción política?, me pregunto.

Hay que tener en cuenta que una característica para identificar las cuotas es demostrar la pertenencia a un grupo diferenciado excluido; pero la diferencia aquí no está atravesada por la lógica de la clase, sino por la diferencia cultural. El resultado es la naturalización de la diferencia en que deviene el excesivo culto a la misma. Pero, ¿acaso con una cuota se resuelven las desigualdades sociales? Al contrario, los «beneficiarios» de las cuotas se constituyen en élites emergentes por encima de sus núcleos poblacionales diferenciados. Además, también se consolidan otra elite, la de los funcionarios que acumulan por sus servicios en la administración de las cuotas. Queda claro que estas acciones se establecen solo en dinámicas capitalistas, en este sistema mundo del capital o del imperio en que el capital no tiene fronteras.

Finalmente, deseo terminar con un par de interrogantes acerca de lo que la realidad nos testimonia: en varios sectores tanto de emigrantes, como de pueblos indígenas y de mujeres la acción política se constituye desde la cuota y la diferencia, me pregunto si ¿es emancipador pedir diferencia? ¿Acaso no es la diferencia una estrategia para fundamentar y consolidar la desigualdad política de la vida?

Bibliografía

Agamben, Giorgio, 1998, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida,* Valencia, Pre-textos.

Al Quibla, 1998, *Ibn Jaldun*, España, Libertarias.

Foucault, Michel, 2006, *Defender la sociedad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

—, 2006, *Seguridad, territorio y población*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Karmy-Bolton, Rodrigo (editor), 2008, *Políticas de la interrupción. Ensayos sobre Giorgio Agamben,* Santiago de Chile, inédito.

López Mazariegos, Hugo, 2008, *Sociedades agrarias*, Cultura e Identidad, inédito.

Negri, Antonio y Giuseppe Cocco, 2006, *Global biopoder y luchas en una América Latina globalizada,* Buenos Aires, Paidós.

Negri, Antonio, 2003, *Del retorno. Abecedario biopolítico,* Buenos Aires, Debate.

Said, Edgard, 1978, *El orientalismo,* s.l., s.e.

Tzul Tzul, Gladis, 2008, *Informe de consultoría: fortalecimiento de autoridades tradicionales mayas en Guatemala,* Inédito.

Zizek, Slavoj, 2005, *La suspensión política de la ética,* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Transformaciones en comunidades maya-mam de Huehuetenango, Guatemala: flujos migratorios y discursivos[1]

Andrea Álvarez Díaz[2]
Universidad Nacional Autónoma de México

Introducción

Analizar las dinámicas familiares en contextos pluriétnicos requiere de un abordaje que asuma la complejidad de la realidad social. Así, uno de los desafíos para la antropología puede ubicarse en torno a la superación de la categorización *indígena/ladino* que permita enriquecer esta dicotomización en un contexto de transnacionalización y de importantes movimientos de circulación de grupos sociales, de imaginarios colectivos y de información. A partir de un estudio de caso en la región fronteriza Guatemala-México, se describe la presencia de nuevas condiciones de reproducción generacional en el marco de las redes de relaciones sociales.

Uno de los aspectos que se destacan de las investigaciones realizadas sobre género y migraciones en México y EU es la modificación de la creencia sobre los efectos emancipatorios que para la mujer genera la migración (Ariza, 2007; Hondagneu-Sotelo, 2007). Así, actualmente se asume que se trata de *reacomodos de las fronteras de género en un nuevo escenario, con eventuales ganancias relativas para las mujeres* (Ariza, 2007). A partir de una investigación sobre violencia y conflicto conyugal en el municipio de Colotenango Guatemala, comparto la percepción de que se están efectivamente configurando nuevos escenarios, en los que hombres y mujeres mayas-mam van negociando de manera cotidiana los significados sobre las relaciones de género. Escenarios en los que podemos identificar dos niveles de movimientos relevantes: el tránsito de personas, que constituyen sin duda fuentes de transformaciones sociales y culturales, y el tránsito de discursos a través de diferentes sujetos sociales relevantes.

Propongo entonces en este trabajo algunos elementos que inviten a un análisis denso del entramado complejo de las comunidades del Altiplano noroccidental de Guatemala. Así, se presenta una descripción de los flujos de desplazamientos de personas, que se han ido superponiendo en el noroccidente de Guatemala, para discutir,

[1] Este trabajo es producto de la investigación etnográfica *Violencia doméstica y conflictos conyugales en comunidades maya-mam de Huehuetenango, Guatemala*, realizada en el marco del Doctorado en Antropología Social en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM.

[2] Psicóloga social, maestra en Desarrollo Rural por la U. Católica de Temuco, Chile. andreaalvar@gmail.com

luego los dinamismos y transformaciones de una comunidad mam, a través de algunos «nudos» del entramado social, que permiten que sujetos y discursos circulen en sus intersticios.

Intentando ver más allá de la dicotomía *tradición/modernidad* en la red de relaciones sociales que se entretejen en los niveles de la aldea, lo local, lo regional, lo nacional nos planteamos algunas interrogantes: ¿qué discursos y qué prácticas sociales se entretejen? ¿Entre éstos, cuáles son aquéllos que facilitan que las mujeres puedan negociar sus conflictos conyugales? O, si se quiere, dicho de otra manera: ¿en qué intersticios del entramado de relaciones sociales local/global se expresan los recursos para mediar y resolver los conflictos conyugales de manera no violenta? Estas interrogantes, que se intenta responder en la investigación que realizo sobre violencia y conflicto entre los cónyuges, son las que nos han llevado a la necesidad de asumir la complejidad de la realidad social. Esto es, enriquecer la categorización dual *maya/ladino* buscando dar cuenta de los nuevos escenarios que se generan y que permiten la configuración y negociación de las relaciones de género, que es lo que nos interesa presentar en este trabajo.

Movimientos migratorios desde y hacia comunidades maya-mam

A fines de los años cincuenta el pueblo mam de Colotenango del Altiplano noroccidental era caracterizado por Valladares (1957) como un pueblo eminentemente agrario, con un desarrollo de industrias menores, cuyos dueños eran ladinos del sector. La principal ocupación del coloteco mam era el cultivo de la escasa tierra que poseía y, una vez terminados sus cultivos, el empleo de mano de obra como jornalero para los dueños de mayores porciones de tierra. Como describe Valladares en su etnografía:

> De manera mayoritaria, el campesino posee una cantidad de tierra, cuyos cultivos no cubren el consumo de la familia (...) razón por la cual se ve en la necesidad de ir a trabajar a las fincas de la costa durante los últimos meses del año, que es cuando cesan las labores agrícolas en la región; y, con el dinero ganado hacerle frente a la situación durante los primeros meses de la estación lluviosa, hasta que puedan comer los primeros elotes de agosto (Valladares, 1957: 61).

Como en otras áreas rurales de Guatemala, la pauperización de la población maya-mam se ha relacionado directamente con la dinámica de descomposición de la economía campesina (Ordóñez, 1990; Castillo,1993), determinada por procesos históricos ligados al acceso y a la tenencia de la tierra. Efectivamente, las tierras aptas para la producción han sido arrebatadas al pueblo maya-mam desde la invasión española,

relegando a los mames a habitar y reproducirse en regiones montañosas y selváticas en condiciones de pobreza.

Una característica histórica de la formación social guatemalteca es el profundo racismo que se manifiesta en una serie de expresiones de discriminación hacia la población indígena (Castillo, 1993). El racismo, entendido no sólo como actitudes y comportamientos de los grupos sociales no-indígenas sino como una ideología, se ha convertido en el soporte superestructural de procesos de marginación, explotación, manipulación y abuso de la población maya; racismo que incluye de hecho el contenido y orientación de las políticas de Estado.

Ante estos procesos sociohistóricos de marginación y usurpación de tierras, los habitantes mam del altiplano occidental combinan en la actualidad dos estrategias para alcanzar su sobrevivencia: la agricultura de subsistencia y la migración en busca de un empleo que les permita un ingreso monetario. La importancia que ha ido adquiriendo la migración como estrategia de reproducción de la unidad doméstica es cada vez mayor y sus modalidades se han ido diversificando históricamente, describiéndose movimientos de población en tres momentos históricos diferenciales: a) durante la primera mitad del siglo XX la migración estacional hacia la región del Soconusco, Chiapas, en torno a la actividad cafetalera, como único flujo con alguna importancia; b) la migración por razones políticas que se produce durante los años ochenta producto de la agudización extrema de la represión ejercida por el Estado durante la guerra interna en Guatemala y, c) de manera paralela, en torno a la misma década, la migración masiva que se inicia hacia Estados Unidos de América y México, principalmente en calidad de migrantes indocumentados, denominados *mojados* (Ángeles, 2002).

La migración estacional hacia las fincas cafetaleras de la costa y sierra de Chiapas se constituye, desde los primeros decenios del siglo pasado, en torno a una estructura parasitaria de gestión de la fuerza de trabajo —habilitadores y enganchadores— casi siempre ladinos que establecían relaciones de «protección y avasallamiento» de «sus indios» (Castillo, 1993). La presencia de trabajadores guatemaltecos en las labores del café fue incrementándose, y a partir de los años cincuenta y sesenta las migraciones estacionales toman mayor auge e importancia (Ángeles, 2002). Aunque no es posible determinar su cantidad en la actualidad, se puede establecer que la mayoría de los trabajadores temporales proceden del altiplano occidental guatemalteco (Castillo, 1993)[3], que es donde se presentan los más bajos niveles de producción de subsistencia,

[3] Los datos primarios obtenidos por Castillo, *et al*. arrojan que un 90% de trabajadores encuestados provenían del fronterizo departamento de San Marcos; cifra que puede variar por región de la unidad empleadora, pero que tiende a confirmar la procedencia desde el occidente del país.

los menores índices de rendimiento de los cultivos tradicionales, la mayor concentración demográfica, los mayores niveles de presión sobre la tierra, la tierra menos fértil y las mayores condiciones de pobreza entre la población rural del país.

Aunque existen importantes diferencias entre las condiciones laborales que se ofrecen en las unidades privadas y ejidales, en general los trabajadores migrantes expresan su preferencia en dirigirse a México, más que a las plantaciones de su país, debido a diferentes motivos como la inclusión de la comida como prestación, condiciones de alojamiento, obligatoriedad de prestación de servicios médicos y un eventual salario mayor, que lo que obtendrían en Guatemala. Sin embargo, la relación salarial de trabajo temporal es altamente funcional y estratégica para la empresa agroexportadora del Soconusco chiapaneco donde se ha observado la reducción en términos reales del pago para la reproducción de la fuerza de trabajo —salario— con jornadas más largas y relativa intensidad del trabajo y ahorro en pago de prestaciones laborales y de seguro social (Ordóñez, 1990).

La migración por razones políticas tiene como antecedente las condiciones de crisis económica gestadas en los sesenta que derivan en términos políticos en un enfrentamiento armado a fines de los setenta, desatando acciones de contrainsurgencia y de represión masiva hacia la población civil, cuyo período más agudo ocurrió entre los años 81-83 (Ángeles, 2002; Duarte y Coello, 2007), principalmente dirigida hacia los mayas. Ante un nivel de represión ejercida por el Estado guatemalteco, sin precedentes en toda América Latina, se iniciaron masivos desplazamientos de familias mayas e incluso comunidades enteras en diversas direcciones. En comunidades maya-mam:

> ...algunas de las víctimas de la represión se movilizaron a zonas montañosas y permanecieron en los refugios por tiempos prolongados; otros se desplazaron a centros urbanos, principalmente a la ciudad de Guatemala engrosando las amplias zonas de miserias existentes; y otros pudieron cruzar fronteras como la mexicana solicitando apoyo a la comunidad internacional (Castillo, 1993).

Aunque la cifra total de refugiados reconocidos alcanza las 45 mil personas que fueron atendidas por agencias oficiales, existe un número indeterminado de refugiados «no reconocidos» que se alojaron en forma dispersa, en zonas rurales y núcleos urbanos de México, que no cuentan con reconocimiento ni apoyo de instancias oficiales. Se ha documentado las características de la población migrante hacia el exilio, «reconocida como refugiada», siendo en su mayoría campesinos del noroccidente del país, de alguno de los grupos étnicos que ha habitado secularmente la región. Como lo reporta Castillo (1993):

> ...cifras del programa oficial IMSS-Coplamar, declaran que solamente un 12% de los refugiados que se asentaban en campamentos de aquella época hablaban español, siendo las lenguas predominantes entre los refugiados, el kanjobal en un 40% y el mam en un 26%, con presencia de los otros idiomas, tales como el chuj, jacalteco, chol, lacandón, quiché, cackchiquel y kekchí. Por último, se registra una proporción muy menor de refugiados a los territorios de Canadá y Estados Unidos de América, que serán sin embargo significativos en la posterior inserción de migrantes transnacionales en estos países (Duarte y Coello, 2007).

La emigración masiva a Estados Unidos de América y México cuenta con ejemplos como el de Gloria quien es soltera, tiene 29 años, es oriunda de la aldea de El Granadillo del municipio de Colotenango, Huehuetenango. Vive con su familia de origen, junto a sus padres, sus tres hermanos menores, una hermana soltera, su cuñada, su abuelo paterno y tres sobrinos. De sus 14 hermanos, dos están trabajando en Los Ángeles, y tres hermanas se han ido ilegalmente a Cancún, donde trabajan como asesoras del hogar. Clara, la menor de ellas, de 19 años, cruzó la frontera con su bebé de 11 meses, después de haberse separado de su marido y regresar desde la casa de sus suegros a la de sus padres, de acuerdo al principio de patrilocalidad que se practica en las comunidades maya-mam.

La situación de la familia de Gloria no es la excepción entre los mam de Colotenango. Como otras mujeres mam, ya sean casadas, solteras o separadas, Gloria tiene que enfrentarse como parte de su proyecto de vida a la disyuntiva de viajar, o no, al norte, como sus hermanos y hermanas:

> ...mi hermano, que es el primer hijo de mis padres, él casi no estuvo en la casa, tenía como 16 años cuando se fue a los Estados Unidos de América... después él se regresó, tenía como 22, 23 años cuando regresó...y yo creciendo... él casi no estuvo en la casa, cuando regresó del norte, se fue a trabajar en la ciudad, en Guatemala...
>
> Cuando salí entonces —de la chamba— pensé de ir al norte; eso es mi idea, entonces le dije a mi mamá, pero ella me dijo: ¿Por qué? ¿Acaso Usted no está pensando de casar? No tengo idea de eso, de casarme, no... lo que yo quiero ahorita es construir una mi casa, eso es... Por eso pensé de ir al norte... Ella está de acuerdo, pero mi hermano el más mayor —el que está allá—, él si no quiere: ¿Para qué vas a venir aquí? Vas a venir a sufrir. Tal vez Usted piensa que uno está aquí y no está sufriendo, pero ahí lo vas a ver si te venís. Mejor quedate en la casa... Cuesta conseguir trabajo, también las mujeres trabajan en el campo, en el tomate... saber cómo es...

> Ahorita ya no estoy pensando en ir, ya no. Como él me dijo que no... él me estaba diciendo: Mejor andate a cuidar mi casa, te voy a mandar dinero. Estoy pensando en hacer eso, para no salir más allá... en la Costa tal vez voy...

La cantidad de migrantes hacia los Estados Unidos de América ha aumentado muy significativamente en los últimos diez años, con una incorporación notable de dos grupos sociales en los últimos tiempos: el de las mujeres y el de los mayas (Oficina Internacional de Migraciones, 2007). Se registra para el año pasado un total de 1 millón 539 mil 987 hombres y mujeres guatemaltecos que residen en el exterior, lo que equivale a un 11.2% de la población total, cifra que ha venido aumentando desde el año 2002 cuando alcanzaba un 10.5%.

Aunque emigran mayor cantidad de hombres que de mujeres —73.4% y 26.6% de los migrantes, respectivamente—, ambos grupos mantienen constantes flujos migratorios de manera creciente. Con relación a la procedencia de los migrantes, el 55.8% emigra de las áreas rurales del país mientras un 44.2% proviene de áreas urbanas, al igual que en años anteriores. Por otra parte, los departamentos más expulsores de guatemaltecos hacia el exterior son: Guatemala 20%, San Marcos 10.1%, Huehuetenango 9% y Quetzaltenango 6%.

El aumento tan significativo y constante en el flujo de migrantes indocumentados a Estados Unidos de América radica básicamente en la demanda específica por parte de los mercados de trabajo del polo receptor, junto a la necesidad de flexibilizar y desregular los procesos productivos y laborales. Por las características de alta vulnerabilidad de los migrantes indocumentados, se hace más fácil su sobreexplotación y retención por parte del empleador, ante la dificultad que tendrán si quieren moverse a otro sector económico de actividad (Aragonés y Dunn. 2005).

Como describen Aragonés y Dunn las cifras que reporta el American Urban Institute en el año 2004, sobre migración indocumentada, alcanzan los 9.3 millones de personas, lo que representa un 26% de la población extranjera de ese país. El sueldo que se le paga al trabajador indocumentado es muy inferior al que se le paga al nativo, e inferior que el del migrante documentado; sin embargo, por supuesto, sigue siendo mayor que lo que podrían ganar en sus respectivos países. Así, esta condición sigue siendo un atractivo de extracción de fuerza laboral y una justificación para la sobreexplotación por parte de los empresarios para mantener los salarios tan bajos.

En estas circunstancias, las redes sociales que tienden a establecerse entre migrantes latinoamericanos adquieren una gran relevancia, ya que ayudan a disminuir el costo social y el riesgo personal ante la alta vulnerabilidad a la que están expuestos a diario los trabajadores indocumentados.

Dinamismo y transformaciones desde una perspectiva local / global

Dar cuenta de manera densa de la complejidad de una realidad social nos pone ante el desafío intelectual de integrar diversidad de flujos que se tensionan en movimientos continuos. Así, desde un territorio determinado, el municipio de Colotenango, entendido como parte de la comunidad maya-mam, de carácter más amplio, se visualizan tanto flujos migratorios —léase de personas—, como flujos discursivos y de imaginarios sociales.

En un primer momento, se han descrito, en términos de prácticas sociales, los flujos de circulación de los sujetos migrantes, en las redes de determinados espacios socioculturales georeferenciados: desde y hacia la comunidad, desde y hacia los centros urbanos nacionales, a los espacios productivos agrícolas temporales, y a los empleos ilegales en el extranjero. A continuación, además de este entramado de movimientos de personas descrito, se examina, cómo es que en el territorio de Colotenango, se vehiculan discursos sociales entre cuyos intersticios circulan los sujetos y sus hablas.

Brevemente, y a modo de líneas de indagación se identifican sujetos sociales que se constituyen en lo que llamaremos «nudos» de este entramado social —para mantener la metáfora— y que facilitan el tránsito entre diferentes espacios discursivos. Se han elegido, para discutir en este trabajo, a tres sujetos paradigmáticos en estos tránsitos de grupos sociales, de imaginarios colectivos y de información: por una parte la polémica figura del «coyote», que de manera ilícita y con una motivación economicista a ultranzas, ayuda a los «mojados» a llegar a su destino; luego, la dinámica figura del joven «maestro» o la joven «maestra» bilingüe, que ha ido paulatinamente integrando a los idiomas mayas y al castellano, los códigos de la internet y de la proyectología social; y por último, la figura de la «promotora-mujer» de organizaciones no-gubernamentales que hace suyos los derechos universales de la mujer y que debe lidiar con los feminismos liberales y con las demandas colectivas de reconocimiento de los pueblos mayas.

No se tratará entonces, en este texto, de analizar a la diáfana figura de la monjita, ni la figura tradicional de la partera, o del carismático dirigente político o campesino, ya que buscamos figuras híbridas, reñidas con una pertenencia cultural o identitaria única, y que en la traducción de un código cultural a otro, tiendan a traicionar lealtades y códigos de pertenencia monolítica, en el entendido que *traducir, de alguna manera, conlleva traicionar*.

Tal vez el más sencillo de analizar sea la figura/nudo del coyote, por la alta carga moral que conlleva lo ilícito de su trabajo, la forma unilateral en que establece las tarifas —debiendo algún familiar incurrir en deudas para su financiamiento que será devuelto con el trabajo del propio migrante— y los malos tratos, denigraciones y atro-

pellos a la dignidad humana, que se han reportado en numerosos medios de comunicación y de denuncia. No es por nada que los zapatistas, cuando han tenido oportunidad, han hecho justicia popular, devolviendo a los migrantes centroamericanos el dinero pagado en forma anticipada al coyote, y han «liberado» a éstos de su tutela, sugiriéndole a los migrantes que regresen a sus pueblos, alertándolos de los peligros que acechan al migrante indocumentado, tanto en México como en Estados Unidos de América .

Sin embargo, la imagen que existe de este «eslabón de la cadena migratoria» en las comunidades mam que he visitado, es de cierto respeto y admiración ante los riesgos que corre, y antes que nada, de sobria necesidad ante las expectativas de mejoría económica que significan para la familia y la comunidad del futuro «mojado», si logra enrolarse en el norte como trabajador. La narrativa que se construye en las comunidades mam sobre el paso del desierto, incluye la puesta en escena de un sujeto de enunciación que siendo varón, asume en el imaginario colectivo características heroicas, asociado a su rol de género, que permiten a los mojados llegar a buen puerto.

De alguna manera coyote y mojado son cómplices de la aventura que significa desafiar no sólo a la «migra» de los países del norte, sino también a los peligros naturales del desierto, muchas veces minimizados, como el riesgo de deshidratación, de hipertermia en el día, de hipotermia en la noche, y del cansancio de las largas caminatas. Todo lo cual ha significado un proceso de conformación de una «cultura del cruce» (Meneses, 2007), tanto por parte de los migrantes como por parte de las organizaciones especializadas en introducir a migrantes indocumentados por zonas desérticas. Quien conozca los desiertos de Yuha, Altar, Organ Pipe o el Sásabe por mencionar sólo algunos, sabrá que la espléndida belleza de sus paisajes esconde algunas de las rutas más transitadas de la migración clandestina, y a veces lamentablemente los parajes más mortíferos para los migrantes que viajan al norte sin visa ni pasaporte.

Sin embargo, la contradicción fundamental no radica sólo en el paisaje sino en el trasfondo social y económico del proceso de la globalización, ya que por una parte se promueve la libre circulación de capitales y mercancías, y por otro lado se reprime —incluso con la muerte a través de estas medidas migratorias que rayan en el terrorismo— la libre circulación de trabajadores, o de su fuerza de trabajo como mercancía de éstos. Las cifras de la patrulla fronteriza son elocuentes: en el período 1994-2003 se realizaron 13 millones de detenciones —algunos fueron detenidos más de cuatro veces— y se contabilizó entre 3 mil y 4 mil inmigrantes muertos o desaparecidos en la línea entre México y Estados Unidos de América (Meneses, 2007). Así, la vida del emigrante está en manos de los únicos expertos a priori: los coyotes.

Una figura no menos relevante en las comunidades mam del altiplano de Los Cuchumatanes es la del maestro bilingüe intercultural, así denominado porque asegura

que los niños y niñas mames cursarán la educación preprimaria, primaria y básica transmitida tanto en su idioma materno, como en el idioma oficial del Estado-nación: el castellano. En las comunidades mam de Colotenango el 95% de la población es rural, y el 95% es mam (municipio de Colotenango, 2003). El Plan de Desarrollo Municipal calcula para el año 2002 en un 51% el grado de monolingüismo en la población mayor de 15 años. Aunque la cifra no se desagrega por sexo, el documento destaca que se presenta un *elevado número de monolingües, en su mayoría mujeres*. Hace una década, un estudio de la situación de las mujeres en el municipio (Ceiba-Cedes, 1998) estimaba en un 97% la proporción de mujeres mayores de 15 años monolingües, y en un 3% la de mujeres bilingües; proporción que tendía a invertirse en el caso de los hombres del municipio. A esta pérdida del uso del idioma mam ha contribuido notablemente la escuela oficial, considerada por los padres de familia como el espacio donde sus hijos van a aprender el idioma español (Mendizábal, 2007) y puedan así tener mejores expectativas de vida, y poder desenvolverse mejor en la ciudad cabecera y en la capital, y en las instituciones del Estado y del mercado.

Por otra parte, algunas dificultades administrativas del sistema educativo nacional ha significado que en las aulas de las escuelas de las aldeas mam los profesores bilingües hablen castellano y kaqchikel, o español y k'iche', o kanjobal, chuj, poptí, awacateko. Situación que tiende a subsanarse en la medida en que el maestro bilingüe se hace trilingüe, u obtiene su traslado a través del sistema de postulación a cargo vacante, por lo demás muy cuestionado por la falta de transparencia y de rigurosidad en la selección de los/as maestros/as.

Ahora bien, la existencia de la figura del maestro bilingüe —o intercultural— podría permitir una suposición en la realidad multicultural guatemalteca, que es que los niños y niñas mames tienen acceso a un programa de educación bilingüe que integra los contenidos programáticos mínimos de la educación formal a los contenidos culturales, las metodologías pertinentes culturalmente, la historia del país desde la óptica de la pluriculturalidad, y la perspectiva de la naturaleza y del mundo desde su cosmovisión maya-mam. Sin embargo, las experiencias que puedan reportarse que tiendan a incorporar elementos de interculturalidad en el aula y en la relación maestro-alumno/a, son iniciativas basadas en el esfuerzo personal o colectivo de maestros y maestras cuestionadotes de su propia formación en el sistema educativo guatemalteco, altamente burocratizado y reproductor de la discriminación social.

El problema tiende a ser estructural en la medida en que se observa la ineficacia de los programas de educación bilingüe intercultural en los contenidos y en los textos educativos (Mendizábal, *et al*., 2007). Como lo concluye Cojtí (2007) el sistema educativo no ha empezado a difundir la multiculturalidad y la interculturalidad vehi-

culados por la reforma educativa prevista por los Acuerdos de Paz, sino que continúa difundiendo el nacionalismo homogenizador con una representación de los mayas como campesinos, tradicionales, analfabetos, pobres, y en forma peyorativa, como haraganes, ignorantes y «raros».

En términos simbólico-estructurales, la figura del maestro bilingüe intercultural es un sujeto producto y productor de discurso en la institucionalidad educativa, tanto a nivel local como departamental y nacional. En esta institucionalidad coexisten de manera dinámica, discursos e imaginarios sociales en transición desde un cierto «nacionalismo segregador» hacia un «asimilacionismo universalista» o hacia un «multiculturalismo individual» (Cojtí, 2007), que reconociendo la diversidad cultural la limita al ámbito de los individuos y no de los pueblos.

La figura/nudo de la promotora de organizaciones no gubernamentales es la que con mayor centralidad vehicula los flujos discursivos sobre género construidos a nivel global y local, ya que su labor promueve a la vez tópicos y estrategias de la agenda de prioridades de las agencias de los países del norte. Efectivamente, en Guatemala junto con reconocer la confianza que el movimiento de mujeres ha depositado en los organismos internacionales y en su capacidad para producir cambios reales en la situación de la mujer, desde hace un tiempo ya las organizaciones de mujeres han venido cuestionando esta capacidad. Como lo señala Mercedes Cañas, en su análisis sobre el movimiento feminista en Guatemala, y su relación con las instituciones nacionales e internacionales (Trujillo, 2004), el hecho de *haber transcurrido bailando cierto tiempo al son de ellos* hizo que se acumulara en el movimiento de mujeres: la experiencia de tener un techo en las discusiones, reconocer que se depende del financiamiento de la cooperación para continuar interviniendo e investigando, y por último restricciones a la posibilidad de cuestionar el rol del Estado, basado en la necesidad de tiempos necesarios para la realización de cambios institucionales.

La figura de la promotora ha tenido que vincular el discurso sobre el respeto a los derechos individuales de la mujer, los derechos reproductivos de la mujer, y en general la temática de género, de manera no exenta de conflictos, con su propia pertenencia étnica a un colectivo con derechos sobre el territorio, a una institucionalidad social, a un cuerpo de conocimientos legados de generación en generación, aun a través de la comunidad extensa, o transnacional.

Las perspectivas etnocentristas del feminismo han hecho eco en algunas agencias de cooperación que descalifican como limitadas aquellas agendas políticas que no ponen al género en el centro de sus intereses. Así, se justifica la necesidad de hacer un trabajo de «concientización» que acerque a las mujeres a la verdadera conciencia feminista, cuando éstas han optado en las comunidades por hacer un trabajo junto con los

hombres en organizaciones mixtas, que combinan demandas de reconocimiento con las de distribución (Hernández, 2008).

Lo que se puede constatar en las comunidades maya-mam, como en otras comunidades indígenas del continente, es que las mujeres organizadas han hecho suyas las demandas de reconocimiento de los derechos culturales, políticos y sociales del pueblo maya. Así, tanto los pueblos originarios como las mujeres han puesto en evidencia las falacias del discurso republicano sobre la igualdad, ya que en nombre de esta igualdad y de la necesidad de construir una nación moderna, homogénea y mestiza se negó a los pueblos indígenas el derecho a hablar sus propios idiomas, se establecieron leyes sin su consentimiento, se deslegitimó la autoridad de sus instituciones político-religiosas.

Como lo indica Aída Hernández la narrativa de la igualdad paradójicamente ha producido la profundización de la desigualdad, ya que el compromiso retórico con la igualdad de las personas ha hecho un imposible el destacar que esas diferencias estructuran actualmente el privilegio y la opresión. Así, frente al discurso excluyente de la ciudadanía liberal, el movimiento indígena de Guatemala, así como el de Colombia y el de México, ha planteado la necesidad de vincular sus demandas políticas al reconocimiento de sus derechos culturales y políticos como pueblos, y entre esas demandas las indígenas se han dado la tarea de incluir sus derechos como mujeres (Hernández, 2008: 27).

La figura de la promotora en las comunidades maya-mam tiende entonces a reapropiarse del discurso crítico y de las herramientas del feminismo latinoamericano, asumiendo en algunos casos la emergencia de un feminismo indígena, como en el caso del Grupo de Mujeres Mayas Kaq'la. En otros casos, rechazando el concepto de feminismo optan por reivindicar la cosmovisión indígena y su espiritualidad, el poom, reivindicando los conceptos de complementariedad y dualidad, fuertemente criticados por el feminismo académico. Así por ejemplo, en el proceso de negociación que la promotora realiza entre las comunidades y las organizaciones no gubernamentales, un punto de tensión radica en la preocupación de estas últimas por los derechos sexuales y reproductivos, que tienden a descalificar las propuestas que no los consideran con la misma importancia, reproduciendo así mecanismos de silenciamiento y exclusión propios de las relaciones de poder patriarcales.

Conclusiones

El análisis de algunos sujetos del entramado social pone de relieve la forma en que, situados como nudos en la red, vehiculan flujos de personas desde ciertos espacios sociales a otros, ya sea a escala local, regional o global. A su vez la forma en que sobre este constante ir y venir de personas, circulan discursos en el seno de la comunidad

extendida, y cómo van además facilitando, o no —en el caso de la promotora local y del maestro bilingüe, respectivamente— poder y contrapoderes en las temáticas de género y educación.

En este sentido lo que podemos señalar es que, en un contexto de transnacionalización y de importantes movimientos de circulación de grupos sociales, de imaginarios colectivos y de información, se van construyendo en la articulación local/global una diversidad de discursos y de prácticas sociales, que a su vez facilitan la producción de nuevos discursos y nuevas prácticas, desde los cuales las mujeres pueden negociar sus conflictos conyugales o familiares, en el entendido que se van reacomodando las fronteras de género entre varones y mujeres.

Por una parte, en este análisis propuesto en la articulación local/global, cada uno de los sujetos sociales propuestos como «nudo del entramado» tiene complejas determinaciones, en función de su historia en la comunidad, sus identidades y sus intereses, por lo que habría que representárselos como «nudos móviles». En este sentido no se trata de un sujeto único, ya que evidentemente no ejerce las mismas prácticas, ni se encuentra en una misma situación discursiva una promotora joven de organizaciones no gubernamentales, que una promotora líder histórica de su comunidad, o una promotora que a su vez sea comadrona.

Por otra parte, se puede considerar como eje analítico transversal para los tres sujetos/nudos propuestos, la categoría de *trabajo*, entendida ésta como práctica económica, social y política. Así, mientras el trabajo, en el caso del coyote y del maestro bilingüe es una condición naturalizada y deseada socialmente, en el caso de la promotora se trata de un reposicionamiento social. La promotora se constituye en trabajadora y se reapropia de una voz autorizada que se fortalecerá en la articulación con sus otras identidades, ya sea como líder, hija, esposa, y que puede facilitar la resolución y negociación de conflictos en el ámbito doméstico. Efectivamente, en su condición de trabajadora, muchas mujeres migran solas hacia las fincas de café o al norte a trabajar, lo que determina nuevos escenarios familiares. De entre las que se quedan en la comunidad, son muchas las que ya no sólo resuelven sus conflictos con el esposo migrante al norte, sino también con la familia del esposo.

A nivel organizativo, la promotora se levanta como figura clave en la articulación de nuevas y creativas apropiaciones de los discursos sobre género y los derechos de la mujer, posibilitando el diálogo y la construcción de nuevos espacios sociales con los dirigentes varones de las organizaciones comunitarias que tienden a la resolución conjunta de los conflictos comunitarios, familiares y conyugales, fortaleciendo el tejido social mam. Con todo este es un trabajo que se inicia, en el que cabe también

analizar otros sujetos / nudos que tienen un rol protagónico y tal vez menos visibilizado en las comunidades maya-mam de Huehuetenango, en la relación conflictiva y complementaria de poderes y contrapoderes de género.

Bibliografía

Ángeles, Hugo, 2002, «Migración en la frontera México-Guatemala. Notas para una agenda de investigación», en Edith Kauffer (editora), *Identidades, migraciones y género en la frontera sur de México*, Tuxtla Gutiérrez, El Colegio de la Frontera Sur.

Aragonés, Ana María y Dunn, Timothy, 2005, «Trabajadores indocumentados y nuevos destinos migratorios en la globalización», en *Revista Política y Cultura*, primavera, no. 23, México, UAM Xochimilco, pp. 43-65.

Ariza, Marina, 2007, «Itinerario de los estudios de género y migración en México», *El país transnacional. Migración mexicana y cambio social a través de la frontera,* México, UNAM, pp. 453-511.

Arizpe, Lourdes, 1978, *Migración, etnicismo y cambio económico. Un estudio sobre migrantes campesinos a la ciudad de México*, México, El Colegio de México.

Castillo, Manuel Angel, 1993, *Migraciones de indígenas guatemaltecos a la frontera sur de México*, Boletín mayo, núm. 18, Centro de Estudios Urbanos y Regionales, Universidad de San Carlos de Guatemala.

Cojtí, Demetrio Waq'i Q'anil, 2007, «El proceso de mayanización y el papel de la educación escolar», en Santiago Bastos y Aura Cumes (coordinadores), *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*, Vol. 3: *Análisis específicos*, Guatemala, Flacso-CIRMA, pp. 9-60.

D'Aubeterre, María Eugenia, 2000, «Mujeres y espacio transnacional: maniobras para renegociar el vínculo conyugal», Barrera y Oehmichen (editores), *Migración y relaciones de género en México*, México, GIMTRAP y UNAM/IIA, pp. 63-85.

Duarte, Rolando y Teresa Coello, 2007, *La decisión de marcharse. Los pueblos indígenas migrantes de Guatemala y Chiapas,* ciudad de Guatemala, Consejería en Proyectos.

Garduño, Everardo, 2003, «Antropología de la frontera, la migración y los procesos transnacionales», en *Revista Frontera Norte*, vol. 15, no. 30, Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte, pp. 65-89.

Hernández, Aída, 2008, «Descentrando el feminismo. Lecciones aprendidas de las luchas de las mujeres indígenas de América Latina», en *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*, México, CIESAS-UNAM, pp. 15-40.

Hondagneu-Sotelo, 2007, «La incorporación del género a la migración: no sólo para feministas ni sólo para la familia», en Ariza y Portes, *El país transnacional. Migración mexicana y cambio social a través de la frontera*. México: UNAM, pp. 423-451.

Mendizábal, Sergio *et al.,* 2007, *El encantamiento de la realidad. Conocimientos mayas en prácticas sociales de la vida cotidiana*, Dirección General de Educación Bilingüe Intercultural–Universidad Rafael Landívar, Guatemala.

Meneses, Guillermo, 2007, «Los peligros del desierto en la migración clandestina por California y Arizona», en Pérez-Taylor, Olmos Aguilera y Salas Quintanal (editores), *Antropología del desierto. Paisaje, naturaleza y sociedad*, México, UNAM, El Colegio de la Frontera Norte, pp. 109-120.

Ordóñez Morales, César, 1990, *Migraciones de trabajadores guatemaltecos y crecimiento económico en el Soconusco, Chiapas*, San Cristóbal, CIES, pp. 229-239.

Trujillo, Silvia, 2004, «Por una vida sin violencia: Contribuciones del movimiento de mujeres», *Encuentro nacional de estudios de género,* Guatemala, Flacso.

Valladares, León, 1957, *El hombre y el maíz. Etnografía y etnopsicología de Colotenango*, México, Costa-Amic.

Migración internacional y relaciones de género desde las comunidades de origen maya-mam: Huehuetenango, Guatemala

Elsa Hernández Méndez
Universidad Iberoamericana

Introducción

El presente texto parte de la experiencia y vivencia de familias maya-mam de Huehuetenango, Guatemala caracterizadas por la presencia de algún miembro emigrante en los Estados Unidos de América, y de mujeres quienes residen en las comunidades de origen. [1] Para el análisis y discusión del tema de género y migración parto de dos interrogantes que han sido planteadas por Boyd y Grieco (2003): la primera reside en lo siguiente: ¿cómo influye el patriarcado —o las jerarquías del poder, la dominación y el control de los hombres sobre las mujeres en quienes tienen acceso a los recursos disponibles en la sociedad— y cómo afecta a la capacidad de las mujeres para emigrar, en el período de su ausencia y destino final? La segunda interrogante se centra en las relaciones interpersonales entre los hombres y las mujeres: ¿cómo se da la relación de las mujeres con los miembros de la familia, incluyendo el esposo, en cuanto a los cambios generados por la migración? Es decir, ¿cómo se altera o reconstruye el patriarcado después de la migración?

La emigración en la población maya-mam se ha dado en dos contextos: por un lado la migración nacional o interna y por otro la internacional. Actualmente, el segundo movimiento migratorio se dirige hacia Estados Unidos de América y Cancún, México, reflejado en el caso del municipio guatemalteco de Colotenango. La migración internacional en las familias mam muchas veces se transforma en una estancia larga o permanente para los emigrantes. En tales casos y más aún si el emigrante es el padre de familia se van generando problemas familiares, en algunos casos se inicia una tensión entre la pareja porque las remesas ya no llegan, el esposo se desvincula de la responsabilidad hacia sus hijos, situación que se complica para las mujeres, madres de numerosos hijos.

[1] Este trabajo es parte de una investigación de tesis de posgrado en Antropología Social. Todas las entrevistas fueron realizadas en mam; la traducción al español la realicé personalmente.

Algunos enfoques teóricos de la migración internacional desde el género

El enfoque teórico de la modernización seguido por Kearny (1986) alude a una forma de autorregular los desequilibrios entre áreas geográficas con diferente nivel de desarrollo económico. *Desde este modelo, la mujer, cuando emigra lo hace como sujeto individual, racional y sin género*, es decir, el paradigma de la modernización no toma en cuenta el enfoque de género y, por ello ofrece una visión demasiada parcial y racionalista del fenómeno migratorio femenino. Las *diferencias entre emigración del hombre y de la mujer no son significativas ni teórica ni empíricamente* para esta teoría (Gregorio ,1998: 22).

Otro enfoque teórico es el análisis de los estudios migratorios internacionales, desarrollado también en los años setenta, conocido como históricoestructural. Este modelo plantea que los movimientos migratorios son parte del desarrollo histórico y son provocados por los cambios en los sistemas productivos y en las relaciones sociales. Por ello, la emigración dentro del sistema capitalista se encuentra en la división internacional del trabajo, fruto de una desigual economía entre países centrales y periferias. *Según esta perspectiva, es el sistema capitalista el que propicia la migraciones femeninas con el fin de aprovecharse de las desigualdades de clase y género, por las ventajas que tienen para el capital* visto desde la emigración femenina; sin embargo, en las comunidades indígenas, la situación aún es más compleja porque no sólo son excluidas dentro de la división social del trabajo sino también se visibiliza la exclusión social y la discriminación desde el Estado, reflejo de ello se encuentra la inasistencia e inexistencia de servicios públicos básicos, como la educación y la salud, principalmente (Gregorio, 1998: 25-26).

> Las migraciones provocan la perpetuación del subdesarrollo, al producir efectos como: la explotación de las áreas rurales y urbanas por las metrópolis, la pérdida de la población activa... la ruptura de las estructuras tradicionales de trabajo pagado y no pagado, la dependencia ideológica, y la pérdida por el desarrollo de la economía local (Gregorio, 1998: 27).

Aunque concuerdo con varias situaciones que menciona esta autora, el último proceso enumerado no siempre se cumple en las comunidades de origen de los emigrantes, ya que la economía local también ha sido uno de los motivos por los que la población indígena emigra. En el caso de Huehuetenango dicha migración estuvo además impulsada por dos catástrofes naturales —huracán *Mitch*, en noviembre de 1998, y la tormenta *Stan* en octubre del 2005— que afectaron a las comunidades mames con la devastación de las tierras productivas en las riveras del río Cuilco y del río Selegua.

Por tanto, se afectó la producción agropecuaria de esos años como de los posteriores dada la grave erosión y degradación de la capa del suelo cultivable, lo cual ha complicado la sobrevivencia y obligado a las personas a emigrar hacia Cancún y otros puntos desde México hasta Estados Unidos de América.

De acuerdo a la investigación realizada en el 2007 en el municipio de Colotenango la emigración ha sido una estrategia de sobrevivencia para las familias mames. La mayor parte de los varones adultos oriundos de las aldeas La Vega y El Arenal —ubicadas en las riveras del río Cuilco—han emigrado a Cancún, México. En la localidad se puede apreciar el predominio de la población femenina y joven, pues los emigrantes son hombres.

Las condiciones y causas que dan comienzo al movimiento migratorio pueden ser muy diferentes y se perpetúan en el tiempo y el espacio. En Guatemala los factores actuales que motivan la migración internacional varían de comunidad a comunidad o familia. Entre mames los hombres adultos, jóvenes e incluso adolescentes empiezan a incorporarse a la migración internacional por la falta de oportunidades en sus comunidades, aun para los profesionales del nivel medio como maestros, bachilleres y peritos contadores. Los pocos trabajos que consiguen están escasamente remunerados y generalmente consisten en actividades agrícolas o empleos en servicios de construcción: es el caso de Colotenango.

Hondagneu (1994: 424) menciona algunas de las causas de la migración en los países subdesarrollados, indica que *la migración ha sido impulsada tanto por la reestructuración global como por la presencia militar, política y económica de Estados Unidos en Asia, el Caribe y Latinoamérica*. Guatemala se ubica en dicha situación política y militar global y Colotenango no escapa a tal situación: es un pueblo del nor-occidente del país golpeado por el conflicto armado interno por más de 36 años.[2], con eventos tales como las masacres cometidas durante el año 1982 y los asesinatos cometidos entre 1985 y 1996, además de las exclusiones sociales de parte del Estado hacia los indígenas guatemaltecos (Kobrak, 2003).

Por último, Durand y Fonseca (1988) reconocieron la importancia de los cambios que se generaba en la organización familiar para que los hombres pudieran emigrar y establecerse por períodos largos de ausencia en los lugares de destino, tanto en el ámbito familiar como en la comunidad de origen, pero sólo como parte del proceso

[2] Algunos resultados de dicho conflicto se pueden ilustrar con datos que se ubican en el informe del proyecto *de la Recuperación de la memoria histórica* (Remhi), publicado en cuatro tomos: Tomo I. *La violencia, los efectos y reacciones de la gente.* Tomo II: *Análisis de los mecanismos del horror*. Tomo III: *Análisis del contexto histórico*. Tomo IV: *Lista de las víctimas.* El trabajo del Remhi fue presentado en abril de 1998 por el obispo Juan José Gerardi. Dos días después Gerardi fue asesinado y todas las sospechas apuntan hacia la hipótesis de un crimen político, ejecutado por militares. Miles de huehuetecos participaron en los estudios, contando lo que vieron y vivieron durante la guerra (Kobrak, 2003: 13).

migratorio, sin examinar lo relevante del hecho de que son las mujeres que se quedan al frente de los grupos domésticos (Woo, 2004).

Perspectiva de género en la migración

Actualmente, las investigaciones y estudios se han enfocado más a la inmigración, con la inclusión del estudio y análisis de las relaciones de género en los lugares receptores, donde las feministas empiezan a hablar de la emancipación o autonomía que las mujeres adquieren frente a los hombres (Gregorio, 1998). Desde este enunciado cuestiono ¿hasta qué punto es realmente la migración una opción y una oportunidad para las mujeres indígenas? Muchas veces el proceso migratorio de las mujeres resulta menos autónomo que el de los hombres y hay una sobrecarga de trabajo y responsabilidades dentro del ámbito doméstico. Los hogares tienen una serie de dimensiones y funciones, también son fundamentales para entender quién emigra, por qué, a dónde, con quién y por cuánto tiempo. Lo que Boyd (1989: 642) llama la función de «sustento», en términos prácticos, condiciona quién puede emigrar. Esto se refiere también a la función de la «socialización» del grupo doméstico que tiene un efecto ideológico considerable sobre quién emigra y por qué. Para el caso de Guatemala, aún son pocos los estudios que analizan la migración desde el género y menos en el departamento de Huehuetenango, la mayor parte se ubican en el análisis de los efectos desde las remesas.

Es hacia la década de 1980, en especial en México, cuando la mirada antropológica contempla por primera vez la diferencia entre hombres y mujeres, y con ello el género como categoría de análisis para explicar y dar cuenta del proceso de la migración femenina, sustancialmente distinto a la migración masculina. Respecto a este tema Barrera y Oehmichen advierten que al ser el género una construcción social y cultural que atraviesa toda la estructura social, el estudio de las migraciones puede ser abordado seleccionando determinadas problemática. La migración se convirtió también en un fenómeno que permite analizar los procesos de cambio y continuidad que inciden en las pautas matrimoniales, en la selección de la pareja, en los vínculos de parentesco y en todos aquellos aspectos ligados a la reproducción familiar y comunitaria tanto en los lugares de origen como de destino (Barrera y Oehmichen, 2006: 18).

Debido a la ausencia de una perspectiva de género que comprendiera a la migración como un hecho con distintas características de acuerdo a los sexos, los distintos procesos que vivían hombres y mujeres por separado fueron ignorados por los investigadores e inclusive pensados, descritos y comprendidos como un mismo acontecimiento.

Vemos pues que desde 1990 hasta la actualidad, la mirada de género permite complejizar otras dimensiones de análisis que dan cuenta de las condiciones que viven de manera

particular hombres y mujeres durante la migración y otros muchos aspectos de la vida cotidiana. Es así, como ubico la complejidad de la migración en los lugares de origen.

Diversos estudios han reconocido que el proceso migratorio altera las relaciones de género y que sus efectos pueden ser tanto positivos como negativos. Por un lado están los que afirman que la migración genera desventajas para las mujeres, por ejemplo una mayor vulnerabilidad a la explotación económica y sexual. Por el otro, se encuentran los que señalan que la migración representa beneficios para ellas ya que puede potenciar algunos aspectos de sus vidas tales como el ejercicio de una mayor autonomía, tanto para las que emigran como las que permanecen en sus comunidades de origen (ONU, 2004).

Sin embargo, se debe tomar en cuenta que la migración como proceso social no únicamente altera las relaciones de género. Es necesario considerar la combinación de aspectos contextuales, familiares y personales de los que pueden surgir combinaciones o configuraciones sociales muy diversas en cuanto al posible impacto de la migración (Ariza, 2000: 50). Es decir, que la migración no produce cambios de manera automática repercutiendo en una mejora en la vida de las mujeres sino que depende tanto de contextos específicos, como de la experiencia de cada mujer.

El papel de la mujer en el movimiento migratorio en Colotenango

Actualmente existen algunos aportes y estudios sobre el papel que han jugado las mujeres en la migración, como lo mencionan los trabajos de Arias y Mummert (1987), Mummert (1988), Camus (2008), autoras que observaron cómo los envíos irregulares de dinero provocaban la participación de las mujeres en el trabajo remunerado, lo que traía como consecuencia la doble jornada. De igual forma advirtieron que las ausencias masculinas ocasionaban el mantenimiento de la estricta división de esferas y actividades, y el control de la sexualidad, la desprotección económica para las mujeres y niños y los frecuentes abandonos familiares.

Fagetti (2006), por ejemplo, analizó también las dificultades a las que se enfrentaban las mujeres cuando sus maridos partían rumbo «al otro lado o al norte».[3] Destacó particularmente el abandono que aquéllas sufrían y las repercusiones que esto tenía para su situación económica y emocional. Muchas de estas mujeres eran sometidas al poder del suegro, quien mantenía el control sobre la vida de las mujeres, incluso en el manejo del dinero enviado desde los Estados Unidos de América:

[3] Al *otro lado,* es como las personas de Colotenango o los mames se refieren a la migración internacional hacia México o Estados Unidos de América.

> Tengo familiares, que tienen al esposo en los Estados Unidos de América, pero ellas son tratadas como esclavas acá, porque las tienen trabajando bajo el sol en la milpa y no pueden usar ropa nueva porque si no «se van con otro hombre», según el suegro. Incluso no pueden salir solas, siempre están acompañadas de otra persona o con un celular, en donde a cada rato las están llamando para saber dónde y con quién están... (doña Rosa).[4]

En las palabras de doña Rosa se manifiesta que existe un control sobre las mujeres, sobre sus cuerpos y sobre sus actividades. En algunos casos las mismas mujeres —suegras y cuñadas— asumen el control y en otros casos son mujeres y hombres ladinos o mestizos. Por ejemplo, recuerdo que una profesora de un instituto básico privado de Colotenango, mencionó irónicamente, refiriéndose despectivamente a las mujeres indígenas: «esas mujeres son las más felices, porque tienen dinero y hombres, hasta ellas son las que invitan a los hombres».[5]

Las mujeres indígenas que tienen esposos «al otro lado» generalmente llevan el estigma de control no sólo por familiares sino también por los miembros de la comunidad; si la mujer es indígena, las críticas son dobles, por ser indígena y mujer, muchas veces se dice, especialmente entre los ladinos,[6] «eso no es una conducta buena para una indígena»; es decir se mezcla la cuestión identitaria, con la discriminación y recriminación al indígena. De tal forma, muchas mujeres son sujetos de chismes: tienen que asumir un comportamiento «modesto y aceptable» para el resto de la población, porque si no, son *observadas, juzgadas, avergonzadas, atadas a estar en casa como buenas mujeres* (Fagetti, 2006: 133).

A pesar de que las mujeres enfrentan las situaciones mencionadas, tampoco se trata de representarlas como víctimas de la migración, ya que aquellas no son invariablemente «viudas blancas».[7] Primero el término resulta demasiado occidentalizado y no ubicado adecuadamente en el contexto de las mujeres indígenas; segundo, las mujeres han buscado estrategias para sobresalir con su familia y estar involucradas desde antes, durante y después de llevarse a cabo la emigración por algún miembro de

[4] Rosa, de 42 años de edad, lidereza en Colotenango, a través de una entrevista informal en una de las reuniones en la cabecera municipal obtuve la información, donde doña Rosa participa como representante de las mujeres en el Consejo Municipal de Desarrollo (Comude), establecida por la ley de Consejos de Desarrollo Urbano y Rural (verano del 2008).

[5] Plática informal en la Escuela Oficial Urbana Mixta de la cabecera de Colotenango. 15 de julio del 2008.

[6] Las personas «ladinas» son las personas mestizas, así conocidas en Guatemala.

[7] El término de «viudas blancas» aparece inicialmente en el trabajo de Stefane Kron, *La viuda blanca y la organización transnacional de la familia,* y en el libro de Camus, *Comunidades en movimiento (2007),* ambas resultado de estudios con población indígena de Huehuetenango.

la familia al lugar de destino. ¿Cómo lo hacen y cuál es el aporte de las mujeres? En el siguiente apartado se trata de responder a estas interrogantes.

El papel de las mujeres no es pasivo sino que ha sido bastante activo, ya que muchas de las madres, esposas o hermanas de los emigrantes han estado inmersas en la decisión y apoyo no sólo moral sino económico en cuanto a la consumación del hecho de la migración. Por ejemplo las mujeres «lideresas»[8] han jugado un papel activo en la emigración, como intermediarias, mediadoras entre la pareja o entre los miembros de la familia. Además, todas las mujeres —familiares de emigrantes mames— entrevistadas manifestaron haber sido el principal sostén económico de los hijos e incluso de los suegros, mientras llegaban las primeras remesas de sus maridos del «norte».

Se sabe que las remesas para la familia no llegan de inmediato, muchas veces llegan al año o más tarde porque el primer año de estadía del emigrante en Estados Unidos de América y el primer año laborado es para el pago de las deudas asumidas durante el viaje. Aproximadamente un emigrante paga entre 25 mil y 40 mil quetzales para su llegada al territorio estadounidense, es decir desde 3 mil hasta 5 mil dólares. Si los primeros años son para pagar las deudas, las preguntas son: ¿qué hacen las mujeres y cómo solventan las necesidades económicas? Muchas de estas mujeres obtienen ingresos a través de las ventas de la producción pecuaria, específicamente avícola —aves de corral—, pero también los tejidos de cintura que realizan las mujeres constituyen otra forma de obtener ingresos, casi todas las mujeres desde niñas tienen que aprender a tejer:

> Cuando mi hijo decidió ir fue difícil para mí como madre, pero yo tuve que ayudarlo, yo ayudé más que su padre, porque empecé a tejer y le daba duro al tejido para juntar el dinero de su viaje; dije: «si es su sueño y es lo que quiere ya que le ofrecí estudio pero no quiso, ni modo, lo voy a ayudar». En seis meses juntamos el dinero para su pasaje, yo lo ayudé más que mi esposo, mi esposo no quería y no creía en el viaje y menos que mi hijo llegara a Estados Unidos de América, porque siempre hay riego... (Doña Rosa, 2008).

Los tejidos son generalmente huipiles, morrales o bolsas típicas y cortes o faldas que usan las mujeres mames. El precio de un huipil oscila entre 500 y 2 mil quetzales —desde 60 hasta 250 dólares— según el tipo de figuras. De igual manera, los cortes o

[8] Son las mujeres, que han tenido un reconocimiento social por la comunidad, reconocidas por su trabajo realizado dentro de grupos o dentro de su comunidad por su participación política. Por ejemplo, en las iglesias, grupos de mujeres participantes en las organizaciones no gubernamentales o en la escuela de la comunidad.

las faldas de las mujeres de Colotenango son mucho más caros debido a su colorido, diseño y calidad del material. Generalmente los precios oscilan entre 800 y 3 mil quetzales —desde 100 hasta 950 dólares—. Con esto se refleja el aporte económico de las mujeres, se ve que no son necesariamente víctimas o sujetos pasivos, a pesar de que en los datos estadísticos las mujeres aparecen como tales, por ejemplo en los datos de la población económicamente activa reportados por el Instituto Nacional de Estadística no se refleja el trabajo de las mujeres que sostienen a sus familias cuando el hombre parte hacia Cancún o Estados Unidos de América, o el financiamiento del viaje de los miembros de la familia que emigran.

Los huipiles vendidos en Colotenango son usados por las mismas mujeres del municipio y vendidos en el departamento de Huehuetenango donde se ubica la mayoría de los mames. La ropa de las mujeres mames también es comercializado fuera del departamento y utilizado por otros grupos étnicos existentes en Guatemala. Colotenango es el municipio más estratégico para los mames respecto a las actividades del comercio el día del mercado o de «plaza». De acuerdo a mis observaciones realizadas en junio de 2007 las actividades comerciales se inician desde el viernes por la tarde y culminan el sábado a medio día. El sábado es el día principal del mercado para la compra y venta de todo tipo de productos y es ahí en donde se puede encontrar los huipiles y cortes de diferentes tipos, formas, diseños y tamaño. Llama la atención que la ropa que más venden las mujeres es para adultos porque es la que más se consume, la ropa para las niñas se hace por encargo; es decir, se tiene que pedir. La migración está inmersa en la compra de los huipiles, actualmente las esposas de los emigrantes son quienes utilizan los huipiles más coloridos y con mejores diseños e incluso los más caros porque se sabe que cuentan con recursos para hacerlo.

Una situación que no se puede negar es lo que advierte Marroni (2006: 88), en tanto que existe *un enorme costo personal y social que deben pagar las mujeres y sus familiares* cuando el marido emigra hacia «el norte o el otro lado». Las mujeres intensifican sus actividades extradomésticas para el sostenimiento de su hogar ante la incertidumbre del envío de remesas que, en muchas ocasiones, se vuelven insuficientes, esporádicas y en el peor de los casos, inexistentes. Ellas asumen la responsabilidad del hogar muchas veces con la salud quebrantada por los constantes embarazos, además casi nunca pueden escaparse del dominio patriarcal que se manifiesta en una moral que reprime su sexualidad. Los hombres ejercen un control de la sexualidad de sus esposas mediante los embarazos continuos y la oposición a la planificación familiar.

Impacto de la migración en la estructura y dinámica de los grupos domésticos

Este apartado pretende mostrar que la migración femenina y la migración masculina son hechos diferentes por lo cual no deben de ser analizados de manera particular pero en relación de la una con la otra. Al respecto encontramos que los hombres muestran mayor movilidad que las mujeres, aunque los desplazamientos de éstas presentan variaciones en cuanto al papel que ellas juegan en la generación del ingreso familiar y en cuanto a las desiguales oportunidades en los mercados de trabajo (Ariza, 2006). En cuanto a los desplazamientos masculinos, éstos presentan un carácter más independiente y abarcan rangos más amplios de distancias y lugares. No así las mujeres, quienes se ubican más en las migraciones internas dirigidas hacia las ciudades, tal como se ha mostrado en varios estudios (PNUD, 2005).

El análisis de la estructura y dinámica familiar de las unidades domésticas muestra que éstas varían por composición y por sexo, lo cual permite visualizar los cambios en el interior de los hogares. Así, se observa que los procesos masivos de la emigración masculina —interna o internacional— promueven la formación de familias con «hogares monoparentales femeninos»; aún no se visualiza una jefatura femenina porque las decisiones y los ingresos aún vienen del esposo aunque esté ausente, o de nuevas familias nucleares mientras el grupo doméstico es encabezado por el abuelo o suegro, quien asume el papel paterno, ante los nietos. Muchas de los grupos domésticos viven bajo un mismo techo pero cocinan y comen por separado (Ariza, 2006).

El argumento general es que cuando los hombres se encuentran fuera de sus comunidades las mujeres se ven orilladas a asumir tareas que anteriormente no les competían, tales como: el cuidado y cultivo de la parcela o la representación de sus maridos ante la asamblea comunitaria; esto a su vez interviene de manera directa sobre sus roles tradicionales de género, estimulando a su vez sus capacidades de decisión (D´Aubeterre, 1995). Para algunas mujeres indígenas la migración ha sido un reto, para otras una oportunidad, aunque nunca se deja de desvalorar las remesas que esta migración internacional ha generado.

Por otro lado, las remesas generalmente tienen el destino de autoconsumo. Hemos de tomar en cuenta que para el caso de las comunidades mayas de Guatemala, el destino y uso de las remesas ya está —en la mayoría de casos— establecido por quienes las envían, siguiendo un patrón que va desde el mantenimiento del hogar —consumo, vestido, salud, educación— y el pago de la deuda asumida para hacer el viaje en caso de los emigrantes recientes; en otros casos se logra el mejoramiento de la vivienda, la compra de terreno, o construcción de vivienda, cuando ya se tiene un tiempo prolon-

gado o cierta estabilidad en «el norte». Aunque esto último muchas veces depende de la responsabilidad asumida por los esposos, algunos antes de irse establecen metas y compromisos como finalidad del viaje con la esposa y la familia, tales como la adquisición de algún bien, lo cual trasciende el autoconsumo y se constituye en una cierta inversión.

En este contexto planteo una de las preguntas que se han formulado los analistas en cuanto a las implicaciones de la migración en las relaciones de género: ¿cómo afecta la experiencia migratoria al equilibrio entre lo público y lo privado? Al respecto existen dos teorías:

* La migración incide de manera distinta en hombres y mujeres en cuanto a la relación entre estos dos ejes de referencia.
* El cambio inducido por la migración tiene un balance más positivo para ellas que para ellos respecto a la esfera de lo público y lo privado.

Autores tales como Pessar (1986), Grasmuck y Pessar (1991), Forner (1976) y Hondagneu-Sotelo (1994) muestran que la migración modifica el equilibrio entre estas dos esferas en la medida en que se propicia una mayor «presencia pública» de las mujeres. Siempre que esa presencia pública de las mujeres implique mayores ventajas reales para ellas en lugar de una mayor carga o una mayor exposición al control de sus comunidades. Como menciona doña Tere:[9]

> Yo estuve sola al frente de todas las cosas por dos años, desde ir a cargar leña en la montaña, ir a las reuniones por el proyecto de agua potable e ir a reuniones en las escuelas por mis hijos; también el pensar en la preparación de la comida, pero no sólo eso sino en dónde voy a obtener dinero para la compra de esa comida, se escucha fácil cuando el hombre va a viajar hacia «el norte», pero uno no se pone a pensar en todas las cosas que hay que hacer y lo que implica... por eso, yo terminaba cansada todo el día y habían veces que me desesperaba y lloraba. Antes las tareas las compartíamos con mi esposo pero ahora yo tengo que hacer todas y sola.

La hipótesis de Pessar es que entre las mujeres —a diferencia de los hombres— la migración no rompe con la esfera primaria de identificación que continúa siendo el

[9] Doña Tere es una de las mujeres a quien le ha tocado vivir la migración desde lo interno como empleada en las fincas cafetaleras para el corte de café, actualmente es esposa de un emigrante quien emprendió el viaje hacia Florida, Estados Unidos de América hace más de seis años (entrevista formal realizada el 20 de julio del 2008).

hogar y la vida familiar. En los hombres, por el contrario, la migración ocasiona ruptura en el ámbito que tradicionalmente les ha servido de identificación: la vida pública en las comunidades y espacios sociales.

Pero no siempre el cambio en las esferas de lo público y lo privado ha traído consecuencias positivas para las mujeres, eso se desprende de lo que han mencionado las esposas de los emigrantes que están en las comunidades de origen, pero también para algunas emigrantes la ampliación de la esfera pública no contribuye necesariamente a la equidad de poderes en el ámbito doméstico; por el contrario, ha contribuido en gran manera a la profundización de la doble jornada que provoca desgaste físico de las mujeres.

La experiencia migratoria puede reflejarse en la participación de las mujeres en el espacio público social y en el público político. En Colotenango muchas mujeres —tanto familiares como no familiares de emigrantes— están ubicadas en espacios sociales públicos como organizaciones comunitarias, en grupo de mujeres organizadas por alguna organización no gubernamental, grupos religiosos y de actividades educativas. Sin embargo, están ausentes en espacios públicos políticos, por ejemplo en espacios de toma de decisiones como el concejo municipal, los consejos comunitarios de desarrollo y los partidos políticos; en algunos de estos espacios aparece una mujer pero sólo como presente, sin incidencia política al parecer.

En este sentido, las esferas de lo público social y de lo público político representan dos ámbitos de actuación donde se proyectan diferentes concepciones de poder. Entiendo poder, en el sentido de Giddens, como la capacidad de intervenir en el mundo o abstenerse de hacerlo, con el objeto de influir en los procesos y la participación política (Giddens 1984). Mientras en la esfera de lo público social, el poder es entendido como un proceso de deliberación que descansa sobre el intercambio y la solidaridad, no sería un poder sobre otro, sino un poder para algo que en la esfera de lo público político es percibido como el ejercicio del poder para decidir e incidir. Actualmente la mayor participación de las mujeres se ubica en el espacio «público social», es decir la mayor visibilidad de las mujeres en cuanto a participación se ubica dentro de los espacios «sociales», esto puede tener importantes consecuencias políticas, en lo formal/público y en lo «informal».

El impacto de la migración sobre las relaciones de género puede deteriorar o reestructurar las asimetrías, incluso el retorno del emigrante puede llegar a tener resultados desfavorables, la mujer pierde parte de los espacios y las autonomías ganadas y se reeditan las antiguas pautas de relación.

Conclusiones

El excesivo énfasis en los aspectos económicos y laborales ha dificultado ver la multidimensionalidad de las esferas con las que se relaciona el proceso migratorio. Las perspectivas dominantes hasta hace muy poco eran los enfoques analíticos estructurales y del equilibrio que han generado conocimientos más bien fragmentarios que dificultan recuperar la diversidad del universo social e incorporan a la migración como una respuesta a condicionamientos estructurales como opción individual. La construcción social vinculada al tema de las relaciones sociales que conlleva el concepto de género no se debe sólo restringir a la variable sexo en los análisis de la migración, sino que deberían integrarse estudios de casos con enfoques cualitativos que muestran valiosas informaciones sobre las causas, impactos y efectos a nivel familiar y a nivel macro.

El impacto de estas dimensiones no es neutro, especialmente cuando los servicios e instituciones del Estado se debilitan o desaparecen y cuando las mujeres tienen que asumir mayor responsabilidad en la generación de ingresos para el mantenimiento del núcleo familiar y la seguridad alimentaría. En los países receptores de emigrantes, las mujeres son representadas como individuos con mayor posibilidad de «emancipación» con respecto a sus localidades y países de origen. Esto es una suposición demasiada simplista e incluso una construcción que puede revisarse y corregirse desde el estudio de las relaciones y desigualdades de género en el seno de los grupos domésticos en los lugares emisores de emigrantes; como mínimo, el hecho de que los diversos aspectos de la emigración estén fuertemente influenciadas por dichas desigualdades de género cuestionaría las posibilidades de «emancipación» e independencia de las mujeres en los lugares de destino, sobre todo si emigran con su pareja o con sus familias (Barrera y Oehmichen, 2006).

Con respecto a la emigración, las mujeres de los hogares pobres o precarios desempeñan un importante papel como proveedoras de ingresos más cuantiosos o regulares. Según estudios realizados en México, por ejemplo, las mujeres están haciendo más y más, y los hombres, al parecer, cada vez menos (González, 1986). En este contexto de precariedad y crisis, haya o no migración, las mujeres no son efectivamente pasivas, de hecho su papel económico en el hogar ya es importante aunque no generen ingresos, ya que el realizar faenas domésticas, cuidar al ganado y a los animales de corral y otras tareas constituyen actividades de gran importancia económica en el sentido más amplio de la palabra. Tampoco pueden ser consideradas invariablemente como víctimas, aunque la sobrecarga de trabajo para algunas mujeres puede indicar una cierta opresión o diferencia de roles de género, especialmente cuando las mujeres son

esposas del emigrante. Por ello cuestiono, el que la migración internacional sea una oportunidad para las mujeres.

La tarea prioritaria es lograr la integración conceptual del género en los movimientos migratorios y la dinámica poblacional. El género juega un papel decisivo en el entramado social y es importante determinar qué relaciones de articulación se dan con otros dominios sociales y a través de qué mecanismos se establecen, como la discriminación y exclusión social.

En los datos existentes sobre los flujos migratorios hay escasa información que recoge la especificidad de género del proceso migratorio, mas cuando se da una migración de forma clandestina que dificulta el registro de quiénes y cuántos cruzan cada frontera diariamente aunado a las importantes limitaciones que presentan los censos y las encuestas.

La migración es un hecho social que no sólo implica a la persona que emigra sino también a su familia y a su comunidad. Es un proceso que se va gestando, acumulando y madurando hasta materializarse en el hecho o evento migratorio en sí. De tal forma que el proceso migratorio inicia mucho antes de que la persona emprenda el camino al otro lado o al norte, más si se trata del esposo o del hijo mayor, tal como lo ha expresado doña Rosa. Esta decisión va gestándose y madurando en el seno familiar e incluso dentro de las comunidades.

Ninguna comunidad puede permanecer igual si varios de sus pobladores migran por algún tiempo. Su simple ausencia crea situaciones nuevas y desata procesos específicos en diversos planos de la vida comunitaria.

Finalmente, la comprensión de género desde la vivencia de las familias mames se contrapone a estudios feministas occidentales, cuyos autores ven una relación vertical de género especialmente en el tema de la migración. La composición de género y la vivencia de las familias mames no arroja una simple relación entre hombre y mujer al proceso productivo, sino que incorpora elementos de cosmovisión y no sólo expresa específicamente un planteamiento de planificación del desarrollo. El enfoque de género incluye una amplia y compleja red de relaciones que involucra tanto a la familia, a la comunidad y lo intercomunitario. El emigrar es una decisión consultada y consensuada entre los miembros del grupo doméstico, lo que sería en mam, junx twi yol, el consenso.[10]

[10] Familia de emigrantes y dirigente del magisterio en el municipio de Colotenango. Entrevista realizada el ocho de junio del 2008 en la oficina de la Coordinación Técnica Administrativa de Educación en el municipio de Colotenango.

Bibliografía

Arias, Marina, 2006, «Género y migración femenina», en Dalia Barrera Bassols y Cristina Oehmichen Bazán (editoras), *Migración y relaciones de género en México,* México, Universidad Nacional Autónomo de México, pp. 33-62.

Barrera Bassols Dalia y Cristina Oehmichen Bazán (editoras), 2006, *Migración y relaciones de género en México,* México, Universidad Nacional Autónomo de México.

Boyd, Monica y Elizabeth Grieco, 2003, «Women and Migration: Incorporating Gender into International Migration theory», en *Migration Information Source. First Version in 1998*, Florida State University, College of Social Sciences, Center for the study of Population: Tallahasse, Florida.http://www.migrationinformation.org/issue_mar03.cfm

Boyd, Monica, 1989, «Family and Personal Networks in International Migration: Recent Developments and New Agendas», en *International Migration Review,* número 111, pp. 638–670.

Camus, Manuela, 2007, *Comunidades en movimiento. La migración internacional en el norte de Huehuetenango*, Guatemala, Instituto Centroamericano de Desarrollo y Estudios Sociales.

—, 2008, *La sorpresita del norte. La migración internacional y la comunidad en Huehuetenango,* Guatemala, Instituto Centroamericano de Desarrollo y Estudios Sociales y Centro de Documentación de la Frontera Occidental de Guatemala.

Chant, Sylvia y Craske, Nikki, 2007, *Género en Latinoamérica*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

D'Aubeterre, Maria Eugenia, 2006, «Mujeres y espacio transnacional: maniobras para renegociar el vínculo conyugal», en Dalia Barrera Bassols y Cristina Oehmichen Bazán (editoras), *Migración y relaciones de género en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 63-86.

Douglas, Massey, Rafael Alarcón y Jorge Durand, 1991, *Los ausentes. El proceso social de la migración internacional en el occidente de México,* México, Conaculta, Alianza.

Durand, Jorge y Douglas Massey, 2003, *Clandestinos. Migración: México-Estados Unidos en los albores del siglo XIX*, México, Porrúa.

Fagetti, Antonella, «Mujeres abandonadas: desafíos y vivencias», en Dalia Barrera Bassols y Cristina Oehmichen Bazán (editoras), *Migración y relaciones de género en México,* México, Universidad Nacional Autónomo de México, pp. 119-134.

Giddens, A. 1984. *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration.* Berkeley and Los Angeles, University of California Press.

Gregorio Gil, Carmen, 1998, *Migración femenina. Su impacto en las relaciones de género,* Madrid, Narcea.

Hondagneu Sotelo, Pierrette, 1994, Gendered *Transitions. Mexican Experiences of Inmigration,* University of California Press, USA.

Kearney, Michel, 1986, «From the Invisible Hand to the Visible Feet Anthropology Studies on Migration and Development», en *Annual Review of Anthropology*, número 15: pp. 331-361.

Mummert, Gail, 1999, «Juntos o desapartados. Migración transnacional y la fundación del hogar», en Gail Mummert (editora), *Fronteras Fragmentadas*, México: El Colegio de Michoacán, pp. 451-473.

ONU, 2004, *Estudio sobre el papel de la mujer en el desarrollo. La mujer y la migración internacional,* Organización de las Naciones Unidas, Asamblea General.

PNUD, 2005, Informe Nacional de Desarrollo Humano, Guatemala.

Popkin, Eric, 2003, «La migración guatemalteca maya a los Ángeles. Construyendo vínculos transnacionales en el contexto del proceso de establecimiento», en Portes, *La globalización desde abajo: transnacionalismo inmigrantes y desarrollo. La Experiencia de Estados Unidos de América y América Latina,* México, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.

Woo Morales, Ofelia, «Las mujeres en la migración mexicana hacia Estados Unidos de América y su condición de género», en Foro *Las mujeres y la migración en México,* 9 y 10 de diciembre de 2004, Instituto Nacional de las Mujeres.

Identidad étnica, identidades regionales e identidad por defecto en la frontera México-Guatemala desde fin del siglo XIX hasta el año 2001

Carine Chavarochette
Cerma-Mascipo Ehess Paris

Introducción

Las relaciones entre ambos países se establecen y se apoyan en lazos históricos, y en costumbres seculares instaladas con anterioridad a las relaciones que se crean como consecuencia de la llegada a Chiapas de los exiliados guatemaltecos.

Durante la época colonial esta zona actualmente fronteriza contaba con espacios territoriales disponibles y abiertos hacia diferentes poblaciones. Allí convivieron tanto indígenas como españoles o ladinos. Los conflictos entre indígenas, ladinos y criollos comenzaron a acentuarse en el siglo XVIII, cuando se produjo la recuperación demográfica indígena, y luego también con las reformas liberales del siglo XIX, que modificaron la tenencia de la tierra.

Desde su creación hasta 2001, la frontera Chiapas-Guatemala oscila entre dos modelos. El primero es el descrito por el estadounidense Frederick Turner de *frontier*: una frontera móvil y abierta. Un segundo concepto es el de *border*: una frontera límite o línea divisora. Durante la mayor parte del tiempo —excepto durante una parte de la Revolución Mexicana y de la Guerra Civil guatemalteca— y al parecer también en la actualidad, el término que predomina es el de *frontier*. Por el contrario, a principios de los años ochenta, época de la Guerra Civil guatemalteca y de la llegada masiva de refugiados, habría prevalecido el término *border*. Sin embargo, la frontera móvil aún sigue existiendo como consecuencia del fenómeno migratorio hacia Estados Unidos de América y Canadá. Nuevamente la frontera está abierta. El inmigrante centroamericano la atravesaba en los años noventa buscando el mito de un nuevo El dorado y pensando llegar lo antes posible a la frontera norte. Luego, el sellamiento de la frontera en la carretera de Comitán dejó en claro que los controles migratorios no estaban ubicados cerca de la línea divisora, sino fuera de la zona fronteriza y además, en el istmo de Tehuantepec. Así, las políticas estatales ponen de manifiesto la importancia que se le ha dado a la región objeto de este estudio.

La identidad de las poblaciones fronterizas ha sido directamente condicionada por los acontecimientos históricos y decisiones políticas. Y el establecimiento de la frontera internacional ha determinado tanto la resistencia como las representaciones de los habitantes de esta zona.

En la época prehispánica, existía una relación muy estrecha entre el sudeste de Chiapas y los pueblos del valle de Huehuetenango, aunque éstos, debido a sus distintas influencias y al hecho de pertenecer a grupos lingüísticos diferentes, no formaran una entidad político-económica única. Durante el período colonial, los límites administrativos entre la provincia de Chiapas y la de Huehuetenango, y los de los dos obispados se aproximan al límite internacional que acordaron los gobiernos mexicano y guatemalteco en el siglo XIX. Ya entonces, esta región no sólo hacía las veces de región-frontera civilizadora y militar, sino que también operaba como punto de intercambio comercial entre Nueva España y Guatemala. Antes de la llegada de los españoles, los tojolabales y los chuj habrían compartido un territorio común. Sin embargo, la colonización no destruyó el contacto existente entre chuj, tojolabal y zapalutas —tzeltal—. Así, estos diferentes grupos habrían ocupado la región, repartiéndose las tierras y el poder.

Luego de la colonia española, esta región fronteriza ubicada en el límite del Imperio azteca, todavía operaba como punto de encuentro de culturas diferentes: México y América Central.

Decisiones políticas y población fronteriza por épocas

En México, y con mayor fuerza en Guatemala, los liberales promulgaron leyes que limitaban o terminaban con la propiedad colectiva, instaurando así el predominio de la propiedad privada y una noción de progreso basada en el desarrollo de una agricultura de exportación. Los pueblos mayas no contaban con medios suficientes para acceder a la propiedad privada, y en Guatemala, las autoridades políticas procuraron conservar la jerarquía social basándose en un modelo de segregación. La oligarquía debía basar su riqueza y poder en la propiedad de la tierra, y contar al mismo tiempo con una mano de obra sumisa y barata para desarrollar una agricultura de exportación. A diferencia de Guatemala, la política liberal mexicana —por ejemplo, a través de las leyes Lerdo de 1856— tenía por objeto que los indígenas se diluyeran en la nación emergente. Para ello, se perseguía acabar con un régimen de propiedad colectiva que aparecía como un obstáculo. En este último aspecto México y Guatemala presentan diferencias, aún así, Chiapas representa un caso particular dentro de México. En realidad los chiapanecos han considerado históricamente a la población indígena a la vez como reserva de mano de obra servil y como una vía para acaparar las tierras más baratas.

Si retomamos la terminología de Turner y su frente pionero, podemos decir que durante siglos la actual región de Nentón, ubicada al noroeste del departamento de Huenhuetenango, se mantuvo como una reserva de tierras disponibles. En el siglo

XIX dicha zona, hasta entonces marginada y alejada de los centros de poder y poblamiento, comienza a convertirse en centro de interés. Tras el repunte demográfico indígena en el siglo XVIII y la presencia cada vez mayor de ladinos e inmigrantes europeos deseosos de poseer grandes propiedades de tierra, se comenzó a cuestionar a la población chuj. Estos cultivaban tierras respecto de las cuales no necesariamente contaban con un título de propiedad sino que más bien con un derecho de facto o un usufructo, y practicaban una agricultura de alternancia entre tierras altas y bajas. Luego, en 1876, fecha de la creación del municipio de Nentón, la dotación de tierras de esta región de gran multiplicidad étnica se vio fuertemente disminuida. Los chuj y jacaltecos que hasta entonces contaban con terrenos para realizar cultivos agrícolas de temporada, o para la caza y la pesca, se ven obligados a competir con ladinos y alemanes, quienes a su vez se encuentran en busca de nuevas tierras. A partir de 1860, la inmigración europea —principalmente alemana— hacia la región estudiada, cobra cabal importancia. Las familias de los finqueros logran hacerse de tierras a ambos lados de la frontera, haciendo pasar así los intereses personales, familiares y locales por sobre los intereses nacionales. Paralelamente, se reducen las tierras comunales del pueblo de San Mateo Ixtatán beneficiando a las aldeas chuj o ladinas del municipio recién creado. Ni siquiera la compra de tierras pertenecientes al Estado consigue solucionar el problema de acceso a la tierra.

Las comunidades chuj, zapalutas o tojolabal no estaban necesariamente al tanto de las limitaciones jurídicas que les habían impuesto legalmente las autoridades coloniales. Tierras ubicadas lejos del centro del pueblo y en las que éstos habían vivido con anterioridad, o que simplemente cultivaban durante una parte del año, aparecían como de su pertenencia, al menos desde un punto de vista simbólico. Mientras esas tierras no se le entregaran a nadie, o a un hacendado que vivía a cientos de kilómetros y que se dedicaba a la ganadería en vez de cultivar la tierra, a estos pueblos mayas no les preocupaba en absoluto la existencia de tal situación jurídica. Éstos atacaron a los finqueros con las mismas armas: títulos de propiedad, agrimensores y reconocimiento de límites, e incluso recurriendo a la violencia —como los chuj en el siglo XIX—, y por otro lado, insistiendo en el hecho de poseer derechos sobre una parcela determinada debido a que sus antepasados también la habían cultivado.

Algunos documentos coloniales acreditan, además, la existencia de acuerdos entre los pueblos mayas de la zona relativos a la delimitación de sus territorios respectivos. Durante todo el período de colonización, a las autoridades y a la población les fue muy difícil deslindar y saber de manera precisa cuáles eran los límites de las propiedades. La creación de la frontera internacional y las problemáticas territoriales de cada estado no hicieron sino acentuar dicha situación.

Los diferentes elementos en juego y los distintos tipos de propiedad de la tierra han ido determinando en los hechos el trazado de límites. La dificultad para establecer un límite claro entre México y Guatemala en esta región es en cierta medida consecuencia de la cuestión agraria. En el momento en que ambos gobiernos intentaban fijar sus soberanías y fronteras respectivas, las comisiones encargadas de las mediciones topográficas debieron enfrentarse a tanto a particulares y finqueros como a la población indígena. Además, se vieron en la obligación de establecer una frontera que considerara los intereses locales y la propiedad agraria existentes. Así, la delimitación de la frontera internacional se insertó en un entramado preexistente; los latifundistas y la población indígena hicieron lo posible para que ésta les favoreciera.

En 1824, México con el apoyo de las élites de San Cristóbal de Las Casas, anexó militarmente la región de Chiapas. Desde 1824 hasta 1882, las autoridades mexicana y guatemalteca intentaron definir infructuosamente un límite preciso entre los dos países. Se esperó hasta 1882 para firmar el primer tratado, aunque sólo el siguiente, en 1895, marcó definitivamente los límites entre los dos estados.[1] El primero de abril de 1895, ambos países sellan el tratado definitivo que fija la frontera que conocemos hoy en día. De este modo queda establecida una frontera política entre México y Guatemala. Sin embargo México, un país con un Estado fuerte y estructurado, descuidó durante un siglo su frontera sur y sólo la va a redescubrir debido a dos impulsos: el del flujo de refugiados guatemaltecos y el de la presión estadounidense respecto a la creación del TLCAN.

Los tratados que México y Guatemala concluyeron en 1882 y 1895, la Revolución Mexicana, la Guerra Civil guatemalteca y el éxodo de refugiados a comienzos de los años ochenta, e incluso la crisis zapatista, constituyen eventos que marcaron, modificaron y dejaron sus huellas en esta región. Los conflictos han sido, en el sentido más amplio, el motor de las relaciones sociales en la región.

La Revolución Mexicana no ayudó a consolidar el sentimiento de pertenencia nacional de los chiapanecos. Allí, las luchas revolucionarias son entendidas sobre todo como una forma de perpetuar los poderes existentes (García, 1998). Los antiguos revolucionarios que lideraban el Estado mexicano aceptaron los intereses de las grandes familias chiapanecas, conservándolos intactos. Durante la Revolución, la frontera

[1] El 12 de agosto de 1882, se firman los acuerdos preliminares en Nueva York. El 27 de septiembre de 1882, en México, ambos estados firman el Tratado de Límites. Además de cederle Chiapas y el Soconusco a México, Guatemala pierde 27 mil 949 km^2 de territorio, es decir, 6% de la superficie nacional, recibiendo a cambio sólo 3 mil 105 km^2. La cuestión del establecimiento de la frontera entre ambos países sólo pudo concluirse de manera definitiva en 1895. En 1884, el gobierno guatemalteco decidió obstaculizar directamente *in situ* el trazado de los límites internacionales, impidiendo a los agrimensores la realización de las mediciones topográficas. Como consecuencia de lo anterior, en 1892 la situación se encontraba en un estado extremadamente frágil.

funcionó como un espacio de refugio para las diferentes tropas, y como lugar importante de contrabando de armas y caballos. Con frecuencia las autoridades mexicanas le han reprochado a sus homólogos guatemaltecos el no haber combatido de manera eficaz el contrabando y haber protegido a las tropas rebeldes chiapanecas. El límite internacional siguió siendo una frontera artificial.

Incluso después de la Revolución Mexicana, ninguno de los dos Estados mostró mayor interés en delimitar visualmente dicha frontera. Los hitos eran escasos. Frente a este suceso de falta de soberanía nacional, las diferentes poblaciones fronterizas siguieron ejerciendo su influencia.[2]

Desde siempre los temporeros guatemaltecos se han dirigido a las fincas de Chiapas y especialmente al Soconusco —anexado en 1842— para trabajar en las cosechas de café, encontrándose a menudo en situación ilegal en territorio mexicano. A finales de los años veinte y comienzos de la década siguiente, los gobiernos mexicano y guatemalteco comenzaron a deportar mutuamente a los trabajadores ilegales y a las personas que estimaban indeseables. En aquella época, ninguno de los dos países contaba con una legislación que regulara la inmigración. Sin embargo, a partir de 1930 se logró dar cuerpo a la idea de legalizar la presencia de una población guatemalteca instalada en Chiapas desde hacía ya muchos años. Paralelamente, ciudadanos mexicanos se habían instalado en el departamento de Huehuetenango.

A partir de 1930 —y en esto podemos apreciar una consecuencia de la voluntad del joven Estado mexicano de afirmar su soberanía— el gobierno mexicano decidió aumentar el control de su frontera sur. Guatemala, viendo en ello una manera de perjudicar a sus pequeños comerciantes itinerantes, rechaza el cierre de la frontera.

A partir de los años ochenta las invasiones de tierras en Chiapas se vuelven cada vez más frecuentes. Por un lado, desde hace varias décadas se espera la aplicación de una ampliación de los ejidos; ocurre a veces que a dos pueblos colindantes se les ha atribuido una misma parcela. Por otro lado, frente a la falta de tierras disponibles, en algunos pueblos los habitantes deciden comenzar a cultivar las tierras desocupadas. Por último, los latifundistas dejan sin explotar tierras respecto de las cuales han conseguido un certificado de no afectación agraria, esgrimiendo su supuesta utilización. La crisis zapatista de 1994 es la consecuencia lógica de esta disfunción. Además, el cuestionamiento del artículo 27 de la Constitución de 1917, que suprime el carácter inalienable de los ejidos, hace aumentar nuevamente el valor de la propiedad privada del mismo modo en que lo hicieron los gobiernos liberales del siglo XIX. Así, frente

[2] Además, el área fronteriza de Chiapas sirvió de refugio para la oposición guatemalteca que huía de la dictadura de Cabrera en los años veinte y de la del general Ubico a finales de los treinta.

a la incapacidad de los Estados respectivos de iniciar una reforma agraria, no es de extrañar que indígenas o ladinos pobres de Guatemala y Chiapas se hayan decidido a adquirir los títulos de propiedad privada de las tierras que cultivaban. Tanto en Guatemala —en donde los habitantes de un pueblo chuj tuvieron que esperar hasta 1980 para lograr la aplicación de un acuerdo gubernamental de 1915 que reconocía el derecho de propiedad de las tierras que cultivaban— como en Chiapas —en donde en la década de los noventa, los tojolabales todavía no obtenían las parcelas que se les habían otorgado a través de la reforma agraria a finales de los años 30— el Estado obstaculizó la redistribución de la tierra ya sea por negligencia, lentitud administrativa, o debido al peso de *lobbies* oligárquicos.

La llegada masiva de refugiados guatemaltecos genera trastornos en la política mexicana. Dicho movimiento migratorio contribuye entre 1981 y 1983 al desarrollo de una política de seguridad nacional en México. Junto con intensificar el control estatal de la frontera, el problema de los refugiados provoca una mayor toma de conciencia sobre la existencia de la misma. Este drama humano marca una ruptura en la percepción que México y los mexicanos tenían sobre el límite fronterizo. A partir de ese momento, el Estado decide tomar medidas para establecer la frontera sur e imponer un límite territorial sólido entre ambos países.

La presencia de los refugiados guatemaltecos provoca una mayor militarización del Estado mexicano y en especial de Chiapas. Entre 1981 y 1983, las incursiones sucesivas del ejército guatemalteco en Chiapas —región a la que considera como refugio de guerrilleros— provocan un aumento de la vigilancia en la frontera sur por parte del Estado mexicano. No obstante, y al contrario que Estados Unidos de América, el Estado mexicano nunca ha condenado los movimientos revolucionarios centroamericanos.

Por otro lado, la existencia de refugiados guatemaltecos en el sudeste de México hizo resurgir el problema fronterizo entre ambos países. A partir de entonces, el gobierno mexicano decidió imponer su soberanía en una región que desde su anexión, en 1824, había permanecido al margen del poder estatal. La presencia de dichos refugiados provoca, además, el resurgimiento del conflicto agrario. La distribución a los refugiados de terrenos privados o pertenecientes a la Iglesia, y la aceptación por parte de estos de sueldos bajos, suscitan el descontento de la población chiapaneca. En este contexto, y frente a las presiones estadounidenses, en 1984 el Gobierno decide desplazarlos hacia regiones no fronterizas con Guatemala.

Los refugiados constituyen un nuevo tipo de inmigrantes diferentes a los inmigrantes de temporada. La primera medida que toman las autoridades mexicanas tiene por objeto controlar el flujo migratorio de aquellos. Desde finales de los años

ochenta se establece una política de control migratorio. La proliferación de casetas migratorias, a veces incluso dentro de los campos de refugiados, pone de manifiesto la permeabilidad histórica de dicha frontera. Por su parte, el ejército mexicano cobra mayor presencia a lo largo de la frontera. Paralelamente, la construcción de nuevos caminos que posibilitan la llegada de ayuda internacional, favorece el desarrollo de la región otorgándole una mayor accesibilidad. Esta nueva infraestructura consolida las relaciones comerciales que se habían practicado históricamente entre los habitantes fronterizos. El desarrollo de la región incentiva las relaciones transfronterizas entre las diferentes comunidades.

A su vez el movimiento zapatista surgido el primero de enero de 1994 refuerza la presencia del Estado mexicano y del ejército en el estado de Chiapas. Al contrario de lo ocurrido durante la Guerra Civil guatemalteca, la población civil mexicana que huye hacia Guatemala es escasa. Los controles migratorios aumentan en la frontera entre México y Guatemala, si bien el paso entre ambos países no ofrece mayores dificultades para la población fronteriza. Esta última logra franquear las barreras aduaneras gracias al conocimiento que tiene del terreno, así como de las tradiciones y modo de vida mexicanos.

El conflicto zapatista y la guerra de baja intensidad con que respondió el ejército mexicano contribuyeron a la proliferación de barreras militares en el estado de Chiapas. Al mismo tiempo, el incremento en años recientes del número de sud y centroamericanos indocumentados ha producido un aumento de los controles migratorios por parte de México. Los controles de autoridades aduaneras se suceden a los militares y a los de la policía judicial. Una zona hasta entonces aislada y alejada de las preocupaciones nacionales, se vio convertida en poco tiempo en centro de interés internacional.

En los años noventa la autoridad aduanera mexicana instaló al borde del camino lo que denominó el «sellamiento» de la frontera. Esta denominación hace referencia a la limitación fronteriza internacional creada por el gobierno mexicano en los fines del siglo XIX. Nuevamente esta zona limítrofe aparece como una región aparte. El Estado mexicano, al permitir que la frontera se desplace como mejor le parezca, estaría reconociendo la particularidad de esta región. La materialidad de la frontera internacional se concretiza a más de 40 kilómetros de la frontera que acordaron ambos Estados a fines del siglo XIX. Los controles migratorios no sólo son cada vez más numerosos en Comitán, sino que además se intensifican en el istmo de Tehuantepec, en el estado de Oaxaca.

A través del aumento en el año 2000 de los controles migratorios a la salida de Comitán —es decir, fuera de la región que estudiamos— y más aún en el istmo de Tehuantepec, con la intención de controlar el ingreso de centro y sudamericanos indo-

cumentados, las autoridades mexicanas ponen de relieve nuevamente la singularidad de la región que va desde Comitán hasta Huehuetenango. Paradójicamente, y aun si el conflicto zapatista produjo un aumento de las barreras militares, México no intenta hacer valer su soberanía en el cruce mismo de la frontera política, sino que avanzando más hacia el estado de Oaxaca.

En la actualidad, la situación limítrofe ha sido alterada nuevamente. La frontera Guatemala-México estaría aproximándose una vez más al concepto de *border*. Los controles ya no se sitúan en el istmo de Tehuantepec ni en el camino de Comitán —al menos en lo que respecta a las patrullas de control móvil o «volantas»—, sino que a lo largo de la frontera. Estados Unidos de América ha ejercido su influencia sobre los diferentes gobiernos mexicanos para que éstos incrementen el control en la frontera sur, limitando así el flujo de inmigrantes indocumentados hacia la frontera norte. Paralelamente, en la zona sur se ha agudizado el tráfico de drogas, y los controles policiales y militares cierran la frontera intentando encauzar dicho flagelo.

Identidad fronteriza: una identidad por defecto

La población que hoy se denomina «fronteriza» —primero maya, luego europea y mestiza— ha practicado históricamente la movilidad y el desplazamiento por diferentes razones: en busca de nuevas tierras, de relaciones comerciales, de una agricultura de alternancia entre tierras templadas y frías, debido a sus prácticas religiosas y culturales, e incluso debido al exilio político.

Desde fines del siglo XIX hasta los años treinta los ganaderos viven a ambos lados de la frontera y sus animales pastan indistintamente en uno u otro Estado. Cincuenta años después de concluir el primer Tratado, la población fronteriza sigue viviendo como si aquel límite internacional no existiera, y en general se niega a pagar los impuestos aduaneros. Ante una presencia estatal insignificante, se desarrollan relaciones privilegiadas y estrechas entre dicha población.

Por el contrario, durante la Guerra Civil guatemalteca la población fronteriza mexicana y guatemalteca toma verdadera conciencia de la frontera. A través del acto de atravesar un límite internacional en busca de asilo político, los refugiados le confieren materialidad a la frontera México-Guatemala. Para éstos la frontera constituye en sí misma el elemento que define su condición, su nueva identidad.

Los guatemaltecos, que tras la ratificación del Tratado de 1882 vieron cómo sus tierras y pueblos pasaban a integrar el territorio mexicano, tienen un plazo de un año para escoger su nacionalidad. Se les da la posibilidad de conservar su nacionalidad de origen aunque vivan en México, o de optar por la nacionalidad mexicana:

> En el caso de Chiapas, el Tratado de Límites con Guatemala, que opera simultáneamente como ley interna para los Estados que lo celebraron, define de manera precisa que los individuos domiciliados en territorios transferidos a la soberanía de México, y que no hubiesen optado por su nacionalidad de origen, deberán ser considerados como mexicanos (SRE, México, no. 37/12/99).

Los guatemaltecos que vivían en el estado de Chiapas, al no conocer el contenido de esta ley, pasaron a ser mexicanos sin saberlo. Concretamente en los archivos de la Secretaría de Relaciones Exteriores de México consta que las autoridades mexicanas declararon como ciudadanos mexicanos a guatemaltecos que realizaron peticiones para conservar su nacionalidad original después de 1883. Durante todo el siglo XIX, período de establecimiento de la frontera, parte de esta población cambia sucesivamente de nacionalidad.

Lo anterior nos hace pensar que desde la firma del Tratado de Límites de 1882, el modo de vida de los habitantes fronterizos no ha cambiado demasiado. Éstos continúan pasando una y otra vez por el nuevo límite internacional, sin preocuparse realmente de la delimitación establecida por los gobiernos respectivos. Más aún, algunos de estos habitantes ni siquiera saben cual es su verdadera nacionalidad, ya que no todos cuentan con papeles de identificación.

Al ser incapaces de acreditar una nacionalidad determinada cuando los controlaban en el paso fronterizo, podía ocurrir que las autoridades los obligaran a quedarse del otro lado de la frontera. Niños nacidos en México de padres guatemaltecos, e instalados en el estado de Chiapas desde fines del siglo XIX, carecían de documentos que acreditaran su derecho a la nacionalidad mexicana.

La aplicación de la Reforma Agraria en el estado de Chiapas hizo resurgir el problema migratorio. En 1932, el gobierno mexicano de Lázaro Cárdenas promulgó una ley de inmigración. Esta última se hacía necesaria ante la aplicación de la Reforma Agraria, especialmente en Chiapas. En los hechos, una gran parte de los campesinos sin tierras que vivían en la zona fronteriza eran de origen guatemalteco y a pesar de haber vivido por largos años en Chiapas, no tenían nacionalidad mexicana o les era difícil probar que sí la tenían. En agosto de ese mismo año, los gobiernos guatemalteco y mexicano deciden reunirse en México para intentar resolver el tema migratorio. Según un censo de población realizado en aquella época por las autoridades mexicanas, 40 mil habitantes de Chiapas ignoraban de qué nacionalidad eran. Por su parte, el gobierno guatemalteco estimó que en su territorio habitaban 15 mil mexicanos.

El resultado de esta reunión consistió en otorgarle a la población fronteriza —fueran o no comerciantes— un status especial, permitiéndole facilidades para pasar de

un país al otro a través de un salvoconducto especial, en lugares específicos, como es el caso del pueblo de Gracias a Dios, desde el cual se puede acceder a Nentón y a San Mateo Ixtatán. Por otro lado, se decide facilitar el desplazamiento individual de pequeños comerciantes que transporten su propia mercancía. Así, en 1935, se decide la realización de un control demográfico de la población chiapaneca que tendría por objeto determinar la población mexicana y guatemalteca y, por ende, quienes podían aspirar a recibir tierras y quienes no.

Aunque no era necesario haber nacido en México para poder reclamar ser propietario de un ejido, sí debía poder acreditarse la nacionalidad mexicana. En los municipios de la zona fronteriza, gran cantidad de campesinos declaran ser mexicanos sin ser capaces de probarlo. Muchos guatemaltecos viven en el estado de Chiapas desde finales del siglo XIX, y a comienzos de los años treinta aún no cuentan con documentos que acrediten su calidad de mexicanos. Una gran cantidad de pequeños campesinos guatemaltecos no se enteró nunca de que como consecuencia del Tratado de Límites, debían inscribirse en los registros mexicanos. Ninguna de esas familias ni sus descendientes hicieron valer posteriormente su derecho a la nacionalidad mexicana. El censo de 1930 arroja un total de 16 mil 385 guatemaltecos. No obstante, como el método de conteo sólo consideró como tales a aquellas personas que estuvieran inscritas en los registros para extranjeros, se ha sugerido que los guatemaltecos ascendían más bien a 25 mil (Zorrilla, 1984: 719).

Una de las consecuencias de la Revolución Mexicana fue la destrucción de numerosos documentos del Registro Civil. Cuando se hizo necesario establecer la cantidad de ciudadanos mexicanos, las autoridades se vieron forzadas a recurrir a los registros parroquiales, pero las actas de bautizo no mencionaban el lugar de nacimiento ni la nacionalidad de los padres de los inscritos.

En 1937, sin embargo, el gobierno mexicano decide que los acuerdos concluidos con Guatemala en 1932 sobre los inmigrantes guatemaltecos en el estado de Chiapas en realidad eran informales. Como México no conseguía establecer la nacionalidad de todos los habitantes de Chiapas, el proceso de regularización de los indocumentados se hizo lento. Ese mismo año en algunas plantaciones del Soconusco se registró hasta 95% de trabajadores guatemaltecos, incluyendo a capataces.

La nueva Constitución, promulgada el 5 de febrero de 1917, modificó las normas referentes a la definición de la ciudadanía mexicana. En 1941, la Comisión Demográfica Mexicana concluyó sus labores de recuento. Los acuerdos del 3 de marzo de 1941 le otorgan la calidad de población migratoria a la mayor parte de la población del sureste de Chiapas, afirmando que la mayoría de los habitantes son mexicanos, y que aquéllos que se consideran como guatemaltecos tienen la doble nacionalidad (Zorrilla, 1984: 724). El Gobierno intentó resolver por esta vía el problema de los inmigrantes guate-

maltecos instalados hace mucho tiempo en Chiapas. Por su parte, el problema de los trabajadores temporeros siguió existiendo.

Históricamente los habitantes de esta región fronteriza han gozado de un status especial. Un documento de 1940 titulado *Tratado de límites y migración entre México y Guatemala* establece condiciones migratorias particulares para los habitantes fronterizos. El texto considera zonas fronterizas la región noroeste de Chiapas y la región suroeste de Guatemala. Las ciudades y pueblos de Comitán, Zapaluta —La Trinitaria—, Motozintla, Unión Juárez, Tuxtla Chico y Tapachula delimitan la zona fronteriza mexicana. Por el lado guatemalteco, las localidades limítrofes son Nentón, Santa Ana Huista, Huixtla, Tacana, Malacatán y Coatepeque. A los habitantes de estas áreas les estará permitido residir en el país vecino e ir y volver al otro país por hasta cuatro días, sin necesidad de obtener un salvoconducto específico como es el caso de los otros residentes mexicanos y guatemaltecos. Este plazo de cuatro días se puede *prolongar por medio de una solicitud verbal a la autoridad aduanera correspondiente*. Los gobiernos guatemalteco y mexicano reconocen de esta manera el carácter particular de esta región y el hecho de que sus habitantes estén acostumbrados a pasar de uno a otro país, un «pase» de 72 horas vigente actualmente es muestra de la continuidad de dicha política. Paralelamente, las autoridades tienen la intención de crear un carné de identidad especial, gratuito y válido por un período determinado, que estaría reservado exclusivamente a los habitantes de la frontera entre ambos Estados.

Cabe la posibilidad de que más que una manera de facilitar los desplazamientos de los habitantes fronterizos hacia uno u otro país, este documento sólo tenga como propósito el control de los flujos migratorios. Por otro lado, se indica que el gobierno de acogida no podrá inscribir a estas personas en el registro de extranjeros, y que no les estará permitido residir permanentemente en el país, sino que sólo por un máximo de seis meses seguidos.

Si bien estos habitantes son capaces de compartir una misma identidad «fronteriza», especialmente en tiempos de crisis, las barreras no dejan de existir. Así, dentro de un mismo pueblo nos encontramos con fronteras intra e interétnicas, ya sean confesionales o imaginarias.

Las diversas crisis políticas y sociales chiapanecas del siglo XX han provocado en la población respuestas específicas: peregrinaciones y apariciones sobrenaturales.

La peregrinación de Santa Ana Huista es la fiesta más importante de la región fronteriza y atrae mayoritariamente a la población ladina. Esta romería, que se lleva a cabo en Semana Santa, es muestra de una devoción popular común que la creación del límite internacional no ha podido borrar. Aunque de hecho los años de guerra civil han impedido el desplazamiento de los peregrinos, el aumento de la presencia del Estado en la frontera no les ha impedido a los peregrinos mexicanos dirigirse al país vecino. Allí comparten duran-

te tres días la vida de sus vecinos guatemaltecos, intercambian comidas y celebran juntos.

Durante su recorrido, esta peregrinación transfronteriza atraviesa gran cantidad de fincas. Para los finqueros y comerciantes de La Trinitaria, ésta representa una manera de visitar a los vecinos con el objeto de afianzar las relaciones con ellos. Además, la romería permite que pequeños campesinos, criados y cualquier persona indigente de La Trinitaria y sus alrededores, se reúna al menos una vez por año con los trabajadores de las fincas fronterizas.

Los habitantes de Comitán crearon esta peregrinación en 1995, luego de la desaparición de una imagen sagrada en el pueblo guatemalteco fronterizo de San Antonio Huista. Los comitecos decidieron ir a buscar una nueva imagen a Chetumal, proponiéndole a los habitantes de San Antonio Huista traer una estatua de la Virgen de Guadalupe. La peregrinación nació debido al recorrido que hicieron varias decenas de familias de Comitán para acompañar el traslado de esta nueva estatua hacia Guatemala. Así, se ha creado una nueva manifestación religiosa fronteriza que agrupa a chiapanecos de la región de Comitán.

La peregrinación de San Antonio Huista surgió al cabo de menos de un año del inicio de la crisis zapatista en Chiapas. En ese momento, muchos chiapanecos, ladinos e indígenas sufrieron una desestructuración al verse confrontados a la violencia política, a la represión y a los enfrentamientos agrarios. Armando Ribera prefirió no señalar cuál es la ocupación de los fieles, si eran dueños de tierras, ganaderos o gente venida de la ciudad. Como sea, la creación de esta peregrinación parece mostrar nuevamente que en los momentos precisos en que las identidades chiapaneca y mexicana atraviesan por una crisis, la población fronteriza recurre justamente a prácticas religiosas y culturales ubicadas al otro lado de la frontera, en Guatemala. Estos fieles no quisieron seguir la peregrinación del Cristo Negro de Esquipulas, que todos los años en el mes de enero atrae hacia Guatemala a grandes cantidades de mexicanos de todo el país. Prefirieron en cambio apropiarse de un nuevo culto, de un nuevo territorio religioso.

Igual que en el caso de la peregrinación de Santa Ana Huista, la de de San Antonio Huista también es una manifestación religiosa privada —entorno familiar— que se lleva a cabo en un contexto colectivo de tipo regional: todos los fieles son habitantes del estado de Chiapas. Los peregrinos se desplazan junto a su estructura familiar. Estas dos peregrinaciones revelan la religiosidad popular de la población fronteriza chiapaneca.

La afirmación de una identidad fronteriza muestra cómo a través de estas prácticas culturales, tanto indígenas como ladinos carentes de tierras responden simbólicamente a las políticas agrarias, y a las decisiones políticas y económicas de las cuales son víctimas. La creación de una nueva peregrinación transfronteriza en 1995 es un elemento sintomático.

En lo que respecta a la romería de San Mateo Ixtatán, el recorrido escogido por los peregrinos pone de manifiesto el sistema de propiedad agraria de la región, es decir, el de las antiguas fincas y grandes propiedades, pero también el de las tierras cultivadas y administradas comunitariamente, lo que se representa a través del sistema mexicano de los ejidos. La memoria histórica de los tojolabales se basa en un pasado lleno de prestigio, aunque también de dominación y sufrimiento —evidenciado por el sistema de fincas— compartido con los habitantes mestizos de La Trinitaria.

Las peregrinaciones más importantes realizadas bajo la dirección de autoridades religiosas zapalutas revelan los límites del territorio tojolabal junto con el de otros grupos étnicos vecinos. Estas romerías destacan ante todo los territorios presentes o míticos de los tojolabales. Pero ellas revelan además los eventos históricos que vivieron estas poblaciones —especialmente la usurpación de tierras y el sometimiento en las fincas—, así como su movilidad incesante. La peregrinación de los tojolabales es además el acto de veneración de una migración, o su legitimación. Este ciclo anual de peregrinación les permite deambular por entre las fronteras antiguas y recientes de los centros de poder. Es la superposición del rito agrario y de la veneración mítica: aquella de una migración en la que se basa la identidad de este grupo de peregrinos. Además, la reconstrucción identitaria de los tojolabales por medio de la construcción religiosa del territorio recalca el nomadismo de estos últimos.

En última instancia, por medio de la romería estarían reafirmando su identidad social como agricultores, la que se habría visto alterada sobre todo debido a una emigración cada vez más considerable hacia Estados Unidos de América. La peregrinación revela una identidad fronteriza basada en lo local —la región y la religión—, que si bien es más estructurante que las demás, es una identidad por defecto. Las diferentes poblaciones que viven en este territorio han definido su espacio, instalando sus propias fronteras.

La historia de la región está centrada en la cuestión agraria y las peregrinaciones no son sino otra prueba de ello. La población fronteriza ha vivido y experimentado eventos políticos, sociales y económicos similares: las fincas, el sometimiento, la violencia política, los problemas de acceso a la tierra y, actualmente, la migración hacia Norteamérica. Pero al mismo tiempo ésta muestra sus diferencias: un Estado mexicano más estructurado y menos segregacionista que el guatemalteco, y un movimiento zapatista que manifiesta una mayor voluntad de formar parte de la nación mexicana que de una eventual nación maya.

A modo de conclusión

La frontera México-Guatemala no es étnica, ni militar —al contrario de otros países latinoamericanos, entre estos países no hubo guerras—, ni tampoco física —no

la demarca un río—, sino que está ligada a la cuestión de la tenencia de la tierra. Finalmente no es sino la población fronteriza la que ha objetado su trazado y la que ha determinado su demarcación.

En esta región, la noción de frontera y la de posesión de la tierra están íntimamente relacionadas. Allí cohabitan al mismo tiempo una tradición no escrita de posesión temporal del suelo generalmente ligada a su uso, y un tipo de propiedad proveniente del derecho romano. Aunque casos como éste son conocidos y frecuentes en diferentes lugares del mundo, la importancia de esta región en particular radica en la interferencia de la cuestión agraria en la noción de frontera.

Bibliografía

Castillo Manuel Angel, Alfredo Lattes y Jorge Santibañez (coordinadores), 1998, *Migración y fronteras*, México, El Colego de México, El Colegio de la Frontera Norte, ALS.

De Vos, Jan, 2002, «La frontera sur y sus fronteras: una visión histórica», en Edith Kauffer (editora), *Identidades migraciones y género en la frontera sur de México*, San Cristóbal de Las Casas, Ecosur, pp. 49-67.

De Vos, Jan, 1993, *Las fronteras de la frontera sur*, México, UJAT, CIESAS.

García de León, Antonio, 1998, *Resistencia y utopia*, México, Ediciones Era.

—, Antonio, 1991, *Ejercito de ciegos. Testimonios de la guerra chiapaneca entre carrancistas y rebeldes: 1914-1920*, México, Ediciones Toledo.

Monteforte Toledo, Mario, 1997, *La frontera móvil*, México, UNAM, Naciones Unidas, Ministerio de Cultura y Deportes, Ediciones Don Quijote.

Sandoval, Juan Manuel, 1997, «La región fronteriza de México en la perspectiva de la seguridad estadounidense», en Philippe Bovin (coordinador), *Las fronteras del Istmo*, México, Cemca, CIESAS, pp. 155-161.

Toussaint, Monica, 1997, «Justo Rufino Barrios, la Unión Centroamericana y el conflicto de límites México-Guatemala», en Philippe Bovin (coordinador), *Las fronteras del Istmo*, México, Cemca, CIESAS, pp. 91-96

Turner, Frédérick J., 1963 (1893), *La frontière dans l'histoire des États-Unis*, Paris, PUF,

Viqueira, Juan Pedro y Mario Humberto Ruz (editores), 1998, *Chiapas los rumbos de otra historia*, México, UNAM, CIESAS, Cemca, Universidad de Guadalajara.

Zorrilla, Luis G., 1984, *Relaciones de México con la República de Centro América y Guatemala*, México, Porrúa.

Archivos de la Secretaría de Relaciones Exteriores (SRE) México

SRE, núm. 26, Gobierno del estado de Chiapas, 1858, Comitán *(copia Límites con Guatemala).*

SRE, núm. 35, Secretaría de Gobernación de Chiapas, *Limites con Guatemala* (Copia).

SER, núm. 37/12/99, série L/E/2039 año 1898 hasta 1911.

El rostro maya guatemalteco del siglo XXI
Mirada hacia el movimiento indígena americano y guatemalteco

Carlos René García Escobar
Universidad de San Carlos de Guatemala

Cuando se acercaba el año 1992, V Centenario del descubrimiento de América por algunos españoles, una serie de movimientos políticos reivindicativos se empezaron a gestar buscando ya fuera la celebración o la conmemoración del acontecimiento o bien, su rechazo total. Es el caso de hablar de su rechazo, motivado por la centenaria conciencia histórica sobre lo acontecido en los años de la invasión hispanoeuropea hacia estas tierras, la cual fuera ejecutada con toda saña como se sabe por los llamados conquistadores y, con despojamiento alevoso y abusivo de bienes milenariamente poseídos por los habitantes americanos.

Estos movimientos reivindicativos de rechazo se manifestaban por toda América especialmente en oposición a los gobiernos de los Estados ya que éstos respondían particularmente a los intereses de la «madre patria» y sus embajadas por celebrar lo que en ella los españoles reclamaban como su máxima hazaña histórica. Obviamente, tales movimientos de oposición se expresaban con base en los intereses indígenas americanos y de los populares propiamente, entendidos estos últimos como los de los sectores mestizos y afrodescendientes que funcionaban claramente en la oposición y resistencia política.

Así es como se gestaron los tres congresos internacionales de los pueblos indígenas americanos: en Ecuador en 1990, en Guatemala en 1991 y en Nicaragua en 1992. Con antelación se organizaban y ejecutaban encuentros alusivos de pueblos indígenas en otros países americanos —Cuba, México, República Dominicana, Brasil, etcétera— y en la medida que se acercaba la fecha los pueblos se manifestaban masivamente provocando la represión violenta en ciertos casos.

El debate étnico ya había comenzado desde los años ochenta cuando las escuelas antropológicas del continente lo discutían en sus ambientes académicos como resultado de políticas desarrollistas indigenistas que se habían puesto en práctica en los años sesenta y setenta y que a la postre se habían convertido en paternalismos que no resolvían los verdaderos problemas de la pobreza y sus secuelas que los pueblos indígenas americanos han sufrido desde las invasiones colonialistas del siglo XVI.

De ahí que la memoria y la conciencia histórica funcionaban en torno al consecuente rechazo del acontecimiento que las élites políticas y sociales de los Estados americanos pretendían celebrar. En consecuencia, se rechazaba por parte de los indígenas dirigentes e intelectuales toda expresión de opresión social, política, económica y cultural por parte de las élites dirigentes. Era evidente también que ciertos países europeos, opositores políticamente a tales intereses de la nación española financiaban millonariamente estos movimientos reivindicativos del auténtico indigenismo americano. Siempre ha sido obvio que de no ser por el capital europeo invertido de esta manera las reivindicaciones indígenas habrían sido escasas o nulas.

Los turismos nacionales e internacionales, los empresarios del sistema y todas aquellas expresiones que significaran la opresión social y política de viejo cuño y la conducción capitalista de sus intereses burgueses y pequeño burgueses fueron rechazados sistemáticamente, repito, por los dirigentes indígenas desde que empezaron estos movimientos reivindicativos. Así llegamos a un despertar de la conciencia histórica indígena en Guatemala. Es claro que estas circunstancias indicadas no fueron las únicas causantes de lo dicho. Había muchas más, ocultas en lo profundo de los procesos sociales y políticos de cada nación, aunque todas tuvieran una homogénea expresión de corte histórico: la resistencia cultural secular de los pueblos indígenas americanos.

En Guatemala se gestaba desde los años setenta una actitud de oposición y resistencia ante los poderes económicos y políticos capitalistas locales establecidos desde la colonización. En aquellos años eran escasos los focos de resistencia política de los indígenas, pero aun así, los había. El kekchí Antonio Pop Caal (1974) establecía a mediados de los años setenta las pautas políticas y sociales de la resistencia indígena todavía no conocida como maya en aquellos años. Muy pocos intelectuales indígenas eran reconocidos como tales por la sociedad guatemalteca, entre ellos Adrián Inés Chávez, autor de una versión específica de *El Popol Vuh.* En la Academia se desarrollaba un debate entre constructos intelectuales como los de Carlos Guzmán Böckler, Jean Loup Herbert, Severo Martínez Peláez y Joaquín Noval. El advenimiento de 1992 y sus contradicciones políticas empezó a preponderar y a propiciar el surgimiento de más intelectuales indígenas cuyas posiciones políticas les conferían relevancia de importancia en el debate político que se configuró a partir de entonces. La indígena Rigoberta Menchú había sido víctima con su familia del cruento genocidio surgido durante el conflicto armado y defendía los derechos indígenas en los países europeos llevando su causa hasta los debates internos de la ONU. Demetrio Cojtí hacía lo suyo desde su posición pedagógica como funcionario de la UNESCO. En toda Latinoamérica se gestaban conflictos bélicos internos que buscaban el derrocamiento de los go-

biernos capitalistas de entonces propulsando el socialismo siguiendo los ejemplos de la Cuba revolucionaria o del Chile socialista de Allende.

Pero el movimiento indígena latinoamericano aunque simpatizaba con los movimientos prosocialistas del continente americano, pues éstos también defendían y luchaban por sus causas, se orientaba por motivos todavía más profundos que las reivindicaciones políticas y sociales. Había una conciencia de resistencia cultural y espiritual que los enarbolaba como identificación ancestral y que les confería el derecho de ser los habitantes de ascendencia más antigua en el continente y además por haber sido despojados impunemente de esos derechos inalienables. Tales propósitos se evidenciaron especialmente en los encuentros internacionales realizados en Ecuador, Guatemala y Nicaragua.

Esa conciencia e identificación ya decididamente específica, como demostraba que lo había sido siempre —debe tomarse en cuenta la resistencia decidida de los dirigentes kakchikeles Cahi Imox y Beleheb Qat frente a los españoles durante y después de la invasión española de 1524, y la numerosa cantidad de motines perpetrados durante la colonia— empezó a permear todos los ámbitos de los pueblos indígenas de América y en Guatemala adquirió carta de presentación luego de 1991, cuando se celebró el *II* Encuentro Internacional de los Pueblos Indígenas de América el cual, dada la numerosa participación de las delegaciones de obreros y afrodescendientes de todo el continente que también se hicieron presentes, terminó autodenominándose en la asamblea plenaria final: «...de la Resistencia Indígena, Negra y Popular» y aunado a la proclamación general de Rigoberta Menchú como candidata oficial al Premio Nobel de la Paz, premio que obtuvo el año siguiente: 1992.

Con estos antecedentes inmediatos, se gestó entonces lo que hemos conocido como el movimiento indígena guatemalteco. Aquí entonces es necesario e imprescindible tomar nota de otros antecedentes que, por su índole documental habían permanecido ocultos pero latentes en el horizonte histórico guatemalteco.

Desde mediados del siglo XVI, se sabe ahora, se escribieron con caracteres idiomáticos del castellano pero con contenidos mayoritariamente indígenas, una serie de textos que revelaban historias y cosmovisiones pertinentes a los pueblos recién sojuzgados por los invasores españoles (Recinos, 1984). Estos textos, llamados ahora crónicas indígenas, relatan listados de ancestros, de lugares geográficos y de espiritualidad manifiesta en el lenguaje y en relatos con detalles metafóricos y simbólicos propios de una cosmovisión y sabiduría muy particulares correspondientes a este continente. Estos textos se guardaron de alguna manera en cofradías o por manos particulares de tal modo que permanecieron en cierta forma ocultos durante unos tres siglos, hasta que a mediados del siglo XIX empezaron a ser descubiertos por los académicos. Fuentes y

Guzmán menciona que consultó algunos pero también informa de su desaparición y pérdida cuando escribe su *Recordación Florida* en la segunda mitad del siglo XVII. Más de cien años después, a principios del siglo XVIII el fraile párroco del hoy Municipio de Chichicastenango, departamento El Quiché, descubre, estudia y traduce al español el manuscrito *Popol Vuh*, así llamado posteriormente y, a mediados del siglo XIX también es descubierto otro manuscrito recién fijado en idioma Achí con caracteres españoles llamado *Rabinal Achí*. A medida del paso de los años entre el siglo XIX y el XX se siguen descubriendo más manuscritos indígenas de tal manera que a principios del XXI, sabemos de la existencia de más de veinte de ellos.

El caso es que todos estos documentos, con una existencia latente desconocida por muchos académicos de las ciencias sociales durante muchos años, empiezan ahora a ser tomados en cuenta dada su relevancia histórica pues constituyen el testimonio histórico alterno a la historia oficial que la sociedad criolla ha impuesto desde su aparición en el escenario social durante el siglo XVI y a lo largo de los siglos subsiguientes hasta la actualidad. Su importancia actual se circunscribe por el hecho de relatar los acontecimientos acaecidos previamente y durante la invasión de los españoles desde la visión de los descendientes de aquéllos que combatieron o vivieron directamente dicha invasión.

Por otro lado, el movimiento indígena guatemalteco, se resiste intelectualmente a la imposición de los cánones correspondientes a otras religiones invasoras como los cristianismos católico y evangélico, a pesar del sincretismo producido durante su evangelización en las épocas coloniales, propendiendo a la reinstauración de los cánones de una ahora llamada espiritualidad maya propia de su religión ancestral. Religión casi desaparecida a causa de la cristianización de las sociedades contemporáneas a la invasión. A partir de esa conciencia su propósito ha sido el de reinstaurar las ideas de cosmovisión antiguas yendo al extremo de fundamentizarlas en aras de la vuelta a un mayismo puro pero inexistente.

Estas ideas se han cristalizado en una resistencia al uso de costumbres «ladinas», en la insistencia en el uso de los trajes mayas por las mujeres y por algunos sectores masculinos, en el comercio de artesanías tradicionales las que actualmente se están transformando con diseños globalizados, en la persistencia del uso de los idiomas mayas y en la presencia cada vez más incisiva de personajes intermediarios y transmisores de dicha espiritualidad maya.

A su vez es de suyo importante notar que el vocablo maya es apropiado por el movimiento indígena al grado de transformar el concepto de indígena que lo caracteriza por el de maya y empezar a autodenominarse movimiento maya como lo llamaremos en este artículo de aquí en adelante. Es nuestro criterio que el vocablo maya es una apropiación legítima que evoca el ancestro civilizatorio de una sociedad antigua dis-

tinguida por su conocimiento en muchos órdenes de la vida y que permea todo el proceso histórico originario de los pueblos nativos del sur de Mesoamérica previo a la invasión hispana europea del siglo XVI. Tal sociedad antigua es conocida universalmente como *La Civilización Maya*.

Como resultado de este movimiento político y social de los años noventa se gestó también un debate mediático protagonizado por algunos intelectuales mestizos y mayas en los ambientes académicos de la sociedad guatemalteca, en los que participaron los cientistas sociales, el escritor Mario Roberto Morales, el pedagogo Demetrio Cojtí y el antropólogo y periodista Estuardo Zapeta entre otros de no menor relevancia. Dicho debate llevó varios años y sentó cátedra para el análisis de nuestra sociedad con vistas a la construcción de un mejor futuro que le resuelva las diferencias étnicas y racistas de todo orden existentes en la misma. Como resultado se produjo la publicación de varios textos cuya importancia es ahora invaluable ya que reflejan el pensamiento crítico y acrítico, histórico y ahistórico, así como la sorprendente variedad emotiva que esta discusión sigue provocando en los ambientes académicos y mediáticos de nuestra sociedad contemporánea. A su vez, la producción bibliográfica sobre estos temas es ahora sorprendente y pueden encontrarse para el lector más acucioso, temas relacionados con la religión maya y con los conocimientos prehispánicos todavía existentes en torno a medicina tradicional, matemáticas, mitología, arquitectura, lingüística, arte, cosmología, cosmogonía, ritualística, artesanías, ecología, etcétera, que se refieren a su conocimiento en todos los tiempos y hoy.

La repercusión obtenida a partir de todos estos antecedentes es la de gestarse actualmente un movimiento maya mucho más fuerte. Una particular conciencia de identificación maya se desplaza en el ambiente social y político en general. Muchos intelectuales mayas, hombres y mujeres, han adquirido presencia relevante tanto en los medios de difusión escritos y de imagen como en las ciencias sociales, que cierta conciencia de ser mayas se esparce en todos los ambientes donde las circunstancias así lo permiten. A su vez, los últimos gobiernos, por más ladinos y empresariales que han sido, han permitido la presencia de indígenas mayas y afrodescendientes en algunos cargos de relevancia en sus funciones administrativas específicamente en los órdenes de la educación y la cultura. Esta presencia maya se advierte ya en distintos sectores de la sociedad guatemalteca. De alguna manera los Acuerdos de Paz firmados en diciembre de 1996 relacionados con la cultura de los pueblos mayas, mestizos, xincas y garífunas han influido en estos procedimientos, aunque la conciencia maya haya venido fortaleciéndose desde mucho antes.

Sin embargo, parece que el movimiento maya contemporáneo carece de orientaciones adecuadas para consolidar mejor su futuro. Es decir, si bien adolece de muchas

y variadas orientaciones que corresponden, como es de suyo suponer, a las individualidades de sus componentes, todavía es advertible la ingenuidad con que responde a los incentivos que insufla la propaganda política de campañas presidenciales de los sectores que tradicionalmente han ostentado el poder económico, político, social y cultural. El ejemplo más dramático lo constituye la recién pasada campaña presidencial en 2007 cuyo análisis interpretativo ofrecemos a continuación.

Que el presidente Colom haya prometido en su campaña un rostro maya en su gobierno al ganar las elecciones en Guatemala es una situación. Debe interpretarse lo que significa ese asertivo. Todas las sutuaciones tienen al mismo tiempo uno, varios o muchos rostros. El presidente anduvo en los mítines que realizó en todo el país prometiendo precisamente uno maya para su gobierno. Entonces también debe interpretarse correctamente lo que comprendieron los conglomerados guatemaltecos de ascendencia prehispánica que recibieron y aceptaron ese mensaje por tal hecho.

Resulta que una un asunto es participar en las decisiones gubernamentales en las esferas de alto nivel —en el gabinete precisamente—, otra es participar en las esferas secundarias, los viceministerios y direcciones generales, como otra es participar en los puestos de coordinación de la administración en el nivel de las oficinas y cargos en ese orden, y otra muy diferente, quizá sea la más novedosa, participar en el nivel cosmético de presentar señoritas edecanes con trajes autóctonos coloniales, iniciar los protocolos de gobierno con el son originalmente tradicional pero apropiado por Jesús Castillo titulado *El rey quiché* en lugar de *La granadera* y oír el himno nacional en kaqchikel agregando ceremonias rituales propiciatorias codirigidas por ancianos y ancianas que profesan concepciones religiosas no oficiales.

Desde el siglo XVI los invasores anglo-hispano-lusitano europeos usurparon tierras y poderes en América estableciendo a la fuerza y por medio de la conversión religiosa al cristianismo una nueva y diferente forma de ver la vida y el trabajo. Así se inició un proceso de resistencia anticolonialista que ha tenido diversos rostros en el paso de la historia de estos cuatro siglos subsiguientes. En el camino, nuevos grupos sociales procedieron al usufructo del poder económico y político, tales los criollos y los mestizos, estos últimos aferrándose con ambición en los escaños de la sociedad económicamente superior en todos los órdenes de los avances de la cultura occidental colonizadora, materiales, comerciales y culturales, especialmente desde los períodos republicanos.

La sociedad más oprimida, la originaria, hoy autodenominada maya por justas razones de conveniencia histórico política, jamás ha alcanzado tales poderes. Su pluralidad de intereses en el momento de la invasión hispano-europea no se los permitió. Esa misma pluralidad política que se siguió expresando en idiomas y criterios diferentes tampoco se los ha permitido hasta hoy, y ahora, que nuevas reconcepciones del proce-

so histórico como la conciencia de su ascendencia prehispánica liderada por la civilización maya y su ancestral conocimiento del despojo les impulsa a gestar nuevamente la participación en el poder, que no la toma del mismo, una desilusión más, de tantas, se presenta en el momento actual: la no inclusión de su rostro maya en el gobierno.

Ahora bien, si sucediera lo contrario y en un futuro relativamente próximo, nuestros guatemaltecos descendientes tuvieran la oportunidad de ver el rostro maya en las decisiones de alto poder gubernamental, ¿qué rostro verían? ¿Un rostro kiché? ¿Kekchí? ¿Kakchikel? ¿Mam? ¿Tzutuhil? ¿O un equipo pluriétnico consciente de su pluralidad maya pero también de su responsabilidad en el ejercicio del gobierno de todos los guatemaltecos? Algo así todavía está por suceder. Irremisiblemente tendría que llegar escalonadamente en el proceso histórico futuro. Es lo que esperamos.

Eso es en este 2009, la utopía del rostro maya en el gobierno actual. No sucede así con el actual gobierno boliviano en el que los indígenas han llegado legítimamente al poder y ahora gobiernan una república de alta población indígena como Bolivia, intentando salvar las vicisitudes que en su lógica ideológica y política les presentan los sectores opositores, otrora los usufructuarios del poder político.

Continúa siendo en el panorama históricocontinental una utopía complicadamente alcanzable la asunción indígena a todos los órdenes del poder político en nuestras naciones, dadas las estructuras sociales que las componen como producto de sus propios procesos históricos. Sin embargo, consideramos viable un consenso reconciliado de intereses, de orden democrático, que conlleve la voluntad de comprensión de las diferencias que los distintos procesos provocaron en nuestras sociedades a la luz de la verdad histórica.

Ahora, en la Guatemala genisecular, empieza a gestarse una nueva etapa del debate, cuando vemos que algunos autores, cientistas sociales y escritores nacionales, se preocupan por el análisis y la interpretación de los hechos históricos que la oficialidad criolla ha venido falseando en función de sus propios intereses de hegemonía cultural con la cual han pretendido siempre legitimar sus poderes económicos, políticos y religiosos, así como también rebaten las interpretaciones del proceso histórico indígena en sus distintas etapas que cientistas sociales extranjeros euronorteamericanos pretenden establecer como definitivas en forma impositiva y alevosa, como si estos países carecieran de sus propias posibilidades de interpretación de sus procesos históricosociales.

En el marco de una nueva fase del movimiento maya, ahora guatemalteco, aquellos autores nacionales se han preocupado esencialmente por el hecho y han publicado sus obras dirigidas a todos los públicos en función del esclarecimiento de verdades históricas pasadas y contemporáneas abriendo con ellas, nuevas brechas para el encuentro con nuestras identidades históricas y contemporáneas. *Maximón o La articulación de las*

diferencias y *Señores bajo los árboles* de Mario Roberto Morales, y *Chwa nima ab'aj o mixco viejo*, *La máscara de Tekum*, *Kachiquela*' y *La visión encomendera de la Conquista*, las cuatro de Guillermo Paz Cárcamo contribuyen grandemente a este proceso de edificación de una nueva conciencia histórica de nuestra realidad concreta de todos los tiempos, independientemente de que los autores citados pertenezcan al mundo mestizo ladino de nuestra sociedad contemporánea. Se espera en consecuencia que, los intelectuales mayas elaboren sus propios constructos referentes al respecto.

El debate interétnico continúa entonces desde la perspectiva de historiar la verdad concreta de los acontecimientos abrevando en las fuentes conocidas como crónicas indígenas, en la tradición oral manifestada en expresiones de arte y de espiritualidad, así como en el estudio científico académico de los avatares acontecidos durante una resistencia indígena secular, que se conjuga con la de mestizos pobres y afrodescendientes.

Todo esto augura una nueva identidad histórica y cultural —una manera, la más idónea, de construir nuestro futuro en este siglo XXI— en contradicción con los procesos capitalistas neoliberales y la globalización económica y cultural que amenazan día a día con desaparecer los elementos identitarios propios en aras de una nueva y enajenada sociedad dependiente del consumismo irreflexivo de sus productos comerciales.

Bibliografía

Guzmán Böckler, Carlos y Jean Loup Herbert, 1995, *Guatemala: una interpretación histórico social*, Guatemala, Cholsamaj.

Martínez Peláez, Severo, 1998, *La patria del criollo*, México, Fondo de Cultura Económica.

Pop Caal, Antonio, 1974, «*Réplica del indio ante una disertación ladina*», Ponencia en *XLI Congreso Internacional de Americanistas*, México.

Recinos, Adrián, 1984, *Crónicas indígenas de Guatemala*, Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala.

El salvador: «gente de razón» e identidades prohibidas

José Antonio Aparicio Q.
Universidad Intercultural de Chiapas

Si bien es cierto que toda cultura es etnocéntrica
sólo la occidental es etnocida (Pierre Clastres)

Introducción

Durante las décadas de los años sesenta y setenta del recién pasado siglo ante las embestidas de un capitalismo desenfrenadamente más agresivo y violento resurgió, entre muchos antropólogos de algunos países latinoamericanos, una renovada preocupación por la situación prevaleciente entre las poblaciones indígenas del área. Esta preocupación se manifestó, no sólo a través de los estudios efectuados en ese período, sino en las discusiones surgidas en congresos nacionales e internacionales. Se planteó la necesidad de una antropología de urgencia, que involucraba una toma de conciencia crítica, un compromiso con los pueblos originarios del Continente, con los campesinos y, en general, con las grandes masas de población sometidas al creciente poder de las clases dominantes locales y al complejo sistema de penetración económica, política e ideológica del imperialismo. Se alertaba acerca del peligro en que estaban algunos grupos indígenas más débiles de desaparecer; o de quedar reducidos a unas cuantas comunidades, cada vez más empobrecidas, explotadas y agredidas, como había ocurrido desde hacía muchas décadas atrás en algunos países, como El Salvador.

En septiembre de 1966 se realizó en la ciudad de La Plata, Argentina, el XXXVII Congreso de Americanistas. Como ocurre siempre en este tipo de eventos, se contó con la participación, no sólo de delegaciones del Continente Americano, sino de otras regiones del mundo interesadas en la historia, la economía, la sociedad, las lenguas y diferentes aspectos de la cultura de los pueblos originarios de América.

Se aprovechó la celebración del Congreso para organizar, como parte del programa del mismo, una reunión de mesa redonda, sobre el tema de la Antropología de Urgencia. Según refiere el recordado etnólogo peruano, José María Arguedas (1981)[1] participante

[1] El gran escritor y novelista peruano que hay en José María Arguedas, autor de obras que figuran al lado de las más importantes de la narrativa latinoamericana, *Yawar fiesta, Los ríos profundos, Todas las sangres,* entre otras, ha ocultado en parte al etnólogo que también hay en él, durante toda su vida comprometido con una antropología al servicio de una identidad y una cultura propia de los pueblos latinoamericanos.

de la mesa redonda, fueron elegidos, de entre los antropólogos reunidos en tal ocasión, diez profesores de diferentes países americanos *para estudiar el tema delante de un público numeroso de especialistas en todos los campos de las ciencias sociales*.

Arguedas se refirió a los incidentes del congreso y de manera especial a la mesa redonda citada, en un artículo que publicó con el título de La Cultura: un Patrimonio Difícil de Colonizar. Añade en tal trabajo que se denominó *Antropología de urgencia* al estudio que debía de hacerse de los grupos étnicos que, a causa de la penetración de la cultura llamada occidental, están sometidos a un proceso de cambio tan violento que corrían, como todavía ocurre, el riesgo de desaparecer:

> Se especificó que este tipo de riesgo afectaba especialmente los pueblos rezagados en su evolución como, por ejemplo, las tribus amazónicas, constituidas por grupos humanos pequeños y dispersos. Se consideró urgente que la etnología dejara una imagen lo más completa posible de estos pueblos, del conjunto de sus creaciones, de sus normas de vida, de su concepción del mundo, etc., a fin de que quedara este testimonio para la ciencia y para las artes en el inmenso fichero de la variedad de la cultura humana.

Se manifestaba entonces, con mayor rigor, un movimiento renovador y de cambio en las ciencias antropológicas latinoamericanas, como una respuesta a los enfoques de una antropología culturalista, que si bien había contribuido en su momento a la formación de diferentes generaciones de antropólogos, afiliados o no a esa tradición estadounidense, buscaban cauces propios a través de un conocimiento más fincado en la realidad de nuestra América.

La crítica a la teoría y la práctica del quehacer antropológico, sobre todo en aquellos países latinoamericanos en los cuales la ciencia contaba en su haber varias décadas de existencia, como en México y Perú, por ejemplo; de igual forma que en aquellos países de tradición posterior, como Argentina, la creación manifiesta de una corriente de Antropología Crítica se volvía necesaria e impostergable. Y no se trataba de construir una antropología diferente que enarbolaba una actitud crítica frente a la antropología oficial local y latinoamericana; actitud que también jugó su papel por parte de cierto sector de la antropología estadounidense —Robert A. Manners y Leslie A. White, entre otros—, sino el de crear un pensamiento inconfundiblemente latinoamericano en las ciencias sociales y, en especial, en la antropología. Se gestaba la, posteriormente denominada, antropología del sur. Sur, que en nuestro caso, empieza al sur del río Bravo.

De acuerdo con los planteamientos sustentados por los antropólogos reunidos en la citada mesa redonda sobre la antropología de urgencia, se expuso que no sólo los

grupos étnicos vulnerables por su pequeñez y relativo aislamiento estaban expuestos a los riesgos extremos de penetración y despojo por parte de las grandes empresas industriales y comerciales; sino también, aquellos probablemente menos vulnerables ante tales peligros, como los pertenecientes a las áreas culturales mesoamericana y andina. Áreas conformadas por pueblos con civilizaciones milenarias. Pueblos originarios que, en más de cinco siglos de dominio y explotación, no han sido hasta hoy culturalmente avasallados.

Sin embargo, tal como lo refiere José María Arguedas en el citado artículo, «Como resultado de la intervención de Cámara Barbachano —Fernando, antropólogo mexicano— y de la mía surgió, entonces, una inesperada polémica con otro profesor norteamericano»:

> Objetó el «nacionalismo» de Cámara Barbachano y mi «indigenismo». Afirmó que el «indigenismo» no trataba sino de tomar ventajas para los indios y consideró al nacionalismo mexicano como algo excesivo. Pero no fueron éstos los únicos argumentos que desencadenaron la polémica, sino la enérgica seguridad con que este profesor expresó su convicción de cómo la cultura «occidental» se impondría con todos sus caracteres «feos» y «crueles». Nuestra cultura es «fea» —dijo empleando su castellano defectuoso pero muy lúcidamente expresivo—, nuestra cultura es cruel, pero ella avanza sin que nadie pueda contenerla. Los nacionalismos serán poca resistencia; el indigenismo es sólo una forma política de sacar ventajas para los indios... Usted —se dirigió a mí— pertenece a nuestra cultura «fea»... Le respondí inmediatamente que «no pertenecía por entero a esa cultura, pues era un bilingüe quechua».

Movido, probablemente, por una ética profesional, Arguedas no menciona en su artículo el nombre del antropólogo estadounidense iniciador de la polémica. Aunque años más tarde, el argentino Edgardo Garbulsky (2001) al referirse al mismo caso en su ponencia presentada en el IV Congreso Chileno de Antropología, celebrado en la Universidad de Chile desde 19 hasta 23 de noviembre del año 2001, menciona la polémica surgida entre los antropólogos latinoamericanos José María Arguedas y Miguel Acosta Saignes de Venezuela, por un lado y Richard Adams, por el otro. Independientemente de quien haya sido el estadounidense iniciador de la polémica, era natural que se presentara una situación como la citada en este tipo de eventos, en los que hay y habrá acuerdos y divergencias entre la antropología de los países del centro y la «antropología de la periferia», como la denominó años más tarde el antropólogo brasileño Roberto Cardoso de Oliveira.

Dentro de esta tesitura de agresiones, violencia y despojo de que han sido víctimas los indígenas a través del continente, sin olvidar, desde luego, lo ocurrido en las pobla-

ciones de las comunidades africanas y asiáticas, ¿cuál ha sido la suerte de los indígenas salvadoreños? Parece ser que el problema ha sido tratado más dentro del campo de las ciencias históricas y políticas que de la antropología. Sobre todo en lo que se refiere a dos momentos de la historia pasada y reciente de los pueblos originarios de El Salvador: el movimiento de los nonualcas en 1833, en regiones de los departamentos de La Paz y San Vicente; y el alzamiento de los indígenas de las poblaciones, nahuas como los anteriores, de Sonsonate y Ahuachapán, principalmente. Si el primer movimiento ha sido objeto de estudio por muy contados investigadores salvadoreños (Arias, 1956; Calderón, 1955; Domínguez, 1964), el tratamiento del segundo se ha limitado también a trabajos de carácter histórico, literarios, políticos (Anderson, 1971; Arias, 1996; Flores, 1983; Jiménez, 1980; Dalton, 1983) y, en cuanto a lo antropológico, se han elaborado algunas monografías etnográficas sobre escasas comunidades indígenas del área. Pero los movimientos indígenas como problema de investigación antropológica en general y particularmente en el segundo caso, ha sido un tema tabú, que espera un serio estudio desde el punto de vista de la antropología política, económica o de la etnohistoria, según el caso.

Los pueblos originarios de lo que ahora se llama República de El Salvador, nahuas en el centro y occidente del país, convencionalmente llamados pipiles, y los lencas en la región oriental, cuya mayor expansión cubría una considerable extensión al otro lado de la actual franja fronteriza con el vecino territorio hondureño; junto con otros asentamientos prehispánicos menores, estaban comprendidos dentro la gran región cultural de Mesoamérica. El ya clásico estudio de Paul Kirchhoff (1960) definiendo a Mesoamérica como un área cultural con límites y características determinados con precisión, se extiende al norte aproximadamente desde el río Pánuco, en la región del Golfo de México, al Sinaloa, en la costa del Pacífico, pasando por el río Lerma; y al sur, desde la desembocadura del río Motagua, en Honduras, hasta el Golfo de Nicoya, en el Pacífico costarricense, pasando por el Lago de Nicaragua. De ahí que todo el territorio de El Salvador actual, junto con Guatemala y Belice, está comprendido dentro de la gran área cultural mesoamericana.

En el año de 1928 publica José Carlos Mariátegui en la ciudad de Lima su ya clásica obra *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Uno de los importantes ensayos, está dedicado a «El problema del indio». Desde luego que todo el ensayo está orientado a lo que el autor considera el problema del indígena peruano. Lo importante, al citar esta obra, es que a los ochenta años de la primera edición de la misma, los problemas del indígena peruano y también, para el caso, de los salvadoreños, han variado muy poco. En este sentido sigue teniendo validez la siguiente afirmación:

> Mientras el Virreinato era un régimen medieval y extranjero, la República es formalmente un régimen peruano y liberal. Tiene, por consiguiente, la República deberes que no tenía el Virreinato. A la República le tocaba elevar la condición del indio. Y contrariando ese deber, la República ha pauperizado al indio, ha agravado su depresión y ha exasperado su miseria. La República ha significado para los indios la ascensión de una nueva clase dominante que se ha apropiado sistemáticamente de sus tierras. En una raza de costumbre y de alma agrarias, como la raza indígena, este despojo ha constituido una causa de disolución material y moral. La tierra ha sido siempre toda la alegría del indio. El indio ha desposado la tierra. Siente que la vida viene de la tierra y vuelve a la tierra (Mariátegui, 1973).

De manera similar al problema de los indígenas peruanos, con ligeras variantes en los procesos, el angustioso y perenne problema del indígena salvadoreño ha sido también el de la tierra. Muchos estudios de investigadores salvadoreños y extranjeros se han referido a este fenómeno, desde distintos ángulos. Desde la invasión europea en el siglo XVI hasta el presente, la suerte de los pueblos originarios del país, ha estado ligada al despojo de que ha sido víctima, primero por el colonialista europeo, y sucesivamente por el criollo y en la época republicana, por los grandes terratenientes a finales del siglo XIX, usurpando amparados por una legislación que legitimaba el pillaje, los restos de las tierras comunales y ejidales indígenas. Este saqueo agrario, acompañado de una indignante humillación al indígena, fue creando las bases para los futuros alzamientos y movimientos en el primer tercio del siglo XX.

Diferentes enfoques teóricos se han elaborado desde la antropología y la sociología para la investigación y análisis de la situación de las minorías étnicas o de los pueblos originarios, orillados a una marginalidad cada vez más miserable. Balandier (1955), en un estudio dirigido especialmente al África Negra, considera que ciertos hechos que los autores anglosajones reúnen bajo las rúbricas de «choques de las civilizaciones» o de «choques de las razas», en lo que se refiere a los pueblos colonizados, estos choques o contactos se producen dentro de condiciones muy particulares. A este conjunto de condiciones Balandier ha dado el nombre de situación colonial, y lo define —atendiendo a las más generales y manifiestas de aquellas condiciones— como la dominación impuesta por una minoría extrajera, étnicamente diferente, en nombre de una superioridad étnica y dogmáticamente afirmada, sobre una mayoría autóctona materialmente inferior; esta dominación arrebatadora —añade— la ponen en beneficio de las civilizaciones heterogéneas: una civilización de maquinismo, de economía poderosa, de ritmo rápido y de origen cristiano es impuesta a las civilizaciones sin

maquinismo, economía «atrasada», de ritmo lento y radicalmente «no cristiana»; el carácter de las relaciones existentes entre estas dos sociedades se explica por el papel de instrumento al cual es condenada la sociedad colonizada; la necesidad, para mantener la dominación, de recurrir no solamente a la «fuerza» sino también a un conjunto de pseudo justificaciones y de comportamientos estereotipados, etcétera.

Ya en tierras centroamericanas, dos científicos sociales, con base en investigaciones realizadas entre pueblos originarios de Guatemala, Jean-Loup Herbert (francés) y Carlos Guzmán-Böckler (guatemalteco, 1972) con los antecedentes de la teoría de la *situación colonial* de Balandier, por un lado, y haciendo uso de la teoría marxista, por el otro, elaboran sus propios análisis y propuestas de interpretación del fenómeno histórico, económico, social y cultural del indio y del ladino guatemalteco. La dicotomía sigue siendo, en líneas generales, la misma. Sólo que en este caso, emplean categorías clásicas marxistas, para construir sus fundamentos teóricos y abordar el problema. Herbert, por ejemplo, al estudiar *Las relaciones ecológicas de una estructura colonial*, expresa: *Queremos dar una base objetiva a la formación de la relación entre los dos grupos ladino e indígena*. La tesis sostenida se resume esencialmente así: las relaciones sociales que se forman a través de la tenencia de la tierra determinan objetivamente la identidad histórica de esos dos grupos. A continuación hace una crítica a los estudios etnográficos de algunos antropólogos enfrascados, probablemente, en un desmedido culturalismo:

> El enfoque antropológico ha introducido mucha confusión al considerar la definición del ladino y del «indígena», no sobre las bases de leyes históricas, colectivas e irreductibles a la voluntad particular, sino más como una serie discreta de rasgos culturales descriptivos e individuales, cuya manifestación, evaluación y desaparición pudieran ser explicadas por la expresión de deseos personales —«fulano se ladinizará cuando cambie de traje, de zapatos, de idioma, etc.»—. Para nosotros, el sistema lati-minifundista constituye el eje de las explicaciones sociales y, en particular, determina el desarrollo de la conciencia social e individual a las cuales impone su propia lógica.

Sobre el tratamiento del tema de las relaciones entre indígenas y mestizos, ha surgido, a través de los años, mucha literatura. Así como planteamientos teóricos y modelos de interpretación. Desde los viejos enfoques de Gonzalo Aguirre Beltrán (1967, 1971), hasta los modelos teóricos propuestos por Guillermo Bonfil Batalla (1987, 1990), pasando por las importantes contribuciones que en su momento hiciera el antropólogo brasileño Darsy Ribeiro (1968).

En su interesante trabajo «La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos», Guillermo Bonfil (1987) formula un marco teórico metodológico para el estudio de los procesos étnicos que se articula en torno a la noción de control cultural. Aunque esta propuesta teórica sirve de base y se amplía a lo largo del texto de la que puede considerarse su obra fundamental, *México profundo. Una civilización negada*, se anota a continuación, en sus propias palabras, cómo define su teoría:

> Queda entonces por considerar el problema de la relación entre el grupo étnico y su cultura, ya no en los términos culturalistas, sino a partir de una noción distinta de los aspectos culturales que son significativos para la definición del grupo étnico. Esto permite colocar el problema en los siguientes términos: la relación significativa necesaria para conceptuar y definir el 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 significativa entre sociedad y cultura propia.
>
> A primera vista, el argumento parece conducir invariablemente al viejo culturalismo que fue superado gracias al trabajo de Barth. No es así, porque 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, 1987).

Volviendo a la población originaria de El Salvador haría falta examinar, además de los materiales arqueológicos, qué es lo que queda de su cultura propia. Si a raíz de la invasión y ocupación europea del siglo XVI a Mesoamérica, y sobre todo del sistemático proceso de destrucción, no sólo física de la población originaria, sino de su antigua cultura, se instala en el territorio una nueva civilización de cuño occidental y cristiano, dominadora y explotadora, a partir de ese momento histórico hasta el presente, han subsistido dos civilizaciones: la del dominante y la del dominado. La civilización del dominado, que, en lo que se refiere a El Salvador, se niega a desaparecer totalmente. Dos civilizaciones que, como señala Bonfil Batalla (1990) en relación directa a la situación de México, y que se podría aplicar, con algunas variantes, al caso salvadoreño, son además dos procesos civilizatorios:

> La historia reciente de México, la de los últimos 500 años, es la historia del enfrentamiento permanente entre quienes pretenden encaminar al país en el proyecto de civilización occidental y quienes resisten arraigados en formas de vida de estirpe mesoamericana. El primer proyecto llegó con los invasores europeos pero no se abandonó con la independencia: los nuevos grupos que tomaron el poder, primero los criollos y después los mestizos, nunca renunciaron al proyecto occidental (Bonfil, 1990: 10).

La civilización salvadoreña de estirpe mesoamericana con su propio proceso civilizatorio, en la defensa y conservación de su cultura propia, se ha visto enfrentada también permanentemente a la civilización occidental, no sólo la de los herederos de la economía y el poder de los antiguos ocupantes coloniales, sino también a la penetración económica, política y cultural británica, primero, y a la cada vez mayor de la estadounidense, posteriormente.

Finalmente, no se puede soslayar la presencia de prejuicios basados en estereotipos en relación a la población indígena, y de abiertas manifestaciones de racismo, en diferentes épocas, por parte de las clases dominantes y sus incondicionales servidores en el aparato de gobierno. Durante la dictadura de Maximiliano Hernández Martínez, responsable, junto con algunos de sus cercanos colaboradores, del genocidio y etnocidio de 1932, se emitieron leyes claramente racistas. Después de esa fecha se prohibió a la población indígena de las comunidades del país el uso de vestimenta tradicional. La represión que siguió al aplastado movimiento campesino e indígena obligó a éstos a ocultar su principal rasgo de identidad, su lengua náhuatl. Estadísticamente desaparecieron como nación. Desde ese año los censos nacionales no mencionaron más la existencia de población indígena en El Salvador. Su presencia en el ámbito nacional fue borrada por decreto. Pero las expresiones de racismo abarcaron, además, las disposiciones legales en materia de migración toda vez que en 1933 se prohibió el ingreso al país de personas de raza negra, malayos, de gitanos —conocidos también en El Salvador como húngaros— y de árabes. Todavía a mediados de la década de 1950 en algún periódico de San Salvador, no se permitía la aparición, en las llamadas «páginas de sociales», de notas y sobre todo fotografías de personas de origen árabe.

Queda aún la esperanza, que las nuevas generaciones, tomando en cuenta las renovadas manifestaciones de interculturalidad que se están dando en el mundo, las hagan suyas y marchen hacia un futuro realmente promisorio, de verdadero respeto solidario en un país que, como El Salvador, se merece un mejor destino. En la comprensión y en el indeclinable respeto de unos a otros, estará siempre el futuro de la gran familia humana que es El Salvador.

Bibliografía

Aguirre Beltrán, Gonzalo, 1967, *Regiones de refugio*, México, Instituto Indigenista Interamericano,

—, 1971, *El proceso de aculturación,* México, Instituto Nacional Indigenista.

Anderson, Thomas P., 1971, *Matanza. El Salvador's Communist Revolt of 1932*, Lincoln, University of Nebraska Press.

Arguedas, José María, 1966, «La cultura: un patrimonio difícil de colonizar», en Francisco Miró Quesada, Fernando Szyslo y José María Arguedas, *Notas sobre la cultura latinoamericana y su destino*. Lima, Industrial Gráfica.

Arias Gómez, Jorge, 1956, Anastasio Aquino: su recuerdo, valoración y presencia, *Separata de la Revista Hoja*, San Salvador, Casa de la Cultura.

—, 1996, *Farabundo Martí,* San José, Costa Rica, Editorial Universitaria Centroamericana.

Balandier, Georges, 1955, *Sociologie actuale de l'Afrique Noire*, Paris, Presses Universitaires de France.

Bonfil Batalla, Guillermo, 1987, «La teoría del control cultural en los procesos étnicos», en *Papeles de la Casa Chata*, año 2, número 3, México, CIESAS, pp. 23-43.

—,1990, *México profundo. Una civilización negada*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y Editorial Grijalbo.

Calderón Ramírez, Salvador, 1955, *Aquino, Morgan y Paterson,* San Salvador, Departamento Editorial, Ministerio de Cultura.

Dalton, Roque, 1983, *Miguel Mármol. Los sucesos de 1932 en El Salvador,* La Habana, Casa de las Américas, Colección Nuestros Países.

Domínguez Sosa, Julio Alberto, 1964, *Ensayo histórico sobre las tribus nonualcas y su caudillo Anastasio Aquino*, San Salvador, Dirección General de Publicaciones.

Flores Macal, Mario, 1983, *Origen, desarrollo y crisis de las formas de dominación en El Salvador,* San José, Servicios Editoriales Centroamericanos.

Garbulsky, Edgardo, 2001, «La Antropología Crítica latinoamericana entre los sesenta y los setenta. Reflexiones desde el cono sur», *IV Congreso Chileno de Antropología*, desde 19 hasta el 23 de noviembre, Universidad de Chile, Simposio Perspectivas Críticas en el Contexto de la Globalización, Portal de la Universidad de Chile.

Guzmán-Böckler, Carlos y Jean-Loup Herbert, 1972, *Guatemala: una interpretación histórico-social,* México, Siglo XXI Editores.

Jiménez, Liliam, 1980, *El Salvador: Sus problemas socio-económicos,* La Habana, Casa de las Américas, Colección Nuestros Países.

Kirchhoff, Paul, 1960, *Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales.* México, Sociedad de Alumnos de la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Mariátegui, José Carlos, 1973, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, La Habana, Casa de las Américas.

Rama, Ángel, 1981, «Introducción» y «Prólogo», en *Formación de una cultura nacional indoamericana*, México, Siglo XXI Editores, s.p.

Ribeiro, Darcy, 1968, *El proceso civilizatorio, s.l.,* s.e.

Racismo y eurocentrismo en la onomástica y pintura de castas del colonialismo hispanoamericano y su huella en el presente

Giselle Chang Vargas
Universidad de Costa Rica

Introducción

El propósito de esta ponencia es reflexionar sobre la presencia del eurocentrismo y del racismo, tanto en distintas esferas de la vida de las colonias españolas en América, como sus secuelas en la actualidad. Como objeto de análisis tomaremos algunas expresiones del lenguaje visuales de esa época y otras del lenguaje hablado de ayer y de hoy.

El argumento que proponemos es que la discriminación negativa, específicamente el racismo, es un legado del período colonial. Las secuelas del colonialismo, sustentado tanto por la Corona Española, como por la Iglesia Católica y los ejes que lo dirigieron, marcaron profundamente el desarrollo de las excolonias hispanoamericanas, cuya huella —aunque con otras denominaciones y representaciones— se evidencia en el imaginario de los pueblos actuales. Hoy, contamos —no con orgullo, precisamente— múltiples expresiones de la cultura que denotan esa discriminación hacia la otredad, evidentes en el habla popular y las imágenes visuales modernas como la caricatura y el cine, entre otras.

El objetivo de este trabajo es acercarse a una lectura del significado de la onomástica y de la pintura de castas durante la colonia hispanoamericana. El propósito es analizar algunas representaciones de sujetos colonizados, con el fin de leer el tipo de relaciones que representan. Asimismo, nos interesa conocer la relación que existe entre la denominación verbal, la imagen representada y la realidad. Debido a algunas limitaciones, no consultamos una muestra de pinturas representativa, según las normas cuantitativas. En todo el continente hubo producción en las artes plásticas, tanto pintura, como grabado y dibujo realizado tanto por europeos como por nativos americanos; pero, fue en los virreinatos de Nueva España y del Perú, donde se dio una mayor y variada producción.

Partimos del supuesto de que el racismo, como forma discriminatoria del «otro» debido a su fenotipo, se basa en el etnocentrismo —específicamente del eurocentrismo— nutrido en el proceso del colonialismo. Subrayamos que existe una gran relación histórica entre ambos, pero no son equivalentes.

Para sustentarlo nos basamos en la propuesta de Aníbal Quijano y en otros documentos escritos por dos de los más grandes protagonistas de la lucha ideológica acerca de la humanidad y derechos de los otros, es decir, parte de la obra de fray Bartolomé de Las Casas y de Juan Ginés de Sepúlveda como actores participantes en las políticas de colonialismo español. Otras fuentes, servirán como apoyo complementario en la definición de algunos conceptos o en la ilustración de los hechos.

Concepto de racismo

El *racismo* es una consecuencia del colonialismo, proceso al que nos referiremos más adelante, aunque debemos señalar que aunque es un aliado de situaciones coloniales, no se presenta sólo en estas. Su origen lo podemos hallar en el prejuicio hacia aquellas personas que son de otra etnia o cultura diferenciada.[1] El término, como categoría analítica ha sido utilizada de forma polisémica junto a la negación y poco uso de parte de algunas entidades,[2] ya sea para catalizar sus efectos o para evitar confusiones sobre su significado. Sin embargo, en años finiseculares y principios del XXI, con el surgimiento de conflictos interétnicos y guerras fratricidas, xenofobia y rechazo a los inmigrantes, el término se vuelve a poner en la picota en sociedades multiculturales, en las que no se puede continuar con la miopía o invisibilización de este tipo de praxis y discurso que estigmatiza la diferencia y niega la igualdad.

El prejuicio hacia el otro se manifiesta por actitudes de hostilidad, rechazo, burla hacia los individuos que tienen prácticas culturales y fenotipo diferente. El objeto de prejuicio serían todos aquellos que el grupo dominante considere out-groups, cuya forma extrema es el racismo. A pesar de las pruebas científicas acerca del genoma humano que dejan sin fundamento la clasificación de razas, todavía hay quienes discriminan a los otros por presentar rasgos biológicos diferentes. El racismo es una ideología que sustenta la creencia en razas inferiores y superiores, jerarquizando las diferencias y justificando la dominación y explotación de los grupos de cierto aspecto físico-somático.

Es el contexto sociocultural el que atribuye valores y determinados significados a la raza y a la etnia, construcciones sociales complejas que los grupos humanos usan como referente para definir su identidad. La ideología etnocentrista ve con atributos

[1] Por etnia, entendemos la mínima unidad bio-psico-social que se identifica por compartir aspectos objetivos y subjetivos, como lengua, religión, cosmovisión e historia. Se refiere a grupos culturalmente diferenciados, aunque no completamente homogéneos, pues intervienen otros factores en la dinámica cultural: migraciones, endogamia, demografía, etcétera.

[2] La ONU en la Declaración Mundial de Derechos Humanos si utiliza el vocablo raza. No obstante, se evita en los documentos y convenciones de la UNESCO.

positivos sólo lo suyo, mientras que se establece una frontera entre nosotros y los otros, otorgando un valor negativo a lo que no es igual al grupo hegemónico, cuya consecuencia es «transformar la diferencia en desigualdad». La tendencia a asociar las diferencias étnicas y raciales *con características peculiares de personalidad y comportamiento, se acompañan de formas igualmente diferenciadas de acceso a las oportunidades y recompensas sociales* (Zanfrini, 2006: 68), y están condicionadas por los prejuicios y la discriminación. El prejuicio como representación positiva o negativa de un grupo social se basa en estereotipos, es decir, creencias compartidas sobre un determinado grupo, que en el caso que nos interesa estarían marcadas por las características tanto étnicas como raciales.

Como nota complementaria, pues este trabajo se enfoca en ejemplos del colonialismo en Hispanoamérica, señalamos que para abordar el tema del racismo y el papel del Estado en la reproducción del mismo, debemos remitirnos a la *Genealogía del racismo* en la que Michel Foucault nos presenta un repaso histórico de cómo el Estado moderno configuró el racismo, mediante la difusión del pensamiento de políticos y la influencia de teorías darwinistas, que produjeron una estatización de lo biológico. El racismo se inserta como un mecanismo de poder del Estado, con la prerrogativa de decidir quién tiene derechos a vivir de cierta manera, en libertad, servidumbre, esclavitud o morir, pues la tecnología del poder sigue la lógica de la exclusión o del exterminio. Foucault concibe la historia de la lucha de razas que se constituye a comienzos de la Edad Moderna como una contrahistoria. En su Cuarta Lección de enero de 1976 le da ese calificativo, sobre todo:

> ...porque infringe la continuidad de la gloria y deja ver que la fascinación del poder no es algo que petrifica, cristaliza, inmoviliza el cuerpo social en su integralidad y lo mantiene por tanto en orden. Pone de relieve que se trata de una luz que en realidad divide y que —si bien ilumina un lado— deja empero en la sombra, o rechaza hacia la noche, a otra parte del cuerpo social (Foucault, 1996: 63).

Concepto de eurocentrismo

Por *eurocentrismo* entenderemos, siguiendo a Quijano (s.f.: 218), una perspectiva de conocimiento, cuyo patrón de poder se rige por los ejes colonial/moderno, capitalista y eurocentrado, establecido a partir de la colonización de América. No obstante, sus raíces se hallan tal vez desde la antigüedad, aunque era otra la escala geocultural de influencia.

Este tipo de discurso divide al mundo en dos partes: el occidente y el resto. Al primero se le carga de atributos de alta estima, como la posesión de naciones, culturas, artes, religión, manifestaciones diversas; mientras que al segundo le corresponde la variedad, si no opuesta, al menos peyorativa, por lo que los otros pueblos tienen

tribus, folklore, artesanías, supersticiones, actividades terroristas. Este reducido esquema se reproduce en situaciones de contacto con la gente de otros continentes, en la relación entre los del centro y los de la periferia. Con Shohat y Stam (2002: 31) señalamos que Occidente es una construcción social, llena de mitos y fantasías, desde la misma ubicación geográfica —algo tan relativo, según desde donde se mire— pasando por el lastre que acarrea el mismo uso del término, a lo que se suma el hecho de que Europa es síntesis de diferentes pueblos y culturas tanto occidentales como no occidentales. El eurocentrismo es una modalidad del etnocentrismo, pero en:

> ...el caso europeo ese rasgo tenía un fundamento y justificación particular: *la clasificación racial de la población del mundo después de América*. La asociación entre ambos fenómenos, el etnocentrismo colonial y la clasificación racial universal, ayuda a explicar por qué los europeos fueron llevados a sentirse no solo superiores a todos los demás pueblos del mundo, sino, en particular, *naturalmente* superiores (Quijano, s.f.: 210).

La oración que destacamos en el párrafo anterior nos muestra el sustento racista de este discurso, basado en una serie de actitudes y prácticas que tienden a la apropiación de las producciones y logros culturales que no son reconocidos como tales, sino como aberraciones de los otros, es decir, de los no europeos; a la minimización de las prácticas opresoras, como el colonialismo y la esclavitud, justificándolas como necesarias para dominar a los otros y, en tiempos más recientes, a aminorar o presentar cuadros de amnesia histórica ante las propias regiones o comunidades marginadas, como el caso de los judíos, los gitanos, entre otros.

Caracterización del colonialismo hispanoamericano

La colonización de otros pueblos no ha sido exclusiva de Europa. Desde el origen de la humanidad, la característica ha sido la expansión a otros territorios y la migración en sus dos sentidos. En ambos casos, hay diferentes factores que intervienen, algunos generados por fuerzas de la naturaleza —por ejemplo, sequías, glaciaciones, terremotos, etcétera— que llevan a la búsqueda de recursos en otros lugares y otras por el poder humano como el comercio, las guerras y el ansia de colonizar para dominar.[3] El colonialismo es una modalidad expansionista, que corresponde a un proceso:

[3] No quiero pecar de reduccionista, pues hay otros móviles para la expansión y la migración, sobre todo en la última fase de la modernidad, han surgido múltiples razones para la movilización, pero, tampoco puedo referirme e ellos, pues no es punto medular de este trabajo.

> ...por el cual las potencias europeas alcanzaron posiciones de hegemonía económica, militar, política y cultural en buena parte de Asia, África y el continente americano. El colonialismo se reveló tanto en el control a distancia de los recursos —Indochina francesa, Congo belga, Filipinas— como, de una manera más directa, en los asentamientos europeos —Argelia, Sudáfrica, Australia, el continente americano (Shohat y Stam 2002: 34).

El colonialismo influyó en todos los ámbitos de la vida de los pueblos colonizados, aunque se manifestó de diversos modos, tanto por las diferencias de política de los colonizadores —España, Portugal, Francia, Inglaterra, Holanda, Bélgica—, como hacia distintos territorios y pueblos —España con respecto a Las Canarias, América, Filipinas—. El antropólogo brasileño Darcy Ribeiro (1974: 114) distingue entre los complejos coloniales modernos, lo que él denomina «colonias mercantiles»,[4] como las factorías asiáticas de comercio y las africanas, proveedoras de mano de obra; «colonias de doblamiento» que fue la modalidad inglesa en Australia —1850— y en la costa este de Canadá —1800— y Estados Unidos de América —1650—, al transplantar sus instituciones y crear reservas para aislar a población autóctona y, «colonias esclavistas», que fue el estilo español y portugués en América con la explotación de minas y de plantaciones comerciales.

El proceso colonial implica el contacto y el posterior intercambio en términos de desigualdad, lo que algunos han llamado encuentro[5] o descubrimiento del otro. Tzvetan Todorov califica la llegada de Colón a América como el encuentro más asombroso de nuestra historia, en que el siglo XVI vio perpetrarse el mayor genocidio de la historia humana. Enfatiza el valor paradigmático y el de causalidad directa de este acontecimiento, al que considera como fundación de nuestra identidad presente y agrega que *aun si toda fecha que permite separar dos épocas es arbitraria, no hay ninguna que convenga más para marcar el comienzo de la era moderna que el año 1492* (Todorov, 2005: 15).

No profundizaremos en las modalidades de la colonización americana, sino que nos referiremos a algunos aspectos que nos acerquen al objetivo de este texto y presentaremos un esbozo del colonialismo hispanoamericano que, como práctica eurocentrista y racista, condujo tanto al genocidio, como la esclavitud de los amerindios, los africanos y algunas de sus mezclas, cuyo resultado fue la reducción de la población

[4] Se refiere al caso de Indonesia (1600-1945), India (1876-1945) y Angola desde 1648 hasta la segunda mitad del XX.

[5] Este vocablo fue muy utilizado en la conmemoración del V Centenario de la Llegada de Colón a América. En las anteriores celebraciones prevalecía la palabra descubrimiento, pero gracias a la movilización de los que están en la sombra —como diría Foucault—, es decir, de organizaciones indígenas y afroamericanas, se cambiaron los términos de referencia.

nativa.[6] Sobre los escombros de la antigua sociedad indígena, el nuevo orden colonial levantó otro tipo de sistema social, político, económico y cultural, convirtiendo a la población nativa, en una extraña en su propia tierra. Entre los principales procedimientos que utilizaron los españoles para dominar las colonias están:

> ...la erradicación de la antigua clase dominante local, la concesión de tierras como propiedad latifundista a los conquistadores, la adopción de formas esclavistas de conscripción de la mano de obra y la implantación de patricidios burocráticos, representantes del poder real, como exactores de impuestos (Ribeiro, 1973: 107).

A pesar de que no fue fácil esa tarea de instauración del poder de la Corona, ésta se fortaleció con leyes, instituciones y funcionarios. Entre las instituciones opresoras, destaca la encomienda de servicios, que fue *una estructura de explotación sólida de la mano de obra indígena, articulada con un eficaz aparato represivo con carácter político, administrativo, militar, jurídico y clerical* (Ibarra, 1999: 64). Los indios al ser entregados como usufructo, eran sometidos a formas inhumanas de explotación.

No obstante, pronto surgieron conflictos entre éstos y la monarquía, pues además de que la encomienda reglamentaba el trabajo de los indígenas y el tributo —y esto provocó la codicia de los descendientes de los conquistadores—, también hubo protestas de algunos clérigos por el mal trato que se daba a los indios.

Aunque la evangelización no fue el móvil originario de la conquista y colonización en América, es lugar común decir que la religión católica tuvo un papel fundamental en las políticas colonizadoras. El Vaticano, como empresa y centro político, tenía clara la utilidad de la expansión lusitana y española en nuevos y desconocidos territorios o mundos habitados por gentes diferentes, por lo que la emisión de Bulas Papales,[7] fue un instrumento que justificaba la discriminación. Alejandro VI —el Borgia—, en una de sus Bulas del año 1493, dona a los reyes Fernando e Isabel las tierras *descubiertas y las que se descubran en adelante*; alude a los habitantes de ese «nuevo mundo» —se refiere a ellos como los «buenos salvajes», a quienes se les debe inculcar la fe católica y las buenas costumbres— y al oro, perfumes y otros muchos objetos preciosos (Bula Inter caetera, 3 de mayo de 1493: 121-122). En estas pocas palabras podemos leer, entre líneas, una actitud que si bien todavía no alude a la diferencia física —sólo a la desnudez—, sí evidencia el eurocentrismo, al disponer de las tierras, los indios —como ya

[6] Otros factores que influyeron en esta gran baja demográfica son las epidemias y pestes, la desnutrición, la anomia o desgane vital, pero, la encomienda, las reducciones y los trabajos forzados en las minas diezmaron a la población.

[7] Documentos pontificios de apoyo a la expansión y justificaban la invasión, conquista y sometimiento de «los otros».

se les menciona— y los bienes de éstos. Este poder pontificio justificará muchas atrocidades de las instituciones coloniales, que llevaron a grandes debates entre obispos. Entre las polémicas más influyentes en la defensa u opresión de los indios está la que se dio entre Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda.

Las Casas, conocido como el defensor de los indios, pero fiel a la monarquía española, logró que el rey Carlos I firmara las Leyes Nuevas de Indias, con las que se pretendía tomar algunas medidas de protección para la población aborigen y reformar las instituciones del sistema colonial, pero, éstas no se llegaron a cumplir. En su Proposición XXVIII, denuncia la situación: *Por estas encomiendas y repartimiento han padecido y padecen continuos tormentos, robos, injusticias en sus personas y en fijos e mujeres y bienes los indios* (Las Casas, 1997: 493). Continúa su defensa de la libertad de los indios y en el Tercer Principio dice que *todas las criaturas racionales nacen libres... Dios no hizo a uno esclavo de otro, sino que a todos concedió idéntico arbitrio* (Las Casas, 1997: 1249).

Por otro lado, en una posición contraria está Sepúlveda, quien justifica el poder tal como se ha ejercido y en el diálogo entre Leopoldo y Demócrates, da la palabra al último y dice:

> ...debes recordar que el dominio y potestad no es de un solo género sino de muchos, porque de un modo, y con una especie de derecho manda el padre a sus hijos, de otro el marido a su mujer, de otro el señor a sus siervos, de otro el magistrado a los ciudadanos, de otro el rey a los pueblos y a los mortales que están sujetos a su imperio, y siendo todas estas potestades tan diversas, todas ellas, sin embargo, cuando se fundan en recta razón, tiene su base en el derecho natural, que aunque parezca vario, se reduce, como enseñan los sabios, a un solo principio, es a saber: que lo perfecto debe imperar y dominar sobre lo imperfecto, lo excelente, sobre su contrario (Sepúlveda, 1996: 83).

Está muy clara su defensa a la jerarquía y al ejercicio del poder, otorgado según él por un derecho natural, que se basa en la desigualdad al distinguir entre individuos con tales dotes, que merecen, desde su óptica, dominar. Los otros, en este caso los indios, se ubican en el bando de los desmerecidos y carentes de las dotes de prudencia, ingenio, magnanimidad, templanza, humanidad y religión que si poseen «los suyos». Por el contrario, se refiere a ellos como

> ...esos hombrecillos en los cuales apenas encontrarás vestigios de humanidad; que no sólo no poseen ciencia alguna, sino que ni siquiera conocen las letras ni conservan ningún monumento de su historia sino cierta obscura y vaga reminis-

> cencia de algunas cosas consignadas en ciertas pinturas, y tampoco tiene leyes escritas, sino instituciones y costumbres bárbaras (Sepúlveda, 1996: 105).

El eurocentrismo se manifiesta en todo el párrafo, vale resaltar la ignorancia hacia las culturas amerindias, al considerarlas carentes de ciencias y letras, desconociendo los hallazgos en ciertos campos como la matemática, la astronomía y la medicina e ignorando la rica tradición oral, entre otros, lo que evidencia intolerancia y prepotencia de Sepúlveda, quien al justificar la guerra contra los indios, propició la destrucción de edificaciones valiosas. Si agregamos otras referencias despectivas hacia las pinturas, además de la supuesta ausencia de escritura, se evidencia una actitud etnocéntrica, que todavía hoy conservan algunas personas ante la incapacidad de interpretar los códices, las estelas, los murales, los petroglifos.

Algunas escenas de la vida colonial fueron representadas en imágenes visuales, realizadas en un inicio por europeos, como los grabados de A. Thévet, C. Weiditz, Théodore de Bry. Algunos de los ilustradores nunca visitaron estas tierras y con base en las descripciones de sus cóterraneos, dibujaron escenas que en la mayoría de los casos evidencian la discriminación hacia el otro, al que pintan como el salvaje. Sin embargo, la imagen es un complemento básico y a veces único, en el registro de algunas costumbres y prácticas sociales: el cronista indígena Felipe Guamán Poma de Ayala, autor de *Nueva crónica y buen gobierno* ilustra estas escenas correspondientes al maltrato que recibían los esclavos africanos y los indios de parte de los españoles.

El racismo en la clasificación de castas

En relación a la diferenciación social durante la colonia Aníbal Quijano se refiere a varios elementos surgidos a raíz de la confrontación entre la experiencia histórica y la perspectiva eurocéntrica, entre los que destacamos —además del dualismo no europeo-europeo, primitivo-civilizado— *la naturalización de las diferencias culturales entre grupos humanos por medio de su codificación con la idea de raza* (Quijano, s.f.: 222).

En la sociedad colonial hispanoamericana, la estructura social se basó en el origen racial de las personas, de tal manera que:

> Los españoles peninsulares y los nacidos en América —llamados después criollos— ocupaban la cúspide de la pirámide social. Luego seguían los caciques indígenas, que gozaban legalmente de los privilegios de los hijodalgos —aunque consta que a menudo no recibían el tratamiento de tales—. Después los mesti-

> zos; los indios; los mulatos, pardos y negros libres; los zambos, y, finalmente, los esclavos —fueran estos negros o mulatos—, quienes ocupaban la base piramidal (Meléndez, 2008: 1).

La conquista y la evangelización hispana fue realizada por hombres ya que eran conquistadores y misioneros los que la emprendieron, la mujer española llegó en un período más tardío. Así, desde inicios del siglo XVI se dieron relaciones sexuales entre los componentes de la citada matriz, lo que originó una serie de mezclas. El producto de estas diferentes uniones interétnicas se denominó *casta*. Además de los documentos escritos, varios estudios genealógicos y genéticos señalan que las uniones entre diferentes tipos humanos fue una constante durante toda la época colonial y aun en períodos posteriores. No fue sino hasta el siglo XVIII que los matrimonios mixtos se dieron con mayor frecuencia.

Reiteramos que el término *casta*, además de referirse a la mezcla, designa las posiciones que cada tipo de mezcla ocupaba en la sociedad. Como agrega el genealogista costarricense Mauricio Meléndez, refiriéndose a la alta jerarquización de las sociedades hispanoamericanas:

> ...cada grupo social ocupaba una posición específica definida en gran medida por su origen racial. Por supuesto, estas diferencias a veces se atenuaban en las zonas periféricas y de poca importancia relativa. Sin embargo, no ocurría así, por ejemplo, en ciudades como México y Lima (Meléndez, 2008: 3).

Ilustraremos este hecho con ejemplos de pinturas de castas y de la onomástica sobre ellas, tomadas de casos mexicanos y peruanos, como grandes centros del poder colonial, pero con rasgos presénciales en el resto de Latinoamérica.

Onomástica de castas

Este es un campo fértil donde proliferó la semilla del eurocentrismo y el racismo, mediante la utilización de un arma intangible, pero de gran poder: el discurso. El poder de la palabra ha sido un asunto tratado por escritores y semiólogos como Foucault y Kristeva,[8] entre otros. El otorgar un nombre a algo o alguien es una señal de poder. Quien toma posesión de un territorio empieza con el bautizo del mismo y así, el colonialismo se manifestó también en este aspecto de las denominaciones, tanto hacia el otro, como las pertenencias de lo referente a la otredad.

[8] Por ejemplo, *Las palabras y las cosas* de Michel Foucault.

Un simple vistazo a la toponimia americana evidencia las múltiples capas con la historia de los distintos nombres que ha tenido un lugar geográfico a manera de estratos geológicos, lo que nos indica la variedad de grupos humanos que las habitaron. El mismo nombre de América, aunque hoy tenga un sentido de valor especial para nosotros, en un principio fue muestra del poder europeo.

Pero, los españoles no sólo nombraron tierras de acuerdo a su calendario y a su religión,[9] sino que también incluyeron a los seres humanos en esta nueva nomenclatura. No sabemos si fue algo inmediatamente después del contacto o llegada a este continente, pero sí hay certeza de que en tiempos muy tempranos, cuando al pensar que habían llegado a las Indias, los habitantes autóctonos pasaron a ser llamados indios. Este fue el primer atropello general y luego le siguieron muchísimos similares, así los pueblos dejaron de ser abipón, aimará, apache, araucano, auca, azteca o bayá (Rojas, 1997: 35). Igual sucedió con los nombres de asentamientos, tribus o cacicazgos de los llamados amerindios o indios americanos. De igual forma la identidad de los africanos fue borrada y bajo la denominación de negro —valga recordar que fue el estrato más bajo en la pirámide social— se etiquetan distintos pueblos, tribus, clanes como los angola, bemba, congo, fanti, guinea, luango, mandinga, mondongo, popó, entre otros.El colonialismo[10] no respetó la autoadscripción étnica, ni la autodenominación que era una evidencia de la diversidad cultural y del orgullo al identificarse como pertenecientes a un determinado pueblo. Toda su nomenclatura fue borrada por los europeos y así, a la reducida palabra indio —reducción tanto semántica como ideológica—, en el período colonial agregaron una nueva y variada terminología caracterizada por lo irreverente y peyorativa para designar a las diversas castas hispanoamericanas, producto de las posibles mezclas:

* Español con india mestizo.
* Mestizo con española castizo.
* Castizo con española español.
* Español con negra mulato
* Mulato con española morisco.
* Morisco con española chino o albino.
* Chino con india salta atrás.

[9] Los hagiotopónimos o nombres geográficos referidos a Dios, la Virgen, los santos, los ángeles y otras deidades católicas ocupan un porcentaje considerable en la toponimia de los países latinoamericanos. También en otras formas de la onomástica, como los nombres de pila, algunos apellidos e hipocorísticos.

[10] El neocolonialismo de algunos investigadores de épocas posteriores, se observa en el mismo sentido, al rebautizar el nombre de alguna etnia y sustituirlo por otro, que es el que se generaliza: guaymí por ngöbe; chocó por emberá, entre otros.

* Salta atrás con mulata lobo.
* Lobo con china jíbaro (hick).
* Jíbaro con mulata albarazado.
* Albarazado con negra cambujo.
* Cambujo con india sambaigo.
* Sambaigo con loba calpamulato.
* Calpamulato con cambuja tente en el aire.
* Tente en el aire con mulata no te entiendo.
* No te entiendo con india torna atrás.

A esta taxonomía, podemos agregar otras denominaciones usuales en el Virreinato del Perú —además de las de mestizo, mulato, morisco— que como se observa, en algunos casos introducen un nombre distinto —pero siempre denigrante—, mientras que en otros, lo que varía es un elemento de la mezcla, pero el producto es el mismo:

* Albino con español salta atrás.
* Indio con negra zambo.
* Negro con zamba zambo prieto.
* Español con morisca albino.
* Indio con mestizo coyote.
* Blanco con coyote harnizo.
* Coyote con indio chamizo.
* Chino con india cambujo.
* Cambujo con india tente en el aire.
* Tente en el aire con china no te entiendo.
* Mulato con tente en el aire albarasado.

Esta clasificación además distingue una gama cromática entre un tipo de casta. Por ejemplo, los zambos prietos eran los que tenían un fuerte color negro y entre varios tipos, como el salta atrás, cuyo significado textual alude al caso en que un hijo era más negro o de tez más oscura que la de sus padres, lo que era signo de retroceso en el anhelado blanqueamiento; en tente en el aire, encontramos una gran variedad de mezclas, por lo que se ubica, como todo lo que tiene algo negro en lugares inferiores de la escala social.

Recordemos que tanto indios y negros hablaban otras lenguas ajenas al español, por lo que suponemos que no te entiendo alude a esa incomprensión lingüística, que podría extenderse a la variedad de creencias no católicas. Desde el punto de vista se-

mántico, es probable que predominen los apelativos referidos a animales o a algún atributo de estos: mulato, que es bastante común en la mayoría de los países, proviene del término mula; barcino, es un tipo de color del pelaje animal; coyote, albarazado, cambijo y lobo son variedades zoológicas referidas a cruzas o cruces del ganado encastado. El poseer un cruce en el árbol genealógico era una mácula para la sociedad de la época. Estas clasificaciones, así otras frecuentes en la cultura colonial, como mestizo y posteriormente cholo, se utilizaban para estigmatizar a las personas e impedir su ascenso social y, como blanquearse era la única forma de que los descendientes ascendieran en la escala social, pues continuaba el cruzamiento.

Además, se distinguen otras denominaciones correspondientes al orden de descendencia española y por tanto, de posible herencia en la línea sucesoria. El hijo mayor de un español y, valga reiterar, hombre, varón, es quien tiene la ventaja sobre los demás. Le sigue su hermano segundón. Pero también —como apunta Meléndez (2008)— en esta línea jerárquica está el tercerón —cruce de blanco/a con mulata/o—; el cuarterón —cruce de blanco/a con la tercerona/o— y el quinterón, del cruzamiento entre blanco/a y cuarterona/o. El mismo criollo, en la acepción de hijo de español o portugués nacido en América, también fue discriminado por los peninsulares, lo que explica que no fue sólo conciencia, lo que lo llevó a aliarse con otras castas. Eso era romper el orden, pues desde la infancia se les inculcaba el cuidado de no igualarse con otras castas inferiores, siendo despreciados por las superiores.

La pintura de castas

A principios del siglo XVIII apareció la llamada pintura de castas referida a representaciones de la gente de la época, sobre todo parejas con su hijo o hija, producto de la mezcla, según su clasificación racial. Un análisis iconológico de uno o dos cuadros en que se representa a las castas de México y Perú —el primero pintado por Ignacio María Barrera en 1777 y el segundo un lienzo sobre castas de Perú remitidos por el virrey Manuel Amat al rey Carlos III en 1770— son insumo suficiente para escribir un libro. No obstante, nos limitamos en este trabajo a hacer algunos comentarios de índole general, dada la correspondencia entre las familias representadas en las pinturas y la onomástica de castas.

Estas pinturas muestran la visión de la sociedad de esa época —desde la óptica del pintor— que se trataba de algún artista de la élite, por lo que es de esperar en su obra una idealización de la realidad. Reiteramos que durante la colonia, la identificación de un individuo con determinada casta era un marcador social que ejercía un gran control sobre la vida del individuo, de manera que abría o cerraba puertas para desempeñar un oficio, escoger pareja, matrimoniarse y hasta el lugar donde podría vivir.

Las pinturas nos muestran varias parejas con su progenie. Una mirada rápida y descontextualizada conduciría al error de creer que se trata de familias integradas. Una lectura connotativa nos lleva a otra conclusión: son representaciones idílicas, pues al cotejar la imagen visual con los datos y documentos históricos —como algunos mencionados y otros más—, sabemos que sí hubo uniones carnales entre hombres y mujeres de distinta casta, pero las escenas no llegan a denotar esa relación desigual que se dio en detrimento de los otros o sujetos colonizados. En la pintura vemos tipos humanos con fenotipos diferentes a los de españoles, por lo que sus costumbres también debían de ser divergentes. En la pintura se igualan, con ligeras variaciones en la vestimenta —que siempre aparece muy limpia y armoniosa—, en las cestas, jarras u otros objetos que portan, el colorido del chal, todos sonríen y son felices, a excepción de un grupo de indios o africanos, en taparrabo, con arco y flecha, en un entorno lleno de salvajismo —visto desde el eurocenrismo— y naturaleza.

Sin embargo, tras esa imagen observamos un ocultamiento de la realidad, lo que constituye un signo que comunica la ausencia de algo. Podemos preguntarnos ¿era esa la cotidianidad de las castas durante la colonia?, ¿no deberían estar trabajando duramente? En fin, eso está invisibilizado y se sustituye por una pose ficticia que distorsiona lo real.

La huella de este legado en la actualidad

Aunque sea elemental, recordemos que la población de la América Hispana se basa en una matriz tripartita compuesta por la herencia cultural y biológica amerindia, española y africana, a la que los siglos XIX y XX se agregaron otras contribuciones étnicas y nacionales que configuran la sociedad multicultural, pluriétnica y multilingüe actual. En los textos escolares de nuestros países latinoamericanos se mencionan de manera reducida los diferentes estratos sociales de la época colonial —aunque sabemos la mistificación que hay tras la mayoría de ellos— a los que clasifican como españoles, criollos, indios y negros tal vez, agregan a los mestizos y mulatos, pues esta referencia no ha sido de interés en muchas de las políticas educativas, ya que alude a una mezcla, cuya influencia llegaría hasta la actualidad y, la tendencia ha sido ocultar ese origen «impuro» en la limpieza de sangre.

En la actualidad, el non grato legado colonial se evidencia en variadas prácticas y actitudes discriminatorias. En las artes visuales hay diversos enfoques, desde los románticos, que idealizan al otro y terminan en un encubrimiento de su situación, pasando por corrientes de realismo social, hasta quienes continúan ignorando la otredad y sólo pintan o proyectan el mundo occidental.

No obstante, hay un espacio donde quien niega avalar lo eurocéntrico, eventual e inconscientemente se delata en el discurso. El habla popular es un rico campo que denota el racismo hacia la otredad, pues el lenguaje obedece a programaciones sociales que condicionan el comportamiento colectivo. Hoy no se conservan los más de cincuenta vocablos de la onomástica colonial, pero se comparten en casi todos los países hispanoamericanos algunos términos para denominar al otro indio, mulato, cholo, zambo, negro. El común denominador es el significado peyorativo de estos, pues representan lo opuesto al blanco o europeo. El término mestizo o ladino es algo muy complejo, que provoca actitudes muy contradictorias, lo que amerita un estudio aparte.

En todos los países se usan una serie de expresiones que tiene una carga negativa hacia el otro. Por ejemplo en Costa Rica, tenemos algunas muy frecuentes (Chang y Del Río, 2000: 116-117):

¡Qué se cree esta india! (igualada)
¡No seás tan india! (arisca)
Se le subió el indio (se enojó)
Se le salió el indio (polo o campesinao)
Encholarse (embarcarse)
¿Acaso soy negro? (cuando se es olvidado o dejado de último)
Trabajar como un negro (se reconoce la explotación del trabajo)

Otra modalidad del racismo, es la disminución del epíteto. Así, el otro o la otra es denominada con el diminutivo —ita, illa—, como una manera de pretender disimular un trato diferenciado: el indito, la negrita, el chinito.

Conclusiones

El mito eurocentrista se nutrió con la colonización americana, pues la sociedad colonial se caracterizó por propagar una cultura patriarcal y racista, cuyas secuelas se viven en la actualidad. Las instituciones coloniales como forma de dominio tuvieron un amplio rango de opresión del otro —indio-negro y sus mezclas— desde llevar a la muerte —genocidio— hasta borrar las culturas autóctonas —deculturar— e impedir tanto la conservación del saber ancestral de los otros, como la posibilidad de adquirir nuevas formas de conocimiento, prácticas etnocidas y colonialistas.

La polémica Sepúlveda-Las Casas es una muestra de los matices del eurocentrismo, pues aunque por un lado se justifica el maltrato y la guerra contra los indios y, por

otro, se les protege y defiende, ambas posiciones, aunque opuestas, en el fondo tratan de imponer una cultura ajena y diferente a los otros, en este caso los amerindios.

La división de la sociedad en razas enfocadas sólo en el fenotipo fue la base del poder colonial, mediante la asignación de un lugar en la escala social. El discurso de la limpieza de sangre es una forma de racismo que segmenta al otro en múltiples partes o castas.

La profusión del lenguaje es una evidencia de la importancia que una cultura o sociedad atribuye a algún elemento del entorno. En este caso, es relevante la amplia denominación de castas hispanoamericanas, que —según comunicación con el genealogista Mauricio Meléndez— superaba la media centena a partir de la matriz tripartita de indio-español y africano.

Este interés en clasificar los tipos físicos humanos mezclados es una manera de ejercicio del poder, de control social y de delimitación de las acciones posibles. Las formas de denominación son una muestra de la valoración negativa de las castas, a las que se denigraba su condición humana.

Las pinturas de castas fueron una forma de ocultar la realidad. Hoy las perspectivas varían desde lo idílico, lo real hasta la invisibilización del otro. La huella eurocentrista se evidencia en múltiples actitudes, sobre todo en el habla popular. Se confirma la crítica de Quijano al concebir que la base epistémica del poder colonial está en la jerarquización social con criterios raciales, factor determinante de la posible calidad y cantidad de vida y el estilo de la misma.

Bibliografía

Gutiérrez Escudero, Antonio, s.f., *América: descubrimiento de un mundo nuevo,* s.l., *Ediciones Istmo.*

Foucault, Michel, 1996, *Genealogía del racismo*, Buenos Aires, Editorial Altamira.

Ibarra Rojas, Eugenia, 1999, *Las manchas del jaguar. Huellas indígenas en la historia de Costa Rica*, San José, Universidad de Costa Rica.

Chang, Giselle y Ximena del Río, 2000, «Evidencias de discriminación en el habla», en *Revista Filología, Lingüística y Literatura*, Universidad de Costa Rica, vol. XXVI, pp. 113-136.

Las Casas, Fray Bartolomé de, 1997, *Tratados,* México, Fondo de Cultura Económica.

Quijano, Aníbal, s.f., *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*, s.l., s.e.

Meléndez, Mauricio, 2008, Las castas en Hispanoamérica, *Antología del curso 5159*, Acervo turístico y cultural costarricense, San José, UNED.

Rojas Mix, Miguel, 1997, *Los cien nombres de América. Eso que descubrió Colón*, San José, Universidad de Costa Rica.

Ribeiro, Darcy, 1974, *El proceso civilizatorio*, Caracas, Biblioteca Universidad Central de Venezuela.

Sepúlveda, Juan Ginés de, 1996, *Tratados de las justas causas de las guerras contra los indios*, México, Fondo de Cultura Económica.

Shohat, Ella y Robert Stam, s.f., *Multiculturalismo, cine y medios de comunicación*, Barcelona, Paidós.

Todorov, Tzvetan, 2005, *La conquista de América. El problema del otro*, México, Siglo XXI.

Zanfrani, Laura, 2004, *La convivencia interétnica*, Madrid, Alianza Editorial.

Transgrediendo exclusiones: mujeres en un partido político de izquierda. El caso de la unidad revolucionaria nacional guatemalteca

Jeannette Esmeralda Ascencio Alvarez
Universidad de Chile

Introducción

Los partidos políticos son las organizaciones sociales más formales o tradicionales dentro de un régimen democrático para alcanzar el poder. Son un instrumento dentro del sistema político de comunicación entre la sociedad y el gobierno; han sido históricamente unas de las asociaciones con mayor exclusión de lo femenino y de la presencia de las mujeres; se convierten en un modelo de sexismo en sí —afirma Astelarra (2003)— a causa de las comunicaciones, formas de operar y funcionar con una lógica exclusiva y jerárquicamente masculina: en el sistema político prima exclusión para unas e inclusión para otros.

El proceso de desarrollo de la modernidad implica cambios sociales de toda índole que llevan a la transformación de diversos ámbitos, se les conoce en la tradición sociológica como cambio social o proceso de modernización, el cual para algunos de los representantes del llamado socialismo del siglo XXI debe contemplar la apertura a la plena participación de grupos diversos, como las mujeres, los indígenas, la juventud.

En este trabajo se examinan los componentes del sistema político, además algunos obstáculos históricos del proceso que las mujeres han llevado a cabo dentro de un partido político para poderse incluir o transgredir algunos obstáculos que históricamente no les han permitido ejercer ciudadanía.

A qué nos referimos con inclusión / exclusión

La distinción inclusión/exclusión en la sociedad moderna o funcionalmente diferenciada, es el *modo y manera en que los seres humanos son tratados como personas* o sujetos, Luhman (1998). En cada sistema, las personas tendrán un tratamiento específico y en el sistema político tal como Marshall lo ha analizado, a través del surgimiento de los derechos civiles, las personas serán incluidas como sujetos. La forma de la inclusión dentro del sistema político, clásicamente será el paradigma de la ciudadanía. Para Luhman, *inclusión, indica la cara interna de una forma, cuya cara externa es la exclusión; solo es pertinente hablar de inclusión si hay exclusión.*

La inclusión en la forma positivista de Parsons —refiere Luhman (1998)— hace referencia a *la pauta de acción que permite que los individuos y/o grupos que actúan de acuerdo con ella pasen a ser aceptados con un status más o menos completo de miembros en un sistema social*; pareciera que la inclusión iba a suceder de forma lógica o automática en los sistemas sociales. Sin embargo, tal lógica no es tan automática.

> La exclusión... es un fenómeno fundamentalmente social, que indica la imposibilidad de la sociedad para integrar a todas las personas y, por lo tanto, la existencia de un conglomerado que, material y simbólicamente, está «fuera» (Barros, 1996: 95).

El feminismo, también ha analizado ese «simbólicamente» estar fuera de los sistemas de la mitad de la humanidad: las mujeres, y le ha denominado *condición de opresión y discriminación de las mujeres. Puede existir exclusión sin que exista pobreza, en sociedades donde algunos sectores son discriminados de la participación política* (Barros, 1996: 95). Esta última afirmación es la que nos es útil, para analizar la condición de las mujeres en relación a su exclusión de la vida pública y por lo tanto del sistema político.

Uno de los aportes más importantes de los estudios feministas y de género e incluso anteriores es lo que en 1942 Ralph Linton propuso como la distinción del concepto de status en la división sexual del trabajo. La antropología ha mostrado —y en ello destacan autores como Lévi-Strauss— cómo las sociedades tienden a crear sus divisiones sociales y dicotomías, entre estos esquemas conceptuales que separan la naturaleza de la cultura. A partir de los estudios feministas, autoras como Ortner evidencian que en la mayoría de culturas a las mujeres se les adjudica mayor cercanía con la naturaleza. Esa cercanía o relación con la naturaleza provocara además socialmente una exclusión de la cultura y por tanto de lo público y además, un distinto status (Moore, 1996). [1]

La tradición de la mayoría de las sociedades ha hecho que sean los varones quienes controlan el funcionamiento de todos los sistemas sociales en las altas jerarquías, principalmente en la toma de decisiones. Tomar decisiones les da, por tanto, distinto status en la sociedad.

[1] Moore (1996) resume los argumentos principales de Sherry Ortner así: 1) La mujer, dada su fisiología y su específica función reproductora, se encuentra para la sociedad más cerca de la naturaleza. Los hombres, tienen que buscar medios culturales de creación, por lo se relación más directamente con la cultura y con su poder creativo. 2) El papel social de la mujer se percibe tan próximo a la naturaleza porque su relación con la reproducción ha tendido a limitarlas a determinadas funciones sociales, que también se perciben próximas a la naturaleza. Con esto, Ortner se refiere al confinamiento de las mujeres al círculo doméstico.

Desde ¿dónde surge esta división? Normativamente podríamos referirnos a la antigua Grecia, con la existencia del *bios políticos* según la tradición Aristotélica, al origen de la división puede referirse a la clásica división del trabajo y a la teoría evolutiva de Engels,[2] pasando por Rousseau, quien había *dictaminado que existían dos territorios inmiscibles, el político espiritual para los varones y el natural para las mujeres* (Valcarcel, 2001).

Una de las divisiones más evidente en nuestras sociedades complejas es la división sexual del trabajo, aunque no la única. Cada vez se fue diferenciando más la esfera de la vida privada y la que se ocupa de las funciones públicas. La falta de incorporación de las mujeres a la política se atribuye a las características individuales de las mujeres, refiriéndose a las construcciones sociales tradicionales atribuidas a lo femenino (Astelarra, 2003; Duverger, 1948). Sin embargo, los estudios feministas han cuestionado ésa y muchas otras afirmaciones demostrando la existencia de sesgos en el análisis teórico y empírico predominante en las ciencias sociales en que reflejan prejuicios androcéntricos. El principal de ellos es la consideración de la conducta masculina como parámetro de la normalidad política: el feminismo da a las ciencias sociales la posibilidad de señalar que las desigualdades entre los hombres y las mujeres no tenían un origen natural sino social.

Sistema y partidos políticos

La sociedad moderna se caracteriza por la diferenciación de sus sistemas. Dentro de esa caracterización existen medios imprescindibles para la reproducción de las sociedades y uno de esos son las organizaciones, las cuales son un sistema social en sí mismo. Las organizaciones que asumen los problemas funcionales de la política para hacerlos operables son los partidos políticos, los cuales son una de las principales características típicas de la democracia moderna.

Existen dos tendencias que refieren el origen histórico y analítico de los partidos políticos, según Duverger el origen exterior y el origen electoral y parlamentario: *en algunos países, los primeros grupos parlamentarios fueron... grupos locales que se transformaron posteriormente en grupos ideológicos*, grupos con intereses comunes (Duverger, 1948). En algunos otros, un partido político se constituye a partir de alguna organización ya

[2] Engels hace alusión de esa división en el momento en que aparece el «matrimonio sindiásmico» el cual también provoca la división del trabajo en la familia, en donde el hombre proporciona la alimentación y posee los instrumentos de trabajo y la mujer únicamente los enseres domésticos. *A medida que iba en aumento la fortuna, por una parte daba al hombre una posición más importante que a la mujer en la familia... Cuando quedó abolida la filiación femenina, fue la gran derrota del sexo femenino. El hombre llevó también el timón en la casa; la mujer fue envilecida... trocóse en esclava de su placer y en simple instrumento de reproducción*.

existente y en este caso se puede hablar de origen exterior: el origen de un partido a partir de un sindicato es el caso más tradicional, de hecho muchos partidos socialistas han sido creados de esta manera. Esta es una concepción marxista de observar los partidos como partido-clase, que distinta a la anterior que sólo era partido-doctrina.

En Guatemala, durante muchos años y casi siglos, las tendencias políticas se plantearon como un bipartidismo: liberales y conservadores. Los liberales representaban una mezcla de latifundistas criollos, intelectuales y burguesía ladina. Los conservadores representaban a los latifundistas, comerciantes monopolistas, la iglesia y algunos artesanos (Jonas, 1994). Estas dos tendencias de élite y de derecha fueron alternándose en el poder hasta finales del siglo XIX. Pero durante la década revolucionara de los años cuarenta del siglo XX surgen expresiones partidarias de izquierda las cuales tuvieron que pasar a la clandestinidad durante los regímenes militares y autoritarios y el conflicto armado. En ese tiempo los partidos políticos fueron duramente restringidos y sólo eran autorizados los que representaban los intereses de la oficialidad.

La inclusión en la URNG

La Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca nace el 7 de febrero de 1980, fecha en que se unen cuatro fracciones —PGT, ORPA, FAR y EGP— cuya resistencia política y organización social contra la dictadura militar y represión que gobernó el país durante cuarenta años se remonta a inicios de los sesenta.

La URNG convoca y participa en el proceso de paz guatemalteco como antesala a la transición democrática. Después de diez años de negociaciones, el gobierno de Guatemala y la Unidad Nacional Revolucionaria, firman el Acuerdo de Paz firme y duradera el 29 de diciembre de 1996. A partir de ese momento, URNG traslada su lucha político-militar a la lucha político-partidista, convirtiéndose en un partido político legal en diciembre de 1998, en época democrática. Por lo consiguiente su origen como partido es externo, surge de una organización previamente existente. Como partido político ha participado en tres elecciones, en la última del año 2007 adhiere a su nombre original del acrónimo Maiz que significa Movimiento Amplio de Izquierda y aglutina a fuerzas de diversos movimientos sociales guatemaltecos.[3]

La URNG como cualquier otro espacio político representa dificultades y retos para la participación o inclusión de los sujetos femeninos. Sin embargo, como ya amplia-

[3] ANN es el otro partido de izquierda, participa en el proceso electoral en 2007, pierde su ficha como partido por no haber alcanzado la cantidad mínima de votos, lo que provoca que actualmente URNG sea el único partido de izquierda en el país.

mente hemos explicado cómo la dicotomía de la división sexual del trabajo y el status ha sido el que ha excluido a las mujeres del sistema, la manera en que las mujeres van integrándose en dicho espacio, o en el sistema político a partir de esta organización, se convierte en un proceso pionero, o en términos feministas, en una transgresión, cuando las mujeres han podido traspasar a este espacio, considerado «tradicionalmente masculino». Para Alexandra Bochetti *transgredir se convierte en la conciencia de la ruptura al orden que define la miseria simbólica y material para las mujeres, a la opresión que determina que las mujeres se expresen a través del lenguaje del otro* (Aguilar, 2003).

Igual en la época actual, se ven mujeres también participando en otros partidos políticos y aunque allí también tienen dificultades, el hecho que las sujetas estudiadas lo estén realizando en un espacio de ideología de izquierdas, le debe dar otras características.

Es importante aclarar que los avances en la inclusión de las mujeres de la URNG ha sido producto de las luchas que las mismas participantes femeninas, particularmente de las feministas que han luchado dentro de su organización. Las mujeres han utilizado estrategias de inclusión en este espacio desde el tiempo del conflicto armado en que se integraron a las luchas guerrilleras, tanto en organizaciones sociales que luego formaron parte de las organizaciones y en comunidades de base de apoyo, como de militantes en los frentes guerrilleros. Necesariamente, siendo estos espacios masculinos, ellas ya participaban de manera diversa o transgresora.

Uno de los logros importantes son las «buenas prácticas» que han posibilitado espacios de participación e inclusión para las mujeres. En concordancia con los cambios que significa el ya mencionado socialismo del siglo XXI, nos interesa mencionar procesos, avances y buenas prácticas, que en ese sentido se están realizando, y algunas percepciones que por parte de las mismas protagonistas se recogen para visibilizar el ejercicio que aun siendo pionero se convierte en una transgresión de la inclusión por parte de las participantes.

Una de las primeras buenas prácticas, es el proceso de las cuotas: *Las cuotas son, en general, una estrategia orientada a terminar con las barreras que tradicionalmente encuentran las mujeres cuando quieren participar y acceder a la esfera de las decisiones* (IDEA Internacional, 2008).

Lo que conocemos como cuotas también han sido llamadas *medidas de acción afirmativa, medidas de acción positiva*, o *políticas de diferenciación para la igualdad.* Rosa Cobbo se refiere a éstas como:

> ...políticas que privilegian a determinados individuos o grupos, con la finalidad de eliminar o reducir desigualdades esencialmente injustas. Son una práctica muy común en las sociedades desarrolladas contemporáneas y constituyen una de las bases fundamentales del Estado de Bienestar (Cobbo, 1966).[4]

Desde 1997, en la transición a la legalidad, la URNG estableció como Acuerdo Político Interno un máximo del 70% para cualquiera de los sexos. En este sentido, se convirtió en el primer partido que mencionó el tema de las cuotas a nivel nacional.

En el año 2000 se realiza el I Encuentro Nacional de Mujeres de la URNG y ocho encuentros regionales cuyo resultado es la Política de Equidad de URNG, consensuada en el I Congreso del Partido el año 2001, a partir del cual se oficializa el acuerdo del establecimiento de la cuota de no más del 70% de representación de varones dentro de los principios y fundamentos del partido. Sin embargo, es importante mencionar que por todas las limitantes que el mismo sistema patriarcal impone y las dificultades que aún existen en el partido la participación a nivel general aún no es del 30%.

Por otro lado, es interesante encontrar coincidencias con la reciente investigación realizada por el Instituto para la Asistencia Electoral (IDEA Internacional, 2008) la cual revela algunas estrategias para la inclusión de las mujeres dentro del sistema político partidista que IDEA denomina «buenas prácticas», las cuales se desarrollan alrededor de la inclusión de las mujeres dentro de estatutos y declaraciones de los principios de los partidos, menciones de igualdad entre hombres y mujeres y la utilización de un lenguaje inclusivo o sensible al género. Ejemplo de ello es el inciso 4 del artículo 4 de los estatutos de la URNG:

> El partido reconoce el papel de la mujer guatemalteca en la historia del país en general, y, en particular, en la lucha revolucionaria. Propiciará su participación en todos los ámbitos de la vida nacional y en el desarrollo humano integral, productivo y cultural como base fundamental para realizar un verdadero desarrollo integral, sustentable, que garantice la equidad económica, sea beneficiaria y partícipe activa del mismo. Asume el compromiso de implementar los mecanismos y acciones que logren su desarrollo y participación política, social y cultural, im-

[4] Cobbo, Rosa (1996). La autora indica que el origen de estas políticas se localiza en EU. El término *acción positiva* se incluyó en la legislación estadounidense en 1965 a causa de la presión ejercida por el movimiento de los derechos civiles, a favor de la minoría negra. En 1965 se aprobó un decreto-ley que obligaba a todas las empresas públicas y a aquellas privadas que tuvieran un contrato con el Estado, la puesta en marcha de acciones positivas. Posteriormente los grupos a los que se aplicó esta política fueron las mujeres y las minorías raciales. Los ámbitos en los que se aplicó fueron el laboral, la educación y la participación política. Estas políticas entonces se ponen en marcha primeramente en EU y después en Europa.

> pulsando una política en contra de todas las formas de discriminación, tendientes al logro de la equidad de género.

Asimismo, todos los documentos y los estatutos de la URNG hacen una inclusión a nivel de lenguaje de todas y todos sus afiliados y afiliadas, simpatizantes, militantes.

Otro elemento manifiesto de la política de inclusión es la creación de secretarías de la mujer como instancias concebidas para la promoción de la equidad de género y la igualdad de oportunidades: en la URNG existe la Secretaría de Asuntos Políticos de la Mujer.

En el mismo tenor juega la política de equidad de la URNG que participa de la elaboración de planes estratégicos para la definición de los objetivos y estrategias que deben marcar el rumbo de las secretarías de la mujer, para fortalecer sus capacidades y visión respecto de la búsqueda de iguales oportunidades dentro de sus organizaciones, así como a la fiscalización en el cumplimiento de los compromisos partidarios respecto a la inclusión en condiciones de equidad de las mujeres. Además también la incorporación de los derechos de las mujeres dentro del plan de gobierno que elabora y presenta la URNG es celebrado por dicha investigación como caso único de partido político a nivel latinoamericano preocupado por el tema, que hasta el momento ha incorporado —gracias a sus militantes femeninas o mejor dicho feministas— el tema de los derechos de las mujeres, mimo que fue incluido en del plan de Gobierno presentado en el pasado proceso electoral 2007 como prioridad de gobierno con el nombre de *lucha contra el sistema patriarcal y cualquier forma de discriminación, que excluye a la población por etnia, edad o sexo y no permite el desarrollo social de forma equitativa*.

En cuanto a las percepciones, las mismas participantes con quienes se está trabajando, mayas en su mayoría, han mencionado cómo la URNG se convierte en un espacio diferente y más participativo:

* La URNG no sólo es un partido, es un movimiento social, es un proyecto de vida.
* Para nosotras, las mujeres indígenas, la URNG es una alternativa importante, porque es el único partido de izquierda.
* Acá, en la URNG, nos sentimos bien, como en la familia porque creemos que hay equidad de género, porque si no, no estuviéramos nosotras acá hablando de este tema. Hemos logrado bastantes avances, aunque aún falta mucho por trabajar.

No significa que no haya dificultades u obstáculos, las mujeres participantes están concientes aun del mucho trabajo que falta y las dificultades por superar, tanto dentro del partido, como en la vida privada misma:

> La equidad de género, es una construcción social también. El patriarcado encuentra muchas coincidencias con el capitalismo, pero eso no significa, que un espacio que tiene una propuesta social o socialista, no deja de ser patriarcal.

Existen varias dificultades que las mujeres continúan sorteando en dichos espacios. Al interior de la organización las dificultades son de la misma estructura cuyas limitaciones les exige ciertos requisitos, y formación, además de recursos y redes sociales con las que muchas veces las mujeres no cuentan. Además, otras capacidades que por la exclusión histórica las mujeres no han tenido como liderazgos, soltura oratoria, etcétera.

La subjetividad de las mujeres, es decir «ser mujer» dentro de un partido político, se convierte en un reto mismo, ya que como habíamos mencionado la «normalidad del sistema político es masculina». Son otros ritmos, otra forma de llevar la responsabilidad, la ética femenina distinta, etcétera.

A nivel externo, la mayoría de las dificultades más importantes que encuentran todas las mujeres participantes es la prevalencia de la división del trabajo, lo cual les sobrecarga de tareas a las mujeres, limitándoles sus espacios de participación. Por tanto, las dificultades para las mujeres en política no sólo son las organizaciones mismas, sino el sistema patriarcal que continua vigente en sus vidas privadas, lo que confirma que no es que a ellas en sí mismas no les interese la política, sino el sistema patriarcal mismo no permite las condiciones para que se de el espacio para que ellas estén.

> Para nosotras siempre será más difícil participar en el partido, porque el trabajo en la casa es eterno y no tenemos tiempo para política; los hombres aunque salgan de noche no tienen miedo. Los hombres no piden permiso. Un día que no les decimos, «nos jodimos».
>
> Nuestros maridos, o incluso los hijos, nos dejan salir a la reunión, siempre y cuando dejemos listo todo. Cuando no encontramos carro rápido para regresar nos dicen que nos quedamos buscando hombres.

De último no quisiera dejar de mencionar, que para las mujeres de la URNG, uno de los aspectos más importantes, de su participación en este espacio, es lo que significa ser de izquierda en su propia percepción:

* Ser de izquierda, es estar unidas y tener solidaridad.
* Ser de izquierda para mí significa ser valiente y apoyar a las demás mujeres.
* Nos sentimos bien como en la familia, porque hay equidad de género, porque muchas veces los compañeros mismos son los que nos apoyan para que participemos. Por eso mismo llegamos a entender que si estamos organizadas avanzamos más. Antes estábamos ignorantes, al estar unidos entendimos.

Conclusiones

Aun cuando el sistema político es un modelo que ha construido mecanismos de exclusión históricos para las mujeres, ellas a partir de su empoderamiento en la participación de espacios alternativos, tales como la organización social, las luchas sociales, la organización comunitaria y en este caso específico, la lucha armada, han logrado incursionar o transgredir dicha exclusión.

La participación política de las mujeres en organizaciones sociales políticas formales, tales como los partidos políticos, aún es un proceso incipiente, por lo que todavía existen muchas dificultades tanto objetivas como subjetivas para su plena incorporación.

Son los cambios sociales los que han permitido mayores condiciones para que las mujeres incursionen en los sistemas sociales, en este caso en el sistema político, de manera distinta a la manera en que se diera hasta hace muy pocos años.

Bibliografía

Astelarra, Judith, 2003, *¿Libres e iguales? Feminismo y política*, Santiago, CEEM.

Barros, Paula, 1996, *Exclusión social*, Santiago, OIT, ETM.

Aguilar, Yolanda, 2003, *Identidades políticas feministas en Guatemala. Etnografía de la transgresión*, Tesis de Antropología, Guatemala, USAC.

Cobbo, Rosa, 1996, «El largo camino hacia la igualdad. La discriminación positiva», en *Revista Crítica*, número 26, España.

Duverger, Maurice, 1948, *Los partidos políticos*, México, FCE.

Engels, Federic, 1992 [1884], *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Editorial Universitaria.

Jonas, Susane, 1994, *La batalla por Guatemala*, Flacso-Guatemala, Editorial Nueva Sociedad.

Luhman, Niklas, 1998, «Inclusión y exclusión», en *Complejidad y modernidad: de la unidad a la diferencia*, Madrid, Trotta.

IDEA Internacional, 2008, *Del dicho al hecho. Manual de buenas prácticas para la participación de mujeres en los partidos políticos latinoamericanos*, Suecia.

—, 1999, *Mujeres en los parlamentos*, Suecia, s.e.

Moore. 1996, *Antropología y feminismo*, Madrid, Ediciones Cátedra.

Valcarcel, Amelia, *La memoria colectiva y los retos del feminismo*, Santiago, CEPAL, Serie Mujer y Desarrollo.

URNG, 2008, *Estatutos*, Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca.

—, 2002, *Política de equidad*, Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca.

La educación como camino al empoderamiento: el caso de mujeres populares en Guatemala

Walda Barrios-Klee[1]
Flacso-Guatemala

El empoderamiento a través de la construcción de capacidades

Después de los Acuerdos de Paz distintas organizaciones de mujeres, entre ellas la Unión Nacional de Mujeres Guatemaltecas (Unamg), impulsamos procesos de educación popular para que las mujeres adquirieran capacidades que les posibiliten desempeñarse en la vida pública.

La Unión Nacional de Mujeres Guatemaltecas es la organización de mujeres más antigua de Guatemala, se constituyó en la colonia Sakerti —buenos días, en idioma kiché— el 8 de marzo de 1980. Casi de inmediato tuvo que salir al exilio por el secuestro y desaparición de su principal dirigente Silvia Gálvez. Silvia es una de las miles de personas guatemaltecas de las que nunca se volvió a saber de ella. Con la firma de la Paz, la Unión retorna a Guatemala, se recompone y reinicia su trabajo organizativo.

En los procesos de educación popular dirigidos a mujeres indígenas, rurales y dirigentes populares que promovieron distintas organizaciones de mujeres en el contexto propiciado por la firma de la Paz, los temas etnia y género han estado presentes. Un ejemplo es el texto preparado por Tania Palencia para Prodessa —*Proyecto de desarrollo Santiago*—, *Género y cosmovisión maya* (1999), que también fue utilizado en las escuelas de lideresas mayas que me correspondió conducir en la Flacso.

Todas estas iniciativas han estado vinculadas al proyecto para construir la democracia con equidad de género. Precisamente, la crítica principal que aparece en los debates de las feministas es la falta de «masa crítica», y que la mayoría de los esfuerzos se dedican a las acciones prácticas y la reflexión teórica siempre se pospone, porque se considera únicamente un ejercicio académico. Cuando se criticaba desde el marxismo la mala articulación teoría-práctica, era porque se le estaba dando mayor importancia a lo teórico, ahora hemos caído en el activismo y dejado de lado la reflexión y la lectura analítica.

[1] Docente titular de la licenciatura en Antropología en la Universidad de San Carlos de Guatemala, presidenta de la Unión Nacional de Mujeres Guatemaltecas, ex candidata a la vicepresidencia de la república en las elecciones 2007 por la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG). Responsable del programa de género de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso), sede académica Guatemala.

Antecedentes de los idearios de educación popular

El anhelo de la educación popular como una forma de toma de conciencia y de lucha se remonta a Antonio Gramsci —1891-1937— y Paulo Freire —1921-1997—. Gramsci desarrolla una teoría de la cultura la cual plantea que entre el pueblo predomina una filosofía espontánea articulada en el lenguaje, en la religión y en el folklore, todo ello incluido en el sentido común o folklore filosófico. En el vértice de esta concepción todavía subalterna se elabora el buen sentido, que tiene como fin «modificar la opinión media», pero que introduce nuevos lugares comunes. No obstante el proceso posibilita la primera fase de la conciencia política, que se articula en una conciencia corporativa o conciencia de clase todavía dominada por el sectarismo ideológico.

La idea de la toma de conciencia como proceso que Gramsci desarrolla dentro de su teoría de la cultura también se encuentra en el pensamiento de Paulo Freire como proceso de concienciación; inicia con «el despertar de la conciencia», continúa con el cambio de mentalidad, que implica comprender realista y correctamente la ubicación de la persona en la naturaleza y la sociedad.

Esto nos posibilita la capacidad de analizar críticamente causas, consecuencias y establecer comparaciones con otras situaciones y posibilidades. Para concluir con la acción eficaz y transformadora. Este proceso constituye la praxis de la libertad; es el desarrollo del pensamiento crítico (Freire, 1982: 34).

Pero para que el proceso pueda iniciar las personas debemos tener acceso a la educación, al menos poder leer y escribir, *alfabetizar es sinónimo de concienciar*, escribe Freire. Sabemos que las mujeres, en especial las mujeres rurales, presentamos niveles mayores de analfabetismo que los hombres.

Tanto en el pensamiento pedagógico gramsciano como en el de Freire, se sostiene que para avanzar en la constitución de un bloque intelectual moral, hay que superar el sectarismo ideológico que divide a las personas oprimidas o subalternas, para usar el lenguaje gramsciano.

Freire en su texto *La educación como práctica de la libertad* escribía que la educación verdadera es praxis, reflexión y acción del ser humano sobre el mundo para transformarlo (1982: 9).

En los setenta Freire se destacó en América Latina por su trabajo metodológico para la educación de adultos y su crítica al sistema educativo tradicional. Dejó un legado que ahora las organizaciones populares retomamos como proceso de concienciación que implica el despertar de la conciencia.

Nuestra metodología

Desde la Unión Nacional de Mujeres Guatemaltecas se realizó la sistematización de diez experiencias de procesos de formación para el liderazgo e incidencia política de las mujeres:

Organización	Experiencia documentada	Año
Asociación de Mujeres Madre Tierra	Escuela de formación y capacitación para el fortalecimiento de la participación de mujeres mayas y campesinas	2000 (35 mujeres) 2001 (2 niveles=25 y 30) 2002 (2 niveles=25 y 25)
Asociación Mujer Tejedora del Desarrollo (Amuted)	Participación política de las mujeres en el poder local con equidad de género	Quetzaltenango, 2002
Asociación Mujer Vamos Adelantes (AMVA)	Fortalecimiento del liderazgo rural de mujeres	1999-2001 12 municipios de Alta Verapaz, Baja Verapaz, Sololá, San Marcos y Quetzaltenango
Asociación Nuevos Horizontes	Capacitación a consejeras en prevención y tratamiento en violencia doméstica en comunidades indígenas	2002 (San Marcos, Sololá, Huehuetenango, Totonicapán, Retalhuleu y Quetzaltenango (idiomas: mam, fiché, kakchiquel y castellano)
Asociación Política de Mujeres Mayas MOLOJ	Formación cívico política de mujeres mayas	2001 (120 mujeres de cuatro regiones)
Consejería de proyectos	Escuela de liderezas rurales	2000
Fundación Guatemala (Fungua)	Diplomado: incidencia y liderazgo de las mujeres para el buen gobierno	1997-1998
Organización de Mujeres Tierra Viva	Fortaleciendo la toma de decisiones de las mujeres a través de la formación y capacitación feminista	2000
Programa Centroamericano de Capacitación e incidencia, WOLA	Escuela de formación de capacidades metodológicas y de análisis político para hacer incidencia	1996-2002
Unión Nacional de Mujeres Guatemaltecas (Unamg)	Escuela de capacitación y formación de liderezas para la construcción del desarrollo comunitario con equidad de género	2000 2001 2002

Fuente: *Sistematización de procesos de formación para el liderazgo e incidencia política de las mujere*s, Unamg, Guatemala, 2002.

En todas estas experiencias el objetivo compartido fue la formación de mujeres capaces de participar en los espacios políticos abiertos con los Acuerdos de Paz.

Con los Acuerdos de Paz se organizó el Foro Nacional de la Mujer como espacio representativo de interlocución entre Estado y sociedad civil, para promover el desarrollo y participación social de las mujeres. La constitución del Foro fue una experiencia extraordinaria y sin precedentes en cuanto a la participación de la diversidad de mujeres que habitamos Guatemala, en especial desde la etnicidad, ya que en este país multiétnico convivimos cuatro pueblos, tres de ellos son indígenas y están compuestos por 23 comunidades lingüísticas. Así, mujeres mayas, mestizas, garífunas y xinkas han trabajado en las diversas instancias locales, departamentales, regionales y nacionales del Foro de la Mujer, con múltiples propuestas para hacer realidad los contenidos de los Acuerdos de Paz en toda Guatemala, especialmente los compromisos para la equidad de género.

La Unamg también ha buscado incentivar la participación de mujeres en los Consejos de Desarrollo, considerados como un espacio para articular la participación ciudadana con el proceso de elaboración del presupuesto con enfoque de género. Para lograrlo se ha impartido formación política, se han potenciado los procesos organizativos locales y se han tratado de articular las demandas locales con las nacionales.

Con relación a la formación quizás sea la estrategia que tiene mayor visibilización y que está sirviendo como eje para otros procesos. Para el fortalecimiento de procesos organizativos en marcha, la Unamg no crea nuevos esfuerzos sino que se articula con las organizaciones que existen, reconoce que las mujeres tienen experiencia, que conocen su realidad, saben cómo desarrollar acciones dentro de su comunidad y en el municipio, conocen a los actores de poder en sus comunidades, por lo que el trabajo de la Unamg es acompañarlas y provocar mayores capacidades locales mediante la formación.[2]

> Concebimos la formación política como un proceso permanente y sistemático que fortalezca en las integrantes de la Unamg, las herramientas teórico-conceptuales y políticas para interpretar y luchar para transformarse a sí mismas, sus familias, las comunidades y la sociedad guatemalteca en su conjunto.[3]
>
> El enfoque de la formación para Unamg tiene como propósito fortalecer las capacidades de las mujeres, incidir en el cambio de mentalidades, actitudes y prácticas construidas socioculturalmente a partir de relaciones desiguales de poder y

[2] Control del presupuesto municipal con enfoque de género para la incidencia de las mujeres en los Consejos Municipales de Desarrollo, Unamg octubre 2005–septiembre 2006.

[3] Elementos para el Plan de Formación de Unamg, 2008.

> opresión genérica producto de la cultura patriarcal, persiguiendo principalmente la búsqueda de autonomía, toma de decisiones y la incidencia de las mujeres en la vida personal, familiar, comunal y su entorno para transformarlos.[4]

En todos los procesos de formación impulsados por la Unamg y las demás organizaciones de mujeres, monitoreadas en la investigación 2002, se reflexionó sobre los llamados estudios de género que tienen por objeto principal las interacciones que se establecen entre hombres y mujeres, la distribución de roles, el análisis del poder, dando lugar al surgimiento del concepto *empoderamiento*,[5] para referirse a la necesidad de las mujeres de abrirse espacios y tener presencia.

> Empoderar es hacer que el Estado y la sociedad realicen una apertura, establezcan modos de operar que reviertan el tradicional plano inclinado que es siempre visible en la balanza del poder, de la propiedad y el conocimiento... (Ungo, 1997: 168).[6]

La Unión Mundial para la Naturaleza (UICN) lo define como:

> ...dotar a las mujeres de mayor poder y control sobre sus propias vidas. Implica aspectos como la concientización, el desarrollo de la confianza en sí mismas, ampliación de oportunidades y un mayor acceso a recursos y control de los mismos. El empoderamiento surge del interior, son las mismas mujeres quienes se empoderan (1999: 31).[7]

Uno de los indicadores para verificar la participación de la ciudadanía es la adquisición de empoderamiento. Concebido como el proceso de concienciación planteado por Gramsci y Freire, que conlleva el desarrollo de facultades críticas para promover desde las mujeres el propio desarrollo y emancipación.

---

[4] Plan estratégico de Unamg 2006-2011.

[5] Palabra castellanizada a partir del vocablo inglés empowerment. Se discute sobre su acertado uso en castellano se han usado como sinónimos: apoderamiento, potenciamiento y habilitación. *Término acuñado por el movimiento feminista y de mujeres para describir el proceso de toma de conciencia de género, su consecuente toma de posición con respecto al poder ejercido por las sociedades patriarcales y el accionar personal y colectivo para apropiarse, asumir el ejercicio del poder, reconstruyendo sus formas actuales y la búsqueda de formas alternativas para su concepción y ejercicio* (Solis, 2000: 26). Empoderamiento: proceso de desarrollo de nuestras potencialidades transformadoras y libertarias (Sagot, 1997: 14).

[6] El título del artículo de Urania Ungo es muy sugerente, pues reseña el proceso del primer momento de la gesta feminista hasta llegar al tercero: empoderamiento.

[7] Proyecto Manglares del Pacífico–Unión Europea/Unión Mundial para la Naturaleza, Documento de apoyo conceptual y financiero, 1999.

El empoderamiento es concebido desde dos dimensiones, una como poder desde dentro de una misma, aprendiendo a valorar nuestras potencialidades transformadoras, desde lo interno y lo subjetivo, relacionado con la autoestima. El otro es el poder para posicionarnos y reivindicar nuestros derechos.

> Diferenciar los tipos de poder existentes, es una herramienta para comprender los alcances del empoderamiento. Rowlands (1997) diferencia cuatro clases de poder. La primera clase, es el poder sobre, es un poder suma cero, en el que el aumento del poder de una persona implica la pérdida de poder de otra. Los otros tres poderes —poder para, poder con y poder desde dentro— se definen como poder suma positiva, debido a que el poder de una persona incrementa el poder total disponible (León, 1999: 272).

Magdalena León los define de la siguiente manera:

> Poder para. Este poder sirve para incluir cambios por medio de una persona o grupo líder que estimula la actividad en otros e incrementa su ánimo. En esencia es un poder generativo o productivo, aunque puede haber resistencia y manipulación. Permite compartir el poder y favorece el apoyo mutuo. Es importante para que se expresen los potenciales y se logre construir individual o colectivamente la propia agenda. Es un poder creativo o facilitador que abre posibilidades y acciones sin dominación, es decir, sin uso del poder sobre. Su resultado es la generación de un amplio rango de alternativas y potencialidades humanas.
>
> Poder con. Se aprecia especialmente cuando un grupo presenta solución compartida a sus problemas. Se refiere a que todo puede ser superior a la sumatoria de las partes individuales.
>
> Poder desde dentro o poder del interior. Representa la habilidad para resistir el poder de otros, mediante el rechazo de las demandas indeseadas. Ofrece la base desde la cual construir a partir de sí misma (León, 1999: 274).

La búsqueda del empoderamiento de las mujeres cuenta con el respaldo internacional, desarrollado a lo largo de varias décadas, culmina con la Conferencia Internacional sobre la Mujer, celebrada en Beijing en 1995, en la que los países se comprometieron a mejorar la situación global de las mujeres, así como a crear programas especiales de desarrollo, vigilar la violencia doméstica y agresiones en contra de las mujeres y asignar recursos en beneficio de la salud entre otros rubros.

El desafío de la inequidad

Guatemala continúa siendo uno de los países con mayor desigualdad del mundo. El estudio elaborado en 2007 por el Foro Económico Mundial revela que Guatemala se encuentra en el puesto 106 de 128 países evaluados y en el último de América Latina, en lo que a desigualdades entre mujeres y hombres se refiere.[8]

El informe de la Brecha Global de Género 2007 se basa en una metodología que incluye los aspectos económicos, legales y sociales de la desigualdad de género en cada país tomando en cuenta cuatro áreas críticas en las que se manifiesta la inequidad entre mujeres y hombres. Éstas son:

* Participación y oportunidades económicas: salarios, niveles de participación, acceso a puestos de trabajo calificado.
* Logros académicos: acceso a la educación básica y superior.
* Poder político: nivel de representación en estructuras con poder de decisión
* Salud y supervivencia: relación entre expectativa de vida y género.[9]

En estos cuatro ámbitos el movimiento de mujeres de Guatemala debe continuar sus reivindicaciones pues son los que expresan de manera objetiva la desigualdad de género. No podemos conformarnos diciendo que en nuestro país es obvia la discriminación de género, debemos impulsar las medidas administrativas tendientes a la equidad. Ante ello, la Unión Nacional de Mujeres Guatemaltecas se ha propuesto trabajar en los ejes: participación política y ciudadana, no violencia y construcción de la paz y justicia económica.

A pesar de las críticas hacia el poco cumplimiento de los Acuerdos de Paz, como agenda de cambio que debe impulsarse desde el Estado, es indiscutible que ha habido transformaciones.

Las mujeres cada vez tenemos más espacios de participación y logramos hacer que se escuchen nuestras voces. Varios ejemplos concretos podrían ilustrar esta situación, pero me voy a referir a la más reciente, la solicitud a diputados y diputadas del Congreso que no firmaran el llamado «Libro por la Vida»: de 158 solamente 57 lo firmaron,

[8] Estas reflexiones se discutieron en el Análisis de Coyuntura presentado por la Junta Directiva de la Unamg el martes 22 de enero, 2008.

[9] En Guatemala las personas mueren de enfermedades prevenibles. La neumonía es la primera causa de muerte —78 por cada 100 mil habitantes—, seguida por los homicidios y lesiones —56 homicidios por cada 100 mil habitantes—, enfermedades gastrointestinales —29 muertes por cada 10o mil habitantes—, la cuarta son las afecciones perinatales —30 muertes por cada 100 mil habitantes.

y sólo dos mujeres (36%). Ésta era una petición del movimiento feminista y de mujeres organizadas, por lo que constituyó un logro político y manifestó la compresión de la reivindicación.

De igual manera reconocer al país como pluriétnico, plurilingüe y pluricultural ha abierto un proceso de transformación de los imaginarios. Quinientos años no se pueden cambiar en doce que llevamos de Acuerdos de Paz y de impulsar nuevas formas de relacionarnos como sociedad. Este es un proceso de largo plazo porque implica una auténtica revolución cultural, y por lo menos dos generaciones socializadas en otros patrones de conducta.

Las mujeres indígenas se han convertido en actoras, han creado organizaciones propias y participan también de manera activa y deliberante en organizaciones pluriétnicas. Algunas practican ya un feminismo indígena que pone el acento en los derechos culturales y la identidad como pueblos. Se pasó del feminismo como concepto universal y abarcativo, a los feminismos múltiples prohijados por los Acuerdos de Paz.

Como sucede siempre, los cambios sociales y los movimientos van adelante de la academia y el debate teórico, por eso es necesario hacer un alto para reflexionar, sistematizar y escribir.

El 22 y 23 de mayo de 2008 tuve la oportunidad de participar en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas en un Coloquio denominado Los Feminismos y la Lucha Social, que buscaba reconocer los diversos feminismos y la forma en que aportan a la transformación social. Las mujeres mayas que participaron en el encuentro se auto nombran feministas.

En ese coloquio se llegó a las siguientes conclusiones, que me parece importante compartir en este debate.

* Se reconoció que el feminismo no es único, sino que existe una gran diversidad de feminismos.
* Todas las mujeres participantes habían partido de la propia práctica, de la propia experiencia.
* Se señaló la necesidad de hacer un balance ¿qué hemos hecho como mujeres del movimiento popular organizado?
* Necesidad de libertad para las mujeres, de ejercer nuestra ciudadanía reclamar nuestros derechos.
* Se ha avanzado en la descolonización del conocimiento. No se trata de dar respuestas pues estamos frente a procesos abiertos y en construcción.

Evidentemente, se trataba de un encuentro entre lideresas del movimiento social, y se discutía la estrategia para continuar reivindicando las demandas prácticas.

Conclusiones

En el contexto actual de Guatemala:

* Es necesario revisar la teoría social clásica que ha propuesto modelos interpretativos que pueden ser útiles para sistematizar e interpretar las experiencias.[10]
* Las feministas ya hemos señalado la necesidad metodológica de partir de las experiencias propias de las mujeres porque éstas constituyen fuente de conocimiento. [11]
* La articulación género-etnia sólo puede desarrollarse desde la perspectiva del feminismo, porque éste es el pensamiento crítico que quiere cambiar las relaciones sociales y la cultura, por eso deviene en contracultural.

Bibliografía

Aguilar, Yolanda y Luz Méndez (coordinadoras), 2006, *Rompiendo el silencio. Justicia para las mujeres víctimas de violencia sexual durante el conflicto armado en Guatemala*, ECAP / Unamg / ICCPG, Guatemala, 25 de noviembre.

Barrios Ruiz, Walda y Leticia Pons Bonals, 1995, *Sexualidad y religión en los Altos de Chiapas,* Tuxtla Gutiérrez, Universidad Autónoma de Chiapas.

—, 1993, *Trabajo femenino y crisis económica. Impacto en la familia chiapaneca*, Tuxtla Gutiérrez Universidad Autónoma de Chiapas.

Barrios-Klee, Walda y Edda Gaviola Artigas, 2001, *Mujeres mayas y cambio social*, Colección Estudios de Género no. 1, Guatemala, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.

—, 2005, «Los estudios de género en la antropología guatemalteca», *Memoria del V Congreso Centroamericano de Antropología*, Escuela de Historia, USAC.

Chirix, Emma (coordinadora), 2007, *Reflexionando y actuando. Mujeres mayas y participación política,* Guatemala, Instituto de Estudios Interétnicos, USAC.

Freire, Paulo, 1982, *La educación como práctica de la libertad,* México, Siglo XXI.

Hernández Alarcón, Rosalinda *et al.,* 2008, *Memorias rebeldes contra el olvido, La Cuerda, Plataforma Agraria,* Guatemala, Avancso, ,

León, Magdalena, 1999, «Empoderamiento: relaciones de las mujeres con el poder», en Ivonne Siu Bermúdez, Wim Dierckxsens y Laura Guzmán (compiladoras), *Antología latinoamericana y del Caribe: mujer y género*, Managua, UCA.

[10] Por ello Flacso Guatemala está realizando su Diplomado Superior en Estudios de Género.

[11] Confrontar Eli Bartra (compiladora), *Debates en torno a una metodología feminista,* Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, México, 2000. Este texto es una excelente reseña del estado de la cuestión pues presenta a las autoras anglosajonas y latinoamericanas.

Palencia Pardo, Tania, 1999, *Género y cosmovisión maya*, Guatemala Prodessa, Proyecto de Desarrollo Santiago.

Rowlands, Jo, 1997, «Empoderamiento y las mujeres rurales en Honduras: un modelo para el desarrollo», en Magdalena León (editora), *Poder y empoderamiento de las mujeres*, Bogotá, Tercer Mundo.

Sagot, Montserrat, 1997, *Las mujeres y el poder*, s.l., s.e.

Solis, María Eugenia, 2000, *Glosario jurídico popular, género, salud, política*, ONAM/PNUD.

Unión Nacional de Mujeres Guatemaltecas, 2002, *Sistematización de procesos de formación para el liderazgo e incidencia política de las mujeres,* Guatemala.

Ungo, Urania, 1997, «De la emancipación al empoderamiento una reflexión sobre los cincuenta años de sufragio femenino en Panamá», en Linda Berrón (editora), *Las mujeres y el poder*, San José, Editorial Mujeres.

Vendedoras ambulantes. El reto de una «pobre» madre pobre trabajando en la calle

Ana Hasemann Lara
University of Kentucky

Introducción

Este ensayo aporta indicios del porqué muchas mujeres continúan vendiendo en las calles a pesar de su experiencia de exclusión social y discriminación institucional como «ambulantes» en el ámbito urbano hondureño. En las siguientes páginas me refiero a la exclusión social como una condición de desempleo, falta de vivienda adecuada, carencia de servicios básicos —públicos y privados—, atención médica, entre los principales. Estas condiciones prevalecen en los sectores urbanos pobres de Honduras y tal es el caso de las mujeres que hicieron posible esta investigación.

Para abordar el tema haré una breve discusión de cómo los mercados laborales son instituciones reproductoras de las discriminaciones de género. En la siguiente sección describiré detalladamente el papel que juegan dos instituciones gubernamentales locales, contribuyendo a la desmoralización y criminalización de las actividades reproductivas y productivas de las vendedoras ambulantes.

Aquí sigo la sugerencia de Safa (1995) y Bustos (1994) de distinguir entre lo objetivo y lo subjetivo en el análisis socioeconómico de la labor de mujeres. En otras palabras, haré referencia a los factores económicos, políticos, y culturales, de forma separada, no obstante que ligados a la experiencia subjetiva de cada mujer y la conciencia de que son mujeres trabajadoras con hijos. Por tanto, intento describir la violencia estructural de género predominante, su reproducción en las instituciones mencionadas y las percepciones culturales, hasta llegar a las implicaciones que tienen en la experiencia individual de incertidumbre y vulnerabilidad.

Este ensayo se enfoca en la estigmatización de lo que hoy es predominantemente un espacio laboral de mujeres en América Latina dentro del sector informal: la venta ambulante. No obstante lo evasiva que puede parecer esta realidad, existen instancias de autodeterminación y gestión para estas mujeres que eligen ser vendedoras ambulantes. La pregunta es si la verdadera motivación detrás de esta preferencia es que de alguna manera llena las expectativas de género y las responsabilidades inherentes al papel de reproducción, a pesar de la hostilidad hacia las mujeres que trabajan en las calle. Es necesario considerar el grado de hostilidad para identificar las razones por

las que estas mujeres deciden permanecer en la venta ambulante, enfrentándose a las amenazas contra sí mismas y sus hijos.

Las justificaciones de su permanencia en este trabajo, que amenaza directamente su status de madres y de trabajadoras, pasan por conocer el origen de los enfrentamientos entre estas mujeres y el Estado, y la consiguiente discriminación institucional que enfrentan como madres trabajadoras. Mencionaré ejemplos de dos entidades públicas que ejercen tal discriminación institucional. Sin duda son vastos los ejemplos de instituciones que activamente discriminan y excluyen a las mujeres, éstos incluyen la promulgación y aplicación de una legislación que constantemente ignora los derechos humanos de mujeres migrantes, sus privilegios conyugales y derechos civiles, los financiamientos disponibles para proyectos y organizaciones dirigidas por y para mujeres, los gobiernos locales negligentes y más. Todos estos casos añaden a la ya alta incidencia de violencia contra las mujeres, la cual va acompañada de elevadas cifras de feminicidio, que ha dado un llamado de alarma sobre el contexto mayor donde vivimos las mujeres latinoamericanas.

Mercados informales: «instituciones portadoras de género»

Las experiencias de los individuos, sus comportamientos y éxito en cuanto a las estrategias para ganarse la vida trabajando en las calles, varían dependiendo de las circunstancias locales de cada urbe (Bustos, 1994; Rafaelli, 2000). Roberts (1986) argumenta que:

> El mercado laboral es una institución social que no sólo incluye la venta de productos ... sino también una variedad de prácticas y normas que varían de lugar a lugar a pesar de las similitudes que pueden haber en sus estructuras de empleo (en Bustos, 1994: 244).

Para analizar cómo el mercado laboral, los gobiernos locales —y las mismas vendedoras ambulantes— imponen percepciones y estereotipos acerca de la maternidad y el trabajo, se determinará primero cuáles son las limitantes que circunscriben a las mujeres en cuanto a opciones de trabajo y las regulaciones que amenazan sus estrategias de sobrevivencia dentro del sector informal, otra vez es un recordatorio de que los mercados laborales en Latinoamérica son, en efecto, instituciones reproductoras de las discriminaciones de género. En otras palabras, existe una marcada diferencia en el mercado de trabajo en cuanto a los tipos de trabajos disponibles para mujeres en comparación con los hombres, la brecha salarial entre hombres y mujeres que se encuentra en el mismo sector laboral es significativa y, además, se espera que los roles de género se reproduzcan en estos trabajos.

Así que cuando se trata de la oferta laboral femenina, el mercado informal en efecto opera exactamente *en la intersección de las economías productivas y reproductivas* (Elson, 1999: 611). Este mismo mercado espera que las mujeres se involucren en actividades productivas que replican los roles de género asociados con el ámbito privado, es decir, que los trabajos orientados a los servicios son los que también prevalecen en el sector informal. Por ello, la participación económica de las mujeres en la esfera pública a través del sector informal no necesariamente implica «empoderamiento» o desafía las prescripciones patriarcales tradicionales sobre a quién le corresponde ser la reproductora o el que gana el sustento. El constructum familia en el contexto latinoamericano todavía encierra nociones que severamente restringen el significado de mujer-persona, *womanhood*, igualándolo a la identidad feminizada y las responsabilidades relacionadas con el cuidado del hogar y sus miembros.

Según Elson, el involucramiento y persistencia de las mujeres en el sector informal pudiera ser *el resultado de una harmonización* [sic] *hacia abajo en vez de hacia arriba* (1999: 611), esto es que las mujeres se estén conformando con menos y no busquen más, puesto que su inserción en el mercado laboral en trabajos orientados a los servicios, a través de los mecanismos de la informalidad, no rechaza o cambia automáticamente la discriminación de género reinante en la estructura del mercado, ni tampoco las concepciones locales sobre el significado de ser mujer o los valores y prejuicios asociados con una «buena madre» o el trabajo «apropiado» para una mujer.

Aunque el creciente número de mujeres activas en la fuerza laboral en Latinoamérica es significativo, no se puede interpretar como indicativo de verdadero cambio. Por una parte, porque la mayoría de estas mujeres labora en el sector informal con todas sus connotaciones negativas, lo cual deslegitimiza cualquier asociación positiva de las mujeres trabajadoras con las economías nacionales. Y, a pesar de que las mujeres se han convertido en miembros productivos identificables dentro de las economías nacionales, el Estado y las instituciones gubernamentales no hacen el reconocimiento debido de dicho aporte laboral y de sus costos económicos y sociales.

Los factores estructurales que influyen en el sector informal giran alrededor de un sistema socioeconómico que fomenta condiciones de pobreza, falta de oportunidades e impotencia entre aquellas personas que trabajan en este sector. Los trabajadores del sector urbano informal tienen poco o ningún acceso a mercados organizados, instituciones de crédito, centros educativos y servicios públicos (OIT, 2005). Además, no reciben reconocimiento o apoyo, ni se les aplican regulaciones por parte del Estado, lo cual los ha marginado financieramente, aunque continúan funcionando productivamente en los límites de la ley y de los mercados globales. Es más, en lo que se refiere a las mujeres, en el sector informal sólo se exacerba la ya aceptada invisibilidad del

trabajo sin paga como una prolongación del que las mujeres ya realizan dentro del hogar. El trabajo de las mujeres fuera del marco del mercado no se toma en cuenta en las estadísticas oficiales, así como tampoco se reconoce su participación como vendedoras ambulantes dentro del sector informal. Si se reconociera, la participación de las mujeres activas en el mercado laboral y en el sector informal sería mucho mayor de lo que se ha supuesto. Es más, *el reconocer... e incluir en las cuentas el trabajo remunerativo de las mujeres desafiaría nuestra compresión empírica... del sector informal... y de la economía como un todo* (Alter Chen, 2001: 72). Este comentario subraya la contribución significativa que hacen las mujeres a las economías productivas de mercado. Por ende, se tendría que reconocer al sector informal como una avenida de éxito comercial y de movilidad social en las agendas de desarrollo en beneficio de un gran número de mujeres que se han convertido en el rostro de la informalidad. Además, las razones por las cuales mujeres en espacios urbanos, como Tegucigalpa, eligen ser proveedoras en el sector informal a través del ambulantaje pueden resultar en instancias importantes de autodeterminación y empoderamiento dentro de estos mercados y gobiernos locales o nacionales.

En la actualidad, las personas más vulnerables a la inestabilidad del sector informal, a las regulaciones del mercado y los gobiernos, siguen siendo las mujeres, así como los niños y los jóvenes (Takemi, 2002). No es una coincidencia que sean mujeres las más prevalentes en el sector informal, usualmente como generadoras de su propio empleo en el sector de servicios —*e. g.* la venta ambulante—. Entre 1990 y 1999, el sector informal creció casi 4%, empleando a 61% de la población activa de Honduras. Además, la fuerza laboral femenina se incrementó 5% dentro del sector informal, sumándose a los dos tercios —de la oferta nacional— de trabajadoras ya existentes en este sector de la economía. La mayoría de las mujeres involucradas en este sector son trabajadoras independientes (50%), seguido por trabajadoras domésticas (14%) y 7% en microempresas. En 1999, 67.7% del sector informal de Honduras era representado por mujeres. Si partimos de estas cifras, parece claro que el crecimiento del empleo femenino en el sector informal demuestra que este tipo de economía es *por excelencia, la esponja que absorbe el trabajo femenino* (CDM, 2005: 56-57).

Las circunstancias descritas antes limitan las opciones de las mujeres en el mercado laboral y las encasillan en situaciones de mayor vulnerabilidad, inestabilidad y prejuicios. Esto es lo que Pincus (1996) ha definido como discriminación estructural, dado que el funcionamiento del mercado no supone a priori que se produzcan efectos negativos para las mujeres. En otras palabras, se asume que esta latente y persistente discriminación de género se encuentra imbuida en la organización social y la dinámica de las instituciones, mientras que la discriminación que se ejerce en el ámbito estructural se califica como neutral *en su intención... simplemente es la forma usual de hacer ne-*

gocios. Esta discriminación estructural, como la ejercida por los mercados «portadores de género» contra las mujeres, como las vendedoras ambulantes, es aquella cuyos valores culturales básicos, principios fundamentales de organización social y políticas resultantes, son representados por las instancias locales de gobierno, como IHNFA y gobierno municipal, y dan lugar a las experiencias negativas de las madres que trabajan en las calles.

De acuerdo con Pincus (1996), el IHNFA y la municipalidad practican discriminación institucional. Como se mostrará abajo, las leyes, mandatos y gerencia de estas instituciones locales, aprueban y legitiman la subordinación de la mujer. A la vez, las actividades y políticas de estas instituciones son disculpadas por la sociedad civil en su mayor parte. La discriminación que estas instituciones ejercen contra las madres trabajadoras nace de estereotipos sociales que diferencian entre el trabajo «apropiado» para una mujer y para un hombre. Como tal, los trabajos orientados a los servicios, como el ambulantaje, son etiquetados por esas instituciones como «trabajo de mujer» (Elson, 1999). En consecuencia, la municipalidad e IHNFA no reconocen la contribución productiva de las mujeres, ni han podido incorporar a este grupo de trabajadoras dentro de las agendas locales de desarrollo. Así las cosas, ni el mercado laboral ni las instituciones gubernamentales locales pueden *escapar al hecho* [de] *que alguien tiene que pagar por los niños* (Elson, 1999: 612). En los próximos párrafos se expondrá cómo estas instituciones, en la práctica, operan de tal manera que provocan mayores desventajas para las mujeres a cargo de un hogar, quienes continúan con sus roles productivos en espacios públicos. Por mi parte, sugiero más allá: que el mercado y las instituciones gubernamentales no solamente resultan ser «portadoras de género», sino que además apoyan la inequidad de género. Dicho de otra forma, no hay nada de neutral en las estructuras del mercado; más bien argumento que son intencional y convenientemente negligentes en cuanto se refiere a las inequidades de género reinantes.

Entre la década de 1980 y 1990, América Latina en general pasó por una prolongada crisis económica —los países sufrieron severos ajustes fiscales y reestructuraciones—. Durante ese período, las economías informales y precarias crecieron, mientras los salarios caían y disminuía la protección social por parte del Estado. Como resultado de la globalización e integración económica, el mercado laboral en países como Honduras se volvió más heterogéneo, aumentando el atractivo del sector informal para aquéllos en busca de alternativas con las que generar un ingreso. Esto se debió, en parte, a la insuficiente disponibilidad de empleo y exceso de oferta laboral urbanos como resultado de los cambios demográficos provocados por la migración del campo a la ciudad. Consecuentemente, en este período la pobreza se incrementó exponencialmente, al igual que el sector informal, entonces ocurrió la feminización de este sec-

tor. Para 2003, 66.6% de la población femenina urbana activa en Honduras laboraba en el sector informal, el porcentaje más alto entre los países centroamericanos —en 2003 el porcentaje de mujeres empleadas en el sector informal era de 49.8% en Costa Rica, 64.8% en El Salvador, 61.3% en Nicaragua, y 45.0% en Panamá— (OIT ,2005). El efecto fue que las actividades económicas no reguladas proveyeron una opción para las trabajadoras independientes quienes, no obstante, enfrentaban mayor exclusión social al incorporarse a las economías informales.

A pesar del poco reconocimiento que puedan recibir las economías informales, el empleo urbano depende significativamente de las opciones que estas proveen, como el ambulantaje. En 2003, los trabajadores independientes y en microempresas —considerados activos dentro del sector informal— formaban 54.6% del empleo urbano —Honduras sigue a Nicaragua con 58%; los porcentajes de Nicaragua y Honduras son mucho mayores al promedio de toda Latinoamérica, 39.7%— (OIT, 2005). La Organización Internacional del Trabajo, OIT, reconoce que las economías formales e informales interactúan continuamente y dependen de los mismos mercados globales. La segregación de ciertos sectores continúa; sin embargo, Alter Chen (2001) señala que las mujeres que trabajan en el sector informal deberían ser consideradas e incluidas, especialmente en el diseño y evaluación de las agendas «contra la pobreza». La persistente exclusión de este sector de la población solamente intensifica una situación ya grave de rechazo social en donde el género, la informalidad y la pobreza, están íntimamente relacionados y se traslapan. Por tanto, debe darse un reconocimiento inicial de que el mercado laboral en áreas urbanas, espacio en el cual trabajan las mujeres vendedoras ambulantes, es un *mercado estructurado por prácticas, percepciones, normas, y redes sociales que* [de hecho] *son "portadoras de género"* (Elson, 1999: 611).

«La mujer» en el marco legal nacional e internacional

La Organización Internacional del Trabajo es una de varias entidades internacionales de desarrollo cuyas políticas y agendas han trasladado sus intereses a temas relacionados con el bienestar de las mujeres y sus derechos. En 2000, convocó a la ejecución de una agenda que ponía mayor énfasis en la protección de la maternidad. Además, se propuso dirigir estos esfuerzos a grupos de mujeres que se encontraban dedicadas a trabajos «atípicos», en referencia específica a las mujeres en la economía informal. La OIT estableció que estas trabajadoras, por lo general, carecen de reconocimiento legal y salarios regulares, así como acceso a servicios asistenciales aprobados por la legislación nacional. Con esta agenda, la OIT se proponía que la población meta de sus proyectos de desarrollo fueran mujeres con ocupaciones como el ambulantaje, oficios

domésticos privados y trabajadoras temporales en las industrias de maquila y agricultura. Los programas creados se enfocaban en la creciente vulnerabilidad hacia la pobreza y exclusión social que enfrentan las mujeres dentro del sector informal.

La OIT, así como otras organizaciones de desarrollo predominantes en la esfera internacional, han persuadido al Estado de Honduras para que ratifique las convenciones cuya intención es incidir en el status subordinado y secundario en que viven las mujeres en el mundo. Entre las que han sido ratificadas están la declaración de los derechos humanos, la eliminación de toda discriminación contra la mujer e igual remuneración para la labor de la mujer y el hombre. Sin embargo, el Estado de Honduras no se ha pronunciado en varias convenciones cruciales, como son la protección de la maternidad, políticas de empleo, la discriminación en el acceso a una educación, la discriminación social, el consentimiento para el matrimonio y la ciudadanía de la mujer casada. Pero hayan sido ratificadas o no, estas convenciones internacionales han tenido poco impacto en el ámbito local. A pesar de que se consideran leyes que están sobre la legislación nacional, su ratificación ha dado lugar a pocas o ninguna implementación práctica. El fracaso reside en el ajuste al marco legal nacional de dichas convenciones, lo que ha impedido su incorporación y regulación verdadera.

Por eso cabe mencionar la legislación nacional relevante por la cual se rigen y se justifican las políticas institucionales que de muchas maneras no consideran el status de exclusión social en el que se encuentran las mujeres hondureñas. El Código de la Familia, en vigencia, ratificado en 1984, todavía refleja el pensamiento tradicional de los legisladores que lo promulgaron. Esta ley aún incluye disposiciones patriarcales hacia la mujer, con lo cual la discriminación continua siendo «legalmente» aplicada. En esta ley hay cláusulas que declaran al Estado como el único protector de «la familia» y a las instituciones a través de las cuales se representa (*e.g.*, IHNFA). Un ejemplo es el artículo 6, decreto 76-84: *La aplicación, interpretación, y dictamen de este código debería inspirar y ser inspirado por la unidad y fortaleza de la unidad familiar*, y *estas leyes son del dominio del Estado, así como cualquier establecimiento oficial destinado a cumplir con tales fines.* Aquí, la unidad familiar es identificada como representativa de un hogar biparental manejada por una persona femenina responsable de cuidarla y dirigida por un jefe de hogar y proveedor masculino.

Ha habido intentos de crear instituciones locales dedicadas a la protección de la mujer dentro de esta unidad familiar fuertemente idealizada. Ejemplos de tales iniciativas son los Centros de Consejería Familiar, creados en 1993 a través del Ministerio de Salud; la Fiscalía Especial de La Mujer, que se ocupa de los crímenes violentos contra la mujer, y la Política Nacional de la Mujer, lanzada en 1994 como resultado de un cabildeo político del Instituto Nacional de la Mujer, INAM. Este último logro

incluye un plan de acción oficialmente sancionado para concretar avances sociales, económicos y políticos en beneficio de la mujer bajo la dirección del poder ejecutivo del Estado. Sin embargo, estas iniciativas y las instituciones que las lideran se encuentran en constante amenaza de desaparecer debido al poco interés en ellas por parte de los gobiernos y la consecuente falta de apoyo financiero.

En el Código del Trabajo, ratificado en 1995, también persisten medidas discriminatorias contra la mujer. Bajo el título III, el trabajo de la mujer en el mercado laboral es regulado bajo la cláusula «Trabajo sujeto a regímenes especiales». En otras palabras, se considera que el trabajo y empleo de la mujer requiere de trato y consideraciones «especiales» debido a su «naturaleza». Estas circunstancias especiales de la mujer se refieren a su función biológica de reproducción y, en consecuencia, implica que el trabajo de la mujer también incluye las funciones sociales reproductivas. La ironía es que no se legisla por separado lo que concierne a la protección de aquellas mujeres trabajadoras que son madres, experimentan la maternidad o tienen que cumplir con las responsabilidades de la crianza de menores de edad y el cuidado de la casa. Esta misma cláusula especifica, además, que el trabajo de la mujer debe ser regulado de acuerdo con y comparable con el trabajo de los menores trabajadores. Es más, esta cláusula específica que la mujer y el menor de edad caen dentro de la misma categoría —cognitiva, moral y física— «de niños».

El Instituto Hondureño de la Niñez y la Familia

El IHNFA es reconocido por el Estado como un organismo autónomo de desarrollo social cuya tarea principal es abogar por la protección de la niñez y promover el bienestar de los menores de edad dentro de la familia integral. Esto incluye jurisdicción sobre asuntos legales que involucran a la familia y la custodia de los menores. La Iglesia católica fomenta este ideal de familia integral, que consiste en la misma unidad familiar asumida y mencionada en el Código de Familia. Por tanto, la Iglesia tiende, por lo general, a condolerse de las madres solas, las madres pobres y las mujeres que trabajan en el sector informal (Chant, 2003), vocalizando su preocupación con estas mujeres en asociación con la desintegración familiar, puesto que se les considera una amenaza no sólo a la familia integral, sino también a la sociedad misma. En otras palabras, la Iglesia juzga a la familia no tradicional, liderada por mujeres solas jefas de familia que trabajan, como inaceptable debido a los riesgos sociales a que se exponen los menores de edad que crecen en esos hogares. Por tanto, la influencia de la Iglesia sobre la legislación nacional y la formulación de políticas ha resultado en recortes de los gastos sociales del Estado y reducción de la asistencia a las poblaciones más vulnerables (CDM, 2005).

Como es evidente a partir de la declaración legal, el objetivo principal de esta organización es *velar por los derechos de los menores de edad* (Ley del IHNFA, Decreto 199-97). En esta declaración se encuentra implícita la suposición de que la familia es una unidad doméstica homogénea. El único interés de esta institución gira alrededor del bienestar de menores de edad sin ninguna referencia específica a asegurar el bienestar de padres y madres, específicamente para garantizar la protección de la mujer como parte de esa unidad familiar, a pesar de las consecuencias para el futuro bienestar de sus hijos. Las actividades de IHNFA están enmarcadas dentro de la normativa específica del Convenio Internacional de los Derechos de la Niñez, por el Código de la Niñez y Adolescencia (Decreto, 73-96), y por el Código de la Familia (Decreto, 76-84). Bajo estas premisas, a IHNFA le conciernen los derechos de la mujer únicamente como parte de una familia, en cuanto a su obligación de proteger y fomentar el desarrollo apropiado de los menores. Nuevamente en este caso se enfatiza la inherente adscripción de la mujer a las tareas de crianza y cuidado del hogar. Como tal, la institución está presente en la vida de mujeres que trabajan en la calle como una amenaza constante que les niega el derecho sobre la custodia de sus hijos y el derecho a trabajar como vendedoras ambulantes. El caso presentado al principio de este ensayo destaca la experiencia de una madre y vendedora ambulante, pero ella no es la única que ha vivido esta situación. El hecho de que todas las mujeres enviaron a sus hijos lejos ese día, mientras ellas se escondían de la gente del IHNFA, indica que todas ellas se consideraron en peligro de perder a sus hijos. La gente del IHNFA se enfocó en Roberta porque ella solía traer a su hija más a menudo y porque su hija era mucho más pequeña que los demás menores presentes en la calle; así, por ende, más vulnerable. Sin embargo, la amenaza ese día era tangible para y compartida por todas las vendedoras ambulantes. De hecho María, quien vende periódicos en esa intersección, mencionó que si no fuera por su temor al acecho constante de la gente del IHNFA, ella traería a su hijo más a menudo y así trabajaría más horas, pues teniéndolo cerca no tendría que preocuparse por quién lo cuidaría en su ausencia.

La agenda de IHNFA ejemplifica un legado cultural que aún se mantiene en la sociedad contemporánea y que debe ser desafiado, puesto que es un legado de normas y valores familiares que todavía sostienen que *el matrimonio o la maternidad constituyen un destino del cual no hay escape para las mujeres y aquellas que no logran satisfacer este papel se arriesgan a ser catalogadas como "malas mujeres"* (Chant, 2003: 167). Aquéllas que son consideradas automáticamente malas madres, porque se les caracteriza como malas mujeres, son marcadas como tales por IHNFA. Este legado cultural de mala maternidad se refleja en los comentarios de Bessy sobre el incidente con IHNFA, en el cual emite un cierto juicio acerca de las acciones de Roberta y la considera una madre irrespon-

sable. Bessy establece claramente sus prioridades como madre porque ella mantiene a su hija lejos de la calle, al contrario de Roberta.

La reputación de esta institución corre de boca en boca en las calles, todos los vendedores ambulantes saben quién es la gente del IHNFA, y según algunos con los que hablé su tarea es aterrorizar a las madres trabajadoras de bajos recursos. Los comentarios de las vendedoras acerca de IHNFA manifiestan su familiaridad con la institución, que proviene de sus experiencias individuales no sólo como madres, sino también como menores cuyas madres trabajaban de igual manera en las calles como vendedoras ambulantes. Estas mismas experiencias les han infundido temor y desconfianza hacia cualquier extraño que se les acerca, lo cual explica por qué en más de una ocasión las mismas vendedoras me acusaron de estar aliada con IHNFA; también explica por qué nuestra interacción nunca fue de completa confianza. El hecho de que la gente del IHNFA hiciera acto de presencia durante los primeros días de mis visitas en el sitio provocó grandes dudas sobre si ambos eventos serían una coincidencia.

Más allá de la reputación de IHNFA, estas mujeres lo reconocían como personificada en esas otras mujeres condescendientes vestidas sobriamente de traje, cuya actitud de superioridad se intuía mientras las intimidaban. Además, la autoridad legal del IHNFA sobre la maternidad es simbólicamente representada en los policías vestidos de fatiga militar que las acompañaban, portando armas visibles al salir del vehículo con vidrios oscuros para aprehender a las mujeres y niños desconcertados por el avance. Es más, la gente del IHNFA se presentaba en esta intersección bastante a menudo, por lo menos una vez cada tres meses; no siempre decomisaba los menores a las madres, en ocasiones sólo se acercaban para advertirles a las vendedoras ambulantes que dejaran a sus hijos en casa o en la escuela. Sin embargo, mujeres como Roberta y Maribel seguían acompañándose de sus hijas, tal como otras tres mujeres que trabajaban al otro lado de la calle.

En el Sitio I, dentro del grupo entrevistado, cuatro de las cinco mujeres que trabajan de ambulantes han tenido experiencias previas con IHNFA, lo que sugiere que en realidad esta institución no reconoce como madres a estas vendedoras ambulantes ni las protege, muchas de ellas jefas de su hogar y parte esencial de la unidad doméstica, de la familia integral que han acuñado.

La municipalidad

El gobierno municipal de la ciudad de Tegucigalpa está encargado de regular el trasporte privado y comercial, el desarrollo urbano, la recolección de impuestos, la seguridad ciudadana, además del mantenimiento adecuado y sanitario de los espacios y servicios

públicos. Esta institución es responsable del mejoramiento de las condiciones de vida de la población más marginalizada y vulnerable del Distrito Central. Esto incluye proveer a sus residentes infraestructura de aguas negras, centros educativos, electricidad y agua potable, así como otras necesidades y servicios básicos. Todas las vendedoras ambulantes de ambos grupos, las entrevistadas, son residentes de barrios periféricos caracterizados por su aislamiento y carencias infraestructurales, sin medidas apropiadas de saneamiento —el acceso al agua potable es semanal—, ausencia de centros de atención infantil y altos índices de inseguridad y crimen. Adicionalmente, han sido frecuentes las controversias entre el gobierno local y los vendedores ambulantes:

> El día de ayer tuvo lugar un violento encuentro en el centro de Tegucigalpa, cuando agentes de la policía (DGIC) confiscaron miles de discos compactos clandestinos a los vendedores ambulantes (*La Tribuna*, 24 de noviembre de 2006).

> Una vendedora local... reclamó... «nadie nos dijo que nos iban a sacar de nuestros puestos de venta, solo nos dijeron que nos darían quince mil lempiras a cambio, pero eso no es suficiente para sustentar a nuestras familias, si quieren que nos salgamos de aquí nos tienen que proveer con una solución permanente para nuestras necesidades de ingreso y trabajo... no nos vamos mientras no nos den algo más, de esto he subsistido por 20 años» (*La Tribuna*, 20 de febrero de 2007).

> Algunos vendedores ambulantes... de la ciudad capital acamparon afuera del Congreso Nacional durante la noche para pedirle a los miembros del congreso que «les ayuden», estos reclaman que el acoso de las autoridades municipales se les está yendo de las manos... los empleados municipales confiscan su mercancía... [y] les imponen multas ilegítimas a los vendedores quienes, sin embargo, están siendo desplazados de las calles (*La Tribuna*, 8 de mayo de 2007).

> Apostados en la quinta avenida... entre empellones y toletazos, los vendedores protagonizaron un zafarrancho, mientras eran sometidos por la fuerza policial... quemaron llantas y se tomaron la vía exigiendo la presencia de las autoridades municipales para exigirles una explicación... estos capitalinos que ubican sus negocios de manera temporal frente a varios negocios de la zona, suman unos 2 mil y tienen permiso de la gerencia de mercados para colocar sus puestos en un espacio de la tercera avenida... «No nos dejan trabajar, desde las 4:00 de la mañana ellos llenaron de policías toda la quinta avenida como si nosotros fuéramos delincuentes, simplemente queremos

> trabajar... habemos personas que quitamos dinero prestado para poder montar un negocito», dijo molesto un vendedor que se abstuvo de dar su nombre, según él por temor a represalias (*El Heraldo*, 18 de diciembre de 2008).

Marti (1990) anota que la remoción de los vendedores ambulantes de las calles de la ciudad por los gobiernos locales es una reacción a los medianos empresarios, quienes consideran que estos vendedores son una competencia injusta. Al mismo tiempo, los vendedores ambulantes son considerados la epítome del antimodernismo y promotores del retraso en la economía. Estas percepciones no toman en cuenta las intrincadas redes de intercambio (Tamar, 1998) que involucran tanto a los distribuidores a mediana y gran escala y las trasnacionales, como a los mercados informales. Dentro de estas redes, unos dependen de otros para alcanzar éxito financiero.

Sin embargo, en años más recientes los esfuerzos de la municipalidad se han centrado en limitar las actividades del mercado informal a través de la remoción de los vendedores ambulantes, demandar el pago de impuestos y permisos de operación y amenazar con poner un fin a sus transacciones, confiscando las mercancías sin proveer ninguna solución negociada para que los vendedores asimilen los cambios. La notoria presencia de la municipalidad en el Sitio II, donde se entrevistó a un grupo de ocho mujeres, recordaba constantemente a los vendedores ambulantes el carácter ilegal de su actividad. La municipalidad circulaba por este sitio todos los días en un vehículo de brillante color naranja, lleno de policías que patrullaban las calles mientras con la sirena intentaban abrirse paso en el intenso tráfico. El vehículo mostraba calcomanías con frases como «Su amigo», «Estamos aquí para servirle», «Seguridad y protección». Irónicamente, las vendedoras ambulantes se reían de tales frases al ver pasar la patrulla. Por mi parte, no había puesto mucha atención a los logos que los empleados de la municipalidad llevaban en sus uniformes o en las patrullas hasta que Ana y Sandra soltaron risas repitiendo en voz alta la frase: «Su amigo». Unos momentos después Sandra añadió, «no hay nada de eso con esa gente». Por el contrario, la constante presencia de las patrullas irritaba al extremo a las vendedoras y las mantenía en estado de alerta por sus puestos de venta. Ramona explicaba que ella siempre se encontraba «a la expectativa», asegurándose que tanto su puesto como la acera se mantuvieran limpios y sin causar obstrucciones que pudieran impedir el paso, ya que esto llamaba la atención de los de la municipalidad sobre todos y cada uno de los que vendían en la calle. Lo que significa dejar la basura en contenedores, barrer la acera con frecuencia y esconder la mercancía cuando tomaban un descanso. El asunto de la basura, en particular los residuos asociados con pelar y preparar mangos, era motivo de discusiones entre Ana, Sandra y Ramona, ya que Ramona siempre les estaba llamando la atención

de ello. También surgían desacuerdos menores sobre a quién pertenecían las cáscaras de mango después de la última ronda de limpieza, antes de partir todas para sus casas. La preocupación de estas vendedoras tenía que ver con el riesgo de perder la venta del día, o del mes entero, si por alguna razón la policía consideraba que obstruían a los peatones o ensuciaban la calle y la acera, como era el caso de otros vendedores en otros sectores de la ciudad. De ahí que el mantenimiento limpio y ordenado de la acera era una parte importante de la rutina diaria.

Los gobiernos estatales se enfrentan a la presión de combatir contra economías informales, lo cual sumado a la falta de investigaciones, interés y manejo apropiado de la situación, ha generado campañas nacionales de extrema hostilidad en contra de personas que se encuentras inmersas en este sector (Ziccardi, 2005). En general, las estrategias de los gobiernos municipales son una reflexión de tales campañas que, sin embargo, han sido intentos inútiles en cuanto a un abordaje adecuado de la existencia de vendedores ambulantes en el área urbana. En el ámbito local, los vendedores ambulantes han sido insertados dentro de una estrategia enfocada en la remoción y cierre de sus actividades económicas, como un mal que infesta las calles. Por otra parte, anteriores gobiernos municipales han reconocido la necesidad de mejorar los proyectos de autofinanciamiento de las mujeres para fomentar microempresas comunitarias y familiares dirigidas por ellas y generar un medio de subsistencia para sus familias. Sin embargo, el actual gobierno municipal no ha mostrado capacidad de integrar proyectos de microempresa con el trabajo de las mujeres en las calles, a través del cual ellas generan su propio empleo. Esta parecería una fórmula razonable de incorporar a las vendedoras ambulantes en algún tipo de actividad formal relacionada con sus actividades de subsistencia. A pesar de las circunstancias desalentadoras comentadas, hay mujeres que siguen valiéndose de la informalidad para ganarse la vida, enfrentándose en el proceso a la oposición del gobierno municipal. En consecuencia, no sorprende que desde la perspectiva de estas vendedoras ambulantes, la agenda de desarrollo y urbanización de La Municipalidad «solamente privilegia a los ya privilegiados».

Viviendo la exclusión social

Para colocar las experiencias personales de las mujeres en el ambulantaje en la plataforma de discusión, es necesario establecer la conexión entre el mercado laboral informal como portador de género y las amenazas con la sistemática negligencia institucional de que son objeto las mujeres en lo local. Una asociación entre éstas es la exclusión social de las mujeres. Tanto la faceta económica como la política del mercado y de las instituciones públicas, respectivamente participan en la construcción social

y cultural de las mujeres y su espacio de trabajo, los cuales han mostrado la tendencia de fomentar las percepciones tradicionales sobre los roles e identidad de las mujeres en nuestra propia cotidianidad. Se entiende por exclusión social

> La inhabilidad de un individuo de participar en el... funcionamiento de la sociedad en la que vive... es la negación del acceso equitativo a oportunidades, impuesta por ciertos grupos de la sociedad sobre otros... grupos culturalmente definidos... entroncados en las interacciones sociales (Buviniç y Mazza, 2006: 3-4).

Hay varias instancias en la exclusión social así definida entre estas vendedoras ambulantes; buena parte de esta exclusión prevalece más en relación con su existencia y presencia como ciudadanas residiendo en la ciudad. Sus condiciones de vida son testimonio de su estado de segregación y su negación por parte del gobierno local y de la sociedad en general. Todas las mujeres entrevistadas en ambos sitios viven en barrios muy alejados y abandonados. El hogar de Bessy, que tuve oportunidad de visitar, consistía en un cuarto arrendado en un segundo piso, rodeado por un muro de ocho metros de altura. En ese espacio cocinaba, dormía y descansaba en sus horas de ocio junto con su hija y su hermana menor; el área es conocida por la frecuente violencia relacionada con las pandillas y el tráfico de drogas. Las mujeres solas con hijos, como Bessy, viven en zonas que les hacen tomar conciencia del alto grado de inseguridad reinante a su alrededor, lo cual se refleja en la descripción que Bessy ofrece de los acontecimientos que se suceden en su vecindario. Los jóvenes pandilleros trafican con armas y drogas, a la vez que asaltan y roban. Las medidas de protección que tomó durante mi visita hicieron darme cuenta del temor que invade en todo momento su vida, hasta que se ha vuelto cotidiano. Mi presencia distintiva en su vecindario y en su hogar y el recorrido en su compañía por las veredas me alertó sobre la mayor precariedad que mi misma visita le podía provocar.

A Bessy se le dificulta encontrar servicios de salud y guarderías para el cuidado de su hija, ya que dentro de estos vecindarios los servicios públicos son muy ineficientes. Además, la gente de la ciudad parece estar negativamente predispuesta hacia tales comunidades, lo cual se trasfiere directamente a personas como Bessy; como individuos que se esmeran en su trabajo, son padres responsables y no están relacionados con las maras. La situación de Roberta es aún más precaria, ya que nunca sabe si tendrá suficiente dinero para pagar por una noche en una cuartería. Roberta me ha comentado de ocasiones en las cuales se le ha rehusado estadía en un cuarto porque se sospecha que no tiene el dinero para pagar, que destruirá el cuarto, o que usa el cuarto para llevar a cabo transacciones sexuales. Es más, ha habido ocasiones en las cuales sus perte-

nencias son desalojadas del cuarto que alquila, o ha regresado a su cuarto en la noche para encontrar que sus pocas pertenencias han sido movidas. Si tiene suerte, alquila otro cuarto y se traslada a él por esa noche, ya que sólo se le permite alquilar un cuarto por una noche a la vez. Este resulta el mejor ejemplo de discriminación social, lo cual mantiene a una mujer trabajadora con hijos viviendo prácticamente en las calles, aun cuando ella tiene el dinero para pagar por un techo que les albergue.

Los efectos de la exclusión social que trascurre en las vidas de las vendedoras ambulantes entrevistadas se ejemplifican en el caso de Roberta, quien lucha por identificarse positivamente como una madre trabajadora. Todo intento y esmero de Roberta por conseguir dinero para ella y su hija es constantemente juzgado por sus compañeras vendedoras ambulantes, por peatones que pasan todos los días, por clientes, y por IHNFA; tanto así que se le hace imposible ser una trabajadora apropiada —porque también mendiga— o una buena madre —porque concientemente se presenta con su hija como una víctima para poder vender más y recibir más caridad—. Sin embargo, considera que estas estrategias son beneficiosas, aun cuando no parezca claro si éste es un oficio que ella escogió o un oficio que la acogió. Roberta empieza todos sus días temprano y pasa largas horas de la noche trabajando en la calle, todos los días de la semana, sólo para poder conseguir suficiente dinero para el alquiler de un cuarto que se le niega. Al no ser reconocidos sus derechos sociales y económicos, vemos cómo la labor productiva y reproductiva de una mujer es alienada de la construcción de una imagen positiva de ella misma como madre y proveedora.

DE LA VIOLENCIA ESTRUCTURAL A LA DISCRIMINACIÓN INSTITUCIONAL

El concepto de *exclusión social* ha sido definido (Sen, 2000; Silver y Miller, 2003; Das y Poole, 2004; Ziccardi 2005) de tal manera que resulta lo suficientemente flexible en su consideración e inclusión de variadas circunstancias de discriminación y privación que incluyen: seguridad de subsistencia, empleo y salario estables, vivienda, educación y competencia, equidad legal, entre otros. La sección anterior ha ilustrado cómo las vendedoras ambulantes en la urbe dentro del contexto hondureño experimentan estas formas de exclusión conjuntamente. Lo que «es una tipología de causalidad» (Sen, 2000: 10), ya que resulta de un proceso cíclico que aumenta diversas formas de exclusión social.

Ziccardi (2005) también comenta que hay numerosos factores de riesgo social que permiten operacionalizar el concepto de *exclusión social*, algunos son: el acceso a crédito, el acceso a empleo, el acceso a servicios sociales, el analfabetismo, la pobreza, la marginalización geográfica, la discriminación de género, la discriminación política... Las vendedoras ambulantes entrevistadas presentan varios de estos riesgos sociales.

Por ejemplo, en el Sitio I, sólo dos de las cinco mujeres habían pasado de quinto grado; las tres restantes, las más jóvenes del grupo, cursaron entre tercer y sexto grado. En el Sitio II, las mujeres son parcialmente alfabetas, todas han cursado al menos tercer grado, sólo Ramona y Jessica se graduaron de sexto grado y siguieron estudiando. Y aun cuando estas mujeres se reconocen como pobres, también demuestran que hay diferentes escalas de pobreza entre los/las que se encuentran vendiendo en las calles.

En la sección anterior se mencionó a dos instituciones gubernamentales para demostrar que hay poca representación política de los intereses de mujeres que son empresarias, ciudadanas, y miembros integrales de sus familias. También se ha expuesto que los mercados económicos —laborales— están organizados de tal manera que el empleo de la mujer sigue siendo bastante restringido, devaluado y alienado. Así que las vendedoras ambulantes presentan un caso multifacético y de varias escalas —estructurales e institucionales— de exclusión social saturadas por verdadera vulnerabilidad a la pobreza e inequidad.

La exclusión social es parte de la vida diaria de las vendedoras ambulantes, quienes están muy al tanto del estigma y discriminación asociados con su trabajo; colectivamente se les asocia negativamente con la economía, ellas añaden a los atributos negativos de la informalidad. Esto, sin duda, tiende a influenciar sus oportunidades de vida. Es más, *este estigma asocia las diferencias compartidas entre personas de un grupo con atributos negativos que* «nos» *separan de* «ellos», *lo cual reduce* «su» *status. Las diferencias de poder son la base de este estigma* (Buviniç y Mazza, 2006: 6). Las mujeres entrevistadas, por ejemplo, eligieron mantenerse lejos de otras opciones de trabajo debido a experiencias previas. María trabajó como mesera y le pagaban «bajo la mesa». A ella no le gustaba por las horas tardes e inconsistentes del trabajo, y porque tenía que viajar largas distancias y a horas peligrosas de la noche, lo cual evitaba que pudiera cuidar de su hija más pequeña. Sandra comentó que ella nunca sería una doméstica ya que lo que pagan no vale la pena, además es trabajo que de todas maneras debe hacer en su propio hogar. Ramona mencionó que prefería ser vendedora ambulante antes que su trabajo previo en un supermercado, porque había que marcar tarjeta y debía mantener su matrimonio en secreto, ya que su marido trabajaba en el mismo local y este tipo de relaciones entre empleados estaba prohibido.

Algunas de estas mujeres simplemente no podían optar a trabajos más formales porque no tenían la documentación e identificación adecuadas, lo cual les prohibía aplicar a estos trabajos, registrar a sus hijos, conseguir cuidado del seguro social, y también impedía que votaran. Bessy y Roberta, por ejemplo, no portaban ningún tipo de identificación oficial. Bessy quería trabajar en una maquila, pero no podía siquiera llenar el formulario de aplicación ni tomar el examen de agilidad sin la identificación

necesaria. Además, muchas eran muy concientes del tipo de competencia en ese trabajo y de las exigencias requeridas de las maquiladoras. Algunas mencionaron que no valía la pena intentar aplicar para tales trabajos; así obviaban tener que llenar formularios que no podían leer y evitaban el rechazo al no pasar el examen de agilidad. Esto reflejaba instancias de autodiscriminación (Buviniç and Mazza, 2006: 5), en esos momentos que ellas dudaban de sus aptitudes y habilidades para ejercer tal trabajo ellas mismas se mantenían al margen y se excluían de otras opciones de trabajo formal. Sólo María había llenado la aplicación, pero no pasó el examen de agilidad. A pesar de que falló quería volver a intentarlo, aun cuando la idea de tomar el examen le provocaba mucho nerviosismo.

La acusación de robo constituía otra de las razones por las cuales la opción del trabajo doméstico era rechazada. Sandra y Ana se rehusaban a volver a trabajar como domésticas porque las patronas siempre las acusaban de ladronas. Las mujeres entrevistadas sabían de muchas mujeres que habían sido acusadas de robo, también mencionaban que este tipo de trabajo amenaza la sexualidad de mujeres jóvenes y niñas. Es precisamente por eso que las mujeres entrevistadas escogieron permanecer en el ambulantaje, debido a experiencias desalentadoras que habían tenido. Roberta comenta:

> Yo digo que voy a seguir como vendedora ambulante. No quiero otro trabajo porque dicen que no paga [mi Mami], trabajó de eso y a ella se fueron debiéndole un montón de dinero y la trataron de ladrona cuando a ella no le gusta tocar lo ajeno.

En sus comentarios parece evidente que reconocen la explotación de los trabajos disponibles, y valoran mucho su libertad como para optar por un trabajo como doméstica, en maquilas, o en el sector de servicios.

Hasta el momento hemos visto que en contextos urbanos de Honduras a las mujeres se les considera como una parte intrínseca de la unidad doméstica y del concepto de familia. En Latinoamérica a esta unidad doméstica se le considera como el punto focal de estabilidad de la sociedad, mediante el cual las economías, culturas y políticas, son institucionalizadas y legitimizadas. Si tomamos en cuenta que estas vendedoras ambulantes viven y trabajan dentro de un contexto en el cual *la mujer es el agente universal de la socialización... ella es la personificación de las funciones domésticas* (Ortner, 1985: 84-85), entonces podemos entender por qué las mujeres enfrentan mayor supervisión, restricciones y circunscripción. Así que no es casualidad que los mercados laborales y los gobiernos locales sean negligentes de la realidad de las mujeres como ciudadanas productivas. El rol de las mujeres dentro del ámbito privado es naturalizado y justificado por nada más que su habilidad biológica de reproducción. Esta es la «naturaleza»

de la exclusión social de las mujeres, la discriminación no se debe a su informalidad sino a su género. Según Buviniç y Mazza (2006) la exclusión social proviene de procesos arbitrarios de segregación que tienden a aislar a personas no por lo que hacen sino por quienes son. Así que el problema de la discriminación contra estas mujeres no reside en la informalidad de su oficio; la discriminación reside en su género. En muchos casos, este tipo de discriminación y exclusión se replica en siguientes generaciones de mujeres, en consecuencia produce una creciente acumulación de abandono social y político.

Parece claro que las vendedoras ambulantes entrevistadas han sido receptoras de una acumulación cíclica de exclusión social, pero está por verse si esto se multiplicará en las vidas de sus hijas. Las mujeres que participaron en este trabajo de investigación sugieren que la vida de sus hijas e hijos será diferente y mejor. Estas mujeres mantienen grandes expectativas y logros para la siguiente generación, y en algunos casos estas mujeres ya han sido testigos de algunos de ellos y avances de sus hijos e hijas.

¿Por qué continuar siendo una vendedora ambulante?

Los riesgo inmediatos y más obvios que conlleva trabajar en las calles para estas mujeres son el constante peligro de perder la custodia sobre sus hijos, la aprehensión y encarcelamiento temporal, la pérdida de mercadería por su confisca, la experiencia de encuentros violentos y traumáticos con la ley, una cotidiana desconfianza debido a la secreta y constante supervisión y exponerse al trato indiferente y corrupto de las autoridades.

Después de la primera visita de IHNFA, Roberta desapareció por varios días. Al principio Roberta regresó a vender a la mediana sin Sofía, pero eventualmente empezó a traerla. Durante una entrevista le pregunté si ella estaba preocupada porque IHNFA regresara a quitarle su hija; ella respondió: «Me da miedo, pero mi diosito me la tiene que cuidar». El específico que he descrito me ha provocado reconsiderar por qué mujeres como Roberta prefieren una forma de trabajo que parece tan inestable e insegura y cómo justifican los riesgos involucrados, en especial cuando consideramos el uso simbólico de fuerza mediante el cual se ejerce la discriminación contra estas mujeres. La internalización de imágenes que provocan temor al ser proyectadas por figuras de autoridad es parte de la presencia de IHNFA y del gobierno municipal, lo que provoca duda y desconfianza en las vendedoras ambulantes. El uso de armas por los policías en fatiga, por ejemplo, es intencional de poder para evocar temor en el ámbito público al enfatizar en la estigmatización y criminalización de las vendedoras ambulantes.

Los riesgos involucrados en ser una vendedora ambulante son graves; y aun así este trabajo satisface las responsabilidades de una madre proveedora y de una trabajadora

autosuficiente. Bajo las prescripciones laborales y sociales mencionadas, estas mujeres no pueden ser ni madres ni trabajadoras «ideales». No obstante, las circunstancias bajo las cuales estas mujeres se hallan trabajando en las calles tampoco son ideales, inclusivas o equitativas. Las vendedoras entrevistadas no se consideran trabajadoras ilegales o malas madres. Sandra justifica su trabajo al reconocer que cualquier persona en su circunstancia haría lo mismo para sobrevivir. A través de su oficio estas mujeres adquieren ingresos para satisfacer sus necesidades inmediatas, controlan sus rutinas de trabajo, son autónomas en su toma de decisiones, y le atribuyen un alto valor agregado y afectivo a su trabajo. Estos factores influyen notablemente en su motivación y preferencia por ser vendedoras ambulantes.

Aun cuando estas mujeres prefieren ser vendedoras ambulantes, ellas han previsto un futuro distinto para sus hijos e hijas. Roberta, por ejemplo, menciona sus expectativas para el futuro de Sofía:

> Sólo porque yo soy «analfabeta» no significa que mis hijos deberían ser también... eso no significa que mis hijos van a ser como yo... No quiero que ella [Sofía] sufra... Cuando crezca la voy a meter [a la escuela] también, primero Dios. Yo quiero que ella crezca con estudios para que no vaya a ser igual a mí. Los estudios la van a ayudar porque el día de mañana no quiero que vaya a decir «por tu culpa me quedé analfabeta»... [Ella] va a ir a la iglesia... no quiero nada de puesto, ni venta para ella [sino] un trabajo honrado como en un banco, eso es lo que le pido a mi Dios.

Barker y Knaul (2000) comentan que el tener expectativas de un mejor futuro, así como una buena autoestima, ayuda a que estas mujeres prevalezcan exitosamente cuando se ven en circunstancias difíciles. La resolución de adquirir una vida diferente y mejor para sus hijos e hijas satisface sus aspiraciones personales. En el éxito de sus hijos se refleja su éxito personal como individuos productivos de sus hogares y de la economía nacional.

Sin embargo, también hay momentos en las conversaciones con Roberta en que el futuro éxito de sus hijos no es suficiente para llenar las expectativas de su propia vida:

> Hasta que tenía 22 años pude regresar otra vez a la escuela, pero no me quisieron aceptar porque estaba embarazada. Regresé porque quería mejorar, aprender y enseñarle algo a mis hijos, pero no pude.

Aquí vemos la exclusión social latente en la vida de Roberta; se le niega la oportunidad de participar en el sistema de educación pública, se le estigmatiza por estar

embarazada, se le evita poder trasmitir conocimiento a sus hijos, y es así que deliberadamente se le prohíbe poder mejorar su propia condición de vida.

Estos comentarios son un recordatorio de que estas son mujeres *guiadas por decisiones muy racionales, hacen lo mejor que pueden bajo circunstancias de desesperanza y carencia* (Arizpe, 1977: 35). Las vendedoras ambulantes entrevistadas son concientes de las prácticas negligentes de instituciones globales —*i. e.* el mercado laboral— y locales —*i. e.* IHNFA y gobierno municipal—, de igual manera saben muy bien cuáles son los riesgos a los que se enfrentan dentro del sector informal. Sin embargo sigue siendo razonable, que dentro de los contextos particulares que he descrito, el que estas mujeres hayan escogido la venta ambulante como mejor opción dentro de las alternativas ofrecidas por el sector informal.

Conclusiones

Al concluir con mi trabajo de campo, regresé a despedirme de las vendedoras ambulantes del Sitio I. Ese día las mujeres estaban muy renuentes a platicar conmigo. Finalmente, Bessy se me acercó y me reclamó que si yo había tenido algo que ver «con lo de Roberta». Yo no estaba segura a qué se refería. Ella me explicó que dos días antes IHNFA había regresado y se llevó a Roberta y a Sofía. A Roberta la interrogaron varias horas, durante el interrogatorio le mostraron fotos que habían tomado de ella, de su hija, de otras vendedoras, y de mí. Unos días más tarde averigüé que Roberta había perdido la custodia de su hija, y esta vez no habría manera de recuperarla debido a su repetido historial. Los padres de Roberta intentaban adquirir la custodia de Sofía para que no fuera a un orfelinato.

Las coincidencias de la vida son tales que poco después me encontré con el papá de Roberta, quien trataba de conseguir un certificado de nacimiento para Sofía pero el guardia de la oficina pública no lo dejaba pasar. Él me reconoció y me pidió el favor de conseguirle los documentos. En ese momento me di cuenta que era mi oportunidad de retribuirle a Roberta por la confianza que me había brindado. Conseguir el documento para mí fue muy sencillo, unos días más tarde la Corte le otorgó custodia de Sofía a los padres de Roberta.

Así que como en el caso de los dos hijos mayores de Roberta, Sofía ahora está bajo la tutela y responsabilidad legal de sus abuelos. Roberta aún es su madre, aunque estos acontecimientos modifiquen lo que eso realmente significa para ella y para sus hijos en el futuro.

El caso de Roberta, aunque excepcional, es el caso de todas, ya que son compañeras de trabajo; todas han cuidado a Sofía, y todas temen perder a sus hijos y terminar en la

cárcel. Las experiencias descritas han provocado que estas vendedoras ambulantes se distancien de los que no son parte de este mundo de informalidad, lo cual incrementa su estado de exclusión social. A la vez, lo que las motiva a permanecer en la venta ambulante son las interacciones sociales y genuinas entre vendedoras y sus hijos e hijas.

Ahora Roberta debe renegociar lo que significa ser una madre, una buena madre, cuando ya no tiene custodia legal sobre su hija, pues se le ha juzgado como una madre incapaz de cuidarla. Sin embargo, el ser vendedora ambulante es lo que ha permitido que Roberta se identifique como una buena madre, mientras redefine lo que es la buena maternidad como una mujer que trabaja de vendedora ambulante en la calle.

En este ensayo he presentado las limitaciones constantes que enfrentan las vendedoras ambulantes como mujeres trabajadoras y madres. Las condiciones estructurales que aún persisten no sólo feminizan el sector informal, sino también intentan justificar el presente problema de la feminización de la pobreza en Latinoamérica. En esta ponencia he intentado sacar a relucir instantes de resistencia y autodeterminación de estas mujeres que optan por ser vendedoras ambulantes. Al convertirse en parte significativa del sector informal, de igual manera se convierten en receptoras de la violencia estructural de mercados laborales mundiales y de prejuicios patriarcales de instituciones nacionales. Espero que este escrito lleve a una reflexión sobre los procesos de feminización en la esfera global, que en el ámbito local fomentan experiencias de inequidad entre madres pobres trabajando en espacios urbanos.

Bibliografía

Alter Chen, Martha, 2001, «Women in the Informal Sector: a Global Picture, the Global Movement», en *SAIS Review*, vol. 1, núm. 21, pp. 71-82.

Arizpe, Lourdes, 1977, *Women in the Informal Sector: the Case of Mexico City*, University of Chicago Press, Chicago.

Barker, Gary y Felicia Knaul, 2000, *Urban Girls: Empowerment in Especially Difficult Circumstances*, Intermediate Technology Publishing, Londres.

Bustos, Beatriz, 1994, *El trabajo femenino en América Latina: Los debates en la década de los noventa*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, México.

Buviniç, Mayra y J. Mazza, 2006, «Gender and Social Inclusion: Social Policy Perspectives from Latin America and The Caribbean», en Arusha Conference, *New Frontiers of Social Policy*, 12-15 de diciembre de 2005.

Centro de Documentación de Mujeres, CDM, 2005, *Mujeres en cifras*, Ministerio de la Mujer, Honduras.

Chant, Sylvia, 2003, *Gender in Latin America*, Rutgers University Press, New Brunswick.

Das, Veena y Deborah Poole, 2004, *Anthropology in the Margins of the State*, School of American Research Press, Santa Fe.

Elson, Diane, 1999, «Labor Markets as Gendered Institutions: Equality, Efficiency and Empowerment Issues», en *World Development*, vol. 3, núm. 27, pp. 611-627.

Marti, Judith, 1990, Subsistence and the State: *Municipal Government Policies and Urban Markets in Developing Nations*, Prentice Hall, New Jersey.

OIT, 2005, *Informal Employment in Latin America.* En http://www.ilo.org [consultado el 20 de abril de 2008].

Ortner, Sherry, 1985, *Sexual Meanings: the Cultural Construction of Gender and Sexuality,* Cambridge University Press, Cambridge.

Pincus, Fred, 1996, «Discrimination Comes in Many Forms», en *The American Behavioral Scientist*, vol. 2, núm. 40, pp. 186-195.

Raffaelli, Marcela, 2000, «Gender differences in Brazilian Street Youth's Family Circumstances and Experiences on the Street», en *Child Abuse & Neglect*, vol. 11, núm. 24, pp. 1431–1441.

Safa, Helen, 1995, «Economic Restrusturing and Gender Subordination», en *Latin American Perspectives*, vol. 2, núm. 22, pp. 32-50.

Sen, Amartya, 2000, «Social Exclusion: Concept, Application, and Scrutiny», en *Social Development*, paper núm. 1. Asian Development Bank.

Silver, Hillary y S. M. Miller, 2003, «Social Exclusion», en *Indicators*, vol. 2, núm. 2, pp. 1-17.

Takemi, Keizo, 2002, «Evolution of the Human Security Concept», en Ponencia presentada en *Fourth Intellectual Dialogue on Building Asia's Tomorrow*. En http://www.jcie.org/researchpdfs/HealthHumSec/health_takemi.pdf [consultado el 10 de diciembre de 2008].

Tamar Wilson, Sandra, 1998, «Approaches to Understanding the Position of Women Workers in the Informal Sector», en *Latin American Perspectives*, vol. 2, núm. 25, pp. 105-119.

Ziccardi, Alicia, 2005, *Las ciudades y la cuestión social*, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México.

Servicios de salud interculturales. ¿Es posible trascender del deseo a la realidad?

Fidel Arévalo
Universidad de San Carlos de Guatemala

Introducción

La interculturalidad relacionada con la provisión de servicios de salud en Guatemala es un motivo de preocupación reciente, acrecentado a partir de las negociaciones que pusieron fin al conflicto armado interno y que culminaron con la firma de los Acuerdos de Paz en 1996.

En un país como Guatemala, en el que la mayor parte de la población es de origen maya, la necesidad de incorporar elementos de la cultura como parte del quehacer cotidiano de los servicios pareciera ser una necesidad ingente en aras de mejorar la cobertura, uso e impacto en los indicadores de salud, en especial de la población indígena. Por ejemplo, de acuerdo con el informe sobre desarrollo humano de 2005 —dedicado al análisis de la diversidad étnica cultural en el país— la mayor parte de las muertes maternas en Guatemala ocurrieron entre mujeres indígenas resultado de las condiciones de vida más precarias, tasas de fecundidad más altas y menor porcentaje de nacimientos asistidos por personal biomédico (PNUD, 2005).

Servicios interculturales desde la perspectiva del deseo

Existen muchas definiciones y abordajes en relación a *interculturalidad* en salud, Sáenz Salgado (2007) la define como una estrategia que considera, utiliza y potencia conocimientos y prácticas en torno al proceso salud-enfermedad-atención, agregando, que del lado del proveedor, se intenta desarrollar el reconocimiento, el respeto y la comprensión de las diferencias culturales y la complementariedad de las mismas.

El modelo de prestación de servicios que funciona actualmente en Guatemala, reproduce las condiciones de inequidad y falta de acceso a la salud de la mayoría de la población, por lo que cualquier política encaminada a reducir esta problemática debiera introducir cambios decisivos al modelo.

En este sentido, en agosto de 2008 el Ministerio de Salud de Guatemala hizo público el *Plan nacional para la salud de todas y todos los guatemaltecos* (Gobierno de Guatemala, 2008). El plan establece con claridad que se impulsará una política de desarrollo social, orientada a brindar atención integral, basada en la focalización, es decir *identi-*

ficar y seleccionar de entre la población más pobre, a los extremadamente pobres para concentrar allí la inversión social.

Lo anterior se ha llevado a cabo, principalmente a través de un programa de transferencias condicionadas denominado «mi familia progresa», que al igual que otros similares en Latinoamérica busca mejorar las condiciones de vida de los más pobres a través de un esquema basado la entrega de dinero en efectivo, cuando los usuarios cumplen con una serie de corresponsabilidades relacionadas con salud y educación.

La focalización no es una estrategia nueva, en México, por ejemplo, el programa *Oportunidades* existe desde el año 2002 y ha servido de modelo para otros similares en varios países del hemisferio. Sin embargo como señalan Orozco y Hubert (2005), *Aunque la focalización pueda canalizar con eficacia recursos a los pobres, los detalles de la implementación importan mucho para los resultados distributivos*.

Tomando en cuenta lo expresado por Orozco y Hubert volvamos al Plan de Salud, como la base conceptual y estratégica en la que se debe fundamentar el actual modelo de salud del país. En términos generales podría decirse que el plan está dividido en dos partes: una de carácter filosófico conceptual y otra estratégica-operativa.

En la primera parte, en el apartado de Visión, se señala que para el año 2020 los guatemaltecos y guatemaltecas tendrán acceso a servicios de salud con enfoque de género, de calidad y pertinencia intercultural. De la misma manera, en la Misión, se plantea garantizar el ejercicio del derecho a la salud a través de la prestación de servicios de salud con pertinencia cultural.

Desde esta perspectiva, esto constituye un gran avance, ya que al menos en el plano conceptual, se establece las bases para el desarrollo de una política de interculturalidad en la prestación de los servicios de salud.

No obstante, al pasar a la segunda parte del plan, es decir, la que se relaciona con aspectos estratégicos y operativos, parece haber un vacío en lo que se refiere a la aplicación de los aspectos relacionados con la interculturalidad, que han sido enunciados en la Misión y Visión. Por ejemplo, no existen prioridades inmediatas o de mediano y largo plazos relacionadas con la implementación de servicios interculturales. Asimismo, no existe ninguna línea estratégica que conduzca de manera clara por el camino de la interculturalidad en la prestación de servicios.

En este sentido, únicamente en la línea estratégica tres se hace mención del «reconocimiento» al uso y práctica de la medicina alternativa y tradicional, dentro del marco de fortalecimiento de la accesibilidad a medicamentos, señalando que se fomentará su desarrollo, así como su institucionalización.

Servicios interculturales desde la perspectiva de la realidad

Sin lugar a dudas, desde la perspectiva del *deseo* existirán muchos otros elementos no incluidos en la sección anterior que pueden analizarse. De la misma forma una situación similar ocurrirá con la que he denominado perspectiva de la *realidad*, en la cual he decidido abordar, por un lado, elementos de índole conceptual o subjetivo, pero también *operativos*, en el sentido de poder explorar vacíos o necesidades que deberían cubrirse para encaminar pasos firmes hacia la consecución de servicios interculturales.

La discusión sobre los elementos subjetivos/conceptuales puede comenzar por resaltar el hecho, seguramente obvio, de la existencia de por lo menos dos culturas, para quienes los conceptos de salud, enfermedad o curación tienen diferencias, a menudo sustanciales.

El entorno que se relaciona con la concepción de salud y enfermedad es probablemente uno de los aspectos en los que los elementos culturales y religiosos tienen una mayor carga, tanto en los individuos, como en las sociedades.

Las creencias y prácticas en relación a la conservación y recuperación de la salud están íntimamente ligadas a la interpretación cultural del mundo y de su entorno. Como señala Moreno-Altamirano (2000) *La salud se vincula a la religión como un* «don», *cuya pérdida se considera un castigo divino, provocado por transgresiones individuales o grupales o a causa de la exposición a elementos físicos del ambiente*.

Dentro de este marco los servicios de salud constituyen el punto de encuentro de dos culturas en el que en primer lugar se confrontan las concepciones y creencias de los pacientes con las del proveedor de los servicios. El resultado de este encuentro depende de una serie de factores, por lo general ajenos en causalidad y tiempo al momento del encuentro, por lo que su resultado es generalmente impredecible. Como bien señala Barbado Alonso (2005): *el encuentro del médico y del paciente, y la relación que establecerá, se produce dentro de un ámbito cultural en el que navegan concepciones y creencias sobre la salud y la enfermedad, que constituyen una ideología sobre la salud*.

Otro de los elementos en el plano subjetivo, el cual también tiene lugar en el punto de encuentro, es el que se refiere a las relaciones de poder, el cual, generalmente adquiere características de dominación de un grupo sobre otro. En relación con esto, Xavier Albó, apuesta por comprender las relaciones entre culturas en un contexto de relaciones de poder; el enfoque intercultural en salud tendría que reconocer las culturas en juego; ve aquí, de parte de los profesionales, un problema ético al subvalorar la cultura del otro —paciente— y la desconfianza de este último respecto de las prácticas médicas hegemónicas, lo que lleva a bloqueos culturales que se deberían derrumbar (Fernández, 2004).

En cuanto a los elementos operativos lo primero que me gustaría resaltar es que la implementación de un servicio con «pertinencia cultural» en este plano necesita en primer lugar de una decisión de política, que en el caso de Guatemala ha quedado establecida en el *Plan nacional de salud*. Sin embargo, al igual que como ocurre con cualquier otra política, su enunciación no es suficiente ya que su implementación necesita no solamente de los consabidos recursos financieros y materiales, sino de un personal con unas competencias particulares, que de momento no existe ni se está formando, al menos dentro de la estructura del sector público.

Para comenzar hablando de las competencias culturales, Alarcón (2005) se refiere a las mismas como un proceso de atención centrado en el paciente y que otorga respuestas efectivas a las necesidades, valores y preferencias de los pacientes. De hecho, en un estudio efectuado por esta autora en comunidades indígenas en Chile, la mayoría de las madres entrevistadas planteó que el sistema carecía de adecuación cultural para resolver los problemas de salud de los niños, haciendo referencia a por lo menos tres elementos: barreras de lenguaje entre madres y personal de salud, falta de reconocimiento de la cultura sanitaria de la familia y diferentes expectativas de la relación médico-paciente.

Vinculado con lo anterior, para la medicina occidental en la que predomina el modelo biomédico de prestación de servicios, el cual prevalece en los ministerios de salud de nuestros países, la enfermedad es el resultado de alteraciones entre el individuo, el entorno físico y en alguna medida el social en el que el paciente se encuentra. Lo anterior, al menos en teoría; sin embargo, en la práctica cotidiana de cualquier servicio público lo que el médico indaga es la existencia de elementos físicos como bacterias, virus, o golpes, entre otras, las cuales puede «objetivamente tratar» y eventualmente curar.

¿Qué es entonces, operativamente hablando para el Ministerio de Salud de Guatemala un servicio culturalmente adaptado? Lo que se observa en la actualidad, en relación con servicios culturalmente adaptados es la aceptación por parte del proveedor, para que algunas prácticas tradicionales, en particular las relacionadas con el parto, se lleven a cabo dentro de los hospitales.

En este sentido, lo que parece subyacer es el hecho de que «permito y hasta facilito» que el evento del parto se lleve a cabo de la forma en que las madres así lo deseen, sin embargo, esto no implica que pueda llegar a aceptarlo o intentar comprenderlo como un elemento cultural del servicio o de la práctica médica cotidiana.

El problema, a mi juicio es que las dimensiones culturales de un servicio no pueden ser concebidas como un conjunto de actividades, normas o acciones estáticas, como sería por ejemplo, atención del parto en cuclillas, ya que la cultura es un asunto mucho más amplio, dinámico y cambiante, integrado por una serie de significados ligados a la persona misma; es decir, la cultura y por ende la interculturalidad no es

un conjunto de acciones, sino la comprensión e incorporación, en este caso, de dos sistemas y concepciones de salud que puedan interactuar en forma libre y horizontal.

La construcción de un servicio intercultural no puede llevarse a cabo en la forma en que tradicionalmente se realiza un programa, como podrían ser los de aplicación de vacunas o tratamiento de diarreas. No se trata de elaborar una normativa que establece qué prácticas son permisibles y cuáles no dentro de los servicios, y a partir de ello emitir un decreto ministerial en el que se ordena o establece que a partir de ese día, los servicios van a ser interculturales.

Una efectiva aplicación, a mi juicio, se requiere en primer lugar un cambio de actitud por parte de los proveedores de servicios, lo que no es fácil de conseguir y mucho menos alcanzar por decreto, ya que significa romper con esquemas y paradigmas culturales, pero sobretodo de formación en relación al proceso salud-enfermedad, en el que se ha privilegiado el modelo biomédico de explicación del mismo.

En relación con este aspecto, Pinzón (2008) señala que en las escuelas latinoamericanas de formación de recursos humanos en salud ha prevalecido la propuesta de Flexner, que gira alrededor del rol del médico en el tratamiento de la enfermedad, siendo categórico en su juicio acerca de que la calidad de una escuela puede medirse por la calidad de los clínicos que produce, idea que perdura todavía dentro de la educación médica contemporánea. En esencia, el modelo flexneriano colocó como fundamental la dimensión biológica de la enfermedad y la atención al individuo basada en la departamentalización o territorialidad del conocimiento y la especialización de la práctica médica.

Reflexión final

En conclusión, en primer lugar es importante resaltar la importancia de la inclusión de la noción de interculturalidad en el *Plan de salud del ministerio de salud de Guatemala*. Sin embargo, como se señala en el documento, esta declaración no es suficiente, ni siquiera en la perspectiva del *deseo*, ya que dentro del mismo Plan no se establece los mecanismos para su operacionalización.

En este orden de ideas, trascender del deseo de tener servicios interculturales hacia una realidad concreta, parece ser un proceso complejo en el caso de Guatemala y que necesariamente debe comenzar por reconocer que un servicio de salud intercultural implica un cambio de actitud por parte de los proveedores, en el que se privilegie e internalice el respeto y la interacción horizontal entre dos o más culturas. Llegar a esto requerirá sin duda de una profunda sensibilización sobre aspectos como la diversidad y la multiculturalidad, entre otros.

No es posible tener un sistema intercultural, sin actores que piensen, sientan y actúen con pensamiento intercultural. Estos actores son recursos humanos en salud que no existen en la actualidad en el lado de los servicios y de momento no hay ninguna evidencia de que se esté avanzando en su formación.

Para finalizar es importante destacar que se ha comenzado a caminar en el camino de la interculturalidad y que nadie ha dicho que el mismo es fácil. Varios siglos de relaciones asimétricas entre culturas no son fáciles de desandar, pero como fue señalado en el Primer Encuentro Nacional Salud y Pueblos Indígenas en Saavedra, Chile en 1996: La *interculturalidad* está basada en el diálogo, donde ambas partes se escuchan, donde ambas partes se dicen y cada una toma lo que puede ser tomado de la otra, o sencillamente respeta sus particularidades e individualidades. No se trata de imponer, de avasallar, sino de concertar (OMS-OPS, 1997).

Bibliografía

Alarcón Ana, *et al.,* 2003, «Salud intercultural: elementos para la construcción de sus bases conceptuales», en *Revista Médica de Chile*, número 131, pp. 1061-1065.

Alarcón-Muñoz, Ana María, 2005, «Dimensiones culturales en el proceso de atención primaria infantil: perspectivas de las madres», en S*alud Pública de México,* volumen 47, número 6, noviembre-diciembre, pp. 440-446.

Alsina, Rodrigo Miquel, 2005, «Cuestionamientos, características y miradas de la interculturalidad», en *Sphera Pública*, número 4, Universidad de San Antonio Murcia, España, pp.53-68.

Barbado Alonso, J. A., 2005, «Aspectos histórico antropológicos de la relación médico paciente», en *Habilidades de Salud Mental*, febrero, pp. 31-36.

Feltri Adriana, *et al*., 2006, «Salud reproductiva e interculturalidad», en *Salud Colectiva*, septiembre-diciembre, volumen 2, número 3, Buenos Aires, pp. 299-316.

Fernández Juárez, Gerardo, 2004, *Salud e interculturalidad en América Latina. Perspectivas antropológicas*, Quito, Ediciones Abya-Yala.

Gavazzo, Natalia, 2009, «Identidad boliviana en Buenos Aires: las políticas de integración cultural», en *Revista Theomai*, Universidad de Quilmes, primer semestre, número 9.

Gobierno de Guatemala, 2008, *Plan nacional para la salud de todas y todos los guatemaltecos,* Ministerio de Salud Pública y Asistencia Social, Guatemala.

Lerín Piñón, Sergio «Antropología y salud intercultural: desafíos de una propuesta», en *Desacatos*, número 15-16, pp. 111-125.

Mignone, Javier, 2007, «Best Practices in Intercultural Health: Five Case Studies», en *Latin America Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, volumen XXXVI, pp. 3-31.

Moreno-Altamirano, Laura, 2000, «Reflexiones sobre el trayecto salud-padecimiento-enfermedad-atención: una mirada socioantropológica», en S*alud Pública de México*, volumen 49, número 1, enero-febrero, pp. 63-70.

Muñoz Panes, Guillermina, 2007, «Instalación de un modelo de salud intercultural en la comuna de alto Bío Bío, VIII Región, Chile», en *Estudios de bioética social. Prioridades en salud y salud intercultural,* Universidad de Chile, Centro Colaborador en Bioética, OMS, s.p.

OPS-OMS, 1997, *Memoria del Primer Encuentro Nacional Salud y Pueblos Indígenas: Hacia una Política Nacional Intercultural en Salud,* Saavedra, región de la Araucania, Chile.

Orozco, Mónica y Cecilia Hubert, 2005, «La focalización en el Programa de Desarrollo Humano Oportunidades de México», junio, http://siteresources.worldbank.org/SOCIALPROTECTION/Resources/0531Spanish.pdf

Pedersen, Duncan, 2007, «At the Crossroads Between Global Health and Local Cultures: a Critical Perspective», en *Estudios de bioética social. Prioridades en salud y salud intercultural,* Universidad de Chile, Centro Colaborador en Bioética, OMS, s.p.

Pinzón, Carlos Eduardo, 2008, «Los grandes paradigmas de la educación médica en Latinoamérica», *Acta Médica Colombiana*, volumen 33, número 1, enero-marzo, s.p.

PNUD, 2005, *Informe nacional de desarrollo humano 2005,* Guatemala: Diversidad Étnico-Cultural, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.

Sáez Salgado, Margarita, 2007,«Interculturalidad en salud en Chile: de la teoría a la práctica», en *Estudios de bioética social. Prioridades en salud y salud intercultural*, Universidad de Chile, Centro Colaborador en Bioética, OMS.

Sorel Elit y Fernando Lolas, 2007, «Bioethics, Public Health and Health Policy Forum», en *Estudios de bioética social. Prioridades en salud y salud intercultural*, Universidad de Chile, Centro Colaborador en Bioética, OMS.

Tocornal Montt, Constanza, 2006, *Medicinas en Atacama. Salud e interculturalidad en el salar*, Universidad de Chile.

El dengue en Tegucigalpa: ¿malestar social psicosomático?

José Enrique Hasemann Lara
Universidad del Sur de Florida

Introducción

En este escrito argumento que el dengue se ha convertido en un elemento característico de las colonias marginales urbanas de Tegucigalpa, Honduras. La amenaza cíclica y continua del dengue ha llegado a convertirse en una característica de su vulnerabilidad. Por esta razón, me parece que el dengue y la fiebre asociada con este parásito han pasado de ser una enfermedad de etiología biológica a una de etiología social psicosomática. Es decir, la presencia nociva y casi permanente del dengue dentro de las colonias marginales se presta a ser utilizado como un escape de la disfunción social. A la vez, creo que esta apropiación de la fiebre del dengue como una enfermedad social psicosomática no se ha dado en la población en general, más bien parecería que afecta a un segmento determinado de dichas colonias marginales, específicamente mujeres jefas de hogar. En consecuencia, estas mujeres podrían estar teniendo manifestaciones sintomáticas comúnmente asociadas con la fiebre del dengue sin estar sufriendo de la enfermedad biológica. Lo anterior, podría estar siendo instrumentalizado por el hecho que la fiebre del dengue clásico tiene síntomas que, en su mayoría, son difíciles de corroborar en una situación clínica: éstos son, malestar generalizado, dolor de huesos, fatiga, náusea, dolor supraorbital y fiebre (Monath, 1994: 2395). Aquí es necesario especificar que sólo me estoy refiriendo al dengue clásico y no al dengue hemorrágico (James, 1996).

Fundamentos teóricos y contexto urbano económico

En las siguientes páginas presentaré una breve reseña de la base teórica y los conceptos que fueron fundamento para este estudio exploratorio, contextualizando a Tegucigalpa dentro de su marco económico y urbano. Por último, quiero expresar que mi interés en el dengue como una posible enfermedad social psicosomática, se dio a raíz de un estudio en el que participo el Ministerio de Salud de Honduras en 2006 (Jacobs, *et al.*, 2007). Iniciaré con este último punto.

El propósito del estudio del Ministerio de Salud, fue determinar si los tratamientos homeopáticos podrían aliviar los síntomas asociados con la fiebre del dengue. El

estudio involucró a 59 participantes, provenientes de dos clínicas dentro del área metropolitana. Todos los participantes fueron seleccionados porque ya habían recibido un diagnóstico clínico de dengue, pero cuando los investigadores hicieron pruebas de sangre, solo en tres se comprobó seroprevalencia de dengue; cabe mencionar que 41 de los 59 participantes eran mujeres.

En cuanto al marco teórico, la primera perspectiva empleada fue la de la economía política, la que identifica la falta de acceso a una serie de recursos, como uno de los principales factores que inciden en la salud (Morsy, 1996; Singer, 1998; Alubo, 1993). En base a este enfoque, identificó estas enfermedades como de etiología biológica específica, lo cual es, en principio, una apreciación materialista de la condición humana. Por esta razón, recurrí también a la fenomenología interpretativa (Lock, *et al*., 1996) para abordar la discusión que va más allá de considerar las enfermedades como una simple distorsión orgánica. Así, considero la posibilidad de que sea una condición desencadenada por la ansiedad, la frustración, o la desasociación con el contexto sociocultural del individuo (Ong, 1987, 1988; Douglas, 1970; Dodge y Martin, 1970), a esto me refiero como enfermedades de etiología social psicosomática.

Los términos utilizados para diferenciar entre las posibles manifestaciones de la enfermedad, provienen de discusiones entabladas por Horacio Fabrega (1975, 1997) y Robert Hahn y Arthur Kleinman (1983). El enunciado de etiología biológica específica se da a partir de una necesidad de esclarecer con que enfermedades se asocia la biomedicina, un concepto el cual es utilizado, entre otros (Singer, 1998; Morsy, 1996; Lock y Scheper-Hughes, 1996), por los autores antes mencionados. Este concepto es utilizado para identificar el modelo de la medicina occidental o hipocrática. El enunciado de etiología social psicosomática es una aglomeración de la etiología identificada por Fabrega (1997) y Hahn *et al.* (1983): etiología psicosocial y etiología sociosomática, respectivamente. Este segundo término se asocia comúnmente con medicinas de tipo tradicional o alternativo, es decir con modelos médicos que no son de origen occidental.

El interés en proveer estos términos es para evitar entrar en una discusión de los modelos médicos que pueden asociarse con las distintas etiologías y enfocarme en las manifestaciones propias de la enfermedad, ya que, ambos modelos pueden utilizarse para tratar enfermedades de tipo biológico o social sicosomático. En realidad, las distinciones hechas por los autores antes mencionados, entre un modelo y otro, son arbitrarias y se dan a raíz de un contraste de poder y legitimidad (Baer, Singer y Susser 2003; Singer y Baer, 2007). Nuevamente, para evitar abordar esa discusión, me limitaré a hablar sobre las etiologías antes delineadas.

Ahora que los lineamentos teóricos han sido minimamente enunciados, me referiré a las condiciones que están afectando a los habitantes de las colonias margi-

nales urbanas. Estas condiciones están teniendo un impacto grave y concreto desde un punto de vista económico-político y de la etiología biológica específica. A la vez, opino que estas realidades político-económicas están teniendo un impacto sobre la experiencia de vida de estas personas, y posiblemente, provocando el afloramiento de una enfermedad de etiología social psicosomática. Voy a caracterizar a estas poblaciones, reseñando el estado de la economía contemporánea de Honduras y el tipo de urbanización de Tegucigalpa.

Economía

Desde 1995 América Latina ha tenido una de las mayores concentraciones de ingresos a nivel mundial, como un todo. Lamentablemente, también la distribución del ingreso ha sido la más desigual. Y, según Joseph Ramos (1996), pareciera que esta realidad se mantendrá inalterada. De igual manera, Ann Helwege opina que en la década antes de 1995 la distribución de ingresos cambió poco, y donde ocurrió este cambio, fue en detrimento de una condición ya precaria.

Honduras es parte del sistema mercantil neoliberal, y tiene en su haber una historia intervencionista; además, como muchos otros países, se ha visto afectada por programas de ajuste estructural. Como resultado, ciertos servicios públicos son insuficientemente financiados y por tanto, *la mayoría pobre es dejada a su suerte, dentro de un sistema de servicios públicos subfinanciados y de baja calidad* (Gwynne y Kay, 2000: 151). Consecuentemente, aquellos que tienen mayor necesidad de recursos adecuados, por su situación marginal, ahora están más expuestos a las epidemias y menos preparados para mitigarlo (Farmer, 1999).

También es necesario mencionar el hecho, que en América Latina, la pobreza presenta una marcada distinción de género, especialmente dentro del contexto urbano. Los hogares encabezados por mujeres son, *un segmento de la población en crecimiento, y representan del 10-25% de los hogares viviendo en la pobreza* (Helwege, 1995: 109). Y, además, la incidencia de pobreza extrema en estos hogares no es menor del 35% en la región latinoamericana. Esto es de suma importancia en el caso de Honduras, ya que el 40% de todos los hogares son encabezados por mujeres (Bradshaw, 1995). En este momento, quiero esclarecer que aunque no creo que la asociación entre pobreza y los hogares con mujeres jefas de familia tenga una relación directa, sí me parece que estos tipos de hogares se encuentran dentro de esta categoría más a menudo que la alternativa. Como nos recuerda Gloria Lara (2006), en su discusión sobre grupos indígenas, la pobreza no es característica de estos grupos, pero suelen encontrarse en ella más a menudo que otro.

Esto me lleva a asumir que los hogares encabezados por mujeres se han convertido en una porción significativa de la población urbana de bajos recursos, que habita en las colonias marginales urbanas y por ende con más posibilidades de sufrir ambos tipos de enfermedades (Jacobson, 1993). A continuación, caracterizaré estos sectores habitacionales.

Urbanización precipitada

Damarys Canache opina que, *Honduras se ha visto sometida a una urbanización impresionante y acelerada* (1996: 553), además en 1996, habían en Honduras 2.4 millones de personas viviendo en pobreza, 800 mil de los cuales habitaban zonas urbanas (Canache, 1996). Barney Cohen (2004) caracteriza el crecimiento urbano de Honduras como caótico y sin planeamiento, y opina que se debe en gran medida a las desigualdades económicas. Como antes mencioné, el 30% de la población pobre de Honduras vive en un centro urbano y esta desprovista de los recursos para agenciarse una vivienda apropiada. Esto ha forzado a la población a radicar en áreas que no son de ningún interés para el sector privado, y que, por ende, son sitios con precaria infrastructura y servicios. En el caso de Honduras, las riberas de los ríos que atraviesan Tegucigalpa son algunas de estas localidades. Aunque estos asentamientos son ilegales, Thomas Angotti (1996: 27) opina que se permiten por la falta de recursos y de instituciones que impongan mecanismos de regulación. De igual manera Xavier Costello (1997: 441) considera que estos asentamientos suplen el propósito de, *reducir o eliminar en su totalidad los costos de habitación en que incurrirían estos grupos destituidos*. Ya que estas zonas se encuentran al margen del desarrollo urbano, propiamente dicho, estos patrones de asentamiento suelen ir acompañados por la falta de recursos e instituciones competentes (Milton, 1991, 1998; Nauges y Strand, 2007). En consecuencia, estos grupos, *viven en asentamientos donde sus vidas y salud son amenazadas continuamente por el hacinamiento en construcciones deficientes, y por la provisión inadecuada de agua potable, saneamiento y recolección de basura* (Satterthwaite, 2003: 74). De igual manera Kathleen Schreiber (2001) argumenta que estas condiciones son las que más influyen en la propagación del mosquito que transmite el parásito del dengue.

Visto en un marco más amplio esto es indicativo de comunidades que presentan ciertas características de carencia, asociadas a su desarrollo inestable. Lo cual conduce a su vez, a la discriminación generalizada que sufren las colonias marginales urbanas, y que pone a los habitantes en riesgo de contagio con el dengue por la presencia ubicua del vector, el mosquito *Aedes aegypti* (Schreiber 2001), y que se ve exacerbado por condiciones climáticas (Patz, *et al*., 1998). Todo ello posiblemente culmina en un malestar que tiene su origen en una enfermedad de tipo social psicosomática.

Metodología

En cuanto a la metodología, este estudio se apoya en las entrevistas administradas a residentes de tres colonias marginales urbanas de Tegucigalpa. También, me entrevisté con los directores del Ala de Vectores y Epidemiología de los respectivos centros de salud de cada comunidad. Y, realicé una entrevista con el doctor Lenín Quezada, que en ese momento, 2007, fungía como el director nacional del Programa para la Prevención del Dengue. Me falta añadir que estas tres comunidades tenían en su conjunto, en 2007, una población total de 133 mil 145 habitantes. Valga la aclaración que logré aplicar 17 entrevistas, y por supuesto no pretendo que este número sea representativo, pero, sí considero que es un punto de partida para un estudio exploratorio que espero poder ampliar en el futuro.

Las entrevistas se hicieron en tres días distintos, uno por comunidad, entre diciembre del 2007 y enero del 2008. Las tres comunidades fueron escogidas en base al porcentaje de contagio que éstas reportaron en 2007 al centro de salud Alonso Suazo, el cual se rige como un ente centralizador para las clínicas del área metropolitana. Estas tres colonias marginales urbanas reportaron el porcentaje de contagio más alto; en total registraron 5.38% de los casos de dengue para el área metropolitana de Tegucigalpa en 2007.

Resultados

Del análisis de las entrevistas surgieron siete aspectos, de los cuales los primeros tres corresponden a la concepción político-económica de la reproducción estructural de las enfermedades, y la manera en que éstos contribuyen a la presencia biológica del vector. Los últimos cuatro aspectos competen a la posible presencia de una enfermedad de etiología social sicosomática, desde del enfoque de la fenomenología interpretativa. Ya que el enfoque primario es discutir la posible presencia de una enfermedad psicosomática, no profundizaré en los primeros tres aspectos para enfocarme de lleno en los restantes.

Los factores que propician la presencia del dengue como una enfermedad de etiología biológica tienen que ver con los servicios públicos e infrastructura, el acceso a agua potable y su almacenamiento, y con las actividades preventivas de la Secretaría de Salud y de las clínicas en las colonias marginales.

Los servicios públicos e infrastructura son de importancia ya que todos los entrevistados notaron la falta de servicios de limpieza dentro de su comunidad, a la vez a todos les pareció claro que ni sus propios vecinos ni los entes representativos del

gobierno tenían interés en regular este aspecto. Aunque en todas las comunidades había un servicio de recolección de basura, en todas se quejaron de la falta de constancia con la que este se presentaba. Y, en dos comunidades, yo mismo pude ver los contenedores públicos de basura rebosando de desperdicios y desparramándose en las calles de tierra. Esto propicia la presencia del vector ya que mucha de esta basura era plástica la cual permite la presencia de pozas de agua durante la época lluviosa, ya que ésta puede retener líquidos, pozas en las cuales puede llegar a reproducirse el mosquito (Schreiber, 2001).

Es de interés que sólo algunos de los entrevistados hayan mencionado que esta falta de servicios públicos e infrastructura se deba a una desigualdad estructural, e incluso, cuando los entrevistados reconocían este hecho, no lo hacían mediante una señalización en contra de los grupos en poder. Era más un reconocimiento de que esta falta de recursos se debía a su habitación dentro de una colonia marginal urbana: en una colonia de pobres.

Segundo, el acceso a agua potable y su almacenamiento, aunque este factor podría incluirse dentro del primer enunciado se presenta por separado, ya que éste tiene un impacto más grave dentro de las comunidades en cuanto a la presencia del dengue. Nauges y Strand (2007) demuestran que el almacenamiento de agua potable se da con más regularidad dentro de Tegucigalpa en las colonias marginales urbanas, y que los altos costos asociados con procurar agua asegura que ésta sea almacenada por espacios más largos de tiempo. Consistente con este hecho, es que todos los entrevistados, con la excepción de uno, notaron que almacenaban agua.

Desde la perspectiva de la etiología biológica específica esto permite que se propague el mosquito transmisor del dengue, ya que esta agua almacenada suple el imperativo de criadero. Aunque muchos de los entrevistados aseguraron mantener los contendores en los que almacenaban agua tapados, la gran mayoría no consideraba necesario mantener sus pilas tapadas. Y, en un caso, se pudo confirmar que tampoco mantenían tapados los contenedores en que almacenaban agua potable. Esto se ve afectado por el hecho de que en estas comunidades, por lo que informaron los entrevistados, el servicio de agua pública llega con poca regularidad. Es más, en una comunidad el agua se distribuía por los grifos sólo una vez cada dos semanas. Tomando esto en cuenta, la presencia del *Aedes aegypti* podría menguarse mediante la mayor disponibilidad de agua potable (Whiteford, 1997; Satterthwaite, 2003).

El último factor que se puede asociar con la presencia biológica del vector son las actividades preventivas de la Secretaria de Salud y de las clínicas en las colonias urbanas. Aunque todos los entrevistados dentro de las colonias marginales urbanas opinaban que las actividades de prevención por parte de la Secretaría de Salud y de

las clínicas locales habían sido exitosas, la realidad oficial fue otra. En su entrevista, el doctor Lenín Quezada compartió que la razón principal por la cual Tegucigalpa se vio tan afectada por el dengue durante el 2007, se debía en gran medida a la falta de comunicación entre la Secretaría de Salud y las clínicas urbanas del área metropolitana. El doctor Quezada añadió, que la falta de comunicación entre los dos entes evitó que la Secretaria de Salud pudiera implementar acciones preventivas a tiempo dentro del área metropolitana. Debido a esto, la Secretaría de Salud se vio incapaz de responder con celeridad a todos los sectores urbanos afectados por el dengue durante el pico de la epidemia que se dio en 2007.

De igual manera, el doctor Lenín Quezada también notó que cuando se respondió, la mayoría de las acciones preventivas dentro de las comunidades se llevaron a cabo por voluntarios asalariados. Por desgracia, los voluntarios no fueron entrenados como se debía ya que no se destinaron suficientes fondos monetarios o recursos materiales a esta empresa. Como resultado, el doctor Quezada expresó que, las condiciones físicas de las comunidades, la falta de comunicación entre los entes gubernamentales y las acciones mal versadas de los voluntarios resultaron en un colapso total de las acciones preventivas en contra del dengue.

Ahora bien, los indicadores de la posible presencia de una enfermedad social psicosomática se consideran relevantes porque denotan una concepción de enfermedad que predispone a los habitantes de estas comunidades a temer el contagio. Estas son las personas que se sienten rodeadas por la enfermedad y la contaminación, la generalización en torno a los síntomas del dengue y la cohesión comunitaria.

Primero, las personas se sienten rodeadas por la enfermedad y la contaminación. Muchos de los entrevistados comentaron que el problema del dengue en sus comunidades se debía en primera instancia a la falta de limpieza e higiene. Existe un consenso general sobre que el ambiente físico es conducente a la infección, pero sin asociarlo con los factores estructurales. Es decir, los entrevistados consideraban estar expuestos al dengue por los hábitos de otros pobladores en la colonia y la indiferencia general de la comunidad.

En su opinión, la presencia de deshechos y basura en la colonia estaba asociada con el dengue, pero esta asociación no era con el mosquito que lo transmite, sino con el virus en sí. Los entrevistados también conectaban la falta de higiene personal con la presencia del dengue, aunque la higiene personal era medida a través del mantenimiento que los vecinos daban a sus predios.

En este sentido, es útil recordar el comentario de Margaret Lock y Nancy Scheper-Hughes, sobre el cuerpo social, *como un símbolo natural, por medio del cual se conceptualiza la naturaleza, sociedad, y la cultura* (1996: 53). En este caso los autores se refieren a cómo el cuerpo individual puede convertirse en un reflejo del cuerpo social. Lock

y Scheper-Hughes también consideran que las, *expresiones sobre el cuerpo...tienden a ser expresiones sobre la naturaleza de la sociedad* (1996: 61). Por ende, que los entrevistados hayan reflexionado sobre los hábitos de ciertos individuos y sus consecuencias implica una reflexión del estado de su comunidad, y, por tanto, sobre el estado de sus propios cuerpos. Como nos ilustran Lock y Scheper-Hughes, *a menudo se dan correspondencias simbólicas entre la concepción del cuerpo saludable y la sociedad saludable, tanto como, entre el cuerpo enfermo y el mal funcionamiento de la sociedad* (1996: 61).

Volviendo a nuestro esquema, el segundo patrón que se puso de manifiesto fue la generalización en torno a los síntomas del dengue. Este asunto es pertinente porque demuestra que los entrevistados tenían un conocimiento fragmentario del cuadro clínico de la fiebre del dengue. Me parece que esto provoca susceptibilidades entre los residentes de estas comunidades, a partir de las cuales establecen asociaciones entre los síntomas que pueden estar sufriendo y la fiebre del dengue. Quizá, con mayor frecuencia durante el pico máximo del brote anual, el cual generalmente ocurre durante la estación lluviosa (Monath, 1994; Schreiber, 2000; Lenín Quezada comunicación personal, 2008). Esta susceptibilidad se ve reforzada por el tratamiento pasivo que se le da a la fiebre del dengue y la atención que se recibe en las clínicas.

Esto nos lleva al tercer patrón, que se relaciona con: el tratamiento pasivo del dengue y su atención en los centros de salud. Los tratamientos recomendados para el dengue por parte de los directores de vectores de las clínicas y aplicados por los miembros de la comunidad consistían en mucho descanso, ingesta copiosa de líquidos y el uso de aspirina. Este tratamiento no está dirigido a combatir el agente infeccioso, ya que éste, como sabemos, es un virus, más bien es un mecanismo de baja intensidad para evitar que la fiebre se agrave. Durante el tiempo de recuperación, desde 7 hasta 15 días, se espera que el paciente permanezca incapacitado. Si el paciente recibiera un diagnóstico erróneo, la modalidad del tratamiento no resulta onerosa en términos económicos o agresiva en términos físicos. Adicionalmente, permite al paciente retirarse momentáneamente de sus responsabilidades sociales hasta que mejoren sus condiciones. Es más, hasta cierto punto se trata de un descanso legitimado socialmente. Este tema es uno que trata Aihwa Ong (1987) aunque en un contexto distinto.

Esta incipiente explicación del fenómeno se basa en la posibilidad que el diagnóstico realizado por los médicos en las clínicas puede ser erróneo. Y esto, es factible debido a que la carga de trabajo de estos médicos es sustantiva. Los médicos que trabajan en clínicas públicas tienen que cumplir con una cuota diaria de 39 pacientes. Y, en su mayoría estos médicos sólo trabajan turnos de cuatro horas al día. Después de un simple cálculo, esto determina que los médicos tienen un total de seis minutos para atender a cada paciente. En consecuencia, mientras mas rápido pueda el médico

proveer un diagnóstico, más rápido podrá atender al próximo paciente y completar su cuota al final de su jornada. Aunque el margen de especulación es amplio, se podría llegar a pensar que los médicos, haciendo acopio de su experiencia, adelanten un diagnóstico de dengue para aprovechar al máximo el tiempo disponible para atención de su cuota de pacientes, sin dejar de advertirles en forma explícita que deben regresar si se presentan mayores complicaciones.

El cuarto y último patrón, la cohesión comunitaria, este referente es de importancia, ya que la mayoría de los entrevistados lamentaron la falta de participación comunitaria para asegurar el mantenimiento colectivo de los espacios públicos. Es más, los entrevistados consideraban que debido a esto no tenían ningún control o autoridad sobre su ambiente físico-social. Esta percibida falta de interés demostrada por parte de la comunidad hacia asuntos internos, se torna emblemática de su inhabilidad para promover cohesión y autodeterminación.

Esta condición actual de disonancia comunitaria se podría juntar con la opinión de algunos entrevistados, que aseveraban, que su falta de reconocimiento político dentro de las estructuras gubernamentales de poder propiciaba su mala salud. Nuevamente, Lock y Scheper-Hughes, comentan que, *el malestar físico y la enfermedad también pueden ser considerados actos de rechazo o posible fingimiento, una forma de protestar en contra de papeles sociales e ideologías alienantes* (1996: 70). La enfermedad, entonces, se nutre de la insatisfacción y la fragmentación social.

Conclusión

En conclusión, estos individuos habitan comunidades en las lindes del desarrollo urbano a raíz de una desigualdad socioeconómica y continúan experimentando una situación de vida desesperanzadora y desprovista de incentivos. La fiebre del dengue y el dengue en sí, son rasgos que permean todo el ambiente de las colonias marginales urbanas, y, algo que todos los entrevistados reconocían.

No recopilé información que me permita determinar con alguna contundencia que las mujeres estuvieran sufriendo verdaderamente de una enfermedad de etiología social psicosomática. A pesar de eso, los datos recogidos de las clínicas comunitarias demuestran que las mujeres entre 20-50 años sufren del dengue más a menudo que cualquier otro grupo. A la vez, me enfoqué en mujeres por una concepción de mayor vulnerabilidad, una que quizá no estaba fundamentada. Aun así, sí me parece que estos patrones podrían estar teniendo un impacto sobre la población de las colonias marginales urbanas. De igual manera, no se puede negar la presencia biológica del vector que transmite el dengue y los factores antes enunciados que aseguran que éste pueda medrar y perpetuarse.

Bibliografía

Alubo, S. Ogoh, 1993, «Implementing Health for All in Nigeria: Problems and Constraints», en Peter Conrad and Eugene Gallagher (editors), *Health and Health Care in Developing Countries,* Philadelphia, Temple University Press, pp. 228-246.

Angotti, Thomas, 1996, «Latin American Urbanization and Planning: Inequality and Unsustainability in North and South», en *Latin American Perspectives,* 23(4), pp. 12-34.

Arteaga, Carlos, 2004, «Conceptos generales sobre la reforma de salud en Honduras», en *Revista Médica de Honduras*, número 72, pp. 110-113.

Baer, Hans, Merrill Singer e Ida Susser, 2003, *Medical Anthropology and the World System*, Westport Connecticut, Praeger Publishers.

Bradshaw, Sarah, 1995, «Women's Access to Employment and the Formation of the Female-Headed. Households in Rural and Urban Honduras», en *Bulletin of Latin American Research*, 14(2): pp. 143-158.

Canache, Damaris, 1996, «Looking out My Back Door: The Neighbourhood Context and Perceptions of Relative Depravation», en *Political Research Quarterly*, 49(3), pp. 547-571.

Cohen, Barney, 2004, «Urban Growth in Developing Countries: A Review of Current Trends and a Caution Regarding Existing Forecasts», en *World Developmen*t, 32(1): pp. 23-51.

Costello, Xavier, 1987, Slum and Squatter Areas as Entrepots for Rural-Urban Migrants in a Less. *Developed Society, Social Forces,* 66(2), pp. 427-445.

Dodge, David and Walter Martin, 1970, *Social Stress and Chronic Illness: Mortality Patterns in Industrial Society*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Douglas, Mary, 1970, *Natural Symbols*, New York, Vintage.

Gwynne, Robert y Cristóbal Kay, 2000, «Views from the Periphery: Futures of Neoliberalism in Latin America», en *Third World Quarterly*, 21(1), pp. 141-156.

Fabrega, Horacio Jr., 1997, «Earliest Phases in the Evolution of Sickness and Healing. Medical», en *Anthropology Quarterly, New Series* 11(1), pp. 26-55.

—, 1975, «The Need for an Ethnomedical Science», en *Science, New Series* 189 (4207), pp. 969-975.

Farmer, Paul, 1999, *Infections and Inequalities: The Modern Plagues*, Berkley, California, University of California Press.

Hahn, Robert y Arthur Kleinman, 1983, «Biomedical Practice and Anthropological Theory: Frameworks and Directions», en *Annual Review of Anthropology*, número 12, pp. 303-333.

Helwege, Ann, 1995, «Poverty in Latin America: Back to the Abyss? Theme Issue, Report on Neoliberal Restructuring», en *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, 37(3), 99-123.

Jacobs, J. with E. A. Fernandez, B. Merizalde, G.A. Avila-Montes y D. Crothers, 2007, «The Use of Homeopathic Combination Remedy for Dengue Fever Symptoms: A Pilot RCT in Honduras», en *Homeopathy*, número 96, pp. 22-26.

Jacobson, Jodi, 1993, «Women's Health: The Price of Poverty», en Marge Koblinsky, Judith Timyan y Jill Gay (editores), *The Health of Women: A Global Perspective*, Boulder, Colorado, Westview Press, Inc., pp. 3-32

James, Anthony, 1996, «Dengue Hemorrhagic Fever», en *Science,* 272(5236), pp. 829.

Lara, Gloria Eugenia, 2006, «Cultura, medio ambiente y desarrollo: del grupo étnico a la formación de la identidad nacional», en *Revista Académica de Derechos Humanos*, 1(1), pp. 41-60.

Lock, Margaret y Nancy Scheper-Hughes, 1996, «A Critical Interpretive Approach in Medical Anthropology: Rituals and Routines of Discipline and Dissent», en Thomas Johnson and Carolyn Sargent (editors), *Medical Anthropology: Contemporary Theory and Method*, Westport, Connecticut, Praeger Publishers, pp. 47-72.

Manning, Peter y Horatio Fabrega, 1973, The Experience of Self and Body: Health and Illness in the Chiapas Highlands, George Psathas (editor), *Phenomenological Society*, New York, Wiley, pp. 59-73.

Singer, Merrill y Hans Baer, 2007, *Introducing Medical Anthropology. A Discipline in Action,* Altamira Press, New York.

Morsy, Soheir, 1996, «Political Economy in Medical Anthropology», en Thomas Johnson and Carolyn Sargent (editors) *Medical Anthropology. Contemporary Theory and Method,* Westport, Connecticut, Praeger Publishers, pp. 11-25.

Monath, Thomas, 1994, «Dengue: The Risk to Developed and Developing Countries», en *Proceedings of The National Academy of Sciences of the United States of America* 91(7), pp. 2395-2400.

Nauges, Céline and Jon Strand, 2007, «Estimation of Non-tap Water Demand in Central American Cities», en *Resource and Energy Economics* número 29, pp. 165-182.

Ong, Aihwa, 1988, «The Production of Possession: Spirits and the Multinational Corporation in Malaysia», en *American Ethnologist,* 15(1), pp. 28-42.

—, 1987, *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline: Factory Women in Malaysia*, New York, State University of New York Press.

Patz, Jonathan, Willem Martens, Dana Focks y Theo Jetten, 1998, «Dengue Fever Epidemic Potential as Projected by General Circulation Models of Global Climate Change», en *Environmental Health Perspectives*, 106(3), pp. 147-153.

Ramos, Joseph, 1996, «Poverty and Inequality in Latin America: A Neostructural Perspective», en *Journal Of Interarmerican Studies and World Affairs*, número 38(2/3), pp. 141-157.

Satterthwaite, David, 2003, «The Links between Poverty and the Environment in Urban Areas of Africa, Asia, and Latin America», en *Annals of the American Academy of Political and Social Science,* número 590, pp. 73-92.

Schreiber, Kathleen, 2001, «An Investigation of Relationships Between Climate and Dengue Using a Water Budgeting Technique», en *International Journal of Biometeorology*, número 45, pp. 81-89.

Secretaría de Estado en el Despacho de Salud, 2007, *Situación epidemiológica del Programa Dengue en Honduras.* Tegucigalpa: Secretaria de Salud, Programa Nacional de Dengue.

Terris, Milton, 1998, «Epidemiology and Health Policy in the Americas: Meeting the Neoliberal Challenge», en *Journal of Public Health Policy,* número 19(1), pp. 15-24.

Terris, Milton, 1991, «The Health Situation in the Americas», en *Journal of Public Health Policy,* número 12(3), pp. 362-377.

Whiteford, Linda, 1997, The Ethnoecology of Dengue Fever. Theme Issue: Knowledge and Practice», en *International Health, Medical Anthropology Quarterly*, número 11(2), pp. 202-223.

Organización Mundial de Salud, 2002, *Dengue and Dengue Hemorrhagic Fever Fact Sheet,* http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs117/en/index.html, consultado en febrero 12, 2008.

—, 2005, *Epidemic and Pandemic Alert and Responses: Impact of Dengue,* http://www.who.int/csr/disease/dengue/impact/en/index.html, consultado en febrero 12, 2008.

—, 2005, *Epidemic and Pandemic Alert and Response: Dengue/Dengue Hemorrhagic Fever*, http://www.who.int/csr/disease/dengue/en /index.html, consultado en febrero 12, 2008.

—, 2005, *Dengue*,http://www.who.int/topics/dengue/en/index.html, consultado en febrero 12, 2008.

La calabaza itzá. Sobreentendidos mitológicos mayas

José Alejos García
Universidad Nacional Autónoma de México

Introducción

En la investigación antropológica y lingüística, la tradición oral ha tenido siempre un lugar relevante como una fuente primaria de información sobre la cultura, la lengua y la historia. Innumerables textos han sido registrados y publicados, pertenecientes a pueblos cuyo acervo narrativo en muchos casos ha sufrido profundas transformaciones o incluso ha desaparecido. Es así que, paradójicamente, en la actualidad contamos con acervos orales cuyo valor aumenta en la medida en que sus depositarios originales lo han perdido, o sus culturas mismas se han extinguido.

Sin embargo, con frecuencia, ese «tesoro de la cultura», como ha sido llamada la tradición oral, ha ocupado un lugar que desestima este epíteto, al aparecer en las publicaciones como material para el análisis lingüístico, como fuentes históricas o como textos que ilustran la mitología o el pensamiento de la cultura en cuestión. Sin embargo, el problema del significado cultural de esos textos ha sido pospuesto, en parte por el reto que esto representa, o por la idea de que los textos «hablan por sí mismos» y no necesitan de un esfuerzo interpretativo. Aparte de la antropología estructuralista, son escasos los estudios que hayan ido más allá de los intentos clasificatorios y comparativos. Es pues, un «tesoro de la cultura» que en gran medida permanece oculto, a la espera de su des-cubrimiento. Es esta la orientación de la ponencia, como una propuesta formulada desde la antropología dialógica, que permita un acercamiento a las profundidades de sentido de la tradición oral. Consideramos que de lograrlo, estaríamos haciendo una contribución al enriquecimiento de las culturas estudiadas, al retribuirles, finalmente, valores que de por sí les pertenecen. Sería al mismo tiempo, un espacio a partir del cual entablar un novedoso diálogo entre la antropología y la cultura.

El enunciado

La antropología dialógica que proponemos se fundamenta en la filosofía del lenguaje de Bajtín, y en este trabajo partimos de la concepción de la tradición oral en términos de un enunciado, un acto verbal intrínsecamente sociológico, conformado por dos rasgos definitorios. El primero es el material lingüístico, la expresión verbal, y el se-

gundo es el aspecto extraverbal, contextual. Ambas partes se complementan una a la otra, trabajan juntas y de manera simultánea en la producción dialógica del sentido.

Esta naturaleza dual del enunciado la examina Voloshinov en su artículo seminal de 1926 titulado *La palabra en la vida y la palabra en la poesía. Hacia una poética sociológica* (Bajtín, 1997), en donde se establece que:

> La palabra en la vida, con toda evidencia, no se centra en sí misma. Surge de la situación extraverbal de la vida y conserva con ella el vínculo más estrecho. Es más, la vida misma completa directamente a la palabra, la que no puede ser separada de la vida sin que pierda su sentido... la situación extraverbal no es tan sólo la causa externa de la enunciación, ni actúa sobre ésta como una fuerza mecánica externa. No, *la situación forma parte de la enunciación como la parte integral necesaria de su composición semántica*. Por lo tanto, un enunciado de la vida real en cuanto un todo pleno de sentido se compone de dos partes: 1) de una parte realizada verbalmente y 2) del sobreentendido. Es por eso que se puede comparar un enunciado de la vida real con un «entimema»[1] (Voloshinov, 1997: 113, 115).

Esta comparación del enunciado con un entimema se basa en el reconocimiento de que el contexto participante del enunciado es tomado por los interlocutores como algo dado, algo que no se dice verbalmente, pero que necesita ser tomado en cuenta para la comprensión de lo dicho. Voloshinov identifica tres momentos que componen el contexto extraverbal del enunciado: 1) un horizonte espacial compartido por los hablantes, 2) el conocimiento y comprensión común de la situación y 3) la valoración compartida de la situación (Voloshinov, 1997: 114). Asimismo, este autor subraya el carácter socialmente objetivo de esos aspectos implícitos del enunciado:

> Sólo aquello que *nosotros* los hablantes sabemos, vemos, amamos y reconocemos, en lo que estamos unidos, puede llegar a ser la parte sobreentendida de una enunciación, es la *unidad material del mundo... la unidad de las condiciones reales de la vida* [las] que generan la *comunidad de las valoraciones*... De esta manera, cada enunciado de la vida cotidiana es un entimema socialmente objetivo. Es una especie de palabra clave que sólo conocen los que pertenecen a un mismo horizonte social (Voloshinov, 1997: 116).

[1] Un «entimema» en lógica es un juicio en que una de cuyas premisas no se enuncia, sino que se sobreentiende. Por ejemplo: Sócrates es un hombre, por tanto es mortal. Se sobreentiende: «todos los hombres son mortales».

Otro importante señalamiento de Voloshinov es la diferencia entre el discurso cotidiano y la poesía. Mientras que el primero se aprovecha activamente de los contextos situacionales inmediatos, parecería que la segunda no necesita de los contextos extraverbales:

> Una obra poética no puede apoyarse en las cosas y en los acontecimientos circundantes más próximos como en algo sobreentendido, sin introducir una sola alusión a ellos en la parte verbal del enunciado... desde un punto de vista pragmático-objetual en una obra artística no debe haber cosas no dichas (Voloshinov, 1997: 124).

Sin embargo, el autor reconoce que en la obra literaria también se encuentra entrelazada con el contexto no verbal de la vida:

> En la literatura son importantes sobre todo los valores sobreentendidos. Se puede decir que una *obra artística es un potente condensador de las valoraciones sociales no expresadas*: cada palabra está impregnada por ellas... porque el poeta no escoge sus palabras de un diccionario, sino del contexto de la vida en el cual las palabras se sedimentan y se impregnan de valoraciones (Voloshinov, 1997: 125).

Así pues, el considerar el enunciado como un entimema proporciona un instrumento valioso para la comprensión de todo evento comunicativo, y por lo mismo, para la comprensión de la cultura en su totalidad. Son justamente esos aspectos no verbalizados de la comunicación los más interesantes para el estudio de la cultura, pues ellos encierran aquellos valores y conocimientos comunes para sus miembros. Pero al mismo tiempo, son ciertamente los elementos de acceso más difícil desde el exterior, desde la posición externa del observador, como ha sido el lugar de los antropólogos que estudian culturas distintas a la propia.

Tradiciones orales

> El problema de la delimitación del texto y del contexto. Cada palabra (cada signo) del texto conduce fuera de sus límites. Toda comprensión representa la confrontación de un texto con otros textos (Bajtín, 1982: 383).

Pasemos ahora a considerar las implicaciones de esta perspectiva teórica para la comprensión de las tradiciones orales, en particular los problemas que se presentan en textos publicados en donde sus contextos implícitos están ausentes.

Las tradiciones orales son un elemento fundamental de la cultura, un universo de conocimientos y percepciones trasmitidas y enriquecidas de una generación a otra mediante la palabra hablada, en el proceso de reproducción social y cultural (Bauman, 1986; Calame-Griaule, 1982; Ong, 1991; Zumthor, 1990). Son una institución tan antigua como el lenguaje mismo, un reservorio de ideas, valores y concepciones del mundo que subyacen a toda cultura. Desde el inicio de la humanidad, la memoria ha dependido de las tradiciones orales, hasta la emergencia de la escritura, que con el tiempo ha tomado funciones y espacios que con anterioridad pertenecieron a la comunicación oral, aunque sin desplazarla completamente de su papel intrínseco como trasmisora de cultura. Existen múltiples espacios de la vida social donde las tradiciones orales mantienen sus funciones específicas, tales como la familia, el grupo de iguales, los espacios educativos y laborales, entre otros.

A pesar de su importancia, una visión evolucionista ha pesado sobre la tradición oral, incluso en medios académicos, que la asumen como un elemento arcaico, rural, premoderno e incluso anacrónico, opuesto al mundo moderno, científico y civilizado, de interés para folkloristas y antropólogos que se ocupan de «culturas primitivas» y resabios de épocas pasadas.

El mito, la leyenda y el cuento son los géneros más reconocidos, aunque el universo de las tradiciones orales es tan amplio como las esferas de la vida social. El chisme, los chistes, los consejos, los proverbios se encuentran entre las tradiciones orales más antiguas y vigentes al mismo tiempo. Podría decirse que incluso algunas de ellas son consideradas «artes» muy apreciadas en la vida social contemporánea. En efecto, el lenguaje está compuesto de las más diversas *tradiciones*, muchas de ellas desapercibidas para los hablantes nativos, por el simple hecho de ser tan obvias y naturales como el lenguaje mismo.

Las funciones y organización de las tradiciones orales al interior del lenguaje y la cultura dependen de las particularidades de cada sociedad. Entendido a la luz de la filosofía del lenguaje de Bajtín, ellas deben ser consideradas como fenómenos discursivos, organizados mediante una diversidad de géneros ligados a esferas específicas de la vida social, de manera que cada sociedad tendrá un repertorio de tales géneros, de acuerdo a su praxis social concreta (Bajtín, 1982: 267).

Entre los géneros discursivos de tradición oral se encuentran aquellos que, por su calidad estética pueden considerarse como literatura oral propia de una comunidad cultural particular. Tales géneros se relacionan a veces con actividades de entretenimiento o rituales, y dependiendo de realidades sociales específicas, pueden ser parte de otras expresiones artísticas, como la danza, la música, el canto o el teatro. En este sentido, la literatura oral se apoya también en contextos no-verbales, como ocurre con

los enunciados cotidianos. Podemos recordar aquí las observaciones de Voloshinov (1997: 125) respecto a la necesidad de la literatura del *contexto social de la vida, donde las palabras se depositan y se impregnan de valores*. En este sentido, lo mismo aplica para el auditorio, cuya comprensión del discurso literario se encuentra igualmente vinculada con los valores sociales de las palabras de su propia sociedad, época y horizonte cultural.

Los antropólogos han asumido la descripción y registro de las culturas nativas como uno de sus tareas principales. La conservación de las tradiciones orales mediante la escritura ha sido un esfuerzo de larga duración, compartido con lingüistas y folkloristas. Como resultado, se cuenta con un volumen de información que ha crecido y se ha conservado en bibliotecas, mientras que las culturas a las que pertenecen se transforman o desaparecen aceleradamente. La obra de Lévi-Strauss es un buen ejemplo de ese corpus y de la información cultural que contiene. Sin embargo, una notable limitación de ese corpus es la falta de los contextos culturales de los textos orales recopilados, lo cual plantea un problema para su análisis e interpretación. Es aquí donde la teoría bajtiniana del enunciado cobra relevancia, al abrir la posibilidad de acceso a los contextos sobreentendidos de las tradiciones orales. Puede reconocerse las dificultades que se plantean, al igual que el hecho que quizás la mayoría de esos elementos sobreentendidos se hayan perdido definitivamente, junto a la cultura a la que pertenecían. Pero quizás algunos de esos valores sociales implícitos en esas antiguas palabras puedan todavía ser rescatados. A continuación presento un breve análisis de un mito maya-itzá, como un ejercicio orientado a dar respuesta a estas interrogantes.

La imagen del mundo en un cuento itzá

Hace unos cuarenta y cinco años, un joven guatemalteco de nombre Otto Schumann Gálvez, visitó por vez primera el pueblo de San José, con el fin de hacer un estudio del idioma y cultura de los itzáes. Era un estudiante de lingüística en la Escuela Nacional de Antropología e Historia de México, un apasionado mayista, como se les conoce en la Academia. Desde entonces inició un estudio de larga duración sobre los itzáes, que continúa hasta el presente y que ha dado ricos frutos, entre los que destacan dos libros de lingüística del idioma itzá de San José (1971, 2000). A ello se suman sus estudios sobre otras lenguas mesoamericanas, incluyendo el mopán y el yucateco, hermanas del itzá.

En esa visita a San José, a principios de los sesenta, aquel joven estudiante se dio a la tarea de recopilar abundantes datos culturales y lingüísticos entre los habitantes del pueblo, entablando una buena amistad con las personas con quienes trabajó. El recordado Domingo Chayax fue uno de ellos, un sabio informante y entrañable amigo del lingüista hasta el fin de sus días. Otra cercana colaboradora fue la señora Marce-

lina Tuut de Rabateau, quien compartió con el lingüista un relato de la antigua tradición oral de los itzáes, una verdadera joya de la mitología maya. Considero que ese relato encierra una extraordinaria concepción del mundo y de la vida, y por lo mismo, un aspecto esencial de la identidad de los itzáes.

Otto Schumann publicó este relato titulándolo «El origen del mundo: un cuento maya itzá»[2], cuya versión bilingüe transcribo a continuación:

1. Yan aji junp'eel kin juntuul mo'noc paal, ma' yool u yubitan, u na' tu ya'la ti'i: ma' a bel ti'nüktal yok a kuume.
Junp'eel kin a paale nüklahi yokol a kuume, a kuume joki ti' alca' pach a paale, a paale joki ti alca', y alca', y alca', ca' ilbi men juntuul balum, a baluume tu ca'ta ta paale: ¿ba'ax ca walcatic?
Mixba'al juncuul kum tan u tal ti' alca' tin pach.
Co'ox pakte' wa'ye'.
2. Ma' sa'mi ca' tu yubajoo'e tan u tal u jum a kuume, a baluume tu cata ta paale a ba'ax a cujum u tal, ca' tu nucta a paale: a kum cu taale.
Ca' tu nucta a baluume: ala' ma' ete to'oni'i.
Ca' joko ti' alca', ca' ilboo' men juntuul winic. tan u mentic si', ca' tu ca'ta winic ta baluume etel ta paale: ¿ba'ax ca walca'tic?
3. Mixba'al juncuukum tan u tal ti' qui pach.
A winiique jak u yool, ca' tu püta u si', ca' bini' ti' alca', ca' ti kocho' ca juntuul ixnuc, ca' tu cata a nojoch co'lel: ¿ba'ax ca walcatique'ex?
Mixba'al juncuukum tan u tal ti' qui pach.
Oquene'ex ich naj, ma' asaquile'ex ti'i juncuukum.
4. Ma' sa'mi ca' tu yuba ixnuuque tan u tal a kum ti' alca', ca' tu mücha u mo'noc túnca, ca' ti' walaji chi' u yotoch, ca' ti' mani a kum chi' u yotooche, ixnuuque tu janch'ücta' a kuume buji ca'xeet, ca' tu yila ixnuuque layti' a naxi' yokol ca' je'la tu'ux yano'on.

1. Hubo una vez un muchacho desobediente; su mamá le dijo: «No te vayas a sentar encima del ayote»[3].
Un día el muchacho se sentó encima del ayote; el ayote principió a correr detrás del muchacho; el muchacho salió corriendo y corriendo. Cuando vio a un tigre, el tigre le preguntó al muchacho: «¿Por qué corres?»
«Nada, un ayote que viene corriendo detrás de mí»

[2] El texto fue publicado por Schumann, en 1964. Años más tarde, aparece como un anexo de su estudio lingüístico del itzá (1971), donde se acompaña de un análisis morfo-sintáctico, con indicaciones sobre los criterios de escritura empleados, pero sin agregar ningún comentario acerca de su significado.
[3] Nombre con que se conoce en Guatemala a un machete corto, desgastado por su uso.

«Vamos a esperarlo aquí»

2. Al rato oyeron que venía el zumbido del ayote detrás de ellos; el tigre le preguntó al muchacho que qué ruido era ese que venía. El muchacho respondió: «Es el ayote que viene».

«Cuñado», contestó el tigre, «eso no es con nosotros».

Principiaron a correr. Cuando vieron a un hombre que estaba haciendo leña; les preguntó el hombre, al tigre y al niño, que por qué corrían.

3. «Nada, un ayote nos viene siguiendo».

El hombre se asustó, dejó su leña y se fue corriendo. Llegaron con una anciana, les preguntó la anciana: «¿Por qué corren ustedes?»

«Nada, un ayote que viene detrás de nosotros».

«Entren en la casa, no le tengan miedo al ayote corriendo».

4. Ella agarró su tunco[4]; se paró a la puerta de su casa. Cuando pasó el ayote en la puerta de su casa le tiró un machetazo, y lo partió en dos pedazos y vio la vieja que era el mundo entero en donde estamos.

A primera vista, parece tratarse de un cuento divertido, aunque un tanto extraño y enigmático. Pero una lectura detenida hace surgir interrogantes y problemas para la comprensión de sus «mensajes». Una manera de aproximarnos a él es entenderlo como una obra literaria de tradición oral. Como hemos visto, Voloshinov considera que las creaciones literarias actúan como un potente condensador de valores de la sociedad en donde se producen. Estos valores se encuentran impregnados en las palabras mismas, en los contextos que las rodean, aunque muchas veces esos contextos no aparecen expresados verbalmente en el texto, sino que se encuentran sobreentendidos, son asuntos no dichos mediante las palabras, pero presentes y de mucha importancia para la comprensión del relato. En suma nos dice que la palabra literaria se encuentra *estrechamente entretejida con el contexto no enunciado de la vida*, porque cada palabra que se emplea se encuentra «impregnada» de valoración social (Voloshinov, 1997: 124-125).

Partiendo de esa perspectiva, podemos interrogarnos acerca de esas valoraciones sociales contenidas en este relato. Al inicio, pareciera tratarse de un cuento que sanciona la desobediencia, la del muchacho que no hace caso a su madre. Pero esa lectura se debilita, si consideramos que es gracias a aquella «trasgresión» que se abre la posibilidad de descubrir el mundo, de manera que en todo caso, lo que parece sugerirse

[4] Revisando la traducción con Otoniel Zacal, estudioso itzá, analista de su propia cultura, resulta que en el texto itzá no se dice «muchacho desobediente», sino «niño [que aún] no sabía escuchar» (comunicación personal, 12 de enero, 2008). Este cambio de matiz en la traducción sugiere que el sentido del pasaje no consiste en marcar una sanción moral, sino en funcionar como una acción inicial que desencadena la trama del relato.

es un valor positivo asociado al acto del niño, visto más como un acto ingenuo pero intencionado, una «travesura» que trae consigo un conocimiento importante acerca del mundo. En todo caso, si existe una moraleja implícita, ésta no es del orden del «obedecer» sino del «descubrir». En otras palabras, parece sugerirse que la ruptura de una regla puede ser una fuente de conocimiento.[4]

Por otro lado, el mundo expresado en el relato se ubica en un tiempo-espacio absolutamente mitológico; en donde humanos animales y vegetales hablan e interactúan entre sí, y todo ello parece ser «normal», es decir que no se pone en duda que el niño sea perseguido por un ayote o que platique con el jaguar.

Este felino tiene un papel interesante, pues representa valores culturales muy particulares, propios de una sociedad selvática, acostumbrada a vivir en cercanía con el animal. En la antigüedad mesoamericana, el jaguar aparece claramente asociado al poder político y, como ocurrió con los mayas, hubo gobernantes que tomaron para sí el nombre del felino. En el relato se evoca un poder del jaguar sobre la humanidad (la valentía que muestra al niño al decidir esperar al ayote), pero en un segundo momento, también se muestra el límite de su poder ante otro poder mayor, el poder del ayote.

También es interesante la relación de parentesco que el jaguar establece con el niño, al llamarlo «cuñado». Podría pensarse que se trata de una simple expresión coloquial, más que de una referencia de parentesco entre ambos. Pero este tipo de relaciones entre humanos y jaguares son recurrentes en la mitología maya (Valverde, 2004). Por ejemplo, en un relato que yo recopilé entre los ch'oles de Chiapas, el jaguar pide explícitamente a la hermana de un niño que se convierta en su mujer. Otro más de la misma publicación refiere que para los ch'oles, los lacandones son jaguares y se refieren a ambos como «nuestros tíos» (Alejos, 1988: 37-43). Sin embargo, Otoniel Zacal me ha aclarado que en el relato itzá no aparece el término cuñado, lo que vendría a debilitar esta lectura. Al preguntar a Schumann al respecto, indicó que la señora Tuut también le tradujo el cuento al español, agregando la expresión «cuñado». Esto me parece importante, porque entonces es posible que en su versión al español ella haya incluido información cultural que no era necesario explicitarla en itzá.

En todo caso, es claro que un valor social sobreentendido es justamente la relación estrecha que existe —o que debe existir— entre humanidad y naturaleza. Es esa relación de «los itzáes con la naturaleza», de respeto y reciprocidad, la han destacado investigadores preocupados por los problemas de deterioro ambiental en Petén contemporáneo.

En cuanto a la anciana, observamos en ella varias virtudes. Por un lado, comparte un status de autoridad con la otra mujer, con la madre del niño, pues sus actitudes así lo manifiestan. La anciana es más valerosa que el niño, el jaguar y el leñador, pues no huye

del ayote, y de esa manera logra resolver el enigma del ayote. Asimismo, ella es poseedora de una especial sabiduría, ya que parece conocer de antemano de qué se trata todo el asunto, y es gracias a su intervención que se abre la posibilidad de un conocimiento «interno» del mundo. Un valor asociado a la anciana, sobreentendido en el relato, es entonces el respeto que la sociedad le debe por su autoridad, valor y sabiduría.

Ahora bien, en relación con el ayote debo decir que me resulta todo un enigma, al interior del cual seguramente se encierran claves para la comprensión del relato. Es claro que este fruto se plantea como una representación del mundo. Podemos señalar su forma redonda como una imagen de la redondez de la tierra, pero también de la unidad del universo. En su interior, la gruesa capa de carnaza simboliza tanto el cielo como el inframundo —el arriba y el abajo— y un «en medio» que es la tierra, conformada por innumerables semillas, que representan a todos los seres vivos, incluidos los humanos, conectados por un hilo, como si fuese un «cordón umbilical», al arriba y al abajo. De pronto, el relato nos ubica, tanto a los personajes como a los oyentes mismos, al interior de ese mundo, haciéndonos sentir como semillas al interior del ayote.

El gesto de la anciana hacia quienes huyen del ayote es interesante en este sentido, pues sugiere la imposibilidad de escapar del mundo, ya que a fin de cuentas, nos encontramos dentro de él y somos parte del mismo. No hay coartada en el ser, diría Bajtín.

Por otro lado, también me parece que el misterio es en sí mismo un elemento importante de esta narrativa, con la función de alimentar el asombro, la curiosidad y la duda acerca del mundo y de la vida. El enigma es entonces un eje alrededor del cual gira el relato en su conjunto. A diferencia de la mentalidad de Occidente, obsesionada por la búsqueda de causalidades, el pensamiento maya parece deleitarse con los imponderables, las paradojas y los misterios de la existencia.

Conclusión

> No existe nada muerto de una manera absoluta; cada sentido tendrá su fiesta de resurrección. Problema del gran tiempo (Bajtín, 1982: 392-3).

La lectura que hemos efectuado de nuestro relato se refuerza de manera sorprendente con la evidencia arqueológica. En 2001 una investigación a cargo de Williamo Saturno (2005) descubrió un extraordinario mural en el sitio de San Bartolo, en el norte de Petén, en lo que fuera el antiguo territorio de los itzáes. Allí, en su primera escena, se muestra un objeto redondo, similar a una jícara o un ayote, roto de la parte superior, del cual emerge un personaje humano en medio de un líquido rojo, mientras otros cuatro personajes ya han salido y portan un cordón en su vientre, aludiendo entonces

a este fruto como el origen de los humanos representados. En otra escena del mismo mural un personaje sostiene en un gesto de ofrenda el mismo fruto, del cual brota una rama con flores, y que es tomado por otro personaje de perfil olmeca. Además, los autores refieren a una vasija temprana de Teotihuacán donde aparece un personaje humano, bailando y sosteniendo una sonaja, al momento de salir de un ayote cortado en dos mitades (Saturno, *et al*., 2005: 11-12).

Así pues, si las conexiones que hemos formulado entre el mito y los contextos culturales son verídicas, nos encontraríamos frente a un enunciado de más de dos mil años de antigüedad, un entimema maya que vive en el gran tiempo bajtiniano, que nos enseña que somos como las semillas del ayote, que nuestro ser es una parte integral del mundo, y como las semillas, con el potencial para engendrar nuevos mundos.

Bibliografía

Alejos García, José, 1988, *Wajalix bä t'an. Narrativa tradicional ch'ol de Tumbalá, Chiapas,* México, UNAM.

—, 2001, «Tradición y literatura oral en Mesoamérica. Hacia una crítica teórica», en B. Clark y F. Curiel (coordinadores), *Filología Mexicana*, México, UNAM, pp. 293-320.

—, 2006, «Identidad y alteridad en antropología dialógica», en José Alejos García (editor), *Dialogando alteridades. Identidades y poder en Guatemala*, México, UNAM, pp. 17-38.

Bajtín, Mijaíl, 1982, *Estética de la creación verbal*, México, Siglo XXI Editores.

—, 1997, *Hacia una filosofía del acto ético. De los borradores y otros escritos*, Barcelona, Anthropos Editorial.

Hanks, William, 1987, «Discourse Genres in a Theory of Practice», en *American Ethnologist*, 14 (4), pp. 64-88.

Ong, Walter, 1991, *Orality and Literacy*, Londres y Nueva York, Routledge.

Peñalosa, Fernando, 1996, *The Mayan Folktale. An Introduction*, Rancho Palos Verdes, California, Yax Te' Press.

Saturno, William, *et al.,* 2005, *Ancient America. Los murales de San Bartolo, El Petén,Guatemala*, (7), Center for Ancient American Studies, Barnardsville, N.C.,USA.

Schumann Gálvez, Otto, 1964, «El origen del mundo: un cuento maya-itzá», en *Tlalocan* (4-4), pp. 351-352.

—, 1971, *Descripción estructural del maya itzá del Petén, Guatemala, C.A.,* México, UNAM.

Thompson, Eric, 1930, *Ethnology of the Mayas of Southern and Central British Honduras*, Chicago, Field Museum Press.

Valverde Valdéz, María del Carmen, 2004, *Balam. El jaguar a través de los tiempos y los espacios del universo maya*, México, UNAM.

Voloshinov, Valentin, 1997, «La palabra en la vida y la palabra en la poesía», en Mijaíl Bajtín, *Hacia una filosofía del acto ético. De los borradores y otros escritos*, Barcelona, Anthrhopos, pp. 106-137.

Zumthor, Paul, 1990, *Oral Poetry*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Relato de *lokok peek'*. La palabra sagrada, motor de la vida entre los mayas de Nunkiní, Campeche[1]

María del Carmen Orihuela Gallardo
Universidad Nacional Autónoma de México

Introducción

En este trabajo se hace una reflexión sobre la noción del *leguaje sagrado* entre los mayas contemporáneos de Nunkiní, Campeche a partir del relato de *Lokok peek´*, que forma parte de la tradición oral de esta comunidad. La población maya de esta región comparte entre sí, y con los mayas del norte de la península de Yucatán elementos ideológicos, valores sociales y simbolismos. Aspectos culturales que son transmitidos a través del lenguaje.

Con el objetivo de conocer aspectos profundos de la cosmovisión maya analizaré el enigmático relato de *Lokok peek'*, para ello me apoyaré en las herramientas de análisis del lenguaje propuestas Mijail Bajtín (1989 y 1997) y Valentín Voloshinov (1997). Éstas, permiten esclarecer los complejos mecanismos de los que se vale el lenguaje para transmitir conocimientos y valores sociales e ideológicos que rigen a la sociedad maya contemporánea.

Por otro lado, la narración mencionada contiene entre sus pasajes algunos *sobreentendidos* fundamentales de la cosmovisión y cultura maya. A éstos dedicaré gran parte del trabajo. Para Bajtín los *sobreentendidos* son *aquello que los hablantes sabemos, vemos, amamos y reconocemos, en lo que estamos unidos puede ser la parte sobreentendida de la enunciación* (Voloshinov, 1997: 116). Es decir, para traducir cualquier elemento simbólico en la narrativa es necesario volcarse a una investigación sobre ello.

Es importante mencionar que en lengua maya se le llama *lokok* a la cera de abeja, pegajosa y de color negro que producen las abejas sin aguijón, nativas de la zona. Por su parte, la palabra maya *peek'* se traduce como perro. Así, *Lokok peek'* literalmente significa «perro de cera».

[1] Esta investigación fue realizada dentro del proyecto PAPIIT *La tradición oral como discurso social. Actualidad del pensamiento mesoamericano*, dirigido por el doctor José Alejos García, investigador del Centro de Estudios Mayas del IIFL de la UNAM, a quien agradezco enormemente su guía académica por varios años y sus importantes comentarios a este trabajo. También quiero agradecer a los pobladores de Nunkiní quienes han compartido conmigo su invaluable conocimiento, así como las diferentes versiones del relato de Lokok peek'. Principalmente agradezco a María Chim Haas y a Luis Ek Chim quienes tuvieron la paciencia de narrarme el relato heredado por sus antepasados.

Relato de *Lokok peek'*

A continuación se presenta la historia de la creación de *Lokok peek'*, el «perro de cera».

A *Lokok peek'* lo formaron unos señores que trabajan el chicle. Un día se perdieron dentro del chicle. Entonces, del mismo chicle ellos formaron un perro. -Vamos a hacer sus uñas de *sakán* (son como espinos grandes, gruesos y negros)-, otro dijo -ponle sus ojos de *tsipte* (son como cosas rojas como canicas)-, el otro le dice -¿y el pelo cómo se lo ponemos?-, -hazle así a la cáscara de madera y que salga finito y eso ponle -. Que el otro dijo, -oye, pero ya lo hicimos, pero ni sangre tiene ¿cómo va a funcionar?-. Que todos se cortan y le ponen la sangre, y ni así funciona. -Pero ¿cómo va a funcionar? ¿y su corazón!? Cazaron un tigrillo, le pusieron [el corazón]. Pero uno dijo -oye, pero si ya le pusimos el corazón, sangre, uñas y ¿porque no funciona?-. -Hay que ver qué cerebro le ponemos-. El muchacho cazó una serpiente de siete metros y dijo -ahí está el cerebro-. Entonces, lo pusieron al perro, pero ni así -y ¿por qué?.

-¡Hay que hablarlo!-, uno se puso a hablar y le dijo -tú vas a ser nuestro guardia, que tú vas a ser así, que tu vas a ser así- y que un día, el muchacho vio cómo movió las uñas del espino, que no dijo nada y que al otro día fue a platicar con el perro y vio que hizo sus orejas así. -¡Ya se movió!-, los llamó -¡vengan ya funcionó nuestro perro!-.

Un día se acostaron a dormir y al amanecer ya no estaba uno de ellos -¡Chíngale! ese es traicionero-. Al día siguiente se acostó y cuando amaneció, otro compañero ya no estaba. -¡Chíngale! ese ya se fue.

Entonces que el más grande, dijo -¡Mare!, yo estoy sospechando que el perro, ya los comió-. Se dieron cuenta que el perro [es] el que los come. [Pero] el perro huyó. El otro estaba pensando -¿cómo lo vamos a deshacer?, si lo flechamos no le va a pasar nada, la única manera es quemarlo-, pero ¿cómo lo hacían? El otro no se acordaba que comenzó a hablar, pero ¿qué le decía? No se acordaba -¿ahora qué hacemos? ni se acerca ¿qué vamos a hacer?-. Todos tienen miedo. Se fueron y se perdieron todos.

Entonces el muchacho que hablaba con el perro, dijo -yo no me pudo ir, tengo que deshacer al perro-. Él comenzó a hablar como le hablaba antes, con sus oraciones, y el perro se le quedo viendo. Entonces el muchacho se acordó, -dicen que existen los dueños del monte-

[Entonces el muchacho] escuchó que le hablaron y dijo -no te preocupes muchacho, acá estoy, soy yo-, vio a un señor parado, -sólo vine porque me estás

> hablando y te quiero ayudar-. -A mí, no me va a comer porque de esa voz que ya tiene, de esa voz yo le voy a hablar-. Vio que comenzó a acariciarlo y que tenía una cadena.
> [Entonces el señor del monte] Le dijo, -el día que quieras visitar a ese perro aquí va a estar en el *chultún* encadenado-. Y que la noche del Viernes Santo escuchó que el perro ladraba, y que corrió tanto que salió en el pueblo de Pucnachén. -Tengo más de cuarenta y tantos días acá, y a mis compañeros no sé que les pasó-. -Yo tengo que contar mi historia, por eso me salvé.[2]

La historia de *Lokok peek*' es un relato estéticamente creado, es decir, comunica a través del ritmo, la armonía, simetría y otros elementos formales, la relación emocional y volitiva de los personajes (Bajtín, 1989: 20). En las líneas del relato se reconocen voces que muestran opinión, idea, punto de vista, postura ideológica de diferentes posiciones en la misma sociedad, mostrando una polifonía con la «*orquestación* de voces en diálogo abierto» (Bubnova, 2007: 107). Constituyendo, así, la cristalización de una serie de valores establecidos por la sociedad.

Entre los enigmas que contiene el relato, analizaré con mayor detalle el pasaje en el que el perro de cera cobra vida. Una de las prácticas rituales mayas, que implica mayor conocimiento por parte de los *h'meno'ob*,[3] es la de fijar vida en un objeto, ya que a través de este hecho se muestran las implicaciones culturales y sociales que la narración busca reafirmar en el modelo de identidad que la sociedad posee y que procura conservar.

El relato de *Lokok peek*' forma parte de la narrativa de la comunidad de Nunkiní. Éste, se encuentra latente en las conversaciones de sus habitantes. Aunque, la versión del relato presentada fue compartida por doña María Chim. Ella asegura que su bisabuelo, don Juan Chim fue el cazador que se salvó para contar la historia a la gente. No obstante, Mijail Bajtín, en sus reflexiones, propone que el autor *es una voluntad individualizadora plena de proyecciones sociales* (Bubnova, 2007: 119), es decir, la sociedad encuentra una voz en ese relato, reconociendo en éste una historia compartida por lo miembros de la comunidad.

En ese sentido, para contextualizar algunos pasajes del relato recurriré a versiones más cortas de otros miembros de la comunidad. Esto me permitirá identificar cuales son los pasajes o acciones que tienen mayor peso dentro de la narración de *Lokok peek*'. De la misma forma, recurriré a relatos provenientes de otra región de la península de Yucatán.

[2] Relato contado por María Chim Haas. Habitante de la comunidad de Nunkiní, Calkiní, Campeche. Septiembre de 2008.

[3] En español, los mayas, usan la palabra yerbateros para referirse a los h'men. Aunque su actividad, dentro de la comunidad, comprende muchos más aspectos culturales.

Objetos fabricados con elementos *suyuh*

En la narración de *Lokok peek*, se describe la forma en que fue *fabricado*[4] el perro de cera. Esto refiere la realización de uno de los rituales más significativos en la cultura maya, el fijar la vida a un objeto o crear objetos con vida. Para elaborar objetos rituales se requiere de materiales que contengan una concepción simbólica dentro de la cultura, como la cera de abeja, *lokok*.[5] Éste es un elemento puro extraído de la naturaleza. Los materiales con estas características están cargados de *suhuy*. Michel Boccara refiere que el *material original de la creación, debe ser suyuh, es decir, no sólo vírgenes sino puros y sagrados* (Boccara, 2004: 66). En la cosmovisión maya los materiales con dicha característica son esenciales en los rituales dedicados a los seres de la naturaleza.

Tradición maya de *fabricación* de objetos de barro o de cera

En la tradición maya es recurrente la utilización de cera para elaborar figurillas con forma de animales o seres humanos. En el *Popul Vuh* se narra la creación de una tuza con cera de abeja.

Por su parte, Ella Quintal Avilé y un equipo de investigadores dieron a conocer recientemente una ofrenda procedente de la zona arqueológica de Xcambó, Yucatán. De acuerdo con los arqueólogos que la encontraron en 1996, fue colocada ahí recientemente.[6] Según la información presentada, la ofrenda, consiste en una vasija con tres pequeñas figuras de cera en su interior. El equipo de investigadores ha interpretado que las figurillas pueden ser *aluxes*, a los cuales se les da vida por medio de un procedimiento ritual.[7]

Para aclarar lo anterior recurriré al texto de Michel Boccara, *Los aruxes, captadores de antepasados.* En el se contiene una entrevista del autor con Juan kob, *h'men* de la comunidad de Yaxcaba en el estado de Yucatán. Don Juan describe la forma en que

[4] El término *fabricar* es utilizado por los autores Michel Boccara en *Los aruxes, captadores de antepasados*... y Marc Auge en El dios como objeto (1996) en sus investigaciones sobre la forma de hacer objetos con la finalidad de darles vida. La palabra que utilizada por el *H'men es kuxkin,* hacer vivir.

[5] A la cera de abeja se le llama *kib,* pero a la cera de color negro pegajoso se le conoce como *lokok,* éste es el material con que las abejas sellan las entradas al tronco donde la *p'ol kaab* (abeja *melipona*) hacen su panal. Generalmente esta abeja es criada por los mayas, aunque también hacen sus panales en el monte.

[6] En dicho lugar se encuentra una iglesia construida en 1980, en ella se realizan misas católicas con peregrinaciones. Los devotos llevan veladoras, flores y algunas veces carne de venado "a la virgen y a los vientos". Ella Quintal Avilés. "Vírgenes e ídolos: la religión en las manos del pueblo", en *Mesoamérica 39,* (junio de 2000), pp. 287-304.

[7] Citado en: s/a: "Residen *aluxes* o duendes en zonas arqueológicas de Yucatán", en *Diario de Yucatán*, Viernes 30 de enero, 2009.

antiguamente se les fijaba la vida a los *aluxo'ob* en objetos elaborados con barro o cera. El caso que presenta es un *arux*, más nombrado como *alux*. Éstos son considerados por los mayas como cuidadores de los solares o milpas y tienen la apariencia de niños. Según los pobladores de Nunkiní, la materia de los *aluxo'ob* es viento. Sin más, cito la plática del *h'men* Juan Kob con Boccara.

> El arux se hace de barro, pero para que viva, hay que darle sangre en su cabeza en lugar de cerebro. Por ejemplo, si digo: voy hacer que viva un arux, lo hago de barro, como una mezcla, le doy forma de una persona. En su cabeza donde voy a poner la sangre, le hago ojos, nariz, boca, todo. Un cuerpo de persona, y en la cabeza va a ir la sangre. Saco sangre de aquí (muestra las venas de su brazo) y le doy. Cuando termino, empiezo a darle saká (agua blanca de maíz) diario. Lo voy a criar. Diario le voy a criar. En el lugar donde lo veo, le doy saká allá. Y voy a hablar, voy a hablar a los vientos, en las cuatro esquinas de la tierra, en las cuatro esquinas del cielo... bueno... Así es la cosa, así mañana, así pasado, así a los cuatro días, tengo que llegar hasta los trece días que lo estoy reviviendo. Lo crió. A los trece días, vive. Se va, pero regresa también, hum (silencio), así se hace vivir [...] Pero... hay otra clase que se hace de cera, de cera cruda. También vive, también se va.
>
> [...] Pero cuando es terminado se hace girar las palabras: a las cuatro esquinas de la tierra, a las cuatro esquinas del cielo, a los santos vientos, los Vientos Guardianes-Jaguares, Balam, los Vientos Remolinos, Mozón, Los Vientos Batab, Capitanes, vientos grandes, palabras grandes, eso hago así. Y cuando haces todo eso, lo haces vivir. Bueno se completó tu palabra, se completó tu trabajo, ya vive, se va (Boccara, 2004: 35-39).
>
> El *h'men* expresa que se logra fijar la vida en el objeto hasta que «se hacen girar las palabras», es decir, hasta que tus palabras son tomadas por el viento para hacer remolino.[8] Hasta ese momento se logró la intensión de fijar la vida en el objeto. Así lo menciona don Juan «lo haces vivir. Bueno se completó tu palabra, se completó tu trabajo» (Boccara, 2004 38).

Por su parte, a *Lokok peek'*, a pesar de la conjunción de aquellos elementos *suyuh* con los que se le formó, fue posible hacerlo vivir hasta que se empleó el mensaje indicado. En la cosmovisión maya existe un discurso codificado mediante el cual se comunican el

[8] Otro elemento ideológico entre los mayas es el moson (remolino). Según la narrativa mayas, éstos son enviados por los aluxo'ob para hacer llegar el mensaje al destinatario. Representan la forma ideal para enviar mensajes a larga distancia.

ser humano con los seres no humanos que habitan en espacios simbólicamente delimitados, y que dentro de la ideología maya poseen una presencia fundamental. Tal es el caso del *balam* (dueño del monte), los *yumilo'ob káax* (señores del monte) y los *aluxes* (cuidadores), pues son con quienes los *h'meno'ob* pueden entablar dicha comunicación.

La palabra sagrada, discurso de comunicación con los *Señores del monte*

Por las razones anteriormente presentadas, le daré mayor atención al uso al discurso ritual entre los mayas. En lengua maya se nombra *suywa t'an*, a la palabra enigmática (Boccara, 2004: 67), es decir, el discurso ritual maya. Ésta, se refiere a la comunicación que se establece entre el *h'men* y los *señores del monte o cuidadores* de los espacios delimitados simbólicamente por los mayas. Luis Ek hace notar lo cuidadoso que deben ser las personas al referirse al discurso ritual: «solamente los *h'meno'ob* pueden decir esos rezos, si yo los digo, así nada más por decirlos, me pueden castigar los *señores*, es muy malo».[9] La frase nos muestra que tanto las actividades propias del *h'men*, como los rezos que ellos pronuncian son utilizados únicamente en ritual. La labor del *h'men* determina la permanencia del orden entre los seres sobrenaturales y los seres humanos.

El *líder*, en el relato de *Lokok peek'*, muestra tener el conocimiento sobre las prácticas rituales de darle vida a un objeto. Es éste quien conoce y utiliza la palabra sagrada, y decide "hablarle" al perro para fijarle vida. Para ahondar en lo anterior, hablaré de algunos antecedentes sobre las personas que, ante la sociedad, son las únicas facultadas para utilizar el discurso especializado, los *h'meno'ob*.

Durante la iniciación de los *h'meno'ob*, ellos tienen un encuentro con el *Balam*. El encuentro se realiza a través de sueños, aunque también se dice que durante su iniciación el *h'men* se pierde en el monte durante algunos días. Por ello, para las personas del pueblo, éste se encuentra en un sueño profundo o perdido en el monte durante varias horas o incluso días. En el encuentro entre el *Balam* y el iniciado, ya sea onírico o físico, el primero enseña al futuro *h'men*, entre otras cualidades, el lenguaje que va a utilizar para comunicarse con él, con los «Señores del monte» y con los *aluxes*. Asimismo, durante dicho encuentro el *h'men* conocerá los mecanismos para interpretar los mensajes de éstos, como la lectura de *sastún*.[10] De esta manera, únicamente los *h'meno'ob* tienen el reconocimiento del *balam* y por supuesto, de la comunidad, para comunicarse con los dueños y

[9] Luis Ek Chim, 15 años. Habitante de Nunkiní. Agosto de 2008.

[10] *Sastun*, es la piedra pulida utilizada como instrumento de adivinación por el *h'men*. La piedra es el símbolo de que el *h'men* realizó el encuentro con los *Señores del monte* durante su iniciación.

cuidadores del monte. Este don es posible adquirirlo únicamente en la iniciación de los *h'men*. Aunque, antes de dicho suceso, el futuro *h'men* es preparado para el encuentro por medio de una enseñanza de varios años.[11] También los especialistas conocen los códigos en la relación que mantienen con ellos. Doña Antonia Chim, lo aclara cuando dice «no sé puede llamarlos (a los señores de monte), si no tienes nada que ofrecerles, se pueden enojar»,[12] es decir, hay que llamarlos cuando tienes alimento que entregarles.

Por otro lado, los enunciados no sólo contienen palabras claras con un mensaje determinado, sino que es un lenguaje donde interviene el tono de voz del individuo. El tono de voz es reconocido por las entidades con las que el especialista quiere comunicarse. Por ello, en el relato de *Lokok peek'*, el *Yumil Kaax* (señor del monte) reconoció la voz y pudo volver a hablar con él y con el perro. La voz del muchacho que pronunció las palabras, le dio vida diciéndole «yo le voy a hablar con la misma voz que ya tiene».[13]

El *h'men* entabló contacto, con los seres no humanos que habitan el espacio simbólico, por medio de un discurso ritual. Es decir, se fijó la vida en el objeto por medio de la palabra sagrada. De acuerdo a lo anterior, se deja establecido que ese discurso ritual ha recibido una respuesta. Es por ésta que se capturó el *kal ik'*, la energía vital, en el objeto (Boccara, 2004: 67).

En ese sentido, las palabras por sí mismas no otorgan vida a los objetos creados con los elementos *suyuh*, sino que el discurso ritual utilizado por los *h'meno'ob*, es el que permitió fijarle vida a *Lokok peek'*.

Castigo al uso irresponsable de la palabra sagrada

En este relato se encuentran las *marcas*[14] que la comunidad formula y reconoce para dejar claro las prohibiciones que han sido establecidas por ella misma. Las prohibiciones infringidas por el grupo de muchachos que fue a trabajar el chicle en el Petén produjeron un castigo: la creación de *Lokok peek'*. Éste, amenaza con comerse a los cazadores durante los días de Viernes Santo. Éste día, el *Lokok peek'* «comienza a gritar». Pero no es posible deshacerlo.

Asimismo, el relato explica otra prohibición importante para la comunidad. Como la negativa de salir al monte o a la milpa para quedarse en casa resguardándose durante el Viernes Santo. El relato nos ayuda a resolver el enigma que implica vivir el Viernes Santo como un día negativo.

[11] *H'men* Julio, 26 años. Habitante de Bacabchen, Campeche. Diciembre de 2009.
[12] Antonia Chim Ek. Yerbatera de Pucnachen, Calkiní. Agosto 2008.
[13] Relato de *Lokok peek'*.
[14] En este trabajo llamo *marca* a los elementos que tienen un peso ideológico en la sociedad de maya de Nunkiní.

Un ejemplo del temor que sienten los pobladores de Nunkiní ante la amenaza latente de la existencia de *Lokok peek*' en el Petén, es lo dicho por doña Aurora Colli: «dicen que a ese *Lokok peek*', lo tiene el *dios* debajo del agua atrapado, pero dicen que cuando se canse el *dios* lo va a soltar y se va a comer a todos».[15]

Reflexiones finales

La práctica de fijar vida en objeto de cera o de barro, puede provenir de tiempos muy antiguos, pues en documentos coloniales como el *Popol Vuh* se registra un acto similar. Sin embargo, y pese al tiempo transcurrido, entre los mayas de Nunkiní, queda en el bagaje cultural la práctica de *fabricar* objetos de cera para fijarles vida.

Por otro lado, el uso de la palabra ritual se limita a los *h'meno'ob*, es decir, los especialistas de lo sagrado entre los mayas de la Península de Yucatán. En el caso de Nunkiní, todos los habitantes de la comunidad protegen este lenguaje. Le han otorgado un valor extraordinario al conocimiento del discurso ritual creado entres *los seres no humanos* y el *h'men*. Es por ello que en el relato de *Lokok peek*' se envía un mensaje de protección al uso de la palabra ritual, mostrando el castigo que se producirá al no respetar las reglas establecidas por la sociedad.

Bibliografía

Augé, Marc, 1996, *Dios como objeto. Símbolos, cuerpos, materias, palabras,* Barcelona, Gedisa.

Bajtín, Mijaíl, 1989, *Teoría y estética de la novela. Trabajos de investigación,* Traducción de Helena S. Kriúkova y Vicente Cazcarra, Madrid, Taurus.

Boccara, Michel 2004, *Los laberintos sonoros. Enciclopedia de la mitología Yucateca. Los aruxes, captadores de antepasado: mitología de la fabricación de los dioses,* tomo VII, Francia, EDITIONS DUCTUS & «Psychanalyse et practiques sociales» (CNRS- Univertés de Picardie et de Paris 7).

Bubnova, Tatiana, 2007, «Voz, sentido y diálogo en Bajtín», en *Acta Poética 27*, México, IIFL-UNAM, primavera, pp. 97-114.

Popol Vuh. Las antiguas historias del quiché, traducción, introducción y notas de Adrián Recinos, 21a. ed., (Colección popular, 11), México, FCE, 1990.

Quintal Avilés, Ella, 2000, «Vírgenes e ídolos: la religión en las manos del pueblo», en *Mesoamérica 39,* junio, pp. 287-304.

S.a., «Residen *aluxe*s o duendes en zonas arqueológicas de Yucatán», *Diario de Yucatán*, viernes 30 de enero 2009.

Voloshinov, Valentín, 1997, «La palabra en la vida y la palabra en la poesía. Hacia una poética sociológica», en *Hacia una filosofía del acto ético. De los borradores y otros escritos*, Barcelona, Anthropos Editorial, pp. 106-137.

[15] Aurora Colli. 46 años. Habitante de Nunkiní, Campeche. Noviembre, 2008.

Exotopía y juegos de perspectiva en relatos yucatecos contemporáneos

Adriana C. Estrada Ochoa
Universidad Nacional Autónoma de México

En esta ponencia analizo los conceptos de *exotopía* bajtiniana y *perspectivismo*, según ha sido propuesto por algunos autores desde la filosofía y la antropología. Comienzo presentando una muy breve definición acerca de los términos, explicando algunas de sus características, coincidencias y diferencias. Continúo explorando las posibilidades de aplicación de estos conceptos para comprender las relaciones entre los humanos y los animales en el pensamiento y en la práctica de vida de los mayas contemporáneos, para concluir con una breve reflexión acerca de ciertas implicaciones que puede tener la propuesta indígena frente a retos que enfrenta el mundo contemporáneo.

Intersubjetividades viajeras. De la exotopía a la realidad

Retomo el concepto bajtiniano de *exotopía*, entendida como la posibilidad, o el intento metodológico quizá sería más adecuado decir, de salir de la posición –axiológica, social, histórica– propia y emprender un viaje momentáneo a una posición *otra*, volviendo a salir nuevamente para concluir retomando, o recreando mejor dicho, una posición propia. El punto de salida y el punto de llegada no son los mismos: la nueva posición no será igual a la original puesto que se ha enriquecido al adquirir perspectiva.

Bajtín considera la posibilidad de dejar la posición propia como algo positivo. No se trata de un abandono irreflexivo o de adoptar una postura ajena de manera dogmática, sino de un esfuerzo conciente por adquirir una mirada alternativa, recreando la perspectiva personal tras conocer la ajena. Implica una toma de conciencia acerca de la relatividad de la mirada propia, valorando la diferencia al concebirla como algo que enriquece y complementa nuestra existencia.

La conciencia, el conocimiento y la vida son experiencias intersubjetivas. La persona es vista como un ser dinámico, *abierto*, «no concluido», lleno de potencialidades y posibilidades y con una fuerte responsabilidad hacia el mundo con y desde el que se vive. La propuesta bajtiniana implica una valoración de la diferencia. La alteridad cuenta con una visión que me excede –puede ver aspectos sobre mí que yo no puedo ver– pero que, como la mía, es limitada –yo puedo ver características sobre el otro inaccesibles para él–, a lo que se añade el carácter único e irrepetible de cada mirada.

Considero que la exotopía bajtiniana y los conceptos de persona y de realidad que encierra pueden relacionarse con el *perspectivismo*. Este término refiere a una propuesta filosófica elaborada por autores diversos, entre ellos Nietzsche y Ortega y Gasset. Aunque la mirada de cada uno es indudablemente distinta, ambos coinciden en tener una noción de la realidad como algo múltiple, a lo que podemos aproximarnos desde una pluralidad de posiciones.

Para Nietzsche la realidad depende del punto de vista desde el cual los instintos la interpretan, siendo la persona concebida como una totalidad orgánica en constante devenir. Al interior del individuo y a nivel social confluyen una serie de principios interpretantes, que luchan por dominar una perspectiva. Esta lucha es altamente valorada por Nietzsche en la medida en que implica una toma de postura valorativa y una defensa de la perspectiva propia. Nietzsche, sin embargo, rechaza la idea de que todas las perspectivas sean igualmente válidas, pues sólo valen aquellas que potencian la vida.

Ortega y Gasset, por su parte, resalta la inseparabilidad del ser y su entorno, de las circunstancias vitales que definen a cada individuo y cada pueblo. Como para Nietzsche, el conocimiento es una experiencia vital, pero a diferencia de este último, para Ortega esto no implica un abandono de la razón por el mero instinto, pues se trata de una razón vital e histórica, anclada en la realidad radical de cada ser. Así, cada uno tiene una perspectiva propia, que a pesar de ser parcial es invaluable, pues como para Bajtín, cada punto de vista es único e insustituible. La diferencia es también altamente valorada porque puede articularse: las múltiples perspectivas se complementan entre sí.

Tanto para Bajtín como Nietzsche y Ortega la realidad es compleja y múltiple. Las tres propuestas reconocen el valor de la diferencia y rechazan visiones egocéntricas acerca de la construcción de la persona y del conocimiento. La persona es concebida como una totalidad abierta y dinámica, inaprensible si pretendemos separarla de su particular contexto social, histórico y personal. A nivel político, las consecuencias fundamentales que se desprenden de la propuestas bajtiniana y orteguiana, tal vez con menos claridad en Nietzsche, son la tolerancia y el multiculturalismo. A nivel ético, destaca la exigencia de tomarse los actos individuales en serio, ser congruentes al actuar desde cierta posición valorativa y social concreta, conscientes de las consecuencias de nuestro paso por el mundo.

Perspectivismo y antropología amazonista

El *perspectivismo* al que refieren los antropólogos amazonistas retoma algunos de los elementos propuestos por Nietzsche y Ortega y Gasset. Destaca la valoración de la perspectiva alterna y de la alteridad como sujeto de perspectivas. Pero en este caso,

la noción de alteridad incluye también a sujetos no humanos, como por ejemplo, los animales, los muertos, los seres del bosque, los dioses, entre otros.

Los amazonistas proponen una visión de la realidad como algo múltiple. Lo que cambia entre una perspectiva y otra no es, en todo caso, el sujeto de la perspectiva, sino la propia realidad, el correlato material. Al igual que para Ortega y Gasset, la perspectiva es resultado de la influencia de la realidad en el sujeto cognoscente. Pero el sujeto también le imprime un sello, a partir de sus circunstancias vitales. Si Ortega hace hincapié en que la perspectiva no puede desprenderse de las particularidades culturales e históricas de los sujetos, los amazonistas ponen énfasis en recuperar los aspectos corporales, somáticos. Es así que, frente al multiculturalismo que se desprende de la propuesta orteguiana, los amazonistas proponen volver los ojos al multinaturalismo, donde la realidad misma es múltiple y cambiante. La pluralidad de perspectivas no radica, pues, en distintos enfoques sobre una misma realidad, sino en realidades efectivamente diferentes, aun cuando el enfoque cultural —las conceptualizaciones, las necesidades, las instituciones– puedan ser las mismas. Los animales, los muertos y los dioses pueden compartir la cultura, pero la naturaleza en la que se encuentran situados es distinta, como son distintos los dispositivos corporales con los que cada uno cuenta para aprehenderla.

La perspectiva y su correlato, la diferencia, son una vez más, altamente estimadas, como lo expresa Viveiros de Castro, uno de los autores más destacados de esta corriente. El autor explica que en las cosmologías amazónicas es el punto de vista el que crea al sujeto y cada sujeto experimenta su propia concepción de la naturaleza (Viveiros, 1998: 476). Los diferentes tipos de seres comparten una humanidad original, una unidad espiritual, una cultura, y se diferencian entre sí por su naturaleza, su corporalidad. La tradicional separación entre naturaleza y cultura se vuelve inoperante desde la visión indígena, pues lo que existe son interrelaciones y perspectivas móviles.

La posibilidad del viaje, de conocer la perspectiva ajena es viable y para ello los chamanes parecen ser los especialistas más reconocidos. Se trata, pues, de una noción de la realidad dinámica, del mundo como un espacio altamente transformacional, en el que el tránsito de una naturaleza a otra es posible (Viveiros, 1996: 117). Hablaré más de este aspecto a continuación, aplicándolo al análisis de la cosmología maya, para lo cual me baso en datos y reflexiones que se desprenden fundamentalmente del trabajo etnográfico que actualmente realizo en la península yucateca, principalmente en comunidades ubicadas en el norte de Quintana Roo y en el centro-oriente de Yucatán.

Pero antes de ello quisiera mencionar la importancia de las consecuencias éticas y políticas de este planteamiento, pues al incluir dentro de la categoría de sujetos a diversos seres o elementos del mundo, se complica el esquema de intersubjetividades

en el juego de la vida. Viveiros de Castro explica que *si el multiculturalismo occidental es el relativismo como política pública, el chamanismo perspectivista amerindio es el multinaturalismo como política cósmica* (Viveiros, 1996: 120).

Perspectivismo y pueblos mayas

Entre los mayas contemporáneos de la península yucateca podemos encontrar también las nociones de persona y mundo como realidades dinámicas y cambiantes. La naturaleza o corporeidad de cada ser es susceptible de modificarse, como entre los pueblos amazónicos: el tránsito de una naturaleza a otra es frecuente en la narrativa yucateca. Ejemplo de ello es lo que ocurre con algunos animales del bosque en el tiempo del *baaxal k'eej*, es decir, la temporada de apareamiento de los venados. Dicen que en ese tiempo estos animales recorren el bosque con gran ímpetu y que en ocasiones, cuando los machos persiguen a las hembras, pueden llegar a pasar por encima de una serpiente. Es tal la fuerza que llevan consigo que dicha serpiente se convierte también en venado.[1]

También hay animales que se convierten en venados para ser matados para algún cazador que tenga la *tunich k'*eej o *piedra del venado*. A simple vista, la presa cazada es un venado, pero el cazador experto puede saber que no lo es, pues dentro de sus entrañas encuentra alimentos que no son propios de estos animales, como por ejemplo, un ratón o un ave. Deducen entonces que se trata de una serpiente, un armadillo o algún otro animal. También al beneficiar la carne los cazadores se dan cuenta de que no se trata de un venado real, pues la carne tiene otra textura o color. Pero los compradores generalmente no lo notan, por lo que los cazadores suelen vender estos animales, lo que explica que sean tan exitosos los que tienen la piedra del venado.[2]

El tránsito de una naturaleza a otra no se da sólo entre animales, sino también con seres humanos, como en el caso de los *way* o brujos, personajes temidos pues se les considera capaces de convertirse en animales. Son comunes los relatos de animales como gatos, chivos, toros y lechones que acosan o asustan a las personas cuando andan de noche por el pueblo.

También la *Xtabay*, famoso personaje femenino de la narrativa yucateca, atraviesa fácilmente los dominios humano, vegetal y animal. Dicen que cuando te atrapa debes pegarle con tu zapato izquierdo y caerá al suelo, vencida y convertida en una serpiente

[1] Comunicación personal (GMC), Kantunilkin, Quintana Roo.
[2] Comunicación personal (DP-M), Kantunilkin, Quintana Roo.

«de las verdes».[3] Dicen también que algunos que han corrido con menor suerte han sido hallados muertos en una nopalera, yaciendo entre las espinas que cubren los brazos la *Xtabay* que se convirtió en nopal.[4]

Otro personaje que puede transitar entre la corporeidad humana y animal es el *Dzipi k'eej*, una especie de señor de los animales. Este personaje puede aparecérsele a ciertos cazadores para darles una lección cuando se considera que han rebasado el límite aceptable para cazar. Algunos, por ejemplo, abusan del poder de la piedra del venado y salen a cazar cada día, o incluso varias veces al día, excediéndose en la cantidad de animales que matan. En estos casos, el cazador puede ver, ya sea en sueños o en estado de vigilia, al *Dzipi k'eej*, que se presenta como una persona o como un venado con un panal de avispas entre su cornamenta. El *Dzipi k'eej* le advierte al cazador sobre su abuso y éste tiene así la oportunidad de corregir su comportamiento. Si tiene la piedra del venado, reconoce que es momento de dejarla, botándola en el bosque. Pero si el cazador persiste en su actitud abusiva, entonces el castigo sobrevendrá inevitablemente, muy probablemente acarreándole la muerte.[5]

Con respecto a la posibilidad que exista entre los mayas yucatecos una noción de humanidad original compartida por los animales, me parece que, al menos a partir de la etnografía, no podemos decir nada concluyente. Aunque ciertos elementos que podrían interpretarse de esa manera. Por ejemplo, dicen algunos que los saraguatos antes eran hombres, pero los «maldicionaron» y por eso quedaron así.[6] Podemos encontrar algo similar en el *Popol Vuh*, cuando Hun Batz y Hun Chuen, hermanos mayores de los gemelos, se convierten en monos cuando, luego de ser engañados y subir a un árbol del que después no pudieron bajar porque creció demasiado. En su intento por bajar desataron sus calzones y los ataron «debajo del vientre, dejando largas las puntas y tirando de ellas por detrás», convirtiéndose estas puntas en sus colas (*Popol Vuh*, 1992: 66-67).

La narrativa oral pone también de manifiesto aspectos sobre la noción de persona como entidad múltiple, entre cuyos componentes anímicos está la sombra. Dicen que las tarántulas pueden morder la sombra, por eso hay veces que a alguien le duele de repente el brazo, la pierna o alguna otra parte del cuerpo, y no sabe por qué.[7] Vemos entonces que la persona maya incluye varios elementos, algunos de los cuales se encuentran fuera del cuerpo.

[3] Comunicación personal (DR-V), San Pedro, Quintana Roo.
[4] Comunicación personal (MCD), Santa Gertrudis Copó, Yucatán.
[5] Comunicación personal (GMC), Kantunilkin, Quintana Roo.
[6] Comunicación personal (EPC), San Pedro, Quintana Roo.
[7] Comunicación personal (EPC), San Pedro, Quintana Roo.

Asociado a esto, cabe señalar que hay un elemento común en algunas regiones del área mesoamericana y que parece haberse perdido en la cosmovisión de los mayas peninsulares. Se trata de la noción de *alter-ego* animal, que en la península no ha sido reportado etnográficamente.[8] En los documentos coloniales pueden encontrarse los términos *bolon pixan* y *lajun pixan* para referirse al equivalente castellano bienaventurado. *Bolon pixan*, nueve almas y *lajun pixan*, diez almas, parecen referir a esta noción de persona con múltiples almas animales, algunas de las cuales pueden ser muy poderosas y corresponden a personajes importantes dentro de la comunidad, como líderes y hechiceros. Pero a pesar de las referencias coloniales, la noción de almas animales como componente de la persona común parece haber desaparecido. Las relaciones a nivel tan íntimo parecen haber quedado reservadas para los *way*.

Cabe reflexionar si es oportuno hablar en los casos mencionados de conversiones, transformaciones o transmigraciones o si es más adecuado hablar de cambio de perspectivas. El término utilizado en maya es *suut*, que se traduce como dar la vuelta, volverse. El mismo término puede utilizarse para referirse a dar vuelta a las tortillas al calentarlas en el comal. La idea implícita es que el otro lado, la otra "naturaleza", no es algo totalmente ajeno, sino que también forma parte del sujeto que se "da la vuelta". Parece una afirmación a la noción de que podemos ser lo otro, podemos adquirir la perspectiva del otro.[9]

Cosmopolítica: intercambios y asociaciones humano-animal

La posibilidad de intercambio entre perspectivas humanas y animales parece viable en la realidad cotidiana maya. Ejemplos como los anteriores nos obligan a cuestionar la operatividad de la dicotomía naturaleza-cultura, entendida cada una como una provincia ontológica (Viveiros, 1996: 16), es decir, como dominios mutuamente ex-

[8] Allan Burns (1983: 94) sostiene que los mayas yucatecos consideran a los venados como alter –egos– *especiales* o *guardianes;* los venados son seres que viven en el bosque y las junglas en contraparte con la gente que vive en las ciudades y pueblos. Los venados son cuidados en un corral en la profundidad de la selva de manera que el daño no acontezca sobre ellos. Si un daño inusual ocurre a un venado que es *alter ego* de una persona, esa persona se enfermará y quizá muera. En estos casos un curandero tradicional que conoce a los guardianes del bosque es llamado para corregir la relación entre la persona y su alter ego. Burns no menciona la fuente de la que obtuvo esta información. No he podido encontrar otras referencias semejantes relacionadas con esta noción de *alter ego animal*, ni en la experiencia etnográfica ni en la revisión bibliográfica. De hecho, más bien he encontrado lo contrario, es decir, la afirmación de que la noción de *alter ego animal* no existe o se ha perdido entre los mayas peninsulares contemporáneos. Al respecto Bourdin (2008: 1) afirma que entre los mayas peninsulares esta ausente la idea de un doble animal asociado de modo íntimo con la vida del individuo.

[9] Tal vez algo semejante ocurre en español, cuando alguien se transforma en *otro* o en *algo*.

cluyentes que condicionan nuestra manera de ser y conocer. Como lo han indicado muchos estudios antropológicos contemporáneos, esta dicotomía, junto con otras asociadas a ella, no es universal, sino que tiene carácter histórico y culturalmente limitado (Descola y Palson, 2001). No se trata de que en el pensamiento indígena no se plantee nunca la distinción, sino que esta no es absoluta y entre sus elementos existen interrelaciones múltiples

Existe otro tipo de tránsito que involucra las relaciones entre animales y humanos y entre naturaleza y cultura, es el que tiene lugar con la domesticación. Un animal del bosque es nombrado con el término *ba'alche'*, que se podría traducir burdamente como animal o ser del monte. Pero los animales domésticos, a diferencia de los del monte, se pueden poseer y para nombrarlos se utiliza un clasificador nominal, *alak*. Dicen que cuando quieres que un perro o un gato "se acostumbre a ti" y se quede en tu casa, debes atarle un resorte de tu ropa alrededor del cuello, llevarlo dentro de la casa y darle nueve vueltas alrededor de la candela, es decir, el fogón.[10] La idea de vuelta es asociada una vez más al cambio de perspectiva, a este "volverse" parte del hogar. La misma idea está presente entre los mayas de tierras altas, en aquellas narraciones en donde el personaje da vueltas y se convierte en animal.

Para la domesticación animal es importante la crianza, es decir, la provisión de alimentos y ciudados. Considero que esta noción de brindar cuidados se encuentra asociada a la idea de crianza de los hijos, pues a los humanos también se les cría. Es este el término que utilizan en español para referirse a darle de comer en la boca a un niño pequeño.

Hasta ahora hemos hablado de relaciones entre animales y humanos que podrían agruparse en dos grandes rubros: transformaciones o cambios de corporeidad y asociaciones, como en el caso de la domesticación. Existen también otros tipos de asociaciones, como por ejemplo, las que ocurren entre los animales mismos. Los cazadores conocen bien estas asociaciones entre animales. Saben, por ejemplo, que las serpientes tienen buena relación con los armadillos, pues ellos cavan madrigueras y van dejando "cuartos desocupados" que luego pueden servir como hogar para las serpientes.

También conocen los hábitos alimenticios de los animales, saben que cuando el árbol de zapote tiene frutos es fácil encontrar cerca de ellos al *jaleb* o tepezcuintle. Saben que en las sartenejas o depósitos de agua van a beber todos los animales. Conocen muy profundamente a los animales, pues han observado su comportamiento y sus hábitos muy de cerca. Son herederos y practicantes de una larga tradición de observación de la naturaleza, capaces de adoptar la perspectiva del animal para predecir su

[10] Comunicación personal (EPC), San Pedro, Quintana Roo.

comportamiento y antecederse a él. Se trata de una adopción de perspectivas quizá menos espectacular que la que tiene lugar entre los *way* pues no involucra un cambio de naturaleza somática, sin embargo no por ello es menos interesante.

La cacería es una actividad inherentemente peligrosa, que atraviesa diferentes espacios y tiempos –el día y la noche, el pueblo y el monte–. Involucra una interacción intensa con el «mundo» y los seres que lo habitan, en sus múltiples formas. A pesar de este caracter de observadores privilegiados de las interacciones humano-animal e incluso humano-no humano, en general los cazadores han sido poco estudiados por la etnografía mayista y mesoamericanista. La cacería parece ser una actividad menos «taquillera» para los estudios antropológicos mesoamericanistas en comparación con otros fenómenos como el nahualismo y el tonalismo. Pero como he dicho, considero que los cazadores se encuentran en un sitio privilegiado, pues en su actividad cinegética se articulan no sólo las relaciones cazador-presa, sino también interacciones entre lo humano y lo animal, la naturaleza y la cultura, la vida y la muerte. El cazador ocupa un lugar de frontera, capaz de transitar de una esfera a otra, pues conoce los códigos que rigen en cada una.

Conclusiones

Considero importante que la etnografía y los estudios antropológicos vuelvan su atención sobre el tema de la cacería, que ha sido poco estudiada a pesar de su importancia no sólo conceptual y teórica sino también material. Sorprende que no se haya estudiado más esta actividad, pues en general, los milperos son también cazadores, aunque es cierto que existen también especialistas que se dedican a ello. Creo que es importante generar nuevos enfoques que nos permitan analizar esta actividad en toda su complejidad y comprender los efectos que tiene sobre las comunidades y su entorno, de manera que podamos evitar posiciones simplistas, como la del buen salvaje o del depredador irracional.

Con respecto a los conceptos, hemos hablado de conclusiones éticas y políticas del *perspectivismo* y la *exotopía*, que se concretan en el multiculturalismo y la tolerancia. El *perspectivismo amazonista* propone ir más lejos, abriendo la noción de sujetos de perspectiva a entidades no humanas. Considero importante retomar estos valores en conjunto, pues nos ofrecen la posibilidad de cuestionarnos nuestra manera de relacionarnos con nuestros mundos social y natural. La mirada indígena parece especialmente vigente hoy en día, pues nos brinda posibilidades de ampliar nuestra perspectiva en este momento en que las relaciones de los grandes complejos humanos que hemos construido para vivir parecen estar en una guerra sin tregua con la naturaleza.

Frente al actuar autodestructivo que parece estar correlacionado con la manera en que concebimos el mundo como sociedades occidentalizadas, la perspectiva indígena propone reconocer el carácter relacional de nuestro andar por el mundo y de nuestro lugar en él. Nos invita a reconocer el carácter social de las relaciones que de hecho establecemos no sólo con otros seres humanos, sino también con entidades no humanas como los santos y dioses, los animales domésticos y salvajes, e incluso objetos como las computadoras y los automóviles. Nos desafía a ir aun más lejos, reconociendo las implicaciones éticas y políticas impresas en cada una de nuestras acciones.

Bibliografía

Bajtín, Mijaíl, 2003, *Estética de la creación verbal*, México, Siglo XXI.

Bourdin, Gabriel, 2008, «La noción de persona entre los mayas: una visión semántica», en *Revista Pueblos y Fronteras,* versión digital, núm. 4, diciembre de 2007 a mayo de 2008. Consultado en http://www.pueblosyfronteras,unam.mx, marzo de 2008.

Burns, Allan, 1983, *An Epoch of Miracles. Oral Literature of the Yucatec Maya*, Austin, University of Texass Press.

Descola, Philippe y Gísli Pálsson (coordinadores), 2001, *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, México, Siglo XXI.

Mota Fontenel, 2007, «Perspectivismo e Agonismo: Nitezche sobre verdade e Poder», en Brasil, <http//biblioteca.universia.net/html_bura/ficha/params/id/381723272.html>; consulta 19 de enero de 2009.

Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché, 1992, trad. Adrian Recinos, México, Fondo de Cultura Económica.

Viveiros de Castro, Eduardo, 1996, «Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio», en *Mana*, vol. 2, núm. 2, Río de Janeiro, octubre, pp.115-144.

—, 1998, «Cosmological Deixis and Amerindian Perspectives», en *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol.4, núm. 3, septiembre, pp. 469-487.

Presencia de la cosmovisión maya en un contexto de mutación de los sistemas simbólicos

Julie Hermesse
Université Catholique de Louvain-FNRS

Introducción

Esta comunicación tiene por objetivo analizar los cambios religiosos, culturales e identitarios vividos en un municipio del área lingüística mam[1] de Guatemala; San Martín Sacatepéquez del departamento de Quetzaltenango. Varios factores podrían ser movilizados en el análisis como motor de esos cambios. En la configuración social actual del Altiplano mam, dos factores me parecen especialmente pertinentes para el análisis: los fenómenos de migraciones indocumentadas en los EU[2] y el crecimiento expansivo de iglesias evangélicas.[3] Me centraré sobre el segundo factor.

Durante las últimas décadas, el conjunto del paisaje religioso de la sociedad guatemalteca se vio radicalmente transformado. Iglesias y sectas mayoritariamente protestantes, conocen una extensión extraordinaria. En una treintena de años, el protestantismo en su corriente esencialmente evangélico pentecostal se estableció en San Marcos. Su crecimiento fue tal que hoy se han convertido alrededor de 60% de los habitantes del centro semiurbanizado del municipio a una de las docenas de iglesias evangélicas. El otro 40% de los habitantes del centro son de confesión católica «popular», un catolicismo compuesto de elementos de la religión católica y elementos de la espiritualidad maya.

Los guatemaltecos que se vinculan a la espiritualidad maya, reivindican sus raíces para acceder al futuro. Mientras que los indígenas «pentecostisados» aspiran a un futuro liberado de toda referencia al pasado terrestre (Pedron-Colombani, 1998: 210). A

[1] Veintitrés etnias cohabitan en el territorio guatemalteco incluidas veintiún mayas, teniendo cada una su propia lengua. La región étnica y lingüística mam de Guatemala cubre parte de los departamentos de Quetzaltenango, Huehuetenango y San Marcos.

[2] Las migraciones económicas indocumentadas es un suceso en evidente aumento. Ninguna estadística oficial existe en San Martín, municipalidad de estudio, pero los funcionarios locales consideran que entre 12 hasta 20% de los habitantes habrían emigrado a los Estados Unidos de América.

[3] El evangelismo es el término genérico usado para definir el protestantismo que se desarrolla principalmente en los Estados Unidos de América y América Latina a través de su corriente fundamentalista y pentecostal. Se hace hincapié en dos características: el revivalismo —revival— cuyo movimiento se hace eco y su ortodoxia defensa de las «verdades» cristianas a partir único del texto bíblico. Se distingue aquí, el evangelismo del protestantismo histórico y liberal. El término se utiliza frecuentemente para designar, sin distinguirlos, a los adeptos de religiones pentecostales y neopentecostales.

este respecto, los indígenas evangélicos se presentan como portadores de una modernidad de ruptura y de racionalización, generando así transformaciones significativas a nivel cultural. Los evangélicos hacen afirmaciones del orden del rechazo con respecto a la cultura ancestral maya. En Guatemala:

> ...el pentecostismo se atacó con vigor desde el inicio al conjunto de esas creencias y prácticas populares autóctonas, muy distantes a su modo de ver de la «verdad» bíblica y en las cuales ve la marca del demonio (Pédron-Colomban, 2000: 192).

El contexto de cambios religiosos de la sociedad guatemalteca, despertado por la implantación del protestantismo, cuestiona las relaciones entre esta nueva religión y la herencia cultural de las poblaciones locales. El encuentro entre sistemas religiosos y culturales diferentes y su compleja cohabitación plantean la cuestión del sincretismo de las formas simbólicas y la cuestión del trabajo de reelaboración de los esquemas de representación del mundo (Meslin, 1988).

Mi trabajo etnográfico[4] en el Altiplano mam de Guatemala comenzó seis meses después del paso de la tormenta tropical *Stan*.[5] En esta zona rural del occidente guatemalteco, centré mis investigaciones en la cabecera de San Martín Sacatepéquez dónde residen 5 mil —de los 30 mil habitantes del municipio— llamados sanmartinecos o tinecos. El municipio fue siniestrado a nivel humano, material y agrícola por el paso de la tormenta tropical *Stan*.[6] Deslizamientos de lodo, causados por los corrimientos de tierras de las montañas sobresaliendo, invadieron el pequeño municipio desde el 3 hasta el 6 de octubre de 2005.

Los hombres siempre interpretaron los fenómenos naturales extremos sobre la base de sus convicciones religiosas y sus representaciones culturales (Prado, 1990; Hoffman, 2002). Ahora bien, el contexto de cambios religiosos de la sociedad guatemalteca cuestiona las relaciones entre las nuevas explicaciones del mundo y las cosmovisiones ancestrales de las poblaciones locales. Formulo la hipótesis que el estudio de las representaciones de los desastres medioambientales permite observar la conservación de un

[4] La sistematización teórica propuesta en este artículo fue impulsada por diez meses de investigación de campo. En una perspectiva comprensiva, además de observaciones participativas diarias y pláticas informales, he realizado una treintena de entrevistas con habitantes de San Martín, todas generaciones y confesiones religiosas confundidas.

[5] *Stan*, afectó México como huracán de categoría 1, sobre la escala de Saffir-Simpson. Se caracterizó por su movimiento lento y su gran cantidad de lluvia. La intensidad con la que *Stan*, tocó el suelo guatemalteco entre el 3 y el 6 de octubre de 2005, no justificó la clasificación de huracán sino como tormenta tropical.

[6] Las autoridades municipales consideran que 21 mil 500 de los 30 mil habitantes del municipio fueron afectado directamente o indirectamente por *Stan*. Según el Centre for research on the epidemiology of disasters (CRED) basado a la Universidad católica de Louvain, 455 mil 314 guatematecos habrían estado afectados por la tormenta tropical (http://www.em-dat.net/disaster/Visualisation/profiles/countryprofile.php).

sistema simbólico pero también su transformación (Hoffman, 2002: 114). La crisis puesta al día por la tormenta tropical *Stan* en el municipio de San Martín Sacatepéquez y su tentativa de interpretación y comprensión por sus habitantes demuestra la instauración de una lectura evangélica milenarista de los acontecimientos y la persistencia de esquemas simbólicos y culturales comunes pero tácitos heredados de la espiritualidad maya.

Analizaré en primer lugar los sistemas ideológicos y ontológicos movilizados con el fin de proporcionar una explicación etiológica sobre el paso de la tormenta tropical *Stan* y sus consecuencias catastróficas. A continuación, demostraré cómo estas representaciones constituyen una cosmovisión sincrética e incitan a un dimorfismo de las prácticas religiosas.

Etiología del *Stan* y de sus consecuencias entre los mam

La tormenta tropical *Stan* puede ser vista como revelador etnográfico de una crisis medioambiental de carácter local y global pero también como una ventana de oportunidad para comprender cómo se representa y se relaciona al mundo, al cosmos y a los fenómenos naturales extremos entre la población mam del occidente guatemalteco, y en particular entre los tinecos, habitantes de San Martín.

Para los habitantes de San Martín vinculados a uno de las corrientes pentecostales, es el Ser Supremo, el Creador trascendente que habría insuflado este diluvio como al tiempo de Noé, con el fin de informar a los hombres su descontento ante el desequilibrio social. Las catástrofes se perciben como voluntad divina, como un castigo de Dios a los hombres pecadores. Para los evangélicos, la naturaleza es el fruto de la creación de Dios, de un Creador trascendente. Todo lo que es manifestación del orden natural es la voluntad divina. Asimismo, *Stan* es considerado como la voluntad de Dios. Los evangélicos, que adoran a Dios y no a su creación —a la diferencia de los mayas les gusta recordar— se someten a la voluntad divina. La lectura milenarista de las catástrofes es profundamente teocentrica.

El conjunto del discurso pentecostal se basa en ideas milenaristas y apocalípticas especialmente intensas: el Cristo ya venido sobre la tierra destruirá el mundo terrestre y volverá de nuevo para establecer un nuevo mundo liberado de toda dificultad. El milenio descrito en la *Biblia* en el capítulo décimo segundo del libro del «Apocalipsis» anuncia la vuelta de Cristo para un reino que duraría mil años. Para los evangélicos entrevistados, este capítulo bíblico será un acontecimiento real.[7] *Stan* está considera-

[7] Los evangélicos teniendo para guía espiritual la *Biblia* se fijan en el sentido estricto de los textos sagrados. Según los 'tinecos", los católicos no leen el libro del «Apocalipsis» con tanto énfasis que los pentecostales.

do así como una señal precursor de la llegada del Cristo. Mis análisis se acercan de las observaciones de S. Pédron-Colombani: los evangélicos perciben todos los males que sufren los hombres en este mundo como acontecimientos previstos por las Escrituras y como tantas señales avisadores del final del mundo terrestre luego de la llegada del Cristo sobre tierra: los cataclismos, los terremotos, las sequías o las inundaciones, las hambres, las guerras, las epidemias, el terrorismo, el uso creciente de drogas, e incluso los fallos del sistema económico mundial (Pedron Colombani, 1998: 118).

Otra explicación enraíza en la idea de desequilibrio entre los seres humanos y su entorno natural. De tal modo, el origen de *Stan* y sus efectos catastróficos en San Martín están explicados no por un desequilibrio entre Dios y los hombres, sino por un desequilibrio entre la comunidad de los humanos y su entorno natural, en particular las montañas rodeando el centro del municipio.

No obstante, he podido escuchar dos tipos de discursos sobre la naturaleza de este desequilibrio. Esos discursos se diferencian en función de la manera que el dialogante se relaciona y concibe las interioridades de las entidades vivientes no humanas que componen su entorno natural.

En su obra *Par-delà nature et culture* (2005), el antropólogo francés P. Descola, apuesta de remontar hacia *un núcleo de esquemas elementales de la práctica cuyas distintas configuraciones permitirían dar cuenta de la gama de las relaciones a los existentes* (Descola, 2005: 139). La hipótesis de Descola es que las estructuras integradoras de las prácticas pueden ser traídas a dos modalidades fundamentales de estructuración de la experiencia individual y colectiva que llama la *identificación* y la *relación*. Los modos de definición son

> ...estructuras de integración de la experiencia que permiten estructurar de manera selectiva el flujo de la percepción y la relación a los demás estableciendo semejanzas y diferencias entre las cosas a partir de los recursos idénticos que cada uno lleva en sí: un cuerpo y una intencionalidad, o también una «fisicalidad» y una «interioridad» (Descola, 2005: 322).

Para Descola los principios de *identificación* emergen de la combinación de la interioridad y de la fisicalidad, definen cuatro grandes tipos de ontología. Estas ontologías, oídas como tipos de sistemas de distribución de propiedades del «existente», sirven de arraigamiento a formas contrastadas de cosmologías, de modelos del vínculo social y de teorías de la identidad y de la alteridad.

En referencia al sistema teórico ontológico de Descola, en mis investigaciones me enfrenté a explicaciones relativas a la amplitud de los daños causados por *Stan* y la etiología de esta tormenta tropical que recurrían a una ontología naturalista y a una

ontología analógica. Según la ontología naturalista se trata de una construcción social del desastre, el desequilibrio se percibe como revelador de una mala gestión del espacio territorial. El fenómeno de desmonte de las vertientes de montañas frente al municipio, el deterioro de los suelos que se han convertido como incapaces de absorber el agua y los deslizamientos de terreno como consecuencias del paso de *Stan* reflejarían una modificación en la relación de la población de San Martín con su medio ambiente natural, y más concretamente con las montañas. Según los defensores de esta perspectiva, el hombre construye su medio ambiente natural y sus relaciones sociales y por eso mismo, se convierte en el autor de sus propias catástrofes.

La ontología movilizada levanta la problemática construcción cultural y social de los desastres llamados comúnmente naturales. A causa de su gran capacidad perturbadora los humanos se invisten de una responsabilidad moral decisiva en el mantenimiento de los equilibrios ecológicos. En la perspectiva de esta ontología, los seres humanos se diferencian de las otras entidades no humanas en lo que poseen una *conciencia reflexiva, la subjetividad, el poder de significar, la maestría de los símbolos y el lenguaje por medio de lo cual estas facultades se expresan* (Descola, 2005: 243). Este razonamiento que avanza una discontinuidad de las interioridades entre los seres humanos y seres no humanos y una continuidad de sus fisicalidades —ya que son sujetos a las leyes universales de la materia y la vida— refleja la presencia de una ontología naturalista. La definición de la misión asignada a los seres humanos en las consecuencias prácticas positivas de una ontología naturalista sería, para citar al antropólogo francés:

> Sujetos humanos dotados de una interioridad racional y de una conciencia moral, reconociendo el principio esencial de la continuidad física y de la interdependencia material de las entidades del mundo, se dan la misión de preservar esta continuidad y esta interdependencia, a menudo contra los congéneres, y eso en el interés superior de todos que son los únicos capaces de distinguir y representar (Descola, 2005: 276).

Esta ética del medio ambiente que cuestiona, en particular, la construcción cultural y social de los desastres, no vuelve a poner en cuestión el esquema típico y dual entre naturaleza y cultura consustancial al naturalismo. Sin embargo, en paralelo a la presencia afirmada de un sistema ontológico naturalista, he escuchado resurgir numerosos elementos explicativos del paso de *Stan* propios de en una ontología analógica demostrando un desequilibrio en las relaciones de reciprocidad entre seres humanos y no humanos que pueblan el municipio, entre microcosmo y macrocosmo. En estas versiones el desastre se ve como reflejo de una relación desequilibrada.

Para los tinecos, las fuerzas que viven en su medio ambiente natural siempre se han manifestado al hombre por medio de fenómenos naturales extremos. Si los indígenas pentecostales acusan a los habitantes vinculados a la espiritualidad maya de adorar tanto la creación que el Creador, asignan también una autonomía de acción a las montañas que rodean el asentamiento. Toda entidad viva tiene una libertad de acción porque está animada de los principios vitales que son el espíritu o el corazón (*tanim)*, el dueño (*tajaw*) y el *nahual*. En esta perspectiva, cada uno de los existentes humanos y no humanos es diferente de todos los otros debido a la pluralidad de las energías e interioridades que se les combinan. Estas interioridades que ofrecen a cada ser una idiosincrasia no es el privilegio de los seres humanos: se proporciona a los animales, las plantas e incluso las montañas, las ciudades, los lagos, los ríos y lagunas. Esta configuración compleja y única de las interioridades asigna una capacidad de acción autónoma, inesperada y a veces peligrosa para el hombre.

Bajo el imposible control del mundo y de las entidades vivientes no humanas, una solución se presenta a los seres humanos: respetar las entidades animadas, sus dueños y sus espíritus y confiarse en el guía espiritual[8] para restablecer los desequilibrios. Figuras clave de la comunidad, los guías espirituales tienen por carga de restablecer los flujos y los equilibrios biológicos, climáticos o incluso sociales trabajando directamente con los espíritus de las montañas, Dios, las entidades poblando el cosmos, los demonios, los antepasados y otros seres invisibles (Freidel, *et al*., 2001: 33). Por ofrendas y ceremonias, el sacerdote maya participa a la gestión de las relaciones con las distintas entidades que pueblan el cosmos y con son consideradas como seres vivientes proporcionados de una interioridad y capaces de reaccionar ante los abusos de los hombres (Hostnig, *et al*., 1998: 8).

Numerosos habitantes formulan la hipótesis que las montañas no consiguieron retener los deslizamientos de tierras en sus laderas ya que suyos *tanim*, *tajaw*, y *nahuales* estén en falta de apoyo espiritual en particular por parte de los sacerdotes mayas, mediadores cósmicos entre las distintas comunidades del viviente. Olvidadizos de trabajar con las interioridades de las montañas y mantener buenas relaciones con ésas, los sacerdotes mayas están mencionados como en parte responsables del desequilibrio en la relación con las montañas. Un *ajq'ij* exterior al municipio nos explica: «Los desastres fueron fuerte en los lugares donde no cuidan más espiritualmente los cerros. Los cerros para nosotros son sagrados». Algunos habitantes mencionan también como

[8] En idioma mam *ajq'ij o chman* y en español guía espiritual, contador de los días o sacerdote maya son palabras usadas por los «tinecos» como sinónimas de lo que llamamos «chaman» como concepto antropológico. Son consideradas como personas que se dedican al arte de la adivinación maya, además de ofrecer ceremonias mayas.

factores de desequilibrio el poco relevo existente ante los jóvenes para asumir la carga comunitaria de guía espiritual, la incapacidad de los habitantes a saber escuchar las solicitudes de las montañas y las operaciones de saqueos de los altares mayas.

En tal ontología las comunidades mam estudiadas no se piensan como colectivos sociales que administran sus relaciones a un ecosistema sino como simples componentes de un conjunto más extenso. La colección gigantesca de existentes únicos genera una preocupación constante para la conservación de un equilibrio sin parar amenazado. En el Altiplano mam guatemalteco los guías espirituales son mediadores de esas comunicaciones.

Coexistencia de sistemas ideológicos y ontológicos

La particularidad de mi trabajo de campo fue de encontrar interpretaciones de los tinecos recurriendo o a dos o a los tres registros ideológicos y ontológicos diferentes explicando la catástrofe causado por *Stan*: la interpretación teocentrica o cristiano-evangélico, la interpretación naturalista o científico-occidental y la interpretación analógica maya. Descola señala en efecto que *los principios que regulan los esquemas, universales por hipótesis, no podrían ser exclusivos uno al otro y se puede suponer que ellos coexisten en potencia en todos los humanos* (Descola, 2005: 322). Observamos así un sincretismo de los sistemas ideológicos explicando la existencia del mundo, sus fenómenos y las entidades que los pueblan.

Por ejemplo, *Stan* y su catástrofe explicados por el registro teocentrico no impide combinar también un discurso explicativo refiriéndose a los problemas de deforestación y empobrecimiento de los suelos. O también, la referencia a los desastres naturales como anunciantes del final inminente del mundo y como voluntad divina se ve regularmente asociada a una falta de alimentación espiritual de las montañas por la comunidad de San Martín. D. Freidel, L. Schele y J. Parker consideran que la concepción de una creación inmanente potencialmente manifiesta por todas partes forma parte de las premisas básicas del chamanismo y que consolida el sentido de pertenencia al mundo y al cosmos (2001: 12). Ahora bien, la atribución de esta inmanencia debido a «centros anímicos» de entidades no humanas, consustanciales a la espiritualidad maya, forman aún hoy parte de las creencias de los habitantes de San Martín, perteneciendo a la religión pentecostal o católica (Hermesse, 2007). La creencia en la transcendencia no impide el mantenimiento de la concepción ancestral de los principios vitales como el *tanim*, el *tajaw* y los *nahuales*. Esta creencia en la inmanencia de ser divino y el animismo asignado a las entidades vivientes se combinan también, para los evangélicos y los católicos, con un sistema ideológico teocéntrico, en el cual Dios es en el centro de todo lo existente, el motor del universo y de cuyos acontecimientos naturales extremos.

Otro ejemplo de coexistencia de ontologías distintas el de los sistemas ontológicos naturalista y analógico. Ambos se encuentran la mayor parte del tiempo en el discurso de los mismos habitantes. Los tinecos se muestran preocupados por el desmonte de las montañas cercanas, la urbanización caótica y el uso agrícola intensivo de los suelos. Estiman que esos fenómenos son responsables de las pesadas consecuencias del paso de *Stan*. No obstante, detrás de esta racionalidad occidental presentando un orden cultural de los seres humanos distintos del medio ambiente físico de los seres no humanos, se revela otra ontología, hereditaria de la cosmovisión de los antiguos mayas. Las actividades de desmonte, urbanización y agricultura intensiva de los suelos no están consideradas como las únicas que pueden causar un desequilibrio con las entidades no humanas. Las montañas y los volcanes, lugares de ceremonias habitados por los espíritus de los antepasados, de los dueños, espíritus y nahuales, están percibidos como entidades con las cuales es necesario, por la supervivencia de los seres humanos, de mantener una comunicación intensa. La cosmología maya provista de un sistema analógico no instala al hombre *en el punto de intersección de todas las líneas de sentido que conectan las cosas* (Descola, 2005: 303). Mientras que ante los fenómenos naturales extremos, la ontología naturalista deplora la tala de los árboles y de sus raíces sosteniendo las montañas del municipio, la ontología analógica deplora aún más la pérdida de comunicaciones complejas y sagradas ancestrales mayas de los seres humanos con entidades no humanas.

Mientras que la adhesión a una iglesia protestante evangélica invita, aún más que la adhesión a la iglesia católica, a la enunciación de discursos del orden de la ruptura y del rechazo hacia las creencias ancestrales mayas, el análisis de los esquemas ontológicos y de los sistemas ideológicos aporta unos matices en los cuadros de análisis que dividen estas creencias. El análisis de los sistemas simbólicos transmitidos por los tinecos que explican el paso de *Stan* y sus efectos catastróficos presenta una concepción del mundo sincrética compuesta de elementos de la cosmovisión maya, de la ontología naturalista occidental y del sistema ideológico evangélico. Así he podido observar una forma de continuidad de la cosmovisión maya al mismo tiempo que la elaboración de una cosmovisión sincrética innovadora.

La tentativa de rechazar a lo lejos el sistema cultural de creencias mayas, dado por pagano, revela una imposible erradicación en el sistema religioso evangélico de elementos de la cosmovisión maya. Según numerosos autores, las conversiones masivas a las iglesias evangélicas sólo fueron posibles, y la religión tanto más aceptada, porque toman sentido de acuerdo con la cultura «receptora». Bastian considera que todo pentecostismo rural integra, cohabita e impregna las prácticas y las concepciones culturales locales para conocer éxito y relevancia (1990: 235-236). Concibe esta

práctica como la única posibilidad para un protestantismo exógeno de tomar raíces rurales y de garantizar su continuidad en la estructura autóctona. Meslin a un nivel más general del análisis se alinea sobre este tipo de pensamiento y de seguir sobre la tolerancia de valores éticos tradicionales:

> ...la aceptación de una religión venida por otra parte sólo es en realidad posible si ésta está de acuerdo a coexistir con modos de expresión, de representaciones y de ritos tradicionales y familiares (Meslin, 1988: 239).

El problema fundamental permanece en la comprensión de una realidad religiosa en términos de cultura humana. Ya que si toda religión explica y justifica a la vez el hombre y el mundo, sólo es por su cultura que el hombre comprende el mundo. De ahí la necesidad de una aculturación que sea respetuosa de los valores éticos tradicionales, o al menos tolerante en consideración suya (Meslin, 1988: 243).

Por una parte, la conversión a una iglesia evangélica no opera una erradicación radical de los esquemas culturales tradicionales de comprensión del mundo sino demuestra un sistema religioso capaz de albergar ontologías diferentes. El padre del concepto de *cosmovisión*, Wihelm Dilthey, insiste en el hecho de que una cosmovisión puede integrar elementos divergentes y contradictorios. En efecto, en la cosmovisión estudiada, expliqué la cohabitación de un sistema ideológico evangélico —referencia al registro divino como modo explicativo de *Stan* y de sus consecuencias desastrosas— con esquemas ontológicos analógico y naturalista. Esta cohabitación es constitutiva de la cosmovisión sincrética de los indígenas mam contemporáneos convertidos a una iglesia evangélica.

Por otro lado, se observa un diformismo velado en las prácticas religiosas. La relación de las entidades vivientes bajo una perspectiva analógica confiere una interioridad propia a las entidades vivientes no humanas. Esta perspectiva invita a apoyar el trabajo chamánico con el fin de mantener el equilibrio entre las interioridades idiosincráticas de las entidades vivientes no humanas y los seres humanos. Mi trabajo etnográfico destaca la persistencia de esquemas analógicos de comprensión del mundo consustanciales a la espiritualidad ancestral maya así como la solicitud de prácticas espirituales ancestrales. La pertenencia social a un grupo creado por la conversión a una iglesia evangélica no evacúa completamente una lectura del mundo heredada de la espiritualidad de los antiguos mayas ni la creencia en la eficacia de los ritos chamánicos.

Los tinecos de cualquier confesión religiosa deploran, de manera abierta o no, la disminución del trabajo chamánico incluido el trabajo de reequilibrio con las montañas circundantes. Esta disminución amenazaría la supervivencia de la comunidad. La

falta de atención a las entidades vivientes animadas podría poner en peligro la comunidad de los humanos de San Martín. Un habitante me confiaba que sería peligroso «dejar caer» las antiguas creencias: «No hay que dejar de creer en eso —haciendo alusión e los dueños, los corazones de los entidades vivientes— ya que de una forma u otra, las entidades —como el agua, el viento, la montaña— se vengarían de esta falta de atención y respeto».

Además de la demanda o el apoyo indirecto al trabajo de los *ajq'ij* para el bien de la comunidad, he podido también observar una importante solicitud de trabajos chamánicos individuales. A San Martín, a pesar de la descalificación en el discurso pentecostal de todo lo que se refiere a la cultura maya, el dimorfismo religioso o la aceptación simultánea de la religión tradicional y la religión cristiana caracteriza la situación religiosa de un gran número de evangélicos. Estas prácticas religiosas, para mucho, no se reconocen en público. Los pentecostales se ocultan para asistir a las ceremonias o «pedir trabajo» a los chamanes. Por la seguridad de sus convicciones, la creencia en la eficacia de los ritos mayas y en las prácticas milenarias autóctonas está velada y guardada en secreto. Pero, «debajo del paraguas», como lo expresa un informante, existen prácticas oficiosas desafiando la prohibición normativa.

Conclusión

Los tinecos pentecostales entrevistados intentan oficialmente deshacerse de sus tradiciones ancestrales mayas. Dedicados a este ideal de purificación pentecostal activo niegan todo trabajo sincrético que se opera en el sistema simbólico y se oculta todo dimorfismo de las prácticas religiosas.

La identidad afirmada por los habitantes pentecostales es la de ser originario de San Martín perteneciendo a el área lingüística mam y de descendencia indígena. Los tinecos pentecostales rechazan la denominación «maya», ya que se considera a menudo en el sentido de una concepción identitaria que coincide con la herencia propia de tradiciones culturales vinculado a una cosmovisión y a una espiritualidad maya. Los pentecostales evitan ser relacionados a la controvertida espiritualidad «maya». Los indígenas pentecostales se definieran aún más a afinidades religiosas más bien que a las pertenencias reivindicativas étnicas.

Ahora bien, el resurgimiento de elementos de la cosmovisión maya en el simbolismo de las catástrofes nos lleva a cuestionar el carácter exclusivo de la religión pentecostal en la práctica. Ya que ante el exclusivismo y las tentativas de erradicación de la religión popular por parte del sistema cultural y religioso pentecostal, una cohabitación compleja de formas múltiples y heteróclitas de identidad religiosa

está en proceso. A pesar de la adopción de la fe evangélica, no se abandona completamente el sistema cultural de religión popular. En una discusión sobre la atadura de numerosos pentecostales a las tradiciones ancestrales y al trabajo chamánico, un guía espiritual de San Martín me explicó: «es la cosmovisión, el pensamiento maya y su corazón que palpita siempre. Se dicen —los evangélicos—, debo vivirlo. No se olvida...». Esta enunciación se asemeja de las reflexiones propuestas por Otto Schumann Gálvez en su ponencia sobre los dueños de los cerros presentada también en el VII Congreso Centroamericano de Antropología en la que compartía —a partir de su trabajo con recientes convertidos al protestantismo— la idea de que *nadie puede dejar vacío un espacio en lo cual creía*.

La conversión a una iglesia evangélica es una entrada en el mundo moderno afirmándose una nueva identidad que no sobrepasa no obstante completamente la herencia cultural maya. No observamos un hacho de deculturación o pérdida del conjunto de los sistemas ideológicos y ontológicos mayas por los convertidos evangélicos sino una nueva manera de administrar la tradición, la costumbre. Mi análisis demuestra una forma original de creencias y de prácticas religiosas. Aquí reside toda la ambigüedad del pentecostismo rural que afirma esta búsqueda de pureza y ruptura operando al mismo tiempo un diálogo de las formas simbólicas en continuidad con la religión popular.

Bibliografía

Bastian, J.-P., 1986, *Breve historia del protestantismo en América Latina*, México, Casa Unida de Publicaciones.

—, 1990, *Historia del protestantismo en América Latina,* Mexico, CUPSA.

—, 1992, «Les protestantismes latino-américains: un objet à interroger et à construire», en *Social Compass*, *39*(3), 327-354.

—, 1994, *Le protestantisme en Amérique latine: une approche socio-historique.* Genève, Labor et Fides.

Beyer, P., 2005, «Au croisement de l'identité et de la différence: les syncrétismes culturo-religieux dans le contexte de la mondialisation», en *Social Compass*, *52*(3), 417-430.

de Zaballa Beascoechea, A., 2002, *Utopía, mesianismo y milenarismo. Experiencias latinoamericanas*, Lima, Universidad San Martín de Porres.

Descola, P, 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.

Freidel, D., Schele, L., et Parker, J., 2001, *Maya Cosmos. Three Thousand Years on the Shaman's Path*, New York, HarperCollins.

Garrard-Burnett V., 1998, *Protestantism in Guatemala. Living in the New Jerusalem*, Austin, University of Texas Press.

Green, L., 1993, «Shifting Affiliations: Mayan Widows and Evangelical in Guatemala», en V. Garrard-Burnett y D. Stoll (editores), *Rethinking Protestantism in Latin America*, Philadelphia, Temple University Press, pp. 159-179.

Hermesse, J., 2007, «Desastres medioambientales y transformaciones religiosas en los Mams de Quetzaltenango (Guatemala)», en *Actas del Congreso del CEISAL, ULB*, Bruselas, Abril.

—, 2008a, «Appropriation de l'environnement naturel par l'ethnie Maya Mam de Quetzaltenango (Guatemala) dans un contexte de mutation des systèmes symboliques et de vulnérabilité aux catastrophes dites naturelles», en *Actas del congreso internacional pluridisciplinar del GIS «Réseau Amérique Latine»*, Rennes, noviembre de 2007. Retrieved Dicember 15, 2008, from http://halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/26/74/80/PDF/HERMESSE_Julie_Appropriation_de_l_environnement_naturel_par_l_ethnie_Maya_Mam_-_Guatemala.pdf

—, «Construction of Socionatural Disaster in the Mam Guatemalan Altiplano» en, *Projections MIT Journal of planning*, volumen 8, 86-99.

Hoffman, S. y A. Oliver-Smith, 2002, *Catastrophe & Culture: the Anthropology of Disaster*, Santa Fe, School of American Research Press / Oxford : James Currey.

Hostnig, R., 1997, *Esta tierra es nuestra. Área mam de Quetzaltenango, tomo 1,* Quetzaltenango, Centro de Capacitación e Investigación Campesina.

Hostnig, R. y V. L. Vásquez, 1998, *Etnobotánica mam*, Guatemala, GTZ/ BMaA/ DK-GRAZ/ IIZ.

López Austin, A., 2008, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Mary, A., 2000, *Le bricolage africain des héros chrétiens,* Paris, Editions du CERF.

—, 2001, En finir avec le bricolage... *Archives de sciences sociales des religions*, 116, pp. 27-30.

Mendizábal, S., 2007, *El encantamiento de la realidad. Conocimientos mayas en prácticas sociales de la vida cotidiana*, Guatemala, DIGEBI, Universidad Rafael Landívar.

Meslin, M., 1988, «Religions et cultures», en *L'expérience humaine du divin*, Paris, Editions du CERF, pp. 233-260.

Pédron-Colombani, S., 1998, *Le pentecôtisme au Guatemala. Conversion et identité,* Paris, CNRS.

—, 2000, «Pentecôtisme, recomposition de pratiques anciennes et transformation du champ religieux guatémaltèque», en D. Aigle, B. Brac, De La Perrière y J. P. Chaumeil, *La politique des esprits. Chamanismes et religions universalistes,* Nanterre, Société d'ethnologie.

—, 2001, «Pentecôtisme et changement religieux au Guatemala», en *La modernité religieuse en perspective comparée,* Paris, Karthala, pp. 199-211.

Saqb'ichil-Copmagua, 2000, *Más allá de la costumbre: cosmos, orden y equilibrio*. Guatemala, Serviprensa.

Prado, P., 1990, «Paysage après la tempête. Les retombées d'une catastrophe naturelle: ordre et désordre dans le culturel», en *Etudes rurales*, *118-119*, pp. 31-43.

Smith, D. A., 1991, «Coming of Age: a Reflection on Pentecostals, Politics and Popular Religion in Guatemala», *The Journal of the Society for Pentecostal Studies, 13*(2), pp. 131-139.

Insinuaciones teóricas para una antropología débil

Juan Blanco[1]
Universidad Rafael Landívar

Introducción

Lo que a continuación se propone es, en primer lugar, un esfuerzo teórico de problematización de la condición metafísica de la antropología que se manifiesta a través del intento histórico de mediar, comprender y determinar al otro; problematización cuya finalidad, en segundo lugar, consiste en proponer —con la apertura de toda pro-posición y no como una «constatación de hecho»— los perfiles de una antropología débil. Esta última asumiría la tarea de distorsión de los esquemas monoculturales y metafísicos que la antropología utiliza en la construcción del *otro*; además, segunda tarea, esta *antropología otra* comprendería sus propios resultados disciplinares, presentes y pasados, como elaboraciones hermenéuticas de los fenómenos abordados. Una comprensión débil de la antropología podría permitirle alejarse de la función histórica con la que nació: colonizar a nivel político desde el siglo XIX y, sobre todo, a nivel epistemológico hoy en día. A esta última función se le ha llamado *colonialidad*. Es decir, intentamos pro-poner de forma bastante superficial una versión de la antropología decolonial, que nosotros llamamos *antropología débil.*

Para la propuesta aquí desarrollada nos auxiliamos de dos fuentes importantes en la reflexión postmetafísica y epistemológica contemporánea: el pensamiento débil elaborado por el filósofo italiano Gianni Vattimo y el giro decolonial en la vertiente configurada por el filólogo argentino Walter Mignolo.[2] Además, la nuestra es una reflexión situada, o sea, pertenece a un «locus de enunciación» específico: la antropología guatemalteca. Esta última será nuestro punto de referencia al hablar de antropología y frente a la cual proponemos una antropología débil.

[1] Licenciado en Letras y Filosofía, Magíster en Filosofía por la Universidad Rafael Landívar, Guatemala; catedrático de la Facultad de Humanidades y miembro investigador de Winaq, Centro de Estudios Humanísticos para la Sociedad y la Persona de la Universidad Rafael Landívar. Sus campos de investigación son el Pensamiento Latinoamericano y la Hermenéutica de las ideas antropológicas en Centroamérica. Correo: sernihil@gmail.com

[2] Lo que aquí nos proponemos es a contrapelo de lo que el mismo Mignolo (2003: 137) sugiere: *una cosa es deconstruir la metafísica occidental siendo parte de ella, y otra cosa muy distinta trabajar sobre la descolonización como una forma de deconstrucción desde la exterioridad histórica de la metafísica occidental*. Es decir, desde los lugares que la metafísica occidental transformó en «sociedades silenciadas» o «conocimientos silenciados». El primer caso —«deconstruir la metafísica siendo parte de ella»— correspondería a las propuestas de Vattimo y el segundo —«desde la exterioridad histórica de la metafísica occidental»— a las del mismo Mignolo.

El artículo consta de cinco partes. En la primera se establece el conjunto de algunas de las características que identifican a la antropología metafísica-moderna. En la segunda parte se intenta articular, en continuación con la anterior, la condición colonial de la antropología para, una vez reconocida así, configurar las estrategias necesarias para la decolonización de la misma. La consideración de la antropología desarrollada en Guatemala durante el siglo XX, en la tercera parte, nos sirve como el referente de mapeo de la presencia de la actividad metafísica y colonial en la disciplina antropológica. Para ahondar y continuar con la pretendida decolonización de la antropología se expone, en la cuarta parte, el pensamiento débil del filósofo posmoderno Gianni Vattimo. Finalmente, en la quinta parte, se elabora una serie de insinuaciones teóricas, muy introductorias por cierto, que nos permiten perfilar una antropología débil o decolonial.

El título de este trabajo presupone los alcances y límites del mismo: «insinuaciones teóricas»; con esto habrá que tener en cuenta *lo —poco— que vale cualquier impulso solamente teórico* (Vattimo, 2004: 14). Este esfuerzo teórico es un introductorio esbozo de una línea de trabajo interpretativo de la historia —y de la forma en que se revisa la historia— de la antropología[3] guatemalteca que el autor ha iniciado en Winaq, Centro de Estudios Humanísticos de la Universidad Rafael Landívar. El lector deberá tener en cuenta el carácter tentativo —en buena parte también intuitivo— y explorador de las reflexiones aquí ofrecidas. Por otro lado, se debe afirmar que las reflexiones teóricas sobre el desarrollo de la antropología en Guatemala no van más allá, lo cual no significa que no tenga valor, de lo estrictamente historiográfico. Lo que aquí se propone no pretende erigirse como una novedad, sino como una aventura del pensar la antropología desarrollada en Guatemala desde los paradigmas contemporáneos de la filosofía académica y del pensamiento latinoamericano. Las consideraciones teóricas aquí expuestas son una especie de excusa —en el sentido general de la palabra excusar: evitar, impedir que algo perjudicial se ejecute o suceda; y lo que se quiere evitar es la condena absoluta de la antropología, así como en el sentido hermenéutico de ser «pre-texto» para el diálogo entre quienes nos interesamos en la antropología.

Caracterizaciones de una antropología metafísica-moderna

La metafísica, como horizonte de pensamiento, ha estado caracterizada durante su historia por la pretensión de establecer de forma absoluta y universal cada uno de sus resultados. La metafísica impone sus resultados a partir de un tipo de legitima-

[3] Para una profunda reflexión sobre la etnografía —tema de mucha importancia para la antropología— llevada a cabo desde perspectivas posmodernas de interpretación puede consultarse, Geerzt, C., Clifford, J. y otros (2003).

ción vinculado a un fundamento último a través de una lógica —con toda la carga monocultural que esta palabra implica: valdría decir fonológica— desde la cual se les atribuye a dichos resultados ser auténticos, universales y definitivos. La metafísica es, entonces, *la epocalidad del ser de las épocas dominadas por un* arché *[que puede ser comprendido como principio-último-fundamento], por un* grund *[fundamento en alemán], que adopta diversas configuraciones* (Vattimo, 1991: 25) La consecuencia de esta dinámica epistemológica es el silenciamiento violento de todo otro preguntar que intente ir más allá de las consideraciones y conclusiones establecidas por el pensamiento metafísico, pues tal preguntar —junto a sus respectivos logros— es considerado erróneo frente a la pretendida verdad demostrada metafísicamente. Al respecto nos recuerda Gianni Vattimo:

> Desde sus orígenes, el esfuerzo metafísico por captar el *arché*, el primer principio, ha estado inspirado por la voluntad de dominar la totalidad de las cosas. En el desarrollo de la filosofía y de la ciencia a lo largo de la historia de Occidente, esta voluntad ha llegado a ser cada vez más concreta y eficaz: el orden racional del mundo, que durante siglos los pensadores metafísicos habían presupuesto o postulado, ha llegado ahora a ser real [...] la efectiva racionalización del mundo mediante la ciencia y la técnica desvela el verdadero significado de la metafísica: voluntad de poder, violencia, destrucción de la libertad (Vattimo, 2004: 26-27).

Con la pretensión de poseer la verdad absoluta —y ésta entendida como adecuación del pensar con el objeto pensado—, la metafísica revela su honda constitución violenta: una vez establecida dicha verdad última cualquier otra propuesta alterna a lo normado por aquella verdad es despreciada como imposibilidad de sentido. Esta verdad de la metafísica es violenta debido a la presunción de un supuesto dominio definitivo del sentido último de la realidad abordada. La comprensión metafísica de la verdad fue sustentada por un ser absoluto-divino durante la edad media, y luego, en la modernidad, por un sujeto cognoscente abstracto y absoluto,[4] formulado a través de un discurso que no reconoce para sí ninguna situacionalidad geopolítica. Y es que esta verdad absoluta recurre como estrategia a la objetividad abstracta, en la que el supuesto sujeto cognoscente se libra de todo prejuicio personal, social, histórico, etcétera, y revela el hecho en sí. En el olvido del respectivo lugar de enunciación, yace una estrategia de validación de la verdad absoluta, de la verdad universal, propuesta por la metafísica y posteriormente por la ciencia moderna (Mignolo, 2003: 185-194).

[4] Es en este sentido que Castro-Gómez comprende el «proyecto de la modernidad», es decir, como *el intento fáustico de someter la vida entera al control absoluto del hombre bajo la guía segura del conocimiento*. (2005b, p. 146)

La metafísica, entonces, es el pensamiento que se mantiene en la dinámica de las fundamentaciones absolutas de la verdad, la realidad y lo que al respecto de ambas se afirme. Estas fundamentaciones absolutas parecen haber tenido una especie de relevos a través de la historia de la metafísica: Dios, en un principio, relevado por un sujeto que ostenta la razón objetiva, a su vez manifiesta en la ciencia, determinada a su vez por un método, etcétera.

A todas las anteriores manifestaciones del pensar metafísico es a lo que J. F. Lyotard se refería como metarrelatos, o sea:

> ...aquéllos que no se limitaban a legitimar en sentido narrativo una serie de hechos y comportamientos, sino que en la modernidad y bajo el empuje de una filosofía cientista han buscado una legitimación «absoluta» en la estructura metafísica del curso histórico (Vattimo, 1991: 17).

La relación directa de esta metafísica con la modernidad ha sido abordada por varios filósofos, entre ellos, Martín Heidegger, que en su referencia al *Ge-Stell* (Vattimo, 2004: 30-31), entendida como esencia de la técnica —uno de los más recientes metarrelatos de la modernidad—, recoge la herencia de la historia de la metafísica desplegada y plenificada. Sobre esto, y unido a la cita anterior, Vattimo nos recuerda que:

> [La] metafísica es racionalización que en la modernidad se convierte en efectiva organización técnico-científica de la sociedad... los hornos crematorios de Auschwitz, dice Adorno, no son sólo consecuencia de una determinada visión racionalista del mundo; son también, y sobre todo, la imagen anticipada de lo que el mundo administrado es y hace en su funcionamiento normal, que afirma y universaliza «la absoluta indiferencia hacia la vida de todo individuo» (Vattimo, 1992: 68).

En esta búsqueda de generalización universalizante de la metafísica y, con ello, su pretendida condición atemporal y a-tópica —características que habría que agregar a la idea de metarrelato— de los resultados alcanzados, se elabora todo un marco de comprensión de la realidad que olvida, estratégicamente, que los resultados penden de un horizonte de interpretación determinado y, por ende, de un contexto geopolítico preciso. Sólo a través de este olvido pueden elevarse los resultados a la categoría de constatación de un hecho universal, es decir, a metarrelato. A esto llamémosle el *gran olvido*.

Estos metarrelatos se convierten en los fundamentos últimos de la realidad, y de los resultados obtenidos, pues son la condición de posibilidad de la verdad de los mismos. Con buena razón afirma Walter Mignolo (2003: 159, 179) que la *modernidad fue*

imaginada como el hogar de la epistemología, de una epistemología desencarnada que implica *la aceptación de una posición de poder universal*. Esta condición desencarnada determina el sentido metafísico de los metarrelatos. Para Vattimo (2004: 58) la universalidad y la ultimidad de los principios son la misma acepción: un fundamento último es aquél del que no se puede señalar las condiciones que lo fundan; si no tiene condiciones, es incondicionado, sólo puede presentarse como una verdad absoluta que nadie debería poder rechazar, si no es con un rechazo infundado, con un puro acto irracional.

A su vez, y muy similar a lo expuesto por Vattimo, para Mignolo (2003: 192) la *épistéme* moderna se origina a partir del supuesto de que el conocimiento no puede ser concebido como representación de las propiedades subsumidas en el objeto. El conocimiento depende, además, de las condiciones formales ubicadas en la estructura cognitiva de un sujeto trascendental, el sujeto del conocimiento.

La metafísica, entonces, no pertenece a un momento histórico determinado que pudo haber sido superado por el pensamiento moderno. La metafísica es un modo de enfrentarse a la realidad y comprenderla. La modernidad ha sido la heredera del pensamiento metafísico, forjado por los griegos y trasmitido al pensamiento escolástico cristiano a través de la absolutización de los metarrelatos referidos al sujeto, la ciencia —con toda la carga de universalidad y objetividad monocultural implícita en dicho «la»—, el Estado y la nación. Todos ellos suponen el modo metafísico de pensamiento, y con ello, una expresión de la violencia ideológica de un determinado grupo, geopolíticamente situado que determina el horizonte de validación de los resultados de cualquier análisis o investigación.

Yectada en esta condición metafísica nace la antropología a finales del siglo XIX.[5] El horizonte de comprensión en el cual surge la antropología está determinado por una serie de metarrelatos absolutos que le otorgan sentido a sus resultados. El metarrelato quizá más evidente en la producción antropológica de entonces es el de un historicismo lineal evolutivo. Las categorías de *primitivo* y *civilizado* se fundan en virtud de un telón argumentativo que remite al metarrelato de la comprensión de la historia. La constatación del hecho de la existencia de pueblos primitivos o en etapas anteriores de evolución respecto al grupo hegemónico que los nombra y piensa —al cual pertenece el antropólogo— queda co-determinada por el supuesto metafísico de la comprensión progresiva del desarrollo histórico. Desde su eclosión la antropología le negó a sus objetos de estudio contemporaneidad similar a la que poseía el antropólogo

[5] Para una revisión bastante completa del surgimiento, desarrollo y escuelas de antropología ver Harris, 2005.

y su grupo cultural.[6] El *locus* de enunciación[7], olvidado rotundamente durante la modernidad, afecta las interpretaciones hechas por la comunidad epistémica que asume los respectivos resultados, los cuales son considerados necesarios o comprendidos como axiomas en pro de la construcción de un conocimiento universal-objetivo en constante progreso.[8]

Colonización, colonialidad y antropología metafísica-moderna

La condición histórica en la cual eclosiona la antropología —es decir, la modernidad— le otorga sentido particular a sus prácticas científicas. Para comprender el sentido de dichas prácticas nos apoyaremos en la interpretación que los estudios postcoloniales y decoloniales[9] ofrecen sobre la modernidad. Generalmente se ha comprendido que la modernidad ha sido un hecho histórico correspondiente exclusivamente a Europa, en virtud del cual cualquier otro territorio que quisiera alcanzar el nivel de desarrollo civilizatorio que el viejo continente ostentaba debía transitar —linealmente, claro está— por un proceso de desarrollo cuya finalidad consistía en alcanzar los niveles e instituciones presentes en Europa —posteriormente en Estados Unidos de América— y, con ello, modernizarse. La modernidad, entonces, correspondería a una etapa de plenitud hacia la cual tienden las sociedades en su decurso histórico. Este relato se difunde ampliamente hacia finales del siglo XVII, se puede sintetizar de la siguiente manera:

---

[6] Para Edgardo Lander (2005: 16) en la narrativa universal occidental *Europa es —o ha sido siempre— simultáneamente el centro geográfico y la culminación del movimiento temporal. En este período moderno temprano/colonial, se dan los primeros pasos en la articulación de las diferencias culturales en jerarquías cronológicas y de lo que Johannes Fabian llama la negación de la simultaneidad*.

[7] Esta idea está tomada de Walter Mignolo. Para este intelectual argentino la modernidad es *Un locus de enunciación que en el nombre de la racionalidad, la ciencia y la filosofía afirmó su propio privilegio sobre otras formas de racionalidad o sobre formas de pensamiento que, desde la perspectiva de la razón moderna, fueran racionales* (1996, p.121).

[8] A esta constatación acerca de la determinación del lugar de enunciación, importante en la construcción teórica de Walter Mignolo, Vattimo (2004) le otorga la denominación de nihilismo, y este nihilismo sería la condición particular del pensamiento —occidental— cuando se sabe a sí mismo situado geográfica y contextualmente. Refiriéndose a la situacionalidad de la filosofía afirma: *forma parte de la cultura occidental y de su nihilismo la creciente conciencia de que pensamos solamente en el contexto de esta cultura, ya que la idea misma de una verdad universal [...] ha madurado justamente dentro de esta determinada cultura. Cuando toma conciencia de esto, la filosofía occidental [y podríamos afirmar también nosotros «la antropología»] se vuelve nihilista; se percata de que su propia argumentación está siempre situada histórico-culturalmente, de que el ideal de universalidad queda comprendido desde un punto de vista determinado*».

[9] Para una introducción a los estudios postcoloniales puede consultarse el texto de Miguel Mellino (2008), así como el trabajo de Santiago Castro-Gómez (2005a); para las propuestas del pensamiento decolonial Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (2007).

> De acuerdo con este mito la modernidad sería un fenómeno exclusivamente europeo originada durante la Edad Media y que luego, a partir de experiencias intraeuropeas como el renacimiento italiano, la reforma protestante, la ilustración y la revolución francesa, se habría difundido, inevitablemente, por todo el mundo. [...] el mito de la modernidad implica lo que Dusell llama la «falacia desarrollista», según la cual todos los pueblos de la tierra deberán seguir las «etapas de desarrollo» marcadas por Europa (Castro-Gómez, 2005a: 45-46).

Siguiendo una perspectiva diferente, las comprensiones actuales sobre la modernidad la presentan como la cara más evidente de un proceso de existencia co-dependiente a la colonialidad. Según Walter Mignolo la modernidad iniciada hacia el siglo XV con los viajes lusitano-españoles, se comprendió a sí misma como tal única y exclusivamente en virtud del contraste con los pueblos descubiertos (Mignolo, 2007a: 28-32). Para el filólogo argentino, la modernidad europea sólo puede comprenderse en toda su realidad a partir del proceso mismo de colonialidad. La colonialidad determinaría el surgimiento de la modernidad europea: modernidad y colonialidad serían dos caras de una misma moneda. No puede haber modernidad sin colonialidad. Esto no ha sido interpretado de esta manera, ya que el discurso predominante ha consistido en afirmar *que la modernidad superará la colonialidad cuando, en verdad, la modernidad necesita de la colonialidad para instalarse, construirse y subsistir* (Mignolo, 2003: 35).

Como es evidente, en la perspectiva interpretativa de Mignolo se va más allá de la tradicional constatación de la colonización como hecho situado en un estadio histórico previo a alcanzar la modernidad.[10] Lo que Mignolo trata de explicarnos es que la colonialidad es contemporánea a la modernidad. Ahora bien, la colonización ha sido un período histórico determinado, con unas instituciones precisas, unos actuantes concretos y una administración determinada; sin embargo, una vez finalizada la etapa económico-política de la colonización, se siguieron reproduciendo los esquemas de interpretación que provenían de los discursos hegemónicos coloniales: a esta condición se le ha llamado colonialidad.[11] Una vez independizados los espacios coloniales,

[10] Tal como lo entendió el mismo Karl Marx: *Para Marx el colonialismo no era otra cosa que el pasado de la modernidad y desaparecería por completo con la crisis mundial que daría paso al comunismo* (Castro-Gómez 2005a: 19). Marx piensa el colonialismo a partir del metarrelato eurocéntrico de la modernidad, y esto porque, según Castro-Gómez (2005a: 19) *Marx permaneció aferrado a una visión teleológica y eurocéntrica de la historia para la cual el colonialismo es un fenómeno puramente aditivo —y no constitutivo— de la modernidad.*

[11] Al respecto nos ilustra Castro-Gómez (2005a: 19-20): *Lo que teóricos provenientes de las ex-colonias europeas, en Asia y el Medio Oriente como Said, Bhabha, Spivak, Prakash, Chatterjee, Guha y Chakrabarty empezaron a mostrar es que el colonialismo no es solamente un fenómeno económico y político sino que posee una dimensión epistémica vinculada con el nacimiento de las ciencias humanas, tanto en el centro como en la*

tanto económica como políticamente, esto no implicó la independencia epistémica, pues continuó reproduciéndose en los nacientes estados independientes el horizonte de sentido moderno: es decir, se siguió reproduciendo la colonialidad a través de esquemas políticos, verdades científicas e ideales emancipadores pertenecientes a la modernidad, internalizados a través de siglos de colonización. Por esta razón «modernidad/colonialidad»[12] constituye una co-determinación histórica.

La antropología fungió como un bastión de la modernidad para seguir reproduciendo epistemológicamente la comprensión colonial de las alteridades. Como parte de la modernidad, la antropología reprodujo y justificó científicamente los metarrelatos subalternizantes de aquella. La presencia de un buen número de metarrelatos caracterizó a la modernidad, los mismos serían utilizados por las ciencias sociales en la comprensión y configuración de sus objetos de estudio. Algunos de dichos metarrelatos fueron: la visión universal de la historia asociada a la idea del progreso; la naturalización tanto de las relaciones sociales como de la naturaleza humana de la sociedad liberal-capitalista; la naturalización y ontologización de las múltiples separaciones propias de esa sociedad; y la necesaria superioridad de los saberes que produce esa sociedad —«ciencia»— sobre todo otro saber (Lander, 2005: 22).

La antropología fue la disciplina a partir de la cual se corroboró la posibilidad de pensar al otro a partir de una visión lineal de la historia. Esta comprensión lineal y progresiva de la historia se llevó a cabo desde una sistemática colonización del tiempo (Mignolo, 2001: 25) y el correspondiente desecho de otras comprensiones culturales de la temporalidad. Desde esta lógica, los pueblos no occidentales con los cuales interactuó occidente estarían estancados, aunque con posibilidades de redención, en un momento anterior del proceso evolutivo de la historia. Esto último justificaría la misión de modernizar a los pueblos ubicados en estadios anteriores al progreso alcanzado por Europa. Para ello, sería recomendable someterlos con el fin de inculcarles los conocimientos debidos, eliminando los propios como requisito para la modernización de sus cosmovisiones. Cualquier otro conocimiento elaborado por los pueblos ancestrales sería sometido al escrutinio del verdadero conocimiento objetivo proporcionado por las ciencias modernas, sociales o naturales.

De este modo, los conocimientos de los pueblos originarios se convirtieron en exóticos objetos de estudio, en folklor, en prácticas consuetudinarias, en síntesis: en conocimientos en estado de inferioridad respecto a los saberes científicos promulga-

periferia. En este sentido cabría hablar de colonialidad antes que de colonialismo para destacar la dimensión cognitiva y simbólica de ese fenómeno.

[12] Para las premisas que están implicadas en el proyecto modernidad/colonialidad, denominado así por Arturo Escobar, puede consultarse a Mignolo (2007a: 18).

dos por el grupo hegemónico. El papel colonial de la antropología consistió en subalternizar los horizontes de sentido de los pueblos conquistados, exotizándolos y des-contemporalizándolos. Hay que recordar que todo lo anterior estará sustentado en una determinada comprensión de la naturaleza humana —de origen occidental, por supuesto— que ostenta los procesos de validación de los saberes y, por ende, los mecanismos de comprensión del mundo y los individuos: el ser humano universal, conformado por una supuesta esencia suprahistórica (Vattimo, 1994: 131), abstraído de todo *locus* de enunciación concreto, el cual sería impuesto a los otros pueblos. En esto se evidencia el compromiso metafísico de la antropología con una modernidad que para ser tal engendra violentamente condiciones de colonialidad, porque:

> La colonialidad es la lógica del dominio en el mundo moderno/colonial que trasciende el hecho de que un país imperial/colonial sea España, Inglaterra o Estados Unidos de América (Mignolo, 2007a: 33).

Cualquier podría apelar, llegados aquí, a la idea de que si la antropología se dedicara al simple hecho de describir lo que encuentra podría superar cualquier pretensión de dominio. Al respecto es interesante lo que nos recuerda Gianni Vattimo:

> ...es probable que la noción misma de descripción de una cultura no pueda presentarse como una noción «neutral», trascultural, etcétera —ligada como está a la epistemología de la tradición occidental— y, por otra parte, es probable que aun más claramente los esquemas conceptuales, sobre cuya base se propone desarrollarse semejante descripción neutral de las culturas —comenzando por las estructuras del parentesco—, pongan en primer plano, como elementos básicos de la descripción, estructuras y relaciones que son fundamentales en *nuestra* cultura y *nuestra* experiencia (Vattimo, 1994: 132).

La antropología sirvió como herramienta de la modernidad en el proceso de invención del otro. Esta invención no fue neutral, y mucho menos objetiva, sino determinada por los metarrelatos hegemónicos, principios últimos de comprensión de la realidad, prevalecientes en la modernidad. Como dijimos antes, estos discursos, con sus respectivas formas de legitimación, seguirán siendo reproducidos en condiciones postcoloniales, continuando así el largo proceso de colonialidad. Sólo así puede entenderse la complicidad de la antropología a través de sus estudios indigenistas en los nuevos estados independientes. Es decir, la antropología siguió reproduciendo el imaginario de la co-

lonialidad en los estados nacionales que recurrieron a sus servicios.[13] La reproducción del esquema de la no contemporaneidad de los indígenas americanos será uno de los aportes coloniales de la antropología a finales del siglo XIX[14] y lo que subyace en la construcción del indigenismo a medios del siglo XX; esquemas interpretativos —que no se reconocen como tales— que son la manifestación de que la colonialidad sigue reproduciéndose en situaciones independientes. Terminada la colonización, la colonialidad seguirá erigiendo horizontes de comprensión que permitirán mantener el esquema de modernidad/colonialidad antes señalado. Para Edgardo Lander:

> En América Latina, las ciencias sociales, en la medida en que han apelado a esta objetividad universal, han contribuido a la búsqueda, asumida por las élites latinoamericanas a lo largo de toda la historia de este continente, de la «superación» de los rasgos tradicionales y premodernos que han obstaculizado el progreso, y la transformación de estas sociedades a imagen y semejanza de las sociedades liberales-industriales... A partir de caracterizar las expresiones culturales «tradicionales» o «no-modernas», como en proceso de transición hacia la modernidad, se les niega toda la posibilidad de lógicas culturales o cosmovisiones propias (Lander, 2005: 26).

Modernidad / Colonialidad y antropología en Guatemala

En este apartado se establecen los principales discursos metafísicos con los cuales la antropología ha pretendido dar una explicación totalitaria de la realidad étnica guatemalteca —y continúa haciéndolo—, y las implicaciones violentas de estos discursos a partir de una reducción teórica de las variadas posibilidades de interpretación que la realidad ofrece. Aquí pretendemos contextualizar, a manera ejemplarizante, la reflexión de los apartados anteriores. La antropología desarrollada en Guatemala, como veremos, ha estado determinada por el proyecto moderno, continuando con la reproducción de la otra cara de la modernidad: la colonialidad. Realizar un recorrido no estrictamente his-

[13] Para Arturo Escobar: *Los antropólogos han sido cómplices de la racionalización de la economía moderna al contribuir a la naturalización de los constructos de la economía, la política, la religión, el parentesco y similares, como los bloques primarios en la construcción de la sociedad. La existencia de estos dominios como pre-sociales y universales debe ser rechazada. Por el contrario, debemos interrogarnos sobre los procesos simbólicos y sociales que hacen que estos dominios aparezcan como auto-evidentes y naturales* (Lander, 2005: 33).

[14] Por ello con buena razón afirma Castro-Gómez, comentando a Immanuel Wallerstein: *El nacimiento de las ciencias sociales no es un fenómeno aditivo a los marcos de organización política definidos por el Estado-nación, sino constitutivo de los mismos* (Castro-Gómez, 2005b: 147).

toriográfico sino hermenéutico del desarrollo del pensamiento antropológico en Guatemala nos permitirá dejar noticia del cariz violento del mismo a través de la auscultación de los metarrelatos que se vislumbran en sus construcciones teóricas. Lo que sigue no pretende ser exhaustivo sino, fundamentalmente, un primer intento de ofrecer un sentido interpretativo del decurso histórico de la antropología en Guatemala.

Desde la década de los años treinta del siglo XX la antropología, fundamentalmente de corte norteamericana, ha jugado un papel importante en la comprensión de la realidad étnica guatemalteca. Hubo, por cierto, un lapso de influjos teóricos de otros lares, predominantemente de autores latinoamericanos y franceses, en los años setenta; sin embargo, desde los años ochenta la antropología norteamericana ha seguido manteniendo su influjo hasta hoy. Como bien sabemos ahora, las perspectivas de interpretación del hecho cultural de las diferentes generaciones de antropólogos influirán —o, por lo menos, pretendieron influir— en las políticas gubernamentales y, sobre todo, en la configuración de los imaginarios socioculturales referidos a la comprensión de la realidad guatemalteca. No pretendemos establecer aquí el específico aporte de las generaciones de antropólogos sino ubicar los discursos metafísicos que parecen haber predominado a lo largo del decurso histórico de la antropología guatemalteca.

Los metarrelatos con los que la antropología desarrollada en Guatemala trabajó han sido los siguientes:

* El metarrelato de las identidades puras sustentado, a su vez, en el metarrelato del continuo tradicional-moderno.
* El metarrelato del progreso-desarrollo-modernización.
* Los metarrelatos de las clases sociales y el de la dicotomía indígena / no-indígena.

Procedamos a continuación a caracterizar cada uno de dichos metarrelatos que predominaron en la antropología guatemalteca. Finalizaremos nuestra exposición con una breve introducción a los metarrelatos contemporáneos, quizá menos evidentes, y al compromiso de la disciplina antropológica con los mecanismos occidentales de legitimación de la autoridad intelectual. No está de más afirmar que varios de dichos metarrelatos se superponen unos a otros —como se verá— por lo que la clasificación de los mismos podría ser otra.

En el metarrelato de las identidades étnicas puras sustentado en el metarrelato del continuo tradicional-moderno está basado fundamentalmente el interés de Sol Tax —discípulo de Robert Redfield, creador de la teoría del *continuum* tradicional-moderno— en hacerse de objetos de investigación ubicados en lugares remotos del

país guatemalteco que mejor representaran lo tradicional como contraparte de lo moderno. A mayor distancia de las ciudades, las comunidades indígenas se mantendrían en un estado de mayor pureza que cualquiera de ellas cercana a las urbes. Al respecto afirma Carol Smith (2004: 118): *la premisa básica era que cuanto más distante se encontrase una comunidad de la ciudad moderna, más pre-moderna sería su cultura* Estos metarrelatos de explicación de la realidad guatemalteca nos remiten al metarrelato occidental del progreso que subyace a la comprensión lineal y evolutiva de la historia. La misma idea de Robert Redfield (1962: 41) de que *el municipio indígena del altiplano guatemalteco correspondiese a la tribu de los grupos primitivos* es una prueba de dicho metarrelato. El metarrelato de las identidades puras seguirá vigente, como veremos más adelante, en el trabajo de Guzmán Böckler y Jean-Loup Herbert (1974/ original de 1970). Por otro lado, el libro de Richard Adams, *Encuesta sobre la cultura de los ladinos en Guatemala* (1956) hace uso y referencia del *continuum* tradicional-moderno. El autor ha encontrado conveniente pensar en términos de un *continuum* general que abarque desde los indígenas que se parecen menos al ladino contemporáneo, hasta aquellos que se encuentran más ladinizados.

Solemos pensar, con base en el sentido común, en que ciertos indígenas son los «más» indígenas o los indígenas «puros» del presente. En ello estribaría el primer punto del *continuum* (Adams, 1956: 23).

Sólo en relación a este *continuum* se hace factible, para Adams, concebir las categorías referidas al proceso de cambio cultural o transculturación de las comunidades indígenas: de indígena tradicional, indígenas modificadas e indígenas ladinizados (1956a: 24-25) hasta que, adquiridos los rasgos ladinos y abandonados totalmente los rasgos culturales indígenas, se constituyan en «ladina nueva», finalización futura del proceso (1956b: 221). Este *continuum*, entonces, permite trazar *las etapas generales, a través del cual las comunidades indígenas parecen marchar hacia la extinción cultural* (Adams 1956b: 219). Además, en dicha propuesta explicativa de la realidad yace la colonización de la temporalidad por medio de la cual al indígena se le niega contemporaneidad y que vimos fue una de las estrategias colonizantes de la antropología desde el siglo XIX. Por otro lado, la referencia constante en los trabajos de Adams acerca de que *el hecho social más importante en Guatemala estriba en la existencia de dos grupos étnicos distintos* (Adams, 1956b: 214), que presupone una reducción de las diferencias étnicas en cada grupo y homogeniza dicotómicamente las identidades culturales, nos refiere a la relación estrecha entrambos metarrelatos.

El metarrelato del progreso-desarrollo-modernización parte de la anterior constatación el cual tendría como resultado un proyecto político de modernización de los pueblos pre-modernos, proyecto al servicio del Estado-nación guatemalteco. Dicho proyec-

to consistía en una *antropopoiesis* moderna. La creación del hombre moderno será una de las principales finalidades de la antropología guatemalteca. En esto podemos evidenciar la estrategia colonial presente en los supuestos de la antropología. El proyecto moderno requiere de la creación del hombre moderno en los espacios en los que aún no ha eclosionado. La fundación del Instituto Indigenista Nacional surgido en el marco de la potencialización del capitalismo post-bélico norteamericano, se inspirará en tal fin. La premisa que subyace en las diversas expectativas de la institución es la propuesta por Redfield (1962: 42-43): *al indígena guatemalteco le es dable ingresar en el grupo social ladino*, y esto porque *el indígena rural de ayer es el ladino urbanizado de mañana*. La consideración metafísica de la no contemporaneidad del indígena guatemalteco inspira a su vez este tipo de afirmación. El aislamiento pretérito del indígena deberá ser solucionado en la instalación del mismo en el por-venir de las sociedades modernas.

El ideal de la civilización occidental será el marco de referencia para el trabajo del Instituto Indigenista Nacional. Su primer director, Antonio Goubaud Carrera, está claro de que la misión encomendada está determinada por *una conciencia de los problemas sociales que presentan los aspectos étnicos del indígena frente a la civilización occidental* (1964, p.18). Para la solución de estos problemas la integración del indígena en la cultura moderna occidental será el objetivo a lograr. Los antropólogos reunidos en el Seminario de Integración Social Guatemalteca serán quienes lleven a cabo la legitimación de este discurso y su implementación en la vida política. La ladinización, sinónimo de los metarrelatos de modernización y occidentalización, es la meta en el horizonte. La *antropopoesis* moderna se convierte en el proyecto de la antropología del siglo XX en Guatemala. Para González Ponciano (2004: 25) el Seminario de Integración Social Guatemalteca planteó de manera explícita los retos que Redfield había descrito diez años antes, y se concentró en difundir en todos los niveles del sistema educativo, la utilidad de las ciencias sociales y antropológicas *con el fin de acelerar el proceso de integración social*.

Los metarrelatos de las clases sociales y de la dicotomía indígena-no indígena llega de la mano de la «integración social»: Joaquín Noval introducirá hacia los años sesenta en los análisis antropológicos las perspectivas metafísicas del marxismo (Adams, 2000: 24). Las siguientes citas de Joaquín Noval nos lo reflejan:

> La integración social de los guatemaltecos es un fenómeno ligado al proceso formativo de las clases... Los modos de producción que pueda haber en Guatemala han podido funcionar hoy con proletarios y campesinos pobres semiproletarios... De ahí que la base social de la revolución guatemalteca deba ser ahora el proletariado y el semiproletariado... La «integración social» es para mí, un trabajo de integración política de masas (Adams, 2000: 24-25).

Hacia los años sesenta y setenta a la realidad guatemalteca se le imponen los metarrelatos marxistas referidos a la clase y al trabajo de masas. La perspectiva económica será desde entonces el punto de referencia para la explicación de las realidades socioculturales en Guatemala.[15] La antropología metafísica moderna en Guatemala sigue, independientemente de sus vinculaciones ideológicas, con las lógicas moderno-metafísicas de la explicación total de la realidad y de la construcción utópica de los ideales de sociedad surgidos en los proyectos antropológicos eurocéntricos. En la sustitución de la ladinización por la proletarización[16] o campesinización de los indígenas se sigue reproduciendo por parte de la antropología los metarrelatos modernos. La *antropopoesis* continúa. El objetivo de crear al hombre nuevo bajo el supuesto de que lo presente sigue siendo inadecuado para los respectivos procesos del progreso humano —capitalista o socialista— es el acento que parece darle continuidad a los proyectos del indigenismo, desarrollado desde los años cincuentas, y a las teorías de inspiración marxista, que toman auge desde los años sesenta en el conjunto de las ciencias sociales guatemaltecas. A esto habrá que añadir los aportes teóricos generados por las dos obras de referencia que dominaron el panorama intelectual en los años setentas: *La patria del criollo* de Severo Martínez, publicada en 1970, y *Guatemala: una interpretación histórico-social* de Jean-Loup Herbert y Carlos Guzmán Böckler, publicada también en el mismo año.

En el libro de Severo Martínez se hace evidente la reducción identitaria de los indígenas guatemaltecos a partir de categorías del análisis económico marxista:

> ...el proletariado agrícola guatemalteco, unificado objetivamente por el salario y por funciones económicas comunes, se compacta con lentitud y desarrolla con dificultad una conciencia de clase común, debido a que subjetivamente siguen pensando

[15] Sobre este período Carol Smith comenta que *La ideología de la tercera generación de antropólogos norteamericanos en Guatemala —en su trabajo de 2004, se refiere a éstos como la segunda generación— fue influida por nuevas corrientes sociales e intelectuales: las revoluciones en Vietnam y Cuba; la teoría de la dependencia desarrollada por los latinoamericanos; la represión tremenda causada por nuestros gobiernos en todo el mundo; el Marxismo de Lukas (sic) y Gramsci y de Eric Wolf. Entre este grupo se cuenta Douglas Brintnall, Robert Carmack, Lauren Bossen, Sheldon Davis, Ricardo Falla, Beatriz Manz, Waldemar Smith, Robert Wassertrom y yo. —Había otra corriente también, la antropología simbólica... y que incluye John Hawkins, Barbara Tedloch, Kay Warren, John Watanabe—. Aunque la mayoría de nosotros tuvo interés en la economía y en las formas de opresión material de la gente indígena de Guatemala, tuvimos interés también en las relaciones étnicas y su ideología que llamamos relaciones nacionales adoptando la terminología Marxista* (Saénz, 1999: 68-69). Sobre el influjo de Eric Wolf y Rodolfo Stavenhaguen sobre esta generación ver Smith, Carol, 2004: 131-133.

[16] *Un mayor número de nosotros observó que no era fácil convertirse en ladino [los indígenas] —que uno tenía que abandonar su comunidad para hacerlo y que hacían falta varias generaciones para que uno pudiese ser aceptado como ladino. Y varios pertenecientes a la escuela de la economía política arguyeron que el proceso de ladinización era, de hecho, un proceso de proletarización porque aquéllos que se convertían en ladinos eran aquéllos que habían perdido el acceso a los recursos de sus comunidades* (Smith, 2004: 136).

> entre indio y ladinos los recelos y las actitudes exacerbadas por los reajustes de la Reforma cafetalera y vigente hasta hace apenas cinco lustros (Saénz, 1994: 73).

Insiste el autor en tal punto de vista al señalar que uno de los más importantes problemas de la Revolución en Guatemala es precisamente *el aceleramiento de la compactación de clase del proletariado agrícola*. Ya no interesa la supuesta ladinización del indígena, ahora aparece como urgente para el proyecto revolucionario —proyecto configurado por la contraparte intra-occidental, es decir el marxismo— la *compactación de clase del proletariado agrícola*. La necesidad de conformar al hombre moderno, ya sea en beneficio del Estado nacional o del proyecto revolucionario de izquierda —ambos proyectos occidentales hegemónicos—, sigue siendo una tarea a lograr por parte de los proyectos propuestos por las ciencias sociales guatemaltecas.

La reducción categorial y esencialización étnica a la que recurren también Herbert y Böckler en su libro se hacen evidentes en la explicación dicotómica de la compleja realidad étnica guatemalteca, resumida en la división antagónica entre una identidad histórica y milenaria, la indígena, y una identidad ficticia debido a su configuración a partir de la negación y a su falta de arraigo histórico, el no-indígena.[17] Si a esto aunamos la interpretación histórica que se realiza de los indígenas desde los esquemas de interpretación occidental en dicha obra, la colonialidad de las ciencias sociales se vuelve cada vez más evidente. Veamos el siguiente párrafo, según el cual la sociedad prehispánica:

> ...se encontraba en plena efervescencia, una sociedad en convulsión evolutiva hacia la afirmación de una unidad superior: el Estado. No solamente porque tenía escritura y libros de historia merece calificarse de civilizada, sino porque todos los rasgos que hemos destacado —existencia de oficios manuales, comerciantes, esclavos, guerreros, propiedad privada, poder central, ciudades, moneda, vías de comunicación, monogamia, monoteísmo— confluyen en el mismo sentido (Saénz, 1994: 76).

La sociedad prehispánica es valorada a partir del imaginario categorial occidental: *Estado*, *convulsión evolutiva*, *civilizada*, *monogamia*, *monoteísmo*. El intento por revalorizar dicha sociedad se ve con la necesidad de justificarla desde los esquemas históricos interpretativos de la historia occidental, es aquí en donde la carga epistemológica del canon eurocéntrico tiene un gran influjo en las conclusiones de los cientistas sociales guatemaltecos.

[17] Muchas de la reflexiones de Mario Roberto Morales (2002) en relación a la esencialismo maya hacen referencia historiográfica a esta obra, fundamentalmente los capítulos 1 y 3.

La fundación en los años setenta del Centro de Estudios Folklóricos, con sus trabajos referidos al campo de la cultura popular tradicional (Sáenz, 1994: 94-96), también jugó un papel subalternizante, por un lado, en la categorización de tradicional a todo aquello que se alejaba de lo occidental y, por otro, con el respectivo proceso de folklorización de las fiestas locales —bailes—, producciones manuales, producciones de sentido simbólico alternativas, etcétera. Esto es posible comprenderlo así porque *la tradición se define... como lo otro arcaico de la modernidad, con todas la connotaciones políticas, éticas y morales que se suponen en los discursos celebratorios o críticos de esta última* (Restrepo, 2007: 295).

Hacia los años ochentas, la comprensión económica de las relaciones étnicas guatemaltecas seguirá siendo el énfasis tomado por la antropología norteamericana, esta vez influida por las teorías latinoamericanas, la mayoría de inspiración marxista, desarrolladas por Eric Wolf, Rodolfo Stavenhagen en México y los textos de Jean Loup Herber y Guzmán Böckler y de Severo Martínez en Guatemala. Sobre este período Carol Smith (2004: 135) nos cuenta: todos nos esforzamos en describir la particular naturaleza de las relaciones de clase entre indios y ladinos y entre los ladinos de Guatemala. Enfatizamos muchos el hecho de que la mano de obra india era crucial para el funcionamiento de la economía cafetalera de Guatemala y de que había sido obtenida coercitivamente de las comunidades indígenas desde los años 1880. Prácticamente todos nosotros estudiamos las formas en las que las relaciones entre indio y ladinos se veían afectadas por clase y etnicidad más allá del contexto de la pequeña comunidad.

El énfasis en el materialismo histórico —con las respectivas categorías que le conforman: clases sociales e interpretación teleológica de la historia— y la esencialización de la dicotomía indígena y ladino/no-indígena —fuertemente desarrollada por el texto de Herbert y Böckler, continuada por Carmack, además de Barbara y Dennis Tedlock— serán los productos metafísicos de este período de la antropología en Guatemala. Sobre la tendencia del binarismo esencializador modernos afirma Radhika Mohanram, desde los estudios postcoloniales: *la historia del colonialismo está sustentada por el mantenimiento de límites claramente delineados entre sí mismo* —self— *y el otro* (Restrepo, 2007: 292).[18]

Las categorías son impuestas sobre los hechos sociales y pierden el carácter interpretativo de las mismas para, de ese modo, naturalizarse e imponerse como la realidad. Esta ha sido una de las tendencias comunes de la antropología desarrollada en Guatemala. El relevo categorial no parece decir mucho a los historiadores acerca del trabajo herme-

[18] Para ahondar en esta reflexión puede revisarse también el ensayo de Homi Bhabha (2007: 91-110): *La otra pregunta. El estereotipo, la discriminación y el discurso del colonialismo*.

néutico antropológico y su respectiva naturalización. Sus propuestas están transidas de los referentes epistemológicos que las escuelas teóricas en que habían sido formados les propiciaban, de este modo la aplicación de esquemas discursivos a la realidad permitían sendos sesgos explicativos. Los intereses teóricos, metodológicos, explicativos, etcétera, a los que cada uno de los proyectos antropológicos respondía, hacían que los datos de la realidad fueran escogidos o marginados a partir de los propósitos implícitos de cada una de las escuelas u horizontes de interpretación.

Hemos asumido que los discursos metafísicos son violentos, pues a partir de ellos la realidad es reducida a lo que el lenguaje de las ciencias sociales hace posible comprender. En la realidad el otro también sufre los embates de esta tarea metafísica. La anulación de las posibilidades de escuchar al otro se ven truncadas debido a las maneras previstas de considerarlo. Con razón para Vattimo *si hay una naturaleza verdadera de las cosas, hay también una autoridad —el Papa, el comité central, el científico— que la conoce mejor que yo y me la puede imponer aun contra mi voluntad*.[19]

Lo que aquí nos interesa, de forma bastante introductoria, es mostrar los respectivos discursos antropológicos que pretendían asir de un modo auténtico y verdadero la realidad total. Estas pretensiones son las que caracterizan, como hemos visto, a los discursos metafísicos en sus explicaciones de la realidad histórica. Los constantes esfuerzos de auscultar los sentidos definitivos de la realidad son continuamente problematizados por generaciones posteriores que tienen las mismas expectativas que sus criticados: establecer el sentido último de la realidad. Esta parece ser la misma actitud de la antropología más contemporánea, en la cual se hace evidente referirse a los problemas y limitantes de la antropología anterior sin por esto tener en cuenta que las teorías surgen según las necesidades del contexto. Las actuales críticas a la antropología anterior parecen desarrollar una correcta actitud crítica frente a las categorías del pasado, sin por ello cambiar la actitud de autosatisfacción de los esquemas interpretativos vigentes en el presente. Estas críticas *mantienen una concepción lineal, progresiva y moderna de la producción de conocimiento* (Mignolo, 2003: 191). Se critica los aportes pretéritos porque se considera poseer el marco interpretativo mejor que el anterior: señal de la comprensión epistemológica de la ciencia en progreso. Según Vattimo (1994: 14), cuyas palabras quedarán mejor comprendidas posteriormente, *la novedad nada tiene de revolucionario, ni de perturbador, sino que es aquello que permite que las cosas marchen de la misma manera*. Esta dinámica nos muestra que si bien los ámbitos interpretativos cambian y dan paso a nuevos en-

[19] Vattimo, Gianni. *Valores, consenso y pensamiento débil. La fe en la libertad.* [En línea] Disponible en: http://www.clarin.como/suplementos/cultura/2001/02/04/u-00403.htm [Fecha de consulta: 08/02/08].

foques, las pretensiones parecen ser las mismas, es decir la actitud metafísica de la antropología no ha sido problematizada hasta ahora. Esta necesidad de verdad y de considerar que el discurso puede asir plenamente la realidad constituye el denominador común que los discursos metafísicos comparten, aunque hagan énfasis en diversos aspectos.

Existen metarrelatos menos evidentes, a los peligros de la actitud metafísica habría que añadir que la antropología sigue haciendo uso de la autoridad —que implica la autorización y legitimación de discursos y discursantes— según la estipula el canon occidental. Esta autoridad está supeditada a las instituciones de validación de los conocimientos según el horizonte occidental, pues *en tanto disciplina, la antropología implica una serie de prácticas institucionalizadas y modalidades de producción y regulación de discursos* (Restrepo, 2007: 302). La universidad fue una de las instituciones privilegiadas por la modernidad para darle validez a las prácticas profesionales, para vigilar las metodologías y para la reproducción domesticante de nuevos miembros profesionales. La antropología ha hecho uso de estas dinámicas de vigilancia y resguardo de los mecanismos de poder académico. Hoy en día la diversificación intercultural de profesionales de la antropología no es garantía de que la colonialidad disciplinar haya desaparecido. Por otro lado, la disciplina antropológica sigue identificada con lo que Restrepo (2007: 297-298) denomina *indiologización de la antropología*, sobre esto afirma, refiriéndose al caso colombiano pero que en buena medida parece ser lo que acaece en Guatemala: la *indiologización de la antropología*, más que su énfasis en ciertas poblaciones, es el efecto epistémico y político de la producción de lo indígena como otredad esencial, es decir, como una alteridad radical. Más adelante sigue afirmando: por *indiologización de la antropología* no entiendo simplemente que la antropología se haya centrado en el estudio de pueblos indígenas, sino, más bien, las estrategias descriptivo-explicativas que han producido la indianidad como otro esencial, como un afuera absoluto de la modernidad.

Parece que la antropología actualmente está lejos de haber problematizado sus condiciones epistemológicas en la elaboración de sus resultados, en la selección de sus objetos-sujetos de estudio o en la fuerte tendencia a la esencialización de la alteridad. El último gran proyecto de *antropopoiesis* moderna quizá sea el de *mayanización y vida cotidiana*, que parece seguir en la línea de esta esencialización en la construcción de un supuesto deber ser maya.[20]

El momento contemporáneo de la antropología guatemalteca exige un acercamiento crítico en la línea de lo aquí propuesto. Esta es una tarea a realizarse lo más

[20] Para una introducción a la monumental investigación en equipo puede consultarse Bastos, Santiago, *et al.,* (2007).

pronto posible. Por ahora, y debido a la extensión de nuestro trabajo, dejaremos esta reflexión para trabajos posteriores. Las líneas interpretativas para dicha tarea son las que en este trabajo queremos dejar como sugerencia.

Posmodernidad y pensamiento débil

La posmodernidad puede ser comprendida de diversas maneras, una de ellas pone el énfasis en el final de la modernidad. Final que nos refiere al fin de una historia considerada por la modernidad como la historia configurada por el bosquejo metafísico-historicista cuya gran expresión estuvo en el pensamiento hegeliano (Vattimo, 1995: 19). Esta comprensión de la posmodernidad está muy ligada a ideas tales como fin de la modernidad, final de la metafísica y fin de la idea de progreso. La posmodernidad, entonces, hace referencia a una especie de conclusión de la modernidad. Pero, y es válido preguntarse, ¿una conclusión de qué tipo?; y antes que ello ¿qué podemos entender por esta modernidad que ha concluido de cierta manera?

Ya, en el primer apartado, hemos establecido una comprensión de la modernidad con la cual la posmodernidad se ocupa. En esta sección desarrollamos nuestra reflexión a partir de la propuesta que sobre la posmodernidad y el pensamiento débil —el pensamiento de la época ultrametafísica— desarrolla el filósofo italiano Gianni Vattimo, que nos sirve como el horizonte de referencia para, una vez desarrollada la propuesta acerca del pensamiento débil, la configuración de una antropología débil o decolonial que se sustenta hermenéuticamente en la propuesta vattimiana.

La modernidad está vinculada al valor de ser moderno y esto referido a la relación de estar en lo nuevo, lo de moda, porque es lo mejor. Lo anterior tiene, a su vez, como presupuesto la idea de progreso, con énfasis teleológico, que remite en su comprensión, entre otras cosas, a una supuesta realización progresiva, y cada vez más plena —léase más moderna— por supuesto, de la perfecta *humanitas* a través de un proceso diacrónico establecido por una comprensión lineal de la historia. Según esto, «fin de la modernidad» haría referencia a un desvincularse de la concepción de la historia como progreso unitario. Fin de la modernidad equivaldría a fin de la historia —sin olvidarse en poner el énfasis en dicho *la*—, fin de la idea de progreso, fin del supuesto de la realización paulatina hacia una humanidad más perfecta e ideal, moldeada según la horma occidental, claro. Esta concepción ha sido el fruto parcial del grupo hegemónico occidental. Ya vimos en el capítulo precedente cómo la antropología culturalista, desarrollada por Redfield y Tax, así como los esquemas de la historia que están en la base de la interpretación de Severo Martínez, y que también aparecen en el texto de Herbert y Guzmán Böckler, tienen como referente dicha comprensión de la historia. La posmodernidad, por su parte, considera que:

> ...no hay una historia única, [ya que] hay imágenes del pasado propuestas desde diversos puntos de vista, y es ilusorio pensar que haya un punto de vista supremo, comprensivo, capaz de unificar todos los restantes (Vattimo, 1990: 76).

Como consecuencia de lo anterior, se llega al final de la absolutización de la idea de progreso, precisamente al ser puesta en duda la perspectiva unitaria de la historia. Con ello, lo teleológico de dichas construcciones de la realidad histórica se desvanece, por lo menos en sus pretensiones universalistas. Recordemos, como ya lo insinuamos, que uno de los prejuicios modernos consistía en la creencia de que lo nuevo, lo innovador, era parte de un proceso de modernización y superación de los estadios anteriores, pero también de los conocimientos científicos, religiosos, morales, etcétera. La posmodernidad pone en duda la comprensión unitaria de la historia que se consideraba a sí misma como el progresivo encaminarse al ideal de una humanidad plena, elaborada a imagen y semejanza del hombre europeo occidental, en detrimento de otras culturas que vistas desde dicho ideal eran asumidas como primitivas formas de vida.[21]

El desvincularse indirecto de la interpretación moderna de la historia no lleva a establecer, como hemos dicho, el verdadero sentido de la historia, sino a enterarnos por medio de los hechos de la sociedad actual,[22] y en buena parte de los *mass-media* (Vattimo, 1994: 17) que la misma no presenta un sentido unitario de interpretación de la realidad, sino una realidad caótica, dispersa. Hoy en día, las voces que la modernidad acallaba surgen —si no por primera vez, sí con más fuerza— en esta sociedad de los medios de comunicación de masas y, según nuestro filósofo, en esto se muestran nuestras esperanzas de emancipación.

Llegados aquí no hay que caer en la trampa, moderna por cierto, de considerar este fin de la modernidad como una superación de la modernidad. Y esto porque:

> La idea de «superación», que tanta importancia tienen en toda la filosofía moderna, concibe el curso del pensamiento como un desarrollo progresivo en el cual lo

[21] La idea de «supervivencias» —*survivals*— culturales desarrolladas por E. B. Tylor a finales del siglo XIX, tenía como presupuesto la noción progresiva de la historia de las culturas. Al respecto el antropólogo británico afirmaba: *Existen procesos, costumbres, opiniones, etc., que sólo por la fuerza del hábito han pasado a un nuevo estado de la sociedad, diferente de aquel en que tuvieron su origen, y así constituyen pruebas y ejemplos permanentes del estado anterior de la cultura, que por evolución ha producido este nuevo* (Harris 2005: 141).

[22] Condiciones actuales que hacen referencia a *la caída de las condiciones políticas de un pensamiento universalista: el final del colonialismo [político, fundamentalmente], la toma de la palabra por parte de otras culturas y, paralelamente a ella, la constitución de la antropología cultural, el descrédito —también en este caso más práctico que teorético— de la Primera Guerra Mundial, del mito del progreso unidireccional de la humanidad guiada por el más civilizado Occidente* (Vattimo, 2004: 103).

> nuevo se identifica con lo valioso en virtud de la mediación de la recuperación y de la apropiación del fundamento-origen (Vattimo, 1994: 10).

Más adelante el filósofo italiano agrega:

> La pretensión o el hecho puro y simple de representar una novedad en la historia, una nueva y diferente figura en la fenomenología del espíritu, colocaría por cierto a lo posmoderno en la línea de lo moderno, en la cual dominan las categorías de lo nuevo y de la superación (Vattimo, 1994: 12).

Para Vattimo, la posmodernidad inter-depende de aquella modernidad ante la cual se distancia complejamente sin abandonarla o considerarla como algo superado, y esto porque la modernidad precede en el sentido de que es una especie de condición de la posmodernidad misma. El modo de relación y acercamiento de la posmodernidad a la modernidad no es según el esquema de la superación, sino a partir de la idea heideggeriana expresada en el concepto *Verwindung*: recuperación-revisión-convalecencia-distorsión (Vattimo, 1991: 22);[23] por tanto, no como abandono de la modernidad, pero tampoco como un quedarse atrapado dentro de sus características. Llegados a este momento es importante preguntarse ¿cómo es posible el final de la modernidad que nos refiere la posmodernidad sin que ello sea considerado como una superación de la modernidad? Esta pregunta hace referencia no sólo al mismo final de la historia y de la idea de progreso, sino a toda una configuración de elementos constituyentes de la modernidad: la verdad absoluta y objetiva detentada por la ciencia, la supuesta dinámica progresiva del conocimiento y de la sociedad humana, los metarrelatos políticos modernos: el liberalismo, el capitalismo, marxismo, socialismo, etcétera. La respuesta para esta interrogante la encontramos en la propuesta vattimiana del pensamiento débil.

Las guías teóricas de referencia del pensamiento débil desarrollado por Gianni Vattimo las darán la apropiación y reinterpretación de las nociones heideggerianas *An-denken*[24] y *Verwindung*, iluminadas a su vez por la idea nietzscheana de la muerte de Dios. Gianni Vattimo ve en ambos pensadores alemanes la guía teórica desde la cual plantear su posmoder-

[23] Esta noción tomada de Heidegger será central en el pensamiento vattimiano. Para una referencia más explicita a la interpretación que Vattimo da de dicha noción, vinculada con la idea de filosofía del mañana propuesta por Nietzsche, ver el último capítulo del libro *El fin de la modernidad* (Vattimo, 1994: 151-153).

[24] Por *an-denken* entenderemos «la memoria» (Vattimo, 1986: 118), memoria en un modo bastante particular como más adelante quedará precisado.

nidad.[25] Estos conceptos hacen referencia a la intención de comprender la posmodernidad no como abandono definitivo de la modernidad o como una superación —*Überwindung*— ligada fundamentalmente al discurso de raigambre metafísico-moderno.

Posmoderno es lo que mantiene con lo moderno un vínculo *verwindend*: el que lo acepta y reprende, llevando en sí mismo sus huellas como en una enfermedad de la que se sigue estando convaleciente, y en la que se continúa, pero distorsionándola (Vattimo, 1991: 24).

Lo posmoderno, como final de la historia, de la metafísica, de la modernidad, no es un desechar de una vez y para siempre, o en algún momento dado, el pasado heredado en el curso histórico, típica actitud moderna, prevaleciente en las ciencias sociales. En cambio, la tarea de lo posmoderno estriba en retomar la modernidad distorsionándola —*Verwindung*—, vinculándose a ella libremente. En relación a los diversos sentidos que comprende el término alemán *Verwindung* nos dice nuestro filósofo:

> ...el término indica un rebasamiento que tienen los rasgos de la aceptación y de la profundización. Por otra parte, el significado léxico de la palabra en el vocabulario alemán contiene otras dos acepciones: la de convalecencia —*eine Kraukheit verwinden:* superar una enfermedad, curarse, recobrarse de una enfermedad— y la de (dis)torsión —un significado bastante marginal vinculado con *Winden*, torcer, y con el significado de alteración y desviación que posee el prefijo *ver*, entre otros (Vattimo, 1994: 151-152).

Verwindung es una noción tomada de Heidegger que sustituye y evita la actitud del pensamiento moderno determinado por sus pretensiones de establecer una nueva y, por lo tanto, más fuerte y predominante teorización hasta entonces dada. Esta superación de lo anterior —(menos nuevo, y por lo mismo en condición decadente— recibía el nombre de *Überwindung,* «superación». La *Verwindung* pretende en algún sentido ser una superación, a diferencia del sentido totalizante de la tradición metafísica, no apropiante de un sentido eterno, permanente, sino débil, efímero, finito, distorsionado. Vattimo verá en su propia forma de interpretar dicha noción heideggeriana una relación bastante acertada con la célebre muerte de Dios nietzscheana.[26] Esta idea

[25] Esto es importante aquí, pues muchos críticos de la posmodernidad, caen siempre en una trampa moderna: la esencialización de la misma. En este sentido es quizás necesario hablar de posmodernidades, en plural, pues la diversidad de perspectivas de esta posmodernidad no es unívoca. Por ello, es necesario señalar que lo que en esta propuesta estamos entendiendo por posmodernidad es únicamente la versión vattimiana de la misma.

[26] *Dios ha muerto, es decir, cuando se ha descubierto que ya no lo necesitamos, y no lo soportamos porque hemos reconocido como mentira ideológica la idea de un fundamento único del que todo depende, y que unas autoridades pretenden conocer mejor que nosotros para imponernos normas y disciplinas* (El retorno del autor

haría referencia a un decaer de aquellas estructuras fundantes y estables que la metafísica atribuía al ser, y en esta vertiente, la escolástica a Dios, la modernidad al sujeto y, posteriormente, a la ciencia y a la técnica.

Este aviso no es la enunciación metafísica de la no existencia de Dios; más bien quiere levantar acta de un suceso, puesto que la muerte de Dios es precisamente, antes que nada, el final de la estructura estable del ser y, en consecuencia, de toda posibilidad de enunciar que Dios existe o no existe (Vattimo, 1995: 32).

Por otro lado, dicha relación con el pasado nos remite al pensamiento *Andenken*, el pensamiento rememorante no presentualizante heideggeriano.[27] Hay que tener en cuenta que la constitución del propio mundo, del propio horizonte interpretativo donde los entes adscritos en dicho horizonte toman sentido, está vinculado siempre a lo anteriormente vivido, al conjunto de significaciones que fueron conformadas en el pasado y de las que aún dependemos en el presente. Estas configuraciones del mundo son históricas, es decir, mantienen con sus respectivos pasados una correspondencia configurante. Lo vivido en el pasado hace factible el presente, de tal modo que en dicho presente la carga de *ecos, resonancias de lenguaje, de mensajes provenientes del pasado, de otros individuos* (Vattimo, 1995: 29), posibilitan la propia realidad. La huella de lo vivido sigue presente en las configuraciones mundanales. El pensamiento *Andenken*, o rememorante, asume esta heredad histórica sin por ello quedar atrapado en la misma. Para liberarse de una especie de determinismo de lo heredado Vattimo habla de una relación distorsionante y libre con dicha herencia.

Vattimo, tratando de aclarar el sentido de la noción heideggeriana *Verwindung*, aunada a la noción de la muerte de Dios nietzschena, que el turinés ha hecho interpretativamente suya, la verá muy ligada a la noción heideggeriana *An-denken* —rememoración— (Vattimo, 1991: 44). La conjunción de dichos términos será para el filósofo turinés la forma del pensar ultrametafísico y por lo tanto la del pensamiento débil.

El *An-denken* no se encara ni se adecua a la realidad señalando o aprehendiendo ningún *Grund*,[28] sino que, reconstruyendo una continuidad, torna practicable el mundo. (Vattimo, 1991: 47).

El pensamiento posmoderno, que como hemos dicho no pretende abandonar la modernidad ni tampoco quedar atrapado en sus discursos, mantiene con la moder-

de *Así habló Zaratustra* [en línea]. Traductor: Annuziata Rossi. Fuente: *La jornada semanal,* suplemento de *La Jornada.* México, febrero del 2001. Disponible en: http://www.lainsignia.org/2001/febrero/cul_059.htm, Consulta: 10 junio 2005).

[27] Para una reflexión más pormenorizada de este concepto heideggeriano retomado por el filósofo turinés ver Vattimo, 1986: 119.

[28] En alemán *fundamento*, razón, causa.

nidad una relación *An-denken*, es decir una relación de rememoración, con una actitud distorsionante que nos refiere al término *Verwindung* —distorsión— de los discursos que nos ha transmitido la época metafísica del pensamiento, de la cual la modernidad es una de las etapas de la misma. Esta relación será distorsionante, presentando dicha herencia dentro de un juego irónico, reapropiada en un sentido festivo, lúdico:[29]

> El *Andenken* es, por lo pronto, *Verwindung*: un retomar que excluye la pretensión de absoluto correspondiente a los *archai* metafísicos, sin por ello, no obstante, poder oponerle otro absoluto, sino sólo una suerte de fiesta de la memoria (Vattimo, 1991: 25-26).

Esta herencia, si es considerada fuera de las categorías esencialistas de la metafísica, recibirá una valoración de tipo monumental. Esta herencia será «monumento» (Vattimo, 1991: 33), pues son los vestigios, las ruinas, las huellas imborrables de lo vivido y con las cuales, al no superarlas y olvidarlas, se mantiene una relación de *pietas* con eso que se ha vivido. Con esta nueva noción, *pietas*, Vattimo introduce un tercer elemento característico del pensamiento débil o ultrametafísico: tal vez *pietas* sea otro término, que junto, a *An-denken* y a *Verwindung*, sirva para caracterizar el pensamiento débil de la ultrametafísica... *Pietas* es un vocablo que evoca, antes que nada la mortalidad, la finitud y la caducidad. (Vattimo, 1991: 33).

Si el pensamiento débil hace referencia al pensar el ser, es decir, cualquier referente absoluto como evento histórico-contextual determinado, por medio del *An-denken*, este pensar seguirá siendo débil incluso en su labor; su tarea no será la de construir definitivamente estructuras teóricas que posibiliten un proyecto o ideal humano claro y preciso, con un fin necesario y que se realiza paulatinamente en un proceso de perfección en y hacia el cual nos dirigimos desde estratos inferiores a uno totalmente superior. El pensamiento débil tendrá como actitud el relacionarse respetuoso, y no por ello sometido, con la herencia discursiva, lingüística y espiritual transmitida del pasado, en el que yace la petulancia del pensar metafísico fundamentador. Este pensamiento rememorante —*An-denken*— tendrá como consecuencia el volver a pensar la herencia transmitida del pensamiento, de forma distorsionante, desde el cual la posmodernidad se piensa y sin el cual la posmodernidad no tendría lugar.

Se ha dicho, siguiendo a Vattimo, que la modernidad nos ha transmitido una herencia que es vista como monumento del saber. Uno de estos monumentos lingüísti-

[29] *El pensamiento es «fiesta de la memoria» o, como dice más explícitamente Heidegger, An-denken, rememoración* (Vattimo, 1991: 44).

cos que dicho pensamiento nos ha heredado es el de la verdad. ¿Cómo piensa la verdad el pensamiento débil? Vattimo (1995: 38-39) nos ofrecerá cuatro implicaciones del pensamiento débil en relación a la noción de verda.

* Lo verdadero será fruto de un proceso de verificación según la circunstancia histórica o contextual desde donde se proponen tales procesos verificativos.
* Por tanto, dicha verificación está enmarcada en un determinado horizonte cultural o generacional al que pertenece.[30]
* Sólo en esta verificación enmarcada contextualmente, entendida como particular interpretación de lo transmitido, fructifica la verdad, dándosenos así una verdad de tipo hermenéutica.[31]

En el pensamiento débil, entonces, el pasado no es visto como un monolito determinado y determinante, sino como un horizonte de posibilidades en el cual yace, además, un conjunto de huellas que no fueron consideradas en su momento histórico, pues permanecieron ocultas por la iluminante vigencia de los discursos hegemónicos dominantes que propiciaron el establecimiento de una configuración de sentido, o época específica. Estas huellas son las que, en palabras de Vattimo (1995: 41), *no han llegado a transformarse en mundo*. La actitud asumida ante las mismas es la *pietas* —«palabra que puede definir esta actitud frente al pasado y frente a lo que también en el presente nos es transmitido» (1994: 155)—, es decir, la actitud de respeto por lo humanamente vivido y que nos posibilita el mundo particular que vivimos.

El pensamiento que no supera el pasado, pues no piensa que lo nuevo es lo mejor, es el pensamiento rememorante-distorsionante de lo vivido por el humano, y de esto vivido tanto aquellos elementos hegemónicos que hicieron época, como el resto de huellas que pasaron inadvertidas bajo la sombra de lo hegemónico. Para Vattimo, *Andenken*, *Verwindung* y *pietas* —junto a los cuales se podría tener en cuenta la idea de la muerte de Dios— son los elementos teóricos de referencia que hacen posible la co-dependencia distorsionante entre la posmodernidad y la modernidad, una conciliación interpretativa, abierta, inconclusa, lúdica. El término pensamiento débil describe, de una forma singular, el pensamiento pertinente a la época de la disolución de la me-

[30] En referencia a este aspecto del encuentro con lo verdadero Vattimo nos dice también que *la persuasividad que una tal fundamentación rememorativa pretende tener es una persuasividad hermenéutica, que se mide, esto es, en términos de capacidad de atender las llamadas que se le dirigen y, sobre todo, de responder a ellas con discursos que susciten ulteriores respuestas* (Vattimo, 1991: 46).

[31] *...tampoco la verdad, bajo la forma secularizada que únicamente puede resultar responsable para la filosofía no-metafísica tiene los caracteres de la evidencia alcanzada en un acto puntual, sino aquellos otros propios de la persuasividad de un sistema de referencias, o de un transfondo determinante* (Vattimo, 1991: 51).

tafísica con sus respectivos metarrelatos, que no quedan aniquilados por un nuevo y más verdadero metarrelato, sino debilitados, de la época del final de la modernidad, anunciando una forma diferente de la actividad filosófica y de cualquier otra actividad reflexiva: para nuestro caso la antropología en la posmodernidad.

El debilitamiento de los metarrelatos es posible debido a que los mismos se nos muestran como producciones históricamente situadas, cuyas pretensiones de universalidad y totalidad se nos revelan no como falsas, sino como los referentes de sentido de un grupo cultural específico. Para Heidegger, según vimos, la metafísica, que es prácticamente el pensamiento occidental (Vattimo, 1993: 61), en su búsqueda del ser —es decir de un fundamento capaz de explicar la totalidad de la realidad— lo ha igualado al ente, sobre todo en la época de la ciencia y la técnica que pone la referencia en los entes y abandona cualquier otra configuración de sentido. La consecuencia de esto ha sido la absolutización del dato, del hecho empírico, otorgándole a través de la ciencia y la tecnología los rasgos fuertes del fundamento. Rasgos que son fuertes debido a que excluyen cualquier otro punto de partida para la configuración interpretante de la realidad contextual. El énfasis en los datos estadísticos por parte de las ciencias sociales que tienen pretensión de verdad es un efecto del pensamiento absolutizante. El gran olvido en el pensamiento metafísico ha sido la condición histórico-cultural de los supuestos absolutos. Esta condicionalidad histórica y cultural de cualquier pretensión de verdad absoluta nos permite comprender, en la actual etapa del pensamiento los proyectos políticos, económicos, etcétera, de occidente. Llegados aquí no podemos decir que podemos negar absolutamente dichos proyectos, sino que los debilitamos, pues no mostramos su falsedad, sino la trampa, ambición y violencia discursiva que tienen los mismos.

Si los horizontes de sentido histórico-cultural han sido posibilitados por una determinada transmisión de los mensajes que llegan del pasado, de los ecos del lenguaje pretéritos, esto tiene como consecuencia la decadencia del pensamiento que continuamente busca fundamentos absolutos —que de la metafísica ha sido el ser; de la escolástica Dios, con toda la carga de los rasgos del ser atribuidos a la divinidad; de la modernidad el sujeto y, en la última etapa de la modernidad, la ciencia y la técnica— que permitan la explicación de la totalidad de la realidad. Esta ha sido la dinámica del pensamiento fuerte. Si las realidades sociales, políticas, económicas, antropológicas, etcétera, carecen de un fundamento único y estable ¿qué nos queda?: la heredad que nos ha permitido tener no el horizonte, sino un horizonte de interpretación de la realidad. Dicho horizonte es contextual, histórico, caduco, situado y no universal y absoluto, tal como se ha pensado desde el proyecto metafísico, judeo-heleno-cristiano, ilustrado y científico-positivista.

En las ideas precedentes vemos una relación de complemento y correspondencia entre Vattimo y la idea de *locus de enunciación*, vinculado a su vez con otra idea: *la geopolítica del conocimiento* propuestas por Walter Mignolo (2001, 2005, 2007), lo cual podría aportarnos interpretaciones contextuales desde Latinoamérica para lo que estaría en lenguaje filosófico en el discurso vattimiano.[32] De hecho, para Mignolo la modernidad pertenece a:

> Un «*locus* de enunciación» que en el nombre de la racionalidad, la ciencia y la filosofía afirmó su propio privilegio sobre otras formas de racionalidad o sobre formas de pensamiento que, desde la perspectiva de la razón moderna, fueran racionales (Mignolo, 1996: 121).

Además, el insistente llamado de Mignolo para la consideración de las tradiciones latinoamericanas, indígenas y afrodescendientes, consideradas como el pensamiento de la «diferencia colonial», diferencia producida por la violencia epistémica que dejó a un lado todas aquellas propuestas políticas, económicas, filosóficas, etcétera, que no pasaron el crisol de la epistemologías moderna, encuentra eco en la propuesta vattimiana. Los horizontes de sentido otros negados por la modernidad tienen en común haber sido olvidados por los discursos hegemónicos que hicieron época. Dichos saberes corresponden también a la idea de huellas que la tradición nos envía hoy en día, y que constituyen l*as ruinas acumuladas por la historia de los vencedores* (Vattimo 1995: 41).[33] Las genealogías desarrolladas por Walter Mignolo sobre estos saberes, son también una muestra de que en la apertura del pasado encontramos las huellas «humanas demasiado humanas» de lo vivido. Al respecto nos dice:

> Los lugares de enunciación generan, por un lado, las geopolíticas del conocimiento en sus diversas y complejas relaciones con los diversos imperialismo occidentales... y, por otro, las condiciones para la toma de decisiones éticas, políticas y epistémicas para la descolonización del saber y la contribución a crear un mundo críticamente cosmopolita (Mignolo, 2003: 54).

[32] Además de las ideas de Mignolo, pareciera que la propuesta del intelectual portugués Boaventura de Sousa Santos (2006) referida a la *sociología de las ausencias* puede ser útil en la traducción y complementariedad latinoamericana del pensamiento débil vattimiano.

[33] Respecto a la *sociología de las ausencias* antes señalada, de Sousa Santos (2006: 23) nos dice: *La Sociología de las Ausencias es un procedimiento transgresivo, una sociología insurgente para intentar mostrar que lo que no existe es producido activamente como no existente, como una alternativa no creíble, como un alternativa descartable, invisible a la realidad hegemónica del mundo.*

Esto está muy ligado a la lógica del pensamiento débil que:

> ...puesto que existe una lógica, y el desarrollo de nuestro razonar no es arbitrario, se encuentra inscrita en la situación; está trenzada por procedimientos de control que se originan en cada caso, de la misma manera *no-pura* como se forjan las condiciones histórico-culturales de la experiencia (Mignolo, 1995: 20).

Esta relación, fundamento-heredad, evita toda posibilidad de entender el pensamiento posmetafísico como una filosofía de la fundamentación última, tal como la metafísica lo establecía. El modo en que el pensamiento se relaciona con esta trans-misión de los diversos lenguajes heredados y sus productos —en los cuales hay valores, ciertas instituciones, conformaciones de sentido histórico—, de los contenidos remitidos por la modernidad, de la metafísica, será posible en el modo *Verwindung*. Dicho modo de pensamiento es débil, se relaciona con el pasado transmitido no de modo «adecuacional-absoluto», sino de forma irónica, lúdica, caprichosa, débil. El pensamiento débil, en un primer momento, tomará la actitud de la *Verwindung*, pues no necesita desligarse de los contenidos lingüísticos heredados, pero tampoco construye el pensar sobre la prejuiciosa base sólida que heredaría. No, más bien instaura un diálogo con esta herencia de un modo irreverente, secularizado,[34] dis-torsionado y con ello distorsionando dichos contenidos histórico-culturales dentro de una época propia, diversa, que acoge, no de un modo apacible, el material anterior, sino de un modo problematizador, divertido.

El pensamiento débil, entonces, es un modo de concebir el pensar, y sobre todo de pensar, de ver los fundamentos o metarrelatos como monumentos heredados, transmitidos con un contenido interpretativo particular y que ahora es distorsionado, vuelto a pensar interpretativamente. He aquí la debilidad, sin pretensiones de hegemonía, sin presentarse como el pensamiento que definitivamente piensa el o los fundamentos últimos de la realidad (Vattimo, 1991: 45).

Este recorrido tras la noción del pensamiento débil en Vattimo nos ha descrito en forma sintética los puntos de apoyo filosóficos que nos permiten pensar una antropología débil o decolonial. El pensamiento débil hace referencia al pensamiento no-fundacional: pensar es rememorar, retomar-aceptar-distorsionar.

La posmodernidad, entonces, no supera a la modernidad. La posmodernidad ha sido posible por la herencia transmitida por la modernidad. Frente a esta herencia, así

[34] La secularización es otro de los sinónimos con que Vattimo se refiere a su propuesta de «pensamiento débil». Para una verificación de dicho sinónimo ver el Capítulo 2 de su *Ética de la interpretación*, que precisamente lleva el nombre de *La secularización de la filosofía* (Vattimo, 1991: 37-53).

caracterizada, la posmodernidad se sabe parte de la misma, se vuelve responsable de cargar con ella y no puede dejarla definitivamente a un lado. Estos son los contenidos con los que el pensamiento posmoderno deberá reflexionar y partir, para luego proponer una manera interpretativa —hermenéutica—, que aún circunscrita dentro de esta herencia ineludible, intente ultra-pasarla de algún modo. Teniendo en cuenta lo anterior habrá que considerar el supuesto referido a que

> La modernidad no puede ser *superada críticamente*, porque justamente la categoría de superación crítica le es constitutiva; no se puede salir de la modernidad —o de la metafísica— por vía de la superación —o de crítica—, porque ello significaría permanecer precisamente dentro del horizonte moderno, el de la fundación, el del historicismo (Vattimo, 1991: 24).

El pensamiento metafísico, y con él la modernidad, ha sido una parte importante que ha configurado, y lo sigue haciendo, nuestra —y hablo de quienes nos ocupamos a la tarea de pensar— forma de acercarnos al mundo. En lo vivido ha quedado todo aquello que no tuvo vigencia en su momento. Estos restos del pasado —un pasado que, ahora lo sabemos, se escapa a cualquier totalización última— siguen ahí, las subsiguientes configuraciones de sentido las ausculturán y reconsiderarán siempre y cuando la actitud no sea la de la superación sino la de la *pietas*. Al respecto afirma Vattimo:

> ...una vez descubrimos que todos los sistemas de valores no son sino producciones humanas, demasiado humanas, ¿qué nos queda por hacer? ¿Liquidarlos como a mentiras y errores? No, es entonces cuando nos resultan todavía más queridos, porque son todo lo que tenemos en el mundo, la única densidad, espesor y riqueza de nuestra experiencia, el único «ser» (Vattimo, 1991: 32).

Perfil de una antropología débil

A partir de los elementos anteriormente señalados podemos perfilar algunas recomendaciones que harían factible la consecución de una antropología débil, de una antropología decolonizada que no cae en la paradoja de criticar modernamente a la antropología moderna. Estas son apenas unas recomendaciones programáticas, no esperan ser el modelo de una nueva y mejor antropología, lo cual nos ubicaría en el horizonte del pensamiento moderno, tal como hemos dejado propuesto anteriormente. Lo que se propone aquí son unas orientaciones posmetafísicas de la antropología, orientaciones que se convierten en líneas de reflexión a futuro:

* Asumir un proceso ético de secularización de la antropología, es decir, una actitud de prudencia frente a nuestras pretensiones de cambiar el mundo según nuestros particulares esquemas interpretativos que violentan las correspondientes visiones del mundo provenientes de la alteridad. La antropología débil no sólo se ocupará —como tradicionalmente lo ha hecho— de las configuraciones del mundo de la alteridad, sino también de su propia herencia teórica que ha sido convertida en monolito por la teoría antropológica. Las huellas no consideradas por la antropología sobre su devenir histórico se presentan como una tarea inacabada e inacabable. La secularización de la antropología haría referencia a la desacralización de la propia teoría contemporánea que anula buena parte de lo vivido e imposibilita, en ocasiones, la reconsideración del pasado de la antropología misma.
* Abrir el espacio para preguntarse e intentar responder la siguiente pregunta: ¿Debe contraponerse a la violencia metafísica otra metafísica violenta? Para dicha repuesta es importante la genealogía de la violencia metafísica que parece caracterizar a la antropología. Una genealogía que tiene como finalidad no sólo descubrir las estrategias de subordinación epistémica de la realidad que ella misma ha configurado, sino también recordarnos que provenimos de una tradición que constantemente corre el riesgo de absolutizar sus propios resultados considerándolos los mejores y, por ende, excluyendo cualquier otra propuesta. Esas otras propuestas excluidas en cada época siguen conformando las huellas de lo vivido.
* Comprender que cualquier perspectiva interpretativa, liberadora u opresora, corre el riesgo de reducir al otro, y a nosotros mismos, a sendos horizontes considerados pertinentes por una cultura determinada y según un marco epistemológico específico. La contextualización histórica-cultural de nuestras propuestas, y el asumirlas como tales, será el horizonte de validez de las mismas en el marco de las producciones generadas por la antropología débil.
* Lo anterior nos inspira para realizar una revisión problematizadora de la tradición antropológica local —es decir, guatemalteca— con el fin de reconocer los riesgos de repetir la misma actitud metafísica con contenidos diversos. Dicha revisión apuntaría hacia el auscultamiento de la colonialidad de la antropología en su devenir histórico. Lo que hicimos en el tercer apartado es un ejemplo del tipo de revisión histórica propuesta. Dicho apartado se dedicó a caracterizar la violencia metafísica categorial de las respectivas interpretaciones de la realidad sociocultural; sin embargo, la tarea de reconocer las huellas de otros discursos que no hicieron época será fundamental en la tarea del investigador de la historia de la antropología.

* Reconocer que lo vivido por la antropología, para bien o para mal, representa su historia, su tradición, y que por ende no puede ser olvidado creyendo que ahora tenemos la verdad plena que la antropología anterior obvió. Hacia esto apunta el pensamiento rememorante-distorsionante-débil propuesto por Vattimo.
* Reconocer el *locus* de enunciación de toda propuesta, que nos convertiría en académicos más cuidadosos de las generalizaciones universalizantes a partir de resultados surgidos de una contextualidad determinada. Las orientaciones de Walter Mignolo al respecto serían de gran utilidad para dicha labor.[35]
* Como consecuencia de lo anterior nos abriríamos a la condición hermenéutica del pensar —que implica unas condiciones disciplinarias, un momento histórico preciso, una comunidad epistémica determinada, y unos, explícitos o implícitos, juegos de poder en nuestras propuestas— para salir de la sacralidad del dato, del «hecho», como supuesto fundamento absoluto de nuestras perspectiva.
* Apertura a la diseminación de las fronteras disciplinarias. Las disciplinas, tal como surgieron en el siglo XIX, aprehendieron un objeto de estudio específico que dotó de identidad a cada feudo disciplinar. El reconocimiento ético de la alteridad permite poner en cuestión la tendencia actual de la antropología hacia su actitud de abordar los elementos exóticos —según la antropología misma— de los espacios en los que desenvuelve su actividad profesional. Abrirse a la diseminación de sus fronteras disciplinares es abrirse a otros campos de investigación, a otras problemáticas y a otros tipos de reflexiones teóricas. Para lo anterior se vuelve importante la actitud de *desobediencia epistémica*, tal como la nombra Walter Mignolo (2007: 224).
* Reconocer que la violencia metafísica de la antropología no cambia única y automáticamente con el cambio de sujetos de investigación, quienes desde las mismas prerrogativas violentas consideran que cambio de sujeto equivale a fin de la violencia. Habrá que recordar que uno de los más característicos componentes de la historia del pensamiento occidental ha sido la de sujeto, de un *yo*, que se ha convertido en la referencia primera del quehacer técnico y de la construcción del mundo según este paradigma. Esta noción, además, se convirtió durante la modernidad en el punto de partida de la evaluación y manipulación del ente por parte de un sujeto, fundamento de la realidad, que no sólo tuvo jurisdicción instrumental frente al ente, sino también frente al

[35] Tendríamos que problematizar lo que De Sousa Santos (2006: 20) llama la razón metonímica: *esta es una racionalidad que fácilmente toma la parte por el todo, porque tiene un concepto de totalidad hecho de partes homogéneas*.

ente que sí mismo es.[36] Este hombre occidental que como *subjectum* se vuelve la medida ante todo lo demás y, sobre todo, ante los otros hombres no-occidentales, provoca una clara reducción etnocéntrica que reduce todo lo otro a su voluntad y que llega al extremo de manipular, nuevamente es bueno repetirlo, a otros hombres, convirtiéndose con ello en un artificio particular de la violencia. En este sentido las colonizaciones del siglo XIX representan la eventualización o historización de esta mentalidad, que de forma concéntrica valora y determina lo que considera periferia y ante lo que asume el rol de creerse modelo. Esta herencia que determina al sujeto tendrá que ser tomada en cuenta en cualquier adjudicación categorial.

* Finalmente, un perfil débil de la antropología invita a reconocer, y con ello problematizar, que los mecanismos de autorización y poder institucionales —universidades, centros de investigación, acreditaciones académicas, etcétera— con los que está ligada la antropología, siguen conformando espacios policíacos y de validación de los resultados obtenidos, que siempre tienen efectos de poder y exclusión determinados.

Bibliografía

Adams, Richard, 1956a, *Encuesta sobre la cultura de los ladinos en Guatemala*, Seminario de Integración Social Guatemalteca, Número 2, Guatemala, Ministerio de Educación Pública.

—, 1956b, «La ladinización en Guatemala», en *Integración Social en Guatemala*, Seminario de Integración Social Guatemalteca, Número 3, Guatemala, Tipografía Nacional, pp. 213-244.

Bastos, Santiago, Aura Cumes y Leslie Lemus, 2007, *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca. Texto para el debate*, Guatemala: Flacso-CIRMA-Cholsamaj.

Bhabha, Homi, 2007, *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial.

Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (editores), 2007, *El giro decolonial*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

[36] En este sentido Vattimo recoge de Heidegger el origen etimológico de la palabra sujeto que nos revela de forma más precisa esta implicación existencial para la configuración del mundo por parte de un *yo* que se enseñorea sobre las cosas e incluso sobre *otros yo*: *La palabra latina* subjectum *traduce la palabra griega hipokéimenon acentuando... el sentido de fundamento y de base que rige todos los caracteres «accidentales», todas las propiedades del ente... el fundamento absoluto e indudable de la realidad es ahora el yo del hombre... es algo que se puede comprender si se piensa en cómo la ciencia y la técnica determinan constitutivamente el rostro del mundo en la edad moderna; no se trata sólo de que el hombre... piensa que el ser de las cosas depende de él mismo y se reduce a él. La tecnificación del mundo es la realización efectiva de esta idea* (Vattimo, 1993: 83-84).

Castro-Gómez, Santiago, 2005a, *La poscolonialidad explicada a los niños*, Colombia, Instituto Pensar, Universidad del Cauca.

—, 2005b, «Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro», en Edgardo Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, pp. 145-161.

De Sousa Santos, Boaventura, 2006, *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Geerzt, C., J. Clifford y otros, 2003, *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Barcelona, Gedisa.

González Ponciano, Jorge Ramón, 2004, «Esas sangres no están limpias. Modernidad y pensamiento civilizatorio en Guatemala (1954-1977)», en Clara Arenas, Charles Hale, y Gustavo Palma, *¿Racismo en Guatemala?*, Guatemala, Avancso, pp. 1-44.

Guzmán Böckler, Carlos y Herbert, Jean-Loup, 1974, *Guatemala: una interpretación histórico-social*, México, Siglo XXI.

Harris, Marvin, 2005, *El desarrollo de la teoría antropológica*, Madrid, Siglo XXI.

Lander, Edgardo, 2005, «Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos», en Edgardo Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, pp. 11-40.

Mellino, Miguel, 2008, *La crítica poscolonial. Descolonización, capitalismo y cosmopolitismo en los estudios poscoloniales*, Buenos Aires, Paidós.

Mignolo, Walter, 1996, «Herencias coloniales y teorías postcoloniales», en Beatriz González Stephan (compiladora), *Cultura y Tercer Mundo. Tomo II: Nuevas identidades y Ciudadanías.* Venezuela, Nueva Sociedad, pp. 99-136.

—, (compilador), 2001, *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*, Buenos Aires, Ediciones del Siglo.

—, 2003, *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal.

—, 2007a, *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona, Gedisa.

—, 2007b, «El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto», en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (editores), *El giro decolonial*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, pp. 25-46.

Redfield, Robert, 1962, «Los grupos étnicos y la nacionalidad», en *Guatemala indígena*, diciembre, volumen II, número 4, pp. 39-45.

Restrepo, Eduardo, 2007, «Antropología y colonialidad», en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (editores), *El giro decolonial*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, pp. 289-304.

Saénz de Tejada Rojas, Ricardo, 1994, *La antropología en Guatemala*, Guatemala, USAC.

Smith, Carol, 2004, «Interpretaciones norteamericanas sobre la raza y el racismo en Guateamala. Una genealogía crítica», en Clara Arenas, Charles Hale y Gustavo Palma, *¿Racismo en Guatemala?*, Guatemala, Avancso, pp. 111-165.

Vattimo, Gianni, 1986, *Las aventuras de la diferencia*, Barcelona, Ediciones Península.

—, 1991, *Ética de la interpretación*, Barcelona, Paidós.

—, (compilador), 1992, *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*, Barcelona, Gedisa.

—, 1993, *Introducción a Heidegger*, Barcelona, Gedisa.

—, 1994, *El fin de la modernidad*, Barcelona, Gedisa.

—,1995, «Dialéctica, diferencia y pensamiento débil», en Gianni Vattimo y Pier Aldo Rovartti (editores), *El pensamiento débil*, Madrid, Cátedra.

—, 2004, *Nihilismo y emancipación*, Barcelona, Paidós.

Los dilemas de una anti-ciencia. Una crítica a la antropología desde lo etnográfico

Denia Román Solano
Universidad Federal de Santa Catarina, Brasil

O contato sempre inquietante com a alteridade é um poderoso processo de desterritorialização, fazendo da antropologia uma ciência essencialmente nômade
*Abaeté**

Lo etnográfico y lo teórico: el problema de una ciencia nómada

Voy a iniciar estas observaciones sobre teoría antropológica con una anécdota de campo que sintetiza muy bien el tema a tratar y que está referido a la dificultad que ha tenido la antropología de asumir, sin traumas de cientificidad, lo etnográfico como parte de su forma particular de hacer teoría.

Cuando iniciaba mi trabajo de campo sobre los ulwas, un grupo étnico localizado en el caribe nicaragüense en la Región Autónoma del Atlántico Sur, me encontré con un panorama muy diferente a lo que había proyectado, según las pocas descripciones que la literatura etnográfica mostrada sobre ellos. También había armado, a partir de esas descripciones, no sólo parte de mi proyecto, sino el arsenal teórico que me permitiría estudiarlos, entenderlos, o bien, interpretarlos, según sea la fuente teórica que nos inspire. La que en mi caso, como creo es el caso de muchos de los que estudiamos desde las antropologías periféricas, era una mezcla ecléctica de varias posturas teóricas, aunque con una inclinación estructuralista por mi interés en narraciones míticas.[1]

Sin embargo, por más variado que resultó ser mi arsenal teórico fue poco esclarecedor al llegar al campo. Claro, algo natural y hasta deseable en nuestra disciplina, sólo que en mi caso, resultó que mi objeto de estudio no estaba ni teórica, ni empíricamente como tenía que estar para efectuar la investigación.

Estaba dispuesta a adentrarme en el universo de los ulwas, que a pesar de estar bien identificados como etnia desde los textos coloniales, no han sido etnográficamente estudiados. Sin embargo, cuando llegué a Karawala, la comunidad que con-

* Red Abaeté de Antropologia Simétrica, dirigida por Marcio Goldman. Simetria, Reversibilidade e Reflexividade. En http://abaete.wikia.com/wiki/Simetria%2C_Reversibilidade_e_Reflexividade

1 Aún no sé si ese eclecticismo se debe a una cierta despreocupación con el orden ortodoxo de las teorías, a falta de rigidez formativa o por el hecho de que buscamos llenar el vacío conceptual sobre nuestras realidades etnográficas con un poco de todo. Sin duda, un buen tema interno a investigar.

centra la mayor población ulwa, no encontraba diferencia entre ellos y sus enemigos tradicionales: los miskitus. Quienes, por el contrario eran indígenas ampliamente estudiados y bien delimitados en la literatura etnográfica de la región.

Karawala es un espacio sorprendentemente multilingüístico. El idioma dominante es el miskitu, que se hablaba mayoritariamente en la dinámica cotidiana, el ulwa, se habla en algunos de los hogares y vecindades y se inicia un interesante proceso de alfabetización en ulwa. Así también se habla un poco de español —sobre todo en la secundaria local— y el inglés caribeño o creole, en ciertos contextos de sociabilidad con la población afro-descendiente). El espacio comunal de Karawala ha sido compartido tradicionalmente con familias miskitas, hay una importante cantidad de matrimonios bi-étnicos y la dinámica cotidiana, la vida social, las actividades productivas, los cargos políticos tradicionales —consejo de ancianos, el juez comunal, síndico entre otros— y hasta la presencia de las mismas denominaciones religiosas, se dan tanto en Karawala como en las otras comunidades miskitas vecinas. Es decir, no encontraba mayores diferencias entre ambos grupos. No lograba identificar dónde termina lo miskito y dónde empieza lo ulwa.

Con el paso del tiempo me di cuenta que el desconcierto por esa indistintibilidad étnica era mío y no de los ulwas. Mis preguntas constantes por las diferencias entre ulwas y miskitus parecían importunarlos, para ellos es algo evidente, obvio y simplemente no problematizado localmente. Es decir, el problema lo traía yo, y mi formación académica que posee más de siglo y medio de teorización antropológica. Más o menos el mismo tiempo que la tradición oral ulwa señala que se fundó la comunidad de Karawala y cuatro siglos antes de que occidente registrara su existencia como grupo étnico.

Varios siglos antes de la consolidación de la antropología, los ulwas ya existían como colectividad, lo que nos hace pensar que tal tenacidad de ser y permanecer en el tiempo merece más que una interpretación teórica. Merece ética y epistemológicamente una mirada etnográfica más profunda. Lo que implica acercase a sus ideas y conceptos con una mayor honestidad etnográfica, llegando a creer más en lo que ellos dicen y entienden como diferente y asumiendo como válidas sus nociones de alteridad y de identidad, sin que medien tanto las mías o las de la disciplina.

Esto me llevó a entender tiempo después, que en su universo cognitivo, ulwa no es una categoría étnica fija, conformada de diacríticos culturales, sino que ulwa es una condición a la cual se llega por diferentes procesos sociales y relacionales; ligados principalmente al territorio y a las pautas de convivencia comunal. Por eso un miskitu bajo ciertas condiciones puede convertirse en un ulwa *mezclado*, que para efectos de

las relaciones sociales locales no hace mayor diferencia que uno *puro*.[2] Esto no ha sido así siempre, sino es la forma contemporánea que este grupo ha elaborado social y culturalmente para definirse como ulwas. Transformaciones que han permitido que este grupo étnico permanezca por más de cinco siglos, a pesar de que históricamente todo indica que hubiese sido más fácil para ellos simplemente dejar de ser ulwas.

Volviendo a la antropología y al tema de esta ponencia, considero que el problema tal vez no esté en ese siglo y medio de teorización disciplinar, sino en la necesidad que el formalismo dominante dentro de la disciplina exige referirse o bien acomodar el contenido etnográfico dentro de esquemas teóricos, aunque esto no ha sido nada fácil para la antropología. Llevar la particularidad cultural a un lenguaje disciplinar con cierto ímpetu de universalidad o bien dentro modelos paradigmáticos —sean éstos entendidos, o no, como leyes según el concepto de ciencia que se asuma— se presenta como tarea central en antropología aunque siempre inacabada, generando cierta subestima disciplinar.

Esta contradicción no es nueva, por el contrario ha sido un dilema constante en la antropología, manifestándose con más fuerza en algunos momentos de su historia. Tal como lo son las discusiones y críticas teórico-epistemológicas de los últimos treinta años, principalmente desde los centros productores de teoría antropológica: EU, Inglaterra y Francia. Pero no sólo en ellos, sino también, desde las antropologías más periféricas, algunas de las cuales fueron antiguas ex colonias de estos centros teóricos.[3]

Esta discusión es parte constitutiva de la herencia filosófica que marca el inicio del mundo académico moderno y el inicio de la antropología como disciplina. La que, al igual que las otras ciencias sociales, está influenciada desde su origen por la oposición entre el empirismo (romanticismo) y el racionalismo (iluminismo); así como por sus varias versiones: idealismo / materialismo, sustantivismo / formalismo y sobre todo por su desdoblamiento interno: etnografía / etnología.

Así, esta ponencia consiste en una revisión crítica de esas oposiciones en la historia de la antropología. Lo que nos lleva a justificar la importancia de acentuar epistemológicamente lo etnográfico como parte de la teorización antropológica, a pesar de la preocupación por los modelos formales de ciencia y quizás algo de etnocentrismo.

Destaco lo etnográfico no sólo por ser la característica más definitoria de la disciplina, sino porque como se intentará demostrar que, es desde allí donde la producción del conocimiento antropológico ha sido más significativa y consistente. Y por ende, es desde donde se muestra un mayor potencial para la práctica política y la crítica ética.

[2] Las categorías de *puro* y *mezclado* son nativas.

[3] Al hablar de antropologías periféricas y centrales me refiero en sentido relativo de una tendencia, tal como lo ha explicitado ampliamente Cardoso de Oliveira (1998: 107-156).

Como se planteará, las escuelas teóricas y los varios autores clásicos de la disciplina, no consiguen separar las incrustaciones de lo etnográfico en la teoría, ni las teorizaciones dentro de lo etnográfico. En tal sentido, el oficio inevitable y la tarea más honesta que han encontrado algunos autores en las últimas décadas es buscar por el contrario, un tipo de intercambio simétrico en el proceso cognitivo, entre el mundo teórico y cultural del nativo y el mundo teórico y cultural del antropólogo. Llevando lo etnográfico-particular al mismo nivel epistémico que se le ha dado a lo teórico-universal en el pensamiento antropológico. Y con ello, intentar de-construir el principio que considera al nativo[4] como objeto de estudio y al antropólogo como sujeto del mismo (Viveiros de Castro, 2002a).

Este es un movimiento que va contra corriente a los parámetros que se han determinado en occidente como ciencia y para el cual la antropología tiene una condición innata —a pesar de que sus clásicos no lo han evidenciado reflexivamente así— puesto que en ella, no sólo la producción del conocimiento hace necesario el desligarse o de-construir las categorías del investigador —incluso las científicas—, sino que además se apela a un proceso metodológico donde la vivencia y la experiencia personal es el principal recurso, de ahí que Foucautl (1995) la catalogue como una anti-ciencia.

Ahora bien, es necesario indicar que lo que discuto sobre este tema tiene un carácter inicial y exploratorio, sobre todo porque está inspirado en una tendencia crítica de diversos autores con diversos intereses y por ello aún no puede ser entendida como una escuela o propuesta conformada, como bien lo han manifestado de una u otra forma M. Goldman (2003, 2006) y Viveiros de Castro (2001, 2002a), de quiénes he aprendido a través de sus textos y monografías buena parte de las ideas que aquí expongo.

Los clásicos: teoría etnográfica o etnografía teórica

Cada escuela o paradigma en la historia de la antropología re-nueva, resuelve, o da énfasis diferentes al dilema entre lo etnográfico —perspectiva empirista— y lo teórico —postura racionalista—. Así, la disciplina se presenta siempre como una ciencia en abierto o en construcción, continuamente vulnerable a las oscilaciones de las

[4] Una pequeña aclaración necesaria antes de continuar: en el texto el concepto de *nativo* no está únicamente referido a personas de otra cultura o indígenas como es su significado más clásico. Lo considero por el contrario un concepto más amplio, incluyendo a personas pertenecientes a cualquier sociedad o grupo que el antropólogo estudie. Con esto estoy queriendo extender estas observaciones a las versiones más contemporáneas de los objetos etnográficos en nuestras propias sociedades, las diferentes sociedades complejas y sus múltiples sub-grupos: los tradicionales, los diferenciados, las minorías, los dominantes, los desconectados, como diría García Canclini, etcétera. Es decir, el ámbito del objeto de estudio en antropología lo estoy comprendiendo en forma muy amplia y en ese mismo sentido entiendo el término de *nativo* en este texto.

diferentes coyunturas teóricas. Preguntándose incesantemente sobre sus principios existenciales: ¿qué es lo que estudia la antropología? ¿Cómo lo hace? ¿Y qué tipo de teoría o conocimiento se espera de ella?

Estas preguntas —y sus respuestas— han sido las generadoras de una parte considerable de la teoría antropológica. Sus teóricos clásicos han dedicado buena parte de sus esfuerzos a ser sobre todo sus epistemólogos, los que reconstruyen sus perspectivas teóricas junto con la propia disciplina. Es decir, en antropología hasta hoy, sigue discutiéndose sobre su método y su campo de conocimiento.

Pero lo interesante es que a pesar de todo esto, la etnografía ha permanecido vigente como recurso metodológico, tanto desde su famoso advenimiento moderno malinowskiano, como antes y después de éste. Antes por cuanto las informaciones etnográficas recogidas directamente en el campo por L. H. Morgan y E. B. Taylor a mediados del siglo XIX fueron fundamentales para desarrollar las propuestas evolucionistas de estos autores, considerados los padres de la antropología.

En el mismo sentido Rivers y F. Boas en la primera década del siglo XX exploraron al máximo la potencialidad de sus investigaciones de campo —sobre todo del parentesco— para proponer los principios teóricos del difusionismo y el culturalismo histórico.[5] Ya con la etnografía modelo de B. Malinowski y el establecimiento de la autoridad etnográfica, según la catalogación de Clifford, ésta adquiere el status de centralidad en la disciplina.

Con la consolidación de la antropología en el siglo XX se hace más evidente la tensión y al mismo tiempo la interacción entre teoría y etnografía. Conforme crecía la producción de la disciplina, cada vez más en lugar de acumular teorías se acumulaban etnografías: «colección de mariposas», como llamó E. Leach despectivamente a la producción de la época y de su maestro Radcliffe-Brown, por la falta de postulados generales a pesar de sus esfuerzos comparativos. Sin embargo, esto no pasaba de una desavenencia de autores y no era un problema grave o una crisis, como si lo fue después de los años cincuenta.

De esta manera, los autores clásicos de la antropología se mueven entre ambos ejes, considerando de esta forma diferentes posiciones para la producción etnográfica. Los de la línea más racionalista se esfuerzan en demostrar la posibilidad de construir postulados y teorías como en las ciencias naturales y por ello la etnografía sería un tipo de método científico particular, un generador de datos que deben ser procesados. Se buscaba destilar el conocimiento sin que medien las particularidades de lo empírico

[5] Sobre todo Boas dio una gran trascendencia al empirismo y al trabajo de campo intenso, considerándolo vital para la producción teórica en antropología, catalogada por él como una ciencia del espíritu.

en la elaboración de esquemas explicativos de carácter universal. Estos autores van desde Radcliffe-Brown hasta Lévi-Strauss, pasando por M. Harris, Talcott Parson, J. Steward, L. White y, más recientemente, por D. Sperber (1992) entre muchos otros, todos de escuelas teóricas muy diferentes, pero coincidentes en este aspecto.

Pero, ¿será que sus teorizaciones están totalmente purificadas de lo etnográfico y de la experiencia empírica? ¿Será que sus preceptos o abstracciones pueden ser entendidos sin la sustancia etnográfica? Aunque sería interesante una investigación en este sentido, considero que la mayoría de antropólogos podrían coincidir conmigo en que parece muy difícil responder a estas preguntas positivamente. Sobre todo porque estos racionalistas basaban sus aseveraciones científicas en datos etnográficos poco procesados, en informaciones experienciales y como bien lo ha demostrado J. Clifford (1988) confiando en la objetividad de la autoridad etnográfica, siendo así un tipo de racionalistas, digamos que muy vulnerables al mundo de lo empírico. De ahí que sus teorías estén conformadas por explicaciones, conceptos, esquemas y demostraciones etnográficas, ya que son los argumentos básicos que justifican los preceptos que proponen. Lo que las hace antes que teorías puras, digamos que algo así como teorías etnográficas.

Del otro extremo, los empiristas influenciados por el romanticismo proponen corrientes fundadoras como el culturalismo norteamericano y su antecesor el particularismo histórico de F. Boas, manifestando posturas relativistas que extreman la diversidad e irreductibilidad de las culturas. La antropología es pensada del lado de las humanidades, centrando su interés en la compresión de las culturas en sí mismas y dando un fuerte énfasis a la descripción detallada. Por esto, para ellos la labor de campo exige una gran pericia e intensidad analítica, que permita la formulación de complejos esquemas culturales. Aquí la etnografía es la pieza clave, siendo no sólo el método generador de información, sino que además concentrando en ella todo un proceso de elaboración holística sobre la cultura descrita, la más de las veces a partir del célebre presente etnográfico. En este sentido la etnografía podría entenderse en sí misma como un tipo de elaboración teórica, ya que su interés está centrado en el análisis de casos particulares que lleve más a una variedad de descripciones interpretativas o a las comparaciones que a axiomas o leyes únicas. Su objetivo recae en demostrar la diversidad cultural y no en las explicaciones universales.[6]

Pero como en el caso anterior las explicaciones absolutamente etnográficas no se dan solas, estos esquemas siempre requieren de principios teóricos. Caso emblemático es el propio Malinowski, un empirista empedernido que buscaba con sus mono-

[6] Tendencia o perspectiva teórica que considero ha influenciado mucho la antropología en Centroamérica, por lo menos en sus planteamientos centrales.

grafías —llenas de realismo— sustentar los principios del funcionalismo de la época y justificar las relaciones entre instituciones y funciones sociales, como invariables en todas las sociedades. Al tiempo que destacaba que es únicamente a partir del recurso etnográfico y sobre todo de la observación participante, que se puede construir la teoría antropológica. De allí la característica paradigmática de sus intensas y sistemáticas etnografías, que son hasta hoy el modelo a seguir.

Lo importante es señalar, que ninguno de los empiristas se queda sólo en lo etnográfico a pesar de que este es su centro gravitacional, lo etnográfico envuelve conceptos teóricos y sus explicaciones conforman y comprueban teorías antes prefiguradas. Son más bien algo así como etnografías teóricas.

De tal manera, nuestros autores clásicos no son tan categóricamente racionalistas, ni tan categóricamente empiristas, son la encarnación de lo que muy bien ha argumentado J. Clifford (1998: 23): un teórico-investigador de campo *el cual emergió exitosamente durante a primera mitad del siglo XX, como un investigador de campo profesional, siendo una nueva fusión de teoría general con investigación empírica, de análisis cultural con descripción etnográfica*.[7]

De ahí la dificultad de categorizar en una de estas líneas a algunos antropólogos, no tanto a partir de su pretensión o proyecto, sino a partir de su obra. Sólo a manera de ejemplo, podemos mencionar nombres como E. Leach, M. Mauss, Lévy-Bruhl, L. Dumont, R. Benedic, E. Sapir o incluso el propio Lévi-Strauss (1984: 409), el mayor teórico universalista del siglo XX, que sin embargo considera imprescindible el trabajo de campo para los antropólogos.[8] Entonces, lo que se ha hecho en la historia de la disciplina son etnografías teóricas desde las corrientes influenciadas por el empirismo, o teorías etnográficas desde las corrientes influenciadas por el racionalismo.

Esta situación a mi entender, tiene relación con dos particularidades de la propia antropología:

* El objeto de estudio, *el otro* o la alteridad, que escapa a los conceptos occidentales o a la lógica formal y dominante, haciéndolo por ello desafiante teórica, etnográfica y personalmente. El sólo hecho de *ser*, de existir, ya altera —de al-

[7] Está demás decir, que en este esquema el nativo es considerado el elemento pasivo, un absoluto objeto de investigación, siendo el antropólogo *el que concentra la posesión eminente de las razones que la razón del nativo desconoce* (Viveiros, 2002: 116).

[8] Una solución algo salomónica que algunos antropólogos le han dado a esta contradicción es dividiendo o separando la antropología en dos etapas: una empirista y otra racionalista, tal como lo expresa R. Falomir (1991: 35), siguiendo a Spiro: la distinción, formulada entre otros por Spiro (1982), entre contexto de descubrimiento y contexto de validación parece apropiada para dar cuenta de la doble naturaleza de nuestra especificidad epistemológica. La primera es una tarea hermenéutica que busca interpretar; la segunda, una tarea analítica que busca explicar. Cualquier intento de privilegiar una dimensión sobre la otra sólo empobrecería a nuestra disciplina.

teridad y de alternativa—, así como contesta la cultura y el lugar del propio antropólogo. ¿Cómo construir teoría general desde la óptica del racionalismo con un objeto como éste, que puede ser tan cambiante y diferente? y ¿cómo describir formalmente desde una postura empirista ese otro cultural extremo?

* El método etnográfico, que busca el conocimiento o las explicaciones haciéndose *otro*, colocándose en el lugar del *otro*. Esa obsesión malinowskiana de llegar al *native's point of view*, pero al mismo tiempo con la necesidad de marcar las «diferencias culturales», para permitir elucidar lo ciertamente constitutivo de esa cultura en particular. Un proceso como éste, donde el investigador, es por así decirlo, su propio instrumento metodológico, no permite entrar en las máximas que el modelo de ciencia dominante ha establecido y en el que los antropólogos se han proyectado constantemente.

Es decir, la producción de conocimiento a partir de esa alteridad cultural se vuelve muy compleja. Las leyes generales son difíciles de plantearse, no sólo por la gran diversidad cultural que se evidencia en las etnografías y la dinámica impredecible de los procesos sociales, sino también, por la dificultad de comprobación puesto que son generalizaciones que pertenecen al régimen de lo ideográfico, de lo particular y lo relativo. Por ello es que se ha tipificado a la antropología como una disciplina donde la producción teórica ha sido muy limitada, o como dice Giobellina (2003: 21), donde *la reflexión teórica o no se produce o es, salvo excepciones, de una mezquindad teórica descorazonada*.

Mezquindad que se radicaliza más aún con las corrientes influenciadas por el empirismo, donde se intensifica lo etnográfico, las explicaciones particularistas, más retóricas y se busca demostrar cierta inconmensurabilidad entre las culturas. Esto hace imposible la tarea de conformar una disciplina: ¿cómo generar el conocimiento disciplinar si las categorías y conceptos son incomparables entre sí?, y ¿cómo legitimar el método etnográfico, ese de *hacerse otro* ante lo inconmensurable?

Este es el gran dilema que constituye a la antropología: las leyes generales o universales son inexistentes o infructuosas cuando han sido planteadas; pero al mismo tiempo se hacen epistemológica y teóricamente necesarias para justificar un espacio de entendimiento o de cierto grado de afinidad humana universal que permita la comparación necesaria para justificar la etnografía como método. Los preceptos no pueden ser generales, pero necesitamos de la generalidad para demostrar la accesibilidad y comprensión de otras culturas a partir de la cultura del etnógrafo.

Dilema constitutivo que tiene evidentemente un trasfondo ético que es interesante señalar. Por un lado, la posibilidad de leyes y generalidad respalda el principio de equidad que debe existir entre todos los seres humanos, independiente de su cultura

o su raza, tal como bien ha sido destacado por muchos antropólogos en foros o organismos internacionales, sobre todo en apoyo a la declaración universal de los derechos humanos, caso emblemático son los discursos de Lévi-Strauss. Pero, por otro lado, la relatividad cultural y la diversidad como condiciones propias de las sociedades humanas, justifica la necesidad del reconocimiento pleno de estas diferencias culturales, anuladas por los grandes proyectos y discursos occidentales, como el nacionalismo, el colonialismo o el cristianismo, por ejemplo. Así como además, justifica el consecuente proyecto político, expresado actualmente en la propuesta multicultural, la que ha tenido una gran trascendencia en el ámbito internacional en los últimos veinticinco años. Como lo demuestra la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas en el 2007, en la cual muchos antropólogos participaron y donde tenemos el caso emblemático, esta vez latinoamericano de Rodolfo Stavenhagen, su gran impulsador. A mediados del siglo XX, una declaración bajo una línea más racionalista que justifica la universalidad de derechos humanos sustentado por un antropólogo francés y a inicios del siglo XXI una declaración bajo una línea relativista que justifica derechos particulares, promovida por un antropólogo mexicano.

Queda de esta manera clara la ambigüedad que la antropología presenta en su conformación disciplinar, sin lograr alcanzar nunca la solidez necesaria para entrar en la propuesta formal de ciencia, para la cual es un conocimiento demasiado paradójico e incongruente, como bien dice M. Goldman (2006: 163) siguiendo a P. Clastre:

> ...en la medida de que su objeto fue siempre esos lenguajes extraños de los indios, los campesinos, los operarios, las minorías; en fin, ella, la antropología, jamás podrá ser sólo eso. Entre un saber científico sobre los otros y un diálogo con los saberes de esos otros, entre las teorías científicas y las representaciones o teorías nativas, en ese espacio se desarrolló la historia de la antropología (traducción nuestra).

Es por esta razón que M. Foucault (1992: 396) la llama —junto con el psicoanálisis— anti-ciencia, puesto que ésta se conduce en el contra flujo epistemológico de las otras ciencias sociales: se conforma como disciplina al de-construir la categoría de ser humano que las otras ciencias sociales se dedican o se empeñan en hacer, para conformase como tales. En este sentido es una ciencia de las desconstrucciones.[9]

[9] Como señala Mariza Peirano (1991: 1). *Em suma o progresso da antropologia consiste em substituir pouco a pouco os conceitos —sociológicos ou não— por outros, mais adequados porque mais abrangentes, mais universais ou, no dizer de Louis Dumont, "mais libertos de suas origens modernas. O Ocidente torna-se, então, uma entre várias possibilidades de realização de humanidade.*

Las críticas: el antropólogo egocéntrico

Esta idea de que la antropología sea algo diferente u opuesto al concepto de ciencia dominante no es sólo de Foucault. Hay un grupo de antropólogos que reaccionaron críticamente a estos dos extremos y que se destacan sobre todo en la segunda mitad del siglo XX. En el contexto de una coyuntura mayor que se caracteriza por la ruptura con la propia cultura occidental y la sociedad moderna.

Esta tendencia crítica de la antropología tiene diversas posturas y varios niveles de cuestionamiento, son más reacciones diferentes en torno a la idea de una antropología más cerca de lo etnográfico o de los nativos y más separada de los convencionalismos científicos. Cabrían dentro de ella, desde las propuestas de la etnociencia y la antropología cognitiva de los años sesenta (Reynoso, 1998: 5), hasta las propuestas de una antropología simétrica de B. Latour (1994, 1996) y las discusiones sobre el lugar epistémico del nativo y el antropólogo de M. Strathern (1987, 1988). Pasando por los denominados como postmodernos, las colocaciones de los estudios postcoloniales e incluso las modalidades menos radicales como la famosa propuesta interpretativista o hermenéutica de C. Geertz y hasta las ideas de su vecina conceptual, la antropología simbólica de V. Turner.

Sobre la etnografía en particular, que es nuestro tema de interés, las discusiones críticas más famosas desde las antropologías centrales (Cardoso, 1998: 107-156) y que más han generado controversia sobre su constitución y su escritura han sido las diferencias / convergencias entre C. Geertz y los postmodernos —muchos de los cuales fueron sus discípulos—, y junto a esto, el desprestigio o la difusión del escepticismo ante la autoridad etnográfica (Clifford, 1998) con la subsiguiente debilidad ética e epistémica del conocimiento antropológico clásico.

Las discusiones y propuestas de los postmodernos han sido más fructíferas como punto de partida, que como punto de llegada. En ese sentido, no hay duda, los cuestionamientos a la autoridad etnográfica, la radicalidad con que se evidencia la fuerte presencia subjetiva y narrativa del antropólogo y su colocación como prueba objetiva de observación científica es un avance muy honesto al diferenciar entre lo que los antropólogos hacen y lo que dicen que hacen.[10]

En fin, después de estas críticas todos estamos claros que la etnografía pura no existe, así lo que ha sido escrito y descrito como sólo etnografía es en realidad una interpretación, una lectura razonada, dependiente no sólo de la experiencia académica

[10] Claro la presencia autoral del antropólogo siempre ha estado presente en la etnografía, sólo que anteriormente era vista como un recurso epistemológico procurando transparencia y asegurando objetividad, —irónicamente el antropólogo se coloca en la escena para evitar que la *visión subjetiva de color a los hechos objetivos* (Geertz, 1989: 19)— y hoy esta presencia ha sido evidenciada tanto como un problema teórico como un problema ético.

del antropólogo, como dice Clifford (1998: 34) sino además influida por su subjetividad como persona. Pero esto no quiere decir que todo lo producido anteriormente sea inválido, el problema radica en la falta de reconocimiento de la experiencia académica y personal como parte del proceso de conocimiento.

Ahora bien, las propuestas o los puntos de llegada son tanto innovadores, como poco provechosos, ya que se concentran más en los aspectos autorales, en la escritura y la retórica olvidándose de lo metodológico, lo teórico y del mundo nativo. Incluso la interesante y elaborada propuesta geertziana de entender la cultura como una trama textual o de varias textualidades no escapa a esta lógica. Quedando para la antropología las interpretaciones, o más bien la escritura de las interpretaciones, transfigurando la etnografía de la vitalidad empírica del trabajo de campo a una ficción literaria, realizada sobre todo en el gabinete. El conocimiento va ha ser elaborado a partir de las construcciones textuales ficcionales, útiles para explicar, o mejor interpretar, al otro, el cuál de alguna manera queda preso o anulado en este tipo de literatura antropológica.[11]

Además, una propuesta en este sentido que coloca la antropología más cerca de la literatura y la aleja de las ciencias sociales se vuelve algo efímera o tal vez poco interesante en el contexto de las antropologías latinoamericanas tan ligadas tradicionalmente a la aplicabilidad o a la transferencia al ámbito político.

Algunos autores dentro de la línea postmoderna plantean contrapropuestas a la antropología clásica, bastante creativas como controversiales. No viene al caso detallarlas —ni es fácil hacerlo—, pero sí por lo menos vale la pena mencionar algunas a modo de ejemplo. Como las que plantean la necesidad de un trabajo de campo experimental, procurando obcecadamente la voz o el diálogo con el otro, mostrando las palabras y la comunicación en crudo o tal como se dan en las conversaciones de campo. A estos experimentos se les ha llamado de antropología o etnografía experimental, dialógica o polifónica. De este modo se han elaborado etnografías sólo construidas a partir de citaciones o a partir de las transcripciones de entrevistas y las más frecuentes en forma de una co-autoría con los nativos (Reynoso, 1998).

El problema es que estas posiciones postmodernas se concentran en la parte más retórica y literaria de la etnografía y dejan la parte más teórica de ella, al quedarse sólo en el nivel discursivo se cierran en sí mismas. Poco se aporta cuando se quedan en discusiones angustiosas y reiteradas sobre la mayor presencia del antropólogo que del nativo en los textos. Y las propuestas que intentan superar este *in-pase* acentuando

[11] Con esto estoy simplificando demasiado la propuesta de Geertz, la cual tiene una profunda reflexión sobre el conocimiento antropológico y sobre su construcción, que considero es el aporte más paradigmático del autor. Además entre este autor y sus críticos, considero que Geertz es el más antropólogo de todos.

extremadamente la voz del nativo en el texto etnográfico, caen la mayoría de las veces, en una irreductibilidad explicativa, simplista y hasta personalista. Lo que sucede es que siempre y en todas estas opciones es el antropólogo el que hace movimiento epistémico, o metodológico, o retórico. Continúa siendo entonces, el antropólogo el sujeto o el narrador omnipresente en la generación del conocimiento.

En los términos de Viveiros de Castro no basta que el antropólogo ceda su condición de sujeto al nativo, sino que es necesario que el nativo exprese la suya, que generalmente no es la misma que la del antropólogo. El problema no está, por lo tanto, en ver al nativo como objeto, y por ello la solución no ésta en ponerlo como sujeto. Que el nativo sea un sujeto, no hay la menor duda, pero lo que puede ser un sujeto, es ahí precisamente donde el nativo obliga al antropólogo a *poner en* (Viveiros, 2002a: 118-119).

A partir de todo lo anterior —la crítica reciente sobre el lugar del antropólogo y el no-lugar del nativo, las flexibles líneas entre la tendencia empirista y racionalistas de los autores clásicos y, la imposibilidad de separar la etnografía de la teoría— la pregunta pertinente sería: ¿por qué no pensar en la opción de un movimiento conjunto del antropólogo y del nativo? (Viveiros, 2002a: 113-119). Un movimiento que integre tres niveles disciplinares: lo epistemológico, desde la concepción de las ideas y las formas del conocimiento; lo metodológico, desde el trabajo de campo como praxis y la retórica, desde el estilo narrativo. Algo así como la autoridad ya no sólo etnográfica sino una autoridad antropológica compartida.

Sí, la antropología, siempre ha sido un proceso en doble sentido entre lo etnográfico, que pretende mostrar el punto de vista nativo y lo teórico, que pretende explicar desde los presupuestos disciplinares o el punto de vista del antropólogo. Entonces por qué no asumir esta condición, esta tradición constitutiva y casi innata, que ha sido el camino seguido desde los diferentes momentos teóricos y desde los diferentes lugares de hacer antropología. Sería como sincerarse metodológica y epistemológicamente, más también éticamente, en la delimitación del campo explicativo de la disciplina. Proponer una radicalización de la confluencia de lo etnográfico y lo teórico, así como del nativo y del antropólogo.

Un antropólogo nativo y un nativo antropólogo

El conocimiento antropológico, no es una teoría en el sentido racionalista o formalista y nunca lo ha sido. Es más bien un tipo de teoría particular, una teoría que todavía conserva parte de lo etnográfico por antonomasia, un tipo de teoría etnográfica como propone M. Goldman (2006: 170): una teoría etnográfica no se confunde, ni con una teoría nativa —siempre llena de vida, pero demasiado presa de las vicisitudes coti-

dianas, de las necesidades de justificar y de racionalizar el mundo tal cual parece ser, siempre difícil de transplantar a otro contexto— ni con una teoría científica cuya imponencia y alcance, al menos en antropología, sólo encuentra paralelo en su carácter anémico y en general poco informativo. Evitando los riesgos del subjetivismo y de la parcialidad, por una lado, del objetivismo y de la arrogancia por el otro, se trata de encontrar lo que Milan Kundera (1991: 78) llama el soberbio punto medio o centro. No el centro, punto fútil que detesta los extremos, pero sí como centro sólido que sustenta los dos extremos con un notable equilibrio.

Esta idea es un proyecto en proceso de elaboración. Apunta a dejar los parámetros positivistas radicalmente y conformar una forma específica de producir conocimiento social desde la condición de una anti-ciencia. Implica el reconocimiento de las visiones tanto objetivas y subjetivas del antropólogo como del nativo, las cuales han estado siempre presentes en la tradición de la disciplina, pero antes que buscar ilusoriamente su separación —como lo pretendían los clásicos— integrarlas en una equidad explicativa.

Viveiros de Castro (2001, 2002a, 2002b) puede considerarse como uno de los antropólogos que más ha explorado este proyecto en sus investigaciones sobre los grupos indígenas amazónicos —aunque no es el único que ha avanzado en ello, sí es él quien más lo ha planteado como una ruptura epistémica más consistente—, proponiendo lo que ha nuestro juicio es una teoría etnográfica denominada como *perspectivismo amerindio*. Sin entrar en los detalles sobre esta propuesta —que no viene al caso— es pertinente señalar que el principal recurso utilizado por el autor es considerar las ideas nativas como conceptos antropológicos —o filosóficos— y con ello, acercarse o reconocer el modo de pensar indígena, su filosofía o su forma de construir el conocimiento. Esto, junto con los recursos epistémicos del antropólogo y la antropología, permiten mostrar ese mundo nativo, sus relaciones y la forma particular de autodefinirse y definir a los otros. Es llegar a radicalizar la experiencia etnográfica y ese punto de vista nativo, conduciéndose hasta donde se pueda por los esquemas conceptuales nativos para formular sistemas explicativos, los cuales no pretenden ser preceptos canónicos para todas las culturas, sino cartografías explicativas —si se me permite el término— que van disminuyendo su poder exegético conforme el recurso etnográfico se reduce en ellas.

Así, el lugar de la antropología estaría definido por este movimiento epistemológico contra corriente:

> Digamos então que a antropologia se distinga dos outros discursos sobre a socialidade humana não por dispor de uma doutrina particularmente sólida sobre

> a natureza das relações sociais, mas, ao contrário, por ter apenas uma vaga idéia inicial do que seja uma relação. Pois seu problema característico consiste menos em determinar quais são as relações sociais que constituem seu objeto, e muito mais em se perguntar o que seu objeto constitui como relação social, o que é uma relação social nos termos de seu objeto, ou melhor, nos termos formuláveis pela relação entre o 'antropólogo' e o 'nativo' (Viveiros, 2002a: 122).

De esta forma, los conceptos o teorizaciones antropológicas serían completamente relacionales, mostrando una cierta correspondencia de inteligibilidad entre las dos culturas que participan de su conformación.

Algo en el mismo sentido que ya M. Strathern (1988) proponía cuando afirmaba que la antropología sobre otras sociedades tiene necesariamente que llevar en consideración la antropología de esas otras sociedades. Así, sus investigaciones en Melanesia la llevaron a proponer la necesidad de superar el concepto occidental de *individuo*, como el recurso más adecuado para comprender estas sociedades, sus concepciones de subjetividad y las relaciones entre géneros.

El aceptar ese intercambio entre el mundo teórico y cultural del etnógrafo y el mundo teórico y cultural del nativo estamos también como apunta Goldman, quebrando esos grandes divisores del mundo occidental: entre primitivo / civilizado, tradicional / moderno, individuo / sociedad y ellos / nosotros, observados / observadores que no sólo influenciaron a la antropología, sino que fueron la base para su constitución y además justificaron el dominio intolerante sobre lo diferente o lo no occidental.

Como bien se sabe las divisiones binarias que constituyen el gran divisor siempre sirvieron como instrumentos ligados sucesivamente a las aspiraciones de conquista pagano-cristiano, explotación salvaje-civilizado y administración tradicional-moderno de las otras sociedades, pero no sólo de ellas. Divisiones que todavía se manifiestan hoy, especialmente la última, presente en diversos proyectos de hegemonía sociopolítica emprendidos por y en los Estados-nación contemporáneos (Red Abaeté de Antropología Simétric*a*).

Al quebrar estos divisores se amplían también las posibilidades explicativas de la antropología, haciendo legítima la opción de aplicar los mismos procedimientos metodológicos y etnográficos que aplicamos en los objetos clásicos —indígenas, minorías, campesinos, etcétera— para estudiar las sociedades occidentales o nuestra propia sociedad, incluso las instituciones arquetípicas de occidente, como la ciencia o la política, tal como lo ha hecho Bruno Latour (1990) y su propuesta de antropología simétrica, quien es indudablemente otro de los antropólogos que ha contribuido a este proyecto. Con sus innovadores objetos de estudio ha demostrado

lo primitivo que aún es occidente, como usa códigos sociales en el mismo sentido que las usan las culturas tradicionales. Así como también, ha discutido el provecho o las ventajas que algunas culturas primitivas han logrado del mundo contemporáneo y la globalización para revitalizarse.[12]

La preeminencia que tiene esta disposición teórica es la versatilidad de espacios y objetos de estudio que se amplían para antropología, pero sin perder su línea teórica y epistémica propia, dándole así coherencia e integralidad, absolutamente necesarias en la disciplina, puesto que es evidente como hoy en día, tanto en la academia como en el quehacer profesional de los antropólogos, los objetos o temáticas de estudio han generado un fraccionamiento de los espacios de reflexión disciplinar. Conformando nichos teóricos, lenguajes particulares y hasta un mayor diálogo con las disciplinas afines al tema, que con la propia disciplina. Me refiero a aquellos apelativos que se han generalizado, tales como: antropología del arte, estudios de género, antropología médica, etnomusicología, estudios poscoloniales, antropología visual, antropología del desarrollo, antropología de la alimentación, etcétera.

En el mismo sentido, esta apertura epistémica muestra una idoneidad interesante para la transferencia entre el mundo académico y el mundo político de la antropología. Ineludible en los contextos de las antropologías periféricas como las latinoamericanas, donde muchos de los antropólogos están dedicados profesionalmente a aquel quehacer que desde la academia se ve con recelo: la antropología aplicada. Digamos que es un buen «caldo de cultivo» para pensar seriamente en darle a ésta, consistencia teórica y sistematizar los interesantes recursos prácticos que han aculando, ponderando así un lugar propio dentro de la disciplina.[13]

Sugiero que es un buen caldo de cultivo porque al dar un lugar al nativo y con él a sus conceptos y significaciones experienciales dentro del proceso cognitivo y la teoría etnográfica se hace más viable la traducción política por su proximidad con el mundo de praxis social. Aunque evidentemente es algo complejo su legitimación en el mundo político gubernamental por la posición hegemónica, que éste tiene, si es un buen lugar para proponer alternativas.

La intención, en fin, es teorizar a partir de la comunicación con la alteridad / iden-

[12] Sobre esto último señala: *As culturas supostamente em desaparecimento estão proliferando em todas as direções, reinventando seu passado, subvertendo seu próprio exotismo, transformando a antropologia tão repudiada pela crítica pós-moderna em algo favorável a elas, 'reantropologizando', se me permitem o termo, regiões inteiras da Terra que se pensava fadadas à homogeneidade monótona de um mercado global e de um capitalismo desterritorializado... O que se carece é de uma antropologia disposta a assumir seu formidável patrimônio e a levar adiante suas muitas e valiosas intuições* (Latour, 1996: 5).

[13] Si se ha dividido tradicionalmente el proceso de conocimiento en etapas sucesivas: etnografía, etnología, antropología; por qué no incluir una más, la antropología aplicada.

tidad entre el antropólogo y el nativo, ya que esta idea de simetría no implica igualdad sino es una alteridad en equivalencia. Lo que se busca es contra-restar, o bien compensar la asimetría que de hecho existe entre ambos, sin eliminar la diferencia porque es en esa tensión que se procura el conocimiento más ecuánimemente antropológico. Como dice Bourdieu (1985: 59), *el etnólogo debe de afirmar la identidad para encontrar las verdaderas diferencias* dando así importancia metodológica a la alteridad. Es en el contraste mismo, en ese lugar de relación / oposición donde debe estar puesta la atención cognitiva.

Des-construir los grandes divisores no es disolver lo heterogéneo, ni es tampoco olvidarse de las relaciones de poder. La propuesta está en aceptar la diferencia, pero no colocando el peso valorativo en uno de los extremos que sustente la desigualdad. Sino por el contrario, colocando la heterogeneidad y lo diverso en simetría; en un mismo nivel de equidad epistemológica, que a la vez permita la critica política y la deconstrucción de los discursos del poder.

Heterogeneidad y multiplicidad con la que constantemente se enfrenta la antropología contemporánea en las culturas, las sociedades y los grupos que estudia. Los cuales a pesar de que son nítidamente distintos, también son sistemas abiertos (Red Abaeté de Antropología Simétrica) lo que obliga aún más a detenerse etnográficamente en sus conformaciones internas, como en sus conformaciones relacionales externas. Es decir, detenerse en el contexto de diversidad que los constituye y los corresponde.

Aún hay mucho por hacer pero me parece que el sólo hecho de develar, sin aprensión por un ideal de ciencia, la potencia contenida en la vivencia etnográfica y en la experiencia poética de querer ser alteridad, para conocer y conocerse es una forma elocuente de saber desde donde partir o desde donde iniciar.

Esta nueva empresa epistémica o nueva propuesta antropológica, a mi entender es un buen lugar para pensar y proponer una teorización desde y sobre Centroamérica que ha sido entendida y explicada por teorías tan ortodoxas, como de visiones epistemológicamente asimétricas en el sentido antes expuesto. Pero además, es un buen lugar para demostrar que las nociones teóricas y las discusiones académicas tienen y deben tener viabilidad como proyecto político. Sea un traslado hacia lo que incómodamente llamamos antropología aplicada, o sea como una elaboración argumentativa y ética de lo que tanto tiempo ha estado contenido en ese otro lugar inmanente y entrañable que son los diferentes mundos nativos de los cuales están hechos nuestros países.

Mundos nativos como el mundo ulwa. El cual me enseñó que a pesar de que una vez los antropólogos anunciaron con sobresalto su inevitable extensión o que los consideraron una minoría oprimida y frágil, están aquí más entusiastas que nunca. Vibrantes, joviales y experimentando lo nuevo, moviéndose en otros mundos y reinventando la vida.

Tal vez la creatividad de su agencia histórica no era posible visualizarse desde el limitado lugar teórico y cultural del que los antropólogos los contemplaron alguna vez. Pero mi forma menuda y filosófica de saldar la deuda con ellos, pero también con nosotros mismos como antropólogos, es profundizar en su mundo, compartir su elocuencia y sus modos de explicarse, relacionar su imaginación a la mía y llanamente creerles.

Bibliografía

Bourdieu, P., 1985, *Actes de recherche en sciences sociales*, número 56, Paris, pp. 69-83.

Cardoso, R., 1998, *O trabalho do antropólogo*, Brasília, Paralelo 15; São Paulo, UNESP.

Clifford, J., 1998, *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*, Rio de Janeiro, Editora UFRJ.

Condillac, Helvétius e Degérando, 1979, *Textos Escolhidos*, São Paulo, Abril Cultura (Os Pensadores).

Falomir, R., 1991, «¿Demasiado pronto o demasiado tarde? Algunas consideraciones sobre la naturaleza científica de la antropología», en *Alteridades,* 1 (1), pp. 33-39.

Foucault, M., 1995, *As Palavras e as coisas*, Sao Paulo, Martins Fontes.

Geertz, C., 1989, *El antropólogo como autor*, Barcelona, Paidos Studio.

Geertz, C., J. Clifford, y otros, 1998, *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona, Gedisa.

Goldman, M., 2006, «Alteridade e experiência; antropologia e teoria etnográfica», en *Etnográfica*, X (1), pp. 161-173.

—, 2003, «Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia», en *Revista de Antropologia*, volumen 46 (2) Disponible en: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S003477012003000200012&lng=en&nrm=iso>. Acesso en: 09 Feb. 2009. doi: 10.1590/S0034-77012003000200012.

Latour, B., 1994, *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*, São Paulo, Ed. 34.

—, 1996, «Not the Question», en *Anthropology Newsletter,* 37 (3):1-5.

Lévi-Strauss, C., 1984 [1958], *Antropología estructural*, Buenos Aires, Eudeba.

—, 1962, «A crise moderna da antropologia», en *Revista de Antropologia*, 10, (1-2): 19-26.

—, 1970, *O pensamento selvagem*, Sao Paulo, Ed. univ.

Marcus, G. y M. Cushman, 1982, «Ethnographies as texts», en *Annual Review of Antropology*, volumen 11, pp. 25-69.

Peirano, M., 1995, *A favor da etnografia*, Rio de Janeiro, Relume-Dumará.

Red Abaeté de Antropologia Simétrica, Dirigida por Marcio Goldman, Disponible en http://abaete.wikia.com/wiki/Simetria%2C_Reversibilidade_e_Reflexividade. Acesso en: 09 Feb. http://abaete.wikia.com/wiki/Simetria%2C_Reversibilidade_e_Reflexividade

Reynoso, C., 1998, «Presentación», en Clifford Geertz y otros, *El Surgimiento de la Antropología Posmoderna*, Barcelona, Gedisa.

Sperber, D., 1975, *Rethinking symbolism*, Cambridge, Cambridge University.

—, 1992, *O saber dos antropólogos*, Lisboa, Ediçoes 70.

Strathern, M., 1987, «Out of context: the persuasive fictions of anthropology», en *Current Anthropology*, 28 (3), pp. 251-270.

—, M., 1988, *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia,* Berkeley, University of California Press.

Taussig, M., 1993, «Mimesis and Alterity: A particular History the Sense», en *Some Way or Another one Can Protect Oneself from the Spirits by Portraying Them*, Routledge, New York, s.p.

Trajano, F. W., 1988, «*Que barulho é esse, o dos pós-modernos*», en *Anuário Antropológico,* número 86, UNB. Brasília.

Viveiros de Castro, E., 2001, *A propriedade do conceito*, XXV Encontro Anual ANPOCS: Uma notável reviravolta: antropologia (brasileira) e filosofia (indígena). Caxambu, MG: Mimeo.

—, 2002a, «*O nativo relativo*», en Mana, 8 (1), pp. 113-148.

—, 2002b, *A inconstancia da alma selvagem*, São Paulo, Cosac & Naify.

Wagner, R., 1981, *The Invention of Culture*, Chicago, Chicago University Press.

El papel de la acción social en el siglo XXI en las universidades públicas latinoamericanas: el caso de la Universidad de Costa Rica y del Instituto Tecnológico de Costa Rica

Vania Solano Laclé
Universidad de Costa Rica

Désirée Mora Cruz
Instituto Tecnológico de Costa Rica

Introducción

Ciertamente vivimos momentos de gran incertidumbre mundial en un contexto histórico económico que ha provocado incluso se tambaleen las grandes potencias globales. La crisis global nos ha permitido como colectivo planetario cuestionarnos el modelo capitalista neoliberal, y coincidir en que se necesitan soluciones efectivas, colectivas y sensibles a la crisis no sólo económica, sino simbólica y social que experimentamos, pues no sólo los grupos más empobrecidos o en vías de desarrollo se han visto afectados.

¿Qué hacer ante este panorama económico-social? Consideramos que desde la antropología y sus aplicaciones: la acción social, la investigación-acción, los proyectos de desarrollo y la autogestión, entre otros, podemos dar respuestas o soluciones, si bien no definitivas ni totales, sí eficaces y pertinentes que permitan la reconstitución de nuestras sociedades, desde esfuerzos conjuntos a través de la extensión universitaria, la empatía y la responsabilidad social.

Es bien sabido que el individualismo descarnado y la exacerbada fe en el capital económico nos ha llevado a este caos financiero, pero salir de él es posible si revertimos estos valores y por consiguiente las acciones que le acompañan: la extensión, el voluntariado y los proyectos sociales de gestión y organización de las comunidades son una opción real y digna para afrontar la crisis.

La antropología en la actual coyuntura tiene el deber ético en Centroamérica de hacer un llamado no sólo a la reflexión, sino a la promoción de acciones proactivas, y en nuestro caso, desde los ámbitos universitarios, a promover el impulso de una extensión universitaria con un enfoque científico, político y social serio, comprometida por el bienestar común.

Es en este sentido que deseamos ahondar en la presente disertación: ¿qué se ha entendido por extensión universitaria en nuestros contextos?, ¿es pertinente esta concepción?, ¿cómo podemos potenciarla desde la antropología?

Sostenemos que una extensión universitaria apoyada por la antropología aplicada y los enfoques como la acción social y la investigación-acción podrían contribuir a la resolución de muchas las necesidades centroamericanas que existen.

Una Centroamérica más equitativa, justa, desarrollada y feliz es posible y las universidades centroamericanas están llamadas a ser líderes y facilitadoras de esta oportunidad de cambio que nos da la presente coyuntura.

¿Cuál ha sido el devenir de la acción social en la universidad latinoamericana?

En el reino de las ciencias sociales el concepto de *acción social* resulta ser polisémico y polémico a la vez. Al parecer, desde la sociología se le atribuye a Max Weber —quien a su vez sigue a Kant— las primeras discusiones desde una perspectiva intelectualizada sobre la acción social. Es así como, en su obra *Economía y sociedad* de 1921, expresa:

> Por acción social se entiende aquella conducta en la que el significado que a ella atribuye el agente o agentes entraña una relación con respecto a la conducta de otra u otras personas y en las que tal relación determina el modo en que procede dicha relación (Giner, 2001: 283).

En términos generales, la acción social ha sido objeto de estudio profundo de la sociología, y se percibe como el análisis del comportamiento humano en los diferentes medios sociales. La acción humana está estructurada según normas compartidas y aceptadas por quienes integran la colectividad.

A este respecto, se pueden citar autores como Talcott Parson, estadounidense y funcionalista quien también, en las décadas del cincuenta y sesenta, explora el concepto sociológico de la acción social antes descrito, y otros como Boltanski y Thévenot del Grupo de Sociología Política y Moral, que en la década de los noventas, como señala Philippe Corcuff, lo desarrollan a través de su teoría de los regímenes de acción (Mora, 2008).

Este manejo del concepto de *acción social* tan amplio adquiere otras dimensiones en la práctica universitaria, y se inspira además de procesos y movimientos sociales importantes ocurridos en el continente a lo largo del siglo XX. En la década de los años sesenta, por ejemplo, en Estados Unidos de América se inicia y culmina con éxito la lucha por los derechos civiles y surgen los muy populares Social Action Associations,

los cuales fueron asociaciones de acción social que pretendían movilizar a las masas estadounidenses y sensibilizarlas ante la necesidad de luchar por los derechos civiles de las poblaciones afroamericanas. Posteriormente, y según Elizabeth Boris y Jeff Kreheley en su libro *The State of Nonprofit America*, editado por Lester Salomon, estas asociaciones extendieron sus horizontes luchando por toda clase de grupos minoritarios que exigían equidad en la sociedad estadounidense, y que hasta la fecha son grupos que reivindican sus particularidades y derechos como las feministas, los homosexuales, las personas con discapacidad, los jóvenes, las personas de la tercera edad, las minorías étnicas, los inmigrantes, etcétera.

Históricamente en Estados Unidos de América se han reconocido como grupos que han logrado perfilarse de forma eficaz, proactiva y exitosa como agentes de cambio sociales y políticos importantes, siendo reconocidos en la actualidad por el Centro Nacional de Estadísticas de Caridad de los Estados Unidos de América más de dos mil organizaciones con esta denominación.

La influencia intelectual durante la Guerra Fría de los Estados Unidos de América en América Latina, a través de La Alianza del Progreso y a la formación de muchos intelectuales latinoamericanos en universidades estadounidenses durante los años sesenta —en estos contextos de luchas y reivindicaciones sociales— parece haber sembrado la semilla: al regresar a sus países crearon espacios de acción social en las universidades públicas latinoamericanas.

Un ejemplo reciente de esta influencia es el Instituto de Investigación y Acción Social Martin Luther King, de la Universidad Politécnica de Nicaragua (Upoli), el cual fue fundado en 1993 orientado al estudio y apoyo de causas relacionadas con los derechos humanos, la resolución de conflictos de forma pacífica y la cultura de paz, entre otros.

Como veremos más adelante, es muy posible que la *acción social* como concepto orientador de la praxis universitaria en la vida política y social de los países latinoamericanos se haya nutrido de la metodología original de las Social Action Associations, y a su vez, de la metodología del enfoque de investigación-acción —por su gran impacto y pertinencia en situaciones de gran exclusión sociocultural y económica propias de sus contextos—, y se haya complementado con los desarrollos filosóficos de la extensión universitaria que se venían gestando desde principios del siglo XX, con la Reforma de Córdoba.

Así, fueron naciendo nuevos vínculos de las universidades con distintas comunidades y movimientos sociales, y, al lado de estas iniciativas, nuevas instancias universitarias orientadas a esta labor. Estas actividades y estructuras de organización universitarias lograron consolidarse en muchos casos como oficinas y secciones de

extensión universitarias. Otros proyectos, simplemente se insertaron como parte de los procesos de investigación y docencia de las unidades académicas.

En este sentido, el papel que jugaron las ciencias sociales fue y sigue siendo un aporte enorme en la discusión conceptual y metodológica de su vinculación extrauniversitaria; la antropología, por su parte, adquirió una relevancia por las características de su acercamiento al estudio de las sociedades y de los grupos excluidos, particulares, minoritarios, a través de metodologías cualitativas menos intervencionistas y asistencialistas, y más participativas que otras disciplinas que se desarrollaban con el enfoque de servicio a los Estados-nación.

Por su parte, el desarrollo de la investigación-acción desde distintos campos de conocimiento universitarios también tuvo una cuota significativa en la aplicación de proyectos y programas de extensión universitaria. Este enfoque — *action research* como se le planteó originalmente en inglés— incursionó en las ciencias sociales hace más de 65 años de la mano de su autor Kurt Lewis, y sus postulados y abordaje científico-técnico tiene aún una gran pertinencia en contextos como los actuales, donde se requiere de procesos y productos de investigación con aplicabilidad pragmática a nivel social.

De esta manera algunos autores como Stephen Kemmis conceptualizaron el método como una:

> ...forma de indagación introspectiva colectiva emprendida por participantes en situaciones sociales con objeto de mejorar la racionalidad y la justicia de sus práctica sociales o educativas, así como su comprensión de esas prácticas y de las situaciones en que éstas tienen lugar (Borroto, 1992).

Algunos lineamientos que postula la investigación-acción, y que han sido revisados por O´Brien en 1998, han sido de gran apoyo para el desarrollo de la acción social y sus distintas actividades y proyectos de extensión universitaria, a continuación los más trascendentes:

* Fusiona el enfoque de investigación y el de acción social, pudiendo mejorar la respuesta de los problemas sociales prioritarios.
* Permite lograr en forma simultánea avances teóricos y cambios sociales, en un proceso conjunto que se retroalimenta constantemente, sin ser un proceso acabado.
* La flexibilidad del enfoque facilita el abordaje de hechos sociales respetando su naturaleza dinámica y cambiante.
* Es autorreflexiva por la dinámica misma de retroalimentación entre lo teórico y lo práctico.

Lewis planteaba las siguientes condiciones necesarias para la aplicación de este enfoque:

* Insatisfacción con el actual estado de hechos.
* Identificación de un área problemática.
* Identificación de un problema específico a ser resuelto mediante la acción.
* Formulación de varias hipótesis.
* Selección de una hipótesis.
* Ejecución de la acción para comprobar la hipótesis.
* Evaluación de los efectos de la acción.
* Generalizaciones.

Muy importante en este proceso es que la investigación-acción permite o desea que los sujetos participantes superen la dupla investigador-investigado y lleguen ambos a sitios comunes de entendimiento y de concientización de las situaciones y las experiencias específicas de acción, a la producción de conocimientos. Por tanto, el quehacer científico implica no sólo el entendimiento de los aspectos de la realidad existente, sino también en la identificación de las fuerzas sociales y las relaciones que están detrás de la experiencia humana. La investigación-acción se centra en la posibilidad de aplicar categorías científicas para la comprensión y el mejoramiento de la realidad en la que se vive.

En síntesis, este enfoque pretende eliminar la distancia vertical y jerarquizada entre la élite intelectual y científica que monopoliza el saber científico, y propone que se investigue conjuntamente desde una relación dialógica entre los sujetos, para construir nuevos conocimientos y para definir acciones que permitan la transformación positiva de la realidad en la que están inmersos.

La praxis de la acción social universitaria latinoamericana

Encontramos que en el ámbito universitario latinoamericano es recurrente que se mencione a la *acción social* como una función sustantiva de la universidad, al lado de las de investigación y docencia. En este sentido, podemos comenzar preguntándonos: ¿A qué nos referimos cuando hablamos de función sustantiva? ¿Hablamos de una función universitaria, de una sustancia / esencia universitaria, o de una función esencial universitaria?

Al parecer, la combinación de los términos *función* y *sustancia* puede comprender dos connotaciones: una función que tiene importancia o valor para la universidad, o, la importancia de la sustancia que le da sentido a la función. La segunda expresión

nos interesa desde la perspectiva de imaginar un sustrato, una esencia que permite que la universidad —como organismo viviente— se nutra y pueda así desarrollar y enfocar su conocimiento, su comportamiento y su práctica. La *sustancia*, entonces, en este caso, no es un adjetivo de la función, sino, la virtud que le da sentido a la función.

Desde este enfoque, la *acción social* no parece ser una de las tres funciones sustantivas de la universidad: es la fuente para nutrir el conjunto universitario, la docencia, la investigación y todo lo demás que se crea y se vive en la universidad y con la universidad. El solo hecho de que la universidad tenga funciones esenciales que motiven y dirijan su existencia no implica que ésta trascienda el hecho de reproducirse a sí misma, y mucho menos que piense en los efectos que su reproducción pueda tener en otras personas, grupos, organizaciones o en la sociedad en su conjunto. De esta manera, las funciones sustantivas, por separado, no tienen mayor beneficio desde una perspectiva del otro, no universitario, por cuanto éste no necesariamente está contemplado en los objetivos de reproducción simbólica y material, y del bienestar de la función universitaria.

Por el contrario, sí podemos observar la potencia de la interrelación de estas tres funciones: acción social, docencia e investigación, en donde la acción social es un vector para las otras dos funciones, ya que es la que permite convivir con los otros y hacerlos parte de la existencia misma de la universidad.

Esta base tiene un componente político en la medida de que la acción no se crea o nace necesariamente en el centro o punto de donde se desarrolla: puede nacer, desarrollarse e incidir en cualquier parte, permitiendo así la diversidad en la misma universidad y en su interrelación vital, a través también de la docencia y la investigación. De esta conceptualización, podemos entender entonces el concepto *universidad*, que proviene del latín *unum vertere*, que significa converger hacia algo (Quirós 2000: 173).

Por esto es difícil pensar en una investigación y en una docencia como funciones exentas o separadas de la acción social, pues tienen una incidencia objetiva que involucra a la sociedad en su conjunto. Lo que ocurre con estos dos ámbitos de acción, es que, tanto la investigación como la docencia, tienen por su fundación y enfoque académico la ventaja de desarrollar expresiones concretas mediante técnicas, curriculums, proyectos y programas que hacen más fácil para las instancias universitarias la observación, la sistematización y la evaluación de estas. En cambio, la *acción social* es más difícil de abordar por su dinamismo, por ser un enfoque que tiene claramente implicaciones en lo práctico más que una práctica en sí misma, y por la relatividad de su interpretación.

Así, en los contextos universitarios, suele ser considerada más claramente cuando se institucionaliza como función universitaria. Ha sido llamada *acción social*, *extensión social*, *extensión cultural*, *extensión universitaria* y *proyección social* entre otras denominaciones posibles. Parece ser que a través de esta estructuración político-administrativa ha ad-

quirido un status visible en la función universitaria a través de prácticas concretas que son aprehensibles y motivadoras para la sociedad. Sin embargo, las implicaciones de la acción social, como ya hemos comentado, no terminan en esas estructuras, actividades y proyectos de la extensión, están íntimamente relacionadas con la docencia, la investigación y otros procesos resultantes de la vida universitaria.

En este sentido es que podemos afirmar que si la *acción social* universitaria no es tomada en cuenta en toda su magnitud tiene como posibles consecuencias, por un lado, el desarrollo de propuestas de investigación y de docencia sin pertinencia social, excluyentes, etnocéntricas y autoritarias; por el otro, el caso de la acción social institucionalizada sin referentes conceptuales, metodológicos ni académicos puede tener la debilidad de asumirse igualmente desde el autoritarismo, el paternalismo, el elitismo, el activismo y la caridad.

Por esto se hace necesario y prioritario que la universidad reconozca y conceptualice la acción social universitaria, tanto en su interrelación con las dos funciones sustantivas mencionadas, como en su expresión misma como función: Acción Social en mayúsculas. La extensión universitaria sería entonces una estrategia de trabajo y de vinculación social, como herramienta de la acción social universitaria. Sólo bajo esta visión puede comprenderse su alcance, estando a merced de los procesos propios de la vinculación que establece y de su retroalimentación constante con otros actores y saberes sociales. Coincidimos entonces con la apreciación de que:

> ...la concepción de extensión como democratización deriva en la necesidad de que la extensión universitaria resulte un espacio de aprendizaje, en la práctica, de saberes y actitudes para abordar profesionalmente situaciones de desigualdad (Menghini y Fernández, 2003).

Los autores, además, hacen la salvedad de que de no tener una visión pedagógica de estas prácticas de extensión, es posible que se refuercen ciertas representaciones propias del sentido común y no se logren rupturas en los análisis de las situaciones; por eso que sea necesario acompañar las experiencias con procesos de reflexión que permitan recuperar marcos teóricos, y sistematizarlas. A su vez, en lo que se refiere a la relación extensión-investigación, mencionan que:

> ...cuando la investigación asume características participativas y reconoce el valor del conocimiento de los sujetos sociales cualquiera sea su pertenencia de clase, más ricas y pertinentes pueden ser las orientaciones de la investigación para la extensión (Menghini y Fernández, 2003).

Asimismo, nos parece lúcida y acertada la siguiente noción del profesor de la Universidad de Matanzas:

> La extensión universitaria es una de las vías a través de las cuales se desarrolla el proceso de comunicación cultural en su más amplio sentido, es una fase muy importante de socialización de la producción e interacción cultural en las diversas ramas del quehacer universitario, facilita el vínculo universidad-sociedad a través de sus diferentes formas de manifestación —difusión de la cultura científico-tecnológica, sociohumanística, político-ideológica, de salud, entre otras—, facilita además, la prestación de servicios a la comunidad universitaria y a la población en general, para dar respuesta a las necesidades de superación y capacitación, por lo que contribuye al desarrollo cultural integral (Del Huerto, 2006).

Múltiples universidades latinoamericanas han desarrollado principios de la acción social y de la investigación-acción para la orientación de su quehacer, aunque estén conceptualizadas bajo la estructura práctica de la extensión, la promoción y la proyección. A continuación exponemos tres ejemplos de universidades latinoamericanas. En el caso de El Salvador, encontramos que la Universidad Católica de El Salvador:

> ...orienta parte de sus esfuerzos a mejorar las condiciones de vida de la persona humana. Para cumplir con este objetivo, la Universidad ha creado la Unidad de Proyección Social; que coordina la acción social en el contexto universitario en general; pero además existen otras instancias que, desde la especialidad de cada facultad universitaria, desarrollan acciones específicas de proyección social, tales como: la Oficina de Asesoría Legal Católica (Ofalca), el Instituto de Asistencia Empresarial (IAE), el Instituto de Desarrollo Educativo (IDE), y el Instituto de Desarrollo Rural (IDR).

De manera similar, la Universidad Nacional de Educación Enrique Guzmán y Valle, del Perú, define al Centro de Extensión Cultural y Proyección Social como:

> ...el órgano responsable de planificar, coordinar y proponer en coordinación con las facultades, la Escuela de Postgrado y las oficinas académicas y administrativas de la UNE, lineamientos de política de extensión cultural y proyección social, preservar y difundir el patrimonio cultural, así como extender las acciones educativas culturales organizadas por la universidad a favor del país.

Por su parte la Universidad Nacional Autónoma de Honduras, en su plan estratégico para el año 2009, plantea en su misión lo siguiente:

> Somos una Universidad estatal y autónoma; responsable constitucionalmente de organizar, dirigir y desarrollar el tercer y cuarto nivel del sistema educativo nacional. Nuestro ámbito de producción y acción científica es universal. Nuestro compromiso es contribuir a través de la formación de profesionales, la investigación y la vinculación universidad-sociedad al desarrollo humano sostenible del país y por medio de la ciencia y la cultura que generamos, contribuir a que toda Honduras participe de la universalidad y a que se desarrolle en condiciones de equidad y humanismo, atendiendo la pertinencia académica para las diversas necesidades regionales y el ámbito nacional.

En contraste, la Universidad de Salamanca y la Universidad Autónoma de Madrid, ambas de España, tienen otro concepto filosófico de la *acción social*, un tanto diferente al de muchas universidades públicas latinoamericanas:

> Por acción social se entenderá el conjunto de ayudas y actividades arbitradas por la Universidad, de carácter complementario del sistema público de prestaciones asistenciales, dirigidas a todos sus empleados poniendo a su disposición aquellos medios precisos para satisfacer las demandas comúnmente aceptadas como necesidades, siempre que no se encuentren protegidas por los sistemas públicos de naturaleza social.
>
> Se entiende por acción social el conjunto de ayudas, actividades o programas de la Universidad Autónoma de Madrid, de carácter complementario del sistema público de prestaciones asistenciales, encaminadas a la consecución de un sistema de bienestar social, cuyo objetivo primordial es poner a disposición de sus empleados y beneficiarios los medios precisos para satisfacer las demandas comúnmente aceptadas como necesidades, siempre que no se encuentren protegidas por los sistemas mutualistas o de la Seguridad Social, y teniendo como objetivos fundamentales los principios de igualdad, globalidad y universalidad.

Como puede inferirse de lo anterior, estas universidades conciben a la *acción social* exclusivamente como un accionar asistencialista y de apoyo exclusivamente periférico a las ayudas estatales, para sus miembros funcionarios y cuerpo estudiantil; en ningún momento se menciona o se entiende a la acción social como un campo de amplio movi-

miento social proactivo vinculado a la comunidad general, ni tampoco se perfila, el trabajo participativo y creativo que puede desarrollarse con los distintos sectores sociales.

Antropología social, acción social y extensión: una trilogía clave

Es interesante observar que en las distintas universidades y en los distintos países latinoamericanos, se utiliza de manera sinonímica la acción y la extensión, y lo social y lo cultural. Esta homologación de conceptos probablemente tiene sus raíces en la fundación de las universidades, cuando éstas no necesariamente tenían como sustancia generadora de conocimiento y de creación el vínculo con la comunidad o sociedad. El concepto *extensión* parte de la idea de que existe un centro o punto de partida, y que de este emana la acción o la comunicación. El problema no radica necesariamente en que exista un centro, pero sí en el hecho de que este sea siempre la universidad, y que esté además, relacionado con la superioridad.

A principios del siglo XX, mediante la Reforma de Córdoba en 1918 se establecieron las bases de la extensión universitaria, considerada como: *el fortalecimiento de la función social de la universidad, la proyección de la cultura hacia el pueblo y la atención a los problemas nacionales.* Este postulado pionero, al igual que los congresos y conferencias latinoamericanas de los años de 1940 y 1950 en materia de extensión universitaria y difusión cultural, sin duda tuvieron un impacto en la creación y consolidación de las universidades latinoamericanas, entre ellas la de Costa Rica, creada en 1940. Sin embargo, la ejecución de la *acción social* ha sido abordada de manera distinta entre las universidades y, muchas veces, reproduciendo antiguos modelos coloniales y conservadores acerca del conocimiento, del proceso de aprendizaje y del vínculo con la sociedad. De aquí que resulte posible entender la mezcla de conceptos y, en particular, de las prácticas entre las universidades y al interior de las mismas.

Tal como lo señala el informe *Marco de referencia para evaluar la extensión de la cultura y los servicios en las instituciones de Educación Superior* de las universidades mexicanas:

> ...en algunas instituciones de educación superior la difusión de la cultura se ha limitado a la expresión de las actividades artísticas y la extensión universitaria al ofrecimiento de servicios profesionales a la comunidad, gratuitos o con un precio simbólico, en este caso, sí relacionados con los programas académicos.

También encontramos que la extensión social tropieza ante la disyuntiva de la reciprocidad y la participación con lo otro no universitario, por un lado, y la divulgación y la difusión del quehacer universitario, por el otro. Al respecto, Magdalena Fresán

Orozco señala el debate sobre la inclusión del concepto de *extensión universitaria* dentro del de difusión cultural, o, al contrario, sobre la propuesta de incluir la difusión cultural como parte de las vertientes de la función de extensión (Fresán 2004).

Esta misma autora también señala, a lo largo de su ensayo, la necesidad de eliminar el carácter ornamental de la extensión y su uso como actividad subordinada y, a veces, orientada al culto de la personalidad de la política universitaria, sin lineamientos ni objetivos, y con un carácter de promoción interna universitaria, y —podríamos agregar— para uso de la imagen «corporativa» universitaria.

En este sentido, numerosos textos, como el ya citado marco de referencia de las universidades mexicanas, así como trabajos en Argentina, Colombia, Cuba y Costa Rica evidencian que a esta actividad universitaria no se le concede importancia sustantiva como a la docencia y a la investigación.

Menghini y Fernández, autores argentinos, señalan que efectivamente la *acción social* es la función que menos desarrollo ha tenido en las universidades argentinas y que también es la que menos sistematización e investigación ha recibido; pero además, explican que en el marco de los procesos de ajuste presupuestario y de las políticas neoliberales, la extensión pasó a ser entendida en términos mercantiles, fundamentalmente como venta de servicios, dejándose de lado otras concepciones que apuntan a la solidaridad, la construcción de espacios democráticos, etcétera.

Por otra parte, en el caso de la extensión cultural hallamos muy frecuente la homologación, o peor aún, el reemplazo del concepto cultura por el de arte, y a veces, más precisamente, por el de las bellas artes, entendidas estas últimas como aquellas artes cultas, exclusivas, escogidas y sostenidas por las clases dominantes.

No obstante, encontramos desarrollos interesantes de este concepto, y es el caso de la Universidad de Antioquia, Colombia, la cual hace un recuento extenso del quehacer de la extensión de la cultura en los ámbitos de la investigación y la docencia, más allá de los alcances de la división de extensión cultural de esa universidad. Los autores Bolívar y Villegas (2006) hacen eco de la concepción antropológica más amplia, que supera las manifestaciones estéticas y que incluye las expresiones de carácter ritual y simbólico, además de toda la producción que engloba la ciencia y la tecnología. Para ellos, lo cultural incluye:

> ...todas las formas de asumir las identidades políticas y ciudadanas, las formas de juridicidad, las nociones de salud, enfermedad y muerte, las perspectivas de género y las relaciones intergeneracionales. En adición, los modos de construcción y representación del pasado y de las memorias, tanto como los proyectos de futuro de las sociedad.

Expresan también la multiplicidad de campos del conocimiento que *abordan complejos fenómenos que emergen o inciden en la vida de las colectividades* (Bolívar y Villegas, 2006), como por ejemplo, los proyectos y programas que a partir de sus productos e investigaciones inciden enormemente en la calidad de vida de las poblaciones; los que involucran componentes que ligan saberes tradicionales y académicos; los que se vinculan con sectores muy particulares, pequeños o marginales de la sociedad, así como la apertura a otros universos lingüísticos no oficiales.

A su vez, la Universidad de Antioquia en su Plan 2006-2016 menciona a la cultura como uno de los fundamentos esenciales de la vida universitaria, y conceptualiza como marco de análisis introductorio lo siguiente:

> En Colombia, la universidad pública está obligada a superar las acciones dispersas para contribuir a las transformaciones que la sociedad demanda. Es necesario replantear la función de la extensión y de la cultura, en la medida en que la universidad no es la portadora única de ésta y la responsable de su construcción, sino que contribuye, en conjunto con los demás agentes sociales, a su desarrollo y transformación y es en, desde y con la sociedad, y no sólo para ella, como la institución tiene que participar en dicho proceso. La extensión no es pues una simple función, sino una dimensión fundamental de la vida universitaria, en tanto contribuye a desarrollar lo que es inherente al conocimiento y a la cultura: su rol es construir sociedad, aportar a la formación de sujetos sociales y de seres capaces de vivir en comunidad, de relacionarse con el mundo que habitan y de contribuir en las soluciones de los problemas.

También, existen universidades que han desarrollado el concepto de voluntariado como parte de la acción social. Esta modalidad de programa implica el trabajo directo en el campo con comunidades y la atención de sus necesidades desde una perspectiva integral, con una relación horizontal y dialógica entre las personas que intervienen:

> ...el voluntariado está comprometido con el desarrollo humano y social, requiere que el voluntario actúe en equipo y de forma organizada. El voluntariado es un nuevo estilo de actuación en la comunidad y es un campo privilegiado para impulsar la participación de los ciudadanos, para fomentar valores, alternativas, cosmovisiones, dinámicas positivas transformadoras: fomentar valores de disponibilidad, de sentir con el otro, con el que sufre, con el compañero (Berzosa, 1997).

Un concepto clave dentro de este planteamiento es el trabajo con comunidades, ya que se pretende la construcción de una relación dialógica con quienes se desarrolla un proyecto de trabajo común, es decir, que tanto los profesionales —docentes, investigadores y estudiantes— son facilitadores de los procesos cognitivos y prácticos que vivirán en conjunto con la comunidad, provocando el nacimiento de un conocimiento común que la comunidad también hará suyo y podrá vincular con su propia realidad de forma natural.

Dentro de la gama de valores que son estandarte de esta iniciativa están: el respeto al otro, la empatía social, la equidad de aportes y de participación, la democratización de los recursos y uno que se plantea con el término de la solidaridad como encuentro, cuyos autores son María Paloma Guardiola Albert y Alberto J. Diéguez, y que *significa el compromiso de reconocer y encontrarse con la injusticia y el sufrimiento humano y no quedarse indiferente ante él*. A partir de esa experiencia, se busca que la solidaridad se incorpore a otros ámbitos de la vida: *llevar actitudes y valores surgidos de la acción voluntaria a otros ámbitos de la vida y de integrarlos a su vez al proyecto personal* (Guardiola y Diéguez,2000: 8):

> Se trata de potenciar los procesos de promoción y crecimiento de las personas y colectivos con los que se realiza la acción solidaria... Los proyectos no son fines en sí mismos sino medios de crecimiento y desarrollo humano de aquéllos con los que intentamos caminar. Los proyectos forman parte de un proceso global de promoción humana, de dinamización comunitaria en el territorio, de autogestión de los propios problemas y soluciones, de ayuda mutua y de invención de nuevas formas de profundización en la democracia de base (Aranguren, 1997).

La experiencia de la acción social en la UCR

Los orígenes de la Universidad de Costa Rica se ubican en la Casa de Enseñanza de Santo Tomás fundada en 1814 y a partir de 1843 convertida en Universidad de Santo Tomás. En 1888, fue clausurada por diversas razones, entre ellas, por su carácter conservador, y los liberales prefirieron entonces apoyar la democratización de la enseñanza primaria y secundaria. Costa Rica fue el único país centroamericano que durante los principios del siglo XX no contaba con una universidad. La Escuela Normal, en su lugar, desempeñó un papel fundamental en la formación humanista de maestros y maestras (Pérez y Meoño, 2007: 15). Sin embargo, su quehacer se perpetuó a través de las facultades de Derecho, Agronomía, Bellas Artes y Farmacia, que continuaron funcionando independientemente. A partir de este legado y con las bases conceptuales y filosóficas de la Reforma de Córdoba, se creó la Universidad de Costa Rica el 26 de agosto de 1940.

En 1949, con la promulgación de la nueva Constitución Política de la República, se le dio rango constitucional a la autonomía universitaria, se estableció la obligación del Estado de proveer a la Universidad de patrimonio propio y de colaborar en su financiamiento (Pérez y Meoño, 2007: 17).

Luego, varias influencias de reforma tuvieron eco en la Universidad, y una de las principales fue en los años sesenta, cuando la juventud asumió un papel protagónico en la participación universitaria. Es así como converge el movimiento social en el III Congreso Universitario de la Universidad de Costa Rica en 1972 (documento 0387, del Archivo del Consejo Universitario, 1973), el cual genera transformaciones estructurales en la organización y conceptualización de la universidad y se establecen los fines de la Universidad. Dos de los principales fueron:

* La Universidad de Costa Rica es por antonomasia la Institución de cultura superior del país, es sociedad indisoluble de profesores y estudiantes por esencia consagrada al estudio, la investigación, la meditación, la creación artística, la enseñanza y difusión del conocimiento, orientados a las transformaciones que la sociedad necesita para el logro del bien común.
* La finalidad última y suprema del trabajo universitario, que justifica fundamentalmente toda la actividad de la Universidad, consiste en cooperar y comprometerse en la construcción del bien común mediante una constante política general universitaria que tienda a una verdadera justicia social y de desarrollo integral y de independencia de nuestro pueblo.

Así, el Trabajo Comunal Universitario se fue constituyendo formalmente como un requisito para la graduación de los estudiantes, no voluntario y no sustitutivo de las prácticas profesionales de las escuelas y facultades, y se consideró como:

> la actividad interdisciplinaria realizada por la Universidad a través de los estudiantes y la comunidad, en una relación recíproca que lleve a una interacción dinámica y crítica que contribuye a superar los problemas concretos de la comunidad y de la sociedad costarricense en general, en especial lo relacionado con la dependencia y el subdesarrollo.

Entre los años de 1970 y 1980 se realizaron las denominadas *sesiones pensamiento* en el seno del Consejo Universitario, durante los días viernes de cada semana, donde se discutían diversas temáticas universitarias relevantes de esa época. En ellas se plasmaron importantes políticas universitarias en materia de acción social.

El debate con respecto al Trabajo Comunal Universitario se centró en su carácter obligatorio, distinto del servicio profesional, y en las consideraciones académicas ideales para que el desarrollo de este tuviera una pertinencia e impacto acorde con las necesidades de las comunidades del país. La exigencia de que estuviera conformado por grupos interdisciplinarios, así como que se realizara en los últimos años de carrera y asociado a otros cursos introductorios, fue la prioridad. Asimismo, se ahondó en su propósito vital e integral, y no en su carácter activista, tal como lo apunta Hilda Chen Apuy, miembro de ese Consejo en la sesión 2119: 2 de 1975:

> Cuando se redactó el Capítulo de la Vicerrectoría de Acción social se pensó en que fuera un medio de formar a los estudiantes como futuros profesionales, en un sentido social; por eso en gran medida se planteó incorporarla a lo largo de la carrera. Ese aspecto formativo es el que hay que definir... El servicio en realidad es el que da el profesional a lo largo de su vida, no sólo seis meses o un año. Y si por trabajo social piensan sólo en un servicio, de corto tiempo, a la comunidad, al final vuelven al antiguo sistema de servicio social, que es distinto a lo que tuvieron en mente cuando se creó la Vicerrectoría.

Asimismo, Eugenio Fonseca expresaba, en esa misma sesión:

> La Vicerrectoría de Acción Social con la colaboración de la de docencia deberán vigilar para que en la formación del estudiante se realicen los anhelos de esta serie de principios jurídicos del estudiante universitario para que ayude a la problemática de las comunidades y que se enseñen aquellas técnicas que el estudiante debe manejar de manera tal que le resulten adecuadas para participar en la comunidad.

En este mismo Congreso Universitario, se definió como extensión universitaria:

> ...el conjunto de acciones que realiza la Universidad para lograr metas de acercamiento al pueblo, la presentación y desarrollo de una cultura auténticamente popular y el desarrollo de una amplia crítica ante la realidad nacional. La extensión universitaria es parte importante de la misión universitaria.

En 1974, la filosofía de la Vicerrectoría de Acción Social asumía varias connotaciones, entre ellas, la acción recíproca universidad-sociedad; un cambio de actitud de los universitarios para el desenvolvimiento de acciones no contempladas en las tradicionales funciones curriculares; la coordinación interna para identificar las necesidades e inte-

reses de la sociedad donde está inmersa; la coordinación interinstitucional a través de planes, proyectos y programas con ministerios, organizaciones, municipios, sindicatos, etcétera; y el compromiso para cumplir los objetivos universitarios.
Su estructura de organización contemplaba tres sectores de ejecución operando de manera interactiva: acción social, extensión cultural y divulgación del conocimiento y la investigación. El primero estaba enfocado al servicio social de los estudiantes, a los campos de trabajo interdisciplinarios y a la coordinación con los comités de desarrollo con base en las comunidades. El segundo se centraba prácticamente a las actividades artísticas, en particular de teatro, música, folklore y artes plásticas. El tercero manejaba la radio, el periódico, los programas de TV, la difusión de la investigación, y la extensión docente, ésta última bajo la modalidad de cursos de temporada y de carreras cortas.

Más tarde, en 1976, se abordó en el Consejo Universitario la concepción de la acción social en la UCR, se creyó importante definir los campos de ésta. El debate se centró en saber, por ejemplo, si el hecho de que una actividad, por estar dirigida a un público no universitario, o por tener una connotación de tipo cultural o social constituía verdaderamente una actividad de acción social. Al respecto Walter Sagot, miembro del Consejo Universitario, señaló que de ser así cualquier acción que tuviera una connotación social se consideraría como programa de acción social, y que eso no debía ser así. Sagot también comentó, en su oportunidad, la necesidad de crear un centro de divulgación e información para el apoyo y ayuda a personas y a distintas comunidades (sesión, 2317: 6).

En 1980, la Vicerrectoría de Acción Social publica La Universidad al servicio de las comunidades (Documento 0817). En este reivindica el concepto de la Universidad trina, como concepto unitario que integra en igual importancia la enseñanza-aprendizaje, investigación y acción social, y refuerza la idea de que ésta última debe desarrollarse no sólo hacia la comunidad nacional sino con ésta.

Esta idea se mantiene vigente durante esta década, como lo podemos observar en el documento *Paradigma académico de la Universidad de Costa Rica de 1987*. En este trabajo, los autores señalan importantes postulados acerca de la función de la investigación, la docencia y la acción social, y de su interrelación:

> Por supuesto, en la medida en que la acción social abre posibilidades de alcanzar un mejor conocimiento de la realidad específicamente nacional, y de descubrir las demandas que la colectividad nacional desea plantearle a la Institución, constituye un excelente coadyuvante de la docencia y de la investigación. De donde resulta que la calidad de la acción social influye en la de aquéllas y, en

> último resultado, la eficacia de la Universidad depende en gran medida del grado de integración que se de entre esas tres funciones básicas (Durán, *et al*., 1987: 19).

En este documento, también se señalan retos y desafíos de la acción social y de la Universidad con respecto a ésta:

> En su relación con la docencia y la investigación, la acción social no desempeña un papel subordinado, pero sí debe tomar en cuenta que su significación depende de la importancia social de aquéllas... Debemos dejar de trabajar en una multiplicidad de proyectos pequeños, algunos de ellos «cortoplacistas», y adoptar el concepto de programa de acción social. La Universidad de Costa Rica debe definir su proyección sobre los diferentes problemas del país en forma holística e interdisciplinaria, atacando esos problemas desde todas sus aristas, y no de manera limitada. Esta visión permite una planificación de la acción social con objetivos de corto, mediano y largo plazo, dentro de un esquema en el que el conocimiento de los problemas por tratar —resultados de la investigación— pueda ser tomados en cuenta con la pertinencia del caso y la incidencia de los diferentes programas docentes pueda ser valorada, y cuando sea necesario, replanteada (Durán, *et al*., 1987: 45-46).

Estas recomendaciones no se separan de lo que, a poco tiempo de su creación, la Vicerrectora de Acción Social a cargo en 1974 (sesión, 2074: 2) ya enunciaba como necesidades y retos de su Vicerrectoría:

> ...este tipo de labor requiere los servicios de un personal altamente calificado en experiencia y en calidad, para dedicarse fundamentalmente a labores de investigación de la realidad sobre la cual se trabaja, de planificación, de coordinación y de evaluación de las labores, dentro de planes regionales, realistas y reflexivos. De otro modo, la Vicerrectoría puede resultar un «maremagno» que peligraría asfixiarse en demandas que le vienen sin discriminación y sin ordenamiento.

En este sentido, es importante decir que uno de los retos primordiales de la Vicerrectoría de Acción Social en la UCR —y probablemente de muchas otras universidades— es la de superar el aparato burocrático que permea todas las instituciones gubernamentales ligadas a los controles nacionales, que, junto con un débil apoyo presupuestario y de recursos humanos, puede potenciar la acumulación de actividades al margen de la reflexión, de la pertinencia social, la planificación y la evaluación.

Otro de los problemas que enfrenta la *acción social* y que está relacionado con lo anterior es que su labor tiene muy poco reconocimiento, tanto por su invisibilización en su aporte y construcción en la investigación y la docencia —como ya lo hemos mencionado— y por su poco apoyo presupuestario y académico en la práctica profesional universitaria.

Es importante señalar que desde 1978 se reconoce en Régimen Académico la labor de la acción social y que se acepta para efectos de carga académica aquellos programas de acción social debidamente inscritos en la Vicerrectoría (sesión, 2471: 12); sin embargo, las unidades académicas dan hasta la fecha prioridad a la docencia, y luego a la investigación, para la asignación de sus cargas académicas, teniendo como resultado que la mayor parte de la acción social se hace en tiempo de recargo, o, que los pocos tiempos que se asignan no permiten cubrir el trabajo necesario para cumplir con los objetivos y planes.

A través de los años, la Vicerrectoría de Acción Social fue transformándose de manera que se crearon tres secciones: la de Extensión Cultural, la de Extensión Docente y el Trabajo Comunal Universitario, siguiendo la lógica de la estructura anterior. Sin embargo, se creó la Oficina de Información y Divulgación, y la Radio, la Televisión (Canal 15) y el periódico *(Semanario Universidad)* lograron su autonomía conceptual y ejecutiva, aunque siempre estando adscritas a la Vicerrectoría.

La Sección de Extensión Cultural siguió teniendo un enfoque hacia las artes escénicas y plásticas, incluso hoy en día, pese a los esfuerzos desde 1981 por ubicar como actividad prioritaria el Programa para el rescate y revitalización de la cultura popular tradicional (sesión, 2832: 6a).

No obstante, se han dado grandes pasos con respecto al trabajo en equipos interdisciplinarios que integran la investigación-acción. Varios Programas Institucionales adscritos a la Vicerrectoría se fueron articulando en la década de 1980 como, por ejemplo, el Programa de la Tercera Edad, que nace en 1986 (sesión 3344: 5) con la aprobación de las políticas del informe sobre la Comisión de la Tercera Edad, presentada por el Alfonso Trejos Willis en el IV Congreso Universitario de la UCR, y con el establecimiento de una unidad especializada en este tema. Hoy este es uno de los programas institucionales más importantes, denominado Programa Integral de la Persona Adulta Mayor, abierto a cualquier persona adulta y adulta mayor, de más 50 años o menor pensionado. Este programa promueve la participación intergeneracional, el vínculo de la universidad y la sociedad, actividades intelectuales, recreativas y de ocio para esta población, así como el desarrollo de procesos de investigación concernientes a la temática del envejecimiento y la vejez, junto con instancias al interior y exterior de la universidad.

Otros programas se desarrollaron en la última década, y hoy coordinan y trabajan de la mano con instituciones gubernamentales, gobiernos locales y comunidades. Son programas que tienen una incidencia en las políticas públicas del país o que elaboran investigación-acción pionera en sus campos. Éstos son:

* Programa de Atención Integral en Salud (PAIS). Programa que contribuye con la construcción social de la salud, mediante procesos de promoción, prevención, atención y rehabilitación de la salud; propiciando la democratización del conocimiento y los esfuerzos conjuntos para la satisfacción de las necesidades de salud, el mejoramiento de las condiciones de vida y el desarrollo humano integral. Abarca un total de 44 Equipos Básicos de Atención en Salud (Ebais), con una cobertura promedio de 4 mil personas por Ebais.
* Programa de Gestión Ambiental Integral (Progai). Equipo interdisciplinario de 18 personas que, a través de la articulación cooperativa entre unidades académicas y otras instituciones externas, desarrolla proyectos en materia de gestión ambiental, como por ejemplo, planes de manejo de cuencas y del recurso hídrico, y laboratorios de ambiente y salud.
* Programa Interdisciplinario de Estudios y Acción Social de los Derechos de la Niñez y la Adolescencia (Pridena). Este programa trabaja en materia de derechos de esta población, a través de la formulación de propuestas concretas para la promoción de los derechos, así como mediante estudios como el *Estado de los derechos de la niñez y la adolescencia y el Sistema de información estadística en derechos de la niñez y la adolescencia*.
* Programa Institucional de Pueblos y Territorios Indígenas. Tiene como objetivo la generación de políticas universitarias en relación con el vínculo de la Universidad con los pueblos indígenas, así como promover espacios de integración de los proyectos que trabajan con y en pueblos y territorios indígenas, mediante espacios de capacitación y discusión en esta temática.
* Programa de Educación Abierta. Este proyecto tiene como objetivo facilitar la construcción de oportunidades para el desarrollo profesional y personal de funcionarios y funcionarias de la Universidad de Costa Rica que requieran iniciar, continuar y concluir sus estudios en Tercer Ciclo de la Educación General Básica y el Ciclo de Educación Diversificada (Bachillerato por Madurez). El programa también permite el ingreso a personas adultas de la comunidad y a familiares de los y las funcionarias.
* Programa Institucional de Gestión del Riesgo en Desastres. Programa adscrito a la Vicerrectoría de Acción Social y de Investigación. Trabaja en el campo

de la gestión del riesgo de desastres en 11 temáticas relacionadas y desarrolla estudios, capacitaciones e intervención en momentos de desastres. Articula con el Centro de Coordinación para la Prevención de Desastres Naturales en América Central (Cepredenac) y la Comisión Nacional de Prevención de Desastres y Atención de Emergencias de Costa Rica (CNE).

* Programa de Desarrollo Local y el Programa sobre Discapacidad. Son dos programas que están en proceso de concpetualización y operativización.
* Centros Infantiles Universitarios. Son unidades de servicio que buscan contribuir al desarrollo integral de niños y niñas en edad preescolar, mediante una atención interdisciplinaria. Está en proceso de convertirse en un Programa más complejo, con proyectos de investigación-acción y de desarrollo de metodologías lúdico-creativas.

Finalmente, en relación con la gestión de la *acción social*, esta Vicerrectoría, durante de estos cinco años ha tratado de establecer marcos conceptuales orientadores de las distintas secciones, programas y proyectos institucionales, y de recuperar o reubicar correctamente las labores permitentes de la acción social que se desarrollan como parte de las actividades docentes y de investigación, en coordinación con éstas.

No obstante, el proceso es lento y requiere de un importante esfuerzo de capacitación académica y ejecutiva, así como de metodologías para la interrelación entre la población administrativa de las distintas unidades y secciones, y el personal académico. En este particular, la UCR comparte, al igual que otras universidades latinoamericanas, problemas de organización académico-administrativa; es decir, existen proyectos y programas que carecen de sistemas de seguimiento y evaluación, por lo que es difícil ofrecer capacitaciones coherentes con las necesidades, y es también difícil conocer las metodologías, los resultados y los vínculos que se establecen por medio de éstos, limitando entonces su potencial y pertinencia.

También, es necesario abordar el problema de que algunos procesos se resuelven de manera mecánica o por medio de tecnologías sin que existan criterios o filtros académicos que orienten la labor. Consideramos, al respecto, que esto puede evitarse incluyendo numeroso personal académico interdisciplinario en las instancias de organización y gestión de la acción social, de manera que las orientaciones y las decisiones de presupuesto y de administración no decidan sobre la concepción de su quehacer; y esta propuesta, claramente, tiene que estar acompañada de una política institucional que promueva su desarrollo conceptual y su financiamiento.

La experiencia de la acción social en el ITCR

La investigación es menos una cuestión de estadística
y técnicas de recolección, que la búsqueda de una
relación cercana con los seres humanos reales
(Antón de Schutter)

El Instituto Tecnológico de Costa Rica es la segunda universidad pública en fundarse en Costa Rica, nace en el año 1971, y está ubicada en la provincia de Cartago. Surge como una universidad especializada en la formación tecnológica y científica de jóvenes que pasarían a integrar al sector productivo del país desde, principalmente, las distintas ingenierías, para lograr solventar la carencia de mano de obra calificada nacional; y con lo cual muchas personas han logrado mejorar su calidad de vida y expectativas profesionales.

El ITCR posee tres ejes que se han declarado en su Estatuto Orgánico, como basamentos en los cuales descansa el quehacer de la institución, a saber: docencia, investigación y extensión. Asimismo, en este estatuto plantea en sus artículos 2 y 3 que la institución integrará de forma conjunta su quehacer en las tres áreas antes mencionadas, para que sus egresados desde la disciplina que cada cual eligió como profesión la practiquen con *una clara conciencia del contexto socioeconómico, cultual y ambiental en que la tecnología se genera, transfiere y aplica, lo cual les permita participar en forma crítica y creativa en la actividades productivas nacionales* (ITCR, 2002). También se establece la intención de ayudar al mejoramiento de la calidad de vida de la sociedad costarricense, atendiendo los problemas más urgentes del país para lograr construir «una sociedad más justa» y se plantea la promoción de programas culturales con el fin de promover la superación de la comunidad costarricense.

Con base en lo anterior, se puede inferir que la *extensión* constituye el enlace que debe fomentar y desarrollar con particular interés la institución, cuya vocación está al servicio de la construcción de una mejor, más digna y justa sociedad, proveyéndole no sólo de profesionales de alta calidad humana e intelectual, de conocimientos científicos renovados y pertinentes, sino también de la presentación de soluciones atinadas que mejoren la calidad de vida de sus pares sociales menos afortunados. Sin embargo, y como más adelante expondremos, estas intenciones se han reducido a esfuerzos pobres y aislados, que sólo redundan en demagogia en el contexto del discurso institucional universitario del ITCR, en lo que a atención a comunidades menos favorecidas y vulnerabilizadas se refiere, ya que sí se da, con gran dedicación y énfasis, un apoyo a proyectos de extensión en el campo productivo-industrial del país.

Aunado a lo anterior, existe una serie de directrices denominadas *políticas institucionales del 2009*, las cuales constituyen una serie de ejes de acción que son importantes de mencionar, para corroborar la pertinencia en nuestra propuesta del fortalecimiento de la extensión en el ITCR. En éstas se señala la importancia de la formación integral de los estudiantes con el fin de desarrollar una conciencia crítica con *sentido de responsabilidad social y ambiental*; además se rescata la vinculación de la institución con sectores sociales y productivos, atendiendo problemas de interés nacional.

Lo anterior se suma a los acuerdos ratificados del III Congreso Institucional del ITCR, que proponen a la investigación como arista a desarrollar con mayor ahínco; esto ha implicado que una parte considerable de los recursos económicos, humanos e intelectuales se hayan redirigido de la docencia hacia la investigación, dejando, como tradicionalmente ha sido en la institución, a la extensión como una actividad marginal en cuanto a la extensión relacionada con los sectores sociales, a pesar de los lineamientos oficiales; no así, con los productivos, como se ha dicho anteriormente, ya que han sido cuidadosamente atendidos.

Cabe destacar que en el ITCR existe la Vicerrectoría de Investigación y Extensión, la cual y a pesar de las directrices y apoyos estatutarios anteriormente señalados, se ha inclinado claramente al apoyo y financiamiento de trabajos de orden investigativo más que extensionista, ya que se percibe de forma automática que la investigación implica transferencia de conocimientos a las comunidades que se estudian.

Este enfoque de *transferencia*, desde el punto de vista de las autoras, implica una seria limitación de percepción de la relación universidad-sociedad, ya que transferir en este contexto parece implicar una relación verticalizada, jerarquizada, donde la universidad posee una verdad que puede transmitir a sectores de la sociedad desde una relación unívoca, unidireccional y unilineal; es decir, la sociedad no interactúa con la universidad ni comparte con ella otros conocimientos.

Existe un claro énfasis hacia el apoyo a los sectores productivos, sin embargo, se menciona el apoyo a sectores más generales de la sociedad costarricense, pero no parece traducirse en la praxis a proyectos robustos que mejoren la calidad de vida de sectores vulnerabilizados socialmente.

Asimismo, lo que se menciona como apoyo al «desarrollo de programas culturales», en realidad es un desarrollo ornamental y lúdico de la cultura, especialmente asociado a las artes visuales y escénicas. Tampoco existen proyectos serios de investigación y rescate patrimonial o trabajo con comunidades de reforzamiento sociocultural y productivo, salvo los realizados desde el programa de equidad de género, quienes han realizado grandes esfuerzos con muy poco presupuesto institucional para trabajar la perspectiva de género y la reafirmación de las comunidades indígenas.

Dentro de la historia que explica esta falta de operacionalización de los recursos hacia la atención de sectores sociales vulnerabilizados, tenemos que en 1974 surge la División de Investigación, Desarrollo y Extensión Tecnológica (DIDET), y uno de sus objetivos se circunscribía a la extensión exclusivamente a la comunidad industrial. En 1983, surge la Vicerrectoría de Investigación y Extensión, cuyas dependencias son la Dirección de Proyectos, la Dirección de Cooperación, la Editorial Tecnológica y el Centro de Información Tecnológica. Para 1995, se incorporan la Oficina de Enlace con la Industria, el Programa de Emprendedores y el Centro de Incubación de Empresas. Estas dependencias expresan un marcado interés en el apoyo y desarrollo al sector productivo y a las necesidades profesionales estudiantiles, más que cualquier otro sector de la sociedad nacional, lo que crea una paradoja con las políticas institucionales en cuanto al interés de construir relaciones con la sociedad nacional de forma integral y atender temas prioritarios a nivel social. En los artículos 116 y 117 del Estatuto Orgánico encontramos que:

> La investigación y la extensión son actividades fundamentales del ITCR orientadas a la generación, adaptación, incorporación y comunicación del conocimiento tecnológico, científico, educativo y sociocultural. Además, la Investigación y la Extensión que se realicen en el Instituto deben responder a políticas diseñadas con estricto apego a las necesidades del país (ITCR, 2002).

Por tanto, es necesario hacer la crítica a la *praxis* de la extensión universitaria, por su carácter elitista al concentrarse casi exclusivamente en los sectores productivos nacionales de gran escala: falta diversificar los interlocutores sociales a nivel de extensión universitaria del ITCR. Además, hay una confusión entre los programas de profesionalización que se ejecutan y los proyectos propiamente dichos de extensión universitaria. Por ejemplo, entre los objetivos de la Dirección de Cooperación está:

> ...establecer contactos con el sector externo, que permitan la vinculación efectiva de los elementos internos del ITCR mediante programas de Investigación, de Extensión, docentes, de educación continuada y de Acción Social (Conare, 2003).

Sin embargo, en este contexto no se explica qué se entiende por el *sector externo*, si es que se refiere a la sociedad en general o al sector productivo; tampoco se explica qué se entiende como *acción social* ni cuáles son los criterios para seleccionar proyectos de esta naturaleza, ya que si se realiza un recuento de los proyectos que se manejan en esta Vicerrectoría, el mayor porcentaje de los mismos son de carácter investigativo y no poseen proyección extensionista, mucho menos en el ámbito de la acción social.

La discusión en el ITCR sobre qué se entiende por la extensión universitaria y cuál ha sido el devenir de la misma en la institución es necesaria, así como incorporar en su praxis áreas sociales no atendidas desde la universidad, en estos momentos de incertidumbre socioeconómica. Buscando conceptualizaciones sobre lo anterior se encuentra una proporcionada por Milagro González en el 2002, la cual se refiere a los proyectos de extensión universitaria:

> Una propuesta es clasificada como proyecto de extensión cuando es una actividad sistemática, que transfiera al entorno extrainstitucional —comunidad— los conocimientos y experiencias producidos por la investigación mediante su aplicación o adaptación, de manera que se produzca un enriquecimiento en la interrelación entre la universidad-comunidad contando con un grupo meta determinado —usuario o beneficiario— del proyecto (Conare, 2003).

El concepto anterior, además de contar con la limitación del enfoque de transferencia de conocimientos, habla de grupos meta y no de procesos meta. Esta situación implica que en el primero se da desde una posición jerarquizada el auxilio a poblaciones que son pasivas receptoras de ayuda o asistencia; la segunda posición implica el considerar a las comunidades como poblaciones proactivas, conocedoras de su realidad y sujetos activos que tienen las capacidades para co-proponer soluciones efectivas y reales a sus situaciones adversas particulares. Es decir, a través de un proceso dialógico la universidad propone soluciones técnicas o científicas y desde la comunidad se procesan las mismas a través del conocimiento propio de su situación social, económica e histórica.

Por lo demás, como parte de las prácticas de esta universidad hay una clara omisión al apoyo de estructuras sociales y culturales populares, sectores sociales vulnerables a nivel económico, social, cultural o histórico, que es menester revertir para seguir los dictados de sus propios estatutos.

Sin embargo, un grupo de funcionarios de la Escuela de Cultura y Deportes —liderada por el Área de Acción Social, la cual históricamente ha sido un curso teórico fundamentalmente—, estudiantes de varias carreras amparados por la Federación de Estudiantes (Feitec), la Vicerrectoría de Vida Estudiantil y Servicios Académicos (Viesa) y la Oficina de Rectoría han considerado desarrollar de forma mucho más sistemática y vigorosa la extensión universitaria del ITCR como una forma de hacer impacto proactivo y real en la comunidad costarricense, a través del planteamiento del proyecto denominado *Volun-tec*, el cual iniciaría en una primera etapa como un proyecto de voluntariado con aspiraciones a robustecerse en un programa permanente cuya base estaría asentada en el enfoque de acción social e investigación-acción.

Lo anterior implica que se reconsidera que la investigación *perse* se sabe estéril si sólo se queda en el papel, si no se logra vincularla con la realidad social que le da vida, y la necesidad de poner los conocimientos generados por dicha investigación a disposición para la resolución de problemas sociales especialmente para las poblaciones menos favorecidas. Existe, entonces, una búsqueda por lograr una democratización de los conocimientos científicos y tecnológicos mediante un proceso de construcción social mutuo sociedad-universidad. Entre los objetivos del proyecto *Volun-tec* se encuentran:

* Promover el voluntariado en la comunidad institucional del ITCR.
* Fortalecer la vinculación de los y las estudiantes y funcionarios del ITCR con los sectores sociales menos favorecidos del país, con el propósito de aportar a la edificación de una sociedad más justa en la generación de capacidades comunales e individuales.
* Promover la capacidad de los y las estudiantes y funcionarios del ITCR participantes, para que logren acuñar su propio desarrollo proactivo y participen en procesos de fortalecimiento de liderazgo, a través de un crecimiento humanístico relacionado con la promoción de grupos y su mejora en la calidad de vida.
* Incidir de forma eficaz, contundente y constante en la realidad del entorno social costarricense, con la creación e implementación de proyectos sociales en comunidades en riesgo social.
* Potenciar el trabajo en equipo e interdisciplinario, con el fin de estimular la formación de capital humano, la creación de competencias sociales, en un marco de empatía cultural, sensibilización y responsabilidad social.
* Contribuir al fortalecimiento de valores éticos y morales, creando nexos de solidaridad, empatía y respeto.

Por otra parte, de acuerdo a los informes del Consejo Nacional de Rectores —Conare—, se testifica que el ITCR es la universidad con mayor índice de colocación de profesionales en el mercado laboral, así como el de mejor inserción en el sector privado y en carreras mejor remuneradas. Esto demuestra que el nivel de planificación en cuanto a garantizar la estabilidad laboral a sus egresados es profundamente exitosa.

Sin embargo, en estos mismos estudios se determinó que la institución en materia de desarrollo de proyectos que vinculen su quehacer y población al trabajo con los sectores socialmente más necesitados es paupérrima, si se le compara con la experiencia acuñada por otras universidades públicas, como la Universidad de Costa Rica o la Universidad Nacional.

Para cerrar este apartado consideramos que el ITCR posee grandes posibilidades de desarrollar de forma más amplia proyectos interdisciplinarios que involucren las distintas ingenierías con las respectivas áreas humanistas de la institución, y lograr establecer puentes de comunicación y proyectos conjuntos con las distintas comunidades nacionales.

La UCR y el ITCR: distintos procesos, diferentes caminos

Ambas universidades estatales tienen en común ser y desearse universidades con objetivos amplios de vinculación y pertinencia social. Si bien la Universidad de Costa Rica (UCR) tiene un gran énfasis humanista y el Instituto Tecnológico un carácter mayormente tecnológico, ambas pretenden en su carácter público preparar personas concientes de su aporte a la construcción de una sociedad justa, equitativa y con calidad de vida. También coinciden en que es necesario tener como ejes de acción los ámbitos docente, investigativo y de vinculación social, aunque ambas universidades hayan desarrollado mayormente los primeros dos ámbitos.

Sin embargo, la gran diferencia histórica entre ambas universidades es que para el caso de la Universidad de Costa Rica, la Vicerrectoría de Acción Social nació en 1974, y para el caso del ITCR aún tal espacio no se ha creado; es decir, existe una brecha temporal y de experiencia acuñada a nivel de proyectos y de logros en materia de acción social de 35 años entre ambas universidades.

La UCR cuenta con un proyecto denominado Trabajo Comunal Universitario, el cual ha tenido históricamente un carácter obligatorio, no voluntario y no sustitutivo de las prácticas profesionales. En el caso del ITCR ha habido varios intentos de propiciar un proyecto semejante, desde la Federación de Estudiantes y la Sede Santa Clara pero se ha encontrado amplio rechazo por proponer trabajo obligatorio para los estudiantes y por la falta de sensibilidad sobre la importancia de que todo estudiante viva una experiencia de esta índole. No obstante, se tiene la esperanza que con el apoyo de la Rectoría actual en la figura del Máster Eugenio Trejos, la Vicerrectoría correspondiente y la Escuela de Cultura y Deporte, por lo menos el proyecto de *Volun-tec* pueda, con su carácter de voluntariado, enamorar a los miembros de esta universidad de la pertinencia de la acción social en su seno y es el deseo de estas autoras que pueda materializarse con el tiempo en una Vicerrectoría de Vinculación Social, que permita acuerpar todos los proyectos que en esta materia muchos funcionarios, profesores, investigadores y estudiantes albergan, y que por el momento, no cuentan con un espacio adecuado para ser desarrollados.

Otro aspecto que nos preocupa, es la poca comunicación entre ambas universidades en esta materia. Este es un aspecto que debe ser revisado con el fin de promover proyectos y fuerzas comunes para mejorar la calidad de vida de los habitantes, así

como lograr articulaciones con universidades regionales para combatir la pobreza, la violencia social, el abuso de drogas, el analfabetismo, los problemas sanitarios y ambientales, el desempleo, la prevención de desastres, etcétera.

Es menester que ambas universidades refuercen su apoyo a los programas de acción social existentes para el caso de la UCR, y el crear propios para el caso del ITCR, dejando de lado la concepción de que *extensión universitaria es la comunicación elitista con los sectores productivos del país, o la simple muestra al público de grupos culturales de representación universitaria*. Es importante el desarrollo de conocimientos comunes entre estas universidades y la sociedad costarricense en general, a través de la sensibilización de los universitarios y la población en general, de unos hacia los otros y viceversa; y es muy importante reconocer de forma apropiada a nivel social, presupuestario, académico y administrativo, la importancia y simetría que tiene esta área con respecto a la docencia y a la investigación.

Es en este contexto que la antropología surge como una opción epistemológica que tiene la posibilidad de guiar de manera teórica, metodológica, operativa y técnica el proceso de resurgimiento de la *acción social* en estos espacios universitarios, no sólo a través de los profesionales que en estos campos trabajan como funcionarios de la UCR y el ITCR, sino también como una ciencia social, cuya historia demuestra no solo en Costa Rica sino a nivel latinoamericano en general, una clara, conciente y definida orientación hacia el proactivismo social eficaz en materia de planeamiento, ejecución e investigación del hecho docencia-ciencia-investigación-acción; con resultados positivos en campos como el indigenismo, el campesinado, políticas socioculturales, de salud, a nivel de género, etcétera.

Reflexión final

Consideramos que la antropología, como disciplina de las ciencias sociales aporta tanto desde su análisis de la interrelación entre los grupos humanos, como por la metodología cualitativa que ha desarrollado para la construcción participativa de los diagnósticos, de los planes y de la ejecución de los mismos. Al respecto, queremos hacer algunas precisiones:

* La antropología le da una gran importancia a los conocimientos tanto formales como populares y a los comportamientos colectivos, concepción vital para el trabajo en grupo y para abordar fenómenos grupales y comunitarios.
* La antropología, puede jugar un papel articulador entre las ciencias, las tecnologías, las artes, y el uso social de éstas.

* La antropología, como discurso alternativo humanizante, ubica al ser humano como sujeto participativo y no como objeto pasivo sujeto a la investigación y la intervención.
* La antropología, en muchos países latinoamericanos, como disciplina social se ha mantenido crítica y marginal del proyecto Estado-nación.
* La antropología, desde su enfoque a la particularidad, ha abierto las puertas a la reivindicación de las diferencias, dando pie a las demandas por los derechos de la diversidad.
* La antropología, desde la concepción de una investigación-acción, puede lograr la socialización efectiva de los conocimientos científicos que se generan en la universidad desde una plataforma de comunicación horizontal y recíproca con otros grupos sociales; es decir, logra transformar la experiencia científica en una experiencia social.

Todas estas capacidades que logra desarrollar la antropología en el contexto de la extensión universitaria hacen del perfil del antropólogo centroamericano indispensable a la hora de desarrollar políticas, proyectos y programas universitarios, especialmente en la actual coyuntura de crisis económica.

Bibliografía

UCR, *Acta de la sesión 2066* (1) del Consejo Universitario de la Universidad de Costa Rica, celebrada el 12 de septiembre de 1974.

UCR, *Acta de la sesión 2074* (2) del Consejo Universitario de la Universidad de Costa Rica, celebrada el 3 de octubre de 1974.

UCR, *Acta de la sesión 2119* (2) del Consejo Universitario de la Universidad de Costa Rica, celebrada el 7 de marzo de 1975.

UCR, *Acta de la sesión 2317* (6) del Consejo Universitario de la Universidad de Costa Rica, celebrada el 1 de octubre de 1976.

UCR, *Acta de la sesión 2471* (12) del Consejo Universitario de la Universidad de Costa Rica, celebrada el 12 de abril de 1978.

UCR, *Acta de la sesión 2832* (6a) del Consejo Universitario de la Universidad de Costa Rica, celebrada el 5 de octubre de 1981.

UCR, *Acta de la sesión 3344* (5) del Consejo Universitario de la Universidad de Costa Rica, celebrada el 11 de diciembre de 1986.

Aquiles Serna, G., 2007, «Misión social y modelos de extensión universitaria: del entusiasmo al desdén», en *Revista Iberoamericana de Educación*, número 43/3, 25 de junio, Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura, s.p.

Aranguren, L., 1997, «Ser solidario, más que una moda», en *Suplemento Cáritas*, número 231, Madrid, Editorial Cáritas Española, s.p.

Asamblea Universitaria, 1973, *Acuerdos definitivos originados en el III Congreso Universitario, 1971-1972*, Universidad de Costa Rica. 1973. Documento 0387 del Archivo del Consejo Universitario de la UCR.

Berzosa, G. Conferencia, 1997, «Voluntariado, iniciativa social e iniciativa pública», *I Jornadas de Voluntariado organizadas por el Ayuntamiento de Majadahonda*, Madrid.

Bolívar, E. y L Villegas, 2006, «Investigación, docencia y cultura: una relación indisoluble», en *Universidad de Antioquia: culturas y caminos*, Medellín, Vicerrectoría de Extensión, División de Extensión Cultural, s.p.

Borroto, C. y R. Aneiros, 2008, *Investigación-acción*. Resumen y revisión de Kemmis S, Action Research. Escuela Nacional de Salud Pública, Cuba, 1992. Consultado el 18 de diciembre del 2008, URL: ://www.sld.cu/galerias/doc/sitios/infodir/39_investigacion_accion.doc

Del Huerto, M. E. *La extensión universitaria como vía para fortalecer los vínculos universidad-sociedad desde la promoción de salud*. Matanzas, http://www.monografias.com/trabajos61/proyecto-extension-universitaria/proyecto-extension-universitaria2.shtml.

Del Huerto Marimón M. E., 2006, *Proyección estratégica para la Extensión Universitaria en la Facultad de Ciencias Médicas de Matanzas, La Habana*, Tesis presentada en la Escuela Nacional de Salud Pública.

Durán, F., J. del Vecchio, G. Macaya y O. Fonseca, 1987, *Paradigma académico de la Universidad de Costa Rica*, Oficina de Publicaciones de la Universidad de Costa Rica.

ITCR, 2002, *Estatuto orgánico del Instituto Tecnológico de Costa Rica.* Título I, Fines y Principios: 2.

Fresán Orozco, M., 2004, «La extensión universitaria y la universidad pública», en *Revista Reencuentro*, número 39, Abril: http://reencuentro.xoc.uam.mx/no39/cinco/resumen5.html.

Giner, S.,2001, *Teoría sociológica clásica*, Madrid, Ariel.

González, M. y G. González, 2009, *Extensión universitaria: modelo teórico y de gestión para la educación superior cubana,* Centro de Estudios de Ciencias de la Educación Superior, Universidad de Pinar del Río: http://www.monografias.com/trabajos24/extension-universitaria/extension-universitaria.shtml. Consultado el 23 de enero del 2009.

Guardiola A. M y A. Diéguez, 2000, «Voluntariado y acción social comunitaria», en A. J. Diéguez, *La intervención comunitaria. Experiencias y reflexiones*, Buenos Aires, *Revista Trabajo Social Hoy*, Número, 30, Colegio Oficial de Diplomados en Trabajo Social y AASS.

UCR, 2007, *IV Informe anual de labores*, Rectoría, Universidad de Costa Rica

Kliksberg, B., 2003, *Hacia una economía con rostro humano*, México.

Krauskopf, D., 1999, «Dimensiones críticas en la participación social de las juventudes», en *Participación y desarrollo social en la adolescencia,* Fondo de Población de Naciones Unidas, San José, Costa Rica.

Consejo Nacional de Rectores, 2003, *La extensión y la acción social en las instituciones de educación superior universitaria estatal de Costa Rica: la extensión en el ITCR*, San José, pp. 53 hasta 76.

UCR, 1980, *La universidad al servicio de las comunidades*, Vicerrectoría de Acción Social de la Universidad de Costa Rica.

Universidad Nacional de Educación Enrique Guzmán y Valle, 2007*, Manual de organización y funciones*, Centro de de Extensión Cultural y Proyección Social, Oficina Central de Planificación y Desarrollo Institucional, Lima.

ANUIES, 2004, *Marco de referencia para evaluar la extensión de la cultura y los servicios en las instituciones de Educación Superior*. Documento presentado en la XXIV Reunión Nacional de Extensión de la cultura y los servicios de la ANUIES. Comité Técnico de la Asociación Nacional de Universidades e Instituciones de Educación Superior. Comités Interinstitucionales para la evaluación de la Educación Superior, México, 2004.

Menghini, R. Fernández, C., 2003, *Revalorizando la extensión universitaria: apoyo escolar en instituciones de EGB3 y polimodal,* Universidad Nacional del Sur, Departamento de Humanidades, Documento presentado en el Congreso Latinoamericano de Educación Superior en el Siglo XXI.

Mora Arellano, F. y Philippe Corcuff, 2005, *Las nuevas sociologías*, Madrid, Editorial Alianza.

O'Brien, R., 1998, *An Overview of the Methodological Approach of Action Research*. Faculty of Information Studies, University of Toronto, Consultado el 18 de diciembre del 2008, http://www.web.net/~robrien/papers/arfinal.html.

Pérez, M. Meoño, R.,2007, *Trabajo comunal universitario. La conquista de un derecho*. Texto conmemorativo al 30 aniversario del Trabajo Comunal Universitario de la Vicerrectoría de Acción Social de la Universidad de Costa Rica.

Universidad de Antioquia, 2007, *Plan de cultura 2006-2016, La cultura: fundamento de una universidad pertinente*, Medellín.

UCR, 1985, *Plan quinquenal de desarrollo de la Universidad de Costa Rica: 1986-1990*, Rectoría, Oficina de Planificación Universitaria, Documento 0259 del Archivo del Consejo Universitario.

Quirós, M, A., 2000, *El latín y las lenguas romances*, Universidad de Costa Rica, San José.

UCR, 1980, *Resoluciones del IV Congreso Universitario*, aprobadas del 17 al 19 de noviembre, Documento 0398 del Archivo del Consejo Universitario, Resolución No. 46: Acción Social y Seminario de Realidad Nacional.

Revista de la Educación Superior, vol. XXXIII (3), no. 131, julio-septiembre de 2004, en www.anuies.mx/servicios/p_anuies/publicaciones/revsup/131/02.html.

Sánchez, F; M. Quirós y A. Reverón, 2002, *Equidad social en el acceso y permanencia en la universidad pública: determinantes y factores asociados*, CEDE 2002-16.

Salomon, L., 2002, The State of Nonprofit America, Brookings Institution Press and Aspen Institute.

Universidad Católica de El Salvador, 2008, *Unidad de proyección social*. Consultado el 18 de diciembre: http://www.catolica.edu.sv/

Universidad Politécnica de Nicaragua, 2008, *Instituto de Investigación y Acción Social Martin Luther King (Imlk)*. Consultado el 18 de diciembre: http://www.upoli.edu.ni/

Universidad Nacional de Educación Enrique Guzmán y Valle, 2008, *Misión*, Consultado el 18 de diciembre: http://www.une.edu.pe/

Universidad Nacional Autónoma de Honduras, 2008, *Vinculación universidad-sociedad.* Consultado el 18 de diciembre: http://www.unah.hn/

Universidad Autónoma de Madrid, 2008, *Servicios.* Consultado el 18 de diciembre: http://www.uam.es/

Universidad de Salamanca, 2008, *La universidad*. Consultado el 18 de diciembre: http://www.usal.es/web-usal/

Weber, M., 1977, *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica.

Rectoría

Ing. Roberto Domínguez Castellanos
Rector

Mtro. José Francisco Nigenda Pérez
Secretario General

C.P. Miriam Matilde Solís Domínguez
Auditora General

Lic. Adolfo Guerra Talayero
Abogado General

Mtro. Pascual Ramos García
Director de Planeación

Mtro. Florentino Pérez Pérez
Director Académico

Dr. Eduardo E. Espinosa Medinilla
Director de Investigación y Posgrado

Mtro. Jaime Antonio Guillén Albores
Director de Extensión Universitaria

Lic. Ricardo Cruz González
Director de Administración

L.R.P. Aurora Evangelina Serrano Roblero
Directora de Servicios Escolares

Mtra. Brenda María Villarreal Antelo
Directora de Tecnologías de Información y Comunicaciones

Lic. Noé Fernando Gutiérrez González
Director del Centro Universitario de Información y Documentación

Dependencias de Educación Superior

Mtro. Jesús Manuel Grajales Romero
Director de Oferta Educativa Regionalizada

Mtra. Érika Judith López Zúñiga
Directora de la Facultad de Ciencias de la Nutrición y Alimentos

Dr. Ernesto Velázquez Velázquez
Director de la Facultad de Ciencias Biológicas

C.D. Jaime Raúl Zebadúa Picone
Director de la Facultad de Ciencias Odontológicas y Salud Pública

Mtro. Martín de Jesús Ovalle Sosa
Director de la Facultad de Ciencias Humanas

Ing. Francisco Félix Domínguez Salazar
Director de la Facultad de Ingeniería

Antrop. Julio Alberto Pimentel Tort
Director del Centro de Estudios Superiores en Artes

Mtro. Carlos Gutiérrez Alfonzo
Director del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica (Cesmeca)

Dra. Silvia Guadalupe Ramos Hernández
Directora del Centro de Investigación en Gestión de Riesgos y Cambio Climático

Dr. Alejandro Nettel Hernanz
Responsable del Campus del Mar

Lic. Diego Martín Gámez Espinosa
Coordinador del Centro de Lenguas

La antropología en Centroamérica. Reflexiones y perspectivas

Se terminó de imprimir en el mes de julio del año 2011, con un tiraje de 1,000 ejemplares, en los talleres de Desarrollo Gráfico Editorial, S.A. de C.V. Teléfono: (55) 5-605-81-75, México, D.F.
El cuidado de la edición estuvo a cargo Gabriel Ascencio Franco y la Oficina Editorial del Cesmeca, durante el rectorado del Ing. Roberto Domínguez Castellanos.

El *VII Congreso Centroamericano de Antropología* convocó a reflexionar sobre el desarrollo de la disciplina en la región. El presente volumen, sin ser una memoria puntual, reproduce en su primera parte los textos del homenaje al Dr. Otto Schumann Gálvez, a quien se dedicó la reunión. En la segunda ofrece las visiones panorámicas sobre antropología social, arqueología, museografía, lingüística y antropología biológica presentadas como conferencias magistrales y los comentarios que suscitaron. La tercera parte da cuenta de las preocupaciones del presente: patrimonio cultural, migración, identidad, género, salud, cosmovisión, tradición oral y antropología crítica; incluye las ponencias recibidas que por ocuparse específicamente del ámbito centroamericano y el Sureste de México contribuyen a ubicar la práctica antropológica en la zona, disímil en profundidad, heterogénea en enfoques y temas como lo atestigua el libro.